

HISTORIA DOGMATÓW

Pod redakcją Bernarda Sesboüé SJ
Wydawnictwo „m” 1999 r.

TOM I

BÓG ZBAWIENIA

Bernard Sesboüé SJ, Joseph Wolinski

TOM II

CZŁOWIEK I JEGO ZBAWIENIE

Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria SJ,
Philippe Lécrivain SJ, Bernard Sesboüé SJ

TOM III

ZNAKI ZBAWIENIA

Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé SJ,
Paul Tihon SJ

TOM IV

SŁOWO ZBAWIENIA

Bernard Sesboüé SJ, Christoph Theobald SJ

TOM I

BÓG ZBAWIENIA

Tradycja, reguła i Symbole wiary.
Ekonomia zbawienia.

Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych

WSTĘP DO WYDANIA POLSKIEGO 5

WYKAZ SKRÓTÓW 7

PREZENTACJA 9

Najważniejsze opcje 12

Na styku historii i dogmatyki 13

Cztery tomy 14

Sens historii i sens dogmatu 15

WPROWADZENIE. PUNKT WYJŚCIA 17

ROZDZIAŁ PIERWSZY. PIERWSZE DYSKURSY CHRZEŚCIJAŃSKIE

I TRADYCJA WIARY 21

I. PIERWSZE DYSKURSY CHRZEŚCIJAŃSKIE 21

1. Judeochrześcijaństwo 21

Wiara judeochrześcijan 23

Judeochrześcijaństwo „heterodoksyjne” 28

2. Gnostycyzm 30

Początki gnostycyzmu 31

Gnostycyzm chrześcijański 32

Najważniejsze cechy ruchu gnostyckiego 33

Ortodoksja i heterodoksja gnostyków 34

3. Dyskurs chrześcijański od Ojców apostoelskich po Ireneusza 35

Pierwszy dyskurs duszpasterski i liturgiczny 36

Dyskurs apologetyczny 37

Dyskurs przeciw heretykom 39

II. TRADYCJA I REGUŁA WIARY 41

1. Dogmat przed dogmatem: reguła wiary 41

2. Forma reguły wiary: „porządek tradycji” 44

Tradycja w Nowym Testamencie 44

Tradycja u Ojców apostołskich 45

Doktryna i tradycja u Ireneusza 46

3. Zachowanie reguły wiary: sukcesja apostołska 48

4. Norma reguły wiary: kanon Pisma Świętego 52

Tworzenie się chrześcijańskiego kanonu Pism 53

Geneza kanonu Starego Testamentu 53

Geneza kanonu Nowego Testamentu 56

Znaczenie dogmatyczne kanonu Pism 59

ROZDZIAŁ DRUGI. TREŚĆ TRADYCJI: REGUŁA WIARY I SYMBOLE (II-V WIEK) 63

Dogmat i historia 63

I. FUNKCJE SYMBOLU WIARY W KOŚCIELE 64

1. Funkcja wyznaniowa 64

2. Funkcja doktrynalna 68

II. GENEZA I HISTORIA SYMBOLÓW WIARY 70

1. Sytuacja wyznań wiary w Nowym Testamencie 72

Pierwszy model chrystologiczny: imię Jezusa i tytuł 72

Drugi model chrystologiczny: „kerygmat” 73

Model binarny: Bóg Ojciec i Chrystus 74

Model potrójny: Ojciec, Syn, Duch 75

2. Sytuacja wyznań wiary w epoce Ojców apostołskich 76

Dwa modele chrystologiczne 76

Model binarny i potrójny 77

3. Połączenie formuł chrystologicznych i trynitarnych 78

4. Na zachodzie: dawny symbol rzymski zwany „symbolem apostołskim” 80

5. Na wschodzie: ku symbolowi nicejsko-konstantynopolitańskiemu 82

6. Nowe odmiany symboli w rozwoju historycznym 83

Symbole soborowe 83

Symbol „nicejsko-konstantynopolitański” 84

Symboliczne dokumenty teologiczne i wyznaniowe 85

III. STRUKTURY SYMBOLU 86

1. Struktura formalna: relacja między dwoma partnerami 86

Struktura przymierza 86

Struktura dialogowa 87

2. Struktura treści: Trójca „ekonomiczna” 88

3. Porównanie z „Anaforami” eucharystycznymi 91

IV. PIERWSZY ARTYKUŁ 93

1. Wierzę w Boga; wierzę w jednego Boga 93

2. Bóg Ojciec wszechmogący 94

3. Stwórca nieba i ziemi 96

V. DRUGI ARTYKUŁ 98

1. Konstrukcja artykułu 98

2. Tytułatura Chrystusa 100

„Jezus Chrystus” czy „Chrystus Jezus” 100

Syn Boży, Jednorodzony 101

Nasz Pan 101

3. Dodatek do kerygmatu: boskie i ludzkie pochodzenie Chrystusa 102

Pochodzenie ludzkie 102

Pochodzenie boskie 103

Wcielenie na Wschodzie 103

4. Serce artykułu: „kerygmat” chrystologiczny 104

Kilka wariantów w stylizowanym opowiadaniu 104

Dodatek późniejszy: zstąpienie do piekieł 106

5. Powrót Chrystusa 107

VI. TRZECI ARTYKUŁ 108

1. Konstrukcja artykułu 108

2. Na Wschodzie w IV wieku: bóstwo Ducha Świętego 110

3. Na Wschodzie: pozostałości sekwencji „ekonomicznej” o Duchu Świętym 111

4. Sekwencja eklezjalna: Duch i Kościół 112

Trójca i Duch Święty w Kościele 112

Kościół święty 114

Kościół katolicki i apostołski 114

Świętych obcowanie 116

Chrzest i odpuszczenie grzechów 117

Zmartwychwstanie umarłych lub ciała 118

Zycie wieczne 119

Konkluzja 119

ROZDZIAŁ TRZECI. TRYNITARNA EKONOMIA ZBAWIENIA (II WIEK) 121

I. CHRZEŚCIJAŃSKIE ODCZYTANIE PISM I ARGUMENT PROFETYCZNY 121

1. Misterium paschalne, fundament pewnej hermeneutyki 122

2. Argument prorocत्व 124

Justyn: Stary Testament uzasadnieniem wydarzenia Jezusa 124

Ireneusz: zgodność dwu Testamentów 126

Tertulian: zgodność między prorokami a Panem 127

3. Orygenes: od trzech do czterech znaczeń pisma 127

Typologia i alegoria 128

Trzy — i czwarte — znaczenie Ewangelii 129

Nowość i ciągłość w dziele zbawienia 133

II. CHRZEŚCIJAŃSTWO Z PUNKTU WIDZENIA ROZUMU: APOLOGECI 134

1. Oskarżenie o ateizm i odwołanie się do rozumu 134

2. Teologia słowa u Apologetów 137

Justyn i żydowski zarzut „drugiego Boga” 138

Teofil z Antiochii i Słowo wypowiedziane 139

Chrystus, Moc i Mądrość Boża 140
Narodzenie Syna i „delimitacja” 141

III. IRENEUSZ: EKONOMIA TRYNITARNA I ZBAWIENIE W JEZUSIE CHRYSTUSIE 142

1. Trynitarna ekonomia zbawienia 143

Pierwsze użycia słowa „trójca” 143
Teologia i „ekonomie” 144
Antyheretyckie użycie ekonomii 145
Ekonomie, reguła wiary i odniesienie do Ef 4,6 147
„Upodobanie” Ojca, fundament ekonomii 148
Ekonomie jako przejawianie się Trójcy 149
Ekonomie, synostwo i łaskawość Boża 151

2. Zbawienie w Jezusie Chrystusie: pośrednictwo i rekapitulacja 153

Chrystus „jeden i ten sam” 153
Chrystus, prawdziwy człowiek i prawdziwy Syn Boży 153
Rekapitulacja w Chrystusie, Nowym Adamie 155
Maryja, Nowa Ewa 157

ROZDZIAŁ CZWARTY. OD EKONOMII DO „TEOLOGII” (III WIEK) 159

I. ADOPCJANIZM I MODALIZM MONARCHIAŃSKI W WIEKACH II I III 160

- 1. Monarchianizm adopcjanistyczny 160**
- 2. Monarchianizm unitariański modaliczny 161**
- 3. Sabelianizm i „objawienie funkcjonalne” 163**

II. KWESTIA LICZBY W BOGU PRZED TERTULIANEM: JUSTYN I HIPOLIT 163

- 1. Justyn i kwestia „drugiego Boga” 163**
- 2. Hipolit i stosunek widzialne/niewidzialne, słowo/syn 164**

III. EKONOMIA I TEOLOGIA TRYNITARNA U TERTULIANA 167

- 1. Jedność substancji i Trójca: uwzględnienie „jednego Boga” 167**

Monarchia 168
Trzy porównania montanistyczne 169
- 2. Ekonomia i dyspozycja: przedstawienie liczby w Bogu 170**

Odmienność i „dyspozycja”: perspektywa liczby w jednej substancji 171
Perspektywa liczby poprzez stopień, rodzaj i formę 172
- 3. Od chrystologii do odwiecznej Trójcy 173**

Narodzenie Syna na zewnątrz jako „wyjście” od Ojca 173
Pochodzenie Syna jako Mądrości we wnętrzu Ojca 174
„Pochodzenie” Ducha Świętego 175
Trójca (tylko) ekonomiczna? Teza Harnacka 177
Odwieczne pochodzenie Syna i Ducha Świętego 177
Tertulian prekursorem w chrystologii 179
- 4. Substancja i osoba: wkład Tertuliana 181**

IV. ORYGENES I TEOLOGIA SŁOWA BOŻEGO 182

1. Orygenes i początki teologii naukowej 183

Prekursor: Klemens Aleksandryjski 183

Teologiczne oblicze Orygenesesa 184

Reguła wiary i teologia naukowa 185

Preegzystencja dusz i misterium paschalne 186

2. Niematerialność Boga i odwieczne pochodzenie Syna 188

Niematerialność Boga 188

Odwieczne pochodzenie Syna 189

Zrodzony „jako wola pochodząca z ducha” 191

3. Od Ojca, „dobra samego w sobie”, do Syna, „obrazu dobra” 192

Syn, „Obraz Dobroci” Ojca 193

Rozróżnienie Boga (ho theos) i Boga (theos) 194

Rozróżnienie „Jeden-złożony” i teologia „denominacji” 195

4. Teologia Ducha Świętego w świetle J 1,3 197

5. Orygenes i trzy hipostazy 199

6. Wcielenie w nowych perspektywach 200

Dwie natury w Chrystusie 201

Słowo Pośrednik 201

Pośrednicząca rola duszy Chrystusa 202

7. Podwójna spuścizna Orygenesesa 203

8. „Subordynacjonizm” Ojców przednicejskich 206

ROZDZIAŁ PIĄTY. BÓSTWO SYNA I DUCHA ŚWIĘTEGO (IV WIEK)

211

I. BÓSTWO SYNA I DEBATA WOKÓŁ SOBORU NICEJSKIEGO (325)

212

1. Herezja Ariusza i sobór nicejski 212

Doktryna Ariusza: przekonanie „monarchianistyczne” 214

Doktryna Ariusza: przekonanie chrystologiczne 217

Zwołanie Soboru Nicejskiego 218

„Definicja” nicejska: dodatki do Symbolu 220

„Przełom” Soboru Nicejskiego, wydarzenie dogmatyczne 222

2. Kryzys po soborze nicejskim 223

Powstanie i rozwój kontrowersji 224

Atanazy, „obrońca” Soboru Nicejskiego 226

Wkład Hilarego z Poitiers 228

„Recepcja” Soboru Nicejskiego 230

Powstanie eklezjologii soborowej 231

II. BÓSTWO DUCHA ŚWIĘTEGO I PIERWSZY SOBÓR W KONSTANTYNOPOLU (381) 233

1. Pojawienie się herezji „pneumatycznych” 234

Radykalny arianizm Aecjusza i Eunomiusza 234

Egipcjacy „tropicy” 235

Wschodni „pneumatomachowie” 236

2. Wielkie argumenty za boskością Ducha Świętego 237

Atanazy z Aleksandrii 237

Bazyli z Cezarei 239

Wyjątkowo ostrożny język 241

3. Zwołanie Pierwszego Soboru Konstantynopolitańskiego (381) 242

Symbol nicejsko-konstantynopolitański: powstanie i przeznaczenie 244

Sekwencja o Duchu Świętym 247

ROZDZIAŁ SZÓSTY. MISTERIUM TRÓJCY: REFLEKSJA SPEKULATYWNA I OPRACOWANIE JĘZYKA „FILIOQUE”. RELACJE TRYNITARNE. (POCZĄWSZY OD IV WIEKU) 251

I. OD OPRACOWANIA POJĘĆ DO FORMUŁY TRYNITARNEJ 252

1. Spekulatywne opracowanie rozróżnienie trynitarne 253

Trynitarne kontestacja Eunomiusza 253

Spekulatywna odpowiedź Bazylego z Cezarei 255

2. Opracowanie formuły trynitarnej 259

Krótką historią pojęć osoby i hipostazy 260

Rola Ojców Kapadockich w opracowaniu formuły trynitarnej 263

3. Od formuły wiary z roku 382 do Soboru z roku 553 268

II. OD AUGUSTYNA DO TOMASZA: KU DOKTRYNIE RELACJI ISTNIENIA 271

1. Augustyn dziedzicem myśli greckiej 273

2. Od Boecjusza do Gilberta de la Poree 275

3. Święty Tomasz i relacje subsystujące 277

Refleksja o relacji 277

Refleksja o osobie 278

Podsumowanie: osoby, „relacje subsystujące” 279

III. DOKTRYNA „FILIOQUE” I DEBATA DOKTRYNALNA MIĘDZY ZACHODEM A WSCHODEM 281

1. Ojcowie greccy i pochodzenie Ducha Świętego 283

2. Augustyn twórcą doktryny „Filioque” 286

3. Dwa ujęcia trynitarne 288

4. Od umieszczenia „Filioque” w symbolu do schizmy między Wschodem a Zachodem 290

5. Niepowodzenia prób zjednoczenia: Lyon II i Florencja 292

Drugi Sobór Lyoński (1274) 292

Sobór w Ferrarze i Florencji (1439—1445) 295

6. „Filioque” i dialog ekumeniczny dzisiaj 298

ROZDZIAŁ SIÓDMY. CHRYSOLOGIA I SOTERIOLOGIA. EFEZ I CHALCEDON (IV-V WIEK) 301

I. CHRYSOLOGIA I SOTERIOLOGIA W IV WIEKU 302

1. Wielkie argumenty soteriologiczne: pośrednictwo Chrystusa i przebóstwienie człowieka 302

2. Chrystus Zbawiciel u Atanazego z Aleksandrii 309

3. Apolinary z Laodycei i „Apolinaryzm” 314

4. Chrystologia szkoły Antiocheńskiej (Diodor z Tarsu i Teodor z Mopsuestii) 317

5. Chrystologia Ojców Kapadockich 323

6. Dwie chrystologie w sytuacji napięcia: Antiochia i Aleksandria 326

II. WIELKIE DEBATY CHRYSTOLOGICZNE W V WIEKU 328

1. Zakwestionowanie jedności Chrystusa: Nestoriusz i Cyryl. Sobór Efeski (431) 328

Punkt wyjścia kryzysu: Nestoriusz i „Theotokos” 329

Interwencja Cyryla: list ze stycznia 430 roku 330

Odpowiedź Nestoriusza 333

Trzeci list Cyryla do Nestoriusza 336

Zgromadzenie Soboru w Efezie 339

Akt zjednoczenia z 433 roku 342

Czy Nestoriusz był „nestorianinem”? 343

Pierwsze podsumowanie 345

2. Jedna osoba w dwóch różnych naturach: Eutyches i Sobór Chalcedoński (451) 345

Kwestia postawiona przez Eutychesa 347

„Rozbój efeski” (449) 348

List Leona do Flawiana 350

Zgromadzenie Soboru Chalcedońskiego (451) 354

Na marginesie Chalcedonu: eklezjologia soborowa 356

Chalcedońska formuła chrystologiczna 358

Bilans Soboru Chalcedońskiego 361

Recepcja Soboru Chalcedońskiego 363

ROZDZIAŁ ÓSMY. W NURCIE CHALCEDONU: CHRYSTOLOGIA I SOTERIOLOGIA OD VI WIEKU 367

I. INTERPRETACJE SOBORU CHALCEDOŃSKIEGO 367

1. „Efeska” lektura Chalcedonu: Konstantynopol II (553) 367

Rola Justyniana przed soborem 367

Perypetie soboru: cesarz i papież 369

Jaka jest wartość Drugiego Soboru w Konstantynopolu? 370

Kanony Drugiego Soboru w Konstantynopolu: interpretacja Soboru Chalcedońskiego 372

Bilans soboru 375

2. Monoenergizm i monoteletyzm: Trzeci Sobór Konstantynopolitański 376

Preludium: kryzys agnoicki 377

Kryzys związany z monoenergizmem i monoteletyzmem 380

Pierwszy etap: monoenergizm 380

Drugi etap: monoteletyzm 382

Trzeci etap: synod laterański z 649 roku 383

Zwołanie Trzeciego Soboru Konstantynopolitańskiego 384

Dekret dogmatyczny Trzeciego Soboru Konstantynopolitańskiego 386

Bilans soboru 388

3. Spór o obrazy: Drugi Sobór Nicejski (787) 388

Sprzecznna tradycja na temat obrazów 389

Wybuch konfliktu ikonoklastycznego 390

Teologia obrazów zrekapitulowana przez Jana Damasceńskiego 391

Wschodni „sobór” w Hieria 392

Zwołanie Drugiego Soboru Nicejskiego 393

Debaty Drugiego Soboru Nicejskiego na temat obrazów 393

Definicja dogmatyczna na temat obrazów 394

Recepcja Drugiego Soboru Nicejskiego 395

II. SOTERIOLOGIA PIERWSZEGO TYSIĄCLECIA 397

Pierwszeństwo pośrednictwa zstępującego 398

Iluminacja 399

Odkupienie i wyzwolenie: Chrystus zwycięzca 401

Doktryna ofiary: Augustyn 406

III. CHRYSOLOGIA I SOTERIOLOGIA W DRUGIM TYSIĄCLECIU

411

1. Chrystologia w drugim tysiącleciu 411

Znaczenie pewnego stwierdzenia 411

Kwestia „trzech opinii” 413

Wiedza i świadomość Jezusa 415

Czasy współczesne: Chrystus filozofów i historyków 417

Drugie Sobór Watykański: Chrystus prawdą człowieka 421

Współczesny ruch chrystologiczny 423

2. Soteriologia w drugim tysiącleciu 426

Zwrot dokonany przez św. Anzelma 426

Soteriologiczny argument Anzelma 427

Ocena krytyczna doktryny Anzelma 430

Święty Tomasz: od odkupienia do zadośćuczynienia 431

Zadośćuczynienie na Soborze Trydenckim 435

Czasy współczesne: od zastąpienia do zadośćuczynienia „zastępczego” 436

KONKLUZJA I PRZEJŚCIE 443

BIBLIOGRAFIA 447

INDEKS AUTORÓW I DZIEŁ 451

INDEKS DOKUMENTÓW 479

WSTĘP DO WYDANIA POLSKIEGO

Bez wątpienia książka ta, inicjująca publikację czterotomowej *Historii dogmatów*, stanowi wypełnienie jednej z największych luk w polskiej literaturze teologicznej. Przez ostatnie dziesięciolecia nie dysponowaliśmy bowiem podręcznikiem, który ukazywałby historyczny rozwój doktryny chrześcijańskiej. A przecież bez takiego retrospektywnego spojrzenia na proces krystalizacji wiary nie sposób w pełni zrozumieć jej współczesnego kształtu.

Obecnie istnieją w świecie dwa liczące się katolickie opracowania historii dogmatów, jedno — przeznaczone raczej dla specjalistów — monumentalne, wielotomowe teologów niemieckich, i drugie — zamykające się jeszcze w rozmiarach podręcznika — w języku francuskim. Ten podręcznikowy charakter drugiego opracowania sprawił, że Wydawnictwo „M” zdecydowało się na jego wybór i publikację. Dołączamy tym samym polskie tłumaczenie do licznych, istniejących już przekładów w innych językach.

Redaktorem *Historii dogmatów* jest wybitny teolog — ojciec Bernard Sesboiie SJ, były członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, autor wielu książek, spośród których wiele należy już do klasyki.

Czym się charakteryzuje jego dzieło? Przede wszystkim kompetencją, jest ono bowiem oparte na bardzo licznych szczegółowych studiach. Subtelność podejmowanych problemów nie powoduje jednak zagubienia się Czytelnika. Autorzy pierwszego tomu dbają o osadzenie omawianych zagadnień w szerokiej perspektywie, umożliwiającą zachowanie dystansu do szczegółów i dokonywanie niezwykle cennych podsumowań oraz spostrzeżeń na temat historii Kościoła i teologii.

Książka stawia wysokie wymagania Czytelnikowi, ale jednocześnie jest pozycją niezbędną dla każdego, kto chce traktować teologię w sposób poważny.

ks. Tadeusz Dzidek

WYKAZ SKRÓTÓW

- ACO* *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, wyd. E. Schwartz, de Gruyter, Berlin 1959-1984.
- ALP* M. Michalski, *Antologia Literatury Patrystycznej*, 2 tomy, PAX, Warszawa 1976 i 1982.
- AP* A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, WAM, Kraków 1966.
- BA* *Bibliothèque augustinnienne*, Desclée de Brouwer, Paris.
- BF* *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia Sw. Wojciecha, Poznań 1988.
- Budé* Editions de Belles Lettres, Association Guillaume Budé, Paris.
- CCSG* *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Brepols, Turnhout.
- CCSL* *Corpus Christianorum. Series Latina*, Brepols, Turnhout.
- CH* Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses; Contre les hérésies*; tłum. franc.: A. Rousseau, Cerf, Paris 1984 (tłumaczenie francuskie zawarte w *SC* 263-264; 293-294; 210-211; 100 1 i 2; 152-153 lekko zmodyfikowane).
- COD* *Les Conciles oecumeniques*, pod red. G. Alberigo; tekst oryginalny i tłum. franc., t. II — 1 : *Les Décrets de Nicée I à Latran V*; t. II - 2: *Les Décrets de Trente à Vatican II*, Cerf, Paris 1994.
- CSCO* *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.
- CSEL* *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.
- DC* *Documentation catholique*, Paris.
- DECA* *Dictionnaire Encyclopédique du christianisme ancien*, 2 tomy, Cerf, Paris 1990.
- DHGE* *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Letouzey et Ané, Paris.
- DSp* *Dictionnaire de Spiritualité* (Chantilly), Beauchesne, Paris.
- DTC* *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey, Paris.
- DzS* Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36 wyd., Herder, Friburgi Brisgoviae 1976.

- FC G. Dumeige, *La Foi catholique*, Paris Orante 1969, wznowienie 1993.
- GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig.
- HE Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, przekład i oprac. ks. A. Lisiecki, WAM, Kraków 1993 (reprint).
- JTs *Journal of Theological Studies*, Clarendon Press, Oxford.
- LV *Lumière et vie*, Lyon.
- Mansi *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencja i Wenecja 1759—1798; wznowienie i kontynuacja J. B. Martin i L. Petit, 53 tomy, Weiter, Paris 1901-1927.
- NRT *Nouvelle Revue Théologique* (Namur), Casterman, Tournai.
- PF „Les Pères dans la foi”, seria pod red. A. G. Hammana, DDB, Paris, następnie wyd. Migne.
- PG *Patrologia graeca* (J. P. Migne), Paris.
- PL *Patrologia latina* (J. P. Migne), Paris.
- POKBd *Pisma Ojców Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1924 i n.
- PSP *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, ATK, Warszawa, 1969 i n.
- Pś *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, przełożyła Anna Świderkówna, Znak, Kraków 1988.
- RBdB *Revue biblique*, Jérusalem-Paris.
- RHE *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Louvain.
- RSR *Recherches de Science religieuse*, Paris.
- RSPT *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris.
- RTL *Revue théologique de Louvain*.
- SC *Sources chrétiennes* (Lyon), Le Cerf, Paris.
- STh Sw. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*.
- TD *Textes et documents*, seria pod red. H. Hemmera i P. Lejay'a, Picard, Paris 1904—1912.
- TRE *Theologische Realencyclopedie*, W. De Gruyter, Berlin-New York.
- TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig.
- VG *Vigiliae Christianae*, Leiden.
- TZ *Theologische Zeitschrift*, F. Reinhard Verlag, Basel.
- ZKTh *Zeitschrift für die katolische Theologie*, Herder, Wien.
- ZNTW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin.

PREZENTACJA

B. Sesboüé

Gatunek literacki historii dogmatów narodził się w Niemczech, w drugiej połowie XIX wieku i zapisał się wielkimi nazwiskami (Seeberg, Loofs, Harnack), wywodzącymi się głównie z protestantyzmu liberalnego. Pierwotna intencja była bez wątpienia krytyczna wobec tradycyjnej dogmatyki Kościołów. Naukowa analiza tekstów, prowadzona zresztą często przy pozytywistycznych założeniach i według takiej koncepcji hermeneutycznej, która nie zawsze była świadoma samej siebie, wykazywała wyraźny rozróżnienie pomiędzy danymi historycznymi a literą oficjalnych dogmatów.

Pierwszą historią dogmatów stworzoną przez katolicką teologię francuską było mistrzowskie dzieło J. Tixeronta, którego trzy tomy ukazały się między rokiem 1905 a 1911 i były wznawiane aż po rok 1931¹. Daty te mówią wystarczająco wiele o niespokojnym kontekście doktrynalnym kryzysu modernistycznego, w którym Tixeront podjął swą odważną inicjatywę. Faktycznie modernizm katolicki nie dotyczył wyłącznie dziedziny krytyki biblijnej; wobec rezultatów osiągniętych przez naukę niemiecką, jednym z jego źródeł było także dostrzeżenie pewnej opozycji, która niektórym wydawała się wówczas nie do odparcia, pomiędzy danymi historycznymi, to znaczy rozwojem, czy nawet „ewolucją” dogmatów chrześcijańskich na przestrzeni wieków z jednej strony, a abstrakcyjną koncepcją teologii scholastycznej, która wydawała się zakładać, iż wszystkie formuły i instytucje Kościoła sięgają początków chrześcijaństwa z drugiej strony. To właśnie w przekonaniu, że konflikt ten jest nie do przezwyciężenia modernista Joseph Turmel napisał obszerną *Historię dog-*

¹ J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. I, *La Théologie anténicéenne*, t. II, *De saint Athanase à saint Augustin (318-430)*; t. III, *La Fin de l'âge patristique (430-800)*, Gabala, Paris 1905 -1911.

matów, aby udowodnić nie tylko istnienie ewolucji „twórczej” tychże, ale także ich heterogeniczne osiągnięcia².

Od tamtej pory problematyka tej kwestii na szczęście się zmieniła. Ruch powstał jednocześnie od strony historii i od strony teologii. Wiedza historyczna nie przestała się wzbogacać i doskonalić, zapraszając do niuansowania zbyt pospiesznych lub zbyt rozstrzygających sądów. Zmieniła się również teologiczna koncepcja dogmatu: nie starano się już ustanawiać w sposób nazbyt materialny i bezpośredni, tak na płaszczyźnie sformułowań, jak i instytucji kościelnych i sakramentalnych, identyczności dogmatu w czasie. Samo ujęcie niezbędnej normatywności dogmatu stało się bardziej otwarte i w zdrowy sposób krytyczne. Wyzwoliło się z pewnych utrważeń, które były jedynie następstwem lęku. Stało się uważne na historyczny dystans i przywróciło różnice języka i praktyk, przy ciągłości znaczenia. Krótko mówiąc, z jednej strony historiografia w znaczący sposób się odnowiła; z drugiej strony zaś teologiczna hermeneutyka historii myśli chrześcijańskiej została pogłębiona i posunęła się do przodu. W punkcie, w jakim się obecnie znajdujemy na tej długiej drodze, którą podążać będziemy tak długo, jak długo będzie istniał Kościół, problem relacji pomiędzy historią a dogmatem, by nawiązać do tytułu wspomnianego dzieła Maurice’a Blondela³, nie staje już jako konflikt. Jeśli nadal trwa uzasadnione napięcie pomiędzy obydwojema punktami widzenia, to jawi się ono jako możliwe do opanowania przy całej uczciwości, jakiej wymagają intelekt i wiara.

Od czasów Tixeronta (biorąc pod uwagę tłumaczenie, w wydawnictwie Cerf, fragmentów niemieckiego podręcznika historii dogmatów, publikowanego pod kierunkiem M. Schmausa, A. Grillmeiera, L. Scheffczyka i M. Seybolda⁴), teologia francuska nie знаła syntetycznej publikacji zasługującej na miano historii dogmatów. Wydawało się zatem, że nowe dzieło tego typu odpowiadałoby dziś potrzebom Kościoła i społeczeństwa.

Historia dogmatów nie jest już dziś w Kościele przedmiotem kryzysu. Zważywszy postępy dokonane od z górą wieku dzięki znacznej liczbie zarówno opracowań i monografii historycznych, jak też studiów teologicznych na temat rozwoju dogmatów, a także ze względu na spokój towarzyszący obecnie badaniom, w odróżnieniu od czasów zupełnie jeszcze niedawnych, dzieło tworzenia historii dogmatów wydaje się możliwe do zrealizowania na naprawdę nowych podstawach. Po długim okresie cierpliwych analiz, nadszedł czas syntezy. Przychodzi nam zrekapitulować osiągnięcia ponad wieki badań.

Z drugiej strony we wspólnocie kościelnej daje się obecnie odczuć nowa potrzeba, którą można określić jako poszukiwanie tożsamości. Dogmat jest

² Joseph Turmel, *Histoire des dogmes*, 6 tomów, Éd. Rieder, Paris 1931-1936.

³ Maurice Blondel, *Histoire et Dogme*, Montligeon, 1904.

⁴ *Handbuch der Dogmengeschichte*, Herder, Freiburg, w chwili obecnej nie ukończone.

Wydawnictwo Cerf wydało przekład francuski niektórych tomów w latach 1966-1978.

niezbywalnym aspektem specyfiki chrześcijaństwa. Tymczasem nie cieszy się dzisiaj dobrą sławą. Termin ten, a bardziej jeszcze przymiotnik „dogmatyczny” są w naszej kulturze używane potocznie dla napiętnowania nieprzejednanej postawy ideologicznej, która odmawia zarówno dyskusji, jak i realności faktów, albo służy określeniu tak abstrakcyjnych rejonów wiedzy, że nie obchodzą już one nikogo. W Kościele „autorytarna” strona dogmatu jest często rozumiana i przeżywana jako przymus i przeszkoda na drodze rzeczywistej wolności myśli. Poza tymi pejoratywnymi znaczeniami, co dokładnie kryją termin i funkcja dogmatu w wierze Kościoła? Co takiego jest w dogmacie, że przedstawia on coś istotnego, wokół czego powinni gromadzić się chrześcijanie? W jakim sensie przynależy on do tożsamości chrześcijańskiej? Tożsamość ta ma zresztą dwa oblicza: oblicze synchroniczne, albowiem jest w najwyższym stopniu ważne, iżby chrześcijanie mogli posiadać przemyślaną świadomość tego, co ich łączy i angażuje w wierze, zdając sobie sprawę z różnic wyznaniowych; oblicze diachroniczne, niemniej istotne jest bowiem, aby ci sami chrześcijanie mogli uświadomić sobie, że ich wiara, bez względu na rozwinięcia jej dyskursu, jest dzisiaj nadal wiarą apostołów. Dlatego nie proponujemy ani encyklopedii, ani słownika, ani katechizmu dla dorosłych; pragniemy skoncentrować uwagę na tym, co te dzieła zakładają. Mamy zamiar przedstawić, w ujęciu jak to tylko możliwe naukowym, historię dogmatów, tak by umożliwić dzisiejszym chrześcijanom lepsze poznanie i zrozumienie genezy i treści twierdzeń przyjętych przez wiarę.

Potrzeba owa wydaje nam się również w części potrzebą społeczną. Minął już czas, gdy kwestie te interesowały jedynie specjalistów, profesorów i kleryków odbywających formację. Dzisiaj z tą problematyką pragnie się zapoznać nie tylko znaczna liczba chrześcijan świeckich, ale także wiele innych osób odczuwa pragnienie lepszego poznania treści dogmatu chrześcijańskiego, przynależącego do historii i kultury, która nas ukształtowała. Historia dogmatów towarzyszy faktycznie historii myśli zachodniej i jej formowaniu się. Niezależnie od swych wyzwań czysto doktrynalnych, historia dogmatów krzyżuje się z zainteresowaniem, jakie budzi sama kultura. Patrzymy zatem także w kierunku współczesnego „uczciwego człowieka”. Tak oto jest publiczność, na pewno zróżnicowana ale złączona tymi samymi wymaganiami, do której adresowane są niniejsze tomy.

Powyższe uwagi świadczą już o intencji tego dzieła: przedstawić, napisaną stylem wartkim i żywym, jasnym i pouczającym, małą „sumę” historii dogmatów, opartą na najlepszym i najświeższym materiale dokumentacyjnym, jednak bez pretensji wchodzenia we wszystkie szczegóły. Wyznaczona objętość czterech tomów na to nie pozwalała. Drzewa nie będą nam zatem przesłaniać lasu. Nawet jeśli autorzy są najprzedniejszymi badaczami i specjalistami w dziedzinach, o których piszą, niniejsze opracowanie nie ma przede wszystkim zamiaru prezentowania najnowszych badań, ale przedstawienie syntezy najlep-

szych wyników dokonanych już odkryć. Będzie się opierać na najważniejszych pracach, ale bez popisywania się erudycją. Jego oryginalność polega przede wszystkim na spójnym przedstawieniu całej drogi i sposobie wyprowadzania nauki z owej historii dogmatycznej. A to zakłada pewną hermeneutykę doktrynalną.

Najważniejsze opcje

Przedstawienie historii dogmatów w stosunkowo niewielkiej objętości oznacza, że dokonano jasnych wyborów.

Przede wszystkim: czym jest dogmat? Termin ten musi zostać doprecyzowany, jako że wyznacza on granice zawartości tego dzieła. Historia dogmatów nie jest historią wszystkich doktryn, które stanowiły przedmiot poszukiwań i nauczania długiego łańcucha myślicieli chrześcijańskich. Dogmaty uczynione są z zespołu twierdzeń przynależących do wiary. Pierwotne kryterium ich uznawania znajduje się zatem w Symbolach wiary i „artykułach”, które je tworzą. Dogmaty rozwinęły się z tej komórki-matki. Wiele z nich znalazło normatywny wyraz w definicjach soborowych. Sobory będą tu zatem stanowić bardzo ważny punkt odniesienia. Nie wyłączny jednak, albowiem niektóre centralne dogmaty, na przykład dogmat o odkupieniu, rozwinęły się bez formalnej definicji: nie należy mylić „dogmatu” z „dogmatem zdefiniowanym”. Koncepcja dogmatu jako uprawnionego wyrażenia jakiegoś zagadnienia należącego do wiary chrześcijańskiej jest także związana z pojęciem tradycji. Jako tradycję nie rozumiemy tutaj bardzo obszernej całości teologii, praktyk i zwyczajów potwierdzonych i przeżywanych w Kościele, zgodnie z prawem powolnej ewolucji. W naszym rozumieniu tradycja to żywy nośnik twierdzeń wiary we wspólnocie chrześcijańskiej. Tradycja ta musi zostać rozeznana krok po kroku: zadanie, które należy również do historii dogmatów. Symbole wiary, decyzje soborowe, dogmaty przekazywane przez żywą tradycję będą zatem stanowić przedmiot niniejszego dzieła, jednocześnie w ich genezie, jak i według historycznych rozwinięć.

Historia dogmatów winna także zająć odpowiednie stanowisko w stosunku do Pisma. Wiele z nich bierze początek w świadectwie Nowego Testamentu. Taka opcja niesie z sobą korzyść cofnięcia się do wydarzenia, z którego wywodzi się chrześcijaństwo, czyli do życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu, głoszonego przez wierzących w Chrystusa, Pana i Syna Bożego, jak i do objawionego świadectwa o Nim, jak również możliwość prześledzenia pierwszego rozwinięcia doktrynalnego, wpisanego w sekwencje ksiąg Nowego Testamentu. Opcja ta jest zatem bez wątpienia teoretycznie lepsza. Ale oddaliła by nas od naszego prawdziwego zadania i dublowałaby wiele dobrych, aktualnych i łatwo dostępnych opracowań, które omawiają, pod różnymi aspektami,

teologię, chrystologię i pneumatologię, soteriologię, eklezjologię i teologię moralną Nowego Testamentu. Nasz punkt wyjścia usytuuje się przeto dokładnie w chwili wygaśnięcia pokolenia świadków apostoelskich założycielskiego wydarzenia Jezusa, wyznawanego jako Chrystusa. Świadeństwo Pisma pozostaje jednak decydującym kryterium ważności każdego dogmatu. Odwołanie się do Pisma będzie zatem funkcjonować jako ponowne odczytanie i weryfikacja. Dogmat chrześcijański prezentuje się zawsze jako pewien przekład, interpretacja i wyjaśnienie jakiejś myśli, która znajduje się w Piśmie. W języku technicznym jest on *norma normata* regulowaną przez *norma normans*. Przedstawiać historię dogmatów oznacza także ukazywać, w jakim sensie są one uprawnionym w Kościele sposobem rozumienia i przeżywania przesłania zawartego w Piśmie.

Charakter normatywny i wymiar historyczny odniesienia dogmatycznego nie pozwala omijać różnic wyznaniowych. Autorzy niniejszego opracowania są katolikami i, w duchu wspomnianego wyżej poszukiwania tożsamości, pragnęli przedstawić historię dogmatów przynależnych wierze katolickiej. Uwaga ta wynika ze zwykłej uczciwości intelektualnej. Czysto katolicka specyficzność niektórych dogmatów będzie zatem jasno wskazana. Jednakże poważna perspektywa historyczna nie może pomijać zarówno najważniejszych debat, jak i różnorodności interpretacji chrześcijańskich. Różnice punktów widzenia i pozycji charakteryzujące ortodoksję i protestantyzm zostaną zatem wprowadzone w momencie, w którym osiągają najwyższe historyczne nasilenie. Będą podejmowane na nowo za każdym razem, gdy ich problematyka będzie wywierała wpływ na pozycje katolickie. Ortodoksja i protestantyzm zostaną poruszone nie tylko poza wszelką perspektywę polemiczną, ale z najwyższą życzliwością ekumeniczną, w pragnieniu zaproponowania Czytelnikowi dokumentacji uczciwej i dobrze osadzonej w materiale dokumentalnym.

Na styku historii i dogmatyki

Zazwyczaj opracowania tego typu przedkładają albo następstwo okresów, albo rozczłonkowanie na poszczególne tematy. W pierwszym przypadku przedmiotem zainteresowania jest całość pracy dogmatycznej dokonanej w danym wieku, która zostaje odkryta zgodnie ze swym własnym punktem ciężkości, w odniesieniu do sytuacji Kościoła w historii i kulturze danej epoki (wtedy jednak pozostajemy przeważnie w epoce patrystycznej); w drugim przypadku dokonane zostaje systematyczne rozłożenie na części korpusu dogmatycznego (na przykład teologia fundamentalna: objawienie, wiara, Pismo, tradycja, magisterium; teologia dogmatyczna: Trójca, stworzenie, grzech; chrystologia, soteriologia; eklezjologia, doktryna mariologiczna, łaska; sakramenty, eschatologia) i zostaje prześledzony rozwój każdej jednostki dogmatycznej od początków aż po nasze czasy.

Wobec korzyści i ograniczeń, jakie niesie ze sobą każde z tych rozwiązań, świadomie skłoniliśmy się ku obszarowi *przecinania się historii i dogmatyki*, czy też zagadnień tematycznych. Widzimy, że faktycznie w danym okresie skupiano swe wysiłki na kilku najważniejszych kwestiach, które były wówczas przedmiotem konfliktów, poszukiwań i rozwinięć w interpretacji i ujmowaniu problemów. Wielkie debaty trynitarne i chrystologiczne przynależą dawnemu Kościołowi; ich kontynuacją są na Zachodzie konflikty wokół łaski i przyjęcia zbawienia przez poszczególne osoby; Średniowiecze otwiera na refleksję o Kościele i sakramentach; czasy współczesne powracają do problemów związanych z weryfikacją objawienia i wiary w świetle rozumu. Każdy temat zostanie przeto podjęty w ramach okresu, w którym pojawił się z największym nasileniem. Jednakże jeśli chcemy przedstawić najważniejsze okresy przy poszanowaniu właściwej im czasowo problematyki, zależy nam także na pokazaniu ciągłości rozwoju podstawowych dogmatów. Nie będziemy zatem rozczłonkowywać jedności tematycznej danego dogmatu, to znaczy że jego antycypacje i kontynuacje w innych okresach zostaną poruszone w ramach tego okresu, w którym dogmat ten znalazł niejako swój środek ciężkości.

Studium wielkich soborów będzie najznaczniejszym punktem oparcia takiego przedsięwzięcia i będzie służyć naświetleniu wspomnianego wyżej obszaru przecinania się historii i dogmatyki. Wybór ten stanowi o oryginalności niniejszego dzieła i wydaje nam się najodpowiedniejszy, aby mogło się ono dzisiaj stać znaczące. Jesteśmy świadomi stawki i trudności, jakie taki pomysł ze sobą niesie. Zwłaszcza faktu, iż pewne mniej ważne tematy mogą zostać nie wzięte pod uwagę. Z drugiej strony takie połączenie punktów widzenia wymagać będzie pewnej zręczności w opracowywaniu tematów. Cezura między okresami będzie dopuszczać swego rodzaju „nakładanie się”: są takie wieki, w których pewne rozwinięcie jest kontynuowane bądź zostaje ukończone, zaś inne rodzi się i wzrasta według nowych zasad.

Cztery tomy

Objaśniony powyżej wybór prowadzi do następującej kompozycji czterech tomów, zgodnie z czterema okresami, zawierającymi nieuniknione „przerzutnie” z jednego w drugi oraz cztery zestawienia dogmatyczne, z których każde tworzy rzeczywistą jedność.

Pierwszy tom, zatytułowany *Bóg zbawienia* traktować będzie o okresie od I do VIII wieku, zaś jego centralnymi tematami będą: Bóg, Trójca i Chrystus, jak również soteriologia.

Drugi tom, *Człowiek i jego zbawienie*, podejmie okres od V do XVII wieku i zajmie się antropologią chrześcijańską, z tematami zbawienia, grzechu pierwotnego, usprawiedliwienia i łaski, etyki chrześcijańskiej i końca czasów.

Trzeci tom, *Znaki zbawienia*, przebiegnie okres od XII do XX wieku i omówi temat sakramentów, Kościoła i Dziewicy Maryi.

Wreszcie czwarty tom, *Słowo zbawienia*, od XVI do XX wieku, podejmie doktrynę o Słowie Bożym: objawienie, wiarę, Pismo, tradycję, magisterium.

Pierwszy okres traktuje przede wszystkim o tajemnicy Boga Jezusa Chrystusa i dotyczy głównie rozwinięć, które dokonały się w Kościele Wschodnim. Ojcowie greccy zajmują tutaj najbardziej poczesne miejsce. Zbawienie pojawia się nade wszystko jako dzieło przeprowadzone przez Boga na rzecz człowieka. Są z tym związane najważniejsze punkty późniejszych rozwinięć (na przykład kwestia *Filioque*).

Drugi okres przenosi nas na Zachód, w obszar teologii łacińskiej. Zajmuje się ona przyjęciem tajemnicy Chrystusa przez człowieka, szczególnie tajemnicy grzechu i łaski. Poważny wpływ na nią wywiera problematyka augustiańska. Oczywiście temat stworzenia człowieka na obraz Boga zostanie przez nią z czasem podjęty. Problematyka ta prowadzi do nowego ujęcia doktryny o zbawieniu, jak gdyby skierowanej ku górze, w której rozważa się najpierw to, co przynależy człowiekowi.

Punktem wyjścia trzeciego okresu jest łacińskie Średniowiecze: właśnie wtedy pojawia się techniczne ujęcie sakramentów, ich definicji i liczby. Naturalnie wcześniej Ojcowie mówili o chrzcie, eucharystii i innych rytach, które później miały przyjąć rodzajową nazwę sakramentów. W XV wieku ukazują się pierwsze traktaty o Kościele. Refleksja nas sakramentami jest pierwszoplanową troską Soboru Trydenckiego; refleksja nad Kościołem staje się coraz bardziej precyzyjna, aż do konstytucji dogmatycznych Pierwszego i Drugiego Soboru Watykańskiego.

W czwartym okresie pojawiają się wielkie kwestie, które wy wpływają z zasadniczej refleksji nad wiarą: są one najdawniejsze ze względu na swe założenia i zupełnie niedawne w swej tematyzacji i określeniu dogmatycznym. Właśnie dlatego zakończenie naszego dzieła nawiąże do swego punktu wyjścia.

Sens historii i sens dogmatu

Troska o pogodzenie historycznego i tematycznego punktu widzenia jest nierozłącznie związana z projektem historii, która uważa się za historię dogmatów. Takie dzieło jest jednocześnie książką historyczną i książką teologiczną. Z jednej strony zakłada poszanowanie, przy odpowiedniej uczciwości naukowej, wyników uznanych dzisiaj badań historycznych; z drugiej pragnie zdać sprawę z najbardziej zasadniczych punktów misterium chrześcijańskiego, jako że są przedmiotem wiary i są między sobą spójne i niejako solidarne. Wspomniany projekt zakłada pogodzenie tych dwóch aspektów, nie zatracając niczego ani z jednego, ani z drugiego. Jego celem jest przedstawienie historii dogmatów w sposób wiarygodny w kontekście naszej kultury: jeśli na tym zasadza się jego oryginalność, tutaj też tkwi jego trudność.

Niewątpliwie poszczególni autorzy nie usiłują być rzecznikami jakiejś jedynej teologii rozwinięć dogmatycznych, co do której wcześniej by się porozumieli. W tym obszarze teologii, jak i w innych, pluralizm jest uzasadniony. Począwszy od Mohlera i Newmanna w XIX wieku, w naszym stuleciu pomnożyła się liczba teorii, które zmobilizowały wielkie nazwiska (M. Blondel, P. Rousselot, H. de Lubac, K. Rahner, M. D. Chenu, ...). Autorzy ci zakładają jednak umieszczenie swego wykładu w ogólnej perspektywie chrześcijańskiej pewnego spójnego rozwinięcia. Wiara, której twierdzenia rozwijają się w historii, jest wiarą otrzymaną od apostołów, o której świadectwo znajduje się w księgach Nowego Testamentu, która została przekazana na drodze i dzięki głosowi żywej tradycji Kościoła, ta, którą pierwsze pokolenia chrześcijan sformalizowały w wyznaniach i Symbolach wiary. Według pięknej formuły Ireneusza, „jako że wiara jest jedna i ta sama, ani ten, kto potrafi o niej rozprawiać szeroko nie posiada więcej, ani ten, kto mówi o niej niewiele, nie posiada mniej⁵. Wiara ta nie ewoluje w takim znaczeniu, iżby miała stopniowo przyjmować treści, które z początku były jej obce. Natomiast rozwija się jej strona racjonalna, bowiem w każdej epoce musi ona odpowiadać na coraz nowe pytania, które pochodzą od sumień i kultur. Nie powinniśmy zapominać, że pierwsze sformułowanie techniczne języka dogmatyki zostało wprowadzone w Nicei (325), w Symbolu wiary, za pośrednictwem zwrotu *to znaczy (tout'estin)*. Oznacza to, że formuły dogmatyczne tłumaczą język wiary interpretując go, organizując i ukazując implikacje rozumowe. Niniejsze dzieło wpisze się zatem w ten projekt hermeneutyczny, nie wpadając jednak w apologetykę. Rozwój instytucji sakramentalnych także jest posłuszny pewnym szczególnym prawom, które bez przerwy stawiają kwestię stosunku Kościoła do świata. Tam gdzie pogodzenie historii i dogmatu sprawia szczególną trudność, autorzy lojalnie to przyznają i proponują swą własną interpretację.

Pragniemy w tym miejscu podziękować tym, którzy są u początku niniejszego projektu, panu André Paul, który podjął inicjatywę w imieniu Wydawnictwa Desclée, panu Josephowi Doré PSS i ojcu Pierrowi Vallin SJ, którzy wraz z nami rozważali wyzwania towarzyszące podjęciu podobnego tematu oraz wybór najodpowiedniejszych opcji, by doprowadzić go do końca.

Bernard Sesboüé pragnie szczególnie podziękować ojcu Josephowi Moingt SJ, który zezwolił na spożytkowanie materiałów zgromadzonych przez siebie w ramach nie publikowanych wykładów. W przypisach zostaną wskazane nie tylko zapożyczone cytaty i przekłady, ale także te fragmenty, które zostały zainspirowane wspomnianymi wykładami. Joseph Wolinski również czerpał inspirację, w części poświęconej Tertulianowi, z wielkiego dzieła J. Moingta o tymże autorze.

⁵ Ireneusz, *Adversus haereses*, I, 10, 3; Rousseau, s. 66.

WPROWADZENIE

Punkt wyjścia

B. Sesboüe

W punkcie wyjścia długiej historycznej drogi, jaką jest rozwój dogmatów Kościoła, znajduje się fakt zabrania głosu przez uczniów Jezusa z Nazaretu, którego głoszą oni jako Chrystusa i Pana, za pomocą bardzo prostych wypowiedzi, mających formę opowiadania. Owo głoszenie (*kerygma*, kerygmat) wypływa z wydarzenia paschalnego, którego owi ludzie mienia się świadkami; wydarzenie to przepowiadane jest z siłą Ducha, którego pierwsza wspólnota właśnie otrzymała:

Mężowie izraelscy, słuchajcie tego, co mówię: Jezusa Nazarejczyka, Męża, którego posłannictwo Bóg potwierdził wam niezwykłymi czynami, cudami i znakami, jakich Bóg przez Niego dokonał wśród was, o czym sami wiecie, tego Męża, który z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany, przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście. Lecz Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci, gdyż niemożliwe było, aby ona panowała nad Nim [...].

Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami. Wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go, jak to sami widzicie i słyszycie. [...]

Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem.

(Dz 2,22-36).

Owo głoszenie zawiera także pewną argumentację, która nie została uwzględniona w cytacie: wydarzenie Jezusa wypełnia Pisma, których reprezentacją są dwa psalmy. Taka jest początkowa treść wiary chrześcijańskiej, przekazana już w swej prostej całości, która będzie odtąd przedmiotem stałej wewnątrzkościelnej tradycji i przekazu. Taka jest również pierwsza „reguła wiary”. Cały Nowy Testament jest jej orkiestracją, jednocześnie historyczną i doktrynalną.

Jednak, jak już wspomniano, opcja wybrana dla niniejszego dzieła polega na rozpoczęciu wykładu dogmatów chrześcijańskich począwszy od zamknięcia Nowego Testamentu. Takie szybkie sformułowanie wymaga kilku wyjaśnień co do metody i treści.

Na planie historycznym nie można arbitralnie izolować Nowego Testamentu od chrześcijańskiej literatury niekanonicznej, w prostocie jakiegoś przed i jakiegoś po, oddzielonych pewnym punktem w czasie. Sprawa okazuje się nieskończenie bardziej złożona. Ze swej strony redakcja Nowego Testamentu wykracza poza pojmovany *sensu stricto* okres apostołski, czyli czasy świadków wydarzenia Jezusa. Co więcej, określenie kanonu pism Nowego Testamentu, to znaczy jego formalnego zamknięcia, zostanie osiągnięte dopiero w końcu II wieku. Z drugiej strony wiele tekstów niekanonicznych jest chronologicznie współczesnych ostatnim dokumentom Nowego Testamentu, a niektóre są nawet od nich wcześniejsze. Od jednej do drugiej literatury rozciąga się zatem szeroka strefa, gdzie „już” sąsiaduje z „jeszcze nie”. Dzieląca je różnica jest przede wszystkim rzędu doktrynalnego, czy też dogmatycznego, jeśli dopuścimy anachroniczne użycie tego słowa w okresie, który nas teraz zajmuje.

Okazuje się, że rozróżnienie między pismami nieapostolskimi czy też postapostolskimi, jeśli nawet winno się do niej podchodzić ostrożnie, znajduje oparcie w historii o tyle, że jednym z pierwszych kryteriów kanoniczności pozostawała przynależność danego pisma do ogólnie pojętego okresu apostołskiego. To, iż owo rozróżnienie jest „dogmatycznie” uzasadnione, nie jest bez znaczenia dla historii *dogmatów*, ponieważ fenomen zamknięcia kanonu oznacza dla Kościoła postapostolskiego uświadomienie sobie swego oddalenia od wydarzenia założycielskiego oraz potrzeby uznania pewnego *autorytetu* priorytetowego w stosunku do całości pism zaświadczających w prawdzie o owym wydarzeniu i wierze pierwszych świadków. Ujęcie w kanon pism Nowego Testamentu jest samo w sobie znakiem autorytetu, wyrażającym doktrynalne rozeznanie w odniesieniu do przesłania ewangelicznego oraz zakładającym, iż nie każda doktryna ma prawo bytu w Kościele, który uważa się za „apostołski”. Owo ujęcie w kanon jest decyzją, która w wierze wprowadza pojęcie normy.

W dziele tym zatem przyjmujemy nauki Nowego Testamentu nie jako dokumentację tego samego typu, co inne pisma chrześcijańskie, lecz jako normatywny punkt odniesienia dla wszelkiego dyskursu chrześcijańskiego, przeto i wszelkiego dogmatu. Dlatego niniejsza historia dogmatu będzie pisana w świetle Nowego Testamentu, jak też reguły wiary niesionej przez Kościół. Będzie się ona jednak do niego odwoływać bezpośrednio tylko wówczas, gdy będzie to konieczne dla ukazania kolejnych rozwinięć i ciągłości doktryny poprzez historyczną różnorodność sposobów wypowiedzi.

W punkcie wyjścia nie możemy jednak nie brać pod uwagę niektórych pism judeochrześcijańskich współczesnych redakcji Nowego Testamentu lub wcześ-

niejszych w stosunku do ustalenia jego kanonu, czy też zjawiska gnozy chrześcijańskiej.

Rozpoczynając naszą historię stajemy wobec swego rodzaju genetycznego programu, w którym, w ramach pewnej prostej jednostki, zawarta jest nie tylko całość treści wiary (która stopniowo będzie wyrażana w Symbolach), ale również ogół kryteriów i punktów odniesienia dla określenia jej autentyczności (porządek tradycji apostoelskiej, kanon Pism), jak i określenie instancji porządkujących (sukcesja apostoelska i biskupia), które pozwolą wspólnotom chrześcijańskim pozostać w wierności otrzymanej tradycji. Wszakże ów genetyczny program wyraża się poprzez różnorodną literaturę w okresie, w którym wspomniane punkty odniesienia i instancje nie zostały jeszcze ukonstytuowane w wyraźnej czy instytucjonalnej formie. Winniśmy zatem brać pod uwagę historyczny i złożony pluralizm wielu dyskursów chrześcijańskich oraz dostrzec poprzez nie istnienie i genezę pewnego formalnie dopuszczonego układu odniesienia, który czyni z nich jedność. Te dwie rzeczywistości przedstawiają pierwotny stan tego, co będzie osnową niniejszego dzieła: danych historycznych i danych normatywnych, które miały się stać „dogmatami”.

Albowiem dogmat, w ścisłym znaczeniu, jakie ten termin miał z czasem nabyć, nie istnieje gotowy z góry. Dogmat jako dogmat jest pewnym budowaniem. Ma zatem swoją historię. Historia dogmatów składa się ze spotkania danych ewangelicznych i reguły wiary z pytaniami, jakie niestrudzenie i bezustannie stawiają ludzkie sumienie i rozum.

Dwa pierwsze rozdziały będą poświęcone studium owej początkowej sytuacji.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary

B. Sesboüé

I. PIERWSZE DYSKURSY CHRZEŚCIJAŃSKIE

Prezentując początki literatury chrześcijańskiej należy wspomnieć o trzech podstawowych typach dyskursu stanowiącego interpretację kerygmatu: judeo-chrześcijaństwo, gnostycyzm oraz Ojcowie apostołscy. Owe trzy dyskursy stykają się ze sobą na prawach subtelnych zjawisk osmozy, a nawet w części się pokrywają. Jednakże elastyczność rozgraniczeń między nimi nie ujmuje nic ich uprawnionemu rozróżnieniu.

1. JUDEOCHRZEŚCIJAŃSTWO

Wskazówki bibliograficzne: M. Simon. *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425)*, de Boccard. Paris 1948. — L. Coppelt. *Les Origines de l'Église. Christianisme et judaïsme aux premiers siècles*. Payot. Paris 1961. — Judéo-Christianisme (Mél. J. Daniélou), RSR 60 (1972), s. 5-323. — J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*. wyd. 2. Desclé/Cerf. Paris. 1991.

Aż po czasy zupełnie niedawne za początek dyskursu chrześcijańskiego uważano kilka pisma zebranych od XVII wieku pod nazwą „Ojców apostołskich”, to znaczy pochodzących od ludzi należących do następnego po apostołach pokolenia, z których niektórzy mogli mieć jeszcze z nimi kontakt. Literatura apokryficzna Starego i Nowego Testamentu była ujmowana pejoratywnie. Według Harnacka doktryna chrześcijańska „narodziła się ze spotkania przesłania ewangelicznego i filozofii greckiej”¹. Jednakże odkrycie nowych dokumentów przyciągnęło coraz bardziej pozytywną uwagę w stronę całej

¹ J. Daniélou, *op. cit.*, s. 5.

pierwotnej literatury chrześcijańskiej, która wyraża wiarę w Jezusa Chrystusa w kategoriach ówczesnego judaizmu oraz w świetle Starego Testamentu, w czasie, gdy Nowy Testament niewątpliwie zaczynał już być w obiegu, ale nie został jeszcze ukonstytuowany w korpus. W ten sposób wspólnoty pochodzenia żydowskiego, zachowujące niekiedy obserwację judaistyczną, zapewniły pomost pomiędzy przepowiadaniem apostołskim i pierwszymi wypowiedziami chrześcijan pochodzenia pogańskiego („pogano-chrześcijaństwo”).

Istnienie owego pierwotnego judeochrześcijaństwa nabiera wielkiej doniosłości doktrynalnej, jeśli przypomnimy sobie, iż według Listu do Efezjan ciało Kościoła chrześcijańskiego jest tworzone przez pojednanie pogan i Żydów:

W swym ciełe pozbawił On mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach, aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój, i w ten sposób jednych i drugich znów pojednać z Bogiem, w jednym ciełe przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości.

(Ef 2,15-16)

Termin „judeochrześcijaństwo” obejmuje dość różnorodne rzeczywistości, nawet jeśli trzymać się będziemy doktrynalnego, czyli w tym wypadku naszego punktu widzenia. Byli bowiem judeochrześcijanie w pełni „ortodoksyjni” w stosunku do wiary chrześcijańskiej oraz judeochrześcijanie, których chrystologia typu adopcjanistycznego uznawała w Jezusie proroka, ale nie Syna Bożego. Zapamiętajmy w tym miejscu jedynie definicję podaną przez J. Danielou, która określa judeochrześcijaństwo na podstawie korpusu literackiego, jaki pozostało:

Można [...] nazwać judeochrześcijaństwem pewną formę myśli chrześcijańskiej, która nie zakłada więzi ze wspólnotą żydowską, ale która wyraża się w ramach zapożyczonych w judaizmie. Słowo to ma wówczas znaczenie o wiele szersze. [...] Obejmuje ono również ludzi, którzy zerwali zupełnie ze środowiskiem żydowskim, ale którzy nadal myślą jego kategoriami. [...] Owo judeochrześcijaństwo to oczywiście świat chrześcijan wywodzących się z judaizmu, ale także nawróconych pogan ².

Ramy wspomnianej myśli żydowskiej są apokaliptyczne. „Jest to teologia wizjonerska”³.

Pisma judeochrześcijańskie, które dotrwały do naszych czasów są dość liczne. Pochodzą z Syrii, Azji Mniejszej, Egiptu, Grecji, a nawet Rzymu, ale bardzo niewiele z samej Palestyny. Stanowią zatem echo szerokiej ekspansji chrześcijaństwa w basenie Morza Śródziemnego po przymusowym rozproszeniu pierwszej wspólnoty jerozolimskiej, zwłaszcza do Antiochii, oraz po zburze-

² *Ibid.*, s. 37.

³ *Ibid.*, s. 6.

niu Świątyni w 70 roku. Zawierają one przede wszystkim apokryfy Starego i Nowego Testamentu⁴. I tak znamy *Wniebowstąpienie Izajasza*, *Testamenty Dwunastu Patriarchów*, księgę określaną jako *Druga Księga Henocha*, ale również i przede wszystkim pochodzący z Antiochii „cykl Piotra”, który zawiera *Ewangelię*, *Dzieje i Apokalipsę* (podobnie jak w kanonicznym cyklu Jana, w Azji Mniejszej), *Ewangelię wg Nazarejczyków*, *Ewangelię ebionitów*, *Ewangelię wg Hebrajczyków*, zawierającą tradycję ewangeliczną judeochrześcijańską przybywających z Palestyny, *Ewangelię Egipcjan*. Sposób powstawania tych pism i ich zawartość są jednocześnie bliskie i odmienne od pism kanonicznych. „Faktycznie, pisze J. Danielou, pierwsi pisarze chrześcijańscy, kanoniczni lub niekanoniczni, wyrażali teologalną treść życia Jezusa poprzez kategorie zapożyczone ze Starego Testamentu, który stanowił podstawę ich kultury teologicznej”⁵. Odnajdujemy w nich także dokumenty liturgiczne, jak *Didache* i *Ody Salomona*. Niektóre pisma, tradycyjnie odnotowywane wśród Ojców apostoelskich, dziś odczytywane są jako wyraz judeochrześcijaństwa: jak *List do Koryntian* Klementa Rzymskiego, *List Barnaby*, *Pasterz Hermasa*, a także, w pewnej mierze, *Listy Ignacego Antiocheńskiego*.

Judeochrześcijańskie przedstawili zatem zarówno swym pobratymcom jak i poganom misteria wiary ułożone według pewnej struktury semickiej. W szczególności użyli oni rodzaju literackiego apokalipsy, jaki został wypracowany i kultywowany w ówczesnym judaizmie. Zaproponowali rozumowe pogłębienie zasadniczych danych Dobrej Nowiny, przy praktyce egzegezy Starego Testamentu analogicznej do tej, jaką stosowali Żydzi żyjący w diasporze (por. Filon i inni autorzy aleksandryjscy), czy też idąc za innymi interpretacjami Pisma, bliskimi utworom palestyńskim przypisywanym autorom biblijnym (na przykład *Testament Hioba*). Zachowali oni metody i praktykowali ten sam typ twórczej interpretacji tekstów, wprowadzając już jednak argument profetyczny dotyczący Chrystusa. Ustanowili w ten sposób swego rodzaju pomost pomiędzy egzegezą żydowską i mającą się uformować egzegezą chrześcijańską, kładąc fundament chrześcijańskiej interpretacji Pisma.

Wiara judeochrześcijańską

Jaka była treść wiary judeochrześcijańską? Ogólne ramy dogmatyki judeochrześcijańską, jak już powiedzieliśmy, były apokaliptyczne. „Pierwotny i zasadniczy *dogmat* chrześcijański, pisze A. Paul, [...] przybrał realne kształty

⁴ Cf. pełną nomenklaturę tych pism, *ibid.*, s. 35-86. Poniższy wykład czerpie w części z syntezy zawartej w tejże książce, przy świadomości krytyki, jakiej poddało ją środowisko naukowe.

⁵ Cf. *Ibid.*, s. 135 n.

spontanicznie w języku i pismach apokaliptycznych. [...] dogmat jest w pewnym sensie *wizją, która stała się formułą*⁶. Świat apokalips opiera się na skali siedmiu nieb, zamieszkałych przez różnorodne byty cielesne i duchowe, zgodnie z pewną ścisłą hierarchią, przy czym siódme niebo jest siedzibą Boga. To właśnie według struktury niebieskiego kosmosu, objawiającej tajemnicę, „zostaną sformułowane najistotniejsze dogmaty”⁷. Kosmologia ta przyznaje ważne miejsce aniołom, jak również demonom, które pozwalają interpretować problem zła. Angeologia judeochrześcijańska jest zatem bardzo rozwinięta w literaturze apokaliptycznej, jak możemy dostrzec w Apokalipsie Janowej.

Aniołowie są pierwszymi stworzeniami i są podzieleni na różnorodne kategorie w poszczególnych niebach, zależnie od hierarchii. Sprawują pieczę nad różnymi społecznościami ludzkimi, a także ochraniają poszczególne jednostki, których są stróżami. Demony są upadłymi aniołami. Otóż istniał najwyższy archanioł, stojący na czele grupy aniołów, którym została powierzona ziemia. Jednak zazdroszcząc człowiekowi doprowadził go do zguby i stał się grzesznikiem. Został Szatanem i poniósł karę. Wśród demonów także istnieje pewna hierarchia, najpierw pośród demonów wyższych, mocy, których przywódcą jest Beliar, oraz pośród demonów niższych lub duchów, którymi są demony kusiciele. Objawienie Bożych tajemnic jest powiązane z okazaniem „niebiańskich tabliczek” czy też „księgi przeznaczenia”. Prorok jest tym, który w trakcie uniesienia do nieba jest dopuszczony do kontemplacji zawartości owych tablic, aby objawić ludziom zamysły Boga.

To na podstawie kategorii z dziedziny angeologii doktryna judeochrześcijańska określa Słowo i Ducha. Chrystus jest zazwyczaj nazywany Aniołem. Jest to być może reminiscencja „anioła Jahwe”, wysłannika teofanii Starego Testamentu, w którym chrześcijanie odczytują ukazanie się Słowa. Jednak apokalipsy również odegrały swą rolę: nie jest im obca niebieska, czy wręcz anielska przemiana wielkich postaci królewskich i kultowych. I tak, Hermas w swej apokalipsie zatytułowanej *Pasterz* mówi o Słowie jako o „chwalebnym aniele” lub „aniele czcigodnym”. To on rozpoznaje sprawiedliwych i grzeszników, nagradza sprawiedliwych i wprowadza ich do wieży, którą jest Kościół. „Oto są czynności Boże, sądzenie dusz, nagradzanie sprawiedliwych, uczta łaski, włączanie do Kościoła świętych”⁸. Ów chwalebny anioł jest także ogromny, nieskończenie większy od innych aniołów. „Przedstawienie to zostało przekazane w pierwotnej ikonografii, w której Chrystus jest często ukazany jako większy od pozostałych postaci, które Go otaczają”⁹. Hermas modyfikuje jednak także temat siedmiu archaniołów późnego judaizmu, by wyróżnić Słowo

⁶ A. Paul, *Leçons paradoxales sur les Juifs et les chrétiens*, DDB, Paris 1992, s. 68.

⁷ *Ibid.*, s. 171.

⁸ *Ibid.*, s. 207.

⁹ *Ibid.*

od pozostałych sześciu: „Człowiek chwalebny to Syn Boży, a sześciu pozostałych to chwalebne anioły, które towarzyszą Mu po prawej i po lewej stronie”¹⁰. W tym samym znaczeniu Słowo jest niekiedy utożsamiane z Michałem. Anioł ten nie jest tym, który po prostu wstawia się za Izraelem: jest także pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi (wyrażenie, które odnajdujemy w 1 Tm 2,5). Transcendencja Słowa w stosunku do pozostałych aniołów jest zatem bardzo wyraźnie zaznaczona. Ta anielska chrystologia, szeroko rozpowszechniona, przetrwa do III wieku. Jednakże kontekst jej używania pokazuje, że nie można jej rozumieć w znaczeniu, w którym Słowo byłoby po prostu upodobnione do stworzenia. Niektórzy autorzy widzą tu początek „subordynacjonizmu” sprzed Soboru Nicejskiego, to znaczy doktryny, która podporządkowuje Syna Ojcu jako byt niższy¹¹. W odpowiednim miejscu powrócimy do tej kwestii, bardzo dyskutowanej aż po nasze czasy¹².

Analogiczna identyfikacja dokonuje się między aniołem Gabrielem a Duchem Świętym, ponieważ anioł Gabriel jest wysłannikiem wcielenia. Odnajdujemy jednak również asymilację Słowa i Gabriela, podobnie zresztą jak innych tytułów anielskich zastosowanych do Słowa. Często Słowo i Duch są ze sobą łączone; jednakże podkreślana jest ich transcendencja w stosunku do „pozostałych” aniołów. Temat dwóch Serafinów z Iz 6,2 potwierdza taką interpretację. Oczywiście w literaturze tej nie należy szukać formalizacji tematu trynitarnego. Wszakże używane słownictwo angeologiczne, z jego uściśleniami i poprawkami, wskazuje na umieszczanie Słowa i Ducha „wraz z” Bogiem, w absolutnej transcendencji w stosunku do innych aniołów. Ten sposób postępowania będzie częsty przy opracowywaniu słownictwa chrześcijańskiego: używa się kategorii i przedstawień ze Starego Testamentu, poddając je jednak pewnej ewolucji semantycznej za sprawą skomplikowanej gry przybliżeń i opozycji, w celu przystosowania ich do wyrażenia nowości chrześcijaństwa.

Używanie nazewnictwa angelologicznego w odniesieniu do Słowa wcale nie jest zjawiskiem odosobnionym. Judeochrześcijaństwo dysponuje wielką liczbą tytułów, by mówić o Synu Bożym. Posługuje się różnorodnymi wyrażeniami semickimi, z których wiele nie zostanie zachowanych w przyszłości. W szczególności nazywa Chrystusa „Imieniem” Boga. Wiemy, że w Starym Testamencie Imię oznacza często tetragram YHWH. Znamy także ciężar gatunkowy symboliki imienia — które objawia skrywając — w świecie semickim. Podobne użycie odnajdujemy w Nowym Testamencie (Rz 10,12-13; J 17,6: Jezus swą osobą objawia Imię Ojca). Ignacy Antiocheński jest „uwięziony za Imię”¹³.

¹⁰ Hermas, *Pasterz*, Przepowiedź IX, 12, 8; przekład franc. R. Joly, SC 53, s. 319.

¹¹ Jak utrzymuje J. Hadot, *La formation du dogme chrétien des origines à la fin du IV^e siècle*, CUNIC, Charleroi 1990, s. 17-27.

¹² Cf. *infra*, s. 206.

¹³ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, 1, 2; 3, 1; przekład franc.: P. Th. Camelot, SC 10 bis, s. 69-71; przekład polski: PŚ, s. 132, 133.

Hermas rozwija tę teologię Imienia w odniesieniu do Syna Bożego¹⁴. Często „Imię Boga” oznacza Syna. W ten sposób Ewangelia naprawdę świadczy o chrystologii Imienia autentycznie judeochrześcijańskiej. Takie użycie głosi na swój sposób tożsamość bytu między Synem i Ojcem, która później przełoży się na tożsamość natury.

Słowo w tradycji judeochrześcijańskiej jest też nazywane Prawem. W ówczesnym judaizmie Tora była rzeczywistością boską, preegzystującą, swego rodzaju wcieleniem Słowa Bożego. Hermas utożsamia w ten sposób Prawo i Syna Bożego¹⁵. Justyn łączy termin Prawo z terminem przymierze: „Oto jest teraz inne Przymierze; inne prawo wyszło z Syjonu, Jezus Chrystus”¹⁶. Słowo jest wreszcie nazywane początkiem (*arche*), w duchu Prologu Janowego, jednak termin staje się teraz kategorią osobową. Jest również nazywane „dniem”.

Wyrażenie wcielenia wpisuje się z kolei w koncepcje apokalips żydowskich. Można powiedzieć, że taki sposób wyrażania jest „mityczny” w znaczeniu, jakie ten termin ma dzisiaj: nie baśni, ale wyobraźniowego sposobu przedstawiania pewnych danych religijnych, niemożliwych do przedstawienia jako takie, pełnego znaczenia dla spojrzenia na relację człowieka do Boga. Wcielenie jest przedstawiane jako „zstępowanie” Syna przemierzającego kolejno poszczególne nieba. Jednak owo zstąpienie ma w sobie tę szczególną cechę, iż zostało zakryte przed aniołami; myśl, która znajduje się już u Pawła (1 Kor 2,8; Ef 3,9-11), a którą odnajdujemy u Ignacego Antiocheńskiego¹⁷, bez wątpienia pod wpływem *Wniebowstąpienia Izajasza*. Duch zostaje włączony w owo zstąpienie, pod imieniem „Mądrości”. Wydanie na świat Dziecka przez Maryję Dziewicę zostaje nazwane misterium dokonany w ciszy i jest uważane za cudowne, podobnie jak dziewicze poczęcie Jezusa, o którym mówią autorzy tacy, jak Łukasz i Mateusz. Tematem chętnie rozwijanym na przykład przez Ignacego Antiocheńskiego¹⁸ jest temat mędrców i gwiazdy. Gwiazda o wyjątkowym blasku, symbol Mesjasza, ukazuje się w chwili narodzin Jezusa. Scena mówi także o zwycięstwie Chrystusa nad demonami, albowiem mędracy, kojarzeni z bałwochwalczymi kapłanami, nawracają się przy adoracji Jezusa. Walka Chrystusa przeciwko siłom zła wyprzedza zatem Jego narodzenie. Podobnie przy swym chrzcie Jezus schodzi do Jordanu, to znaczy do wód śmierci, aby pokonać tam smoka. Zostaje zatem zbudowany związek pomiędzy chrztem

¹⁴ Hermas, *Pasterz*, Przypowieść IX, 14, 5-6; Widzenie III, 1, 9; SC 53, s. 325 i 103; przekład polski Widzenia III: *Pś*, s. 255.

¹⁵ *Ibid.*, Przypowieść VIII, 3, 2; SC 53, s. 267; przekład polski: *Pś*, s. 295-296.

¹⁶ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, XXIV, 1; wyd. franc.: A. Archambault, *TD*, t. 1, s. 111; przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926, s. 136 (przekład zmieniony).

¹⁷ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, XIX, 1; SC 10 bis, s. 89; przekład polski: *Pś*, s. 141.

¹⁸ *Ibid.*, XIX, 2-3.

i męką, a nawet zstąpieniem do piekieł. Książę ciemności zostaje pokonany. Chrzt wodą jest również powiązany z chrztem eschatologicznym ogniem sądu (por. Mt 3,11): przy chrzcie Duch zstępuje na Jezusa, który zostaje oswobodzony od owego ognia. Narodzenie, chrzt i krzyż ukazują się zatem jako trzy etapy zbawienia.

Doktryna o zbawieniu zostawia dużo miejsca na zstąpienie do piekieł, które zostanie później podjęte jako jedno z twierdzeń zachodniego Symbolu wiary¹⁹. Taka wizja zbawienia odwołuje się do przywołanej już kosmologii; wyraża ona zwycięstwo Chrystusa nad mocami zła, zapowiedź ocalenia sprawiedliwych i ich wyzwolenia. W rzeczywistości chodzi o odpowiedź na pytanie o los sprawiedliwych zmarłych przed przyjściem Chrystusa. Niektóre dokumenty idą jednak dalej i mówią o dokonanym już zmartwychwstaniu²⁰, co jest bardzo ciekawe dla zrozumienia rzeczy ostatecznych. Zstąpienie do piekieł jest również związane z tematem chrztu, bowiem zanurzenie chrzcielne jest uważane nie tylko za zstąpienie w śmierć, ale także jako zstąpienie do piekieł, a wyjście z wody jest już zwycięstwem zmartwychwstania²¹.

Soteriologiczna doniosłość wstąpienia zostaje także podkreślona: jest ono kosmologiczną i apokaliptyczną repliką wcielenia, bowiem wyjście odpowiada tu zejściu. Temat ten był już obecny w Nowym Testamencie (Ef 4,7-9), ale tutaj został rozwinięty. W swym wstąpieniu Chrystus ponownie przechodzi przez piętra siedmiu nieb, aby dojść do nieba właściwego Bogu. Jednak tym razem triumfalne wejście Chrystusa odbywa się w ciebie i jest ukazane aniołom, które je adorują. Zdarza się, że samo zmartwychwstanie Jezusa jest rozumiane jako pewne wyniesienie i wstąpienie. Taka perspektywa będzie widoczna u Justyna, Hipolita, Orygenesusa i aż po Grzegorzów z Nazjanzu i Nyssy. „Teologia judeochrześcijańska, pisze J. Daniélou, jest *theologia gloriae*”²². Nawet krzyż, który bardzo szybko stał się dla chrześcijan symbolem i znakiem kultowym, jest krzyżem chwały i znakiem zwycięstwa. Jest narzędziem zbawienia i z tego tytułu niemal utożsamiony z Chrystusem. Porównuje się go do różnych narzędzi ludzkich: masztu lub pługa, „machiny” wznoszącej ku Bogu u Ignacego Antiocheńskiego²³. Justyn i Ireneusz w ich celebracji krzyża pozostają spadkobiercami ujęć judeochrześcijańskich²⁴. Jego kształt przydaje mu symbolizmu kosmicznego, ponieważ niejako zwrócony jest ku czterem wymiarom wszechświata: ramię poziome wyraża powszechność zbawienia, zaś ramię pionowe

¹⁹ Cf. *infra*, s. 106.

²⁰ Cf. I. Daniélou, *op. cit.*, s. 289 — 299.

²¹ Cf. *Ody Salomona*, XXII.

²² J. Daniélou, *op. cit.*, s. 327.

²³ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, IX, 1; SC 10, s. 77; przekład polski: Pś, s. 136-137.

²⁴ Cf. M. Fédou, *La vision de la croix dans l'oeuvre de saint Justin «philosophe et martyr»*, in *Recherches augustiniennes*, XIX, 1984, s. 29—110.

ukazuje pojednanie nieba i ziemi. Ich skrzyżowanie konsoliduje nowe stworzenie, zwarte, odnowione i zjednoczone. Krzyż jest samą mocą Chrystusa. Świetlisty krzyż odsyła do gwiazdy mędrców. Zapowiadany w Starym Testamencie przez różnorodne figury lasek, drabin, łądyg lub drzew (dęby Mamre), staje się z kolei prorocstwem końca czasów, kiedy zostanie objawiony jako krzyż eschatologiczny. *Dzieje Andrzeja* (II wiek) zawierają taką wspaniałą apostrofę męczennika do krzyża:

Raduj się, o krzyżu! [...] Przyszedłem do ciebie i wiem, że jesteś moim dobrem. Przyszedłem do ciebie, któryś mnie pragnął. Uznaję twą tajemnicę, z powodu której zostałeś postawiony. Zostałeś bowiem postawiony w świecie, aby utwierdzić to, co niestałe. Jedna twoja część wzbija się ku niebu, abyś oznaczał Słowo niebieskie. Druga rozciągnęła się na prawo i na lewo, aby zmusić do odwrotu zazdrosną i wrogą moc i aby zgromadzić świat w jedno. Inna została wbita w ziemię, abyś łączył to, co na ziemi i co podziemne z tym, co w niebiosach. O Krzyżu, narzędzie zbawienia Najwyższego²⁵.

Doktryna judeochrześcijańska zajmuje także swe miejsce w Kościele. Mówi ona oczywiście o chrzcie i eucharystii. Kwestie te zostaną podjęte w III tomie naszego dzieła. Perspektywa apokaliptyczna sprawiła również, iż judeochrześcijaństwo stworzyło koncepcję „millenaryzmu”, to znaczy tysiącletniego królestwa Mesjasza i sprawiedliwych na ziemi, przed ostatecznym przejściem wszechświata w rzeczywistość zmartwychwstania. Doktryna ta, poświadczona jeszcze u Ireneusza i Melitona z Sardes, wzięła się z dosłownej lektury niektórych tekstów Apokalipsy Janowej. Nie zostanie ona przyjęta w Kościele w późniejszym okresie, ale przetrwa poprzez historię w różnorodnych formach kulturowych. (Rozpoznanie jej znaczenia zostanie omówione w II tomie, w rozdziale poświęconym eschatologii.)

Judeochrześcijaństwo „heterodoksyjne”

Znacząca część literatury judeochrześcijańskiej jest dziś oceniana jako „heterodoksyjna”. Niektórzy badacze posuwają się nawet w tym względzie do twierdzenia o prymacie heterodoksji nad tym, co miało się później stać „ortodoksją” chrześcijańską. Najważniejszy punkt dotyczy odrzucenia boskości Chrystusa, zwłaszcza przez ebionitów, których nazwa nie pochodzi od jakiejś osoby, ale od hebrajskiego terminu *ebion*, który oznacza „ubogi”. Ich chryztologia widzi w osobie Jezusa największego z proroków, ale nie Syna Bożego. Jezus, który narodził się z Józefa i Maryi, został wybrany przez Boga podczas

²⁵ Przekład franc. J. Prieur (lekko zmieniony), *Acta Andrae*; CC „Series Apocryphorum”, 6, s. 738-740.

swego chrztu. Rygorystycznie monoteistyczni, ebionici nie mogą brać pod uwagę trzech imion boskich. Obok nich trzeba wspomnieć elkazaitów (od imienia osoby zwanej Elkazaj, czy raczej od terminu pochodzącego z języka hebrajskiego i oznaczającego „ukrytą siłę”), znanych Orygenesowi i Hipolitowi, których doktryna bliska jest ebionitom. Tę samą opinię odnajdujemy u Cerynta, Karpokratesa i innych, których imiona zamieszcza Ireneusz przedstawiając genealogię gnozy.

Czy ów zwrócony w przeszłość sąd o „heterodoksji” znajduje oparcie w świadectwach z tamtej epoki? Nie można bowiem zadowolić się przeniesieniem późniejszej ortodoksji na początki. Nie jest to kwestia jałowa, bowiem rozeznanie źródeł jest zawsze problemem szczególnie delikatnym. W tym przypadku dotyczy ona specyfiki chrześcijaństwa w stosunku do judaizmu oraz ciągłości wiary. Wiemy, że pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, współczesne redakcji ksiąg Nowego Testamentu były naprawdę zróżnicowane — inni powiedzą, że dochodziło między nimi do podziałów — przy czym cechowały się wielkim pragnieniem jedności. Kwestia ta jest dzisiaj przedmiotem debat wśród egzegetów i historyków. Ch. Perrot utrzymuje ze swej strony, że poruszenie, jakie przebija z ksiąg nowotestamentowych jest ruchem „od początkowego zróżnicowania ku powstającej jedności eklezjalnej, w żadnym wypadku zaś ruchem w stronę przeciwną”²⁶.

Czy można powiedzieć, iż rodzące się chrześcijaństwo mogło wcielać chrystologie tak rozbieżne, jak niektóre z tych, które spotykamy u judeochrześcijan? Pierwsze rozpoznanie pozwala, według Turnera, wyróżnić „tradycję wielkiego Kościoła, obok której istniała obfitość heterodoksyjnych sekt”²⁷. Heterodoksyjne judeochrześcijaństwo jest przedłużeniem heterodoksji żydowskiej. Albowiem sam judaizm przeniósł ideę, jeśli nie słowo, ortodoksji i heterodoksji. Obok prądu centralnego istniały w jego łonie grupy schizmatyczne. Hegezyp, Żyd żyjący w II wieku, nawrócony na chrześcijaństwo, mówi jasno o siedmiu herezjach, które istniały w narodzie żydowskim i które stoją u źródła heterodoksji chrześcijańskiej²⁸. Świadectwo Hegezypa skłania do umiejscowienia pierwszego przejawu heterodoksji chrześcijańskiej na granicy heterodoksyjnego judaizmu samarytańskiego i chrześcijaństwa²⁹. Czynnikiem ten tworzy związek z pierwotnym ogniskiem gnostycyzmu „chrześcijańskiego”, który wydaje się mieć swe źródło w żydowskiej gnozie przedchrześcijańskiej. Judaizm rabinistyczny tamtego okresu polemizował w każdym razie z „heretykami”, do

²⁶ Ch. Perrot, *Des premières communautés aux Églises*, RSR 79 (1991), s. 223-252, artykuł ten zawiera notę bibliograficzną dotyczącą omawianej kwestii.

²⁷ Cf. H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Mowbray, London 1954, s. 97-143. Streszczenie w: J. Daniélou, *op. cit.* s. 87.

²⁸ Nota zachowana przez Ezebiusza, *HE*, IV, 22, 2-3 i 7; s. 178-179 i 180.

²⁹ Cf. J. Daniélou, *op. cit.*, s. 107.

których można na pewno zaliczyć judeochrześcijan. Z drugiej strony Ignacy Antiocheński jest świadkiem bardzo dawnej polemiki chrześcijańskiej przeciw chrześcijanom judaizującym. W formułach, które stały się słynne, stwierdza on, że „jest rzeczą bezsensowną mówić o Jezusie Chrystusie i żyć po żydowsku, ponieważ to nie chrześcijaństwo przyjęło judaizm, lecz judaizm chrześcijaństwo”³⁰.

Judeochrześcijaństwo jest dla nas bardzo pouczające, o ile zaświadcza o możliwości wyrażania się wiary chrześcijańskiej w różnych kulturach. W tym przypadku wyraża się ono w swej pierwotnej kulturze semickiej. Horyzont ten uwydatnia jeszcze bardziej mającą wkrótce nastąpić inkulturację tegoż chrześcijaństwa w świecie greckim. Jednak dawne judeochrześcijaństwo nie przetrwało wspaniałej ekspansji chrześcijaństwa w środowiskach pogańskich. Stało się mniejszościowe, dręczone tendencjami nieprawomyślnymi, zostało zredukowane do rangi sekty³¹. W połowie IV wieku odnajdujemy jednak w północnej Mezopotamii semicki wyraz wiary chrześcijańskiej, którego Afraat, Mędrzec Perski, jest świetnym przedstawicielem³². Z punktu widzenia historii chrześcijaństwa owo zniknięcie judeochrześcijaństwa jest bez wątpienia stratą.

2. GNOSTYCYZM

Wskazówki bibliograficzne: F. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*. Vrin. Paris 1947. — H. Cornélis i A. Léonard. *La Gnose éternelle*. Fayard. Paris 1959. — R. M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*. Seuil. Paris 1964. — M. Scopello, *Les Gnostiques*. Cerf, Paris 1991.

Niektóre elementy judeochrześcijaństwa są bliskie gnozy. Istnieje zatem pomiędzy nimi jakiś punkt przecięcia. Gnostycyzm jednak stawia pewne specyficzne problemy przy interpretacji początków chrześcijaństwa.

Mówiąc o „gnozie” i „gnostycyzmie” należy odtąd zachowywać rozróżnienie wypracowane przez badaczy: pierwszy termin oznacza stałą tendencję umysłu ludzkiego poszukującego sensu życia w poznaniu; drugi — ruch, który rozwinął się w II i III wieku i który nas tutaj zajmuje³³. Gnostycyzm jest przeto historycznym przejawem gnozy, której nazwa (*gnosis*) oznacza poznanie. Był to szeroki ruch religijny, którego rozwój jest współczesny początkom chrześcijaństwa. Jest nam znany z jednej strony z dawnych źródeł chrześcijańskich, poprzez refutacje chrześcijańskich przeciwników herezji, którzy obficie cyto-

³⁰ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji*, X, 3; SC 10 bis, s. 105; przekład polski: PŚ, s. 147.

³¹ Cf. M. Simon, *op. cit.*

³² Cf. Afraat, Mędrzec Perski, *Rozprawy*; wyd. M. J. Pierre, SC 349 i 359.

³³ Cf. Scopello, *op. cit.*, s. 13.

wali swych oponentów: Justyn, Ireneusz, Hipolit Rzymski, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Epifaniusz z Salaminy i Euzebiusz; z drugiej strony z oryginalnych źródeł, odnalezionych w XX wieku: zwłaszcza po odkryciu, w 1945 roku, czterdziestu pism w Nag-Hammadi (Egipt), w tym *Ewangelii prawdy* oraz manuskryptów w Qumran, w 1947 roku.

Gnostycyzm jest doktryną, która definiuje zbawienie poprzez poznanie. Aby w ogólnych zarysach zdać sobie z niej sprawę, zapamiętajmy te dwie definicje; dawnego gnostyka i współczesnego naukowca:

Definicja Teodota: „Gnoza: kim byliśmy? Czym staliśmy się? — Gdzie byliśmy? Gdzie zostaliśmy rzućeni? — Ku jakiemu celowi spieszymy? Od czego zostaliśmy wykupieni? — Czym jest rodzenie? I czym odrodzenie?”⁵⁴

Definicja Charlesa-Henri⁵⁵go Puecha: „Nazywamy lub możemy nazywać gnostycyzmem — a także gnozą — wszelką doktrynę i wszelką postawę religijną opartą na teorii lub doświadczeniu dostępowania zbawienia poprzez poznanie?”⁵⁵

Gnostycyzm współczesny początkom chrześcijaństwa jest zatem „doskonałym poznaniem”, uzyskanym dzięki objawieniu i oświeceniu, w trakcie nabywania doświadczenia wewnętrznego. Objawienie to zapewnia zbawienie rozumiane jako odrodzenie lub jako powrót gnostyka do swego pierwotnego ja oraz do boskiej zasady, która je tworzy, pomimo stanu wygnania w upadłym świecie materialnym, który usiłuje schwytać je w pułapkę. Gnostyk naprawdę nie jest z tego świata. Tylko człowiek wewnętrzny i duchowy jest w nim w stanie dostąpić zbawienia, nie zaś ciało czy dusza niższa.

Gnoza jednak, pojmowana w szerokim znaczeniu, jest głęboką i stałą tendencją ducha ludzkiego: można przeto mówić o „wiecznej gnozie”. Epoka współczesna zna pewne przejawy jej powrotu. Z drugiej strony psychologia głębi interesuje się światem przedstawień gnostyckich jako projekcją ludzkiej podświadomości.

Początki gnostycyzmu

Na planie historycznym początki gnostycyzmu są mało znane. Nie mówiąc o irańskich zwiastunach gnozy, możemy wspomnieć o pre-gnozie greckiej i o pre-gnozie żydowskiej. Co do Grecji, można faktycznie uważać Platona za prekursora gnozy, z jego koncepcją reminiscencji i jego alegoryzującymi odczytaniem mitów religii greckiej. W każdym razie ruch platoński, alegoryzujący z kolei pisma mistrza, będzie jednym z nośników gnozy. Grecy, wszedłszy

⁵⁴ Cytowana przez Klemensa Aleksandryjskiego, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2; przekład franc.: F. Sagnard, *SC* 23, s. 203.

⁵⁵ Ch. H. Puech, *Annuaire du Collège de France*, rok 43, s. 163.

później w kontakt ze skupionymi wokół tajemnic religiami Wschodu i Egiptu, usiłowali przetransponować je na „mądrość”, używając nadal metody alegorii. Jeśli idzie o Izrael, Palestyna jawi się jako „możliwa kolebka ruchu gnostycznego” (Cornelis, Doresse). Niektóre „sekty żydowskie” posiadają pewne rysy gnostyczne, jak esseńczycy z Qumran, Samarytanie i inne grupy wspomniane przez Hegezypa, który przedstawił heterodoksję żydowską jako pierwotne środowisko gnostycyzmu chrześcijańskiego³⁶. Według niedawnych badań polemem między gnozą a judaizmem miałyby przede wszystkim być „mistyka z Merkabah”, rozpoznawalna od *Pierwszej Księgi Henocha*, widoczna w innych apokalipsach palestyńskich, a nawet w tekstach aleksandryjskich z II wieku przed Chrystusem³⁷. Dla tych gnostyków poznanie Prawa jest uzależnione od sposobu interpretacji, do której klucz zarezerwowany jest dla wtajemniczonych. Także apokalipsy żydowskie i spekulacje kosmologiczne, którym się oddają, mogą odpowiadać niektórym tematom gnostycznym. U zbiegu tendencji gnostycznych greckich i żydowskich należy wskazać Filona z Aleksandrii (żył w latach 20 przed Chrystusem — 40 po Chrystusie).

Gnostycyzm chrześcijański

Ten kontekst pozwala zrozumieć powstanie gnostycyzmu chrześcijańskiego. Przychodzi on ze środowisk mniej lub bardziej dysydenckich, zwłaszcza hellenistycznych. Już pisma Janowe polemizują z pierwszymi gnostykami chrześcijańskimi: Apokalipsa wspomina nikolaitów (Ap 2,6 i 15). Jan, według Ireneusza, spotkał Cerynta w Efezie; Satornil nauczał w Antiochii. Później Ireneusz odtworzy genealogię gnozy, która była przekazywana jako sekretna tradycja z mistrza na ucznia, od Szymona Maga (cf. Ap 8), poprzez Menandra, Satornila, Bazylidesa i Izydora. Podobnie Epifaniusz jest synem Karpokratesa. Taka rekonstrukcja, która nie daje gwarancji historyczności, uzmysławia jednak dobrze działanie gnozy.

W połowie II wieku historia gnostycyzmu chrześcijańskiego zostaje rozświetlona przez dwie wielkie postacie: Walentyna i Marcjona. Walentyn pochodził z Aleksandrii i tam też zdobył wykształcenie za panowania cesarza Hadriana. Następnie przybył do Rzymu i zerwał z Kościołem, gdy papieżem był Anicet. Jest on teologiem pleromy trzydziestu eonów, doktryny opartej na alegorycznej egzegezie tekstów Pisma. Do jego uczniów zalicza się na Wschodzie Bardesanesa i Markosa; na Zachodzie Ptolemeusza i Herakleona. Szkoła walentyniańska była najlepiej znana Ojcom Kościoła.

³⁶ Cf. Daniélou, *op. cit.*, s. 105.

³⁷ Dane przekazane przez pana André Paula, któremu dziękuję za jego sugestie dotyczące judeochrześcijaństwa.

Marcjon urodził się w Poncie około roku 85; uczeń Cerdona, także przybył do Rzymu. Dualista, uważa, że nowe wino Ewangelii nie może być przechowywane w dawnych bukłakach Starego Testamentu, który odrzuca. Pełen miłości Ojciec Jezusa nie może być Bogiem mścicielem Starego Przymierza. Uczniem Marcjona będzie Apelles. Świadome i arbitralne wybory, jakich dokonał Marcjon w pismach nowotestamentowych przyczyniły się na swój sposób do uformowania kanonu Nowego Testamentu, poprzez reakcje, jakie wywołały.

W obliczu tego ruchu, wiara chrześcijańska rozumiała sama siebie jako „prawdziwą gnozę”. Termin ten zajmuje poważne miejsce w myśli Pawłowej (cf. 1 Kor 2,7-8; 2 Kor 12,2-4; Kol 2,2-3), która zna dwie triady: wiary, nadziei i poznania (gnozy) oraz wiary, nadziei i miłości³⁸. Idea poznania i zbawienia przez poznanie jest również obecna w Ewangelii św. Jana (J 17,3). Ireneusz piętnuje „fałszywą gnozę”. Walka z gnostykami będzie zatem toczona przeciw owej „domniemanej” czy „fałszywej” gnozie (Ireneusz) przez „prawdziwą gnozę” (Klemens Aleksandryjski).

Najważniejsze cechy ruchu gnostyckiego

Kilka cech w szczególności sposób charakteryzuje dawny gnostycyzm: obfite używanie przedstawień mitologicznych; bardzo wyobrazeniowa interpretacja Pisma, która uprzywilejowane miejsce oddaje pierwszym rozdziałom Księgi Rodzaju i stosuje symbolikę liczb; upodobanie do apokalips; zasadniczy ezoteryzm, który przekłada się na elitaryzm, albowiem gnostycyzm cieszy się objawieniem tajemnicy, zarezerwowanym dla wtajemniczonych; postawa antykosmiczna i antycielesna: świat widzialny jest zły, jest bowiem owocem upadku; z tego powodu człowiek jest więźniem ciała niezdolnego do zbawienia, stąd doketystyczna interpretacja chrystologii: człowieczeństwo Chrystusa jest tylko pozorem (*dokein*), nie mogło ono cierpieć na krzyżu; postawa antyhistoryczna: człowiek jest więźniem czasu i powinien się zeń wyzwolić; postawa antynomiczna lub dualistyczna: świat jest mieszaniną dwóch przeciwnych sobie i niemożliwych do pogodzenia natur (światła i ciemności); gnostyk winien zatem wyrwać się ze świata niższego i uwolnić swój duchowy związek ze światem wyższym; wreszcie metafizyka pośredników, dzięki którym gnostyk ma wznieść się ku swemu początkowi i swemu celowi.

Gnoza walentyniańska w szczególności dzieli ludzi na trzy grupy, określone w zależności od pochodzenia: istnieją ludzie „duchowi”, czyści (albo *pneumatyczni*), to znaczy gnostycy, którzy są „prawdziwymi chrześcijanami” i będą

³⁸ Cf. J. Dupont, *Gnôsis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Gabalda, Paris 1949.

zbawieni; istnieją także tacy, którzy są owocem Demiurga czy też boga „pośrednika” (*psychiczni*), z którymi gnostycy utożsamiają chrześcijan należących do wielkiego Kościoła; wreszcie ludzie „cieleśni” (*hyliczni*), którzy są wykluczeni z wszelkiego zbawienia. Wolność ludzka nie odgrywa zatem żadnej roli w zbawieniu.

Ortodoksja i heterodoksja gnostyków

Gnoza chrześcijańska stawiała i nadal stawia rozliczne problemy w rozeznaniu; co u wielkich teologów gnostyckich jest wynikiem autentycznego wyrazu wiary chrześcijańskiej, a co winno być uznane za „herezję”? Przeto, według Turnera, „wielka strefa półcienia rozciąga się w owej epoce pomiędzy ortodoksją a herezją”³⁹. Mistrzowie gnostycy przejawiają niepodważalny talent teologiczny. Niektórzy, jak Harnack⁴⁰, pragnęli widzieć w nich pierwszych teologów chrześcijańskich, pierwszych, którzy przenieśli przesłanie Chrystusa w środowisko greckie, podczas gdy niedawna interpretacja katolicka umieszczała ich, podobnie jak dawnych Ojców, w obszarze całkowitej heterodoksji. Dziś uczeni katolicy, jak A. Houssiau, J. Daniélou i A. Orbe i protestanci, jak G. K. Kretschmar i R. M. Grant, uznają wielkość literatury gnostyckiej i podkreślają ścisłe związki myślowe między doktorami gnostyckimi i chrześcijańskimi. A. Orbe doszedł nawet do „tej paradoksalnej konkluzji, iż niekiedy gnostycy byli wyrazicielami doktryny ortodoksyjnej, lub niektórych jej aspektów, w sposób bardziej satysfakcjonujący, niż czynili to współcześni im ortodoksi”⁴¹. Zresztą „każde wyrażenie użyte przez doktora gnostyckiego nie wyraża zaraz koniecznie doktryny gnostyckiej”⁴². Na przykład w pismach Walentyna jest wiele formuł autentycznie chrześcijańskich. Niektórzy doktorzy gnostycy byli pierwszoplanowymi osobowościami i teologami. Wiele z ich egzegez i idei powinno być zatem zebranych z wielką starannością. Możemy zbudować pewną paralelę pomiędzy ich doktrynami a doktryną chrześcijańską: przedstawiają one misterium Boga w teologii pleromy; mówią o upadku; posiadają teologie stworzenia i zbawienia, w którym różnorodne objawienia Jezusa lub Chrystusa zajmują decydujące miejsce; posiadają eschatologie; tworzą Kościół.

Jednakże jakkolwiek wyglądałaby sprawa rozgraniczenia, dziś już nieuchwytnego, pomiędzy ortodoksją a gnozą oraz zbieżności niektórych tema-

³⁹ H. E. W. Turner, cytowany w: R. M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, *op. cit.*, s. 156.

⁴⁰ A. von Harnack, *Histoire des dogmes*, (1893), Cerf, Paris 1993, s. 19-20.

⁴¹ R. M. Grant, *op. cit.*, s. 155-156. Cf. A. Orbe, *Estudios valentinianos*, 65, 83, 99-100, 113, 158, Roma 1955-1966.

⁴² R. M. Grant, *op. cit.*, s. 155, cytuje Van Unnicka.

tów, która usprawiedliwia używanie wyrażenia „gnoza chrześcijańska”, nie można stąd wnioskować, iż literatura gnostycka w swych najważniejszych tezach mogłaby stanowić jakąś pierwszą teologię chrześcijańską. Przynależny tej literaturze głęboki dualizm jest radykalnie obcy chrześcijaństwu, wprowadził on chrystologię „doketystyczną”, która formalnie sprzeciwia się misterium wcielenia, uznając w Chrystusie jedynie „pozór” człowieczeństwa. Teogonia trzydziestu eonów Walentyna nie ma nic wspólnego z misterium trynitarnym. W doktrynie gnostyckiej nie ma miejsca dla wolności ludzkiej. Gnoza taka nie mogłaby utworzyć pierwszej ortodoksji chrześcijańskiej, która miałaby się później przemienić w inną.

To również w reakcji na niebezpieczeństwa, jakie niósł ze sobą gnostycyzm, „wielki Kościół” sformalizował i w niektórych przypadkach określił największe punkty orientacyjne swej ortodoksji: utworzenie kanonu Pism w obliczu okrojeń, do których uciekł się Marcjon; ustanowienie formuł wiary, które staną się Symbolami; pojawienie się episkopatu stanowiącego sukcesję apostolską urzędu, co do którego istnieje przekonanie, iż został ustanowiony dla zachowania prawdy wiary. Ta nowa regulacja życia wiary nie obyła się bez utraty pewnej „wolności twórczej”⁴³ na rzecz Instytucji zatroskanej o swą samoobronę. Idzie tu jednak o reakcję „instynktowną”, bez której masowe odrzucenie gnozy, wyrażone przez Justyna, Ireneusza i ich następców nie mogłoby mieć miejsca.

Odrzucenie gnozy tak przez Kościół, jak i przez Synagogę miało wielkie znaczenie, pisze R. M. Grant. To najpierw uznanie przez chrześcijan, zarówno pochodzących z Zachodu, jak i Żydów, rzeczywistości czasu i przestrzeni i — powiedziałbym nawet — co więcej, fakt, iż nie przestaliśmy czcić w Bogu Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi. Pomimo wszystkich ataków gnostyckich, Kościół zachował Stary Testament i stanowczo twierdził, że historia Jezusa nie może być pojmowana w terminach czysto symbolicznych⁴⁴.

3. DYSKURS CHRZEŚCIJAŃSKI OD OJCÓW APOSTOLSKICH PO IRENEUSZA

Studium judeochrześcijaństwa i gnozy było już dla nas okazją do spotkania z pierwszymi pokoleniami Ojców Kościoła z końca I i z II wieku, których nazywamy „Ojcami apostolskimi” i „Apologetami”. Ludzie ci sprawują w Kościele oficjalne funkcje, będąc biskupami czy odpowiedzialnymi za szkoły katechetyczne. Niektórzy z nich są judeochrześcijanami, udziałem większości

⁴³ *Ibid.*, s. 156.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 157.

jest konfrontacja z gnozą. Nie byłoby bezużyteczne zarysowanie ewolucji ich dyskursu, w oparciu o najważniejsze cele i adresatów.

Pierwszy dyskurs duszpasterski i liturgiczny

Autorzy i teksty: *Doktryna Dwunastu Apostołów (Didachè)*. wyd. franc.: W Rordorf i A. Tuilier. SC 248, 1978; przekład polski: A. Świderkówna. *Pś.* — Klemens Rzymski. *List do Kościoła w Koryncie*, wyd. A. Jaubert, SC 167, 1971; przekład polski: *Pś.* — Ignacy Antiocheński. *Listy; Polikarp ze Smyrny, Do Filipian; Męczeństwo Polikarpa*; wyd. franc.: P. Th. Camelot, SC 10 bis, 1969; przekład polski: *Pś.* — *Homilia z II wieku, nazywana II Listem Klemensa do Koryntian*, wyd. franc.: H. Hemmer i A. Picard, *Pères apostoliques. II. TD.* 1909; lub *Les écrits des Pères apostoliques*. Cerf, Paris 1991, s. 124-145; przekład polski: *Pś.* — *List zwany listem Barnaby*; wyd. P. Prigent i R. A. Kraft, SC 172, 1971; przekład polski: *Pś.* — Hermas, *Pasterz*, wyd. R. Joly. SC 53, 1958; przekład polski: *Pś.*

Początki literatury patrystycznej były duszpasterskie i liturgiczne. Mowa o listach biskupów i innych osób odpowiedzialnych za Kościoły, adresowanych do poszczególnych wspólnot: Klemensa (albo Kościoła) z Rzymu, Ignacego z Antiochii, Polikarpa ze Smyrny; mowa o liście przypisywanym Barnabie (towarzyszowi Pawła); mowa także o homiliach, jak ta, którą nazywano dawniej *2 Listem Klemensa (do Koryntian)*. Pisma te przejmują bezpośrednio pałeczkę od listów apostoelskich Nowego Testamentu. Idzie też o opisy męczeństwa (*Męczeństwo św. Polikarpa*), dokumenty katechetyczne, liturgiczne i kanoniczne (*Didachè* lub *Doktryna Dwunastu Apostołów*); w końcu również o pierwotną apokalipsę, przynoszącą Kościołowi przesłanie pokuty, zatytułowaną *Pasterz*, a której autorem jest osoba świecka, Hermas. W tym najwcześniejszym dyskursie zostaje wyrażone życie wspólnot chrześcijańskich, wraz z ich wiarą, trudnościami i konfliktami, instytucjami i liturgią.

Wszystkie te dokumenty są wyrazem pewnej troski *ad intra*: chodzi o zachowanie dobrego porządku i jedności wspólnot; o nauczanie ich i nakłanianie do męstwa w obliczu wciąż możliwego męczeństwa; o nawoływanie do nawrócenia tych, którzy nie są wierni swemu chrześcijańskiemu powołaniu; o dbałość o organizację wspólnot. Za wyjątkiem *Pasterza* Hermasa są to dzieła krótkie, płynące z konieczności lub potrzeby chwili. Wszyscy autorzy nie opierają się na ukonstytuowanym i uznanym za Pismo Święte Nowym Testamentem. Dla nich „Pisma” oznaczają księgi Starego Testamentu. Jeśli nawet znają kilka listów Pawła, to nie cytują jednak Ewangelii, lecz odnoszą się do słów Pana odziedziczonych w tradycji ustnej⁴⁵. Okazują się jednak w spon-

⁴⁵ Cf. debatę, która rozgorzała na ten temat pomiędzy rozbieżnymi pozycjami wyrażonymi przez E. Massaux, *L'Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, wznowienie, University Press, Leuven 1986 oraz H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Akademie Verlag, Berlin 1957, zarysowana przez F. Neyrincka w jego prezentacji nowego wydania książki Massaux.

taniczny sposób spadkobiercami pewnej zasady egzegetycznej, apostoelskiej i judeochrześcijańskiej, która w Starym Testamencie widzi długie prorocstwo dotyczące wydarzenia Jezusa Chrystusa. Literatura ta jest skromna, niekiedy jakby nieco niezdarna. Okazuje się uboższa od literatury Nowego Testamentu. Jest jednak świadectwem śmiałości i ryzyka, jakim było zabranie głosu przez ludzi świadomych, że nie są już apostołami.

Dyskurs apologetyczny

Autorzy i teksty: Justyn. *Dialog z Żydem Tryfonem*. wyd. franc.: G. Archambault, 2 tomy. TD, 1909; *Apologie*. wyd. A. Wartelle. Etudes augustiniennes. Paris 1987; przekład polski: A. Lisiecki. Księgarnia Uniwersytecka. Poznań 1926. — Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*. wyd. franc.: B. Poudern. SC 379, 1992. — Teofil z Antiochii. *Trzy księgi do Autolyka*. wyd. franc.: C. Bardy i J. Sender. SC 20. 1948. — Do *Diogneta*. V. 1 — VI. 1; wyd. franc.: H.-l. Marrou, SC 33 bis. 1965; przekład polski: *Pi*. — Orygenes, *Przeciw Celsusowi*. wyd. M. Borret. SC 132, 136. 147, 150, 227; 1967-76; przekład polski: S. Kalinowski. ATK, Warszawa 1986.

Od połowy II wieku literatura ta zasadniczo ustępuje miejsca literaturze apologetycznej, mającej na celu obronę i rozświetlenie wiary chrześcijańskiej, najpierw wobec adwersarzy z zewnątrz, Żydów i pogan, a potem wobec tych, którzy ujawniają się wewnątrz Kościoła — heretyków.

Ilustracją *dyskursu skierowanego do Żydów* jest głównie *Dialog z Żydem Tryfonem* Justyna, którego odległym modelem są dialogi platońskie. Fikcja literacka skrywa tutaj echo rzeczywistych dyskusji, toczonych ówczesnie przez Żydów i chrześcijan. Zasadniczą częścią debaty jest przeciwstawienie dwóch spójnych systemów interpretacji Pisma: system chrześcijański widzi w Jezusie Chrystusa, a zatem Mesjasza, który jest kluczem do Pisma. Sprzeciwia się zatem radykalnie interpretacji rabinicznej, wedle której Mesjasz ma dopiero nadejść, Mesjasz, którego chwalebne ukazanie się nie może być rozpoznane w haniebnej śmierci na krzyżu, jaką poniósł Jezus z Nazaretu. Justyn jest dla nas pierwszym świadkiem argumentacji opartej na Piśmie, zbudowanej na związku dwóch Testamentów. Przed Justynem, Aryston z Pełli napisał rozmowę między Jazonem (judeochrześcijaninem), a Papiskusem (Żydem z Aleksandrii) na temat Chrystusa. Jednak dialog ten dziś zaginął, podobnie jak apologie do Żydów Apolinarego z Hierapolis.

Jednak *dyskurs skierowany do pogan* stanowi jeszcze bardziej nagłą potrzebę, albowiem prawdziwe niebezpieczeństwo dla rodzących się wspólnot chrześcijańskich pojawia się właśnie ze strony pogan: poza prześladowaniami, poganie ośmieszają i oczerniają wiarę i praktyki chrześcijan. Powtarzają, że chrześcijanie czczą głowę osła, praktykują kazirodztwo i rytualny mord dzieci; właściwie oskarżają ich o ateizm. Chrześcijanie nie byli bowiem ani Żydami, ani poganami, stanowili „trzecią rasę” (*triton genos*, powiada Arystydes z Aten)

w ramach ludzkości. Justyn ma odwagę zwrócić się do najwyższych władz cesarstwa, cesarza i senatu, aby przedstawić im apologię wiary chrześcijańskiej prowadzoną w imieniu rozumu. W tym racjonalnym dyskursie, mającym na celu przedstawić pewną uniwersalną prawdę, Justyn nie waha się dokonać przybliżeń między chrześcijaństwem a niektórymi rysami filozofii i religii pogańskiej, a nawet mitologii. Rozwija doktrynę „ziaren Słowa”, obecnych we wszystkich ludach. Utrzymuje, że filozofowie greccy czerpali od proroków, którzy są od nich wcześniejsi. Argument profetyczny także zostaje użyty, choć z większą dyskrecją. Oto jak Justyn odpowiada na oskarżenie o ateizm:

Oczywiście wskutek tego także nas nazywa się ateistami. Bez wątpienia, jesteśmy nimi, ale tylko w stosunku do owych fałszywych Bogów, nigdy zaś w stosunku do Boga prawdziwego, Ojca sprawiedliwości, czystości i innych cnót, w którym nie ma żadnej przymieszki zła⁴⁶.

Justyn jest najznamienitszym, choć nie jedynym świadkiem dyskursu skierowanego do pogan: przed nim Kwadratus i Arystydes z Aten napisali apologie do cesarza Hadriana. Uczeń Justyna, Tacjan, napisze później *Mowę przeciw Grekom*. Inne apologie zaginęły. Z kolei Atenagoras z Aten wysłał do Marka Aureliusza i jego syna Kommodusa *Prośbę za chrześcijanami*, zaś Teofil z Antiochii uczyni podobnie, kierując się do swego przyjaciela poganina, Autolyka. List *Do Diogneta*, którego adresat jest nam znany, ale autor pozostaje anonimowy, jest także apologią chrześcijaństwa, pochodzącą z ostatnich lat drugiego wieku. Zawarta w nim definicja chrześcijan jest wspaniała:

Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. [...] Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemia obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowonarodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżce. Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa. Kochają wszystkich ludzi, a wszyscy ich prześladują. [...] Czynią dobrze, a karani są jak zbrodniarze. Karani radują się jak ci, co budzą się do życia. Żydzi walczą z nimi jak z obcymi, Hellenowie ich prześladują, a ci, którzy ich nienawidzą, nie umieją powiedzieć, jaka jest przyczyna tej nienawiści. Jednym słowem: czym dusza jest w ciele, tym są w świecie chrześcijanie⁴⁷.

⁴⁶ Justyn, *Pierwsza Apologia*, VI, 1; Wartelle, s. 105; przekład polski: *ALP*, t. I, s. 92-93.

⁴⁷ *Do Diogneta*, V, 1-VI, 1; SC 33 bis, s. 63-65; przekład polski: *Pś*, s. 364-365.

Taka literatura chrześcijańska nie mogła nie sprowokować riposty pogan. Wielka odpowiedź pogaństwa „filozofom” chrześcijańskim przysłała od Celsusa, wraz z publikacją w 178 roku jego *Prawdziwego słowa (Alethes logos)*, która miała być repliką na „fałszywe mowy” chrześcijan. Celsus znał pisma Justyna. Posiadał także prawdziwą znajomość Pisma: często cytuje Ewangelie. Nawet jeśli nie waha się używać wobec chrześcijan obelżywych określeń („zgraja prostaków”, „ludzie o upadłych obyczajach”, „szarlatani i oszuści”), to jednak starannie unika wygłaszania grubiańskich oskarżeń, jak tych o kanibalizm czy kazirodztwo. Jego argumentacja jest znacznie bardziej wyrafinowana. Krytykuje on historię biblijną, zmartwychwstanie Chrystusa i „absurdy” opowiedane przez apostołów i ich następców. Podkreśla wyższość religijnej i filozoficznej myśli greckiej. Ale podnosi też problem polityczny, jaki stanowi nowa religia, która odmawia kultu cesarzowi. Warto zapoznać się z tonem dzieła:

Celsus kpi z Żydów i chrześcijan, porównując jednych i drugich do gromady nietoperzy, do mrówek wypełzających z mrowiska, do żab zebranych wokół bagna, do robaków zgromadzonych w kałuży i spierających się między sobą o to, kto z nich jest największym grzesznikiem; twierdza: „To nam Bóg wszystko odkrywa i przepowiada, to o nas się troszczy i zabiega lekceważąc cały świat, nie zajmując się ruchem gwiazd i wielką ziemią, do nas posyła ciągle swoich wysłanników zatroskany o to, byśmy połączyli się z nim na zawsze”⁴⁸.

Od Celsusa pochodzi jedna z najradykałniej szych w historii krytyka chrześcijaństwa. Jego argumenty jeszcze dziś mają pewien oddźwięk. Echo tego dzieła było zapewne poważne, skoro niespełna wiek później Orygenes został poproszony, o pisemne odrzucenie ich tez. Uczynił to w długim dziele, zatytułowanym *Przeciw Celsusowi*, nowej apologii chrześcijaństwa, która „odbija niczym w lustrze walkę między pogaństwem a chrześcijaństwem. [...] (Celsus i Orygenes) są ludźmi wielkiej kultury, którzy reprezentują dwa światy”⁴⁹. Orygenes cytuje tekst Celsusa tak obszernie, że pozwala nam to w dużej części zrekonstruować dzieło jego adwersarza, które zaginęło.

Dyskurs przeciw heretykom

Autorzy i teksty: Ireneusz. *Przeciw herezjom*, przekład franc.: A. Rousseau. Cerf. Paris 1984; przekład polski (fragmenty): AP. — Klemens Aleksandryjski. *Ekscerpty z Teodota*. 78. 2. przekład franc.: F. Sagnard. SC 23, 1948.

⁴⁸ Tekst w: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, IV, 23; SC 136, s. 239; przekład polski: S. Kalinowski, ATK, Warszawa 1986; s. 197.

⁴⁹ J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église, op. cit.*, t. II, s. 72.

Żydzi i poganie byli dla chrześcijan przeciwnikami z zewnątrz. Jednakże w tym samym czasie Kościół musi stawić czoła „dysydentom” wewnętrznym i daje początek dyskursowi antyheretyckiemu. Widzieliśmy, jak pojawiła się pierwsza forma heterodoksji, wraz z pewnymi „judaizującymi” tendencjami judeochrześcijańskimi i gnostycyzmem. Otóż te dwa zjawiska synkretyzmu religijnego pojawiają się w chwili, gdy Symbole wiary znajdują się jeszcze w stadium prehistorii. Paweł i Jan już poróżnili się ze środowiskami gnostycyckimi. Gnostycyzm może być uważany za pierwszą herezję chrześcijańską, rozwija się bowiem poza wszelką regułą wiary. Stanowił on ruch tak silny i tak potężny i wywarł tak wielki wpływ na życie wspólnot, mnożąc z prozelityzmem małe grupy „sekciarskie”, że odpowiedzialni za Kościoły zaczęli uważać jego odrzucenie za nagłą. Dlatego Justyn napisał *Księgę przeciw wszystkim herezjom* oraz *Przeciw Marcjonowi*, które zaginęły, a które wpłynęły na Ireneusza. Jego naśladowcą był Hegezyp. Ton jest polemiczny, zaś dynamika jest dynamiką wykluczenia. Jednak gnostycy praktykują podobne wykluczenie *a rebours*⁵⁰. Konflikt dotyczył tożsamości chrześcijańskiej, której każda grupa żądała dla siebie, a odmawiała przeciwnikom.

Jednakże wielkim mistrzem wiary chrześcijańskiej przeciw herezjom był Ireneusz z Lyonu, pochodzący ze Smyrny, gdzie, jak twierdzi, jako dziecko poznał starego Polikarpa, wraz ze swą słynną księgą, której pierwotny tytuł brzmiał: *Objaśnienie i obalenie fałszywej gnozy*, ale ogólnie znanej pod tytułem: *Przeciw herezjom (Adversus haereses)*. W bardzo nowoczesnym duchu, zadbał o prezentację najpierw doktryny swych przeciwników, uważając, że „przedstawić ich to tak, jakby się już ich pokonało”⁵¹. „Demaskuje ich bowiem i wyprowadza z aury tajemniczości, która była jednym z elementów ich prestiżu. Dokonuje odparcia zarzutów najpierw na drodze rozumowej, pokazując ich wewnętrzne i wzajemne sprzeczności. To jednak nie wystarcza: stara się zwalczyć ich także w oparciu o Pismo, którym posługuje się zgodnie z oficjalną tradycją Kościoła, to znaczy pokazując zgodność słów proroków ze słowami Pana i apostołów, a zatem zgodności Starego i Nowego Testamentu. Ireneusz rozwija szeroką argumentację opartą na Piśmie, której intencja jest dogmatyczna. Owo obszerne spojrzenie na Pismo doprowadza go do rozpoznania harmonii zamysłu Bożego, tej wielkiej „dyspozycji” czy „ekonomii” boskiej, która zapowiada i dopełnia zbawienie ludzkości w Jezusie Chrystusie. Przynosząc wraz ze swym przyjściem wielką nowość, Chrystus „rekapitułuje”, poprzez skrót swej egzystencji, całą historię ludzkości, od jej początków po kres, to znaczy zbiera ją i przyjmuje, uwalnia i zwieńcza, aby doprowadzić ją do wypełnienia, a człowieka do wspólnoty z Bogiem. U Ireneusza dyskurs chrześ-

⁵⁰ M. Scopello, *Les Gnostiques*, op. cit., s. 116.

⁵¹ Ireneusz, *CHI*, 31, 1; Rousseau, s. 134.

cijański czyni ogromny krok naprzód: Ireneusz rzeczywiście jest, jak powiedział Altaner, „ojcem dogmatyki”⁵².

II. TRADYCJA I REGUŁA WIARY

Powyższe krótkie przedstawienie pism judeochrześcijańskich, gnostycyzmu i pierwszych rozwinięć dyskursu patrystycznego pokazało, że kwestia „reguły” czy też normatywności wiary przenika strukturalnie pierwsze dyskursy chrześcijańskie. Bez względu na różnorodność prądów, strefy cienia między ortodoksją a heterodoksją oraz dyskrecją świadectw o funkcjonowaniu uregulowań wiary w okresie, w którym mające tego dokonać instytucje nie okrzepły jeszcze, niemożliwe było zdanie sprawy z dokumentów bez napotkania wkrótce tego właśnie aspektu. Owe pierwotne świadectwa były, w swej złożoności i rozbieżnościach, nośnikami przesłania chrześcijańskiego: odniesienie do głównych artykułów wiary, a zatem i do tego, co z czasem zostanie nazwane „dogmatem” bądź „dogmatami”, było w nich już obecne.

1. DOGMAT PRZED DOGMATEM: REGUŁA WIARY

Jeśli treść dogmatu ma pewną historię, sens samego słowa ma ją również. W początkowym okresie termin dogmat jest anachronizmem. Słowo to pojawia się niewątpliwie w niektórych pismach (Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński). *Didachè* mówi o „poleceniu Ewangelii” (*to dogma tou euaggeliou*)⁵³. Nie ma ono jednak teologicznie opracowanego znaczenia, jakie nada mu Sobór Watykański I, dla którego dogmatem wiary jest każda prawda objawiona przez Słowo Boga i jako taka podana do wierzenia przez magisterium Kościoła⁵⁴. W tamtym okresie jego znaczenie oscylowało między „decyzją” a „doktryną”. Stopniowa formalizacja pojęcia będzie związana z rozwojem samych sformułowań dogmatycznych, opracowywanych w ramach nowego typu języka⁵⁵.

Jednak rzeczywistość, jaką termin dogmat miał objąć już istnieje. Chodzi o Ewangelię i jej przesłanie, jej jedyny autorytet w porządku wiary i warunki wierności jej prawdzie. Jest zatem działaniem uzasadnionym wyprowadzenie historii dogmatów od tego pierwszego progu, w którym poapostolską literaturę

⁵² B. Altner, *Précis de patrologie, op.cit.*, s. 209.

⁵³ *La Didachè*, 11,3; SC 248, s. 185; przekład polski: Pś, s. 48.

⁵⁴ Cf. DzS 3011; COD II —2, s. 1641.

⁵⁵ Cf. W. Kasper, *Dogme et Evangile*, Casterman, Paris 1967, s. 28-36. Uwagi dotyczące słowa dogmat w czasach nowożytnych są zawarte w tomie IV tego dzieła.

chrześcijańską można odróżnić od pism Nowego Testamentu. Jeśli nie ma jeszcze soborów — trzeba będzie poczekać do końca II wieku, by zaczęły zbierać się pierwsze sobory lokalne, a do VI wieku, by zebrał się pierwszy sobór powszechny w Nicei — istnieje już żywa świadomość, że wiara chrześcijańska zawiera pewną *normatywność*, czy też pewną *regułę*, czy wreszcie *artykuły* wiary.

Myśl, iż wiara chrześcijańska powinna pozostać wierna sobie samej, zachować swój autentyzm i nie zgadzać się na pomieszanie z obcymi doktrynami, obecna jest już w Nowym Testamencie. Wyraża się w polemice podjętej przez Pawła z judaizującymi Galatami, kiedy wygłasza on anatemy przeciw każdemu, kto głosiłby ewangelię inną niż ta, którą on sam głosił (Gal 1,8-9). Odnajdujemy ją w kolegialnej decyzji podjętej w Dziejach Apostolskich, dotyczącej odmowy narzucania chrześcijanom pochodzącym z pogaństwa obserwacji żydowskich (Dz 15). Retrospektywna interpretacja, która w zgromadzeniu tym widzi „Sobór Jerozolimski” wyraża pewną głęboką prawdę. Pierwsza decyzja (termin *dogma* użyty został w Dz 16,4), która w formie zarządzenia dyscyplinarnego niosła twierdzenie doktrynalne o kapitalnym znaczeniu dla przyszłości chrześcijaństwa, została podjęta przez kolegialne zgromadzenie, złożone z „apostołów i starszych (czy prezbiterów)” (Dz 15,6). Zgromadzenie to jest symbolicznym wzorem przyszłych zgromadzeń soborowych, w których uczestniczyć będą biskupi, „następcy apostołów”.

Zatroskanie o „ortodoksję” w etymologicznym znaczeniu tego terminu, to znaczy o utrzymanie autentyczności wiary w obliczu groźących dewiacji, wyraża się w listach nazywanych pasterskimi korpusu Pawłowego (1 Tm 6,3-6; 2 Tm 4,1-4; Tt 3,10-11). Faktycznie istnieją „heteronauczyciele” (1 Tm 1,3; 6,3), to znaczy nauczający czego innego niż prawdziwa wiara. Paweł kończy swój Pierwszy List do Tymoteusza radą unikania „światowej gadaniny i przeciwstawnych twierdzeń rzekomej wiedzy [gnozy]” (1 Tm 6,20). Niebezpieczeństwo ze strony gnozy pojawia się zatem już wówczas. Podobnie Drugi List św. Piotra mówi o „pseudoprorokach” i „pseudonauczycielach” (2 P 2,1), zdolnych krzewić wśród ludu zgubne idee. Tendencje i grupy, które kwestionują doktrynę Kościoła lub które nie włączają się w życie wspólnot zostają napiętnowane: termin *hairesis*, który oscyluje pomiędzy znaczeniem „szkoła”, „sekta” czy „frakcja” i nabiera znaczenia coraz bardziej pejoratywnego, jest już używane (1 Kor 11,19; Gal 5,20; 2 P 2,1; Tt 3,10), podobnie zresztą jak przez Żydów w odniesieniu do chrześcijan („sekta nazarejczyków” Dz 24,5 i 14). Znamy los, jaki stał się później jego udziałem.

Podobna troska cechuje pierwsze dokumenty niekanoniczne Ojców apostoelskich. Jeśli Klemens Rzymski martwi się przede wszystkim o zaprowadzenie pokoju w nowym konflikcie wywołanym w Koryncie przez tych, którzy złożyli z urzędu „episkopów” czy „prezbiterów” wspólnoty, to przypomina jednak mieszkańcom miasta doktrynalną stawkę decyzji, jaką podjęli usuwając swych

kapłanów. Cytowaliśmy wyżej świadectwo Ignacego Antiocheńskiego przeciwko chrześcijanom judaizującym. On także mówi z naciskiem o jedności wspólnoty wokół biskupa, prezbiterów i diakonów. Napomina, aby „używać tylko chrześcijańskiego pokarmu” i aby „powstrzymywać się od wszelkiego obcego chwastu, jakim jest herezja”, to znaczy opinii, które „wplatają Jezusa Chrystusa w swoje własne błędy, by wydać się godnymi zaufania”. Oto bowiem „trwając niewzruszenie przy Bogu Jezusie Chrystusie, a także przy biskupie i przykazaniach apostołów”⁵⁶ chrześcijanie pozostają „czyści” i odnajdują prawdę Ewangelii.

Byłoby więc błędem sądzić, że zatroskanie o normatywność Ewangelii chrześcijańskiej przejawiała się dopiero począwszy od literatury apologetycznej połowy II wieku. Jest ona właściwa już pierwszemu dyskursowi chrześcijańskiemu. Jest obecna w kryzysach, które kwestionują jedność wspólnot. Prawdą jest, że Justyn znacznie przyczynił się do sformalizowania pojęcia herezji. Jednakże nieco drastyczna formuła A. Le Boullueca: „Justynowi przynależy wynalezienie herezji”⁵⁷ wymaga odpowiedniego zrozumienia. Jest słuszna, jeśli idzie o sam termin, który Justyn poddaje decydującej ewolucji semantycznej. Słowo to w świecie pogańskim oznaczało jeszcze postawę, prąd, „szkołę” czy „sektę” filozoficzną; w świecie żydowskim Józef Flawiusz tym samym terminem określa cztery ruchy, którymi są faryzeusze, saduceusze, eseneńczycy i zwolennicy Judy Galilejczyka. Wraz z Justynem zaczyna ono formalnie określać heterodoksję chrześcijańską. Jednakże ta praca semantyczna, związana z odpieraniem ówczesnych „herezji”, nie jest przede wszystkim aktem wykluczenia, nawet jeśli tamta polemika wyraża się w tak radykalnych sformułowaniach, że nie moglibyśmy już uznać je za nasze, lecz stwierdzeniem nieprzewycięzalnej niezgodności dwóch doktryn, której stawka wydaje się żywotna z punktu widzenia wiary otrzymanej od apostołów. Doktrynalnego świata gnozy nie da się pogodzić z chrześcijaństwem. Wraz z Justynem dwie koncepcje, ortodoksji i herezji, formalizują się — jedna w stosunku do drugiej. Jeżeli wyrażenie „norma tworzy błąd”⁵⁸ ma w sobie część prawdy, prawda ta jest dialektyczna i związana z wyrażeniem przeciwnym „błąd tworzy normę”. Można nawet powiedzieć, że druga formuła wyraża pierwszeństwo chronologiczne: seria „dewiacji” w dziedzinie wiary, które przejawiały się od ostatnich pism Nowego Testamentu i z czasem rozszerzyły się, w wywołała w Kościele inną serię: decyzji i instytucji podporządkowanych autentyczności tejże wiary. Apologeci, następcy Justyna są świadkami tego samego przekonania o niezgodności

³⁶ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Tralleis*, VI, 1 -2, VII, 1; SC 10 bis, s. 117; przekład polski: Pś, s. 152-153.

⁵⁷ A. Le Boulluec, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e—III^e siècles*, 1.1: *De Justin à Irénée*, Ét. August., Paris 1985, s. 110.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 35.

„pomiędzy doktrynami prawdy” i „doktrynami błędu, to znaczy herezjami”⁵⁹. Ireneusz stanie się wielkim obrońcą wiary apostołów przeciw całości doktryn gnostyckich.

2. FORMA REGUŁY WIARY: „PORZĄDEK TRADYCJI”

Wskazówki bibliograficzne: D. van den Eynde, *Les Normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Cembloux, Cabalda, Duculot et Paris 1933 (dzieło to zestarzało się, ale nadal jest użyteczne). — H. Holstein. *La Tradition dans l'Église*. Grasset. Paris 1960. — Y. Congar. *La Tradition et les traditions*. I. *Essai historiques*. II. *Essai théologique*, Fayard. Paris 1960 i 1963. — R. P. C. Hanson. *Tradition in the Early Church*, SCM Press. London 1962. — O. Cullmann, *La Tradition. Problème exégetique, historique et théologique*, wyd. 2. Delachaux et Niestlé. Neuchâtel-Paris 1968. — W. Rordorf, A. Schneider. *L'Évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne*. Peter Lang. Berne 1982.

Jak w tamtym okresie wyrażało się odniesienie do Ewangelii i reguły wiary? Streszcza się ono w jednym słowie: „tradycja”, które jest jakby matryca: „Na początku była tradycja”, pisze Y. Congar⁶⁰. Wyrażenie to powinno być rozumiane jednocześnie w odniesieniu do tego, co zostało przekazane — Ewangelia — jak i do samego aktu przekazywania. Powinno być pojmowana niejako w sposób obejmujący, scalający. Nie idzie tu o różnorodne tradycje, idzie o jedyną tradycję wiary, tradycję przejętą z przepowiadania apostoelskiego i niesioną przez lud i jego kapłanów. To żywa tradycja Ewangelii, powstała w Kościele; to tradycja przeżywana w świadectwie wiary wspólnot. Od swych początków Kościół żyje w porządku tradycji.

Tradycja w Nowym Testamencie

Myśl o tradycji jest bardzo wyraźna już w Nowym Testamencie: Paweł przejął zasadę tradycji i słownictwo z nią związane ze swego wykształcenia żydowskiego. „Czyni on z aktów przekazywania (*paradounai*) i przyjmowania (*paralambanein*) lub trzymania i zachowywania (*katēkhein, kratein*) samą ośnowę czy też prawo porządku wiary, poprzez którą budują się wspólnoty”⁶¹. Pod terminem tradycji rozumie on jednocześnie przesłanie wiary (1 Kor 15,1-5), reguły dotyczące życia wewnętrznego wspólnot (1 Kor 11,2; 2 Tes 2,15; 3,6) oraz ideał postawy chrześcijańskiej. Ta całość stanowi jedno.

⁵⁹ Teofil z Antiochii, *Do Autolyka*, II, 14; SC 20, s. 137.

⁶⁰ Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, op. cit., t. I, s. 21. Y. Congar jest wielkim współczesnym specjalistą w dziedzinie tradycji.

⁶¹ Y. Congar, *ibid.*

Tradycja ta pochodzi od samego Pana (1 Kor 11,23). U Łukasza i Jana idea tradycji wyraża się poprzez słownictwo „świadcstwa” (Łk 24,48-49; Dz 1,8,22; 2,32; J 15,17; 19,35 etc.).

Pierwszym początkiem tego przekazu jest sam Bóg, który wysłał swego Syna i „wydał Go za nas wszystkich (*paredoken*)” (Rz 8,32), to znaczy także „przekazał”. Grecki czasownik *paradidonai* wyraża faktycznie zarazem ideę przekazywania i wydawania, czy nawet zdrady, jak w przypadku Judasza. Syn jest w ten sposób „tradycją Ojca” i sam z kolei „wydał się” (Gal 2,20; Ef 5,2). U źródła tradycji chrześcijańskiej leży zatem swego rodzaju akt fundacyjny, w którym Bóg wydał swego Syna za nas, a Jego Wysłannik sam wydał się, aby dać siebie ludziom. Zatem tradycja kościelna nie będzie nigdy zwykłym przekazaniem: będzie zawsze angażować osobisty dar tego, kto przekazuje, wydając siebie w świadectwie własnego życia.

Tradycja u Ojców apostoelskich

Klemens Rzymski jest całkowicie świadomy, skąd pochodzi ten ruch posłania i przekazania:

Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus został posłany przez Ojca. Chrystus przychodzi zatem od Boga, apostołowie zaś od Chrystusa. Jedno i drugie, w tym właśnie porządku, stało się zatem z woli Bożej⁶².

Tę samą ideę odnajdujemy u Ignacego Antiocheńskiego:

Każdego bowiem, kogo Gospodarz przysłał jako włodarza swego domu, tak winniśmy przyjąć, jak Tego, który go przysłał⁶³.

I jeszcze:

Podobnie więc jak Pan ani sam, ani przez swoich apostołów, nic nie czynił bez Ojca, z którym stanowi jedno, tak i wy nie róbcie niczego bez biskupa i bez kapłanów⁶⁴.

Prawdą jest jednak, że termin tradycja pojawia się rzadko u Ojców apostoelskich. I tak Klemens zaleca Koryntianom dostosowanie się „do chwaleb-

⁶² Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 42, 1 -2; SC 167, s. 169; przekład polski: *Pś*, s. 88-89.

⁶³ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, VI, 1; SC 10 bis, s. 75; przekład polski: *Pś*, s. 135.

⁶⁴ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji*, VII, 1; SC 10 bis, s. 101; przekład polski: *Pś*, s. 146; cf. XIII, 1-2.

nej i świętej reguły naszej tradycji”⁶⁵. Pojęcie normy czy reguły jest już zatem kojarzone z pojęciem tradycji. Jest ono dla niego powolnym ruchem, wywodzącym się ze świadectw patriarchów Starego Testamentu, a cofającym się nawet do początków ludzkości. Owo jedyne użycie nie powinno wymazać z pamięci tytułu *Didache*, czy *Nauka dwunastu apostołów* nawet jeśli nie jest on pierwotny — spotkaliśmy się już z tym tekstem, pochodzącym z końca I lub początku II wieku — który pod patronatem ich autorytetu umieszcza pewną całość katechetyczną, liturgiczną i dyscyplinarną, reprezentującą tradycję eklezjalną przychodzącą od apostołów. Później, na początku III wieku, *Tradycja apostołska* przypisywana Hipolitowi Rzymskiemu odegra tę samą rolę: tym razem jest to książka liturgiczna, która stanowi pierwszy rytuał chrześcijański. W połowie lub pod koniec III wieku autor listu *Do Diogneta* mówi o sobie samym: „co sam otrzymałem, przekazuję wiernie wszystkim, którzy pragną być uczniami Prawdy” oraz celebrytuje „umocnioną wiarę w Ewangelię, zachowywaną naukę apostołów”⁶⁶.

Ojcowie apostołscy czują się związani tradycją, która pochodzi od apostołów, ponieważ oni sami nie są już świadkami. Widzimy, jak kiełkuje tutaj nowe sformułowanie, wraz z rozróżnieniem pomiędzy tradycją apostołską a tradycją poapostołską. Między jedną a drugą istnieje konkretna ciągłość i sukcesja. Ale istnieje również radykalny brak ciągłości: druga sekwencja tradycji nie ma już tego samego autorytetu, co pierwsza, fundacyjna. Tradycja postapostołska jest podporządkowana (*normata*) nadrzędnej tradycji apostołów (*normans*). To pod tym warunkiem pozostaje ona na stałe w życiu Kościoła. Jak zobaczymy, owo podporządkowanie przejawia się na różne sposoby.

Doktryna i tradycja u Ireneusza

Potrzeba będzie Ireneusza, aby opracować w pełni przemyślaną doktrynę tradycji. We wspaniałym tekście *Przeciw herezjom* odpowiada on na pytanie: „Gdzie możemy w sposób pewny odnaleźć prawdę Ewangelii”? i wypowiada wspomniane wyżej dwie sekwencje tradycji. Podkreśla najpierw, że źródło głoszenia Ewangelii znajduje się w mandacie danym przez Pana apostołom oraz że przepowiadanie ustne jest wcześniejsze od faktu spisania nauki:

Pan wszystkich rzeczy rzeczywiście dał apostołom władzę głoszenia Ewangelii i to poprzez nich otrzymaliśmy prawdę, to znaczy nauczanie Syna Bożego... Ewangelię te najpierw nam ogłosili; następnie, z woli Bożej, przekazali nam ją w Pismach, aby była fundamentem i filarem naszej wiary.

⁶⁵ Klemens Rzymski, *ibid.*, 7, 2; SC 167, s. 111; przekład polski: *op. cit.*, s. 66.

⁶⁶ *Do Diogneta*, XI, 1 i 6; SC 33 bis, s. 79 i 81; Pś, s. 372-373.

W czynności przekazywania przez apostołów treści Ewangelii są zatem dwa momenty, jeden ustny, drugi pisany. Albowiem nowe Pisma — tak się składa, że Ireneusz jest pierwszym, który przytacza liczbę i autorów czterech Ewangelii — również są aktem przekazania. Jednak „tradycja apostołów” pozostaje żywym elementem scalającym Pisma; jest poświadczona we wszystkich Kościołach. To w jej świetle należy czytać same Pisma.

Druga sekwencja tradycji dokonuje się z jednej strony dzięki sukcesji apostoelskiej biskupów, która sięga aż do tych, którym apostołowie powierzyli Kościoły, a z drugiej strony poprzez zachowywanie Pism i wyznawanie wiary. To właśnie do tych obiektywizacji pierwotnej tradycji przyjdzie nam jeszcze powrócić.

Dla Ireneusza owa ogólna tradycja, którą nazywa „tradycją apostoelską” (III, 3), ponieważ pochodzi ona od apostołów, lub „dawną tradycją apostołów” (III, 4, 2) jest praktycznie tożsama z „regułą prawdy” — do tego wyrażenia jest szczególnie przywiązany (I, 22, 1; II, 27, 1; III, 2, 1; 11, 1; 15, 1; IV, 35, 4) — lub z „przepowiadaniem prawdy” (III, 3, 3), które wyraża się szczególnie w wyznawaniu wiary. Jest to, w terminach pokrewnych, „tradycja prawdy”, czy wreszcie „porządek tradycji” (III, 4, 1). Ten ostatni miał nawet pozostać jedynym odniesieniem, „gdyby apostołowie nie pozostawili nam Pism” (III, 4, 1). Bowiem ów porządek tradycji sprawia, że prawdą wiary żyją barbarzyńcy, którzy otrzymują zbawienie „zapisane bez papieru i atramentu przez Ducha w naszych sercach” (III, 4, 2). W innym kontekście Ireneusz tak podsumowuje pewną formułę wiary:

To właśnie, najdroższy, jest głoszenie prawdy, to jest znamię naszego zbawienia, to jest droga życia, którą głosili kiedyś prorocy, Chrystus zaś potwierdził, a apostołowie przekazali dalej. Kościół zaś podaje to na całym świecie swoim dzieciom. Tej drogi należy strzec ze wszelką troską, podobając się Bogu w dobrych uczynkach i zdrowej nauce.⁶⁷

Doktryna ta została sformalizowana niewątpliwie jako antyteza wyznawanej przez gnostyków ezoterycznej koncepcji tradycji, której Ireneusz przeciwstawia tradycję oficjalną i ustanowioną. Zdradza ona jednak dość silne przekonanie, którego treścią jest pragnienie pokazania, iż wykłada ona pewną otrzymaną naukę. Doktryny o tradycji nie wymyśla się: przejmuje się ją, i to pod karą formalnej sprzeczności. Zresztą doktryna ta szybko stanie się prawem. Ze swej strony podejmą ją następcy Ireneusza⁶⁸. Jeszcze dokładniejsze wyjaśnienie pozwoli nam odróżnić to, co w tradycji należy do powszechnej reguły wiary od

⁶⁷ Ireneusz, *Wykład nauki apostoelskiej*, n° 98; wyd. franc.: L. M. Froidevaux, *SC* 62, s. 168; przekład polski: W. Myszor, *Źródła Myśli Teologicznej*, WAM, Kraków 1997, s. 98.

⁶⁸ To jest Hipolit, Tertulian, Klemens Aleksandryjski i Orygenes. Cf. teksty, które cytuje Y. Congar, *op. cit.*, s. 44.

tę, co uzależnione jest od pewnych zwyczajów kultowych i liturgicznych, które nie mają tego samego autorytetu.

Jaka jest treść owego „porządku tradycji”, uważanego za regułę wiary? Opiera się ona na triadzie trzech podstawowych i powiązanych ze sobą przesłanek: sukcesji apostoelskiej, kanonie Pisma Świętego i symbolu wiary. Owe trzy przesłanki wzajemnie się zakładają i podtrzymują w ramach żywego organizmu, jakim jest tradycja: same zapewne nie mogłyby przetrwać. Stanowią one jak gdyby załączek późniejszego rozwoju dogmatu i stopniowego rozkładania ogólnego orędzia misterium chrześcijańskiego na poszczególne artykuły wiary, a następnie na rozliczne dogmaty.

Trzeba nam przeto podjąć je po kolei. Trzeci aspekt, Symbol wiary, jest na tyle ważny, że zasługuje na poświęcenie mu następnego rozdziału.

3. ZACHOWANIE REGUŁY WIARY: SUKCESJA APOSTOLSKA

A zatem misja otrzymana od Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym jest źródłem tradycji. Tradycja wyraża się zwłaszcza w sukcesji apostoelskiej biskupów, której celem jest właśnie umożliwienie Kościołowi pozostanie wiernym autentycznej tradycji. Ta instancja regulacji wiary pojawia się w literaturze chrześcijańskiej bardzo wcześnie.

Słownictwo związane z sukcesją apostoelską jest nieobecne w Nowym Testamencie, ale troska o przyszłość Kościołów i kapłanów jest w nim bardzo wyraźnie obecna, zwłaszcza w listach pasterskich korpusu Pawłowego i w Dziejach Apostolskich. Dokumenty te świadczą o zatroskaniu o zachowanie przez Kościoły tożsamości chrześcijańskiej w przyszłości. Tożsamość ta obejmuje „wierność depozytowi” tradycji apostoelskiej, zachowanie „zdrowej nauki” w Kościołach (cf. 1 Tm 6,20; 2 Tm 4,3) i ustanowienie w tym celu „prezbiterów” (1 Tm 5,17 i 22; Tt 1,5; Dz 14,23; 20,17). Dzięki niej pojawia się gest włożenia rąk przy ustanawianiu prezbiterów (1 Tm 4,14; 5,22; 2 Tm 1,6; Dz 14,23). Włożenie rąk symbolizuje jednocześnie ciągłość i autentyczność urzędu, które ma swe źródło w założycielskim wydarzeniu Jezusa (odniesienie chrystologiczne) oraz w transcendencji daru Bożego w obecnym życiu Kościoła (odniesienie pneumatologiczne).

Słownictwo właściwe sukcesji pojawia się już u Klemensa Rzymskiego w jego syntetycznym i teologicznym odczytaniu działalności apostołów w okresie, gdy zakładali oni Kościoły:

Nauczając po różnych krajach i miastach, spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych i ustanawiali ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących. [...]

Z tego też powodu w pełni świadomi, co przyniesie przyszłość, wyznaczyli biskupów i diakonów, a później dodali jeszcze zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie *mają przejąć (diadexontai)* ich posługę. Uważamy zatem, że jest rzeczą niesłuszną odsuwać od tej posługi ludzi, którzy wyznaczeni przez apostołów lub też później przez innych mężów za zgodą swego Kościoła służyli owczarni Chrystusowej w sposób nienaganny [...] ⁶⁹.

Teksty te jasno wyróżniają dwa momenty w sukcesji: najpierw akt, poprzez który apostołowie sami ustanawiają osoby mające sprawować posługę, wybierając je spośród „pierwocin” wierzących, jak czynił sam Paweł (cf. Rz 16,5; 1 Kor 16,15). Klemens nazywa ich *epsikopami*⁷⁰ i diakonami (por. Flp 1,1), ale słownictwo to nie jest jeszcze ustalone: *episkopi* są także prezbiterami⁷¹. Następnie ustala regułę mającej nastąpić sukcesji. Odnotujmy, iż bierze ona pod uwagę „aprobatę całego Kościoła”. Lud jednak nie ma wolności składania z urzędu tych, którzy w odpowiedni sposób te urzędy otrzymali. Ma przyjąć ich jako posłanych przez Boga, zgodnie z ruchem tradycji.

U Ignacego Antiocheńskiego apostołskość zhierarchizowanego trójmianu *ministrów*, czyli *episkopów*, prezbiterów i diakonów wyraża się nie poprzez formalną ideę sukcesji, ale przez myśl, iż ich działalność jest zgodna z „naukami Pana i apostołów” ⁷². Zgodnie z mistycznym utożsamieniem, biskup w otoczeniu swych prezbiterów symbolicznie unaocznia Chrystusa i Jego apostołów. Dlatego

każdego bowiem, kogo Gospodarz przysyła jako włodarza swego domu, tak winniśmy przyjąć, jak Tego, który go przysłał. Jest więc rzeczą jasną, że na biskupa musimy patrzeć jak na samego Pana⁷³.

W drugiej połowie II wieku Hegezyp (113-175), Żyd nawrócony na chrześcijaństwo, jest bardzo przejęty ortodoksją Kościołów. Aby ją zweryfikować, udaje się w podróż po krajach basenu Morza Śródziemnego i wizytuje poszczególne Kościoły. Kryterium ortodoksji zasadza się według niego na możliwości opracowania listy sukcesji biskupów, sięgającej apostołów:

I trwał Kościół Koryntian w prawowierności aż do Prymusa, który w Koryncie sprawował urząd biskupi. Zetknąłem się z nimi, gdym jechał do Rzymu, i prze-

⁶⁹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 42, 4 i 44, 2-3; SC 167, s. 169 i 173; przekład polski: *Pś*, s. 89 i 90-91.

⁷⁰ Użycie etymologicznych terminów *episkopos* i *presbíteros* ma tutaj na celu poszanowanie genezy tych urzędów, bardzo odmiennych w kształcie od współczesnych nam biskupów i księży.

⁷¹ Cf. A. Jaubert w: SC 167, s. 83.

⁷² Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji*, XIII, 1; SC 10 bis, s. 107; przekład polski: *Pś*, s. 148.

⁷³ *Id.* *Do Kościoła w Efezie*, VI, 1; SC 10 bis, s. 107; przekład polski: *Pś*, s. 135.

stawałem z Koryntjanami przez kilka dni, w których z nimi razem wiary się cieszyłem czystością. Gdym był w Rzymie, ustaliłem sukcesję aż do Aniceta, którego diakonem był Eleuteros. A po Anicecie objął następstwo Soter, po nim zaś Eleuteros. W każdej zaś sukcesji, i w każdym mieście tak się rzeczy mają, jak to przykazuje Zakon, i Prorocy, i Pan⁷⁴.

Tekst ten w stanowczy sposób tworzy związek między ortodoksją a sukcesją. Ta ostatnia jest przedstawiona jako gwarancja pierwszej. A zatem pierwszą rolą sukcesji apostoelskiej jest utrzymanie Kościołów w wiernie strzeżonej prawdzie wiary apostoelskiej.

Ta sama doktryna rozwija się u Ireneusza i stanie się odtąd prawem. Biskup Lyonu bierze jasno pod uwagę dwa bieguny sukcesji, z których pierwszym jest każdy Kościół zasługujący na miano apostoelskiego, a drugi spoczywa w sukcesji apostoelskiej *episkopów*. Jeden z jego tekstów jest szczególnie sławny:

Otóż każdy, kto chce zobaczyć prawdę, może stwierdzić w każdym Kościele tradycję Apostołów na całym świecie. I możemy wyliczyć tych, których Apostołowie ustanowili biskupami w Kościołach oraz ich *następców* aż po nas. [...] [Apostołowie] chcieli bowiem, żeby ci, których zostawili jako swoich *następców* i którym przekazali swój własny urząd nauczycielski, byli «doskonałymi» i nienagannymi. [...]

Ponieważ jednak wyliczenie sukcesji wszystkich Kościołów zajęłoby [...] zbyt wiele miejsca, przeto wskazując na następstwa największego i najstarszego i wszystkim znanego, przez dwu najchwalebniejszych apostołów Piotra i Pawła założonego i ustanowionego w Rzymie Kościoła, który posiada tradycję od apostołów i wiarę opowiadaną ludziom, a dochodzącą aż do nas drogą kolejnego *następstwa biskupów*, zawstydzamy tych wszystkich, którzy [...] gromadzą koło siebie zwolenników [...] ⁷⁵.

W taki sposób Ireneusz odpowiada na pytanie o miejsce, gdzie można zupełnie bezpiecznie znaleźć prawdę Ewangelii. Miejscem tym są Kościoły apostoelskie, naznaczone gwarancją sukcesji apostoelskiej ich *episkopów* i prezbiterów⁷⁶. Chodzi o sukcesję oficjalną, instytucjonalną i sprawdzalną, w odróżnieniu od tradycji ezoterycznej gnostyków. Sukcesja ta jest przypisywana trosce, z jaką towarzyszyła apostołom przy powierzaniu Kościołów ludziom poza wszelkim podejrzeniem w kwestii ich nauczania. To ze względu na wygodę Ireneusz zadowala się wyliczeniem sukcesji biskupów Rzymu, od apostołów aż po współczesnego mu Eleutera, oraz przywołaniem w tym samym duchu sukcesji w Smyrnie i Efezie. Biskupi ci są gwarantami pochodzącego od apostołów „porządku tradycji”.

⁷⁴ Hegezyp (Hegesippos), w: *HE*, IV, 22, 2; wyd. franc.: G. Bardy, *SC* 31, s. 200; przekład polski: *op. cit.*, s. 178-179.

⁷⁵ Ireneusz, *CH*, III, 3, 1—2; Rousseau, s. 279; przekład polski: *AP*, s. 39.

⁷⁶ U Ireneusza rozróżnienie słownikowe pomiędzy *episkopos* i *presbyteros* nie jest zarysowane, choć rozróżnienie urzędów istnieje w sytuacji niektórych Kościołów.

W innym kontekście swego dzieła Ireneusz podkreśla również trzy składniki sukcesji apostoelskiej urzędu: oto najpierw sukcesja regularna wychodząca od apostołów (IV, 26, 2.4.5), która jest sukcesją w biskupstwie (IV, 26,6) czy po prostu „sukcesją biskupów” (IV, 33, 8). Drugim elementem jest „pewny charyzmat prawdy” (IV, 26, 2) i „zdrowe słowo” (IV, 26, 4), czy też „nieskazitelna czystość słowa” (IV, 26, 5), które wyrażają się poprzez wyjaśnianie Pism „z całą pewnością” (IV, 26, 5) i ich „niezmienne zachowywanie...”, które zakłada trzy rzeczy: pełne brzmienie, bez dodatków ani skrótów, odczytanie pozbawione oszustw i, w zgodzie z tymi Pismami, uprawniona, odpowiednia i wolna od niebezpieczeństwa błuźnierstwa interpretacja” (IV, 33, 8). Wreszcie trzecim składnikiem jest „nieposzlakowane prowadzenie się” (IV, 26, 4), „niezaprzeczalna prawość prowadzenia się” (IV, 26, 5) oraz „najwznioślejszy dar miłości” (IV, 33, 8). Biskup ma być ewangelicznym przykładem dla swej trzody (cf. 1 P 5,3).

Ten zbiór formuł podkreśla związek trzech elementów sukcesji apostoelskiej, najwyraźniej podporządkowanej zachowaniu „nauki apostołów”, którą szybko formalizuje przy pomocy krótkich formuł wiary. Ireneusz nie zapomina też wyartykułować charakteru apostoelskiego całego Kościoła wraz z tymże charakterem urzędu, wymieniając jednocześnie:

- nauczanie apostołów;
- pierwotny organizm Kościoła obejmujący cały świat;
- znak wyróżniający Ciało Chrystusa, polegający na sukcesji biskupów, którym apostołowie oddali lokalne Kościoły⁷⁷.

Tertulian jest w tej dziedzinie bezpośrednim spadkobiercą Ireneusza: jest jednocześnie zatroskany o apostołskość współczesnych mu Kościołów oraz o sukcesję biskupów. Pierwszy punkt stanowi nowy problem, ponieważ już nie wszystkie Kościoły mogą chlubić się tym, że zostały założone bezpośrednio przez któregoś z apostołów. Trzeba więc rozpatrzyć inny przypadek:

[Apostołowie] pozakładali również Kościoły w poszczególnych miastach, od których to Kościołów wszystkie inne przejęły pierwociny [szczep] wiary (*traducem fidei*) oraz ziarna nauki i przejmują je wciąż nadal, aż po dziś dzień — iżby mogły być Kościołami. Stąd też one, jako latorośle apostoelskich społeczności kościelnych, mają charakter Kościołów apostoelskich⁷⁸.

Jest to bardzo dokładny obraz szczepienia, jak gdyby truskawek, które wypuszczają łodygi, by nieco dalej nowy odrost zapuścił korzenie. Jeśli chodzi

⁷⁷ Ireneusz, *CH*, IV, 33, 8; Rousseau, s. 519; przekład polski: *AP*, s. 51.

⁷⁸ Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 20, 5-6; wyd. franc.: P. de Labriolle, *SC* 46, s. 113; *ALP*, s. 224; cf. 32, 2; s. 131; przekład polski: *PSP*, V, s. 225.

o sukcesję apostołską biskupów, Tertulian podnosi argument Ireneusza, do którego dorzuca swój oratorski talent, gdy zwraca się do heretyków:

[...] niechże wskażą początki swych Kościołów; niech rozwiną szeregi swych biskupów i dowiodą, że ci biskupi drogą nieprzerwanego następstwa sięgają samych początków, tak, by pierwszego z nich mianował oraz poprzedzał któryś z apostołów lub mężów apostołskich stale obcujących z apostołami⁷⁹.

Sukcesja apostołska nie może jednak utrzymywać reguły wiary w Kościołach, jeśli nie pozostają one ze sobą w ścisłej wspólnotcie. Żaden biskup nie może nauczać w izolacji. Także problemy, jakie przynosi życie wspólnot, czy to doktrynalne, czy dyscyplinarne, wykraczają poza granice diecezji i wymagają wspólnej odpowiedzi. Sukcesja biskupia „jest fundamentem jedności poszczególnego Kościoła, pozostaje ona też w służbie wspólnoty i jedności wszystkich Kościołów⁸⁰”. Owa potrzeba pobudza pierwotny rozwój synodów czy soborów lokalnych i regionalnych, gromadzących *ministrów* i wiernych, które szybko staną się regularną praktyką. „Autorytet tych synodów narzuca się każdemu poszczególnemu biskupowi”⁸¹. W tym układzie Kościół Rzymu — uznany przez Ignacego Antiocheńskiego za „przewodzący w miłości” i „nauczający innych⁸²”, który, według Ireneusza, jest założony na fundamencie dwóch apostołów, Piotra i Pawła, który też strzeże ich grobów, a który z tego powodu korzysta z „większej powagi założycielskiej”⁸³ — jest powołany do odgrywania roli „prymatu”. Od końca II wieku biskup Rzymu staje się partnerem życia synodalnego Kościołów i sam zwołuje wiele synodów regionalnych. Jego Kościół staje się instancją odwoławczą w przypadku problemów, które nie mogą być rozwiązane na płaszczyźnie lokalnej lub regionalnej. Jego władza z czasem będzie się tylko umacniać.

4. NORMA REGUŁY WIARY: KANON PISMA ŚWIĘTEGO

Wskazówki bibliograficzne: R. M. Grant, *La Formation du Nouveau Testament*. Seuil. Paris. 1969. — E. Käsemann. *Das Neue Testament als Kanon*, Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1970. — H. von Campenhausen. *La Formation de la Bible chrétienne*, Delachaux et Niestlé. Neuchâtel 1971. — J. A. Sanders. *Identité de la Bible. Torah et Canon*. Cerf. Paris 1975. —

⁷⁹ *Ibid.*, 32, 1; s. 130; przekład polski: PSP, V, s. 225.

⁸⁰ Groupe des Dombes, *Le Ministère de communion dans l'Église universelle*, Centurion, Paris 1986, n° 18.

⁸¹ *Ibid.*, n° 19.

⁸² Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Rzymie*, Adres i III, 1; SC 10 bis, s. 125 i 129; przekład polski: *Pś*, s. 156 i 157.

⁸³ Cf. Ireneusz, *CH* III, 3, 2; Rousseau, s. 279; przekład polski: *AP*, s. 39.

B. M. Metzger. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Developments and Significance*. Oxford 1987. — Centre Sèvres. *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, red. Ch. Theobald. Cerf. Paris 1990, s. 77-187.

Termin kanon (*kanôn* po grecku) oznacza reguła: kanon Pism jest zatem „regułą Pism”. Reguła ta, która przyjmuje tutaj formę określenia i zamknięcia pewnego katalogu ksiąg, jest fundamentalną przesłanką reguły wiary. Jest składnikiem jej treści, a jednocześnie stanowi dlań ostateczną normę.

Tworzenie się kanonu Pisma Świętego jest współczesne pojawieniu się autorytetu biskupów w Kościele. Można powiedzieć, że między tymi dwoma faktami istnieje stosunek dialektyczny: w chwili, gdy formalizuje się zasada autorytetu, to samo dzieje się z zasadą uległości i posłuszeństwa. Obydwie są rozumiane jako dziedzictwo apostołskie i są związane z faktem dystansu, jaki pogłębia się pomiędzy wydarzeniem założycielskim a aktualną sytuacją Kościołów. Z jednej strony zostaje położona zasada sukcesji, a z drugiej zbiera się i uwierzytelnia wszystkie Pisma („bez dodatków ani skrótów”, jak powiada Ireneusz), to znaczy Pisma dawne, ale także świadectwa apostołskie dotyczące wydarzenia Jezusa i przepowiadania pierwszych świadków. Uważa się za konieczne „zamknięcie” ich w jakiś ostateczny korpus, aby zachować Kościoły w wierności nauce apostołów.

Formowanie się kanonu Pism jest wydarzeniem zarazem historycznym i dogmatycznym. Winno być przeto studiowane w obydwu aspektach.

Tworzenie się chrześcijańskiego kanonu Pism

Wielką trudnością postawioną przez historię jest to, że nie możemy sięgnąć do początkowej decyzji Kościoła, formalnie ustanawiającej kanon Pism. Chodzi tu o akt rozłożony w przestrzeni i czasie. Nie było w tym przypadku wydarzenia soborowego, ale świadomość i troska, które biorą początek w ostatnich księgach Nowego Testamentu, a potem konsensus, który z czasem zapanował. Akt przyjęcia kanonu znacznie wyprzedził jakąkolwiek decyzję magisterium. Można jedynie odtworzyć *post factum*, czym był Stary lub Nowy Testament u takiego czy innego autora. Spostrzeżemy jednak wówczas, że idea kanonu jawi się zawsze jako „już obecna”. Przypadek dwóch korpusów przedstawia się odmiennie.

Geneza kanonu Starego Testamentu

To nie Kościół chrześcijański wpadł na pomysł kanonu Pisma Świętego. Przejmuje go jako spuściznę żydowską. Faktycznie istniał już precedens w postaci stopniowego ustalania przez Żydów „kanonu” ich Pism, to znaczy

tych, które staną się chrześcijańskim Starym Testamentem. Otóż lud Izraela nabrał zwyczaju przekazywania drogą pisemną opowiadania o wielkich wydarzeniach, które naznaczyły jego Przymierze z Bogiem. W tekstach tych zostało zachowane świadectwo objawienia i „historii” Boga z ludem, który wybrał. Chodziło zatem o akt tradycji, który zachowywał i przekazywał z pokolenia na pokolenie słowo Boga wraz z jego normatywnym autorytetem. Pisma te były następnie przedmiotem „zebrania”, które dokonuje się w czasie znacznie późniejszym w stosunku do wydarzeń założycielskich. Zaczęło się ono wraz z powrotem z wygnania, za sprawą dzieła Ezdrasza-Nehemiasza i zawierało później rozliczne etapy⁸⁴. Doprowadziło do podzielenia Starego Testamentu na trzy podstawowe grupy pism, zarysowujące pewną istniejącą między nimi hierarchię, która nie odpowiada jednak etapom kształtowania się kanonu. Niektóre z ksiąg drugiej bądź trzeciej grupy w rzeczywistości mogą być bardzo dawne.

W sercu korpusu znajdują się księgi Prawa (*Tora*) Mojżesza, wielkiego legislatora i pierwszego partnera w przymierzu, które nosi jego imię, tego, który przekazał słowa otrzymane od Boga (Księgi: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb, Powtórzonego Prawa). Druga całość to zbiór Proroków, których posługa odnosi się do wypełniania Prawa: zawiera on księgi „proroków wcześniejszych”, które dzisiaj nazywamy historycznymi: Jozuego, Sędziów, Pierwsza i Druga Księga Samuela, Pierwsza i Druga Księga Królów; oraz „proroków późniejszych”, nazywanych wielkimi (Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel) i dwunastu „małych”. Trzeci zbiór, w związku z ustaniem profetyzmu w Izraelu, jest dziełem uczonych w Piśmie, którzy zbierali Psalmy i księgi mądrościowe, to znaczy natchnione „Mądrością” Bożą. Ta ostanía grupa pozostanie długo płynna i otwarta. Na progu ery chrześcijańskiej, Pismo jawi się zatem jako potrójny zbiór; trzecia grupa pism, jako że cechowała się mniejszą jednością i posiadała bardziej rozmyte granice, została określona mianem pozostałych „Pism” (lub „hagiografów”).

Taki stan kanonu Pism żydowskich pozostawiał zatem nierozstrzygniętą kwestię jego zamknięcia. Jako taki, ten diachroniczny proces mógł się wydłużać bez końca. Problem zamknięcia pojawia się począwszy od chwili, gdy pojawiła się świadomość zatrzymania przekazu i przejścia do nowej epoki, która nie niesie już z sobą takiej samej normatywności. Jednakże rozpoznanie granic kanonu uznawanego odtąd za zamknięty będzie okazją do pojawienia się rozbieżności. I tak w dawnym judaizmie (przed i po Jezusie Chrystusie) stwierdzamy różnice oceny pomiędzy judaizmem palestyńskim a judaizmem aleksandryjskim.

Judaizm palestyński uznaje 24 księgi, lub 22 + 2, liczby, które symbolizują pewną całość, być może na podstawie liczby liter w alfabecie hebrajskim.

⁸⁴ Cf. J. Trublet, *Constitution et clôture du canon hébraïque*, (z którego czerpię inspirację w tym fragmencie) in Centre Sèvre, *op. cit.*, 77—187.

(22 otrzymujemy także łącząc Księgi Sędziów i Rut oraz Jeremiasza i Lamentacje.) Jest 5 ksiąg Mojżesza, to znaczy wspomniany już „Pentateuch”; 13 ksiąg prorockich po Mojżeszu (12 małych proroków tworzy tylko jedną księgę). 4 inne zawierają hymny do Boga i zalecenia dotyczące ludzkiego zachowania. Tak wygląda lista poświadczona w tekście Józefa Flawiusza⁸⁵. Trudno jest jednak dokładnie dociec, jakie księgi zamieszczał on w drugim zbiorze (prawdopodobnie oprócz wspomnianych już, także księgi: Rut, Pierwszą i Drugą Księgę Kronik, Ezdrasza-Nehemiasza, Estery, Hioba, Lamentacji, Daniela) i w zbiorze Pism (bez wątpienia księgi: Psalmów, Pieśni nad Pieśniami, Przysłów, Koheleta)⁸⁶. Dawne badania przypisywały zbyt wiele wagi roli, jaką dla określenia kanonu miało zgromadzenie niesłusznie nazwane „synodem” żydowskim w Yabne (pomiędzy 75 a 117). On tylko uregulował spór dotyczący używania Pieśni nad Pieśniami oraz kanoniczności Koheleta. Właściwością tej listy jest to, iż mieści ona jedynie księgi napisane po hebrajsku. Są to księgi nazywane dzisiaj „proto-kanonicznymi”. Są one przyjmowane przez wszystkich Żydów i wszystkich chrześcijan. W XVI wieku reformatorzy powrócili do tego ścisłego kanonu palestyńskiego.

Judaizm hellenistyczny był bardziej otwarty na księgi niedawne, z których kilka zostało stworzonych bezpośrednio po grecku. Chodzi o to, co judaizm palestyński nazywał „księgami zewnętrznymi”, czyli o księgi, które dziś nazywamy „deutero-kanonicznymi”: greckie fragmenty Księgi Estery, Judyty, Tobiasza, Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej, Mądrości, Mądrości Syracha (lub Eklezjastyk, księga ta przeszła z pierwszej kategorii do drugiej), Barucha, rozdziały 13 i 14 Daniela oraz kilka innych. Ta rozszerzona lista ma za podstawę grecką Septuagintę, to znaczy przekład wykonany w Aleksandrii począwszy od III wieku przed Chrystusem. Legenda przytoczona przez *List Aristeasa do Filokratesa* — dokument z II wieku przed Chrystusem, opowiada, jak „Prawo” Żydów zostało przetłumaczone z hebrajskiego na grecki przez 72 mędrców żydowskich z Jerozolimy, którzy specjalnie w tym celu przybyli do Aleksandrii na prośbę Ptolemeusza, a którzy ukończyli swą pracę w 72 dni⁸⁷. Legenda ta cieszyła się wielką popularnością najpierw u Filona, później u innych autorów chrześcijańskich, Justyna, Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana, Cyryla Jerozolimskiego, Euzebiusza, Epifaniusza, Jana Chryzostoma, Hieronima, Hilarego i Ambrożego, którzy rozszerzyli ją i uczynili z owego przekładu wydarzenie całkowicie zasługujące na miano cudu⁸⁸. Kościół chrześcijański dość spontanicznie przyjął tekst Septuaginty, o czym świadczy ważny fakt, iż

⁸⁵ Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, I, 8, tekst przetłumaczony na franc. i skomentowany przez P. Vallina in Centre Sèvres, *op. cit.*, s. 122; przekład polski: |. Rodożycki, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1986, s. 29-30.

⁸⁶ Cf. listę hipotez in J. Trublet P, *op. cit.*, s. 122.

⁸⁷ *Lettre d'Aristée à Philocrate*; wyd. A. Pelletier, SC 89.

⁸⁸ Cf. A. Pellier, *op. cit.*, wprowadzenie, s. 78-98.

pisma Nowego Testamentu cytują zazwyczaj Stary Testament według tegoż przekładu greckiego i w naturalny sposób przyznają tym pismom autorytet „Pisma”, to znaczy natchnionego świadectwa Słowa Bożego. Jednakże Septuaginta chrześcijańska była nieco bardziej ścisła niż Septuaginta żydowska (wyklucza Trzecią Księgę Ezdrasza, Trzecią i Czwartą Księgę Machabejską, Psalmi Salomona, ...). Nie czyniąc nigdy z tego jakiejś teorii, autorzy Nowego Testamentu przyjmują za dokonane przejście takiego kanonu Pism.

W dawnym Kościele Pisma te zostały przyjęte po nazwę „Starego Przymierza” lub „Starego Testamentu”, przez opozycję do ściśle chrześcijańskiego korpusu Pism apostołskich. Taka nazwa zaznacza cały dystans chrześcijan wobec Żydów w ich sposobie pojmowania Pism. Autorzy z trzech pierwszych wieków cytują zarówno księgi żydowskie, jak i greckie. Troska o opracowanie listy ksiąg Starego Testamentu wyrażana jest rzadko. Odnajdujemy listę autorstwa Melitona z Sardes, biskupa z drugiej połowy II wieku, w tekście, który przynosi nam Euzebiusz. Meliton twierdzi, iż udał się na Wschód i dowiedział się tam dokładnie, które z ksiąg są „księgami Starego Przymierza (Starego Testamentu)” — tutaj po raz pierwszy odnajdujemy to wyrażenie, użyte dla określenia grupy tekstów⁸⁹. Lista ksiąg „przyjętych”, jaką przytacza, odpowiada kanonowi palestyńskiemu, co nie dziwi, jeśli odbył wcześniej podróż do Jerozolimy. Począwszy od Orygenesza, kontrowersje z Żydami doprowadziły pewną liczbę wschodnich pisarzy chrześcijańskich do powrotu do kanonu palestyńskiego (Atanazy, Cyryl Jerozolimski, Epifaniusz, także Hieronim). Jednak stanowisko to istnieje znacznie bardziej na poziomie zasad niż praktyki, bowiem autorzy ci nadal cytują księgi greckie. Na Zachodzie, nawet jeśli Hilary i Rufin pozostają pod wpływem współczesnych im pisarzy języka greckiego, to Ambroży i Augustyn nie czynią już podobnych rozróżnień. Ten ostatni, świadomy, że przy ustalaniu kanonu istnieją pewne ograniczenia oraz że wszystkie księgi niekoniecznie są przyjmowane przez wszystkie Kościoły, podaje kompletną listę kanonu greckiego, do którego zalicza 44 księgi⁹⁰.

Geneza kanonu Nowego Testamentu

Tym razem sprawy mają się zupełnie inaczej. Kościół nie dysponuje żadnym punktem odniesienia i musi tworzyć. Jest ze wszech miar godne zauważenia, że dla Ojców apostołskich termin Pisma obejmuje tylko księgi Starego Tes-

⁸⁹ Meliton z Sardes u Ezebiusza z Cezarei, *HE*, IV, 26, 12 - 14; *op. cit.*, s. 187- 188. Przekład franc, i komentarz P. Vallin, Centre Sèvres, *op. cit.*, s. 231-233.

⁹⁰ Augustyn, *De doctrina christiana* 2, 8; tekst cytowany i komentowany in P. Vallin, Centre Sèvres, *op. cit.*, s. 227-229. Przekład polski: J. Sulowski, Pax, Warszawa 1989, s. 61-63.

tamentu. „Problem genezy Nowego Testamentu polega odąd na uchwyceniu, w jaki sposób pisma chrześcijańskie zaczęły zajmować miejsce obok dawnych Pism”⁹¹.

Myśl o „kanonizacji” pism będących świadectwem wydarzenia Chrystusa objawia się już w końcu Nowego Testamentu. Jeden z listów pasterskich (1 Tm 5,18), należący do korpusu Pawłowego, określa mianem Pisma jednocześnie Pwt 3, 16 oraz słowo Jezusa poświadczone w Łk 10,7. W liście pseudoepigraficznym (to znaczy umieszczonym pod auspicjami autora, który w rzeczywistości go nie napisał), jakim jest Drugi List Świętego Piotra, autor mówi w taki sposób, jakby był ostatnim żyjącym apostołem i wyraża troskę o zamknięcie literatury apostoelskiej⁹². List ten nabiera znaczenia „mowy pożegnalnej”. Sama pseudoepigrafia ma zatem związek z kanonem. Autor buduje zależność pomiędzy doświadczeniem objawienia, jakie otrzymał Piotr w chwili Przemienienia oraz słowem proroków, by zakończyć w ten sposób:

To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili «od» Boga święci ludzie (2 P 1,20-21).

W ten sposób połączono apostołskość (Nowego Testamentu), profetyzm (Starego Testamentu) i natchnienie, które jest im wspólne. Autor wspomina niżej korpus Pawłowy jako Pismo:

[...] umiłowany nasz brat Paweł według danej mu mądrości napisał do was, jak również we wszystkich listach, w których mówi o tym. Są w nich trudne do zrozumienia pewne sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwierdzeni opacznie tłumaczą, tak samo jak i *inne Pisma* [...] (2 P 3,15-16).

Tak oto widzimy, że „proces kanonizacji Nowego Testamentu przebiega wewnątrz samego Nowego Testamentu”⁹³, przynajmniej jego początek. Rozpoczyna się on dokładnie w chwili, gdy Kościół przechodzi przez próg, który wprowadza go w okres poapostołski i gdy uświadamia sobie potrzebę przyznania dziedzictwu pism apostoelskich pewnego wyjątkowego autorytetu.

A zatem przypuszczalnie pierwsi Ojcowie nie mogą się jeszcze opierać na ukonstytuowanym i uznanym, podobnie jak Stary Testament, korpusie Pism. W ich twórczości wyraźnie wybijają się dwa punkty: z jednej strony odniesienie

⁹¹ P. Vallin, *La formation de la Bible chrétienne*, Centre Sèvres, *op. cit.*, s. 214.

⁹² Cf. J. N. Aletti, *La seconde épître de Pierre dans le canon du Nouveau Testament*, Centre Sèvres, *op. cit.*, s. 241.

⁹³ Cf. J. N. Aletti, *ibid.*, s. 253.

do pism Pawiowych⁹⁴, których korpus mógł zostać utworzony bardzo wcześnie, a które były czytane i krążyły w Kościołach; z drugiej strony cytowanie „słów Pana”, które odwołują się bezpośrednio do żywej tradycji⁹⁵ lub do „Ewangelii”, której autorytet jest uważany za wyższy od autorytetu dawnych pism⁹⁶. Jest to autorytet właściwy słowom Pana, który nada wartość księgom przedstawionym przez Justyna jako „pamiętniki” apostołów, „które nazywamy ewangeliami⁹⁷”, a później przez Ireneusza jako cztery „ewangelie”. Pojawienie się u tych dwóch ostatnich autorów mocnego odniesienia do tekstów nie przeszkodziło im zresztą w równie spontanicznym nawiązaniu do żywej tradycji Słów (*Logia*) Jezusa⁹⁸. Przyszły korpus Nowego Testamentu opiera się w ten sposób na dwóch filarach: autorytetu Pana (ewangelie) i autorytetu apostołów (listy), które niejako dołączają się do autorytetu „proroków”, a pod tym terminem zostaje zrekapitulowany cały Stary Testament⁹⁹. Ta trylogia świadectw jest fundamentem argumentacji Ireneusza opartych na Piśmie.

Jednakże ataki niektórych gnostyków, zwłaszcza Marcjona — który ze swej strony odrzucał całość Starego Testamentu — kwestionowały różne pisma Nowego Testamentu, podczas gdy, z drugiej strony, mnożyły się pisma „apokryficzne”. Wydarzenia te uczyniły pilną obronę zasady przejęcia wszystkich Pism, „bez dodatków ani skrótów”, przez Ireneusza i Tertuliana. Wszelako pierwsza lista, jaką posiadamy, tak zwany Kanon Muratoriego, od nazwiska erudyty, który odkrył go w XVIII wieku, jest późniejsza. Datowanie tego dokumentu pochodzenia rzymskiego jest nadal dość niepewne (według specjalistów między rokiem 200 a 300)¹⁰⁰. Tekst był w przeszłości przypisywany Hipolitowi. Zawiera on: 4 Ewangelie, 13 listów Pawła (z wyjątkiem Hebrajczyków); list św. Judy, 1 i 2 list św. Jana, Apokalipsę. Oprócz Listu do Hebrajczyków brakuje Listu św. Jakuba oraz 1 i 2 Listu św. Piotra. Ale odnajdujemy tu także *Apokalipsę Piotra* i *Pasterza Hermasa*. Stwierdzamy zatem wahanie w przypadku niektórych ksiąg; owo wahanie odegrało także

⁹⁴ Cf. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 5, 5 i 47, 1; SC 167, s. 109 i 177; przekład polski: *Pś*, s. 65 i 93; Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Rzymie*, IV, 3; Polikarp, *List do Kościoła w Filippi*, III, 1 -3; SC 10 bis, s. 131 i 207; przekład polski: *Pś*, s. 158 i 193.

⁹⁵ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 13, 1 -2; 46, 7-8; SC 167, s. 123 i 177; przekład polski: *Pś*, s. 71 i 93.

⁹⁶ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Filadelfii*, V, 1 i VIII, 2; SC 10 bis, s. 145 i 149; przekład polski: *Pś*, s. 164-165 i 166-167; *Didachè*, 8, 2; 11,3; 15, 3-4; SC 248, s. 173, 185 i 195; przekład polski: *Pś*, s. 45, 48 i 51.

⁹⁷ Justyn, *I Apologia*, 66, 3; Wartelle, s. 191; przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926, s. 76.

⁹⁸ Cf. Y.-M. Blanchard, *Aux sources du canon, le témoignage de saint Irénée*, Cerf, Paris 1993.

⁹⁹ O opartej na Piśmie argumentacji Ireneusza, cf. B. Sesboüé, *La preuve par les Écritures chez saint Irénée*, NRT 103 (1981), s. 872-887.

¹⁰⁰ Cf. Ph. Henne, *La datation du canon de Muratori*, RB 100, s. 54-75.

pewną rolę w przypadku *Pierwszego Listu Klemensa* i *Didache*, co jest oznaką ich wielkiego autorytetu w Kościołach II wieku.

Jeżeli w tym, co najistotniejsze kanon Nowego Testamentu jest już ukształtowany, to w kwestiach zasady i zawartości, przy końcu II wieku, nadal panują wątpliwości w obszarze tekstów spornych (List do Hebrajczyków, niektóre listy powszechne i Apokalipsa), aż do końca IV wieku. Lista przedstawiona przez Euzebiusza z Cezarei¹⁰¹ zdaje sprawę z ksiąg zatwierdzonych, kontestowanych i apokryficznych. Na przełomie V wieku niektóre synody afrykańskie podają listę pism Nowego Testamentu, którą odnajdujemy w tak zwanym dekrecie Gelazego¹⁰². Trzeba będzie jednak poczekać aż do Soboru we Florencji (1442) i jego dekretu dla jakobitów¹⁰³, aby sobór powszechny podał listę świętych ksiąg. Tę samą listę podejmie Sobór Trydencki w swym dekrecie *Sacrosancta*, w 1546 roku.

Znaczenie dogmatyczne kanonu Pism

„Historia kanonu, słusznie napisał Harnack, jest jednym z rozdziałów historii dogmatu”¹⁰⁴. Na planie doktrynalnym eklezjalne określenie kanonu Pism, zwłaszcza Nowego Testamentu, ma doniosłe znaczenie dla stosunku pomiędzy Pismem a tradycją, podobnie jak między Pismem i Kościołem. Widzieliśmy, że Kościół nie wynalazł idei kanonu ani Pisma natchnionego. Jest on dziedzicem kanonu żydowskiego w formie Biblii greckiej, Septuaginty. Ale to już Kościół świadków apostoelskich stworzył to, co stanie się Nowym Testamentem. I to Kościół poapostolski jest tym, który — wewnątrz opisanego procesu i przy świadomości wahań oraz progresywności — nadaje tym nowym pismom uświęcony charakter Pism, a także tworzy z nich nowy kanon.

To zatem nie same księgi Pisma upelnomocniają się jako kanon. *Lista ksiąg Pisma nie jest oparta na Piśmie*. Jest zasada zweryfikowana w odniesieniu do obu Testamentów, nawet jeśli świadomość genezy korpusu pojawia się w ich ramach za sprawą powtarzającego się odczytania wcześniejszych dokumentów. W obydwu przypadkach żywa tradycja ludu stworzyła, a następnie zebrała i wreszcie wprowadziła do kanonu pewne „księgi (*biblia*)”, to znaczy „biblię” lub „bibliotekę”. Dla Starego Testamentu był to przede wszystkim proces „diachroniczny”, jako że księgi dodawano jedne do drugich wraz z upływem czasu, aż do punktu zatrzymania. Dla Nowego Testamentu proces jest raczej „synchroniczny”, ponieważ wszystkie księgi mają dawać świadectwo wydarze-

¹⁰¹ Euzebiusz z Cezarei, *HE* III, *SC* 31, s. 133- 134; przekład polski: *op. cit.*, s. 123- 125.

¹⁰² *DzS* 179-180; cf. *BF*, s. 107.

¹⁰² *DzS* 1334-1335; *COD* II-1, s. 1171; *BF*, III, 8-9.

¹⁰⁴ A. von Harnack, cytowany in M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Gabalda, Paris 1933, s. 105.

niu założycielskiemu w okresie, do którego należą¹⁰⁵. Przesłanka ta faktycznie nie jest przypadkowa. Zważywszy judeochrześcijańskie pojmowanie objawienia, niemożliwe było, by stało się inaczej. Nie może wystarczyć, aby jedna księga, czy w jeszcze mniejszym stopniu zbiór ksiąg sam się upełnomocnił jako świadectwo Słowa Bożego.

Albowiem „Biblia” ta powstała w łonie ludu żyjącego z doświadczenia Boga. Umiejscowiona jest we wnętrzu historii zbawienia. Podobnie ona sama jest ze swej strony uznana przez ów lud w imię kryteriów, które oczywiście wykraczają poza poszczególną zawartość każdej księgi, ponieważ dotyczą koherencji całości oraz wyobrażenia, jakie lud ma o swej świętej historii. Nawiązuje to do pewnej przesłanki antropologicznej: księga jako księga nie może sama sobie wystarczyć. Zawsze zakłada ona pewną żywą relację pomiędzy tym, kto pisze, a tym, kto czyta. Księga jest zawsze aktem przekazu lub tradycji. Nabiera sensu i znaczenia w kulturowej wspólnoty, która ją niesie. Nabywa autorytetu tylko wewnątrz tego procesu komunikacji. Zawsze czytamy księgę dlatego, że ktoś w taki czy inny sposób włożył nam ją do rąk. Biblia jest księgą, którą Kościół wkłada do rąk chrześcijan.

Kanonizacja ksiąg świętych jest przeto ze strony Kościoła aktem recepcji i posłuszeństwa wierze. Na następnych soborach Pisma będą przedmiotem owej recepcji, często symbolizowanej przez liturgię. Recepcja zakłada zachowanie Kościoła w wierności inicjatywie Boga, która je wzbudziła. Kościół jest zatem najpierw podmiotem, który „otrzymuje” i jest posłuszny autorytetowi Pism, które są dla niego pewną rzeczywistością już obecną. Jednakże według mediacji, która przynależy do logiki wcielenia Słowa Bożego, akt recepcji w Kościele w sposób konieczny przekłada się na akt autorytetu. To Kościół „autoryzuje” kanon Pism. To on decyduje, co doń należy, a co nie, według prawa wspólnego wszystkim ludzkim procesom komunikacji. Pojawia się tu pewien paradoks, jako że akt posłuszeństwa przyjmuje formę aktu autorytetu. Akt ów jest również aktem przepowiadania, komunikacji i tradycji. Nie może istnieć Pismo upełnomocnione, jak tylko w ramach żywej tradycji.

Kanon znajduje się zatem w sercu relacji między Pismem a Kościołem. Istnieje tu pewien związek i wzajemne założenie: jeżeli Kościół jest fundamentem Pisma, Pismo ze swej strony jest fundamentem Kościoła. Decyzja dotycząca kanonu jest pierwszym aktem eklezjalnym w sferze interpretacji Pism. Z tego tytułu jest już aktem „dogmatycznym”. Oryginalny w treści jak i formie, jest w swej zasadzie pierwszym z całej serii. Oznacza to, że wszystkie akty dogmatyczne, których lista okaże się długa, będą również aktami posłuszeństwa, a jednocześnie aktami autorytetu.

Kanon jest przeto zamknięciem obszaru, który wyznacza stanowczą granicę pomiędzy dwiema sferami Kościoła i jego dyskursu. Jednak owo zamknięcie jest także otwarciem na nowe żywe słowa w przyszłej historii Kościoła.

¹⁰⁵ Cf. P. Yallin, Centre Sevres, *op. cit.*, s. 222-223.

Można *post factum* stwierdzić, iż kryterium rozpoznawania ksiąg kanonu Nowego Testamentu było potrójne: kryterium apostoelskie, to znaczy przynależność tekstu do pierwotnego świadectwa okresu apostoelskiego oraz pozostawionego przez samych świadków wydarzenia założycielskiego; kryterium eklezjologiczne: chodzi o księgi przyjęte już w niektórych Kościołach, a których autorytet rozszerzył się na inne Kościoły; wreszcie kryterium chrystologiczne: Kościół uznał dokumenty przedstawiające Chrystusa w sposób uznany za zgodny z kerygmatem apostoelskim.

Kanon Pism jest regułą wiary. Otóż ta sama wiara, w tym samym okresie, złożyła swą treść, w formie pewnej prostej całości, w Symbolach wiary, które również są „regułami wiary”, a zatem „kanonami”. Kanon ma walor symboliczny, podobnie jak Symbol ma wymiar kanoniczny. Pomiedzy Symbolem wiary a kanonem istnieje taka relacja, jak między prostą jednością a złożoną całością. Symbol w pewnym sensie streszcza wiarę; kanon gromadzi całość autentycznych świadectw tej samej wiary. Symbol i kanon są nierozdzielne. W tym znaczeniu Symbol jest niejako kanonem w kanonie, to znaczy pochodzącą z tradycji zasada lektury reguły, jaką są Pisma. Ten sam paradoks odnajdujemy w obydwu przypadkach: akty Kościoła poapostoelskiego pretendują do autorytetu apostoelskiego. Podobnie rzecz się miała z episkopatem.

ROZDZIAŁ DRUGI

Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II - V wiek)

B. Sesboüe

Dogmat i historia

„Porządek tradycji” przybrał realne kształty poprzez trzy powiązane ze sobą sposoby wyrazu: sukcesję apostolską, kanon Pism i Symbole wiary. Dwa pierwsze mają raczej wartość formalnej gwarancji dotrzymania przez Kościół wierności tradycji apostolskiej. Trzecia wyraża ich treść. Z tego powodu nabiera szczególnego znaczenia. W niej konkretyzuje się w sposób uprzywilejowany „reguła wiary” chrześcijańskiej, której wyrażenie stworzy oryginalny rodzaj literacki, któremu zostanie nadana nazwa „Symbolu”. Artykuły wiary, które te teksty Kościoła rozwijają, stanowią samo serce dogmatu chrześcijańskiego. Albowiem Symbole wiary zaświadcniają o tym, że wiara chrześcijańska, jeśli najpierw i nade wszystko jest pewnym *wierzę w*, to obejmuje także pewne *wierzę, że*.

Pierwsze dokumenty dogmatyczne tradycji eklezjalnej są faktycznie Symbolami wiary. W *Enchiridion symbolorum* Denzingera¹, znanym dziele, które przedstawia wybór największych tekstów dogmatycznych Kościoła, pierwsze cytowane dokumenty to Symbole wiary. Mają większy autorytet niż teksty soborowe, ponieważ tradycją soborów było „przyjmowanie” ich, podobnie jak przyjmowały Pisma. Ich studiowanie jest zatem jednym z fundamentów historii dogmatów.

Jak później dogmaty, także Symbole mają swą historię. Ich paradoksem jest to, że nie należą już do Pisma, zamkniętego raz na zawsze wraz z wygaśnięciem pokolenia apostolskiego oraz że mimo to pretendują do autorytetu apostolskiego, jak to wyraża się szczególnie na Zachodzie, wraz z Symbolem zwanym „apostolskim”. Według późno powstałej legendy artykuły Symbolu zachod-

¹ Cf. *DzS* w wykazie skrótów.

niego zostały faktycznie ułożone przez dwunastu apostołów zgromadzonych w Zielone Świąta. Paradoks ten ukrywa powolną genezę, która bierze początek w formułach wiary Nowego Testamentu i prowadzi, poprzez bogatą różnorodność autorskich Credo, aż do powstania formuł autentycznie eklezjalnych, według dwóch odrębnych linii na Wschodzie i na Zachodzie.

To właśnie ta historia dogmatu przed dogmatem, samej rzeczy przed powstaniem terminu, zostanie zarysowana w niniejszym rozdziale. Aby lepiej uchwycić naturę i stawkę takiego rozwinięcia, nie będzie bezużyteczne zatrzymanie się najpierw nad funkcjami Symbolu wiary w Kościele.

Dawne teksty i komentarze: F. Hahn, *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. Morgenstern. Breslau 1897. — Denzinger-Schonmetzer. *Enchiridion, op. cit.*, n° 1 -76 (dokumentacja podstawowych wyznań, ułożonych według regionu pochodzenia). — Hipolit Rzymski. *Tradycja apostołowa*: wyd. franc.: B. Botte. SC 11 bis. 1968. — Cyryl Jerozolimski. *Katechezy chrzcielne*: PC 33. kol. 331 -1060. przejrzany przekład franc. J. Bouvet. *PF*. 1993. — Teodor z Mopsuestii. *Homilie katechetyczne*, wyd. franc.: Tonneau-Devreesse. Cité du Vatican 1949. — Rufin z Akwilei. *Exposition du Symbole, PL 21*. kol. 335-386. — Augustyn. *Mowy 212-216; O tradycji i oddaniu Symbolu: PL 38*. kol. 1058-1076. — Nicetas z Remazjany, *O Symbolu. PL 52*. kol. 866-874.

Wskazówki bibliograficzne: P. Nautin. *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Cerf. Paris 1947. — J. de Chellinck. *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale*. T. I. *Les Recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*. Duculot. Gembloux. wyd. II. 1949. — *Lumière et Vie*. n° 2. 1952: „Le Symbole des Apôtres”. — J. N. D. Kelly. *Early Christian Creeds*, Longmans. Green and Co. London, wyd. II, 1960. — V. Neufeld, *The earliest Christian Confessions*, Brill, Leyden 1963. — J. N. D. Kelly. *The Athanasian Creed*, Longmans. London 1964. — O. Cullmann. *La Foi et le culte de l'Église primitive*. Delachaux & Niestlé. Neuchatel, 1963. — H. de Lubac. *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*. Aubier. Paris, wyd. II. 1970. — A. de Halleux. *Le Symbole de la foi w: Patrologie et oecuménisme*. University Press/Peeters. Leuven 1990, s. 1-110. — R. P. C. Hanson. artykuł *Confessions et symboles de foi, DECA*. I. s. 531 - 537.

I. FUNKCJE SYMBOLU WIARY W KOŚCIELE

Funkcje te, liczne i zróżnicowane, można sprowadzić do dwóch zasadniczych: funkcji *wyznaniowej* i funkcji *doktrynalnej*.

1. FUNKCJA WYZNANIOWA

Twierdzić, że formuły nazywane „wyznaniami wiary” mają funkcję „wyznaniową”, może się wydawać tautologią. Ma to jednak taki skutek, że skierowuje uwagę na to, co niesie z sobą nazwa, jaką nadano temu rodzajowi

literackiemu. Uwaga jest tutaj zwrócona na akt wyznawania wiary i na podmiot, który ją wyznaje, zarówno poszczególnego wierzącego, jak i wspólnotę.

Każda społeczność odczuwa potrzebę posiadania krótkiego dokumentu, który streszcza jej naturę, cel lub ideał oraz wyraża porozumienie, jakie łączy tworzących ją członków. Tekst taki jest dla tożsamości grupy podstawowym punktem odniesienia. Zdaje on sprawę z konsensusu, który pozwala jej istnieć. Ażeby móc odgrywać te rolę i służyć za żywe i spontaniczne odniesienie, dokument ten musi być dobrze wszystkim znany, a zatem przez wszystkich zrozumiały. Trzeba także, aby oddawał on w sposób wymowny uczuciową motywację wspólnoty i aby był zdolny mobilizować ideał, który ją ożywia. Taki typ słowa jest zazwyczaj dla członków grupy pewnym zaangażowaniem i przystąpieniem: zaangażowaniem dla członków założycieli, a przystąpieniem dla tych, którzy ich śladem wchodzą do grupy. Każdy deklaruje swój podpis pod owa kartą i zgadza się, aby była ona dla niego normą. To krótkie słowo jest przedmiotem paktu czy też przysięgi, która łączy tego, kto jest przyjmowany ze społecznością, która przyjmuje.

Taką funkcję mają na przykład deklaracja praw człowieka Narodów Zjednoczonych, konstytucja czy podstawowe prawa państwowe, manifesty partii politycznych, karty ruchów społecznych, reguły zakonów etc., podobnie jak formuły inicjacyjne poświadczone w historii religii. Zależnie od przypadku, wymaga się deklaracji bądź podpisu, czy wreszcie odczytania karty przez nowego członka podczas ceremonii przyjęcia.

Właśnie o tę rzeczywistość chodzi w tekstach Kościoła nazywanych *Symbolami*, *wyznaniami wiary* lub *Credo*. Te różnorodne sformułowania odsyłają zawsze do konieczności posiadania przez Kościół swej karty. Aby się o tym przekonać, wystarczy zadać sobie pytanie o pochodzenie i znaczenie słowa *symbol*.

Symbol, pisze E. Ortigues, jest zastawem do rozpoznania, przedmiotem przeciętym na dwoje i rozdzielonym między dwóch sprzymierzonych partnerów, z których każdy miał zachować swą część i przekazać ją swym potomkom, tak iżby te uzupełniające się elementy ponownie z sobą zestawione można było dopasować, a dzięki temu rozpoznać ich posiadaczy i poświadczyć więzy zawartego wcześniej przymierza.

Sym-bolon polega przeto na korelacji między elementami bez oddzielnej wartości, ale których połączenie (*sym-balló*) czy wzajemne dopasowanie pozwala dwóm sprzymierzonym osobom rozpoznać się jako takie, to znaczy jako związane ze sobą (*sym-ballotites*, kontrahenci). [...] Dwie myśli wydają się zatem istotne: 1. zasada symbolizowania: wzajemne powiązanie pomiędzy dwoma różniącymi się elementami, których połączenie jest znaczące; oraz 2. skutek symbolizowania: wzajemny związek między dwoma podmiotami, które uznają się za zaangażowane jeden wobec drugiego w ramach pewnego porozumienia, przymierza (boskiego lub ludzkiego), konwencji, prawa lub wierności².

² E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Aubier, Paris 1962, s. 60-61.

Na podstawie konkretnej praktyki wzajemnego rozpoznawania ten tekst mówi nam o naturze symbolu: że jest on immanentny funkcjonowaniu wszelkiego języka (stosunek między dwoma znaczeniami), oraz że weryfikuje się w konkretnym przypadku Symbolów wiary, formuł angażowania się czy też przyrzeczeń i znaków rozpoznawczych wśród chrześcijan.

Nie dziwi zatem fakt, że jedno z pierwszych chrześcijańskich użycie tego terminu odnosi się do wyznania wiary przy chrzcie. Odnajdujemy je pod piórem Cypriana z Kartaginy w III wieku:

Jeśli się kto temu sprzeciwia i mówi, że Nowacjan [...] przy chrzcie używn tegoż samego Symbolu, co i my, [...] niech wie [...] najpierw o tym, że co do Symbolu i pytań nie jesteśmy na równi ze schizmatykami³.

Ten polemiczny ustęp dotyczący chrztu heretyków ma na uwadze Symbol w formie pytań, na które neofita odpowiadał trzykrotnym „wierzę”, wyrażającym jego zaangażowanie. Uroczysta rzeczywistość przystąpienia do Kościoła, podkreślona przez dialogową formę Symbolu (odpowiedź wierzącego nawiązuje do wiary zaproponowanej przez celebrans), w doskonały sposób weryfikuje definicję Symbolu: oto przysięga przypieczęta w przymierzu, przysięga przystąpienia do istotnej treści misterium chrześcijańskiego. Wyznanie Symbolu wiary jest przypadkiem języka skutkowego, „w którym słowo czyni to, co wyraża z samego faktu wyrażania. [...] Istnieje tożsamość pomiędzy aktem i wypowiedzeniem. Czyniący i mówiący przystają do siebie. Na tym właśnie polega istota przysięgi lub paktu”⁴.

Użycie terminu *Symbol*, pochodzenia greckiego, stosowanego do wyznania wiary, stanie się powszechne na Zachodzie, gdzie z formy pytającej, praktykowanej przy liturgii chrzcielnej, przejdzie w deklaratywne Credo. Powróci na Wschód, gdzie dyskretnie ukaże się począwszy od IV wieku⁵. Jednak antyczna świadomość chrześcijańska uważała zawsze, iż wyznanie wiary albo Symbol, przedmiot zaangażowania chrzcielnego, pozostawało znakiem rozpoznawczym wśród chrześcijan oraz znakiem tożsamości chrześcijańskiej. Rufin przywoła na przykład, przy końcu IV wieku, przypadek partyzantów, uczestników wojen domowych, których żadna zewnętrzna oznaka nie wyróżnia. Kiedy każdy obóz chce rozpoznać swoich, wymaga od nich „hasła” (*interrogatus symbolorum*)⁶. Symbol wiary jest takim hasłem, które pozwala prawdziwym chrześcijanom rozpoznawać się nawzajem.

³ Cyprian, List 69, 7, 1; przekład franc.: Bayard, Budé 1925, t. II, s. 244; przekład polski: W. Szołdrski, *PSP*, I, ATK, Warszawa, 1969, s. 242.

⁴ E. Ortigues, *op. cit.*, s. 167.

⁵ Cf. synod w Laodycei, kanon 7; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, 1.1, 2, Letouzey, Paris 1907, s. 999. — Na ten temat cf. P. Th. Camelot, „*Symbole de Nicée*” ou „*foi de Nicée*”? „*Orientalia Christiana Periodica*», XIII (1947), s. 425-433.

⁶ Cf. Rufin z Akwilei, *Expositio in Symbolon*, 2; PL 21, 338.

Ta sama analiza jest ważna dla pozostałych terminów określających formuły wiary. *Wyznanie* wiary (*homologia*, która wyraża wzajemną zgodę lub deklarację i wyznanie), której słownictwo jest szeroko poświadczane w Nowym Testamencie, oznacza akt publicznego uznania („wyznajemy ustami”, cf. Rz 10,9) inicjatywy Boga w Jezusie Chrystusie oraz zaangażowanie wiary. Ojcowie greccy formułę tego typu nazywają także krótko „wiarą” (*pistis*), określając tym samym słowem treść wiary oraz zaangażowanie w wierze. To jest dokładnie znaczenie naszego słowa *Credo*, które przejęliśmy bez zmian z łaciny. W ten sposób pierwsze słowo formuły stało się jej nazwą: wszystko, co mieści w sobie czasownik „wierzę”, rzeczywiście wyraża konkretne zaangażowanie wierzącego wobec misterium Chrystusa.

Funkcja wyznaniowa Symbolu ma zatem trzy aspekty: najpierw zaangażowanie wierzącego na rzecz Boga wewnątrz pewnej struktury Przymierza, zaangażowanie, które jest owocem swego rodzaju powrotu lub nawrócenia. Następnie wyraża jednomyślność wspólnoty zgromadzonej wokół tego samego wyznania wiary. Bowiem osobiste *ja* każdego chrześcijanina wchodzi w *my* Kościoła.

Ażeby zrealizować *ymballein*, jedność, z Bogiem, pisze J. Ratzinger, trzeba koniecznie przejść przez *ymballein*: jedność z innymi ludźmi. Wiara domaga się jedności, jedność wzywa braci w wierze, jest ona w istocie zwrócona ku Kościołowi⁷.

Do funkcji wyznaniowej należy wreszcie posługa wzajemnego uznania, jak i uświadomienie sobie przez każdego jego prawdziwej tożsamości. Chrześcijanin określa siebie poprzez swe *Credo*: umie je na pamięć, wygłasza je na zgromadzeniu liturgicznym, być może przyjdzie mu o nim zaświadczyć w trudnych okolicznościach.

Te refleksje o wyznaniowej funkcji Symbolu nawiązują do najróżniejszych „sytuacji życiowych” (*Sitz im Leben*), w których da się odczuć potrzebę wyznania wiary i które będą miejscami genezy i rozwoju różnorodnych formuł. O. Cullmann wyróżnia ich pięć: chrzest i katechumenat, regularny kult, egzorcyzmy, prześladowania i polemika z heretykami⁸.

Głównym miejscem wypełniania funkcji wyznaniowej Symbolu jest z pewnością liturgia Kościoła. Toteż celebrowanie chrztu będzie stanowić uprzywilejowany „*Sitz im Leben*” dla genezy Symboli. Zachowajmy w pamięci związek między Symbolem a sakramentem. Bowiem jedno i drugie słowo zawiera ideę przysięgi: u źródła łacińskiego terminu *sacramentum* znajduje się myśl o „zaangażowaniu religijnym” lub „inicjacji potwierdzonej przez przyrzeczenie”⁹.

⁷ J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Marne, Paris 1969, s. 49.

⁸ O. Cullmann, *La Foi et le culte...*, op. cit., s. 56; cf. także W. Rordorf, *La confession de foi et son „Sitz im Leben” dans l'Eglise ancienne*, «Novum Testamentum», 9 (1967), s. 225-238.

⁹ Cf. Ch. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, ed. di storia e letteratura, Roma 1958, s. 237-238.

Tertulian, w bardzo bogatej palecie znaczeń *sacramentum*, zachowa analogię między przysięgą wojskową, która miała uświęcony charakter (*sacramentum militiae*) i chrześcijańskim sakramentem chrztu (*sacramentum fidei*), uświęconą przysięgą, poprzez którą chrześcijanin wchodzi w misterium Chrystusa¹⁰. Chrzest jest zaciągnięciem się żołnierza Chrystusowego. Jednakże całość kultu chrześcijańskiego, zwłaszcza eucharystia, będzie również miejscem afirmacji wiary.

Kult jest w nieunikniony sposób związany z katechezą. Jest to w szczególności przypadek chrztu, który jest udzielany jedynie po długim okresie katechumenatu. Jest czymś naturalnym, że katecheza przedchrzcielna została zorganizowana wokół treści artykułów symbolu, który zostanie wygłoszony podczas celebracji.

Egzorcyzmy także były okazją do przywołania imienia Jezusa Chrystusa przeciw demonowi, w formułach wyznania wiary, jak sugerują już Dz 3,6, kiedy to Piotr uzdrawia paralytyka „w imię Jezusa Chrystusa”, a cud ten wprowadza dyskurs kerygmatyczny (Dz 3,11-26). Justyn bardzo wyraźnie poświadcza ten związek¹¹. W czasie prześladowań męczennik zmieniał formę swego wyznania wiary ze świadectwa słowa na świadectwo życia: *homologia* stawało się *martyrion*, jak w przypadku Jezusa (cf. 1 Tm 6,13).

W polemice przeciw heretyckim doketom Ignacy Antiocheński podkreśla konkretną rzeczywistość każdego z wydarzeń na drodze Jezusa; wreszcie przeciwko gnostykom Ireneusz oprze się w znacznym stopniu na pewnej liczbie sformułowań „reguły wiary” czy „reguły prawdy”, czy to binarnych, czy potrójnych. Jednak odmienność sytuacji powoduje tutaj lekkie zróżnicowanie rodzaju literackiego: Symbol i „reguła wiary” nie są tym samym. Symbol stawia na pierwszym planie funkcję wyznaniową; reguła wiary — zwłaszcza u Ireneusza — jest przede wszystkim zatroskana o funkcję doktrynalną.

2. FUNKCJA DOKTRYNALNA

Akt wyznawania wiary ma swoją treść. W języku potocznym termin wyznania lub Symbolu wiary zaczął nawet oznaczać bardziej bezpośrednio treść wiary niż akt jej wyznawania. Owa treść wyraża w skrótowy sposób istotę wiary: zapewnia zatem funkcję doktrynalną Credo.

¹⁰ Tertulian, *Do męczenników*, 3, 1; *CCSL* 1, s. 5; przekład polski: E. Stanula, *PSP*, V, ATK, Warszawa 1970, s. 34. *O widowiskach*, 24, 4; *CCSL* 1, s. 248 etc.; przekład polski: W. Myszor, *PSP*, V, *op. cit.*, s. 108. Cf. R. F. Refoulé, wprowadzenie do *Traité du baptême*; *SC* 35, s. 49-50.

¹¹ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 30, 3; 76, 6; 85, 2; *TD* I, s. 133 i II, s. 55; przekład polski: *op. cit.*, s. 146, 238-239, 254-255.

„Skróconym słowem” można też nazwać, powiada Orygenes, wiarę Symbolu przekazywanego wiernym, gdzie w niewielu słowach zawiera się suma całej tajemnicy^{1,2}.

W krótkiej formule Symbolu wszystko ma swoje znaczenie: to, co powiedziano i sposób, w jaki powiedziano, następstwo artykułów i struktura, która je porządkuje. Wyznanie wiary jest pierwszym odniesieniem doktrynalnym wszelkiego dyskursu wiary. Z tego tytułu ma ono charakter normatywny, wyraża bowiem to, co angażuje posłuszeństwo wiary. Symbol jawi się wówczas jako uprzywilejowany wyraz „reguły wiary” czy „reguły prawdy” (to formuły swojskie u autorów takich jak Ireneusz i Tertulian).

Formuły wyznania odegrają z tego powodu istotną rolę w inicjacji chrześcijańskiej: dostarczą one podstawowego schematu dla formacji katechumenów. Katecheza będzie drugą „sytuacją życiową” tworzącą Symbole. Jednak, czy chodzi o katechezę czy o liturgię, jesteśmy często doprowadzani do chrztu.

Aby bardziej precyzyjnie usytuować funkcję doktrynalną Credo w stosunku do całokształtu dyskursu chrześcijańskiego, dobrze jest dokonać dwóch kolejnych przybliżeń.

W *pierwszym przybliżeniu* Symbol jawi się jako „punkt ogniskujący”, ku któremu zbiegają wszystkie linie sił objawienia poświadczane w Pismach; po skrzyżowaniu się w krótkiej formule, te ostatnie ponownie niejako rozciągną się w rozbieżną wiązkę, w ramach wielokształtnego dyskursu tradycji eklezjalnej. Całość wiary zostaje w nim zebrana w prostą jedność. Geneza symboli jest przeto znaczącym faktem w przejściu od dyskursu Pism do literatury postapostolskiej.

W stosunku do Pism Symbol jest *zakończeniem* i rekapitulacją, która wyraża ich sens. Przedstawia w sposób prosty jedność immanentną w stosunku do bogatego świadectwa Starego i Nowego Testamentu. Wyraża jedność pewnej różnorodności; z tego powodu jest aktem interpretacji Pism. Jak widzieliśmy, ma on statut paradoksalny, ponieważ przedstawia siebie z apostołskim autorytetem i ponieważ ma dla wiary walor normatywny, choć jako taki nie należy do Pism. Przeciwnie, jest formułą „ustną”, która winna pozostać żywa.

Z drugiej strony Symbol jawi się jako pewien *punkt wyjścia*, „komórka-matka” tradycji eklezjalnej. Pojawi się nawet wiele pokoleń Symboli, których funkcje doktrynalne się różnicują. Ujmując rzecz bardziej ogólnie, Symbol będzie matrycą nauczania katechetycznego i punktem wyjścia dyskursu dogmatycznego, jako że pierwsze definicje wiary przybiorą formę dodatków do Symboli. Będzie także fundamentalnym punktem odniesienia dla komentowania i interpretacji Pism, jak i dla tworzenia teologii. Symbol znajduje się zatem w sercu żywej tradycji wiary.

¹² Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 7, 19; PG 14, 1154; przekład polski: S. Kalinowski, *PSP, LYII*, Warszawa, 1994, t. II s. 409.

Jednak to pierwsze przybliżenie pozostaje niewystarczające, nie oddaje bowiem czasu, w który wpisuje się geneza Symboli. Ostatecznie mogłaby wręcz uwierzytelnić legendę o zredagowaniu Symbolu w dzień Pięćdziesiątnicy przez dwunastu apostołów¹³. *Drugie przybliżenie* skłania przeto do rozważenia przesunięcia w czasie owego punktu ogniskującego, aż do tej pory rozpatrywanego w chwili swego pojawienia się. Tymczasem trwanie objawia pewne „już” wyznania wiary w Piśmie: odpowiada ono bowiem pierwotnej potrzebie wspólnot apostoelskich, a jego pierwsze sformułowania odnajdujemy zapisane w Nowym Testamencie. Otóż przeciwnie, jesteśmy świadkami stopniowej strukturalizacji formuł, która obejmuje najpierw okres dużej płynności, zanim dojdą one do ustalenia wspólnego modelu, pomimo wariantów, jakie może on zawierać. Cały ten okres genezy jest bardzo pouczający, jeśli idzie o naturę Symbolu i sytuacje życiowe, które poprzedziły jego ukonstytuowanie.

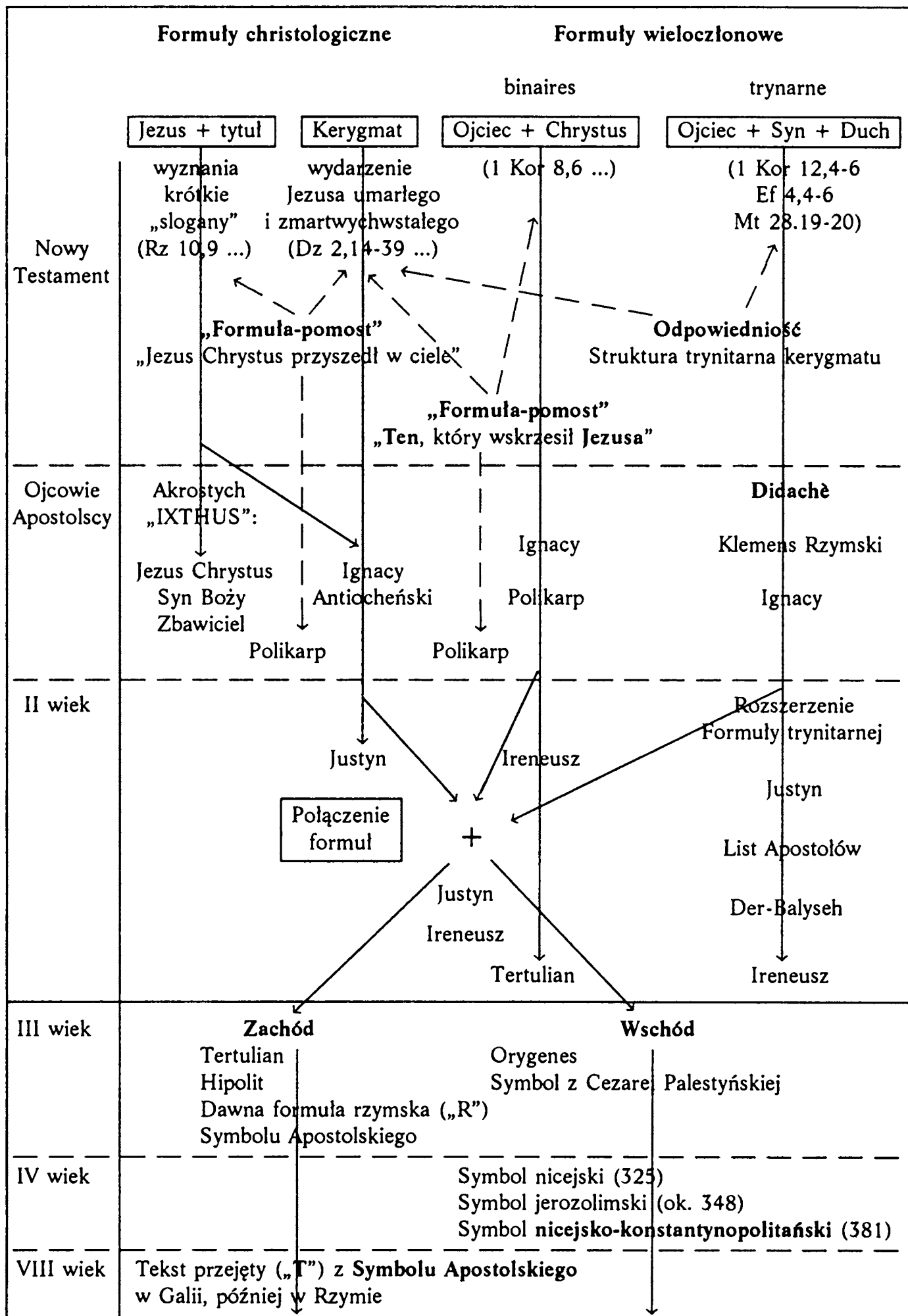
Symbol, pojmowany jako krótka formuła, nie zostaje zniesiony przez swe własne rozwinięcia. Bowiem funkcje, które spełnia, trwają. Credo jest przekazywane zawsze w czasie teraźniejszym i w trybie oznajmującym oraz wyrażane w sposób żywy. Właśnie dlatego, nawet jeśli formuły ściśle liturgiczne jawią nam się jako od dawna ustalone, istnieje jednak historia Symbolu, która przemierza wieki. W historii tej występują na przemian okresy spokoju i takie, w których przejawia się większa twórczość. Jednak za każdym razem gdy na nowo pojawia się nagląca kwestia Symbolu, jest to zawsze ważny znak dla życia wiary w Kościele.

II. GENEZA I HISTORIA SYMBOLÓW WIARY

Prehistoria i historia Symbolów jest stosunkowo mroczna i skomplikowana: od ponad wieku pojawiło się na ten temat sporo opracowań. Postaramy się streścić, w sposób nieco schematyczny, jej najważniejsze etapy, przy czym decydującym wydarzeniem jest „skojarzenie” formuł chrystologicznych i trynitarnych. Porządek wykładu będzie zgodny z upływem czasu, jednak powiązany z porządkiem badań, które były przeważnie regresywne: posuwały się one przeciwnie do ruchu czasu, wychodząc od dobrze poświadczonych formuł, by odkryć ich najodleglejsze pierwowzory. Pewien błąd w hipotezie sprawił, iż długo wierzono w istnienie jedynego pierwotnego modelu, który miał się później zróżnicować, czy też prostego modelu, który miał się stopniowo skomplikować, a tymczasem zaszło coś przeciwnego: wychodząc od różnych modeli, pełna kreatywności ewolucja stopniowo połączyła ze sobą różne formuły i doprowadziła do pewnej relatywnej stałości.

¹³ O tej legendzie cf. *infra*, s. 80.

GENEZA SYMBOLI WIARY



1. SYTUACJA WYZNAŃ WIARY W NOWYM TESTAMENCIE

Upraszczając nieco stan rzeczy możemy powiedzieć, iż Nowy Testament przedstawia cztery zasadnicze *modele* wyznań wiary: dwa modele chrystologiczne, model binarny, zawierający wspomnienie Ojca i Syna (lub Chrystusa) i model potrójny, wyliczający Ojca, Syna i Ducha¹⁴.

Pierwszy model chrystologiczny: imię Jezusa i tytuł

Model ten charakteryzuje się wypowiedzeniem imienia Jezusa, do którego dodaje się jakiś tytuł wyrażający Jego tożsamość w świetle objawienia. Wierzący wyznaje zatem stosunek konkretnej osoby Jezusa do pewnego twierdzenia wiary. Oto kilka najczęściej spotykanych wyrażeń tego typu:

Jezus jest Panem (Rz 10,9; Flp 2,11; 1 Kor 12,3).

Jezus jest Chrystusem (Dz 18,5 i 28; 1 J 2,22).

Jezus jest Synem Bożym (Dz 8,36-38 w tekście zachodnim).

Te bardzo krótkie formuły są pokrewne „sloganom” (Kelly); mogą stanowić aklamację liturgiczną. Scena, której bohaterami są Filip i eunuch etiopski już nas ukierunkowuje, w przypadku ostatniej z formuł, na kontekst chrzcielny. Formuła „Jezus jest Panem” nabiera bardzo konkretnego sensu, kiedy pamiętamy, że proklamacja „Cezar jest Panem” miała wartość religijną. Chrześcijanin głosi obecne i powszechne królestwo Jezusa zmartwychwstałego, który w pewnym sensie „objął władzę” w niebie, na ziemi i w piekle¹⁵. W trakcie prześladowań będzie się wymagać od chrześcijan wypowiedzi „Anatema Chrystusowi” i „Cezar jest Panem”. Świadcstwo złożone wierze (*martyrion*, męczeństwo) podczas prześladowań będzie uprzywilejowanym kontekstem dla używania tej chrześcijańskiej formuły¹⁶.

Ten model wyznania wiary będzie ewoluował ku krystalizacji, w której zestawione ze sobą tytuły staną się zwykłymi dodatkami do imienia Jezusa. Jednocześnie ładunek uczuciowy utraci swą intensywność. Zestawienie „Jezus Chrystus” lub „Chrystus Jezus” występuje często już u św. Pawła. W jego listach pojawiają się też bardziej kompletne formuły: „Nasz Pan Jezus Chrystus” (np. Kol 1,3) i „Jezus Chrystus nasz Pan” (np. Ef 3,11; 1 Tt 1,2). Dzisiaj

¹⁴ Na temat tej kwestii cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, *op. cit.*, I, s. 6-29. —

P. Benoît, *Les origines du Symbole des apôtres dans le Nouveau Testament*, LV 2, (1952), s. 39-60.

¹⁵ Cf. O. Cullmann, *op. cit.*, s. 83.

¹⁶ Cf. *Męczeństwo św. Polikarpa, biskupa Smyrny*, 8, 2; SC 10 bis, s. 253; przekład polski: *Pś*, s. 205-206; O. Cullmann, *ibid.*, s. 63.

na nowo odkrywamy wartość wyznania wpisanego w te wyrażenia. Powiedzieć „Jezus” i powiedzieć „Chrystus”, to nie jest dokładnie to samo.

Drugi model chrystologiczny: „kerygmat”

Ów drugi model tworzy mniej lub bardziej rozwinięta formuła *narracyjna*. Opowiada się w niej wydarzenie Jezusa, podkreślając misterium Jego śmierci i zmartwychwstania. Przekaz taki jest potwierdzony w różnych formach:

Najpierw wymieńmy wielkie „mowy” (*kerygma*) z Dziejów Apostolskich, to znaczy dyskursy wygłoszone przez Piotra (Dz 2,14-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43), a potem Pawła (13,16-41), które stanowią zupełnie pierwotne modele przepowiadania chrześcijańskiego. Każdy dyskurs ma swe charakterystyczne cechy, ale podstawowy schemat jest zawsze ten sam: przedstawia się Jezusa z Nazaretu, człowieka, o którym Bóg zaświadczył poprzez Jego słowa, cuda i czyny; został on ukrzyżowany, ale Bóg Go wskrzesił.

Ten sam schemat nabiera wygładzonego już — za sprawą tradycyjnego powtarzania — kształtu pod piórem Pawła:

Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł — zgodnie z Pismem — za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu (1 Kor 15,3-5).

Do tego modelu odnosi się wiele tekstów Nowego Testamentu w formie częściowego cytatu lub aluzji. Cała sekwencja jest w takim przypadku przywoływana na podstawie jednego znaczącego członu (1 Tes 4,14; 5,10; Gał 1,4; 2,20; Rz 4,25; 8,34; etc.).

Ten sam kerygmat chrystologiczny mógł także przeniknąć do niektórych szczególnych struktur ekspozycji: na przykład tej opartej na poniżeniu i wywyższeniu (Flp 2,6-11) — którą zachowa Wschód — lub tej, którą nazywa się chrystologią dwustopniową (Rz 1,3-4 i 1 P 3,18), odróżniającą Chrystusa „według ciała” (z powodu Jego urodzenia się jako człowiek oraz śmierci oraz Chrystusa „według Ducha” (z powodu Jego zmartwychwstania). Będzie to struktura tradycji zachodniej¹⁷.

Można wreszcie stwierdzić istnienie swego rodzaju „formuły-pomostu” pomiędzy dwoma pierwszymi modelami chrystologicznymi: „Jezus Chrystus przyszedł w ciele” (1 J 4,2; 2 J 7). Formuła ta jest bardzo krótka i mocno naznaczona pierwszym modelem. Jednak to, co mówi ona o Jezusie (który stał się już Jezusem Chrystusem) nie jest tytułem, lecz globalnym wydarzeniem Jego wcielenia.

¹⁷ Cf. W. Rordorf, *art. cit.*, s. 226.

Zauważmy w końcu, że te formuły kerygmatyczne wkładane są w usta tych, którzy nauczają, podczas gdy krótkie formuły wyrażały raczej odpowiedź wierzącego. Jedne spełniają raczej funkcję doktrynalną; staną się one podstawą katechezy. Drugie wyrażają w sposób bardziej formalny funkcję wyznaniową. Ich struktura literacka jest do tego celu odpowiednio przystosowana.

Model binarny: Bóg Ojciec i Chrystus

Model ten zawiera przemyślane wyliczenie imion Boga Ojca i Chrystusa. Do każdego z nich odniesiono odpowiednią interwencję z historii zbawienia. Taka jest typowa formuła:

[...] dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy,
oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy (1 Kor 8,6; cf. także 1 Tm 2,5-6 i 6,13).

Niektórzy autorzy sądzą, że te formuły były przeznaczone do nauczania pogan: Żydom, którzy wierzyli w Boga Starego Testamentu wystarczyło głosić Chrystusa; poganom należało głosić także jedynego Boga i Stworzyciela¹⁸. Taka będzie w każdym razie interpretacja Ireneusza, którego wielkie dzieło *Adversus haereses* jest zbudowane na binarnej formule: jeden Bóg, jeden Chrystus:

Żydom głosili oni [=apostołowie], że Jezus, którego ukrzyżowali, był Synem Bożym, Sędzią żywych i umarłych oraz że otrzymał od Ojca wieczne królestwo nad Izraelem [...]; Grekom głosili jedynego Boga, Stworzyciela wszystkich rzeczy, i Jego Syna, Jezusa Chrystusa¹⁹.

To jednak nie oddaje całej rzeczywistości: istnieje tu jeszcze formuła - pomost z kerygmatem: „*Ten*, co wskrzesił z martwych Jezusa, Pana naszego” (Rz 4,24; 8,11; 2 Kor 4,14; Kol 2,12; 1 P 1,21). Formuła ta jest jednocześnie historyczna i binarna, ponieważ wymienia Boga i Jezusa. Przeto wydaje się lepiej przystosowana dla środowiska żydowskiego, w którym oczekiwanie na zmartwychwstanie zmarłych było żywe, niż dla środowiska pogańskiego, w którym zmartwychwstanie stanowiło poważną przeszkodę dla wiary. Jest zatem prawdopodobne, że skryzalizowała się ona na podstawie kerygmatu skierowanego do Żydów.

Co należy myśleć o nieobecności Ducha Świętego w tym modelu? Wyjaśnić ją można w takiej mierze, w jakiej idzie tu o formuły katechetyczne, a nie

¹⁸ Cf. O. Cullmann, *ibid.*, s. 72.

¹⁹ Ireneusz, *CH*, III, 12, 13; Rousseau, s. 332.

liturgiczne czy chrzcielne. Duch jest faktycznie w znacznie mniejszym stopniu przedmiotem nauczania niż Ten, mocą i z łaski którego wiara jest głoszona i wyznawana: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12,3).

Model potrójny: Ojciec, Syn, Duch

Chodzi nadal o formuły wyliczeniowe i zrytmizowane trzema imionami boskimi. Należy nazywać je „potrójnymi” a nie „trynitarnymi”, ponieważ termin „Trójca” nie znajduje się w Nowym Testamencie. Jednak ścisły związek utworzony pomiędzy trzema imionami boskimi w oczywisty sposób leży u podstawy refleksji trynitarnej Kościoła. Kerygmat również łączył w konkretny sposób imiona Ojca, Syna i Ducha, wyrażając działanie każdego z nich w jednej historii zbawienia. Pozostaje on zatem w łączności z modelem potrójnym.

Przytoczmy w tym miejscu tylko formuły rozmyślnie skonstruowane na podstawie wyliczenia. Odegrają one decydującą rolę dla genezy Credo. Najpierw dwie słynne formuły św. Pawła:

Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich (1 Kor 12,4-6).

Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaka daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich (Ef 4,4-6).

Te dwie formuły są bardzo do siebie podobne: każda zmierza od Ducha do Ojca. Paweł i jego uczeń odnoszą zróżnicowane rzeczywistości z życia Kościoła do jedności jednego misterium, jedności Ducha i jedności Syna, potwierdzając ostateczną jedność Boga i Ojca. Jednocześnie Paweł łączy trzy imiona boskie w pozdrowieniach: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi!” (2 Kor 13,13).

Chodzi tu o formuły związane z nauczaniem. Trzecia potrójna formuła przychodzi skądinąd, jest późniejsza i pochodzenia zapewne liturgicznego. To nakaz udzielania chrztu, który zamyka Ewangelię św. Mateusza: tekst ten nie należy do wspólnej tradycji apostoelskiej, ale wywrze decydujący wpływ na rozwój formuł chrzcielnych:

Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko to, co wam przykazałem (Mt 28,19-20).

Z tych świadectw Nowego Testamentu należy zapamiętać nie tylko wielość formuł, ale także różnorodność modeli (*pattern*, Kelly). Każdy model odsyła do pewnej sytuacji życia kościelnego, stosunkowo łatwej do uchwycenia. Nauczanie wiary i wyznanie liturgiczne (chrzest) pojawiają się na pierwszym planie. Modele te współistniały bezproblemowo. Nie wydaje się konieczne poszukiwanie w nich, wraz z O. Cullmannem²⁰, pewnego ciągłego rozwoju, który miał doprowadzić do przejścia od formuł chrystologicznych do formuł dwu i trójczłonowych.

2. SYTUACJA WYZNAŃ WIARY W EPOCE OJCÓW APOSTOLSKICH

Patrząc na formuły wiary, które znajdują się w pismach Ojców apostoelskich można stwierdzić, że sytuacja wygląda u nich zasadniczo podobnie, jak w Nowym Testamencie, którą opisaliśmy²¹. Odnajdujemy tu cztery modele, przy czym jeden autor nie ma trudności w używaniu różnych modeli. Kilka charakterystycznych tekstów zilustruje to stwierdzenie.

Dwa modele chrystologiczne

Pierwszy model jest najczęściej poświadczony w formie mniej lub bardziej rozwiniętej tytulatury wokół imienia Jezusa. Słynny przykład to akrostychiczne imię *ICHTHYS* (po grecku: ryba), które jest stworzone z pierwszych liter formuły „Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel”²². W taki sposób termin ten i obraz ryby stały się znakiem rozpoznawczym wśród chrześcijan, a przez to jednym z pierwszych „symboli” ikonograficznych chrześcijaństwa. U Polikarpa odnajdujemy również wspomnianą już formułę-most:

Każdy bowiem, kto nie uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest antychrystem²³.

Drugi model, kerygmaticzny, jest silnie potwierdzony w listach Ignacego Antiocheńskiego:

Bądźcie więc głusi, kiedy wam mówią o czymś innym niż o Jezusie Chrystusie, z rodu Dawida, Synu Maryi, który naprawdę się narodził, który jadł i pił, naprawdę

²⁰ Cf. O. Cullmann, *op. cit.*, s. 68.

²¹ Cf. J. N. D. Kelly, *op. cit.*, s. 65-70.

²² Cf. O. Cullmann, *op. cit.*, s. 71.

²³ Polikarp, *List do Kościoła w Filipi, 1, 1*; SC 10 bis, s. 213; przekład polski: *Pś*, s. 196.

był prześladowany za Poncjusza Piłata, naprawdę został ukrzyżowany i umarł, a oglądały Go niebo i ziemia, i otchłań. On też naprawdę powstał z martwych. To Jego Ojciec wskrzesił Go. Ojciec również na Jego podobieństwo i nas wierzących w Niego wskrzesi w Jezusie Chrystusie, poza którym nie ma dla nas prawdziwego życia²⁴.

Tekst ten jest godny zauważenia z wielu powodów: powtarza on, w sposób bardzo dobitny, sekwencję kerygmatyczną odziedziczoną z tradycji nowotestamentowej. Jednak wprowadza kilka istotnych nowości. Wspomina dziewicze narodzenie Jezusa, przesłankę, która nigdy nie była obecna w kerygmatach Nowego Testamentu, ale która odtąd przynależeć będzie do wszystkich chrystologicznych Credo. Wnosi także wspomnienie, które stanie się klasyczne „za Poncjusza Piłata” czy „pod Poncjuszem Piłatem” (zapis obecny już w Dz 3,13 i 1 Tm 6,13). Formuła ignacjańska jest też naznaczona aktualnością, a jednocześnie przynosi tradycyjne przesłanie. Przysłówek „naprawdę”, powtórzony trzy razy, czyni bardzo wyraźną intencję przeciwstawienia się herezykom doketom, którzy nie chcieli wierzyć w prawdziwe człowieczeństwo Jezusa. Credo staje się w ten sposób „regułą” wiary, która wyróżnia prawdziwych chrześcijan. Ta podporządkowana koniunkturze natarczywość nie przeżyje jej.

Widzimy również, jak w tej formule zrastają się dwa modele nowotestamentowe: formuła krótka, która stała się tytułarną (tutaj: „Jezus Chrystus”, gdzie indziej: „nasz Pan” lub „nasz Bóg, Jezus Chrystus”) zostaje umieszczona na początku sekwencji kerygmatycznej. To dyskretne powiązanie wyraża siłę wzajemnego przyciągania różnych modeli i zapowiada decydujące połączenie. U Ignacego Antiocheńskiego drugi artykuł przyszłych Symboli jest już gotowy.

Model binarny i potrójny

Model binarny znajduje się także u Ignacego Antiocheńskiego i Polikarpa ze Smyrny²⁵. Utrzyma się on do końca II wieku u Ireneusza i do początku III wieku u Tertuliana²⁶. Raz jeszcze Polikarp jest świadkiem o pewnej formuły - mostu, zarazem binarnej i kerygmatycznej:

²⁴ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Tralleis*, 9, 1 -2; SC 10 bis, s. 119; przekład polski: *Pś*, s. 153- 154. Inne formuły chrystologiczne in *Do Kościoła w Efezie*, 18, 2; s. 87; przekład polski: *Pś*, s. 141 oraz *Do Kościoła w Smyrnie*, 1, 1-2; s. 155-157; przekład polski: *Pś*, s. 169-170.

²⁵ *Id.*, *Do Kościoła w Magnezji*, 8, 2; SC 10 bis, s. 103; przekład polski: *Pś*, s. 146 oraz *List do Kościoła w Filippi*, 12, 2; SC 10 bis, s. 221; przekład polski: *Pś*, s. 199.

²⁶ Ireneusz, *CH*, I, 3, 6; III, 1, 2; Rousseau, s. 39 i 211; cf. *AP*, s. 38 i *ALP* /, s. 166- 167. — Tertulian, *Preskrypcja przeciw herezykom*, 36, 4; SC 46, s. 138; przekład polski: *PSP*, V, *op. cit.*, s. 7-71.

[...] wierzcie w Tego, który wzbudził Pana naszego Jezusa Chrystusa z martwych, dał mu chwałę i tron po prawicy swojej²⁷.

Model potrójny jest znacznie bardziej przyszłościowy. Klemens Rzymski jest jego uprzywilejowanym świadkiem:

Skąd u was kłótnie, pisze do Koryntian, namiętności, podziały, rozłamy a nawet wojny? Czyż nie mamy wszyscy jednego Boga i jednego Chrystusa i jednego Ducha, który został na nas wylany? I czyż nie jedno jest nasze powołanie w Chrystusie?²⁸

Pokrewieństwo z formułami Pawiowymi jest oczywiste. Jednak tym razem wyliczanie rozpoczyna się od Ojca i schodzi do Ducha.

Didache ze swej strony podejmuje dziedzictwo formuły chrzcielnej obecnej u Mateusza:

Co do chrztu, to udzielajcie go w taki oto sposób: Powtórzywszy najpierw wszystko powyższe, chrzczycie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego w wodzie żywej [tj. płynącej]²⁹.

Ta formuła *Didache* jest w genezie Symboli pomostem o zasadniczym znaczeniu. Jest uprzywilejowanym świadectwem używania potrójnego Credo w kontekście chrzcielnym. Otóż okazuje się, że to wewnątrz schematu potrójnego zrealizuje się jedność różnych modeli wyznania wiary.

3. POŁĄCZENIE FORMUŁ CHRYSTOLOGICZNYCH I TRYNITARNYCH

Elementem decydującym w genezie Symboli wiary jest niezaprzeczalnie połączenie dwóch modeli: chrystologicznego i trynitarnego (możemy odtąd używać tego terminu). Widzimy, jak owo połączenie dokonuje się, po wielu przygotowaniach, u Justyna i Ireneusza, w drugiej połowie II wieku. Będzie to fakt nieodwracalny. Jego rekonstrukcję można próbować przedstawić w taki sposób:

Z jednej strony formuła trynitarna wzbogaca się na wzór swych binarnych i potrójnych nowotestamentowych poprzedniczek: wspomnieniu każdego imienia Bożego towarzyszy pewien atrybut, tytuł lub działanie, które jest mu

²⁷ Polikarp, *List do Kościoła w Filippi*, 2, 1 (podejmuje 1 P 1,21); SC 10 bis, s. 45; przekład polski: *Pś*, s. 192.

²⁸ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 46, 5-6; podobnie 58, 2; SC 197 i 193; przekład polski: *Pś*, s. 93 i 102-103. Ignacy również podaje formułę potrójną in *Do Kościoła w Magnezji*, 13, 1; SC 10 bis, s. 107; przekład polski: *Pś*, s. 148.

²⁹ *Didachè*, 7, 1; SC 248, s. 171; przekład polski: *Pś*, s. 44.

właściwe w historii zbawienia. Ojciec jest wyznawany jako Stwórca, czy też władca świata (*pantokrator*). Wspomnieniu Syna towarzyszy mniej lub bardziej rozwinięta tytulatura lub nawet niekiedy krótki cytat z sekwencji kerygmatycznej (np. „który został ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem”). Imię Ducha jest kojarzone z prorokowaniem, następnie zostaje wspomniany Kościół, zmartwychwstanie ciała lub odpuszczenie grzechów. Rozwinięcia te są zawsze owocem chrzcielnej aktywności Kościoła³⁰.

Widzimy, jak cała sekwencja kerygmatyczna zostaje przeszczepiona do drugiego artykułu schematu trynitarnego³¹. Obydwa modele wydają się poruszane wzajemnym przyciąganiem. Tekst wstawiono z pewnym wahaniem: na początku krótszy zostaje stopniowo w pełni rozwinięty; także u Ireneusza podobne wstawienie miało miejsce raz, w ramach trzeciego artykułu, gdzie kerygmat został odniesiony do profetycznej aktywności Ducha, który ogłosił wydarzenie Chrystusa³². W tym przypadku model chrystologiczny idzie za modelem trynitarne. Taki wariant jest bardzo charakterystyczny dla zjawiska „stapiania”. Jednak bardzo szybko połączenie dokona się w drugim artykule. Później Symbol pseudoatanazjański, nazywany *Ouicumque*³³, oraz hymn *Te Deum* pozostaną świadkami formuły trynitarnej, po której następuje wypowiedź chrystologiczna.

Należałoby w tym miejscu zacytować sporo tekstów. Zachowajmy tylko tę piękną formułę, w światły sposób ułożoną przez Ireneusza:

A to jest porządek naszej wiary i podstawa (naszej) budowy i oparcie dla obyczaju. Bóg Ojciec niestworzony, niepojęty, niewidzialny, jeden Bóg, stwórca wszystkiego: to pierwszy artykuł naszej wiary. Drugi artykuł zaś to: Słowo Boże, Syn Boży, Jezus Chrystus, nasz Pan, który objawił się prorokom według właściwości ich prorokowania i według stanu zrzędzenia Ojca, przez którego wszystko się stało, który w ostatnim czasie, aby sprowadzić wszystko w jedno, stał się człowiekiem wśród ludzi, widzialnym i dotykającym, dla zniszczenia śmierci i ukazania życia i zaprowadzenia wspólnoty człowieka z Bogiem. A to trzeci artykuł: Duch Święty przez którego prorocy przepowiadali i ojcowie nauczali o sprawach Bożych, a sprawiedliwi kierowali się na drogę sprawiedliwości i który w ostatnim czasie został wylany w nowy sposób na ludzkość odnawiając człowieka po całej ziemi dla Boga³⁴.

³⁰ *Epistula Apostolorum*, DzS 1; Papirus z Dę-Balyseh, DzS 12; Justyn I *Apologia*, 61, 3 i 10; Wartelle, s. 183; przekład polski: *op. cit.*, s. 69-70, w opisie chrztu; Ireneusz, *CH*, I, 3, 6 i III, 1, 2 (formuły binarne), IV, 33, 7 (formuła potrójna); Rousseau, s. 39, 277 i 518-519; cf. *AP*, s. 38, 51.

³¹ Cf. J. N. D. Kelly, *op. cit.*, s. 70-82; O. Cullmann, *op. cit.*, s. 75; W. Rordorf, *art. cit.*, s. 227.

³² Ireneusz, *CH*, I, 1, 10; Rousseau, s. 65-66.

³³ *DzS* 75-76.

³⁴ Ireneusz, *Wykład nauki apostołkiej*, n° 6; *SC* 62, s. 39-40; przekład polski: *op. cit.*, s. 28-29. U Justyna odnajdujemy podobne świadectwo połączenia formuł in / *Apologia*, 13, 1-3; Wartelle, s. 113; przekład polski: *op. cit.*, 14-15.

Ta formuła Ireneusza jest interesująca ze względu na swą doktrynalną doniosłość: stara się podać regułę wiary chrześcijańskiej, mocno ustrukturowaną wokół trzech imion boskich, które stały się przedmiotem trzech „artykułów” wiary. Tutaj po raz pierwszy spotykamy termin „artykuł”, który miał zbić fortunę w tradycji Kościoła. Treść kerygmatu została umieszczona w drugim artykule, po szczególnie rozwiniętej tytulaturze. Odnajdujemy wspomnienia o wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu, dwa ostatnie, to prawda, zapisane w słownictwie właściwym Ireneuszowi. Intencja katechetyczna wydaje się przeto dominująca, chodzi jednak o katechezę chrzcielną, bowiem Ireneusz natychmiast precyzuje, iż „chrzest naszego odrodzenia, dokonuje się przez te trzy artykuły”⁵⁵, które są „trzema podstawowymi punktami naszej pieczęci”⁵⁶.

Justyn i Ireneusz są dla nas świadkami połączenia formuł, nie jest jednak pewne, czy są jego autorami. Fundamentalnej racji tego połączenia należy szukać we wzajemnym współzałożeniu, które istniało między obydwooma modelami i które wypełniało je ruchem ciężącym ku zjednoczeniu. Sekwencja chrystologiczna faktycznie zakładała związek Jezusa z Ojcem, który Go posłał, i z Duchem, którego rozlał. Ze swej strony wyliczanie trynitarne nie było owocem jakiejś spekulacji na temat Boga, ale konkluzją wyciągniętą z historii zbawienia, w której objawił się Ojciec, Syn i Duch. Pomiedzy obydwooma modelami tytulatura Chrystusa, będąca krystalizacją krótkiego wyznania wiary Nowego Testamentu, mogła odegrać rolę klamry: bowiem z jednej strony związała się z modelem chrystologicznym, a z drugiej towarzyszyła wspomnieniu Syna w modelu trynitarzym. Jeśli idzie o miejsce, w którym dokonano się owo połączenie, nie ryzykujemy wiele sytuując je w ramach katechezy chrzcielnej: była ona uprzywilejowanym miejscem spotkania nauczania wiary (pierwotny kontekst formuł chrystologicznych) i liturgii (pierwotny kontekst formuł trynitarzych).

4. NĄ ZACHODZIE: DAWNY SYMBOL RZYMSKI ZWANY „SYMBOLEM APOSTOLSKIM”

Czas przemian wypełnił się. Świadcstwa, jakie z niego zachowaliśmy sprowadzają się do Credo autorskich, przedstawianych, przede wszystkim przez Ireneusza, jako wyraz „reguły wiary”. Jednak na początku III wieku spotykamy Credo Kościoła, które stanowią oficjalną liturgiczną krystalizację wcześniejszej genezy. Historia owych Credo jest dość odmienna na Zachodzie i na Wschodzie.

Tradycja Apostolska Hipolita Rzymskiego, która pochodzi z początku III wieku, jest pierwszym zbiorem regulacji eklezjalnych i liturgicznych po *Didache*.

⁵⁵ *Ibid.*, n° 7; SC 62, s. 41; przekład polski: *op. cit.*, s. 29.

⁵⁶ *Id.*, n° 100; SC 62, s. 170; przekład polski: *op. cit.*, s. 99.

Podany przez nią opis „tradycji świętego chrztu” zawiera Symbol chrzcielny w formie pytań i odpowiedzi. Tekst ten jest szczególnie dostojny, jest bowiem bezpośrednim i najdawniejszym z poświadczonych przodkiem Symbolu, który Kościół Zachodni dziś jeszcze nazywa „Symbolem apostołskim”:

- Czy wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego?
- Wierzę.
- Czy wierzysz w Chrystusa Jezusa, Syna Bożego, który przez Ducha Świętego narodził się z Maryi Dziewicy, został ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem, umarł, zmartwychwstał trzeciego dnia żywy spośród umarłych, wstąpił do nieba i zasiadł po prawicy Ojca; który przyjdzie sądzić żywych i umarłych?
- Wierzę.
- Czy wierzysz w Ducha Świętego w świętym Kościele?
- Wierzę³⁷.

Dialog ten towarzyszy potrójnemu zanurzeniu chrzcielnemu. Kapłan recytuje formułę Symbolu. Katechumen wyraża jedynie swoje przystąpienie do wiary. Po każdej odpowiedzi kapłan kładzie mu rękę na głowie i zanurza go w wodzie. Credo to, dość krótkie, jest dokładnym przedstawieniem punktu dojścia opisanej wyżej genezy: jest to rozszerzona formuła trynitarna, która w drugim artykule zawiera włączenie sekwencji chrystologicznej.

Aby otrzymać „Symbol apostołski” w jego dawnej formie, wystarczy przełożyć ten tekst z formy pytającej na deklaratywną: staje się on wówczas długim zdaniem, rządzone przez czasownik „wierzę”. Będzie to Credo Kościoła rzymskiego, to znaczy dawna formuła rzymska (nazywana „R”), poświadczona w kilku wariantach w ciągu IV wieku³⁸. Odnajdujemy ją później u Ambrożego z Mediolanu³⁹.

Credo to podbija cały Zachód. W VIII wieku wzbogaca się (prawdopodobnie w Galii) o kilka dodatków: Ojciec jest wyznawany jako „Stwórca nieba i ziemi”; drugi artykuł zawiera wspomnienie zstąpienia do piekieł; trzeci dodaje wspomnienia o wspólnocie świętych i życiu wiecznym. Idzie tu przeto o nasz aktualny Symbol, o tekst „przyjęty” na całym Zachodzie (znak „T”).

Co myśleć o przypisywaniu tego Symbolu apostołom? To legenda, która długo cieszyła się autorytetem na Zachodzie, podczas gdy Wschód wydawał się jej nie znać. Sięga Ambrożego i Rufina, a naiwny wyraz znajduje w pewnym kazaniu z VII wieku, które błędnie przypisywano Augustynowi⁴⁰. Autor opo-

³⁷ Hipolit Rzymski, *Tradycja apostołska*, n° 21; SC 11 bis, s. 85-87.

³⁸ Cf. Codex Laudianus. Wyznanie poświadczone przez Marcelego z Ancyry, jego tekst komentowany przez Rufina, *DzS* 11-12. — O historii tego Symbolu cf. P. Th. Camelot, *Le Symbole des apôtres, origines, développement, signification*, LV 2 (1952), s. 61-80.

³⁹ Ambroży, *Explanatio Symboli*, *DzS* 13. — Augustyn, *Sermo* 213, *DzS* 14.

⁴⁰ Ambroży z Mediolanu, List 42, 5, *PL* 16, 1174. — Rufin, *Expositio in Symbolon*, 2; *PL* 21, 337. — Pseudo-Augustyn, *Sermo* 240; *PL* 39, 2189.

wiada, jak Dwunastu apostołów zredagowało Symbol, który nosi ich imię w dzień Pięćdziesiątnicy, zanim się rozdzielili. Każdy wygłosił jeden z dwunastu artykułów. (Praktycznie niemożliwe jest jednak rozczłonkowanie Symbolu w przekonujący sposób na dwanaście artykułów.) W XIV wieku humanista Lorenzo Valla ujawnił legendarny charakter takiej opinii⁴¹.

Okazuje się jednak, iż ta apokryficzna atrybucja zawiera pewien element prawdy. Z pewnością błędem byłoby mówić, że apostołowie zredagowali Symbol, który w oczywisty sposób należy do Kościoła poapostolskiego i który nie należy do Pism. Prawdziwe jest jednak przypisywanie Symbolowi autorytetu apostolskiego. Jego geneza, którą naszkicowaliśmy, dostarcza nam na to dowodu. Z Nowego Testamentu pochodzi rzeczywiście nie tylko większość wyrażeń Symbolu, ale nade wszystko reguła wiary, którą przekazuje, jest bezpośrednim dziedzictwem wyznań wiary Kościoła apostolskiego. Symbol zatem kontynuuje regułę apostolską. Znajduje się w sercu tradycji wiary.

5. NA WSCHODZIE: KU SYMBOLOWI NICEJSKO-KONSTANTYNOPOLITAŃSKIEMU

Na Wschodzie Orygenes jest jeszcze świadkiem Credo autorskich⁴². Jednak między nim a pierwszymi Credo Kościołów stwierdzamy względną ciszę. Jest ona konsekwencją dyscypliny tajemnicy (*disciplina arcani*), która zapanowała od połowy III wieku: to, co właściwe misteriom chrześcijańskim nie powinno w żadnym wypadku wpaść w ręce pogan. Ci ostatni nie powinni uczestniczyć w liturgiach chrztu i eucharystii; nie powinni też znać tekstu Symbolu. Katecheci przytaczają katechumenom jego wyrażenia z wielką rezerwą, a następnie nalegają, aby słuchacze nauczyli się ich na pamięć bez zapisywania:

W tych kilku wersetach, powiada Cyryl Jerozolimski do swych katechumenów, zamykamy całe nauczanie wiary. Oto dokładnie, co chciałbym, abyście zapamiętali dosłownie, i recytowali wśród innych z wielką dbałością, bez zapisywania na papirusach, ale wrywszy przez wspomnienie w waszym sercu [...]. Zapamiętajcie tę wiarę jako wiatyk przez cały czas waszego życia i nie przyjmujcie już żadnej innej poza nią⁴³.

Dzięki Euzebiuszowi z Cezarei, który wypowiedział go przed Soborem Nicejskim i być może w części go zredagował, znamy Symbol chrzcielny

⁴¹ O historii tej legendy cf. H. de Lubac, *op. cit.*, s. 23-59.

⁴² Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, seria 33; PG 13, 1643 -1644; cf. *ALP I*, s. 380-389.

⁴³ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy chrzcielne*, V, 12; Bouvet, *PF*, s. 91-92.

Kościół z Cezarei, w Palestynie. Jego drugi artykuł, poświęcony Synowi, jest typowy dla tradycji wschodniej: pomiędzy tytułaturą Chrystusa a wspomnieniem wcielenia, rozwija on, w języku Janowym, to, co odnosi się do boskiego pochodzenia Syna przed wszystkimi wiekami. Owo naleganie, nieco „metafizyczne” w oczach Zachodu, wskazuje miejsce przyszłych wielkich debat doktrynalnych Wschodu. Ów drugi artykuł jawi nam się dzisiaj jako „brulion” przyszłego Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego:

I (wierzymy) w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Słowo Boga, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Życie z Życia, Syna, Jednorodzonego, Pierworodnego wszystkiego stworzenia, narodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, przez którego wszystko zostało uczynione, który, dla naszego zbawienia przyjął ciało, dzielił życie ludzi, cierpiał, zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do Ojca i przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych⁴⁴.

Na Wschodzie było zwyczajem, iż każdy duży Kościół posiadał swą własną formułę Credo. Ich struktura była bez wątpienia wspólna, ale warianty mogły być liczne. Kiedy biskup obejmował urząd, wysyłał do swych braci w biskupstwie formułę swej „wiary”, to znaczy Symbol swego Kościoła. Wydawali oni akt uznania Symbolu ich brata i przyjmowali go do swej wspólnoty. Wydaje się, że system ten działał długo, aż do upowszechnienia użycia przyszłego Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego. Jednym z najsłynniejszych Symboli IV wieku jest Symbol jerozolimski, szeroko komentowany dla katechumenów przez Cyryla (około 348 roku). Od końca IV wieku wiele formuł dotarło aż do nas (Symbol z Salaminy, Antiochii, Mopsuestii itd.)⁴⁵.

6. NOWE ODMIANY SYMBOLI W ROZWOJU HISTORYCZNYM

Symbole soborowe

Wraz z Soborem Nicejskim w 325 roku otwiera się nowy etap historii Symboli. Faktycznie poszukiwane jest rozwiązanie kryzysu doktrynalnego poprzez dodanie niektórych bardziej „technicznych” wyrażeń do spornych artykułów. W ten sposób Sobór Nicejski dorzuca do Symbolu słynne „współistotny Ojcu”, ażeby odpowiedzieć na kontestację ariańską. Wejście filozoficznego słownictwa greckiego do Symbolu wyrażonego dotąd językiem całkowicie opartym na Piśmie Świętym okaże się skandalem. Kościołom potrzeba będzie pięćdziesięciu lat, aby przyjść do siebie: odbędą się niezliczone synody,

⁴⁴ *DzS* 40.

⁴⁵ *DzS* 41-45 i 50-51.

z których każdy zaproponuje formułę wiary odzwierciedlającą tendencje doktrynalne obecnych na nich biskupów. Formuły te będą albo ortodoksyjne, albo dwuznaczne ze względu na pewne przemilczenia, czy wreszcie jednoznacznie heretyckie. Pojednanie nadejdzie w chwili Pierwszego Soboru Konstantynopolitańskiego (381), który — co więcej — miał dokonać wszystkich potrzebnych uściśleń co do boskości Ducha Świętego, podobnie jak Sobór Nicejski uczynił w odniesieniu do boskości Syna⁴⁶.

Dawne Credo były przeznaczone dla katechumenów, pisze H. C. Turner, nowe są to Credo dla biskupów⁴⁷. Rzeczywiście, widzimy, że Symbol staje się przedmiotem użycia ściśle dogmatycznego. Jest miejscem dla definicji soborowej. Dlatego idzie tu już o nową generację Symboli: to, co zyskują na polu precyzji doktrynalnej, tracą w obszarze liturgicznej mocy. Z tego powodu Sobór Efeński zdecyduje nie czynić więcej żadnych dodatków do Symbolu. Definicja Chalcedonu (451) zostanie wyrażona w oddzielnym tekście, o strukturze jeszcze bardziej symbolicznej, który jednak nie będzie już pretendował do użycia katechetycznego lub liturgicznego.

Symbol „nicejsko-konstantynopolitański”

Pochodzenie tego Symbolu, oficjalnie przypisane Pierwszemu Soborowi w Konstantynopolu przez Sobór Chalcedoński, jest nieco niejasne. Jakkolwiek podeszlibyśmy do wielu wysuniętych hipotez, jest bardzo prawdopodobne, iż wspomniany Sobór w Konstantynopolu ulepszył go, uzupełnił i ogłosił tak naprawdę go nie ułożywszy⁴⁸. Po okresie zaniku w pierwszej połowie V wieku, owo Credo zostało przyjęte przez niemal cały Wschód jako Symbol chrzcielny, począwszy od VI wieku⁴⁹. Fakt jeszcze bardziej brzemienisty na przyszłość: w tym samym okresie zostaje wprowadzony do liturgii mszalnej, najpierw na Wschodzie (począwszy od Konstantynopola), potem na Zachodzie, gdzie jego użycie stopniowo się upowszechnia, w Hiszpanii w końcu VI wieku, w Irlandii, następnie w Galii i w Germanii w VIII wieku, by zostać przyjętym w Rzymie, w IX wieku. Jednak Zachód będzie miał śmiałość uciec się w sposób jednostronny do nowego dodatku: „Filioque”, wedle którego Duch Święty pochodzi od Ojca „i od Syna”. Ten incydent będzie przedmiotem długiego sporu pomiędzy Wschodem a Zachodem, wciąż nie rozwiązanego⁵⁰.

⁴⁶ Te dwie kwestie zostaną omówione w rozdziale V, s. 211.

⁴⁷ Cytowany in Th. Camelot, *LV* n° 2, 1952, s. 74.

⁴⁸ Kwestia pochodzenia tego Symbolu zostanie jeszcze podjęta, *infra* s. 244, przy okazji Pierwszego Soboru Konstantynopolitańskiego.

⁴⁹ *La réception du Symbole oecuménique de Nicée à Chalcedoine*, cf. A. De Halleux, *op. cit.*, s. 25-67.

⁵⁰ Cf. *infra*, s. 281, studium kwestii *Filioque*.

To ten sam Symbol jest dzisiaj recytowany bądź śpiewany podczas niedzielnych liturgii. Dociera aż do nas niesiony poprzez wieki wyznawania wiary. Stanowi zasadniczy ekumeniczny punkt odniesienia dla podzielonych Kościołów.

Symboliczne dokumenty teologiczne i wyznaniowe

Nowa generacja symboli narodzi się w Kościele łacińskim przy okazji zgromadzeń soborowych: chodzi tutaj o Symbole dla teologów, czyli o coraz bardziej kompletne katalogi punktów wiary. Szesnastowieczna Reforma także wyda nowe wyznania wiary, dość rozwinięte, spełniające funkcje wyznaniowe i doktrynalne dla nowych Kościołów: luterzańskie wyznanie augsburskie z 1530 roku, trzydzieści dziewięć artykułów Wspólnoty anglikańskiej z 1563, późniejsze wyznanie helweckie z 1566, wyznanie reformowane z La Rochelle z 1571 i jeszcze wiele innych. XX wiek także zaświadcza o żywym charakterze funkcji Symbolu w Kościele: tak jest w przypadku wyznania z Barmen, ogłoszonego w 1933 roku przez niemiecki Kościół „wyznający” w oporze przeciw nazizmowi, wyznania zaproponowane przez Ekumeniczną Radę Kościołów, Credo Pawła VI z 1968 roku, czy wreszcie niedawne wysiłki wielu chrześcijan, aby wyrazić wiarę w aktualności obecnego czasu. Funkcja Symbolu odpowiada na pewną stałą potrzebę. Komórka-matka dyskursu chrześcijańskiego jest także stałym punktem powrotu dla przygotowania katechumenalnego i katechezy, przepowiadania, liturgii, teologii i dogmatu. Jest istotnym miejscem weryfikacji wiary. Dlatego co jakiś czas daje okazję do nowych sformułowań, przez co jednak nie odrzuca wcześniejszych.

Ten żywy, ewolucyjny i zróżnicowany charakter Symbolu w historii Kościoła nie kwestionuje zatem wielkich wyznań wiary dawnego Kościoła, zwłaszcza Symbolu apostołskiegogo i nicejsko-konstantynopolitańskiego, nadal używanych w liturgii. Jednak adaptacje i rozwinięcia, jakich doznało Credo w zależności od kwestii, jakie dochodziły ze strony historii i kultury są znakiem, iż nie przynależy on do porządku Pisma ustalonego raz na zawsze, ale do porządku żywej tradycji. Ma ona troszczyć się o nowe kwestie, które w bezpośredni lub niebezpośredni sposób mogłyby przeciwstawić się istotnemu przesłaniu wiary. W ten sposób niektóre problemy mogą w danej chwili pojawić się na poziomie *status confessionis*, to znaczy nabrać decydującego znaczenia w rozeznawaniu, co przynależy do istoty chrześcijaństwa, a co się jej przeciwstawia: w Nicei chodziło o boskość Syna, w Konstantynopolu o boskość Ducha Świętego, a w XVI wieku było to, dla Kościołów wywodzących się z Reformacji, usprawiedliwienie przez wiarę.

III. STRUKTURY SYMBOLU

Ten krótki przegląd genezy i historii Symbolów wiary pozwala dobrze uchwycić ich struktury, formalne i materialne. Jako punkt odniesienia weźmy III wiek, to znaczy taki poziom opracowania, który jest późniejszy od połączenia formuły chrystologicznej i trynitarnej, a który wyraża się w *Tradycji apostoelskiej* Hipolita Rzymskiego i stary Symbol rzymski. To wtedy faktycznie pojawia się definitywna struktura treści Symbolu, ważna również dla Wschodu: poszczególne elementy treści będą mogły się zmieniać; struktura pozostanie ta sama. Wybór ten nie uniemożliwia jednak odwołania się do dawniejszych formuł, gdzie poszukuje się, poprzez różnorodność wyrażen, tego, co zostało zebrane w strukturze finalnej. Studium to pokaże implikacje spojrzenia chrystologicznego i trynitarne, których połączenie poprzedziło ukonstytuowanie Symboli Kościoła.

1. STRUKTURA FORMALNA: RELACJA MIĘDZY DWOMA PARTNERAMI

Struktura przymierza

Struktura ta dotyczy konkretnego znaczenia Credo, jako formuły wyrażającej pewien akt. Wszystko zależy od słowa, które wprowadza formułę i pierwszego zdania: „Wierzę w Boga”. Takie stwierdzenie wprowadza na scenę dwóch partnerów oraz relację, jaka wpisuje się między nich przez akt wiary. Ta relacja jest relacją przymierza. Bowiem akt wiary jest odpowiedzią na inicjatywę, która go poprzedza i która pochodzi od Boga. Imię Boże zostanie opatrzone komentarzem, najpierw nie ze względu na swe istotne atrybuty, ale działania na rzecz wierzącego. Ten ostatni deklaruje, że wierzy w Boga, który dla niego uczynił, czyni i będzie czynił, poprzez wspólne i połączone działanie trzech Osób, pewne rzeczy: stworzenie, zbawienie, uświęcenie. Credo zatem przedkłada formalnie strukturę *wierzyć w* nad strukturę *wierzyć że*. Jest świadectwem aktu rozeznawania pierwotnej tradycji, która począwszy od sformułowań autoryzowanych przez Nowy Testament, wybrała konstrukcję umieszczającą w bezpośredniej relacji osobę wierzącego i Osoby Ojca, Syna i Ducha Świętego. Później Augustyn dokona tematykacji znaczenia całej tej operacji, troskliwie wyróżniając *credere Deum*, to znaczy wierzenie, że Bóg istnieje, *credere Deo*, to znaczy wierzenie w słowo Boga” oraz *credere in Deum*, „solecyzm chrześcijański”, zanalizowany przez H. de Lubaca, który jest wyrazem aktu pierwotnego⁵¹. Wierzący wyraża poryw pełnego przyłgnięcia

⁵¹ Teksty Augustyna zostały zebrane i przeanalizowane w: H. de Lubac, *La Foi chrétienne*, op. cit., s. 157-159 i 307-337.

i daru z siebie dla Tego, komu oddał swą wiarę; pokłada ufność w Bogu w sposób absolutny i definitywny. Dominanta przyznana *wierzyć w* nie znosi jednak doniosłości *wierzyć że*. Albowiem wypowiedzenie dobrodziejstw Boga uczynionych dla człowieka przez Jego Syna i w Jego Duchu zawiera pewien „moment” wyznawanej prawdy. Wszak wiara jest przede wszystkim przyłgnięciem osoby do Osoby; jest następnie pewną ustrukturowaną całością prawd do wierzenia (co zupełnie odróżnia ją od „katalogu”). Drugi z aspektów jest podporządkowany pierwszemu.

To z modelem *wierzyć w* należy, jak się wydaje, powiązać pozostałe konstrukcje, które napotykaamy przyglądając się genezie Symboli: a mianowicie nieobecność jakiegokolwiek formy wprowadzenia. „Jezus jest Panem” oznacza: „Dla mnie Jezus jest Panem” lub „Jezus jest moim Panem” (cf. Flp 3,8) czy „*naszym* Panem”. Klemens Rzymski w cytowanej wyżej formule powiada: „Czyż nie mamy tego samego Boga?...”, wyrażając w tym zwrocie przyłgnięcie wierzącego do Boga i Jego Chrystusa. Ten ostatni jest Chrystusem wierzącego, tak jak Bóg był Bogiem Izraela, a Izrael ludem swego Boga. Wiara potwierdza najpierw i przede wszystkim egzystencjalny i historyczny związek, który łączy osoby.

Struktura dialogowa

Jak zobaczyliśmy, stwierdzenie w pierwszej osobie: „Wierzę” zajęło miejsce odpowiedzi będącej częścią dialogu. W liturgii Credo deklaratywne jest wtórne w stosunku do Symbolu chrzcielny, który uciekał się do pytań. Nawet jeśli formuły deklaratywne są najliczniejsze, aluzja do chrztu pozwala zdać sobie sprawę, iż symboliczny tekst, do którego odnosi się autor, jest właśnie tekstem pytań chrzcielnych. „Czy wierzysz” wyraża pierwszeństwo stwórczej i zbawczej inicjatywy Boga w stosunku do odpowiedzi wierzącego. Najpierw jest Bóg, który przez swego Syna i w swym Duchu zbliżył się do człowieka, aby się mu oddać. Ojciec, Syn i Duch działali jako pierwsi. Mają oni prawo postawić człowiekowi pytanie. Przysługuje im pierwsze słowo. Człowiek może zabrać głos jako drugi. Jego ludzkie słowo jedynie odpowiada na pierwotne słowo Boga. Nie zapominajmy, że w zajmującym nas okresie dialog pytań chrzcielnych stanowił ściśle rzecz biorąc język sakramentalny i performatywny wejścia w misterium Chrystusa: z naciskiem podkreślał potrójne zanurzenie, symbolicznie wprowadzające neofitę w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa oraz przyjmował go w Kościele. Odpowiadając „wierzę”, ochrzczony przyswaja sobie zbawienie Jezusa Chrystusa; zostaje on zbawiony przez łaskę Chrystusa za pośrednictwem swej wiary. Ta dialogowa struktura była obecna już w dyskursie kerygmaticznym Dziejów Apostolskich, gdzie rozwinięte głoszenie wydarzenia Jezusa wywoływało odpowiedź wiary i decyzję o przyjęciu chrztu (Dz 2, 37-39; cf. 8, 35-39).

Później, w rozwinięciu katechumenatu, odnajdziemy ryt analogiczny, ale tym razem jako przygotowanie do chrztu: chodzi o ryt *traditio symboli*, przekazanie tekstu Symbolu katechumenowi, po którym, w jakiś czas później, następowało *redditio symboli*, to znaczy wygłoszenie Symbolu przez katechumena wobec wspólnoty eklezjalnej.

Za «ja» z „wierzę” kryje się bez wątpienia indywidualny wierzący, ale włączony w «ja» całego Kościoła, «ja», które jest także pewnym «my». Kościół, obecny w «ja» każdego i wszystkich, wprowadza je w «ja» swego własnego wyznania wiary⁵². Godne zauważenia jest, że Symbole soborowe zaczynają się od „wierzymy...”. Owo „my” oddaje najpierw zgromadzenie Ojców soboru, ale poprzez nich oficjalne „my” całego Kościoła, który się wypowiada. Także użycie liturgiczne w uprawniony sposób zmieni «my» Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego na «ja». Sam Duch jest obecny w owym «ja» i owym «my», albowiem „nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12,3).

2. STRUKTURA TREŚCI: TRÓJCA „EKONOMICZNA”

Ile artykułów wiary liczy Credo? Na pytanie to udzielono wielu nie pozabawionych wahań odpowiedzi, starając się ułożyć następstwo twierdzeń w sposób mniej lub bardziej zewnętrzny. Najbardziej rozpowszechniony polega na wyliczaniu dwunastu artykułów, ponieważ było dwunastu apostołów. Jednak wyjaśnienie to, dość późne, nie odpowiada żadnej poważnej rzeczywistości. Podział Symbolu na dwanaście artykułów różni się u poszczególnych komentatorów.

Formuła Ireneusza liczy siedem artykułów, jako odniesienie do siedmioramiennego świecznika⁵³. Inne prezentacje widzą pięć artykułów w odniesieniu do przypowieści ewangelicznej o pięciu chlebach⁵⁴. Obrazy te są świadectwem wahania. Bowiem Symbol rozwinął się w części dotyczącej Kościoła i skutków zbawienia. Nie wiadomo jednak dokładnie, jak wyartykułować te nowe punkty przy pomocy trzech artykułów trynitarnych. Jedną z możliwości polegała na wyliczeniu ich po prostu z trzema imionami boskimi. Rozszerzeniu uległaby wówczas formuła „wierzę w...”. Jednak wkrótce pojawia się trudność: nie można wierzyć w Kościół i w jego dary z tego samego tytułu, z jakiego wierzymy w Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego. Wierzymy Kościołowi, wierzymy misterium Kościoła w zupełnie innym znaczeniu: Kościół nie jest Bogiem⁵⁵. W rzeczywistości wszystkie twierdzenia dotyczące Kościoła i skutków zbawienia należą do artykułu o Duchu Świętym.

⁵² Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, s. 217-230.

⁵³ Ireneusz, *CH*, V, 20, 1; Rousseau, s. 627.

⁵⁴ *List Apostołów*, *DzS* 1.

⁵⁵ Cf. H. de Lubac, *La Foi chrétienne*, *op. cit.*, s. 235-262.

Spotkaliśmy również formuły o dwóch artykułach, które sięgają aż do Ireneusza i Tertuliana i zaznały takiego samego ubogacenia pochodzącego od kerygmatu chrystologicznego. Jak zinterpretować przemilczenie Ducha Świętego? Czy miałyby ono być oznaką niepewności co do Jego charakteru osobowego? Nie wydaje się, bowiem obecność trzech artykułów jest dobrze poświadczona w całej tradycji chrzcielnej. Rozlanie Ducha Świętego jest zazwyczaj odnoszone do chrztu. I nie da się udowodnić, iż struktura oparta na trzech artykułach jest owocem rozwinięcia struktury zbudowanej na dwóch artykułach. Wydaje się, że odpowiedzi należy szukać raczej w kontekście właściwym formułom binarnym, kontekście przypomnienia *regula veritatis* w znaczeniu kryterium prawdy: jeżeli wiara żydowska wyraża się poprzez formułę „jeden Bóg”, wiara chrześcijańska dodaje do niej „jednego Chrystusa”. W tym przypadku nie usiłowano streścić całości wiary, ale podkreślić jej istotną oryginalność, stosunek Boga Ojca (ze Starego Testamentu) do Chrystusa, który jest Jego Synem. Ten stosunek ustanawia centralne twierdzenie kerygmatu. Formuła binarna jest formułą nauczania katechetycznego i apologetycznego.

Bez względu na wszystkie warianty wyrażania i interpretacji, jedyną prawdziwą strukturą Symbolu jest ta oparta na trzech imionach boskich. Dowód na to mamy już w zdecydowanej stałości schematu potrójnego w Piśmie, zwłaszcza w nakazie udzielania chrztu z Mt 28 oraz w pierwszych rozwinięciach modelu potrójnego. Pierwsi Ojcowie z wielką przenikliwością podkreślali strukturę trynitarną, jak Justyn, który zwraca się do pogan:

Nie, my nie jesteśmy ateuszami:

- czcimy Stwórcę tego wszechświata [...]
- [Mistrza] który nas tych rzeczy nauczył i dla tego się właśnie narodził, Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego pod Poncjuszem Piłatem, prokuratorem Judei w czasach Tyberiusza Cezara, w Nim to rozpoznaliśmy Syna Boga prawdziwego i na drugim Go miejscu stawiamy,
- na trzecim zaś Ducha Proroczego⁵⁶.

Te trzy „pozycje” uzmysławiają porządek trzech imion boskich tak, jak zostały objawione w Piśmie. Wyżej spotkaliśmy się ze sposobem, w jaki Ireneusz formalizuje nauczanie wiary w trzech „artykułach”. Trzy imiona boskie pozostają na pierwszym planie i każde z nich zbiera oryginalną grupę działań na rzecz ludzi⁵⁷.

Wreszcie tradycja chrzcielna zaświadcza bez najmniejszej wątpliwości o istnieniu trzech pytań i potrójnego zanurzenia w trakcie celebracji sakramentu.

⁵⁶ Justyn, *I Apologia*, 13, 1-3; Wartelle, s. 113; przekład polski: *op. cit.*, s. 14-15 (przekład zmieniony); cf. także 6, 1-2.

⁵⁷ Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, s. 61-98: „Symbole trinitaire”.

Także termin Trójca pojawia się w połowie II wieku po grecku u Teofila z Antiochii (Trias)⁵⁸ i na początku III wieku po łacinie u Tertuliana⁵⁹. Cyprian będzie mówił o „Symbolu Trójcy”⁶⁰. A Hieronim w IV wieku o „wierze w Trójcę”⁶¹, łącząc ją z jednością Kościoła.

W jaki sposób mamy rozumieć ów trynitarny schemat, jaki przedstawia się nam w Symbolu? Nie chodzi o formalną wypowiedź o wiecznej Trójcy, ale o *opowiadanie* o dziełach, jakich dokonała Trójca w historii, dla dobra ludzi. Jest to niejako wykład z „ekonomii” zbawienia w sensie, jaki Ireneusz nadał temu słowu, to znaczy z „dyspozycji” wybranej przez Boga w Jego kolejnych inicjatywach, które swój szczyt znajdują w wysłaniu Syna Bożego i udzieleniu Jego Ducha⁶². Symbol jest pewnym „historycznym Credo”, które się opowiada. Wielkie „kerygmaty” z Dziejów Apostolskich tworzono w ten sam sposób. W tym miejscu raz jeszcze Credo autorskie, bardziej uzależnione od okoliczności, potwierdzają przekonanie, które wypływa z tekstów liturgicznych. Przywołajmy jedynie tę formułę Tertuliana, która łączy trzy imiona boskie tematem posłania czy misji Syna i Ducha Świętego dla zbawienia ludzi:

My jednak zawsze wierzyliśmy, a teraz, jako bardziej oświeceni przez Parakleta, nauczyciela wszelkiej prawdy, jeszcze silniej wierzymy w jednego wprawdzie tylko Boga, ale z zastrzeżeniem tak zwanej «ekonomii» polegającej na tym, że ów jedyny Bóg ma również Syna, Słowo z Boga pochodzące, przez które wszystko uczynił, a bez którego niczego nie uczynił. Ono to zesłane w dziewicę i z niej zrodzone jako człowiek i Bóg, syn człowieczy i Syn Boży, nazywa się Jezusem Chrystusem; ono cierpiało, umarło i było pogrzebane według Pisma, ono zmartwychwstało mocą Ojca i zostało z powrotem wzięte do nieba, by zasiąść po prawicy Ojcowskiej, a kiedyś przyjść sądzić żywych i umarłych, ono wreszcie zesłało od Ojca, zgodnie ze swym przyrzeczeniem Ducha Świętego — Parakleta, uświęciciela tych, którzy wierzą w Ojca i Syna i Ducha Świętego⁶³.

W pierwszym artykule, zgodnie z dominującym odczytaniem Nowego Testamentu, Bóg oznacza Ojca. Termin ten nie powinien być umieszczany przed trzema imionami boskimi, jak w teologii trynitarniej opracowanej w środowisku łacińskim. Bogu Ojcu oddaje się ekonomię stworzenia (do której w wielu formułach dodaje się Syna). Ów pierwszy moment jest czasem

⁵⁸ Teofil z Antiochii, *Trzy Księgi do Autolyka*, II, 15; SC20, 139.

⁵⁹ Tertulian często używa tego terminu w swym *Przeciwko Prakseaszowi*; CCI; przekład polski: *ci. ALP*, I, s. 258-263.

⁶⁰ Cyprian, List 75, 11; Bayard, Budé, t. II 298; przekład polski: *op. cit.*, s. 288.

⁶¹ Hieronim, List 46, 3; PL 22, 485; przekład polski: J. Czuj, *Listy*, PAX, Warszawa 1952, t 1, s. 258. Wiele tekstów cytowanych w podobnym kontekście in H. de Lubac, *op. cit.*, 61-98.

⁶² Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, s. 99-147: „Trinité économique”.

⁶³ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 2; tłum. franc. według J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. I, Aubier, Paris 1966, s. 67; przekład polski: *ALP*, s. 259.

początku i zakładania fundamentu wszystkich rzeczy. Historia zbawienia ma źródło w akcie stwórczym

Drugi artykuł opowiada o ekonomii zbawienia dokonanej przez Syna: jest to historia Chrystusa, od Jego pochodzenia i pierwszego wyjścia od Ojca w formie stwórczego słowa, poprzez wcielenie i misterium paschalne, a która kończy się zapowiedzią Jego przyjścia na końcu czasów jako Sędziego żywych i umarłych. Drugi moment jest momentem *centralnego* wydarzenia i pełni czasów.

Trzeci artykuł opisuje ekonomię uświęcenia ludzkości, dokonanego przez Ducha Świętego, który oddziaływał już na proroków, w ciele Trójcy, jakim jest Kościół. Ta ekonomia typu sakramentalnego (wspomnienie chrztu) trwa aż do zmartwychwstania ciała. Trzeci moment jest czasem *aktualności* życia Kościoła w Duchu.

Te trzy momenty układają się według porządku Bożych przejawów i misji: Ojciec posłał Syna, który ze swej strony posłał Ducha Świętego od Ojca. Owo wierzące ja lub my Kościoła od samego początku głosi ich, zanim wyzna sam siebie w trzecim artykule, zgodnie ze swego rodzaju piękną cyrkulacją. Jak powiada Tertulian:

Gdy zaś daje się w zastaw i świadectwo wiary i obietnice zbawienia, to z konieczności należy uczynić wzmiankę o Kościele, ponieważ gdzie trzech, to jest Ojciec, Syn i Duch Święty, tam i Kościół, który stanowi ciało dla tych trzech⁶⁴.

W ten sposób Kościół ukazuje się jako miejsce przebywania Trójcy pośród ludzi.

3. PORÓWNANIE Z „ANAFORAMI” EUCHARYSTYCZNYMI

Nie ma potrzeby podkreślać podobieństwa intuicji i struktury pomiędzy Symbolami i dawnymi modlitwami eucharystycznymi, nazywanymi „anaforami”. One również zawierają trzy momenty odpowiadające trzem osobom boskimi:

Pierwszy moment to oddanie chwały Bogu Ojcu za dobrodziejstwa stworzenia i „dyspozycji” w historii zbawienia: odpowiada on prefacji.

Drugi moment przypomina centralne wydarzenie owej historii, dokonane przez Jezusa Chrystusa. Przypomina on perykopę ustanowienia i modlitwę wspomnienia czy „anamnezy”, która przypomina Jego śmierć, zmartwychwstanie, wstąpienie i powrót do chwały.

Trzeci moment zawiera „epiklezę”, to znaczy inwokację Ducha Świętego, tak nad darami, jak i nad wspólnotą, ażeby stała się ona ciałem Chrystusa,

⁶⁴ Tertulian, *O chrzcie*, 6, 2; SC35, s. 75; przekład polski: PSP, V, *op. cit.*, s. 140.

a następnie zespół modlitw za Kościół. To poruszenie wyraźnie odczuwał Justyn⁶⁵. (Jest on nieco ukryty w anaforach tradycji łacińskiej, które zawierają dwie epiklezy, jedną nad darami przed opisem ustanowienia, a drugą nad wspólnotą, po konsekracji.) Dokładniejsza analiza mogłaby pokazać, iż wiele wyrażen jest wspólnych obydwu typom formuł liturgicznych, które rozwinęły się niejako w naczyniach połączonych.

Jednak strona formalna modlitwy eucharystycznej jest odmienna od formy Symbolu: nie jest to już zaangażowanie w Przymierze, ale wspomnienie Przymierza, celebrowane w uwielbieniu przez wspólnotę. To, co w Symbolu było wyznawane, tutaj jest uroczyście głoszone, przeżywane i aktualizowane w Kościele.

Struktura Symbolu wyraża zatem to, co jest w centrum wiary chrześcijańskiej: jest ona wyznaniem w nierozzerwalny sposób trynitarnym i chrystologicznym, jako że to Chrystus objawia misterium Ojca, Syna i Ducha. Jest ona również Credo historycznym, które wyznaje wielki ciąg inicjatyw Boga, od Alfa stworzenia po Omega Paruzji. Nawiązuje ona do aktualności życia chrześcijańskiego poprzez misterium Kościoła. U świadka z IV wieku, Bazylego Wielkiego, zaczerpnijmy wyrażenie żywej świadomości, która miał dawny Kościół w odniesieniu do stawki, jaką było wyznanie Symbolu wiary w chwili chrztu:

W jaki sposób stajemy się chrześcijanami? Przez wiarę, każdy powie. A jaka drogą jesteśmy zbawiani? Odrodziwszy się, oczywiście, przez łaskę chrztu. A w jaki inny jeszcze sposób? Poznawszy następnie to zbawienie umocnione przez Ojca i Syna, i Ducha Świętego, czy zadowolimy się tym, co przyjęliśmy jako «wzór nauczania»? [...] Taka sama jest strata wtedy, gdy ktoś odchodzi bez chrztu, jak i wtedy, gdy przyjmuje go ktoś, dla kogo niedostępny jest jakiś jeden [element] tradycji. Również gdy chodzi o wyznanie wiary, które złożyliśmy przy pierwszym wprowadzeniu, kiedy to wyrwani bóstwom przybyliśmy do Boga żywego, to ten, kto [go] nie strzeże przy każdej okazji i przez całe swoje życie nie osłania bezpieczną strażą, staje się obcy Bożym obietnicom, gdyż pozostaje w sprzeczności z własnym podpisem złożonym przy wyznaniu wiary. Jeśli bowiem chrzest jest początkiem mego życia, a ów dzień ponownego narodzenia to dzień pierwszy, jest oczywiste, że głos najcenniejszy to głos, który wyraża się w łasce usynowienia⁶⁶.

⁶⁵ Justyn, *I Apologia*, 65, 3 i 67, 2; Wartelle, s. 189-191 i 191; przekład polski: *op. cit.*, s. 75-76, 77.

⁶⁶ Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, X, 26; przekład polski: A. Brzóstkowska, Pax, Warszawa 1999, s. 118

IV. PIERWSZY ARTYKUŁ

Krótkie skomentowanie treści trzech artykułów Symboli narzuca się historii dogmatów. Twierdzenia zamieszczone w Symbolu są w najwyższej mierze artykułami wiary. Praktycznie wszystkie mają mocne oparcie w Piśmie Świętym i są zaczynem wielu późniejszych rozwinięć. Szczególnie ważne jest nawiązanie do pierwotnych i konkretnych motywów każdego wyrażenia, ich ładunku emocjonalnego i znaczenia dla pierwszych chrześcijan, jak też miejsca w Kościele, w jakim powstały. Nasz punkt odniesienia będzie podwójny: na Zachodzie Symbol rzymski, a na Wschodzie nicejsko-konstantynopolitański, to znaczy dwa liturgiczne punkty dojścia wcześniejszej ewolucji. Analiza podobieństw i różnic między tymi dwoma tradycjami jest rzeczywiście pouczająca dla analizy znaczenia ich treści.

1. WIERZĘ W BOGA; WIERZĘ W JEDNEGO BOGA

Pierwsza różnica daje się zauważyć pomiędzy Credo zachodnimi a wschodnimi: tam, gdzie pierwsze mówią po prostu: „Wierzę w Boga”, drugie podkreślają jedność Boga, mówiąc: „w jednego Boga”. To przypomnienie jedności zostanie powtórzone dla Syna, Ducha i Kościoła. Dla tego wariantu poszukiwano wyjaśnienia typu polemicznego: Wschód, w ślad za Ireneuszem, którego lejtmotywem jest „jeden Bóg, jeden Chrystus”, miał ze stanowczością zachować wielokrotne twierdzenie *jeden* przeciwko gnostykom, którzy dzielili jedność Boga na wielość zasad czy *eonów*, czy też przeciw Marcjonowi, który utrzymywał, iż „okrutny” Bóg Starego Testamentu nie mógł być Ojcem Jezusa. Zachód natomiast zniósł owo akcentowanie, aby walczyć z modalizmem trynitarnym sabelianów⁶⁷.

Taki typ wyjaśniania nie jest przekonujący: bowiem w rozpatrywanej epoce oddziaływania heretyckie miały mniejszy wpływ na redakcję Credo niż można by sądzić. Stwierdzamy zresztą, że Justyn i Ireneusz używają formuł trynitarnych bez podkreślania słowa *jeden*⁶⁸.

Głęboka racja tej różnicy pochodzi z faktu, iż obydwie sformułowania odpowiadają dwóm różnym modelom z Pisma: zwielokrotnione użycie słowa *jeden* sięga modeli Pawłowych (1 Kor 12,4-6 i Ef 4,4-6; 1 Kor 8,6), podczas gdy jego nieobecność związana jest z nakazem udzielania chrztu z Mt 28,19-20.

Niemniej jednak powtarzane podkreślanie jedności Boga ma bardzo mocne znaczenie chrześcijańskie. Na poziomie Pisma Świętego przedstawiało ono

⁶⁷ Cf. *infra*, s. 163 o herezji sabeliańskiej.

⁶⁸ Cf. Justyn, *I Apologia*, *op. cit.*, 6, 2 i 13, 1-3; Ireneusz, *Wykład*, *op. cit.*, n° 3 i 6.

spuściznę żydowską we wnętrzu chrześcijaństwa, które przejmowało dla siebie wyznanie wiary Starego Testamentu: „Jeden Bóg (*Eis ho Theos; monos ho Theos*)” (cf. Pwt 6,4), wraz z całym ładunkiem związanym z przymierzem, jaki się w nim znajduje, dodając specyficzne dla chrześcijaństwa: „Jeden Chrystus”. Bóg chrześcijan jest rzeczywiście Bogiem Starego Testamentu a nie innym, jednak wyznawanym w nowy sposób, jeden pod trzema różnymi imionami, według wyrażenia Tertuliana⁶⁹.

Takie naleganie jest także sposobem wyrażenia jedności Boga zachowanej w „dyspozycji” objawionej w Nowym Testamencie: powtórzenie słowa *jeden* oraz *ten sam* przed trzema imionami boskimi, przedstawionymi w porządku ich pojawiania się pokazuje, iż zbawienie pochodzi z jednego miejsca, od Boga Ojca (porządek zstępujący) i sięga, tego samego źródła (porządek wstępujący), według jednej ekonomii. Jeden Bóg posłał jednego Syna i rozlał jednego Ducha, aby utworzyć jeden Kościół. W ten sposób trzy imiona nie zrywają jedności Boga. Każde uczestniczy w tej jedności poprzez swój jedyny charakter.

Jedność Boga jest także oznajmiana przez jedność wyznania i jedność wspólnoty wyznającej: jest tylko jedno ciało, jak jest tylko jeden Duch. Jedność Kościoła daje zatem świadectwo jedności Boga. Cytowana wyżej⁷⁰ formuła Klemensa Rzymskiego jasno wyraża to przekonanie. Toteż twierdzenie o jedności zawiera zasadę wzajemności jedności Boga i jedności Kościoła, zebrane w jednej wierze, jednej nadziei i jednym chrzcie. Chrześcijaństwo pragnie w ten sposób ukazać swą odmienność od pogańskiego politeizmu.

2. BÓG OJCIEC WSZECHMOGĄCY

Wyrażenie to stanowi centrum pierwszego artykułu⁷¹. Jest ono owocem spontanicznego rozwinięcia imienia Boga. Jednak układ jest skomplikowany i ukrywa pewien potrójny związek: między *Bogiem* i *Ojcem*, między *Ojcem* i *wszechmogącym* oraz między *Bogiem* i *wszechmogącym*. Czy idzie tu o zunifikowaną tytulaturę, czy o odmienne określenia?

„Bóg Wszechmogący”, „takie wydaje się być wyrażenie patrystyczne najpopularniejsze w IV wieku”⁷². Kompletne wyrażenie pojawia się w połowie II wieku w *Męczeństwie św. Polikarpa*⁷³, tekście utrzymanym w tonacji liturgicz-

⁶⁹ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 31, 1; *CCSL* 2, s. 1204.

⁷⁰ Cf. s. 78.

⁷¹ Cf. J. N. D. Kelly, *op. cit.*, s. 131-139.

⁷² A. De Halleux, *Dieu le Père tout-puissant*, w: *Patrologie et oecuménisme*, *op. cit.*, s. 74, który odsyła do czterokrotnego użycia przez Klemensa Rzymskiego, *List do Kościoła w Koryncie*, tytuł; 2, 3; 32, 4; 62, 2.

⁷³ *Męczeństwo św. Polikarpa, biskupa Smyrny*, 19, 2; *SC* 10 bis, s. 269; przekład polski: *Pś*, s. 213.

nej. Odnajdujemy je również u Justyna⁷⁴. Według Rordorfa⁷⁵ także „Sitz im Leben” (życiowego fundamentu) wyznania „Boga, Ojca Wszechmogącego” należy szukać w liturgii, a szczególnie na początku wielkiej modlitwy eucharystycznej, oddającej chwałę Ojcu, która stała się „Prefacją”. Ten układ istniał przeto niezależnie od Credo i jest dziedzictwem żydowskich błogosławieństw: stylem hymnów wysławia się wielkość i dobrodziejstwa Boga. Wyraża się to poprzez imiona Ojca, *Pantokratora*, Króla lub Pana wszechświata, następnie Stwórcy. Liturgia łatwo przyjmuje pewną redundancję tytułów.

Jeśli cofniemy się do Nowego Testamentu i Septuaginty, nie odnajdziemy nigdzie gotowego wyrażenia tego typu. Jednakże obecne są już jego elementy. W Septuagincie *Kyrios Pantokrator* przekłada hebrajskie „*Yahwe Sabaoth*” (2 Sm 5,10; 7,8). El Shaddai jest oddany przez *Pantokrator* (Hi 5,17). W Księdze Amosa odnajdujemy następujące wyrażenie: „*Kyrios to Theos, ho Pantokrator*. Pan, Bóg Zastępów, Panujący [Wszechmogący]” (Am 5,16). W Nowym Testamencie termin *Pantokrator* występuje rzadziej (2 Kor 6,18 oraz dziewięciokrotnie w Apokalipsie, w tym jeden raz kompletne wyrażenie Amosa: Ap 4,8). Są przejęcia wyrażeń Septuaginty, najczęściej w kontekście liturgii niebieskiej. Jest to jeszcze jedna wskazówka, iż konkretnym miejscem pochodzenia tej tytulatury w Credo znajduje się w pierwotnej liturgii eucharystycznej, konkretniej w tym, co przejmuje ona z liturgii żydowskiej. Ze swej strony para „Bóg Ojciec” lub „Bóg i Ojciec” jest bardzo często spotykana w Nowym Testamencie (Ga 1,3; Flp 2,11; Ef 4,6; 1 Kor 8,6).

Ogólnym sensem tego układu nie da się jednak zastąpić znaczenia właściwego każdemu z jego elementów. Kiedy Bóg jest wyznawany jako Ojciec, to myślimy o Nim jako o czyim Ojcu? Czy chodzi o Jego Syna Jezusa Chrystusa, o ogół ludzi, czy o wszystkie byty, jakie stworzył? Wydaje się, iż w II wieku na pierwszym planie było powszechne ojcostwo Boga, podziwiane w radosnym zachwycie wobec mądrego uporządkowania świata. Klemens powiada: „Ojciec i Stwórca całego wszechświata”⁷⁶; Justyn mówi o „Ojcu i Panu wszech rzeczy”⁷⁷; Tacjan o „Ojcu rzeczy widzialnych i niewidzialnych”. Powiązanie z *wszechmogącym* idzie za tym znaczeniem, podobnie jak wyjaśnienie wspomnienia o stworzeniu, które z kolei się pojawia. Ojcostwo jest związane z powszechnym wszechwładztwem Boga. Stworzenie także jest ojcostwem, ponieważ jest już pewnym przymierzem.

⁷⁴ Justyn, *I Apologia*, 61, 3 i 10; Wartelle, s. 183; przekład polski: *op. cit.*, s. 69 i 70. Podobnie u Ireneusza, *CH*, I, 10, 1; Rousseau, s. 65; przekład polski: *AP*, s. 30-31.

⁷⁵ Cf. W. Rordorf, *La confession de foi...*, *art. cit.*, s. 231 -235, który cytuje teksty *Didache* i Justyna o takim samym znaczeniu; co do formuł eucharystycznych, cf. *Didache*, 10, 3; *SC* 248, s. 179; przekład polski: *Pś*, s. 47; oraz Justyn, *I Apologia*, 65, 3; Wartelle, s. 189; przekład polski: *op. cit.*, s. 75—76.

⁷⁶ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 19, 2 i 35, 3; *SC* 167, s. 133 i 157; przekład polski: *Pś*, s. 78 i 83.

⁷⁷ Justyn, *I Apologia*, 12, 9; 61, 3; Wartelle, s. 113 i 183; przekład polski: *op. cit.*, s. 14 i 69.

To dominujące znaczenie nie wyklucza konotacji „naszego Ojca”, to znaczy Ojca ludzi i chrześcijan. *Homilia z II wieku*, nazywana *Drugim listem do Koryntian św. Klemensa* mówi o Bogu jako Ojcu chrześcijan⁷⁸. Tertulian, Cyprian i Orygenes skomentują ten termin w następującym sensie: chrześcijanin jest tym, który może nazywać Boga Ojcem w pełnym znaczeniu tego słowa. Augustyn uczyni później z niego uprzywilejowany termin swego komentarza do Symbolu. Bóg jest Ojcem ludu, poczętego przez przybranie za synów, mające miejsce w chrzcie.

Wreszcie ogólna struktura Credo podkreśla związek pomiędzy Ojcem i Synem, który prowadzi od pierwszego do drugiego artykułu. Dowodzi tego zależność Symboli w stosunku do modeli Pawiowych, jak i do Mt 28. Polikarp wyraźnie wspomina w binarnej formule: „Bóg zaś i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa”⁷⁹. Jest to postrzegane jako objawienie właściwe Nowemu Testamentowi, który ukazał w Jezusie Chrystusie tajemnicę ojcostwa Boga Ojca w odniesieniu do świata i dzieci, jakie zebrał On w jeden lud. Bóg jawi się we wszystkim jako Ojciec, ponieważ jest najpierw Ojcem Syna, którego wysłał do ludzi. W tym kierunku idzie komentarz Cyryla Jerozolimskiego.

Słowo *Pantokratór* jest bardziej wymowne niż łacińskie *omnipotens*. Chodzi bowiem nie tylko o zdolność kogoś, kto może wszystko. Ten aktywny termin wskazuje na aktualizację owej zdolności w perspektywie królewskiej władzy, majestatu, autorytetu i transcendencji. Przywołuje także stwórczą aktywność i opatrność Boga, który „trzyma” cały wszechświat. Ma on najpierw pewne znaczenie kosmiczne, które następnie nabiera znaczenia politycznego. Oto, co będą się starały przedstawić wschodnie ikony.

Nazywając Boga jednocześnie „Ojcem” i „Panem wszystkiego”, pisze J. Ratzinger, Credo połączyło pojęcie rodzinne z pojęciem mocy kosmicznej, aby opisać jedyne Boga. Tym samym wyraża dokładnie problem chrześcijańskiego obrazu Boga: napięcie pomiędzy absolutną mocą i absolutną miłością, pomiędzy absolutnym oddaleniem i absolutną bliskością, pomiędzy Bytem absolutnym a uwagą zwróconą na to, co najbardziej ludzkie w człowieku⁸⁰.

3. STWÓRCA NIEBA I ZIEMI

Na Zachodzie określenie to pojawi się dopiero począwszy od VI wieku i będzie przynależać do tekstu odtąd przyjętego (tekst „T”). Jest ono niewątpliwie owocem kontaminacji z Symbolami wschodnimi, które zawierały je już

⁷⁸ *Homilia z II wieku*, 8, 44; 10, 1; *Les Écrits des Pères Apostoliques*, op. cit., s. 134 i 136.

⁷⁹ Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filippi*, 12, 2; SC 10 bis, s. 221; przekład polski: PŚ, s. 199.

⁸⁰ J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, op. cit., s. 89.

bardzo wcześnie. Jego źródłem w Piśmie jest reminiscencja z Rdz 1,1: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”; wyrażenie to zostało podjęte w Ne 9,6, następnie w Ap 10,6. Krótkie binarne wyznanie wiary z 1 Kor 8,6 także zawiera ideę stworzenia, ale wyrażoną innymi słowami; wspomina również stwórczą rolę Syna, którą odnajdziemy we wschodnich formułach liturgicznych. Bowiem stworzenie jest dziełem trynitarnym. Już Ireneusz jest świadkiem bardzo rozwiniętej formuły, kiedy mówi o wierze:

W jednego Boga, Ojca Wszchemogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, i morza i wszystkiego, co w nim jest⁸¹.

Tertulian powie:

Nasza wiara zaś została ujęta w pewną regułę [...] Wyznajemy mianowicie, że jeden jest tylko Bóg, Stwórca świata [...]⁸².

Niebo i ziemia stanowią opozycyjny dwumian, mający wyrazić całość. Ireneusz dorzuca wspomnienie mórz. Symbole wschodnie poczynią inne dodatki w tym samym znaczeniu powszechności, mówiąc o „rzeczach widzialnych i niewidzialnych”; wyrażenie to pochodzi z Kol 1, 16, gdzie jednak zastosowane jest do Chrystusa. W tym wspomnieniu Boga Stwórcy można także rozpoznać ostrze antygnostyckie: otóż Bóg wyznawany przez chrześcijan jest Bogiem Stworzycielem, o którym mówi Stary Testament, a nie jakimś innym Bogiem.

Trzeba zauważyć, że katecheza etyczna pierwszych wieków ukonstytuowała się na podstawie pierwszego artykułu Credo⁸³, o czym świadczy *Didache* i ten tekst Hermasa:

Po pierwsze wierz, że jeden jest Bóg, który wszystko stworzył i uporządkował, który z niebytu uczynił wszystko, aby było, który obejmuje wszystko, choć Jego jednego nic objąć nie może. Zawierz więc Jemu i żyj w bojaźni przed Nim, a bojaźń niech cię nauczy wstrzeźliwości. Przestrzegaj tego [...]⁸⁴.

Moralność chrześcijańska jawi się jako odpowiedź, jednocześnie posłuszna i synowska, na wszechmocne i życziwe ojcostwo Boga ze strony tego, kto wie, że jest stworzony przez Ojca.

⁸¹ Ireneusz, *CHI*, 10, 1; Rousseau, s. 65; przekład polski: *AP*, s. 30.

⁸² Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, XIII; wyd. R. F. Refoulé, P. de Labriolle, *SC* 46, s. 106; przekład polski: *ALP*, s. 221.

⁸³ Cf. W. Rordorf, *art. cit.*, s. 236-238.

⁸⁴ Hermas, *Pasterz*, Przykazania, 1, 26; *SC* 53, s. 145; przekład polski: *Pś*, s. 268.

V. DRUGI ARTYKUŁ

1. KONSTRUKCJA ARTYKUŁU

Wiemy, że drugi artykuł składa się z dwóch różnych jednostek, które są kolejnymi komentarzami do wspomnienia Syna w wyrażeniach trynitarnych: tytułatury Chrystusa, będącej niejako kondensacją krótkich formuł pierwotnych oraz kerygmatu chrystologicznego, to znaczy uschematyzowanego opowiadania o wydarzeniu paschalnym. Jednak począwszy od Ignacego z Antiochii napotykaemy ważny dodatek dotyczący pochodzenia Chrystusa i Jego dziewiczego poczęcia. Wreszcie wymiar eschatologiczny wydarzenia Chrystusa jest mocno podkreślony w przepowiadaniu apostoelskim: nie dziwi zatem, że wspomnienie tego właśnie wymiaru kończy cały artykuł.

Zamieszczona poniżej tablica uwydatnia owe cztery punkty drugiego artykułu. Dla Wschodu przytacza ona Symbol nicejsko-konstantynopolitański, zawierający soborowy dodatek „współistotny Ojcu”, ponieważ najlepiej reprezentuje on wschodnie formuły z IV wieku. Owo Credo w rzeczywistości bliskie jest Symbolu jerozolimskiego (około 348 roku) i Symbolu z Salaminy (niewątpliwie interpolowanego w dziele Epifaniusza)⁸⁵. Na Zachodzie punktem odniesienia jest dawna forma Symbolu Hipolita Rzymskiego, w której zachowano wspomnienie złożenia do grobu, częściowo poświadczone w tekstach, oraz dołączono zstąpienie do piekieł, które jest dodatkiem późniejszym.

Najważniejsza różnica, jaka rzuca się w oczy przy porównaniu tych dwóch tradycji, to dodatek do kerygmatu. Podczas gdy Wschód rozwija długą sekwencję o jedynym zrodzeniu Syna i o wiecznej preegzystencji Chrystusa, Zachód pozostaje w tej kwestii niemy i zadowala się wyrażeniem w krótki sposób pochodzenia ludzkości. Zakorzenie formuły zachodniej jest dawniejsze, ponieważ odnajdujemy ją u Ignacego z Antiochii. Tekst wschodni o preegzystencji wydaje się pochodzić z końca III wieku lub z początku IV wieku: jego najstarsze poświadczenie znajduje się w Symbolu z Cezarei⁸⁶.

Można pomyśleć, że Wschód jest bardziej metafizyczny i w większym stopniu zatroskany ontologią Chrystusa, Zachód natomiast jest bardziej konkretny i mówi przede wszystkim o faktach. Jednakże ma miejsce pewna funkcjonalna „izotopia” między obydwoma sekwencjami: odgrywają one tę samą rolę. Wschód i Zachód jednoczy jeszcze nieobecna, podobna troska o kerygmaty. Te ostatnie, skupione na wydarzeniu paschalnym, mówią o Jezusie w wieku dorosłym i głoszą Jego panowanie i bóstwo w świetle Jego

⁸⁵ Symbol jerozolimski odtworzony na podstawie *Katechez* Cyryla VI -XVIII, *DzS* 41; Symbol z Salaminy, forma krótka, *DzS* 42; Epifaniusz, *Ankyrotos*, c. 118.

⁸⁶ Symbol z Cezarei, *DzS* 40.

KONSTRUKCJA DRUGIEGO ARTYKUŁU SYMBOLU

WSCHÓD

ZACHÓD

Tytułatura Chrystusa

I w jednego Pana
Jezusa Chrystusa
Syna Bożego
Jednorodzonego

I w Jezusa Chrystusa
Syna Bożego
Pana Naszego

**Dodatek do kerygmatu: pochodzenie Chrystusa
(Odwieczne pochodzenie)**

Który z Ojca został zrodzony
przed wszystkimi wiekami
światło ze światłości
Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego
zrodzony, nie stworzony
(współistotny Ojcu)
przez którego wszystko się stało

Pochodzenie według ciała:

Który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia,
zstąpił z nieba,
przyjął ciało
za sprawą Ducha Świętego
z Maryi Dziewicy
i stał się człowiekiem

który narodził się
za sprawą Ducha Świętego
z Maryi Dziewicy

Kerygmat

Został za nas ukrzyżowany
pod Poncjuszem Piłatem,
cierpiał
i został pogrzebany

zmarwywstał
trzeciego dnia

zgodnie z Pismem,
wstąpił do nieba,
zasiada po prawicy Ojca

został ukrzyżowany
Pod Poncjuszem Piłatem
umarł
(i został pogrzebany),
(zstąpił do piekieł),
zmarwywstał
trzeciego dnia,
żyjący spośród umarłych,

wstąpił do nieba
zasiadł po prawicy Ojca

Powrót Chrystusa

i powróci w chwale
sądzić żywych
i umarłych;
Jego królestwo nie będzie miało końca.

który przyjdzie
sądzić żywych
i umarłych.

zmartwychwstania. Wpisują się one w chrystologię „oddolną”. Co do formuł symbolicznych, to zbierają one rezultaty refleksji, której dokonano na podstawie tego pierwszego głoszenia, o którym świadectw dostarcza Nowy Testament. Refleksja ta kieruje się w tył, powraca od gloryfikacji Chrystusa do Jego pochodzenia. Podskórna kwestia polega na tym, by wiedzieć, skąd przychodzi Ten, który został uwielbiony w swym człowieczeństwie, kim On „jest” w oczach Boga, zanim jeszcze przyszedł pośród ludzi. Wielkie hymny Pawiowe świadczą o tym pytaniu (Flp 2,6-11; Kol 1,15-20; Ef 1,4-5; Hbr 1,2), które znajduje inny wyraz w opowiadaniach o dzieciństwie Jezusa, u Mateusza i Łukasza 1-2. Te opowiadania mają podkreślić podwójne pochodzenie Chrystusa, jednocześnie boskie i ludzkie, poprzez twierdzenie o dziewiczym poczęciu Jezusa: rzeczywiście urodził się On w porządku ciała, jak każdy człowiek, z łona swej matki; ale tylko Boga ma za ojca. Prolog do Ewangelii św. Jana, w którym mówi się o wiecznej preegzystencji Słowa u Boga, zamyka tę drogę wiary. Kerygmat, w ten sposób uzupełniony i włączony do schematu trynitarnego, mówi odtąd o całości drogi Chrystusa od Jego wyjścia od Ojca aż do powrotu do Ojca i Jego powtórnej paruzji. W sercu tej sekwencji, w IV wieku, w Nicei i Konstantynopolu, zabiorą miejsce nie pochodzące z Pisma wyrażenia będące swego rodzaju głosami do tradycyjnych formuł opartych na Piśmie Świętym.

2. TYTULATURA CHRYSYDUSA

„Jezus Chrystus” czy „Chrystus Jezus”

Pod piórem Pawła istnieje już rozwinięta tytulatura Chrystusa: „Pan nasz Jezus Chrystus” (Rz 5,1), „Jezus Chrystus, Pan nasz” (Rz 7,24) i „Chrystus Jezus, Pan nasz” (Rz 6,23; 8,39). Paweł przywiązuje się do porządku „Chrystus Jezus” (Rz 6,3; 6,11; 6,23 etc.), który stanie się archaiczny i rzadziej używany. To także porządek Hipolita, który odnajdujemy także u Tertuliana. Jednak najczęstszy na Wschodzie i upowszechniony na Zachodzie porządek to „Jezus Chrystus”.

Słowo *Chrystus* nie stało się jeszcze imieniem czy nazwą. Pozostaje tytułem Pomazańca Pańskiego lub Mesjasza, Pasterza i eschatologicznego Zbawcy. Ojcowie komentują je w tym znaczeniu począwszy od Ojców apostoelskich, poprzez Justyna i Ireneusza, aż po Cyryla Jerozolimskiego. Jego ważność polega na ukazaniu tożsamości funkcji i osoby, misji i egzystencji Jezusa. Jego „dla nas” objawia to, czym jest sam w sobie. Ten jeden tytuł w rzeczywistości rekapituje całą tytulaturę Jezusa; a jeśli z czasem staje się nazwą, to dlatego, że w środowisku greckim został naładowany znaczeniem zespołu pozostałych tytułów. Dziś jednak odzyskujemy świadomość, że nie chodzi tutaj po prostu o imię, ale o istotne twierdzenie wiary dotyczące Jezusa.

Syn Boży, fednorodzony

Tytuł *Syn Boży* jest już częścią wyznań wiary Nowego Testamentu. Nowość Symboli wschodnich polega na użyciu pod Jego adresem przymiotnika zaczerpniętego z Ewangelii św. Jana „Jednorodzony” (*monogénés*) (J 1,14.18); podobnie: 3,16.18. Zamiarem jest tutaj z jednej strony podkreślenie jedynego charakteru synostwa Jezusa, jego pierwotnej bliskości z Bogiem i całkowitej odmienności od przybranego synostwa ofiarowanego innym ludziom. Jednak termin zawiera także konotacje wyjątkowo cennej wartości kogoś, kto jest jedyny i z tego powodu jest przedmiotem wyjątkowej miłości. W przypowieści o przewrotnych rolnikach powiedziano, że właściciel „miał jeszcze *jednego, ukochanego syna*” (Mk 12,6), którego wysłał na końcu do pracujących w winnicy. Otóż ten syn symbolizuje Jezusa posłanego przez swego Ojca.

Ogniwem przekazującym ten tytuł wschodnim Credo zdaje się raz jeszcze być liturgia, jak doksologia z *Męczeństwa Świętego Polikarpa*⁸⁷. Jest on wyrazem nacisku na boskie pochodzenie Jezusa, jego preegzystencję u Ojca. Podkreśla paralelizm pomiędzy dwoma pochodzeniami Syna, boskim i cielesnym, który jest przedmiotem większej troski na Wschodzie.

Nasz Pan

Wspomnienie naszego Pana pochodzi na pewno z pierwotnego wyznania nowotestamentowego (1 Kor 12,3). Termin Pan (*Kyrios*) jest imieniem typowo boskim, jest bowiem ekwiwalentem hebrajskiego tetragramu (YHWH) w Septuagincie. Jest efektem pewnej repartycji języka w Piśmie i pierwotnej tradycji, subtelnie zdiagnozowanej przez Tertuliana: Ojciec jest nazywany Bogiem, a Syn Panem, aby nie prowadzić do mniemania, iż jest dwóch Bogów, przy jednoczesnym wyznawaniu bóstwa właściwego Synowi⁸⁸. Podkreślaliśmy wyżej jego ładunek uczuciowy.

Wyrażenie to jest szeroko poświadczane w całej prehistorii Symbolów (Ignacy, Polikarp, Justyn, Ireneusz). Podczas formowania się Credo trzy podstawowe tytuły, *Chrystus, Syn i Pan* stanowią układ rozmyślnie redundantny, w którym ich pierwotne znaczenia komunikują ze sobą. Tę samą tytułaturę odnajdujemy w klauzuli modlitw liturgii rzymskiej.

⁸⁷ *Męczeństwo Świętego Polikarpa*, 20; SC 10 bis, s. 271; przekład polski: PŚ, s. 214.

⁸⁸ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 13, 6; CCSL 2, s. 1175.

3. DODATEK DO KERYGMATU: BOSKIE I LUDZKIE POCHODZENIE CHRYSYTA

Pochodzenie ludzkie

Najbardziej pierwotne jest poświadczenie ludzkiego pochodzenia Chrystusa. Jest ono także bardzo częste, nawet jeśli w jego dawnych formach występują różnice. Spotkaliśmy je już u Ignacego Antiocheńskiego⁸⁹, którego listy pochodzą z początku II wieku. Można dorzucić jeszcze Justyna, kiedy powiada on, że „Jezus Chrystus, nasz Nauczyciel, bez złączenia cielesnego zrodzony został”⁹⁰, lub że winien „narodzić się z dziewicy, stać się człowiekiem”⁹¹. Podobnie i Ireneusz wierzy w

Chrystusa Jezusa Syna Bożego, który z niezmiernie wielkiej miłości ku swemu stworzeniu, narodził się z Dziewicy i sam przez się zjednoczył człowieka z Bogiem.⁹²

Ze swej strony Tertulian mówi, że Syn

[Słowo] zesłane w dziewicę i z niej zrodzone jako człowiek i Bóg, syn człowieczy i Syn Boży, nazywa się Jezusem Chrystusem⁹⁵.

Podobne stwierdzenie znajduje się w prostej formie w Symbolu Hipolita, jednak odniesienie do Pisma jest bliższe Łk 1,35.

Przytoczone cytaty dobrze pokazują sygnalizowaną już wagę tego stwierdzenia. Jeśli dotyczy ono bezpośrednio ludzkiego pochodzenia Syna, to dotyczy także Jego pochodzenia boskiego. Mówi o podwójnym pochodzeniu Chrystusa poprzez oryginalność Jego pochodzenia ludzkiego. Omawiane stwierdzenie jest najpierw i przede wszystkim chrystologiczne. Dopiero później zostanie docenione jego znaczenie czysto maryjne.

W odniesieniu do formuły zachodniej, na początku naszego wieku K. Holi sformułował hipotezę, podjętą i uzupełnioną przez A. Harnacka, na temat łączności pomiędzy tytułaturą i sekwencją opisującą wydarzenie Chrystusa. Ta ostatnia miałyby być komentarzem do dwóch tytułów *Syna* i *Pana*: wspomnienie Syna miało wprowadzać twierdzenie o Jego dziewiczym narodzeniu;

⁸⁹ Cf. s. 77.

⁹⁰ Justyn, *I Apologia*, 21, 1; Wartelle, s. 127; przekład polski: *op. cit.*, s. 26.

⁹¹ *Ibid.*, 31, 7; 46, 5; Wartelle, s. 139 i 161; przekład polski: s. 36, 54; *Dialog z Żydem Tryfonem*, 63, 1; *TD*, t. I, s. 297; przekład polski: *op. cit.*, s. 211.

⁹² Ireneusz, *CHIII*, 4, 2; Rousseau, s. 283; przekład polski: *AP*, s. 41.

⁹³ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, II, 1; *CCSL* 2, s. 1160; przekład polski: *ALP*, s. 259.

zaś wspomnienie Pana miało być rozwinięte w kerygmacie paschalnym⁹⁴. Pozostaje to tylko hipotezą, być może nazbyt logiczną, aby być prawdziwą, która zderza się z trudnością polegającą na tym, że tytulatura jest potrójna i że w tym wypadku termin Chrystus pozostałby bez komentarza. Inna, bardziej sugestywna hipoteza czyniła z sekwencji chrystologicznej komentarz do dwóch przymiotników „*natum et passum*”, poświadczonych w *Sakramentarzu gelażjańskim* na końcu tytulatury Chrystusa. P. Nautin podkreśla, że ta para w bardzo formalny sposób przeciwstawia boskie atrybuty Ojca, nie zrodzonego i nie poddanego cierpieniu, paradoksowi wydarzenia Syna, który podporządkował się narodzeniu i cierpieniu⁹⁵.

Pochodzenie boskie

W Symbolach wschodnich sekwencja o boskim pochodzeniu Syna zajmuje w rzeczywistości to samo miejsce i odgrywa tę samą rolę co twierdzenie o dziewiczym narodzeniu w Symbolu zachodnim. Wspomnienie owego narodzenia, nieobecne jeszcze w Symbolu nicejskim i jerozolimskim, odnajdujemy w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim, bez wątpienia za sprawą nawrotu z Zachodu.

Oryginalnym miejscem tej sekwencji w Piśmie jest najpierw prolog Jana, z którego wywodzą się, podobnie jak termin Jednorodzony (*Monogénés*), wyrażenia o Światłości, prawdziwym Bogu oraz „przez którego wszystko się stało” (J 1,3). Możemy także pomyśleć o Kol 1,15-17: „Pierworodny wobec każdego stworzenia”, który „jest przed wszystkim”. Wschód także nalega na stwórczą rolę Syna.

Zaobserwujmy, że wydarzenie „Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”, które jest dodatkiem z końca III wieku, stanowi zniekształcenie pierwotnej reguły języka określonej przez Tertuliana. W prologu Jana Słowo rzeczywiście nazwane jest Bogiem, ale Bóg jest tutaj orzecznikiem, a nie podmiotem, którym pozostaje Ojciec.

Wcielenie na Wschodzie

Rozwinięcie poświęcone pochodzeniu boskiemu w logiczny sposób doprowadza do przedstawienia, nadal w perspektywie Janowej, ludzkiego narodzenia Chrystusa jako aktu wcielenia. Wschód lubi podkreślać zstąpienie Syna, zgodnie z ruchem opisanym w hymnie Flp 2,6-11, zstąpienie, po którym

⁹⁴ Cf. O. Cullmann, *op. cit.*, s. 80; J. N. D. Kelly, *op. cit.*, s. 120-121.

⁹⁵ Cf. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint...*, *op. cit.*, s. 39-40.

nastąpi Jego chwalebne wstąpienie. Formuła Jana „Słowo stało się ciałem” tutaj staje się czasownikiem „wcielił się” (*sarkóthenta*), do którego głosą, dla większej precyzji, jest inny czasownik, zazwyczaj „stał się człowiekiem”, ale dosłownie oznaczający „uczłowieczył się” (*enanthrópesanta*). W tym podwojeniu wyrażen ukryte jest bez wątpienia ostrze skierowane przeciw Apolinaremu, który utrzymywał, iż poprzez wcielenie Syn przyjął jedynie ciało człowieka, nie zaś rozumną i wolną duszę ludzką, której miejsce zajmowało Słowo⁹⁶. Jednak ciało w znaczeniu joannicznym i w dawnej tradycji nie oznaczało jedynie samej cielesnej części człowieka, ale jego całość, ujmowaną z punktu widzenia jego wątłej i śmiertelnej kruchości. Synody z IV wieku słusznie odrzucają teorię Apolinarego: wcielenie Syna oznacza jego całkowitą humanizację.

Ów ruch zstąpienia jest wprowadzony poprzez zasadnicze wspomnienie jego celu: „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia”. To ogarnięcie wszystkich „dla nas” (Rz 5,8; 8,32; 1 Kor 1,13; 11,24; 2 Kor 5,15.21; Ef 5,2; Tt 2,4; 8) i „za nasze grzechy” (Gal 1,3-4; Rz 4,25; 1 Kor 15,3; Hbr 5,1; 10,12; 1. P 3,18), odnajdujemy w Nowym Testamencie. Ireneusz także mówi o „nadmiarze miłości Syna” dla jego dzieła i z lubością podkreśla, że Słowo „cierpiało za nas i zmartwychwstało za nas”⁹⁷. Ta formuła rzeczywiście oddaje cały sens wydarzenia paschalnego, którego opis nastąpi z kolei, a które wypełniło się dla nas. Odnajdujemy tutaj element relacji osobowej i wzajemnej, która łączy wierzącego z Tym, który dla niego działał.

4. SERCE ARTYKUŁU: „KERYGMAT” CHRYSOLOGICZNY

Kilka wariantów w stylizowanym opowiadaniu

Cała sekwencja o wydarzeniu paschalnym sięga praktycznie pierwotnego kerygmatu. Wspomnienie „pod Poncjuszem Piłatem” pochodzi z Symbolu zachodniego i zostało przejęte na Wschodzie przez Credo nicejsko-konstantynopolitańskie i Credo z Salaminy. Ma ono swe źródło w 1 Tm 6, 13: „Nakazuje w obliczu Boga [...] i Jezusa Chrystusa — Tego, który złożył dobre wyznanie (*martyresantos*) za Poncjusza Piłata”. Termin *martyr* jest miejscem semantycznego przejścia od wyznawania do cierpienia. Zostaje tu zatem zbudowany związek między naznaczonym cierpieniem wyznaniem męczennika wobec urzędników cesarskich, prześladowców chrześcijan, a męką Jezusa postawionego przed sądem Piłata, męką pojmowaną jako wzór wszystkich męczeństw. Podobnie jedna z mów Piotra w Dziejach Apostolskich zarzuca Żydom „zaparcie się”

⁹⁶ Cf. *infra*, s. 314-317.

⁹⁷ Ireneusz, *CH*, III, 16, 6; Rousseau, s. 352.

Jezusa „przed Piłatem” (Dz 3,13). Klauzula ta jest czymś zwyczajnym już u Ignacego (który raz dodaje „tetrarchę Heroda” ⁹⁸) i Justyna (który dodaje także „w czasach Cesarza Tyberiusza” ⁹⁹). Jest ona zachętą dla zagrożonych chrześcijan i sugeruje używanie Symbolu wiary w przypadku prześladowań.

Później, na przykład u Rufina, wspomnienie to będzie interpretowane jako świadectwo konkretnego włączenia historii zbawienia w historię ludzką. Wydarzenie wyznawane przez chrześcijanina nie miało miejsca w czasach „pierwotnych” czy mitycznych: posiada wyraźną datę w historii powszechnej.

„*Został ukrzyżowany*”: wyrażenie to należy rozumieć w jego mocnym znaczeniu: hańba tej śmierci, „zgorszenie dla Żydów a głupstwo dla pogan” (1 Kor 1,23) jest paradoksem *par excellence* wyznania chrześcijańskiego. Słowo „Ukrzyżowany” stało się potocznym wyrażeniem dla określenia Jezusa. Ten sam jest jednocześnie Ukrzyżowanym i „Panem chwały” (1 Kor 2,8). Chrześcijanin głosi, że Ukrzyżowany jest Panem.

„*Cierpiał, umarł i został pogrzebany*”: ostatnie sformułowanie pochodzi z katechetycznego streszczenia kerygmatu podjętego przez Pawła, który po wspomnieniu o „śmierci za nasze grzechy” umieszcza informację o złożeniu do grobu (1 Kor 15,3-5). Znamy miejsce, jakie złożenie Jezusa do grobu zajmuje w czterech Ewangeliach: jego opisy są precyzyjne i szczegółowe tak u Jana, jak i u Synoptyków. Złożenie do grobu w rzeczywistości poświadcza rzeczywistość śmierci; jest jak gdyby jej widoczną konkluzją. Tym samym zaświadcza także o rzeczywistości zmartwychwstania.

„*Trzeciego dnia zmartwychwstał, jak oznajmia Pismo*”: twierdzenie o zmartwychwstaniu Jezusa może być uważane za serce wiary chrześcijańskiej. Jego sformułowanie, zwłaszcza na Wschodzie, podejmuje dokładnie cytowane już katechetyczne streszczenie Pawła: „zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (1 Kor 15,4). Przekonanie, że całe wydarzenie Jezusa dokonało się „zgodnie z Pismem” jest jednym z lejtmotywów Nowego Testamentu. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa nie byłyby wiarygodne, gdyby nie został dany znak, iż należą one do Bożego zamysłu, w tajemniczy sposób zapowiedzianego, zanim został wykonany.

„*Wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Boga Ojca*”: wstąpienie i zasiadanie po prawicy Boga interpretują zmartwychwstanie jako uwielbienie i wyniesienie Chrystusa. Te dwa twierdzenia streszczają świadectwa o Wniebowstąpieniu, wielokrotnie pojawiające się w Ewangeliach i Dziejach Apostolskich (Mk 16,19; Łk 24,51; Dz 1,6-11) oraz o przystąpieniu do Boga (Dz 2,33; ftz 8,34; Kol 3,1; Ef 1,20; Hbr 1,3; 1 P 3,22); wszystkie te teksty pozostają pod wpływem psalmu mesjańskiego Ps 110,1. Mówić, że Chrystus zasiada po prawicy Boga to mówić, że jest Mu równy i jako taki wyznawany w swym człowieczeństwie.

⁹⁸ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, 1,2; SC10 bis; przekład polski: Pś, s. 170.

⁹⁹ Justyn, / *Apologia*, 13, 3; Wartelle, s. 113; cf. przekład polski: *op. cit.*, s.15.

Dodatek późniejszy: zstąpienie do piekieł

Po raz pierwszy zstąpienie do piekieł pojawia się w niektórych Symbolach ogłoszonych przez semiarian w połowie IV wieku. Owo pojawienie się nastąpiło prawdopodobnie w Syrii. Jednak wstawienie to nie zostaje zachowane w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim. Na Zachodzie Rufin zna je w Akwilei. Jest obecne w Symbolu pseudoatanazjańskim *Quicumque*¹⁰⁰. Odnajdujemy je w tekście „T” Symbolu rzymskiego.

Interpretacja jego oparcia w Piśmie (Mt 12,40; Dz 2,24 i 27; Rz 10,3-8; Ef 4,7-10; a przede wszystkim 1 P 3,18-20; 4,5-6) jest dzisiaj bardzo kontrowersyjna¹⁰¹. Według opcji dominującej chodzi tu o aluzje do pradawnych przedstawień, zaś najczystsze teksty o zstąpieniu Chrystusa nie dotyczą piekieł, w których znajdują się umarli, ale walki Chrystusa przeciw mocom zła (upadłym aniołom). Ten dawny temat jest raczej judeochrześcijański niż ściśle związany z Pismem. Możemy prześledzić jego ewolucję, warianty i paralele w literaturze judeochrześcijańskiej, jak czyni to J. Danielou¹⁰².

Najważniejszym znaczeniem, jakie możemy zeń odczytać, poświadczone w dawnej tradycji i będące powodem włączenia go do Symbolów, jest ogłoszenie zbawienia umarłym. Odnajdujemy je u Ignacego Antiocheńskiego, przywołującego proroków, którzy

będąc w duchu Jego uczniami, oczekiwali Go jako swego Mistrza. I dlatego też Ten, którego słusznie oczekiwali, przyszedłszy wskrzesił ich z martwych¹⁰³.

Podobnie Ireneusz:

Właśnie dlatego Pan zstąpił do miejsc niższych ziemi, aby przebywającym tam także nieść dobrą nowinę o swym przyjściu, które jest odpuszczeniem grzechów wszystkim tym, którzy wierzą w Niego. Otóż oni uwierzyli w Niego, wszyscy ci, którzy z góry położyli w Nim nadzieję, to znaczy z góry ogłosili Jego przyjście i współdziałali z Jego „ekonomiami”, sprawiedliwi, prorocy i patriarchowie.¹⁰⁴

Ażeby zrozumieć w autentycznie symboliczny sposób to mitologiczne twierdzenie na poziomie reprezentacji, należy odnieść się do idei judeochrześcijaństwa na temat stanu duszy po śmierci: utrzymywać, że Jezus umarł i został

¹⁰⁰ Symbol *Quicumque*, pseudoatanazjański; *DzS*75-76.

¹⁰¹ Cf. Ch. Perrot, „La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament”, *LV*87 (1968), s. 5-29.

¹⁰² W swej książce *Théologie du judéo-christianisme*, *op. cit.*

¹⁰³ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji*, IX, 2; *SC* 10 bis, s. 105; przekład polski: *Pś*, s. 147.

¹⁰⁴ Ireneusz, *CH*, IV, 27, 2; Rousseau, s. 498.

pogrzebany sprowadzało się do stwierdzenia, iż przeszedł On do *szeolu*, będącego biblijnym ekwiwalentem greckiego *Hadesu* (cf. Dz 2,27, gdzie cytowany jest Ps 16,10). Chrystus zatem uczynił zadość temu prawu i podzielił kondycję śmierci ludzkiej nie tylko przez akt umierania, ale i stan bycia umarłym. Ta pierwotna przesłanka otwiera drogę do interpretacji niektórych współczesnych teologów, jak H. Urs von Balthasar, którzy w zstąpieniu Chrystusa do piekieł widzą najniższy punkt Jego „kenozy”, prawdziwego zejścia do piekła. Chodziłoby wówczas o jakieś uczestnictwo nie tylko w ludzkim stanie śmierci, ale w drugiej śmierci, o której mówi Apokalipsa w odniesieniu do potępionych¹⁰⁵. Jednak taka interpretacja niesie z sobą poważne trudności.

Dawna tradycja widziała tu raczej akt zbawienia, nie tylko jego zapowiedź, ale i wyzwolenie, które stanowi już swego rodzaju antycypowane zmartwychwstanie świętych Starego Testamentu¹⁰⁶. To całkowite zwycięstwo Chrystusa odniesione nad śmiercią, w miejscu, gdzie przebywają ofiary śmierci. To również afirmacja powszechności zbawienia, która odpowiada na pytanie: jak Chrystus, pojawiwszy się tak późno w historii ludzkiej, mógł zbawić wszystkich tych, którzy żyli przed Nim? To samo zbawienie, które rozciąga się aż do Omega końcowego zmartwychwstania, sięga też Alfa historii świata. Taka jest doktrynalna i dogmatyczna doniosłość zstąpienia do piekieł¹⁰⁷.

5. POWRÓT CHRYSYTA

„/ *powróci w chwale sądzić żywych i umarłych*”: analogiczna formuła znajduje się na końcu kerygmatu wygłoszonego przez Piotra u Korneliusza: „On nam rozkazał ogłosić ludowi i dać świadectwo, że Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych” (Dz 10,42; cf. 1 P 4,5). Formuła Symbolu łączy powrót Chrystusa w chwale z zapowiedzią sądu eschatologicznego oddanego w Jego ręce. Paruzja zajmuje wielkie miejsce w argumentacji Justyna przed Tryfonem¹⁰⁸, pozwala ona bowiem podzielić dotyczące Jezusa prorocтва na obydwa przyjscia, pierwsze naznaczone cierpieniem i kenotyczne, drugie definitywnie chwalebne. Sensem tego twierdzenia jest zwrócenie wiary wierzącego w stronę przyszłości: wydarzenie Chrystusa nie jest skończone, nie należy ono do niespokojnej przeszłości. Przenika ono trzy porządki czasowe: wpisuje się

¹⁰⁵ H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la croix*, III, 2: *Nouvelle Alliance*, Aubier, Paris 1975, s. 197-202.

¹⁰⁶ J. Daniélou, *op. cit.*, s. 298-299.

¹⁰⁷ Potwierdzenie takiego znaczenia odnajdujemy u Persa Afraata, cf. P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Borengässer, Bonn 1990, s. 197-206.

¹⁰⁸ Cf. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 31, 3; 32, 1; 34, 2; 49, 2; 110, 2; 111, 1; TD 1 i II; przekład polski: *op. cit.*

w przeszłość od początków wszystkich rzeczy w Bogu; należy do teraźniejszości, co jeszcze bardziej podkreśli trzeci artykuł; wreszcie zawiera w sobie eschatologiczną przyszłość. Wypełni ono definitywnie koniec czasów, zapoczątkowany zmartwychwstaniem Jezusa. Jest zatem normalne, że powrót Chrystusa zajmuje miejsce tuż za zmartwychwstaniem i wspomnieniem o zasiadaniu po prawicy Boga.

Jego królestwu nie będzie końca": to ostatnie twierdzenie jest właściwe Symbolom wschodnim i nigdy nie przeszło na Zachód. Jego źródłem jest polemika. Rzeczywiście, herezja przypisywana Marcelemu z Ancyry utrzymywała, że przy paruzji Słowo powróci do Ojca do tego stopnia, że stopi się z Nim. Misterium trynitarnie miałyby zatem walor jedynie „ekonomiczny” i historyczny, ale nie „teologiczny” i wieczny. Ta myśl wywodzi się z błędnej interpretacji tekstu Pawła: „Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. [...] A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,25.28). Tekst ten wyraża ostateczne dokonanie misji Syna; nie mówi on wcale, iżby Syn nie miał już racji bytu. Przeciwnie, Syn otoczony chwałą w swym człowieczeństwie nadal przez wieczność będzie sprawował swą funkcję Pośrednika: to w Nim i przez Niego wybrani zobaczą Boga.

VI. TRZECI ARTYKUŁ

1. KONSTRUKCJA ARTYKUŁU

Konstrukcja trzeciego artykułu Symbolu stawia trudniejsze problemy niż w przypadku poprzednich artykułów. Na planie historycznym jego rozwój jest późniejszy. Odbył się on niejako w różnych kierunkach i jego struktura jest mniej wyraźnie i bezpośrednio zakorzeniona w Piśmie. Z drugiej strony stwierdziliśmy długie istnienie, aż do Tertuliana, formuł opartych na dwu artykułach, gdzie Duch Święty pozostaje w założeniu. Istnieją także formuły, gdzie trzeci artykuł zredukowany jest do pewnego daru, jak odpuszczenie grzechów lub zmartwychwstanie ciała¹⁰⁹. W IV wieku na Wschodzie Symbole z Nicei i Cezarei w Palestynie zadowolają się w trzecim artykule zaledwie wspomnieniem „i w Ducha Świętego”. Na Zachodzie, gdzie artykuł ten rozwinął się szybciej, stwierdzamy pewne niezdecydowania w jego konstrukcji: jawi się jako następstwo zestawionych ze sobą twierdzeń, nie przejawiając organicznego związku między nimi.

¹⁰⁹ Cf. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, XXXVI, 5; SC 46, s. 138; przekład polski: PSP, V, *op. cit.*, s. 70-71.

Tę przesłankę będącą dowodem wahań należy zachować jako taką. Jest świadectwem życia, które szuka swego wyrazu. Gra wariantów zdradza zresztą wielość znaczeń. Załączona poniżej tabela pozwala rozróżnić trzy zupełnie odmienne sekwencje w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim, którym odpowiada tylko jedna sekwencja w Symbolu Hipolita (w który włączono dodatki z tekstu otrzymanego „T”, pochodzące z VII—VIII wieku).

KONSTRUKCJA TRZECIEGO ARTYKUŁU SYMBOLU

WSCHÓD

ZACHÓD

W Ducha Świętego

Wierzę w Ducha Świętego

Sekwencja „teologiczna”: bóstwo Ducha Świętego (faktycznie najmłodsza)

Który jest Panem i daje życie,
Który pochodzi od Ojca,
Który z Ojcem i Synem
wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę,

Działania Ducha profetycznego (pozostałość sekwencji „ekonomicznej”)

który mówił przez proroków

(Cf. *Rozwinięty Symbol z Salaminy*
który przemówił przez Prawo,
który nauczał przez proroków,
zstąpił do Jordanu,
mówi przez apostołów
i mieszka w świętych) *DzS* 44.

Sekwencja eklezyjalna: Duch i Kościół

W jeden Kościół
powszechny i apostołski

Wyznam jeden chrzest
na odpuszczenie grzechów
oczekuję zmartwychwstania
umarłych
i życia w przyszłym świecie
Amen

[w] święty Kościół
(katolicki, „T”)
(wspólnotę świętych, „T”)

odpuszczenie grzechów, „R”
[dla] zmartwychwstania
ciała
(życie wieczne „T”)

Naczelna idea tego artykułu polega na pokazaniu związku między Duchem a Kościołem. Chrześcijańskie wyznanie misterium Kościoła przynależy do

trzeciego, a nie drugiego artykułu. Jest to zasadniczy punkt, którego żadna eklezjologia nie może zapomnieć. Po Kościele, zdefiniowanym według swych istotnych rysów, seria zdań precyzuje naturę zbawczych darów otrzymanych od Ducha w Kościele poprzez ekonomię sakramentalną, dyskretnie przywołaną dzięki wzmiance o chrzcie czy odpuszczeniu grzechów. To rozwinięcie, które w Symbolu Hipolita jest jedyne, jest też najstarsze.

Na Wschodzie trzeci artykuł rozciąga się także na osobę Ducha Świętego, postrzeganą przede wszystkim jako Duch profetyczny. Teksty w mniejszym lub większym zakresie rozwijają na jego temat sekwencję paralelną do opowiadania o wydarzeniu Chrystusa w drugim artykule, wskazując na rolę i działania Ducha Świętego w historii zbawienia. (W tabeli dodano rozwiniętą sekwencję formuły z Salaminy, niewątpliwie dzieło Epifaniasza, która dobrze pokazuje jej ducha).

Wreszcie Sobór w Konstantynopolu zapragnął odpowiedzieć na różne negacje boskości Ducha Świętego, jakie pojawiały się od 360 lat, poprzez sekwencję czysto „teologiczną”, która została w dyskretny sposób ukształtowana na wzór sekwencji drugiego artykułu potwierdzającego boskość Syna. Komentarz do każdej z tych sekwencji idzie za porządkiem tekstu, który jest różny od porządku historycznego.

2. NA WSCHODZIE W IV WIEKU: BÓSTWO DUCHA ŚWIĘTEGO

Szczegółowa analiza formuł tej sekwencji zostanie dokonana w ramach studium Pierwszego Soboru w Konstantynopolu, w kontekście, do którego należy¹¹⁰. Tutaj zamieścimy jedynie kilka uwag, które odnoszą się do ogólnej konstrukcji Credo.

Odnotujmy najpierw, że formuła wprowadzająca wiarę w Ducha Świętego nie zawiera na Wschodzie słowa „jeden”, jak w dwóch pozostałych artykułach. Symbol jerozolimski zachował wszakże owo powtarzane naleganie. Istnieje tu pewna mała niespójność konstrukcji, która wydaje się brać z faktu, iż rodzajnik określony jest trzykrotnie użyty w odniesieniu do Ducha Świętego.

Ta sekwencja „teologiczna”, która mówi o boskości Ducha Świętego i Jego przynależności do Boga-Trójcy, jest konsekwencją wielkiego kryzysu z lat około roku 360, kiedy rozpowszechniano myśl, że Duch jest w gruncie rzeczy jedynie darem Boga i stworzeniem¹¹¹. Aż do tej pory Jego bóstwo nigdy nie było kwestionowane. Przedmiotem omawianej sekwencji jest wypowiedzenie w odniesieniu do pochodzenia i boskości Ducha tego, co drugi artykuł wyraził w odniesieniu do pochodzenia i boskości Syna. Jednak Pismo nie podsuwa tutaj

¹¹⁰ Cf. *infra*, s. 233.

¹¹¹ Cf. *infra*, debaty o boskości Ducha Świętego, s. 233, 247.

żadnego języka: Syn jest zrodzony przez Ojca; Duch nie jest zrodzony, a przecież nie jest stworzony. Co o Nim powiedzieć? Inna trudność: wprowadzenie terminów filozoficznych w odniesieniu do Syna („współistotny”) wywołało długotrwałe poruszenie w Kościołach. Aby go uniknąć, ważne jest najbardziej jasne, jak to tylko możliwe, wyrażenie boskości Ducha Świętego odwołując się tylko do języka Pisma. Takie są ograniczenia, którym będzie się musiała podporządkować redakcja tej sekwencji.

3. NA WSCHODZIE: POZOSTAŁOŚCI SEKWENCJI „EKONOMICZNEJ” O DUCHU ŚWIĘTYM

Zdanie „*Który mówił przez proroków*” jest w Symbolu wschodnim świadectwem sekwencji o funkcjach Ducha w ekonomii zbawienia, funkcjach odniesionych głównie do Jego charakteru profetycznego. Dla dawnej tradycji Duch jest przede wszystkim „Duchem profetycznym [proroczym]”, który natchnął wszystkich proroków Starego Testamentu: w ten sposób definiuje Go Justyn w swych formułach¹¹². Tenże Justyn mówi nawet o „Duchu Świętym, który przez proroków przepowiedział wszystko, co się tyczy Jezusa”¹¹³. To samo twierdzenie zostaje podjęte przez Ireneusza w jego ciekawym Symbolu, w którym sekwencję kerygmatu dołącza do trzeciego artykułu schematu trynitarnego, za sprawą przypisywanej Duchowi profetycznej zapowiedzi wydania Jezusa:

[...] i w Ducha Świętego, który przez usta proroków głosił naukę o postanowieniach Bożych (*oikonomia — dispositio*); w przyjście i narodzenie z Dziewicy i w mękę i zmartwychwstanie; we wniebowstąpienie w ciele umiłowanego Pana naszego Jezusa Chrystusa; w przyjście (*parusia*) jego z niebios w chwale Ojca

Kiedy indziej jeszcze to Duch Święty „stawia ekonomię Ojca i Syna przed oczy ludzi”¹¹⁵. Jednak obecność Ducha nie ogranicza się do czasów prorockich: Duch jest „rozlany do końca czasów”¹¹⁶, co stanowi przejście do Kościoła. Orygenes wyraża to samo przejście mówiąc o Duchu, który „został następnie dany Apostołom”¹¹⁷. Wszystkie funkcje Ducha zostały także wyrażo-

¹¹² Justyn, *I Apologia*, 6, 2 i 13, 3; Wartelle, s. 105 i 113; przekład polski: *op. cit.*, s. 9 i 15.

¹¹³ *Ibid.*, 61, 13; Wartelle, s. 185; przekład polski: s. 71.

¹¹⁴ Ireneusz, *CH*, I, 10, 1; Rousseau, s. 65; przekład polski: AP, s. 30-31.

¹¹⁵ *Ibid.*, IV, 33, 7; Rousseau, s. 518.

¹¹⁶ Cf. Ireneusz, *Wykład nauki apostoelskiej*, n° 6; SC 62, s. 40; przekład polski: *op. cit.*, s. 40.

¹¹⁷ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, series 33; PG 13, 1644; cf. *ALP I*, s. 380-389.

ne w rozwiniętym Symbolu z Salaminy (którego tekst jest włączony do powyższej tabeli). Ta sekwencja układa w serię objawienie Prawa, przepowiedanie prorockie, chrzest, w którym Jezus otrzymał Ducha, słowo apostołów i wreszcie Jego zamieszkiwanie w świętych, to znaczy Jego obecność w Kościele. Jest ona streszczeniem katechezy o roli Ducha Świętego w ekonomii zbawienia. Jej zakończenie jest zupełnie naturalnym przejściem do sekwencji o Kościele.

4. SEKWENCJA EKLEZJALNA: DUCH I KOŚCIÓŁ

Odnajdujemy bardzo niewiele wzmianek o Kościele i życiu eklezjalnym w okresie prehistorii Symbolu, przed *Listem Apostołów*¹¹⁸. To, co stanie się sercem trzeciego artykułu Symbolu Hipolita i starego Symbolu rzymskiego jest niemal zupełnie nieobecne u Ojców Apostolskich i Justyna. Związek między Duchem i Kościołem formalizuje się wraz z Ireneuszem¹¹⁹. Tertulian wspomina ze swej strony Ducha jako „uświęciciela tych, którzy wierzą w Ojca, Syna i Ducha Świętego”¹²⁰.

Trójca i Duch Święty w Kościele

Konstrukcja twierdzeń o Kościele nastęrcza kilku trudności. Wiele tekstów zadawała się wyliczeniem, które kojarzy się z rozmnożeniem artykułów¹²¹. Jedna z formuł umieszcza Kościół w końcowej klauzuli całego Symbolu: „w świętym Kościele”, podkreślając w ten sposób związek Kościoła z trzema imionami boskimi¹²². Ten związek między Kościołem a Trójcą jest uwydatniony w doksologiach *Traditio apostolica* Hipolita: „Chwała Tobie, Ojczy i Synu wraz z Duchem Świętym w świętym Kościele”¹²³. To znaczenie trzeba zapamiętać, nawet jeśli późniejsze formuły na uprzywilejowanym miejscu stawiają związek między Duchem a Kościołem.

Tekst trzeciego artykułu w Symbolu tej samej *Traditio apostolica* prezentuje się także w formie wyliczenia. P. Nautin w opracowaniu¹²⁴, które zyskało duży autorytet, ponieważ w istotnych punktach zgodzili się z nim Dom Botte, G. Dix i J. N. D. Kelly, w taki sposób odtwarza konstrukcję trzeciego artykułu:

¹¹⁸ *List Apostolski*, około 160–170 w Azji Mniejszej; *DzS1*.

¹¹⁹ Np. w Symbolu zbudowanym siedmiu artykułami, VC20, M, R20, s. 627; przekład polski: *AP*, s. 55.

¹²⁰ Tertulian, *Przebieg praktyki chrześcijaństwa*, *CSL 2, CSL 60*, s. 160; przekład polski: *PL 19*, s. 259.

¹²¹ Jak *List Apostołów*, *op. cit.*

¹²² Papirus liturgiczny z Der-Balyzeh, *DzS2*.

¹²³ Hipolit Rzymski, *Tradycja apostolska*, 6; *SC 11 bis*, s. 55.

¹²⁴ Cf. P. Nautin, *Je crois en l'Esprit Saint*, *op. cit.*

Czy wierzysz także w Ducha Świętego
 W Świętym Kościele
 dla zmartwychwstania ciała? ¹²⁵

Jego argumentacja opiera się na różnorodnych wersjach (etiopskiej, arabskiej...) tekstu, na zwyczajach Hipolita w *Tradycji apostoelskiej* oraz na zasadniczym fakcie potrójnego pytania przy chrzcie. Kościoła nie można było umieszczać w tej samej linii co trzech imion boskich. Rzeczywiście, w świecie przedstawień Ojców Kościoła Ojciec znajduje się ponad wszystkimi rzeczami, zmartwychwstały Syn zasiada po Jego prawicy, podczas gdy Duch Święty jest w Kościele. Takie samo, lokalizujące przedstawienie odnajdujemy u Ireneusza:

Ponad wszystkim jest Ojciec, to On jest Głową Chrystusa; poprzez wszystko, jest Słowo, to Ono jest Głową Kościoła; w nas wszystkich jest Duch Święty¹²⁶.

Albowiem gdzie Kościół, tam i Duch Boży, a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska — Duch zaś jest prawdą.²⁷

Zaproponowana przez Nautina rekonstrukcja stała się przedmiotem kontestacji D. M. Hollanda, który zarzuca jej poświęcenie zbyt mało uwagi tradycji zachodniej zawartej w *Tradycji apostoelskiej*; obiekcja ta nabiera jeszcze znaczenia, jeśli przyjmiemy, że dokument jest pochodzenia rzymskiego i jeśli wolimy zachować go jako tekst oryginalny: „Wierzę w Ducha Świętego i święty Kościół i zmartwychwstanie Ciała” ¹²⁸. Musimy faktycznie uznać, że Symbol apostoelski w swych etapach „R” i „T” pozostał w trzecim artykule przy zestawieniu bierników. Wątpliwość w tej materii nie może być całkowicie zlikwidowana. Teza Nautina zachowuje mimo to swe znaczenie z powodu gry znaczeń, jaką uwydatnia na podstawie licznych tekstów patrystycznych. Nie można też wykluczyć innych możliwych interpretacji. Dom Botte, który akceptuje poprawkę „w Kościele” utrzymuje, że Kościół odnosi się do trzech Osób a nie do samego Ducha¹²⁹. Ze swej strony H. de Lubac daje liczne komentarze do Symbolu zachodniego podkreślające różnicę pomiędzy naturą wiary, która zwraca się do trzech imion boskich a tą, która odnosi się do Kościoła; różnica ta jest wyraźnie zaznaczona w konstrukcjach literackich ¹³⁰.

Symbol wschodni podtrzymuje ze swej strony konstrukcję „w Kościół”.

Powtarza też w jego przypadku „jeden”, choć nie czyni tego w odniesieniu do

¹²⁵ P. Nautin, *ibid.*, s. 27.

¹²⁶ Ireneusz, *CH*, V, 18, 2; Rousseau, s. 624.

¹²⁷ *Ibid.*, III, 24, 1; Rousseau, s. 395; przekład polski: *AP*, s. 48.

¹²⁸ D. M. Holland, „Credis in Spiritum Sanctum et sanctam Ecclesiam et resurrectionem carnis”?, *ZNTW*, 61 (1970), s. 126-144.

¹²⁹ Cf. B. Botte, „Note sur le symbole baptismal de saint Hippolyte” w: *Mélanges J. de Ghellinck*, t. I, Duculot, Gembloux 1951, s. 189-200.

¹³⁰ H. de Lubac, *La Foi chrétienne, op. cit.*, s. 235-262.

Ducha. To wspomnienie jest reminiscencją „jednego ciała, jednego chrztu, jednej wiary” (Ef 4,4-6). Jednak Credo to nie powtarza w odniesieniu do Kościoła „i”, które wprowadza wiarę w Syna i Ducha. Nie ma więc dwuznaczności w kwestii przynależności do trzeciego artykułu. Ta sama konstrukcja może przeto mieścić w sobie różne znaczenia. Wierzyć „w Kościół”, to wierzyć w misterium Kościoła.

Kościół święty

Wyrażenie to jest rzadkie u Ojców apostoelskich i rozpowszechnia się od drugiej połowy II wieku. Pierwszym dziełem, w którym staje się ono stereotypowe i częste jest *Tradycja apostoelska* Hipolita.

Jest ono przejęciem i odniesieniem do Kościoła „*Oahal Yahwe*”, „świętego ludu Boga”, zgromadzonego dlań w „święte zwołanie”, określenie często potwierdzone w Starym Testamencie (Wj 12,16; 19,6; Kpł 23,2.3.7 etc.). Wiemy, że tekst z Księgi Wyjścia o „królewskim kapłaństwie” i „narodzie świętym” (Wj 19,6) został przejęty przez 1 P 2,9 i odniesiony do Kościoła: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym”. Podobnie Kościół jest „nie mający skazy czy zmarszczki [...] lecz święty i nieskalany” (Ef 5,27). Nowy Testament bardzo często nazywa chrześcijan „świętymi” (1 Kor 1,1; Flp 1,1; Kol 1,1 etc.). To nazewnictwo zostanie zachowane u pierwszych Ojców Kościoła.

Jaki jest jego sens? Nie chodzi bezpośrednio o świętość moralną: dawny Kościół zdawał sobie sprawę, że w swych szeregach miał wielu grzeszników i że był na drodze nawrócenia. Chodzi o otrzymane uczestnictwo w samym życiu Boga, albowiem tylko Bóg jest święty. Lud Kościoła, powołany przez Boga, stał się wybranym, uświęconym (*hieros* bardzo bliskie *hagios*), niebieskim i duchowym (*pneumatikos*), z powodu swej łączności z Duchem, który jest Święty. Bowiem Kościół jest miejscem daru Boga dla ludzi i tym samym instrumentem zbawienia. To twierdzenie świadczy o niejako odruchowym zyskaniu przez Kościół świadomości samego siebie w świetle jego pochodzenia i powołania. Odnotujmy, w tekście zachodnim, chiasmatyczne przejście od „Kościoła świętego” do „świętego Kościoła”¹³¹.

Kościół katolicki i apostoelski

Jedność i świętość Kościoła to dwie jedyne cechy, które pochodzą z Pisma. W przypadku wspomnienia Kościoła „katolickiego i apostoelskiego” mamy do czynienia z wytworami tradycji. Są one zresztą nieobecne u Hipolita i jedynie

¹³¹ Cf. P. Nautin, *op. cit.*, s. 54-63.

przymiotnik „katolicki” przeniknie do tekstu „T” Symbolu rzymskiego. Na Wschodzie to przymiotnik „katolicki” jako pierwszy wchodzi do Symboli (Nicea, papirus z Der-Balyseh, Cyryl Jerozolimski), a pełna sekwencja czterech „objaśnień” Kościoła znajduje się po raz pierwszy w Symbolach z Salaminy i Nicei-Konstantynopola. I tym razem pochodzenie i historia słów mówi o ich znaczeniu ¹³²:

Katolicki: termin *katholikos* w znaczeniu powszechny czy ogólny jest dość rzadki w grece świeckiej. Jego akt urodzin dla chrześcijaństwa odnajdujemy u Ignacego Antiocheńskiego, który przestrzega swe wspólnoty przed heretykami lub schizmatyckimi eucharystiami:

Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Chrystus Jezus, tam i Kościół powszechny¹³³.

Znaczenie pierwszego użycia jest trudne w interpretacji i kontrowersyjne. Termin nie nosi tu jeszcze ładunku doktrynalnego, jakim się stopniowo napełni¹³⁴. W każdym razie jego ewolucja sprawi, iż wyrażenie „Kościół katolicki” będzie określać jednocześnie Kościół powszechny i pełnię każdego poszczególnego Kościoła lokalnego, któremu przewodniczy biskup. Podobnie *Męczeństwo Świętego Polikarpa* jest zaadresowane do „wszystkich gmin świętego i powszechnego Kościoła, gdziekolwiek się znajdują”; list mówi o „całym Kościele powszechnym wszędzie na ziemi”, ale przedstawia Polikarpa jako „biskupa Kościoła powszechnego w Smyrnie”. Ten zaś błogosławi Jezusa Chrystusa „Pasterza Kościoła powszechnego na całej ziemi” ¹³⁵. Zatem termin ten zawiera jednocześnie znaczenie szerokie i geograficzne oraz znaczenie wąskie, charakteryzujące każdy Kościół lokalny. Kościół katolicki oznacza także jeden i jedyny prawdziwy, autentyczny i ortodoksyjny Kościół.

Oto konotacje, które umacniają się wraz z rozpowszechnianiem się terminu i włączeniem go do Symbolu: Kościół katolicki jest Kościołem powszechnym, rozlanym po całej zamieszkannej ziemi (*oikoumene*, z niuanssem geograficznym); jest także Kościołem w pełni obecnym w każdym Kościele lokalnym; jest wreszcie Kościołem autentycznym w stosunku do wspólnot heretyckich¹³⁶.

¹³² Cf. J. N. D. Kelly, „«Catholique» et «Apostolique» aux premiers siècles”, *ISTI-NA*, 1969, s. 33-45.

¹³³ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, VIII, 2; *SC* 10 bis, s. 163; przekład polski: *Pś*, s. 173.

¹³⁴ O rozlicznych interpretacjach tego tekstu cf. A. De Halleux, „«L’Eglise catholique» dans la lettre ignacienne aux Smyrniotes”, w: *Patrologie et oecuménisme*, *op. cit.*, s. 90-109.

¹³⁵ *Męczeństwo Świętego Polikarpa*, I, 1; VIII, 1; XVI, 2; XIX, 2; *SC* 10 bis, s. 243, 253, 265, 269; przekład polski: *Pś*, s. 201, 205, 211, 213.

¹³⁶ Cf. komentarz tego objaśnienia in Cyryl Jerozolimski, *Katechezy chrzcielne*, *op. cit.*, XVIII, 23; Bouvet, *PF*, s. 310.

Termin w takim znaczeniu jest tworem w tak charakterystyczny sposób chrześcijańskim, że zostanie przepisany po łacinie, a nie przetłumaczony.

Apostolski: ten termin także jest tworem chrześcijańskim, który przywołuje najpierw pewną rzeczywistość historyczną; apostołskie jest to, co ma związek z apostołami i należy do ich epoki. Jednak szybko zdobywa znaczenie doktrynalne i instytucjonalne. W Credo wydaje się przyciągany przez termin katolicki, w celu poświadczenia autentyczności Kościoła: apostołskie jest tylko taki Kościół, który sięga apostołów. Oznacza to dwie rzeczy: Kościół apostołski zachowuje i wiernie przekazuje doktrynę apostołów, która jest kamieniem probierczym wierności nauce Pana. Słowo apostołów należy do potrójnego świadectwa założycielskiego, wraz ze słowem proroków i Pana. Jednak Kościół jest także apostołski przez swe ustanowienie. Struktura ministerialna Kościoła także pochodzi od apostołów, podjęli oni bowiem dyspozycję, aby po swej śmierci powierzyć Kościoły „ludziom pewnym”. To przekonanie jest nieustannie wyrażane, widzieliśmy to wyżej¹³⁷, od Klemensa Rzymskiego po Tertuliana. Sukcesja biskupów „apostolskich” jest zatem elementem apostołskości Kościoła. Możemy zatem podsumować mówiąc, wraz z J. N. D. Kelly’em, że „kiedy chrześcijanie włączyli tytuł apostołski do Credo i recytowali je z ufnością i dumą, pragnęli w ten sposób potwierdzić apostołskosc Kościoła w takim znaczeniu, iż pozostaje on w łączności z apostołami nie tylko w dziedzinie wiary, przez swe świadectwo, ale także w dziedzinie struktury organizacyjnej i praktyki”³⁸.

Obydwa te określenia są solidarne: katolickość podkreśla synchronię; apostołskość — diachronię. Pozostajemy tutaj przy dawnych znaczeniach. Bowiem od czasów Reformacji na Zachodzie, w polemice między podzielonymi Kościołami będzie się używać czterech określeń Kościoła na sposób apologetyczny, zaopatrując je w nowe znaczenia¹³⁹.

Świętych obcowanie

Powiedzieliśmy, że wyrażenie to jest zachodnim dodatkiem z tekstu otrzymanego „T” do Symbolu rzymskiego „R”. Jest nieobecne w Symbolach wschodnich.

Przed włączeniem do Symbolu wyrażenie to oznacza wspólnotę w rzeczach świętych (*sanctorum* jest rodzaju nijakiego), to znaczy w eucharystii. Jest mało używane na Wschodzie, jednak w tym samym znaczeniu odnajdujemy je w regułach krótszych Bazylego z Cezarei¹⁴⁰, podobnie u Hieronima, który

¹³⁷ Cf. *supra*, s. 49.

¹³⁸ J. N. D. Kelly, *art. cit.*, s. 45.

¹³⁹ Cf. studium o Kościele w tomie III niniejszego dzieła.

¹⁴⁰ Święty Bazyl, *Les Règles monastiques*, Petites Règles, Q, 309; wyd. L. Lèbe, Maredsous 1969, s. 343.

tłumaczy list Teofila z Aleksandrii i mówi o kimś, kto „został przez wielu biskupów wyłączony ze społeczności świętych”¹⁴¹.

Od pierwszego pojawienia się formuły w Symbolu zachodnim, znika interpretacja eucharystyczna i wyrażenie to jest rozumiane jako dopowiedzenie do „Kościoł katolicki”: stanowi ono zarazem jego definicję, komentarz i wyjaśniające dopełnienie. To w taki sposób komentuje Nicetas z Remezjany (obecna Serbia) w swym objaśnieniu Symbolu z połowy IV wieku:

Po wyznaniu świętej Trójcy, wyznajesz święty Kościół katolicki. Czyż Kościół jest czym innym jak zgromadzeniem wszystkich świętych? Wierz zatem, że w tym Kościele dostąpisz wspólnoty świętych¹⁴².

Kościół jest przeto „komunią”, wspólnotą tworzoną przez świętych: w niej dostępujemy wspólnoty ze świętymi. Zatem wyrażenie to rozwija twierdzenie o świętym Kościele.

Na podstawie poprzedniego znaczenia, wyrażenie zaczniesz określać także wspólnotę ze świętymi w niebie. Bowiemy katolickość, rozważana w czasie, łączy sprawiedliwych, „którzy byli, są i będą”. Obejmuje byty niebieskie. Znaczenie to rozwinęło się w związku z kultem męczenników i nawiedzaniem ich grobów¹⁴³.

Chrzest i odpuszczenie grzechów

Odpuszczenie grzechów jest wspomnieniem dość dawnym, ponieważ odnajdujemy je w *Liście Apostołów*. Nie ma go jednak w Symbolu Hipolita, ale na nowo pojawia się począwszy od dawnej formuły Symbolu rzymskiego („R”). Według Nautina należy rozumieć w tym miejscu „dla odpuszczenia grzechów”. Taka interpretacja faktycznie narzuca się z różnych powodów. Twierdzenie ma swe źródło w Piśmie, a jest nim opis pierwszych nawróceń po kerygmacie Piotra i dniu Pięćdziesiątnicy: „Nawróćcie się [...] i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych” (Dz 2,38). Tekst ten wiąże chrzest, przebaczenie i dar Ducha Świętego. Ten sam związek został wyrażony przez Tertuliana, kiedy mówi on, że Jezus nie miał potrzeby przyjmować „chrztu pokuty” dla odpuszczenia grzechów¹⁴⁴. Odnajdujemy go także w sformułowaniach Symboli wschodnich. Domyślamy się go w formule zachodniej, która nie wspomina chrztu, ale jest używana w samej ceremonii chrztu.

¹⁴¹ Hieronim, List 92, 3; wyd. J. Labourt, Bude, 1954, t. IV, s. 152; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 267.

¹⁴² Nicetas z Remazjany, *Objaśnienie Symbolu*, 10; PL 52, 871 bc.

¹⁴³ Cf. J. N. D. Kelly, *op. cit.*, s. 388-397. — Do niniejszego komentarza zainspirował mnie wykład p. Jourjon w Groupe des Dombes.

¹⁴⁴ Tertulian, *O chrzcie*, XI, 3; SC 35, s. 82; przekład polski: *PSP*, V, *op. cit.*, s. 141.

Sensem twierdzenia jest wyrażenie doniosłości chrztu dla życia chrześcijańskiego. Chrzest jest fundamentem wszystkich sakramentów: zawiera dar Ducha i odpuszczenie grzechów. Związek pomiędzy Duchem a chrztem w trzecim artykule jest ważny, ponieważ to przez chrzest Duch Święty czyni Kościół świętym. Chrzest jest przedmiotem aktu wiary i w ten sposób przynosi usprawiedliwienie. U źródła wspomnienia o odpuszczeniu grzechów nie należy zatem szukać aluzji do sakramentu pokuty czy pojednania. Twierdzenie to jest niezależne od sporów penitencjarnych. Prawdą jest jednak, że odpuszczenie grzechów w Kościele nie ogranicza się do samego chrztu.

Zmartwychwstanie umarłych lub ciała

Zmartwychwstanie ciała jest jedynym wyrażeniem, które towarzyszy wspomnieniu Kościoła w Symbolu Hipolita: to może świadczyć o jego znaczeniu. Odnajdujemy je w innych dawnych formułach¹⁴⁵. P. Nautin odczytuje tu jeszcze „dla zmartwychwstania ciała”, opierając się na różnych ówczesnych tekstach¹⁴⁶. Albowiem zmartwychwstanie ciała przypisywane jest Duchowi. Ten rys zgodny jest z teologią tamtego okresu, zwłaszcza teologią Ireneusza, która wpływa na Hipolita. Jednakże rekonstrukcja tekstu Hipolita dokonana przez Nautina jest bardziej dyskutowana niż w przypadku fragmentu o Kościele.

Znaczenie twierdzenia jest oczywiste: wiara w zmartwychwstanie umarłych lub ciała (wyrażenia te są równoznaczne) jest w chrześcijaństwie sprawą centralną; jest ono odpowiednikiem zmartwychwstania Chrystusa. Jest też jednak dogmatem niejako przesadnym, przedmiotem nieprzerwanych ataków najpierw zhellenizowanych pogan, następnie gnostyków. Znamy niepowodzenie Pawła przed Areopagiem (Dz 17,31-33) z tego właśnie powodu; z racji wątpliwości, jakim dali wyraz Koryntianie, tenże Paweł będzie jeszcze musiał dokonać objaśnienia w swej wielkiej argumentacji z 1 Kor 15: zmartwychwstanie umarłych zostaje tu z mocą potwierdzone i uzasadnione w świetle zmartwychwstania Chrystusa. Twierdzenie to będzie nadal przedmiotem stałej polemiki u Ojców apostoelskich, Justyna, Tacjana, Hermasa, a zwłaszcza Ireneusza, który formalnie wiąże je z działaniem Ducha Świętego oraz Tertuliana, autora pełnej pasji i poruszającej książki o zmartwychwstaniu ciała⁴⁷.

Było zatem dość naturalne, że Symbol wyrażał w taki sposób związek pomiędzy zmartwychwstaniem Chrystusa a zmartwychwstaniem ciała, dziełem

¹⁴⁵ Cf. Papirus z Der-Balyzeh, *DzS2*; Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, XXXVI, 5; *SC* 46, s. 138.

¹⁴⁶ P. Nautin, *op. cit.*, s. 28-42.

¹⁴⁷ Tertulian, *O zmartwychwstaniu ciała*; *CCSL* 2, s. 921-1012.

Ducha, w tajemniczy sposób dokonującego się już w Kościele, a które zostanie w pełni objawione na końcu czasów. Perspektywa eschatologiczna zmartwychwstania ciała łączy się z perspektywą sądu nad żywymi i umarłymi wyrażoną w drugim artykule.

Chrześcijańskie zbawienie staje się w ten sposób zbawieniem całego człowieka, pojmowanego w jego konkretnej egzystencji, czasowej i historycznej, a zatem kruchej i poddanej prawu śmierci. Nie obiecuje zwykłej nieśmiertelności duszy, ale właśnie zwycięstwo nad śmiercią. Kiedy eklezjalne ja wyznaje swą wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa jako wydarzenie zbawcze, wyznaje ono, że owo zmartwychwstanie jest dla niego; że przez dar Ducha przeżywa je już w Kościele w sposób ukryty; że ma wiarę i pokłada nadzieję w obietnicy zmartwychwstania, która zostanie objawiona w chwili wypełnienia trynitarnej historii zbawienia.

Zycie wieczne

Życie wieczne jest wyrażeniem powszechnym w Ewangelii św. Jana. W Symbolach wschodnich stanowi ona głosę do wspomnienia o zmartwychwstaniu umarłych, dla wyrażenia jego ostatecznego skutku. Zawiera ona ideę nieprzemijalności.

Wschód wspomina je od IV wieku, w formie „życia w świecie przyszłym”; na Zachód przybędzie ono wraz z tekstem przyjętym („T”) Symbolu apostołskiego.

Trzeba zauważyć, że wyrażenia eschatologiczne Symbolu pozostają twierdzeniami powszechnymi. Nie idzie tu wcale o eschatologię osobistą, której problem stanie dopiero w Średniowieczu.

Konkluzja

Symbol wiary jest komórką matką całego rozwinięcia dogmatycznego w Kościele. Zobaczyliśmy, jak włączano doń pierwsze definicje. Kiedy rozwiną się one w sposób niezależny, zawsze będą się one do niego odnosić, podobnie jak zgromadzenia soborowe przyjmować będą jednocześnie Pismo i Symbol. Ma on zatem znaczenie fundamentu całej budowli, w swym związku z Pismem, stanowiąc jego szczególnie uprawnioną interpretację.

Symbol wyraża „istotę chrześcijaństwa”. Przedstawia zarazem strukturę i treść misterium chrześcijańskiego, w połączeniu Trójcy, chrystologii i misterium Kościoła. Porządek przedstawienia jest trynitarne i sytuuje chrystologię na właściwym jej miejscu. Jednak porządek ten kryje pewien porządek odkrywania, które przebiega od chrystologii do Trójcy, od wyznania zwycięstwa

i królestwa Chrystusa zmartwychwstałego do zakorzenienia Jego misji w wysłaniu przez Ojca i darze Ducha. Pierwszeństwo między nimi jest niejako wzajemne i nie powinno być kwestii przesunięcia środka ciężkości wiary¹⁴⁸.

Przedstawiony tutaj komentarz świadomie zatrzymuje się na IV wieku, okresie, w którym wielkie tradycyjne formuły są doskonale ukształtowane. Jednak cała dalsza część naszej książki kontynuować będzie studium Credo w zależności od rozwoju każdego z jego tematów na przestrzeni historii. Albowiem wszystkie wielkie dogmaty wiary eklezjalnej wiążą się z tym czy innym artykułem, stanowiącym przedmiot nieustającego procesu hermeneutycznego. Jest w najwyższym stopniu ważne, aby wartość symboliczna artykułów nie stała się obca rozumieniu ich treści. Zadaniem tego rozdziału nie była refleksja nad rolą Symbolu w aktualnym życiu Kościoła ani nad badaniami, jakim został poddany w ostatnich latach. Jednak spojrzenie na jego genezę, funkcje, strukturę i treść zarysowuje ramy, jakie otwierają się dla nowych badań.

¹⁴⁸ Co z niuansami sugeruje O. Cullmann, *op. cit.*, s. 76-87.

ROZDZIAŁ TRZECI

Trynitarna ekonomia zbawienia (II wiek)

I. Woliński

Wskazówki bibliograficzne: J. Leberton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. 2. Beauchesne, Paris 1928. — A. Grillmeier. *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. 1: *De l'age apostolique à Chalcedoine*. Cerf. Paris 1965. s. 55-150. — J. Liebaert, *L'Incarnation. I: Des origines au concile de Chalcedoine*. Cerf. Paris 1966. — Zbiorowe. *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 5. s. 211 -261; t. 6. s. 15-140; t. 12. s. 345-358 (Wcielenie. Trójca. Misterium Paschalne u Ojców). Cerf, Paris 1970-1972. — B. Studer. *Dieu saveur. La rédemption dans la foi de l'Église ancienne*. Cerf. Paris 1989. — A. Orbe. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. t. 1 i 2, P.U.G., Roma 1987. — M. Simonetti. *Studi sulla cristologia del II e III secolo. „Augustinianum”*. Roma 1993. — J. Moingt. *La Théologie trinitaire de Tertulien*. 4 tomy. Aubier. Paris 1966-1969; ld.. *L'Homme qui venait de Dieu*. Cerf. Paris 1993.

W drugiej połowie II wieku dyskurs chrześcijański przeżywa rozkwit dzięki pismom Ojców apologetów i dziełu antyheretyckiemu Ireneusza. Jednak nie nadeszła jeszcze godzina wielkich definicji dogmatycznych. Autorzy oddają się przede wszystkim refleksji nad dziełem zbawienia przy odnoszeniu się do Pism, których autorytet jest już dobrze utrwalony. Sposób ich interpretowania stanowi ważny aspekt przedsięwzięcia teologicznego w tym okresie i trwale naznaczą myśl chrześcijańską. Na początek zajmiemy się właśnie patrystyczną metodą interpretacji Pism, doprowadzając nasze studium aż do III wieku i Orygenesusa.

I. CHRZEŚCIJAŃSKIE ODCZYTANIE PISM I ARGUMENT PROFETYCZNY

Autorzy i teksty: Ignacy Antiocheński. Justyn. Ireneusz. Klemens Aleksandryjski. Orygenes. cf. *supra*. s. 36-37. 39. — Orygenes. *O zasadach*, t. III, I. IV. przekład franc. H. Crouzel i M. Simonetti. SC 268, 1980. — Inny przekład franc.: *Traité des Principes (Péri Archôn)*, M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec. „Études augustiniennes”. Paris 1976. — Przekład polski: S. Kalinowski. WAM. Kraków

1996. — Orygenes, *Komentarz do Ewangelii sw. Jana*. przekład franc. Cécile Blanc. t. 1 (I. I-V). SC 120; t. 2 (I. VI i IX). SC 157. 1966 i 1970; przekład polski: S. Kalinowski. PSP. XXVII. 1959.

Wskazówki bibliograficzne: H. J. Sieben, *Exegesis Patrum*, Roma 1983 (bibliografia). — H. de Lubac. *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Aubier. Paris 1950; *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 4 tomy. Aubier. Paris 1959. — J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, wyd. 2. Cerf, Paris 1958. — J. Pépin. *Mythe et allégorie*, nowe wyd., „Études Augustiniennes”, Paris 1976. — M. Simonetti, „Per typica ad vera”, VC 18 (1981), s. 357-382. — B. de Margene. *Introduction à l'histoire de l'exégèse*. 4 tomy. Cerf. Paris 1980-1990. — A. Pelletier. *Lecture du Cantique des Cantiques*. Pont. 1st. Bibl., Roma 1989.

Lektura Pism przez Ojców z II i III wieku nie może być rozumiana poza ich wiarą w Chrystusa zmartwychwstałego. Pojawia się nowa hermeneutyka, która zrywa z żydowskimi interpretacjami Biblii. Chrześcijanie odczytują Stary i Nowy Testament w świetle zmartwychwstania, przedmiotu kerygmatu. To odniesienie jest dla nich rzeczą tak oczywistą, iż nie odczuwają potrzeby zatrzymywania się na tym punkcie. Jednakże pewne wskazówki pozwalają w niebezpośredni sposób sprawdzić to i przypomnieć sobie „egzystencjalny fundament” ich hermeneutyki.

1. MISTERIUM PASCHALNE, FUNDAMENT PEWNEJ HERMENEUTYKI

Wskazówki bibliograficzne: R. Le Déaut, *La Nuit pascale*. P.I.B.. Roma. 1963. — R. Cantalamessa. *La Pâque dans l'Église ancienne*, Peter Lang, Bern/Francfort s/M. 1980. — J. P. Jossua. *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal*. Cerf. Paris 1968.

Wyrażając się w języku imaginacyjnym, Ignacy Antiocheński streszcza w kilku słowach całą Dobrą Nowinę o zbawieniu: „Po to otrzymał Pan namaszczenie, aby tchnął w swój Kościół niezniszczalność”¹. Namaszczenie jest tutaj aluzją do zmartwychwstania, co potwierdza słowo niezniszczalność (*iaphłarsia*)². To dzięki niemu Jezus został „i Panem i Mesjaszem” (Dz 2,36), to znaczy został ustanowiony „według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym” (Rz 1,4). Zmartwychwstanie dotyczyło Chrystusa, Głowy Ciała, a od Głowy przeszło na Ciało, jak olejek spływający po brodzie, brodzie Aarona i na brzeg jego szaty (Ps 132,2). Ten sam list zawiera inną aluzję do zmartwychwstania:

Jeden jest lekarz, cielesny i zarazem duchowy, zrodzony i niezrodzony, przychodzący w ciele Bóg (*en sarki genomenos theos*), w śmierci życie prawdziwe,

¹ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, 17, 1; przekład franc.: P. Th. Camelot, SC 10 bis, s. 87; przekład polski: Pś, s. 140.

² Cf. 1 Kor 15, 42. 50. 53. 54.

zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga, najpierw podległy cierpieniu, a teraz mu już nie podlegający, Jezus Chrystus, nasz Pan³.

Przy pierwszej lekturze mogłoby się wydawać, że Ignacy przeciwstawia tutaj dwie natury Chrystusa, jak uczyni to trzy wieki później Sobór Chalcedoński. W rzeczywistości przedstawia on tylko skutki zmartwychwstania⁴, poprzez które Chrystus „został ustanowiony Bogiem” jako człowiek. Formuła „*en sarki genomenos theos*” mogłaby zatem zostać w zupełnie naturalny sposób przetłumaczona jako „w ciele stawszy się Bogiem”. Nie chodzi o to, że Chrystus stał się Bogiem, bo nie był nim wcześniej, ale w tym sensie, że „staje się” tym, czym już „był”, lecz w swym ciele, poprzez zmartwychwstanie, jak w Rz 1,4. Tę samą myśl odnajdujemy u Melitona z Sardes:

Tak oto nowa i stara, wieczna i przemijająca, niszczalna i niezniszczalna, śmiertelna i nieśmiertelna jest tajemnica Paschy. [...] niszczalna owca, Pan niezniszczalny; zabity jako baranek jak Bóg zmartwychwstały. [...] figura [stała się] rzeczywistością, i baranek Synem i owca człowiekiem, i człowiek Bogiem. [...] [On jest] barankiem, jako że cierpi, człowiekiem, jako że jest pogrzebany, Bogiem, jako że zmartwychwstaje⁵.

Wyczuwalny już w podejściu Klemensa Rzymskiego do Starego Testamentu⁶, ślad nowej hermeneutyki pojawia się wyraźnie u Ignacego Antiocheńskiego:

Słyszałem, jak niektórzy mówią: „Jeśli nie znajdę tego w archiwach, nie uwierzę Ewangelii”. A kiedy im rzekłem: „Tak jest w Piśmie Świętym”, odpowiedzieli: „Oto właśnie pytanie!” Dla mnie archiwami jest Jezus Chrystus, archiwami nienaruszalnymi — to krzyż Jego, Jego śmierć i zmartwychwstanie, i wiara [którą otrzymujemy] przez Niego⁷.

Tak też chrześcijanom judaizującym, którzy dowodu Ewangelii poszukują w „archiwach”, to znaczy w Pismach Starego Testamentu, Ignacy odpowiada, że to, co zdarzyło się Jezusowi faktycznie jest już zapisane w prorocत्वach. Wobec zakłopotania swych oponentów, głosi to, co ostatecznie jest racją jego wiary: wydarzenie paschalne Jezusa. W ten sposób łączy ze sobą dwa fundamenty wiary: dawne Pisma i nowe wydarzenie, dla którego nie dysponuje jeszcze korpusem pism.

³ Ignacy Antiocheński, *op. cit.*, 7, 2; SC 10 bis, s. 75; przekład polski: s. 136.

⁴ P. Th. Camelot, jego wprowadzenie do SC 10 bis, s. 30-33.

⁵ Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, 2,4,7,9; przekład franc.: O. Perler; SC 123, s. 61—65; przekład polski: *Pś*, s. 318, 319, 320.

⁶ Cf. *List do Kościoła w Koryncie*, 16; SC 167, s. 125- 129; przekład polski: *Pś*, s. 73-75.

⁷ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Filadelfii*, 8, 2; SC 10 bis, s. 149 - 151; przekład polski: *Pś*, s. 167.

Ireneusz takie widzi w Chrystusie zmartwychwstałym Tego, który nadaje sens Pismom i wprowadza na świat pewną zasadniczą nowość, która przekracza swą prorocką zapowiedź. Wszyscy prorocy zapowiadali Mękę Chrystusa, ale „żaden z nich, umierając lub zmartwychwstając, nie otworzył Nowego Testamentu wolności”⁸. Owa nowość utożsamia się z samą osobą Pana:

Lecz teraz pomyślcie być może, co też Pan przyniósł nowego przez swe przyjście? — Otóż wiedzcie, że przyniósł całą nowość przynosząc swą własną Osobę (*semetipsum*), z góry zapowiedzianą⁹.

2. ARGUMENT PROROCTW

Odwołanie się do Starego Testamentu, zwłaszcza do tekstów prorockich, jest powszechną praktyką w Nowym Testamencie. Jeżeli wyrażenie „zgodnie z Pismem” jest rzadkie (1 Kor 14,3.4), odnajdujemy jednak wyrażenia pokrewne, takie jak „jak rzekło Pismo” (J 7,38), „jest napisane”, „aby się wypełniło Pismo (lub Pisma)”. U Łukasza (24,27.33 i 24,45-47) wyjaśnienie Pism włożone jest w usta Jezusa, podobnie jak u Jana: „Badacie Pisma [...] to one właśnie dają o Mnie świadectwo” (J 5,39.46). Według tej hermeneutyki cały Stary Testament jest wielkim proroctwem zapowiadającym Chrystusa¹⁰.

Justyn: Stary Testament uzasadnieniem wydarzenia Jezusa

Wraz z Justynem odwołanie się do Starego Testamentu postrzeganego jako proroctwo Chrystusa staje się argumentem apologetycznym. W *Dialogu z Żydem Tryfonem*¹¹ tytułowy Żyd Tryfon wzywa Justyna, aby ten udowodnił mu, że Jezus, człowiek przeklęty ze względu na śmierć na krzyżu, jest Mesjaszem:

Dajże nam zatem wreszcie dowód, że ten, o którym mówisz, iż został ukrzyżowany i do nieba wstąpił, jest Chrystusem Bożym.¹²

[...] ale udowodnij nam, że miał także być ukrzyżowany i umrzeć tak haniebnie i sromotnie śmiercią w Zakonie przeklętą¹³.

Justyn odpowiada podkreślając, że na temat Mesjasza istnieją dwie serie proroctw, z których jedna głosi Mesjasza cierpiącego, a druga Mesjasza

⁸ Ireneusz, *CH*, IV, 34, 3; Rousseau, s. 528.

⁹ *Ibid.*, IV, 34, 1; s. 526.

¹⁰ Cf. C. H. Dodd, *Conformément aux Écritures*, Seuil, Paris 1968.

¹¹ Cf. *supra*, s. 37.

¹² Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 39, 7; *TD I*, s. 177; przekład polski: *op. cit.*, s. 164- 165.

¹³ *Ibid.*, 90, 1; *TD 2*, s. 83; przekład polski: s. 264.

w chwale. Chrystus, jako że umarł na krzyżu i ma powrócić w chwale, jest jedynym, który odpowiada temu podwójnemu proroctwu. W ten sposób Justyn „usprawiedliwia”, na podstawie długich cytatów ze Starego Testamentu, dziewicze poczęcie Jezusa i Jego śmierć na krzyżu.

Używa także proroctwa w odniesieniu do pogan. Chodzi o odrzucenie zastrzeżenia o niedawnym pochodzeniu Chrystusa, który pojawił się „przed [zaledwie] stu pięćdziesięciu laty”¹⁴. Justyn odpowiada, że Jego przyjście zostało zapowiedziane znacznie wcześniej przez proroków, którzy są dawniejsi niż Platon i inni filozofowie. Waga tego dowodzenia polega na tym, że wypełnienie się proroctwa nie dokonuje się jedynie w przyjściu Chrystusa, ale i w tym, co od tamtej pory stało się w sercach chrześcijan. Proroctwo Izajasza 2,2 („Prawo wyjdzie z Syjonu”) wypełniło się, gdy dwunastu apostołów „wyszło” z Jerozolimy, aby pójść na cały świat. Potwierdza się ono codziennie w przykładzie nowego życia, jakie prowadzą chrześcijanie¹⁵.

Wypełnienie się proroctw rozciągnięte na chrześcijan znajduje się u Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesza. Ten ostatni jako dowód boskości Pism podaje ich skuteczność w nawracaniu ludzi i cudowne rozszerzanie się wiary w świecie¹⁶. Orędzie Chrystusa zmartwychwstałego jest nierozzerwalnie związane ze „świadkami” (cf. Dz 1,8; 2,32), których Bóg wybrał, aby nieśli je ludziom.

Według Justyna wreszcie, odpowiedniość między proroctwami a ich wypełnieniem nie pojawia się sama z siebie. Jest ona owocem objawienia, które przychodzi z wydarzenia:

Jeśli bowiem przez usta proroków tajemniczo przepowiedziano, że Chrystus będzie cierpieniem podległy, a potem będzie panował nad wszystkim, nikt tego nie mógł zrozumieć, póki On sam apostołów nie przekonał, że się te proroctwa istotnie w Pismach znajdują¹⁷.

Orędzie staje się „proroctwem” tylko dlatego, że Chrystus ogłosił je jako takie i to jego wypełnienie nadaje mu sens. Paradoksalnie to nie proroctwo oświetla wydarzenie, ale wydarzenie oświetla proroctwo. Ale w takim razie po co proroctwo? Kiedy dokonuje się wydarzenie, proroctwo pozwala zrozumieć, że jest to wydarzenie chciane przez Boga, urzeczywistnione Jego mocą i z Jego woli¹⁸. Powiązanie zapowiedź-realizacja objawia istnienie Bożego zamysłu i pozwala rozpoznać go, gdy się wypełnia.

¹⁴ *Id.*, *I Apologia*, 46, 1; Wartelle, s. 161; przekład polski: *op. cit.*, s. 53.

¹⁵ *Ibid.*, 39, 1-3; s. 149; przekład polski: s. 45.

¹⁶ Orygenes, *O zasadach*, IV, 1, 1-3; SC268, s. 257-271; przekład polski: S. Kalinowski, *Źródła Myśli Teologicznej*, WAM, Kraków 1996, s. 330-332.

¹⁷ Justyn, *Dialog...*, 76, 6; TD II, s. 11; przekład polski: *op. cit.*, s. 238-239.

¹⁸ *Ibid.*, 84, 2; s. 53; przekład polski: s. 253.

Ireneusz: zgodność dwu Testamentów

Ireneusz, podobnie jak Justyn, twierdzi, że „wszelkie proroctwo przed swym wypełnieniem jest dla ludzi tylko zagadką i dwuznacznością; jednak kiedy przychodzi czas i gdy wypełnia się zapowiedź, wtedy znajduje ona swą dokładną interpretację”¹⁹. Proroctwo nie jest zatem wcale jakimś sposobem poznawania z góry tajemnicy przyszłości. Ono wprowadza w zamysł, którego wypełnienie w nieskończony sposób przekracza zapowiedź. Ogłoszona nowość jest tak wielka, że żadne słowo nie mogłoby jej wyrazić z góry.

Przeciw gnostykom, którzy nie doceniają Starego Testamentu, Ireneusz stara się pokazać, że Bóg Starego Testamentu jest Ojcem Jezusa oraz że jest tylko jeden Bóg i jeden Chrystus. Dowód oparty na Pismach polega zatem dla niego na systematycznym przybliżaniu tekstów Nowego i Starego Testamentu. Posługuje się nim najpierw zwięźle, według zasady potrójnego zgodnego świadectwa: proroków, apostołów i Pana. Następnie używa metody binarnej podkreślając kolejno zgodność apostołów i proroków (ks. III, napisana na podstawie Ewangelii i Dziejów Apostolskich), zgodność słów Jezusa i proroków (ks. IV, poświęcona „wyrazistym słowom” i przypowieściom Jezusa), by powrócić do proroków, w związku ze świadectwem Pawła, świadectwem Pana i Apokalipsy (ks. V). To w tej ponawianej grze odpowiedniości w odniesieniu do wielu tekstów i tematów leży „dowód z Pism”²⁰.

Ireneusz uściśla, że wypełnieniem, które daje klucz do Pism jest krzyż Chrystusa, ale także, jak u Justyna, urzeczywistnienie zbawienia w wierzącym. Buduje on zatem swą hermeneutykę na autorytecie samego Chrystusa. Czyniąc aluzję do metody, przy pomocy której interpretował Pisma, konkluduje:

Jeśli zatem ktoś czyta Pisma w sposób, który właśnie ukazaliśmy — a właśnie w taki sposób Pan wyjaśniał je swym uczniom po zmartwychwstaniu spośród umarłych, udowadniając im dzięki nim, że „trzeba było, aby Chrystus cierpiał i wszedł do swej chwały” (Lk 24,46) i „aby w Jego imię było głoszone odpuszczenie grzechów” (Lk 24,47) na całym świecie — będzie doskonałym uczniem²¹.

¹⁹ Ireneusz, *CHIV*, 26, 1; Rousseau, s. 491.

²⁰ Cf. B. Sesboüé, „La preuve par les Écritures chez saint Irénée”, *NRT* 103 (1981), s. 872-887.

²¹ *Ibid.*, s. 492.

Tertulian: zgodność między prorokami a Panem

Zgodność pomiędzy „wypowiedziami proroczymi a wypowiedziami Pana” stanowi także wielką regułę egzegezy u Tertuliana²². Bóg nie czyni niczego „nagle”, działa zawsze w sposób przemyślany i konsekwentny. Nie mógł dać nam swego Syna nie przygotowawszy Jego przyjścia. Dlatego właśnie dał Mu swą porękę w Starym Testamencie, przed przysłaniem Go nam w Nowym. Zapowiedź i przygotowanie przyjścia Chrystusa dają człowiekowi możliwość i powinność wierzenia²³. Skoro Trójca jest wielkim objawieniem Nowego Testamentu, niepokojące byłoby, gdyby Bóg nie dał po temu żadnej wskazówki w Starym. Właśnie dlatego w centralnej części *Przeciw Prakseaszowi* Tertulian obszernie rozwija argumenty zaczerpnięte ze Starego Testamentu (rozdz. 11-14), zanim ucieknie się do Nowego (rozdz. 15-17).

3. ORYGENES: OD TRZECH DO CZTERECH ZNACZEŃ PISMA

Razem z Klemensem Aleksandryjskim poszukiwanie znaczenia ukrytego pod powszednim rozciąga się na wszystkie Pisma. Jeśli te ostatnie pochodzą od Boga, winny posiadać godny Go sens. Zresztą prawda jest niebezpieczna dla kogoś, kto ją przyjmuje niegodnie. „Dla tych względów święte misteria proroczym są zastrzeżone tylko dla wybranych spośród ludzi oraz wyniesione z poziomu prostej wiary na szczybel poznania religijnego. W odniesieniu do innych Pismo Święte osłania się przypowieścią”²⁴. Słowo gnoza oznacza tutaj owo wyższe poznanie (*gnosis*) głębokiego znaczenia Pisma.

Podobnie jest u Orygenes, mistrza szkoły aleksandryjskiej, głównego przedstawiciela egzegezy zwanej „alegoryczną”. Dla niego także Pismo niesie w sobie „głęboko schowany i ukryty w zwyczajnym opowiadaniu odnoszącym się do zupełnie innych spraw sens Ducha Bożego” sens, który wprowadza do poznania zamyśłu Bożego²⁵. Czytanie Ewangelii na poziomie zwykłego znaczenia nie wystarcza:

Tymczasem teraz trzeba przełożyć ewangelię zmysłową na duchową: czymże bowiem byłaby interpretacja ewangelii zmysłowej, gdybyśmy jej nie przetłumaczyli

²² Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, IV, 39; cytowany i komentowany in J. Moingt, *Théol. Trin. de Tert., op. cit.*, s. 174-175; przekład polski: T. Ryznar, *PSP*, LVIII, ATK, Warszawa 1994.

²³ *Ibid.*, s. 175.

²⁴ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, IV, 15, 124-126; przekład polski: J. Niemirska-Pliszczyńska, Pax-ATK, Warszawa 1994, t. II, s. 188. Cytowany in C. Mondésert, *Essai sur Clément d'Alexandrie*, Aubier, Paris 1944, s. 134.

²⁵ Orygenes, *O zasadach*, IV, 2, 7 (14) (Rufin); *SC* 268, s. 329; przekład franc.: M. Harl, *op. cit.*, s. 223; przekład polski: *op. cit.*, s. 343.

na ewangelię duchową? Niczym, albo czymś mało znaczącym, i pierwszy lepszy człowiek byłby przekonany, iż na podstawie słów potrafi pojąć jej znaczenie²⁶.

Typologia i alegoria

Jeśli prawdą jest, że Orygenes jest dziś uważany za głównego przedstawiciela egzegezy alegorycznej, to jego lekturę Pisma należy rozumieć w perspektywie „typologii”.

Typologia jest pewnym sposobem lektury, który polega na zestawieniu jakiejś rzeczywistości ze Starego Testamentu, nazywanej „figurą” (*typos*) z odpowiadającą jej rzeczywistością z Nowego Testamentu. Może chodzić o osobę, przedmiot, przepis Prawa, wydarzenie, które zapowiadają ten czy inny aspekt ekonomii zbawienia²⁷. Przykład mamy u Pawła, kiedy pisze on, że wydarzenia z Księgi Wyjścia są figurami (*typoi*) służącymi nam za przykład (1 Kor 10,6) lub kiedy mówi o Adamie, typie (*typos*) Tego, kto miał nadejść, Chrystusa (Rz 5,14). Ta hermeneutyczna zasada ustrukturuje myśl Ojców i będzie porządkować ich egzegezę, przepowiadanie, rozumienie „tajemnic”, to znaczy sakramentów.

A zatem Ojcowie nie wynaleźli typologii. Znajdują ją u proroków, którzy w czasie niewoli umacniali nadzieję swego ludu wspominając interwencje Boga, które miały miejsce w przeszłości. Prorocy zapowiadają, że na końcu czasów Bóg dokona dzieł analogicznych do tych z początków, a nawet jeszcze wspanialszych. Nastąpi nowy potop, który unicestwi grzeszników i oszczędzi resztę, aby zapoczątkować nową ludzkość. Będzie nowy exodus, nowy Raj. Ten obraz to pierwsza typologia, nazywana *eschatologiczną*, ponieważ dotyczy końca czasów. Jest ona zakorzeniona w dynamizmie oczekiwania mesjanistycznego²⁸.

Nowy Testament przejmuje tradycję typologiczną Starego Testamentu, ale precyzując ostatecznie, że to, co zostało zapowiedziane przez proroków zostało wypełnione w Chrystusie. Tak otrzymujemy *typologię chrystologiczną*. Przepowiadanie apostolskie używa jej, aby ukazać, jak Chrystus wypełnia i przekracza Proroctwo Starego Testamentu.

Ta druga typologia sama jednak znajduje przedłużenie w typologii *sakramentalnej* czy *eklezjologicznej*. Rzeczywiście, cuda zapowiedziane w Starym Testamencie i wypełnione w misterium paschalnym nadal realizują się w sakramentach (cf. 1 Kor 10) i życiu Kościoła. Tym sposobem sakramenty znajdują

²⁶ *Id.*, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I, 8 § 45; SC 120, s. 85; przekład polski:

S. Kalinowski, *PSP*, XXVII, t. I, s. 59.

²⁷ J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, *op. cit.*, s. 8-14.

²⁸ Cf. G. Von Rad, *Theologie de l'Ancien Testament*, II, Labor et Fides, Genève 1965, s. 285-286 i 293.

uzasadnienie w Starym Testamencie, a Ojcowie niewyczerpaną kopalnię figur do wyjaśniania²⁹.

Tego typu postępowanie odnajdujemy u Orygenes. Stosuje on ją jednak do całego Pisma, używając innych metod, zwłaszcza lektury alegorycznej. Ta ostatnia była wykorzystywana przez myślicieli pogańskich do interpretacji Homera czy Hezjoda, a także przez Filona interpretującego Biblię. Orygenes przejmuje i przekształca tę metodę.

Alegoria jest środkiem poetyckim lub retorycznym, w ramach którego za pomocą jednej rzeczy oznaczamy inną (*alla agoreuein*: mówić inne rzeczy)³⁰. Słowo o takim samym rdzeniu odnajdujemy u Pawła w Gal 4,24: „wydarzenia te mają jeszcze sens alegoryczny (*allegoroumena*)”.

Metoda ta, przyjęta przez Ojców, nie była wolna od niebezpieczeństw. Choć nigdy nie używali jej oni w sposób czysto arbitralny, należało obawiać się nadużyć, których zresztą nie zawsze udało się uniknąć. I tak odnajdujemy je u Orygenes. Jednak niesprawiedliwe byłoby redukcjonowanie jego egzegezy do pozbawionego fundamentów „alegoryzmu”, zapominając, iż rozwinął ją przede wszystkim w perspektywie typologii, w odniesieniu do Bożego zamysłu zbawienia.

Trzy — i czwarte — znaczenie Ewangelii

To w traktacie *O zasadach* obszernie przedstawia Orygenes zasady swej hermeneutyki, wyróżniając w Piśmie trzy znaczenia, na pewnej podstawie antropologicznej:

Jak zatem mówimy, iż człowiek składa się z ciała, duszy i ducha (cf. 1 Tes 5,23), tak samo i Pismo święte, którego szczodroblivość Boża udzieliła dla zbawienia ludzi³¹.

Trzy zapowiedziane znaczenia to znaczenie dosłowne, znaczenie moralne i znaczenie duchowe czy też mistyczne. Jednak Orygenes nie podaje ich definicji. Zadowolą się zilustrowaniem ich przykładami³².

Znaczenie dosłowne określa dzisiaj ten sens, który autor natchniony pragnął nadać swemu tekstowi (znaczenie, które często jest już „duchowe”). Nie tak jest u Orygenes. Dla niego znaczenie dosłowne jest pierwszym, jakie przychodzi na myśl. Jest ono dostępne każdemu człowiekowi. Utożsamia się ono z „historią”, to znaczy z tym, co zostało „opowiedziane”.

²⁹ J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, s. 8—11.

³⁰ M. Simonetti, artykuł „Allégories” in *DECA*, s. 78.

³¹ Orygenes, *O zasadach*, IV, 2, 4; *SC* 268, s. 313; przekład polski: *op. cit.*, s. 340 (tekst Filokalii).

³² *Ibid.*, IV, 3, 1-13; s. 343-393; przekład polski: s. 354-365.

Znaczenie moralne jest transpozycją pierwszego znaczenia, zastosowaną do człowieka wewnętrznego. Zabieg ten pochodzi od Filona Aleksandryjskiego (t 54 po Chrystusie), który interpretował Stary Testament. Życie Abrahama, Izaaka, Jakuba, wyjście z Egiptu służą opisowi drogi duszy ku Bogu. U Orygenesa wyjaśnienie na tym drugim poziomie nie wprowadza koniecznie przesłanek wiary.

Wreszcie *znaczenie duchowe* lub *mistyczne* wprowadza w same misteria Chrystusa i Kościoła. Odnosi się do wszystkiego, co dotyczy wiary³³.

H. de Lubac wypowiedział tymczasem twierdzenie, które otwiera nowe perspektywy. Zauważył on, że Orygenes, bardzo wolny w stosowaniu swej teorii, często przestawiał dwa ostatnie człony swej triady, stawiając trzecie znaczenie przed drugim. Mamy zatem dwa różne układy:

- | | |
|------------------------|------------------------|
| 1. Znaczenie dosłowne | 1. Znaczenie dosłowne |
| 2. Znaczenie moralne 1 | 2. Znaczenie duchowe |
| 3. Znaczenie duchowe | 3. Znaczenie moralne 2 |

Ta zamiana jest brzemienna w konsekwencje, bowiem w drugiej triadzie znaczenie moralne nabiera całkiem innego sensu. Nadal odnosi się do aktywności duszy, ale nie są już one rozpatrywane jako pewna rzeczywistość w porządku etycznym, lecz otrzymują pełne znaczenie w sensie duchowym, stając się jakby jego konkretnym zastosowaniem w życiu chrześcijanina. Znaczenie moralne staje się jakby odtworzeniem w nas tajemnic odkrytych w znaczeniu duchowym. Tajemnice te niegdyś zapowiedziane w sposób profetyczny czy figuratywny. Realizują się one teraz w sposób faktyczny, w nas. Orygenes przywołuje często tę aktualizację misterium w życiu wierzącego:

I to jeszcze trzeba nam wiedzieć, iż każdy, do kogo przybywa Słowo, szczególną z tego czerpie korzyść. Bo jakież mam pożytek z tego, że Słowo przyszło na świat, ale ja go nie posiadam?³⁴

Jaką bowiem mieć będziesz korzyść z tego, że Chrystus przyszedł niegdyś w ciele, jeśli nie przybył również do duszy twojej? Módlmy się, aby Jego przyjście codziennie dokonywało się w nas [...].³⁵

Wreszcie każde słowo, każde działanie, każda postawa Jezusa odnoszą się w jakiś sposób do wierzącego dziś:

³³ *Ibid.*, IV, 2. 7; s. 327-331; przekład polski: s. 343-344.

³⁴ Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, IX, 1; przekład franc.: P. Husson, P. Nautin, *SC* 232, s. 379; przekład polski: S. Kalinowski, *PSP*, XXX, s. 80.

³⁵ *Id.*, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, XXII, 3; *SC* 87, s. 303; przekład polski: S. Kalinowski, *PSP*, XXXVI, s. 94.

Zestawiając pozostałe doniesienia na temat Jezusa możemy stwierdzić, że wszystko, co o Nim napisano, ma boski charakter i zasługuje na podziw; Jego narodziny, wychowanie, moc, męka i zmartwychwstanie nie tylko dokonały się ówczas, ale i teraz w nas się dokonują³⁶.

Znaczenie duchowe jest również nazywane znaczeniem mistycznym czy „anagogicznym”. Anagoga (*ago-ona*: prowadzi-kę górze) jest pewnym krokiem wiary, poprzez który dusza „wznosi się ku Bogu”, upodabniając się pomału do Niego, przy udziale Chrystusa. Znaczenie duchowe, zastosowane do człowieka, obowiązuje najpierw dla Kościoła, ale także dla każdego chrześcijanina. Rozdważa się ono pomiędzy dzisiaj a eschatologicznym jutro. Otrzymujemy w ten sposób *czwarte, eschatologiczne znaczenie*, odnoszące się do końca czasów:

- | | |
|------------------------|----------------------|
| 1. Znaczenie dosłowne | 1. Znaczenie moralne |
| 2. Znaczenie duchowe | 2. Znaczenie duchowe |
| 3. Znaczenie moralne 2 | 3. Dzisiaj |
| | 4. Na końcu czasów |

Na podstawie tego schematu, rozszerzonego obecnie do czterech członów, możliwe są nieprzeliczone rozwinięcia³⁷. Orygenes podaje jeden przykład w komentarzu do słowa Jezusa „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo” (J 2,19). To, co mówi się tutaj o osobistym ciele Chrystusa jest figurą (*typos*) tego, co dzieje się z Jego prawdziwym Kościołem, którym jest Kościół. Trzy dni są figurą potrójnego zmartwychwstania: zmartwychwstania Chrystusa w poranek po Passze, zmartwychwstania Kościoła, które dokonuje się poprzez wieki oraz trzeciej Paschy³⁸, która będzie miała miejsce wraz z końcowym zmartwychwstaniem. „Dlatego było zmartwychwstanie i będzie zmartwychwstanie, skoro zostaliśmy pogrzebani z Chrystusem i zmartwychwstaliśmy wraz z Nim”³⁹.

Trzeci dzień bowiem nastanie w nowym niebie i w nowej ziemi, wówczas, gdy owe kości — to znaczy cały dom Izraela — zmartwychwstaną w Wielkim Dniu Pańskim po pokonaniu śmierci. Tak więc rzeczywiste zmartwychwstanie Chrystusa po męce na krzyżu zawiera w sobie tajemnice zmartwychwstania całego ciała Chrystusowego⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*, VII, 7; s. 161; przekład polski: s. 50.

³⁷ Cf. tabele s. 132.

³⁸ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, X, 18 § 111; SC 157, s. 449; przekład polski: *op. cit.*, s. 240

³⁹ *Ibid.* X, 37 § 243; s. 592; przekład polski: s. 243.

⁴⁰ *Ibid.*, X, 35 § 229; s. 521; przekład polski: s. 259.

Schemat I

Schemat Antropologiczny {
 ciało
 dusza
 Duch

	I	II	III
Ciało Ewangelia zmysłowa lub cielesna, czysta litera (<i>psilon gramma</i>), znaczenie oczywiste; figura i cień, to co jest opowiedziane. „ <i>Historia rei gestae</i> ”. S.T., zapowiedź N.T.	Ciało znaczenie dosłowne	Ciało znaczenie dosłowne	Ciało znaczenie dosłowne
Dusza Znaczenie materialne lub tropologiczne; Droga duszy ku Bogu. Pedagogia ewangeliczna dla wielkiej liczby (alegoria we współczesnym sensie).	Dusza znaczenie moralne 1		
Duch Znaczenie mistyczne, „duchowe”, ukryte. Misterium Chrystusa i Kościoła. N.T. aktualizacja S.T. Sens ukryty, cień rzeczywistości końca czasów (1 Kor 2,7).	Duch znaczenie mistyczne	Duch znaczenie mistyczne	Duch znaczenie mistyczne
Znaczenie moralne 2 Dotyczy najpierw Kościoła, następnie duszy jednostkowej. Przez Ducha aktualizują się w człowieku tajemnice tworzące „znaczenie mistyczne”.		Dusza 2 znaczenie moralne 2	Dusza 2 znaczenie moralne 2a
Znaczenie 2a = dzisiaj			
Znaczenie moralne 2b Takie samo znaczenie, jak 2 a, ale ujęte w perspektywie wypełnienia. Znaczenie eschatologiczne.			Dusza 2 znaczenie moralne 2b
Ewangelia duchowa lub „Ewangelia wieczna”. Dziedzictwo życia wiecznego. Komentarz do Ew. św. Jana, I, § 67 O zasadach, IV, 3, 13.			

Schemat II

CIAŁO
Niekiedy brak:
IV, 2, 5;
IV, 2, 8.

Ciało
litera
Znaczenie dosłowne, cielesne, materialne, zwyczajne „historia” →

Komentarz do ew.
św. Jana, X, 35-37
↓

DUCH
ZNACZENIE
DUCHOWE*
Komentarz do Ew.
św. Jana ←

		PASCHA EGIPSKA	1
Duch Znaczenie typologiczne mistyczne, dogmatyczne, duchowe, przenośne, figuratywne	1 dzień ARCHÈ początek	PASCHA CHRYSUSA	2
Dusza (znaczenie 2a) znaczenie nieanagogeniczne tropologiczne	2 dzień dzisiaj	• PASCHA KOŚCIOŁA • MOJA PASCHA dzisiaj	3
Dusza (znaczenie 2 b) Znaczenie anagogeniczne znaczenie tropologiczne wypełnione eschatologiczne	3 dzień TELOS	PASCHA KOŃCA CZASÓW	4

Wszystkie działania ludzkie wpisują się tym sposobem w odwieczną Ewangelię (Ap 14,6)⁴¹, która zostanie okazana w wielki dzień końcowego zmartwychwstania.

Nowość i ciągłość w dziele zbawienia

Pismo otrzymuje swe „mistyczne” czy „duchowe” znaczenie tylko od Chrystusa. Jednak Chrystus nie objawia go poprzez nowe słowa, które wyrażałyby po prostu jakieś znaczenie obecne już w tekście. Objawia je dlatego, że je wypełnia, sprawiając, że staje się ono na podstawie jakiegoś pierwszego znaczenia „zasianego już w Pismach”⁴². Ściśle biorąc On stwarza znaczenie duchowe poprzez akt swej wszechmocy, a owym aktem jest nic innego jak Jego śmierć, zmartwychwstanie i dar Ducha Świętego, obecnie działającego w Kościele i w wierzących⁴³. Pojmowane w ten sposób znaczenie duchowe zyskuje wymiar egzystencjalny. Utożsamia się z aktualizacją misterium paschalnego w wolnym sercu każdego człowieka i w całej ludzkości. Utożsamia się z *Nowym Narodzeniem* i *Nowym Stworzeniem*, celami zbawienia.

Egzegeza nazywana „alegoryzującą” już to drażni i bawi swymi metodami⁴⁴, już to zachwyca wspaniałością, jaką w niej odkrywamy. Wspaniałość ta należy do najczystszych elementów tradycji chrześcijańskiej, na marginesie definicji soborowych, i wyraża się w języku wiary zaczerpniętym bezpośrednio z Pisma. Egzegeza ta naznaczyła myśl chrześcijańską na cały okres Średniowiecza, które streściło ją w formie znanego dystychu:

*Littera gęsta docet, quid credas allegoria
Moralis quid agas, quo tendas, anagogia*⁴⁵.

Stawszy się metodą czterech znaczeń Pisma, egzegeza ta była praktykowana aż do brzasku czasów współczesnych, o czym świadczą *Myśli* Pascala. Stanowiła siatkę hermeneutyczną, łącząc w całość trzy porządki czasowe (przeszłość, teraźniejszość i przyszłość) oraz umożliwiając lekturę aktualizującą, poprzez którą wierzący przyswajali sobie Pisma. Dzisiaj niewątpliwie się zestarzała i nie odpowiada już na wszystkie nasze problemy⁴⁶. Jednak istota jej metody, która jest uzależniona od typologii, pozostaje ważna, zwłaszcza za sprawą sposobu,

⁴¹ *Ibid.*, I, 11 § 67-74; SC 120, s. 95-97; przekład polski: s. 62-63. *O zasadach*, IV, 3, 13, SC 268, s. 391; przekład polski: *op. cit.*, s. 364-365.

⁴² Ireneusz, *CHIV*, 10, 1; Rosseau, s. 433.

⁴³ H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, *op. cit.*, s. 271.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 527.

⁴⁵ Cf. H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, DDB, Paris 1984, s. 117- 136.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 422-446.

w jaki łączy ze sobą dwa Testamenty w świetle misterium paschalnego. Paul Beauchamp przypomina, że przesłanka ta nie może być ignorowana przez dzisiejszą egzegezę⁴⁷. Umieszczona w kontekście myśli Ojców, nie bez znaczenia jest ona również dla teologii, w takiej mierze, w jakiej teologia poszukuje głębszego zakorzenienia w Piśmie.

II. CHRZEŚCIJAŃSTWO Z PUNKTU WIDZENIA ROZUMU: APOLOGECI

Autorzy i teksty: cf. *supra*. s. 37.

Wskazówki bibliograficzne: A. Puech, *Les Apologistes grecs du II^e siècle de notre ère*, Hachette. Paris 1912. — B. Studer. „Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers”. *Festschrift C. Andresen*, Göttingen 1979 (bibliografia s. 438-448). — O. Skar-saune. *The Proof from Prophecy. A study in Justin Martyr's*. Brill. Leiden 1987.

Dyskurs chrześcijański zaczyna się jako Dobra Nowina, orędzie zbawienia. Gdyby poszedł za tą naturalną skłonnością, poświęciłby się wyświetlaniu głębokiej logiki Bożych „ekonomii”, jak to uczyni Ireneusz⁴⁸. Jednak zastrzeżenia żydowskiego monoteizmu i krytyczne pytania ze strony ducha greckiego zmuszą myślicieli chrześcijańskich do zapoczątkowania nowego typu dyskursu, dyskursu apologetycznego, w którym, bez wyrzekania się wiary, szczególną rolę będzie odgrywał rozum.

1. OSKARŻENIE O ATEIZM I ODWOŁANIE SIĘ DO ROZUMU

Według Atenagorasa, trzy oskarżenia kierowano przeciw chrześcijanom: ateizm, kanibalizm i kazirodztwo⁴⁹. Echo tych oskarżeń odnajdujemy u innych apologetów z II wieku⁵⁰. Tylko pierwsze z nich jest interesujące dla historii dogmatów. Odparcie zarzutu zaproponowane przez Atenagorasa jest znaczące. Chrześcijanie nie uważają, jak ateusz Diagoras, że Boga w ogóle nie ma. Przeciwnie, uznają oni „jednego Boga, Stwórcę tego świata”⁵¹, „twórcę i ojca tego wszechświata”, jak twierdzi Platon⁵². Po uwypukleniu zgodności chrześ-

⁴⁷ Cf. P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, t. I i II, Seuil, Paris 1976 i 1990.

⁴⁸ Ireneusz, *CHI*, 10, 3; Rousseau, s. 67; cf. II, 25, 2, s. 229.

⁴⁹ Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*, 3, 1; SC 379, s. 89; przekład polski: S. Kalinowski, PAX, Warszawa 1985, s. 30.

⁵⁰ Cf. B. Pouderon, w: SC 379, s. 80, n.l.

⁵¹ Atenagoras, *op. cit.*, 4, 2; SC 379, s. 89; przekład polski: s. 31-32.

⁵² Atenagoras cytuje Platona, *Timaios*, 28c, in 6, 2; SC 379, s. 89; przekład polski: W. Witwicki, Warszawa, 1960, s. 37.

cijan z większością myślicieli, poetów i filozofów pogańskich, Atenagoras ogłasza wyższość chrześcijan nad nimi. Paganie rozumują za pomocą zwykłych domysłów, chrześcijanie opierają się na prorokach, przez usta których mówił Duch Święty⁵³. Opiniom ludzkim przeciwstawione jest to, co przychodzi od samego Boga.

Postępowanie apologetów jest proste. Polega ono na najpierw na zgromadzeniu dowodów, które oparte są na rozumie i mogą oddziaływać na pogan, na podstawie objaśnień zaczerpniętych od samych autorów pogańskich⁵⁴, a potem na wprowadzaniu do tych pierwszych wniosków innych, czysto chrześcijańskich elementów, zaczerpniętych z objawienia. Ze głęboko modyfikuje to pierwsze przesłanki, nie wydaje się stanowić dla nich problemu. Pierwsze twierdzenie o jedyności Boga zostaje utrzymane, ale wzbogaca się ono nowym znaczeniem, które nie powinno zaprzeczać twierdzeniu wyjściowemu:

Wykazałem więc dosyć wyraźnie, że nie jesteśmy ateistami, skoro uznajemy jednego Boga, niestworzonego, wiecznego, niewidzialnego, nie podlegającego doznaniom, niepojętego i nieograniczonego; [...] On wszystko stworzył i uporządkował oraz utrzymuje wszystko *za pośrednictwem swego Słowa* (Logosu). Znamy również Syna Bożego. A niechaj nikt nie uważa za rzecz śmieszną, że Bóg ma Syna⁵⁵.

Justyn, przed Atenagorasem, postępuje w taki sam sposób. On także twierdzi, iż chrześcijanie nie są ateistami, ponieważ adorują „Stwórcę wszechświata”, a następnie uzupełnia owo pierwsze twierdzenie dodając wspomnienie Chrystusa i Ducha, w linii reguły wiary:

Nie, my nie jesteśmy ateuszami. My czcimy Stwórcę tego wszechświata. [...] cześć oddajemy temu, który nas tych rzeczy nauczył i dla tego się właśnie narodził, Jezusowi Chrystusowi, ukrzyżowanemu pod Poncjuszem Piłatem, wielkorządcą Judei za czasów Tyberjuszowych, że Go uznajemy za Syna Boga prawdziwego i na drugim Go miejscu stawiamy, na trzecim zaś Ducha Proroczego⁵⁶.

Dla Justyna postępowanie takie nie jest przeciwne rozumowi, ponieważ zakłada, że wszyscy ludzie mają udział w Słowie⁵⁷. Filozofowie w części poznali prawdę dzięki „ziarnu Słowa, które rozsiane jest w całym rodzaju ludzkim”⁵⁸. Nie dziwi zatem fakt, że nie wszystko w ich filozofii jest fałszem. Jednakże dogmaty chrześcijan są bardziej „dostojne”, ponieważ posiadają „całe Sło-

⁵³ Atenagoras, *op. cit.*, 1, 3; s. 95; przekład polski: s. 36.

⁵⁴ Cf. B. Pouderon, w: *SC*379, s. 98, n. 1.

⁵⁵ Atenagoras, *op. cit.*, 10, 1-2; s. 101; przekład polski: s. 38.

⁵⁶ Justyn, *I Apologia*, 13, 1-3; Wartelle, s. 113; przekład polski: *op. cit.*, s. 14-15.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 46, 2; s. 161; przekład polski: s. 53.

⁵⁸ *Id.*, *II Apologia*, 8, 1; Wertelle, s. 209.

wo”⁵⁹. Dlatego pełna prawda przychodzi tylko przez proroków i Apostołów⁶⁰. Justyn dopuszcza zatem niebezpośrednie poznanie Boga przez filozofów, nawet jeśli ostatecznie zostaje uznane za niewystarczające z punktu widzenia objawienia udzielonego przez Chrystusa.

Krytyka filozofii i wszelkiego słowa ludzkiego o Bogu zasadza się na bardzo ciekawym rozróżnieniu. Justyn twierdzi, że niemożliwe jest nadanie Bogu imienia i deklaruje, że słowa, których używamy pod Jego adresem są jedynie określeniami, które nabierają sensu w interwencjach Boga dla naszego dobra:

Ale ojciec wszechświata, który jest niezrodzony (*agennetos*), nie ma imienia, które byłoby Mu narzucone, bowiem otrzymanie imienia zakłada kogoś dawniejszego, kto owo imię nadaje. Słowa te: Ojciec, Bóg, Stwórca, Pan, Mistrz nie są imionami (*onomata*), ale określeniami (*prosreseis*), utworzonymi na podstawie Jego dobrodziejstw i dzieł⁶¹.

Justyn uważa zatem, że imię „ojciec”, choć pochodzące z Pisma, jest nieodpowiednie dla nazywania Boga jako takiego. Powodem jest fakt, iż słowo to odnosi się tutaj do Boga Stwórcy i Ojca wszechświata. Justyn uzasadnia niewypowiadalny charakter Boga, przypisując Mu tytuł pochodzenia filozoficznego, tytuł „niezrodzonego” (*agennetos*). Słowo to było używane przez Ignacego Antiocheńskiego i w innym miejscu przez samego Justyna, aby wyrazić boski charakter Syna⁶². W takiej mierze, w jakiej Justyn nie stara się uczynić z niej adekwatnej definicji Boga, jak to będzie w przypadku Eunomiusza, słowo to jest użyteczne. Pozwala oczyścić język biblijny z antropomorfizmu, który należało przewyciężyć. Dialog wiary z rozumem przynosi tutaj owoc. Jednak jednocześnie otwiera drzwi na niebezpieczeństwo, które polega na nakładaniu na objawione orędzie wszystkich *a priori* rozumu. Klasycznym przykładem jest kwestia niepodlegania cierpieniu, które może popchnąć teologa do odmówienia Bogu charakteru „ludzkiego”, który Biblia wszakże uznaje. Rozum także potrzebuje oczyszczenia w świetle wiary. Nowatorstwo apologetów będzie miało negatywne konsekwencje, gdy niektórzy, w imię niezmienności boskiej, odrzucą zaangażowanie Boga w historię, jak to będzie w przypadku Ariusza, Nestoriusza i niektórych form monofizytyzmu.

Podjęcie do Boga, jakie zapoczątkowuje Justyn w cytowanym wyżej fragmencie jest interesujące z dwóch jeszcze powodów. Mówi on najpierw o Bogu wychodząc od Jego dobrodziejstw. Bóg zostanie poznany dzięki temu, co urzeczywistnia w dziele zbawienia. Człowiek rezygnuje z poznania Boga za pośrednictwem jakiegoś pojęcia, które od razu odsłoniłoby Jego tajemnice,

⁵⁹ *Ibid.*, 10, 3; s. 211; przekład polski: s. 89.

⁶⁰ *Id.*, *Dialog...*, 7-8; *TDI*, s. 37-45; przekład polski: *op. cit.*, s. 108-110.

⁶¹ *Id.*, *II Apologia*, 6, 1; Wartelle, s. 205.

⁶² Justyn, *Dialog...*, 126, 2; *TD II*, s. 247; przekład polski: *op. cit.*, s. 325.

zamierza poznać Go na podstawie Jego darów, które pomału wprowadzą w poznanie, będące owocem żywej relacji z Bogiem. Oto, w zarodku, Ireneusza teologia „ekonomii”.

Drugą zasługą naszego fragmentu jest przygotowanie znaczącego miejsca dla Syna w procesie poznania Ojca. Justyn kontynuuje:

Co do Jego Syna, jedyne go słusznie nazywanego *Synem*, Słowa jednocześnie istniejącego wraz z Nim i zrodzonego przezeń przed stworzeniami, kiedy, na początku, stworzył i uporządkował przez Niego świat, to jest On nazywany *Chrystusem*, ponieważ otrzymał namaszczenie i Bóg wprowadził przez Niego porządek do wszechświata, a samo to imię zawiera sens niepoznawalny, podobnie jak nazwa „Bóg”. [...] Co do *Jezusa*, to jest to imię i znaczenie (znane): zarazem człowiek i Zbawca. Albowiem [...] stał się człowiekiem według woli Boga Ojca i został wydany na świat dla zbawienia wierzących⁶³.

W mądry sposób niejako zaniżony charakter, który poprzez imiona Syna prowadzi nas od niepoznawalnego (namaszczenie Chrystusa preegzystującego) do poznanego (Jezus historyczny)⁶⁴, ilustruje jak bardzo dyskurs o Bogu Ojcu wszechświata jest nierozdzielny od dyskursu o Synu. Tekst wyróżnia zresztą dwa stany Syna, najpierw Słowo „*istniejące z*” Ojcem, następnie Słowo „*zrodzone przez Niego przed stworzeniami*” od chwili, gdy Ojciec stwarza i porządkuje wszechświat. Zrodzony, to znaczy *który stał się Synem*. W takiej perspektywie, Słowo jest wieczne, ale „Syn” nie jest w takim znaczeniu, iż zrodzenie Słowa jako Syna jest związane ze „stworzeniem”. Taki punkt widzenia zaskakuje. Jest wszelako podzielany przez innych apologetów i przez Tertuliana. Stanowi oryginalny punkt teologii Słowa (*Logos*) u apologetów.

2. TEOLOGIA SŁOWA U APOLOGETÓW

Literatura apologetyczna II wieku otwiera nowy etap w opracowywaniu dogmatów, stawiając na pierwszym planie *Logos* czy też *Słowo*. Tym samym zostaje postawione pytanie o preegzystencję Chrystusa, które streszcza całą nowość dyskursu Ojców apologetów⁶⁵. Perspektywa bez przerwy się rozszerza: od ogłoszenia kerygmatu cofamy się do dziewiczych narodzin Jezusa⁶⁶, które stają się bardzo wyraźnie obecne u Justyna, stawiamy pytanie c to, czym był Chrystus „przed” owymi narodzinami.

⁶³ *Id.*, *II Apologia*, 6, 3-5; Wartelle, s. 205.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, *op. cit.*, s. 88.

⁶⁶ Justyn, *Dialog...*, 23, 3; 43, 1 i 7; 45, 4; 48, 2; 50, 1...

Słowo *logos*, częste w Nowym Testamencie, jest użyte tylko cztery razy w odniesieniu do Chrystusa. Chodzi o pokazanie, że Jego misterium wykracza poza granice człowieka. Odniesienie do Prologu Ewangelii św. Jana (J 1,1 i 1,13) dokona się stopniowo. Justyn, który zna Ewangelię św. Jana i niewątpliwie także tematy bliskie tym z Prologu, nigdy go nie cytuje⁶⁷. Jego sposób użycia słowa *logos* dla wyrażenia, kim jest Chrystus, ma uzasadnienie misyjne, a jest nim pragnienie wejścia w dialog z ówczesną filozofią.

W pewnym fragmencie *Dialogu z Żydem Tryfonem*, Justyn używa słowa *logos* wśród innych tytułów stosowanych do Chrystusa, a pochodzących ze Starego Testamentu:

Otóż na początku (*arche*), przed wszystkimi stworzeniami, Bóg zrodził z siebie samego jakąś moc rozumną (*dynamis logiken*), którą Duch Święty nazywa także *chwałą Pańską*, to znowu *Synem*, czasem *Mądrością*, albo *Aniołem*, czy też *Panem i Słowem* [...]. Przysługują jej niewątpliwie wszystkie te imiona, bo stoi gotowa do usług rozporządzeń Ojcowskich i z woli się Ojcowskiej zrodziła. [...] Jak ponadto widzimy, że z jednego ognia drugi ogień powstaje, a przez to nie zmniejsza się ten ogień, od którego się drugi zapalił [...]. Świadkiem moim będzie tutaj Słowo mądrości [...]. [Bóg] przez usta Salomonowe powiedział: „...Pan stworzył Mnie na początku dróg swoich dla dzieci swoich” (Prz 8,22; Justyn cytuje Prz 8,21-36)⁶⁸.

Jak pokazuje zakończenie fragmentu, Justyn odnosi tutaj do Chrystusa pojmowanego jako Słowo wszystko to, co powiedziane jest o Mądrości w Księdze Przysłów 8,21-36. Stawia tym samym pytanie o preegzystencję Słowa, pojmowanego w związku ze „stworzeniem”, z racji Prz 8,22: „Pan mnie stworzył jako początek (*arche*) swej mocy”. Werset ten staje się od tej chwili werselem mówiącym *par excellence* o preegzystencji związanej ze stworzeniem.

Justyn i żydowski zarzut „drugiego Boga”

Odwołanie się do Słowa dokonuje się u Justyna jeszcze w skromnym zakresie, jednak to u niego jasno pojawia się powód, który wyjaśnia Jego wejście do teologii Ojców apologetów, wraz z zastrzeżeniem Żyda Tryfona (rabina Tarfona?), który zgorszony jest wyznawaniem Chrystusa jako Boga:

⁶⁷ Aluzja do tematu z J 1,1 w / *Apologii*, 63, 15; do J 1,3 w *II Apologii*, 6, 3; Wartelle, s. 187 i 205. Aluzja do J 1,13 w *Dialogu...*, 63, 2; *TDI*, s. 297; *TDII*, s. 289; przekład polski: s. 211 — 212. Aluzja do I 1,18 w *Dialogu...*, 105, 1; s. 145; przekład polski: s. 288. Podobieństwa tematyczne nie opierają się na wystarczającej podstawie literackiej (według niepublikowanego opracowania J. Moingta).

⁶⁸ justyn, *Dialog...*, 61, 1-3; *TDI*, s. 285-287; przekład polski: *op. cit.*, s. 207-208.

To bowiem, co twierdzisz, że ten Chrystus jako Bóg najpierw istniał przed wiekami, że potem zgodził się na to, by zostać człowiekiem i się narodzić, że nie jest to człowiek pochodzenia ludzkiego, to, zdaje mnie się, jest nie tylko nieprawdopodobieństwem, ale wprost głupstwem⁶⁹.

Oburzenie Tryfona nie jest symulowane. Świadczy o zgorszeniu, jakie stanowi stwierdzenie, że istnieje „drugi Bóg” (Chrystus) obok Jedyne:

[...] jakie masz dowody, że istnieje inny jeszcze Bóg oprócz Stwórcy wszechświata [...] ⁷⁰.

Podnosząc wzmiankę o „drugim Bogu”, dla odrzucenia jej, Tryfon kieruje swój atak na kwestię liczby wprowadzoną do pojęcia Boga jedyne przez chrześcijańskie wyznanie Chrystusa jako Boga. Kwestia ta będzie jeszcze w centrum *Przeciw Prakseaszowi* Tertuliana i powróci w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* Orygenesesa.

Główny argument, jakiego używa Justyn, jest wzięty z samego Starego Testamentu: to odwołania się do teofanii. Metoda ta będzie stale obecna u wszystkich Ojców przed Soborem w Nicei⁷¹. Jest dla nich oczywiste, że Bóg objawił się w Starym Testamencie. Ale jest równie jasne, a Tryfon wydaje się zgadzać z tym drugim założeniem⁷², że nie może chodzić o Ojca: „żaden człowiek, posiadający chociażby tylko szczyptę rozumu, nie będzie śmiał twierdzić, że Stwórca wszech rzeczy opuścił wszystko, co przewyższa niebiosy, by się pokazać w małym ziemi zakątku”⁷³. Tryfon myślał zapewne, że patriarchowie widzieli tylko anioła. Justyn konkluduje, że „ani Abraham, ani Izaak, ni Jakób, ni żaden inny człowiek nie widział Ojca [...]. Widzieli oni raczej Tego, który z woli Tamtego także jest Bogiem, Jego Syna i Anioła”⁷⁴. Patriarchowie widzieli zatem „Anioła Pańskiego”, który jawi im się jednocześnie jako różny od Pana i jako sam Pan.

Teofil z Antiochii i Słowo wypowiedziane

Teofil z Antiochii rozwija tę samą teologię, szerzej objaśniając porównanie Słowa, które obrazuje zarazem Słowo ukryte jeszcze w sercu Ojca oraz to samo Słowo wyrażone na zewnątrz:

⁶⁹ *Ibid.*, 48, 1; s. 215; 38, 1; s. 169; przekład polski: s. 171.

⁷⁰ *Ibid.*, 50, 1; s. 255; przekład polski: s. 182. 55, 1; s. 241; przekład polski: s. 189. 56, 1 -22 (pięciokrotna wzmianka); s. 245-265; przekład polski: s. 190-198.

⁷¹ Cf. G. Aeby, *Les Missions divines de saint Justin à Origène*, *op. cit.*

⁷² Justyn, *Dialog...*, 60, 3; *TD I*, s. 281; przekład polski: *op. cit.*, s. 206.

⁷⁵ *Ibid.*, 60, 2; s. 281; przekład polski: s. 206.

⁷⁴ *Ibid.*, 127, 4; *TD II*, s. 253; przekład polski: s. 329.

Słowo istnieje zawsze immanentne (*endiathetos*) w sercu Boga. Zanim cokolwiek się stało [On] radził z Nim, które jest Jego Rozumem i Mądrością. A kiedy Bóg zdecydował uczynić wszystko, co postanowił, zrodził owo Słowo na zewnątrz (*prophorikon*), „pierworodne z całego stworzenia” (Kol 1,15), nie będąc samemu pozbawionym swego Słowa, ale po Jego zrodzeniu porozumiewając się z Nim we wszystkim⁷⁵.

Plutarch i Porfiriusz przypisują stoikom rozróżnienie dwóch stanów myśli ludzkich⁷⁶. Przed nimi Filon często używa rozróżnienia pomiędzy *słowem wewnętrznym* a *słowem wypowiedzianym* (*logos endiathetos* i *logos prophorikos*)⁷⁷. Myśl Teofila przywiązuje się do tego rozróżnienia. Słowo (*Logos*) istnieje wiecznie w Bogu jako Jego Myśl. Zostaje zrodzone jako Syn przed stworzeniem, z zamiarem dokonania tego ostatniego. To, że Słowo jako zrodzony Syn, w swym drugim stanie, cieszy się własnym istnieniem, które odróżnia Go od Ojca — nie budzi wątpliwości. Ale co z Jego pierwszym stanem? Pytanie to nie zostało jeszcze postawione.

Chrystus, Moc i Mądrość Boża

Bardzo znacząca u Ojców apostoelskich jest ich troska o poszukiwanie możliwych punktów kontaktu z ówczesną filozofią. Przyjmują, jak wielu im współczesnych, naznaczonych przez *Timajos*, Platona, medioplatonizm lub stoicyzm, że w Bogu jest rozum i stwórcza moc, które określają wyrażeniami takimi, jak moc (*dynamis*), słowo (*logos*), moc racjonalna (*dynamis logikę*), skuteczna aktywność (*energeia*)⁷⁸. Otóż okazuje się, że wyrażenia te i inne podobne dotyczące Boga zostają zastosowane do Chrystusa. Justyn wyraźnie przyrównuje Chrystusa do duszy świata, tej mocy (*dynamis*), która pojawia się jako druga po „pierwszym Bogu” w *Timajos* Platona⁷⁹. Przyjmuje namaszczenie Słowa przed stworzeniem⁸⁰, dzięki któremu może ono ze swej strony „namaścić” wszechświat, to znaczy uczynić go piękniejszym i uporządkować (*kosmein*), krótko mówiąc, uczynić zeń „świat” (*kosmos*), co jest także funkcją duszy świata w medioplatonizmie⁸¹.

⁷⁵ Teofil z Antiochii, *Do Autolyka*, II, 22; przekład franc. G. Bardy. J. Senser (zmieniony); *SC* 20, s. 155; cf. II, 10; s. 123.

⁷⁶ Cf. M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Seuil, Paris 1957, s. 310-316.

⁷⁷ M. Pohlenz, cytowany w: M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères*, s. 311, n. 61.

⁷⁸ Cf. Teofil z Antiochii, *Trzy Księgi do Autolyka*, I, 3; *SC* 20, s. 63.

⁷⁹ Justyn, *I Apologia*, 60, 1 -7; Wartelle, s. 181; przekład polski: *op. cit.*, s. 68. J. Daniélou, *Message évangélique...*, s. 319.

⁸⁰ *Id.*, *II Apologia*, 6, 3; Wartelle, s. 205.

⁸¹ Albinus, *Epitome*, X, 3.

Tak więc postawa apologetów charakteryzuje się niejako podwójnym postępowaniem. W punkcie wyjścia stawiają oni egzystencję Chrystusa, postrzeganego jako byt osobowy różny od Ojca, zgodnie z tradycją chrześcijańską. Następnie transponują na Niego całą potencjalność kosmologiczną Boga Starego Testamentu, wszystkie moce stwórcze uznane u „Ojca wszechświata” przez filozofię, a w sposób ogólniejszy, także wszystkie interwencje Boga w świecie⁸². To właśnie we wprowadzeniu w życie tychże możliwości na zewnątrz Boga Syn zostaje *zrodzony*, w powiązaniu z Prz 8,22, ale także Rdz 1 i Ps 44,7-8 i Prologiem św. Jana.

Narodzenie Syna i „delimitacja”

Siady tej teologii odnajdujemy jeszcze u Klemensa Aleksandryjskiego, w III wieku. Według niego, Słowo stało się ciałem nie tylko w chwili swego przyjścia na świat, kiedy zostało człowiekiem, ale jeszcze „jako zasada”, kiedy „stało się Synem, nie według substancji (*ousia*), ale według rozgraniczenia (*perigrap/ze*)”⁸³. Bóg, który nie może być ograniczony, zgadza się takim stać w objawieniu swojego Syna. To co w Bogu jest niewypowiedziane, to Ojciec, zaś wielkim znakiem Jego miłości jest Syn, którego z siebie samego zrodził⁸⁴. W ten sposób „zanim stał się Stwórcą, Bóg był, i był dobry. To dlatego chciał być Stwórcą i Ojcem...”⁸⁵.

I tak to, co w Bogu możliwe do udzielenia staje do dyspozycji człowieka i w Synu staje się hipostazą, według odwiecznie ustalonego planu. „W ten sposób wyjaśnione zostaje, według J. Danielou, to, iż opozycja między Bogiem ukrytym a Bogiem jawnym odpowiada rozróżnieniu między Ojcem i Synem, bez narażania jedności boskiej natury Ojca i Syna”⁸⁶.

Stosunek niewidzialne/widzialne służył będzie przez cały III wiek godzeniu transcendencji Boga (utożsamianego z niewidzialnym Ojcem) z Jego otwarciem się na człowieka (utożsamianym z widzialnym Synem). Jednak oczywiście to ostatnie rozwiązanie zawiera w sobie zarodek pewnego subordynacjonizmu, jako że, zgodnie z tą problematyką, jeśli preegzystujący Syn może się objawić, nie jest On w tej samej sytuacji co Bóg, który ze względu na swą transcendencję nie może tego zrobić. Problemy te pojawią się na nowo począwszy od Soboru

⁸² J. Daniélou, *Message évangélique...*, s. 322-323.

⁸¹ Klemens Aleksandryjski, *Ekscerpty z Teodota*, 19, 1 i 5; przekład franc.: F. Sagnard, *SC* 23, s. 93 i 97.

⁸⁴ Klemens Aleksandryjski, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony?*, 37, 4—1, cytowany w: J. Daniélou, *Message évangélique...*, s. 337; przekład polski: J. Czuj, Pax, Wraszawa 1953, s. 45.

⁸⁵ Klemens Aleksandryjski, *Pedagog*, I, 9, 88, 2; przekład franc.: H.-I. Marrou, M. Harl, *SC* 70, 1960, s. 267.

⁸⁶ J. Daniélou, *op. cit.*, s. 325-326.

Nicejskiego, kiedy Syn będzie wyznawany jako całkowicie równy Ojcu, a zatem tym samym obdarzony tą samą transcendencją, co Ojciec.

Teologia Słowa, którą odkrywamy u apologetów, buduje więź pomiędzy pochodzeniem Syna a stworzeniem świata. J. Lebreton podkreślał niegdyś ograniczenia takiej teologii: „Pochodzenie Syna od Boga, związane ze stworzeniem świata jako ze swym celem, zostaje przez nie wciągnięte w przypadkowość i czas”⁸⁷. To zastrzeżenie warte jest rozpatrzenia. Kryzys ariański pokaże, że niebezpieczeństwo nie jest iluzoryczne. Wszakże teologia apologetów zawiera część prawdy. Nie jest obojętne to, że — przy zachowaniu absolutnej niezależności odwiecznego pochodzenia Syna — został uznany związek między stworzeniem człowieka, a owym pochodzeniem Syna, na podstawie wolnego aktu Boga. Pismo do tego uprawnia, gdy mówi o naszym wybraniu „w Nim przed założeniem świata” (cf. Ef 1,4). Nie chodzi o podporządkowanie odwiecznego pochodzenia Syna stworzeniu świata, ale o zakorzenienie stworzenia świata w pochodzeniu Syna. Pomiedzy ludźmi a Synem istnieje związek, o którym świadczy Pismo. Pierwsi Ojcowie Kościoła nie zadają sobie jeszcze pytania o naturę tego związku. Czy jest to *związek prawny*, czy tylko *związek faktyczny*? Arianizm pojmie go jako związek prawny, a Słowo zostanie rozumiane jako pewien niezbędny moment w dojściu stworzenia do istnienia. Możemy go jednak rozumieć także jako związek faktyczny, w taki sposób, aby została zachowana bezinteresowność daru. Dar ten uzależniony jest jedynie od „upodobania” (<*eudokia*) Ojca. Ireneusz z Lyonu nie stawia jeszcze tego pytania na planie teoretycznym, ale jego zasługą jest opracowanie pierwszej teologii, która wychodzi od owego „upodobania”, to znaczy od misterium zbawienia, utożsamionego ze swą trynitarną ekonomią.

III. IRENEUSZ: EKONOMIA TRYNITARNA I ZBAWIENIE W JEZUSIE CHRYSZTUSIE

Teksty: Ireneusz z Lyonu. *Adversus haereses; Contre les hérésies. Dénonciation de la gnose au nom menteur*, przekład franc. A. Rousseau. Cerf. Paris 1984; przekład przejęty i lekko zmieniony wydania SC: ks. I: SC 263-264; ks. II: SC 293-294; ks. III: SC 210-211 ; ks. IV: SC 100, 1 i 2; ks. V: SC 152-153; 1965-1982; przekład polski: (fragmenty) *AP.* — Ireneusz. *Wykład nauki apostoelskiej*, przekład franc. L. M. Froidevaux, SC 2. 1959; przekład polski: W. Myszor, WAM. Kraków 1997.

Wskazówki bibliograficzne: E Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt*. P.U.G., Roma 1940. — A. Houssiau, *La Christologie de saint Irénée*. Duculot, Gembloux 1955. — G. Aeby. *Les Missions divines de Saint Justin à Origène*. Éd. Univ.. Fribourg 1958. — A. Benoit. *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa*

⁸⁷ J. Lebreton, „La théologie de la Trinité chez Cyrille d’Alexandrie”, w: *RSR* 34, 1947, s. 156.

théologie, P.U.F., Paris 1960. — H. J. Jaschke. *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie des irenáus vori Lyon im A usgang der christlichen Glaubensbekenntnis*, Verlag Aschendorff, Münster 1976 (bibliografia). — R. Tremblay, *La Manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon*, Münster 1978. — Y. de Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon. ..Études Augustiniennes*. Paris 1986. — A. Orbe. *Teología de san Ireneo, comentario al libro V del „Adversus Haereses"*, t. I-III, La Editorial católica. Madrid/Toledo 1985-1988. — J. Fantino, *La Théologie d'Irénée. Cerf*. Paris 1994.

Wraz z dziełem Ireneusza z Lyonu pojawia się nowy typ dyskursu — dyskurs antyheretycki. Ireneuszowi zawdzięczamy najpierw sprecyzowanie terminu *tradycji* i ukazanie roli, jaką odgrywa w interpretacji Pism⁸⁸. Tym samym zostaje zdefiniowany status herezji, która odczytuje Pisma nie na podstawie reguły wiary otrzymanej od apostołów, ale w oparciu o założycieli, oskarżanych o tworzenie nowych doktryn i o głoszenie siebie samych⁸⁹. Jednak wielką zasługą Ireneusza jest rozwinięcie po raz pierwszy szerokiej wizji misterium chrześcijańskiego, jako reakcji na systemy gnostyckie, które także usiłowały dać ludziom całościową odpowiedź na ich pytania. Teologię tę charakteryzuje bardzo ważne miejsce przyznane Trójcy, ale w nieustannym powiązaniu z historią zbawienia.

1. TRYNITARNA EKONOMIA ZBAWIENIA

Pierwsze użycia słowa „trójca”

Słowo „trójca” nie znajduje się w tym, co dotarło do nas z dzieła Ireneusza. Jest używane dość często, by mówić o trzech Osobach Boskich w dziele Orygenesza zachowanym po łacinie, a figuruje tylko trzy razy w jego części zachowanej po grecku. Słowo to posiada potwierdzony status teologiczny u Tertuliana, jednak, z dokładnością do jednego wyjątku, wyłącznie w *Przeciw Prakseaszowi* (dziewięciokrotnie)⁹⁰. Na Wschodzie słowo to (*trias*) możemy przeczytać po raz pierwszy u Teofila z Antiochii. Dalekie jest od oznaczania, jak dzisiaj, „jednego Boga w trzech Osobach”. Użyte we fragmencie, który w trzech pierwszych dniach stworzenia (Rdz 1, 3-14) trzy figury (*typoi*) przedstawiające Ojca, Słowo i Mądrość (to znaczy Ducha Świętego), słowo to nie czyni nic poza określeniem wszystkich trzech. Można by je przetłumaczyć jako *triada*. Jednak tekst jest interesujący z innego powodu. W zupełnie naturalny sposób przechodzi od triady do tetrady przez dołączenie człowieka:

⁸⁸ Cf. *supra*, s. 46.

⁸⁹ Ireneusz, *CH III*, 1-5, zwłaszcza III, 2, 1; Rousseau, s. 278; cf. *AP*, s. 38.

⁹⁰ Cf. J. Moingt, *Théol. Trin. de Terł., op. cit.*, t. IV, s. 243.

Trzy dni, które poprzedzają stworzenie świecących ciał niebieskich są figurami (*typoi*) Trójcy (*tes triados*): Boga, Jego Słowa i Jego Mądrości. Od czwartej figury uzależniony jest człowiek, który potrzebuje światła. I tak mamy: Boga, Słowo, Mądrość i Człowieka. Oto dlaczego świecące ciała niebieskie zostały stworzone czwartego dnia⁹¹.

Jednakie jeśli nawet Ireneusz wydaje się nie używać słowa *trias*, to interesuje się Trójcą bardziej niż poprzedzający go Ojcowie. Do tego można dodać tę szczególną okoliczność, że, jak u Teofila z Antiochii, wszyscy Trzej pozostają w stałej relacji z człowiekiem i jego historią. To historia właśnie zajmuje wielkie miejsce w teologii Ireneusza.

Teologia i „ekonomie”

Na płaszczyźnie opracowania teologicznego wkład Ireneusza na pierwszy rzut oka wydaje się ograniczony. Paradoksalnie, jego refleksja o misterium intratrynitarnym oznacza zahamowanie w stosunku do myśli apologetów i gnostyków. Przyczyną tego jest fakt, iż za sprawą reakcji przeciw tym ostatnim odmawia rozważań na temat misterium Boga. Odrzuca analogie słowa ludzkiego zastosowanego do Słowa⁹² i wypomina gnostykom mówienie o pochodzeniu Syna „jakby sami porodzili Boga”⁹³. Źródłem herezji jest według niego pyszne zuchwalstwo człowieka, który rości sobie prawo poznania niewypowiedzianych tajemnic i odmawia pozostawienia niektórych kwestii Bogu. „Co robił Bóg, zanim uczynił świat”? Na ten temat Pismo nas nie poucza i pozostawia odpowiedź Bogu⁹⁴. Niektóre kwestie mogą być rozwiązane tutaj, na świecie, inne nie zostaną wyjaśnione nawet tam, po drugiej stronie, „ażeby Bóg ciągle nauczał, a człowiek był zawsze uczniem Boga”. Ireneusz interpretuje w tym sensie 1 Kor 13,9-13, gdzie mowa o wierze, nadziei i miłości, które będą trwać nawet gdy zostanie usunięte to, co jest tylko częściowe. Wiara i nadzieja, wraz z miłością, przetrwają, ażeby człowiek mógł „otrzymać i uczyć się od Niego [Boga] wciąż więcej, ponieważ On jest dobry, Jego bogactwa są nieograniczone, Jego królestwo bez końca, a Jego wiedza bez miary”⁹⁵.

Ireneusz nie potępia jednak poszukiwań intelektualnych. Będzie zmuszony przez kontrowersję poświęcić im poważne dzieło. Cechuje się zresztą troską o ukazanie godnej podziwu spójności tego, czego naucza wiara. Człowiekowi można przedstawić „korpus prawdy”⁹⁶, którego blask go dotknie. Oczywiście

⁹¹ Teofil z Antiochii, *Trzy Księgi do Autolyka*, II, 15; SC20, s. 139.

⁹² Ireneusz, *CHII*, 13, 8; Rousseau, s. 178; 28, 4-6; s. 238-240.

⁹³ *Ibid.*, II, 28, 6; s. 240; *AP*, s. 35-36.

⁹⁴ *Ibid.*, II, 28, 3; s. 237-238.

⁹⁵ *Ibid.*, II, 28, 3; s. 237.

⁹⁶ *Ibid.*, II, 27, 1; s. 233; I, 9, 4; s. 63.

promieniuje z prawdy postrzeganej w jej całości, a nie tylko w każdym z jej elementów, jak słusznie zauważył H. Urs von Balthasar⁹⁷. Jednak aby osiągnąć podwójny cel, to jest odrzucić argumenty adwersarzy i przekonać ich, Ireneusz nie buduje spekulatywnych syntez. Poświęca wszystkie siły na studiowanie tego, czy jest „ekonomia” czy też „ekonomie” Boga.

Dla Ojca Kościoła z II wieku słowo „ekonomia” oznacza plan Boga dla człowieka oraz jego wprowadzenie w życie⁹⁸. Użyte w liczbie pojedynczej, oznacza zamysł Boga pojmowany w swej całości, podczas gdy w liczbie mnogiej odsyła ono do rozlicznych konkretnych realizacji, poprzez które Bóg ów zamysł urzeczywistnia. Po streszczeniu gnostyckiego mitu Ptolemeusza, Ireneusz przypomina swemu czytelnikowi prawdę wiarę Kościoła⁹⁹, następnie szkicuje rodzaj definicji teologii takiej, jak on ją pojmuje:

Większy lub mniejszy stopień wiedzy nie ujawnia się w fakcie zmieniania samej doktryny i fałszywego wymyślania innego Boga poza Tym, który jest Stwórcą [...]. Oto jak dowieść wiedzy człowieka: odsłonić dokładne znaczenie przenośni i uwydatnić ich zgodność z doktryną prawdy; pokazać sposób, w jaki zrealizował się zbawczy zamysł Boga dla dobra ludzkości; ogłosić w akcie dziękczynienia, dlaczego Słowo Boga „stało się ciałem” (j 1,14) i wycierpiało Mękę¹⁰⁰.

Poszukiwanie intelektualne ma być posłuszne regule prawdy. Będzie się skupiać na misterium i ekonomii jedyne Boga, który jeden istnieje naprawdę, Boga Stwórcy:

Musimy [...] ćwiczyć się w refleksji nad misterium i „ekonomią” jednego istniejącego Boga, rosnąć w miłości Tego, który uczynił i nie przestaje czynić dla nas tak wielkich rzeczy i nigdy nie oddalać się od tego przekonania, które sprawia, że w najbardziej stanowczy sposób głosimy, że Ten tylko jest prawdziwie Bogiem i Ojcem, który uczynił ten świat, ukształtował człowieka, dał wzrost swemu stworzeniu i wezwał je od dóbr mniejszych do dóbr większych, które są przy Nim...¹⁰¹

Antyheretyckie użycie ekonomii

Liczne są dewiacje, które Ireneusz ujawnia i potępia u heretyków. Ale wszystkie sprowadzają się do jednej: odrzucenia Boga Stwórcy. Tak jest z Marcjonem i jego tezą o dwóch Bogach: o odrzuceniu Boga „sprawiedliwego”

⁹⁷ H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, II, 1: *Styles*, Aubier, Paris 1968, s. 40-49.

⁹⁸ J. Moingt, *Théol. Trin. de Tert.*, s. 895.

⁹⁹ Ireneusz, *CHI*, 10, 1-2; Rousseau, s. 65-66; przekład polski: *AP*, s. 30-31.

¹⁰⁰ *Ibid.*, I, 10, 3; s. 67.

¹⁰¹ *Ibid.*, II, 28, 1; s. 235.

(i nieludzkiego) Starego Testamentu i głoszeniu „innego” Boga, Boga „dobrego”, objawionego dopiero teraz przez Chrystusa w Nowym Testamencie. Podobnie jest z gnostykami. Ponad Bogiem Stwórcą wszystkich rzeczy, którego nazywają „Demiurgiem”, wyobrazili sobie boską „Pleromę”, składającą się z trzydziestu członów powstałych z pierwszego członu i wyższych od Demiurga. Z tego ostatniego miała być zła pasja powstała wewnątrz Pleromy, i owoc upadku¹⁰². Ireneusz protestuje przeciw takiej zniewadze Stwórcy. Kategorycznie odrzuca wszelką hipotezę jakiegoś „poza” owego Stwórcy, jakiegoś „innego Boga”, który miałby zajmować miejsce ponad Bogiem Stwórcą:

Dobrze będzie zacząć [tę księgę] od najważniejszego rozdziału tj. od Boga Budowniczego, który stworzył niebo i ziemię i wszystko, co w nich jest, któremu oni [gnostycy] bluźniąc, twierdzą, że jest on owocem Histeremy [niedostatku], oraz okazać, że ani ponad nim, ani po nim nie ma niczego, i że nie pobudzony przez nikogo, lecz na podstawie własnego wyroku i dobrowolnie wszystko stworzył, albowiem on sam jest Bogiem, sam Panem, sam Stwórcą, sam Ojcem, sam wszystko ogarnia i udziela wszystkiemu tego, że istnieje¹⁰³.

To wyznanie wiary, w zamierzony sposób „monoteistyczne”, o którym być może przypomną sobie zwolennicy monarchianizmu, zwalczani przez Hipolita i Tertuliana, jest znamienne. Można sobie rzeczywiście wyobrazić, iż wysiłki gnostyckie dość dobrze odpowiadały radykalnej nowości przyniesionej przez Chrystusa. Obiecywały one pozorną wolność, usiłując zwolnić człowieka z wszelkiego poddaństwa Bogu Starego Testamentu. W takim kontekście chrześcijanin, który głosił swą wiarę w „jednego Boga”, musiał określić, kto jest tym „prawdziwym Bogiem”: Stwórca niedoskonałego świata, Bóg Starego Testamentu, czy inny, bardziej godny szacunku Bóg, którego przepowiadali heretycy w imię Ewangelii, Bóg Dobry, objawienie Nowego Testamentu, który Marcjon i gnostycy odrywali od Starego.

Wyznanie wiary Ireneusza wpisuje się w linię *odrzużenia* i *wyboru*, postaw zasadniczych dla wiary chrześcijańskiej¹⁰⁴: *odrzużenia* Boga obcego historii i bez historii oraz *wyboru* Boga obecnego w historii, mającego historię z powodu Słowa zawsze obecnego dla rodzaju ludzkiego. Ten Bóg, który kieruje historią dla doprowadzenia jej do zbawienia, jednocześnie ją znosi, wzięwszy na siebie zadanie stania się człowiekiem, w opozycji do tamtego Boga, który chowa się i odmawia przyjęcia odpowiedzialności za świat i jego cierpienia. „Relacja Ojca do Syna, która zawiązuje się w historii, a którą Ireneusz nazywa «ekonomią», wprowadza historię do wnętrza Boga z powodu immanencji Słowa w czasie ludzkim”¹⁰⁵.

¹⁰² Cf. *supra*, s. 33.

¹⁰³ Ireneusz, *CHII*, 1, 1; Rousseau, s. 139; przekład polski: *AP*, s. 34.

¹⁰⁴ Cf. J. Moingt, *UHomme qui venait de Dieu*, s. 106- 107.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 107.

Wielkością Ireneusza jest nie tylko uznanie Boga w Stwórcy, ale utożsamienie Go z Ojcem, przyznając temu imieniu podwójny wymiar: Bóg jest Ojcem Syna, który „jest” wieczny oraz Ojcem ludzi, którzy mieli początek i „stają się” synami za sprawą ekonomii¹⁰⁶. Wynika z tego, że imię Boga, które nie przystoi nikomu innemu prócz Ojca, jest także rozciągnięte na Syna i *synów przybranych*:

To rzecz pewna i bezdyskusyjna, że nikt nie został ogłoszony Bogiem i Panem w sposób absolutny przez Ducha poza Bogiem, który panuje nad wszystkimi rzeczami wraz ze swym Słowem i *poza tymi, którzy otrzymują Ducha przybrania za synów*, to znaczy tymi, którzy wierzą w jedynego prawdziwego Boga i w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego⁰⁷.

Ekonomie, reguła wiary i odniesienie do Ef 4,6

Reguła wiary, którą wyznają w Kościele nawet niepiśmienni¹⁰⁸, jest fundamentem, na którym Ireneusz opiera swe odparcie argumentów gnostyckich. Przedstawia ją łącząc wyraźnie *ekonomie* z perspektywą *trynitarną*. Przytoczmy tutaj tekst obszernie cytowany przy okazji rozważań o Symbolu⁰⁹:

A to jest porządek naszej wiary,

[...] Bóg Ojciec niestworzony, [...] jeden Bóg, stwórca wszystkiego: to [jest] pierwszy artykuł naszej wiary.

Drugi artykuł zaś to: Słowo Boże, Syn Boży, Jezus Chrystus, nasz Pan, który objawił się prorokom według właściwości ich prorokowania i według stanu zrządzenia Ojca, przez którego wszystko się stało, który w ostatnim czasie, aby sprowadzić wszystko w jedno, stał się człowiekiem wśród ludzi, widzialnym i dotykającym, dla zniszczenia śmierci i ukazania życia i zaprowadzenia wspólnoty człowieka z Bogiem.

A to trzeci artykuł: Duch Święty, przez którego prorocy przepowiadali [...].

Dlatego chrzest naszego odrodzenia dokonuje się przez te trzy artykuły¹¹⁰.

Trzy artykuły reguły wiary odnoszą się do trzech Osób Trójcy, rozróżnionych numerycznie, w związku z trzema pytaniami stawianymi osobie przyjmującej chrzest oraz trzema zanurzeniami, które mają miejsce po odpowiedziach. Trzy Osoby są wyróżnione ale bez izolowania ich, bowiem wszystkie biorą udział, choć na różne sposoby, w jednym dziele zbawienia. Ono

¹⁰⁶ Ireneusz, *CH* II, 25, 3; Rousseau, s. 230. III, 18, 1; s. 360; przekład polski: AP, s. 45. V, 36, 3; s. 679.

¹⁰⁷ *Ibid.*, IV, 1, 1; s. 406.

¹⁰⁸ *Ibid.*, III, 4, 1-2; I, 9, 4; I, 10, 1-2.

¹⁰⁹ Cf. *supra*, s. 79.

¹¹⁰ Ireneusz, *Wykład nauki apostoelskiej*, 6-7; *op. cit.*, s. 28-29.

zaś, skierowane ku darowi niezniszczalności, którego udziela Ojciec, w naturalny sposób przeznacza Mu pierwsze miejsce:

[Chrzest obdarza] nas zrodzeniem ku Bogu przez jego Syna w Duchu Świętym. Ci, którzy noszą Ducha Świętego, kroczą ku Słowu, to jest w kierunku Syna. Syn zaś prowadzi [ich] do Ojca. Ojciec zaś udziela [im] niezniszczalności¹¹¹.

Potwierdza się to w ciekawy sposób przez interpretację trynitarną Ef 4,6, jakiej dokonuje Ireneusz. U Pawła werset ten dotyczy Ojca: „Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi (*epi panton*), przez wszystkich (*dia panton*) i we wszystkich (*en pasin*)”. Po zacytowaniu tego wersetu, Ireneusz rozdziela trzy człony i związane z nimi przyimki „*épi, dia, en*” między trzy Osoby Trójcy:

Ponad wszystkim bowiem (*épi*) jest Ojciec, przez wszystkich zaś (*dia*) Słowo — przez nie (*dia*) wszystko się stało od Ojca, (*en*) we wszystkim zaś Duch, który woła Abba, Ojcze i który kształtuje człowieka na podobieństwo Boże. Tak więc Duch ukazuje Słowo i dlatego [prorocy] zwiastowali Syna Bożego, Słowo zaś, to jest Logos, kieruje Duchem i dlatego on sam jest tłumaczem proroków i prowadzi człowieka do Boga¹¹².

Znaczenie tej egzegezy, którą Ireneusz zapoczątkowuje, polega na tym, że stawia nas wobec metody, która u Ojców będzie stała. Oczywiście, u Pawła werset dotyczy jedynie Ojca. Jednak, jako że jest On nierozłączny z Synem, Ef 4,6 lub Rz 11,36, winien odnosić się także do Syna, a nawet Ducha Świętego. Odnajdujemy temat Boga jedyne, który sam tylko ma istnienie, a jednak nie istnieje sam.

„Upodobanie” Ojca, fundament ekonomii

Odwołanie się do ekonomii dla obalenia tez gnostyckich uruchamia podstawową u Ireneusza zasadę teologiczną, pierwszeństwo inicjatywy Boga¹¹³. Ustanawia owo pierwszeństwo „upodobania” Boga (*eudokia*)^{UA}, dokonując rozróżnienia między poznaniem Boga *według Jego wielkości* oraz poznaniem Boga *według Jego miłości*.

To rozróżnienie zostaje wprowadzone przez opozycję do gnostyckiej koncepcji poznania Boga. Teologia gnostyków była godna uwagi w swym prag-

¹¹¹ *Ibid.*, 7; s. 29.

¹¹² *Ibid.*, 5; s. 27.

¹¹³ M.-J. Guillou, *Le Mystère du Père*, Fayard, Paris 1972, s. 23-46.

¹¹⁴ Cf. tk 2,14; Mt 11,26; Lk 12,32; Ef 1,5; Mt 3,17; Mt, 17,5.

nieniu wyświecenia ukrytego sensu objawienia, przy jednoczesnym dostosowaniu go do wymagań czasu¹¹⁵. Jednak przedsięwzięcie to opierało się na założeniu, iż ludzkość dzieli się na dwie (a nawet trzy) kategorie ludzi, z których każda nie może osiągnąć tego samego stopnia prawdy. Niektórzy uprzywilejowani, *doskonali*, nazywani też *duchowymi* (lub *pneumatykami* od *pneuma*, duch) mieli dostęp do wyższej formy poznania, podczas gdy pozostali, *psychiczni* (*psyche*, dusza, cf. 1 Kor 15,44-49) mieli być go pozbawieni. Roszczeniu *doskonałych* do samodzielnego poznania Pleromy, Ireneusz przeciwstawia absolutną niemożliwość poznania Boga według Jego wielkości. Ale zarazem otwiera inną drogę poznania Boga, poznanie według Jego miłości:

Według Jego wielkości i niewysłowionej chwały, „nikt nie może oglądać Boga i pozostać przy życiu” (Wj 33,20), albowiem Bóg jest nieuchwytny; jednak według Jego miłości, Jego dobroci do ludzi i Jego wszechmocy posuwa się aż do przyznania tym, którzy Go kochają przywileju oglądania Boga — co właśnie przepowiadali prorocy — bowiem „co niemożliwe u ludzi, możliwe jest u Boga” (Lk 18,27). Rzeczywiście, z siebie samego człowiek nigdy nie będzie mógł zobaczyć Boga; jednak Bóg, jeśli chce, będzie oglądany przez ludzi, *przez tych, których chce, kiedy chce i jak chce...*¹¹⁶.

Bóg pozwala się zobaczyć, jeśli tego chce, komu chce, kiedy chce i jak chce. To On określa warunki swego objawienia ludziom. Owe warunki to nic innego jak historia, w której Bóg i człowiek angażują się jeden wobec drugiego. Człowiek jest wezwany do stopniowego *przyzwyczajania się* do Boga¹¹⁷. Jednak sam Bóg, w Słowie *przyzwyczajają się* do człowieka i uczy się w nim zamieszkiwać:

Słowo Boga [...] zamieszkało w człowieku i stało się Synem Człowieczym, by przyzwyczaić człowieka do uchwycenia Boga i przyzwyczaić Boga do zamieszkiwania w człowieku, według upodobania Ojca¹¹⁸.

Ekonomie jako przejawianie się Trójcy

Ekonomie pouczają nas, że zamysłem Boga jest uczynienie ludzi synami. Ireneusz wypowiada to we wspaniałych formułach:

¹¹⁵ Cf. *supra*, s. 34.

¹¹⁶ Ireneusz, *CHIV*, 20, 5; Rousseau, s. 472; cf. IV, 20, 1 i 20, 4.

¹¹⁷ Cf. A. Rousseau, w swym wydaniu *CH*, s. 710, przy słowie „przyzwyczajenie” (indeks).

¹¹⁸ Ireneusz, *CH III*, 20, 2; Rousseau, s. 372; cf. III, 17, 1; IV, 12, 4; V, 5, 1. Cf. P. Évieux, „Théologie de l'accoutumance chez saint Irénée”, *RSR* 55 (1967), s. 5-54.

Od początku Bóg przygotował gody swojego Syna¹¹⁹.

Przez Prawo i Proroków obiecał uczynić swe zbawienie widzialnym dla wszelkiego ciała, tak iż Syn Boży miał się stać Synem Człowieczym i by z kolei człowiek stał się synem Bożym¹²⁰.

Taki jest powód, dla którego Słowo stało się człowiekiem i Syn Boży Synem Człowieczym: po to, aby człowiek łącząc się ze Słowem i otrzymując w ten sposób synowskie przybranie, stał się synem Bożym¹²¹.

Ekonomie uczą nas też, że Bóg Stwórca jest Ojcem naszego Pana Jezusa Chrystusa, z powodu związków, jakie łączą Stary i Nowy Testament. Obydwa Testamenty odpowiadają sobie, ponieważ to ten sam Bóg jest obecny w jednym i drugim.

Wymiar trynitarny, zaledwie naszkicowany na początku księgi IV, rozwija się następnie w wizję historii zbawienia podzieloną na trzy etapy:

Bóg bowiem wszystko może. Niegdyś był widziany w prorocत्वach mocą Ducha, następnie w Synu swoim przez przybranie, a wreszcie będzie oglądany w królestwie niebieskim jako Ojciec. Duch bowiem przysposabia człowieka w Synu, Syn prowadzi go do Ojca, a Ojciec daje mu dar nieskażoności na żywot wieczny, który na tym polega, że ogląda się Boga¹²².

Ireneusz długo rozwija temat ekonomii, opisując treść każdego z etapów. Pierwszy powierzony jest Duchowi, który przygotowuje do drugiego etapu, prowadzonego przez Syna. Jednak jeden i drugi ciążą ku wyższemu celowi, wizji Ojca, który zapewnia niezniszczalność, połączoną ze zmartwychwstaniem. Znajdujemy się u źródeł teologii historii, ponieważ owe trzy momenty zawierają rzeczywisty postęp, wraz ze zmianą jakościową przy przejściu od jednego do drugiego. W ten sposób zostaje zakwestionowane platońskie pojęcie czasu, pojmowanego jako jednorodne odbicie nieruchomej wieczności.

Zresztą Ireneusz w oryginalny sposób wiąże każdy z momentów ekonomii zbawienia z jedną z trzech Osób Trójcy, co pozwala mu rozróżnić Je przy zachowaniu ich jedności, według pewnego precyzyjnego porządku. Porządek ten odpowiada Mt 28,19 (werset nie cytowany) i 1 Kor 12,4-7:

Faktycznie poprzez to wszystko, to Ojciec pozwala się poznać: Duch udziela swej obecności, Syn dostarcza swego ministerium, Ojciec obwieszcza swe upodobanie i człowiek zostaje uczyniony doskonałym z uwagi na zbawienie [...]. Apostoł przedstawia to samo, gdy mówi: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też

¹¹⁹ *Ibid.*, IV, 36, 5; s. 540.

¹²⁰ *Ibid.*, III, 10, 2; s. 302; cf. III, 16, 3; V, Wstęp.

¹²¹ *Ibid.*, III, 19, 1; s. 368.

¹²² *Ibid.*, IV, 20, 5; s. 472; przekład polski: *AP*, s. 50.

są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są jeszcze działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich”²³.

Inicjatywa przysługuje Ojcu, którego oglądanie zapewnia nam niezniszczalność. To On „sprawia wszystko we wszystkich” (1 Kor 12,6). Nie może być jednak oglądany inaczej, jak w swym Synu: „Boga nikt nigdy nie oglądał; Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1,18). Właśnie dlatego od początku Syn objawia Ojca. Rozdysponował wszystkie ekonomie „na sposób harmonijnie skomponowanej melodii”: wszystko to „rozwinął w czasie odpowiednim, dla korzyści ludzi”¹²⁴:

Albowiem to dla nich dokonał tak wielkich „ekonomii”, ukazując Boga ludziom i przedstawiając człowieka Bogu, zachowując niewidzialność Ojca, ażeby człowiek nie posunął się do nieuszanowania Boga i aby zawsze miał ku czemu zmierzać, a jednocześnie czyniąc Boga widzialnym dla ludzi poprzez rozliczne „ekonomie”, z obawy, aby człowiek, całkowicie pozbawiony Boga nie utracił istnienia. Bowiem chwała Boga to człowiek żyjący, ale życiem człowieka jest wizja Boga²⁵.

„Ekonomie” jawią się jako pewien rozwój, który zmierza od mniej do więcej i nie możemy zakładać końca tego stawania się. Wpisują się one w perspektywę misterium paschalnego. Zakorzenione w akcie stwórczym, poprzez który Bóg z niczego uczynił wszystkie rzeczy, wyprowadzając je nie z jakiejś preegzystującej materii, ale „z siebie samego” (*a semetipsô*)¹²⁶, ekonomia prowadzi nas do wizji Ojca przez pośrednictwo Słowa, które stało się ciałem, w którym objawiło się, przez zmartwychwstanie, światło Ojca:

Wreszcie w ciele naszego Pana rozbłysło światło Ojca, a następnie świecąc poprzez Jego ciało, przyszło do nas, i tak człowiek dostąpił niezniszczalności, owiniętej owym światłem Ojca¹²⁷.

Ekonomie, synostwo i łaskawość Boża

Otwarcie na nieskończoność jest konstytutywną cechą człowieka wolnego, albowiem opiera się ono na radykalnej opozycji między tym, co niestworzone, a tym, co stworzone. „Bóg różni się od człowieka tym, że ten się staje, a Bóg tworzy”¹²⁸. Paradoksalnie, opozycja między Niestworzonym i stworzonym

¹²³ *Ibid.*, IV, 20, 6; s. 473.

¹²⁴ *Ibid.*, IV, 20, 7; s. 435.

¹²⁵ *Ibid.*; cf. IV, 11, 2; s. 435; przekład polski: *AP*, s. 49.

¹²⁶ *Ibid.*, IV, 20, 1; s. 469.

¹²⁷ *Ibid.*, IV, 20, 2; s. 470.

¹²⁸ *Ibid.*, IV, 11, 2; s. 435; przekład polski: *AP*, s. 49.

zakłada podstawy relacji synowskiej między człowiekiem a Bogiem. Rzeczywiście, jeśli istotny stosunek człowieka do Boga jest stosunkiem „łaski do dziękczynienia”¹²⁹, to naturalne jest, że Bóg nieustannie daje, a człowiek nieustannie otrzymuje:

Albowiem nie wyswobodził nas On, abyśmy się od Niego oderwali [...], ale, obficie otrzymawszy Jego łaskę, abyśmy Go więcej kochali, a ukochawszy Go więcej, otrzymali od Niego chwałę tym większą, kiedy na zawsze będziemy w obecności Ojca¹³⁰.

Jednak opozycja między Niestworzonym a stworzonym, obecna już u Atenagorasa, tutaj nabiera nowego znaczenia z powodu kontrowersji z gnostykami. Jak oni, Ireneusz przyjmuje, że człowiek jest wezwany do doskonałości, ale przeciw nim odmawia uznania, że człowiek jest doskonały „od początku”. „Jak byłbyś bogiem, skoro nie został jeszcze uczyniony człowiek? Jak [...] byłbyś doskonały, skoro ledwie zostałeś stworzony”?¹³¹ Doskonałość człowieka nie znajduje się na początku, ale na końcu, u kresu pewnego stawania się, które zakorzenione jest we wcieleniu Słowa. Bez wątpienia, Bóg, który może wszystko, był zdolny dać człowiekowi doskonałość od początku, ale człowiek, małe dziecko, nie był w stanie jej przyjąć; nie był przyzwyczajony do doskonałego prowadzenia się:

Właśnie dlatego Słowo Boga, który jest doskonały, stało się małym dzieckiem wraz z człowiekiem, nie dla siebie samego, ale z powodu stanu dzieciństwa, w jakim znajdował się człowiek, aby dać się uchwycić tak, jak człowiek zdolny był je uchwycić¹³².

Oto pierwsze przemyślane wyrażenie — choć nie pada to słowo — tematu łaskawości Bożej, innego ważnego elementu ekonomii. We wcieleniu Syna Bóg przedstawia się człowiekowi jako prawdziwy człowiek *nie przestając być Bogiem*, a jest to rzecz zadziwiająca: „Nie pozwolić się objąć przez większe, być jednak zawartym w mniejszym, oto rzecz boska” (*Non coerceri máximo, contineri tarnen a minimo, divinum est*)¹³³. Ze swej strony człowiek, pozostając człowiekiem, staje się obecnością i epifanią Boga. — Temat łaskawości boskiej będzie podjęty, w różnorodnych formach, przez Ojców Kapadockich, Jana Chryzostoma i całą tradycję patrystyczną.

¹²⁹ J. Daniélou, *Message évangélique...*, s. 331.

¹³⁰ Ireneusz, *CHIV*, 13, 3; Rousseau, s. 444; cf. IV, 11, 2; cf. IV, 12, 2.

¹³¹ *Ibid.*, IV, 39, 2; s. 556.

¹³² *Ibid.*, IV, 38, 2; s. 552.

¹³³ Zdanie cytowane przez Hôlderlina; cf. G. Fessard, *La Dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Aubier, Paris 1956, s. 167.

2. ZBAWIENIE W JEZUSIE CHRYSZTUSIE: POŚREDNICTWO I REKAPITULACJA

Centralne miejsce Chrystusa w „ekonomiach” wyrażone jest w całym *Adversus Haereses* wokół tematu „rekapitulacji” i Chrystusa „Nowego Adama”. Dokładniejsza refleksja zarysowana jest w drugiej części księgi III, w reakcji przeciw niektórym błędom chrystologicznym. Pierwszym, jaki rozpatruje Ireneusz jest „rozbita chrystologia” gnostyków.

Chrystus „jeden i ten sam”

Niejako streszczając w sobie świat, który miał zbawić, Chrystus gnostyków złożony jest z różnych natur, które tworzą świat. Pozostają sobie one obce. „Chrystus” gnostycki nie jest jednostką substancjalnie jedną, ale aglomeratem trzech lub czterech niejednorodnych substancji: „w ten sposób ustami wyznają jednego Chrystusa, ale dzielą Go w myśli”¹³⁴. Z drugiej strony Chrystus z góry nie przyjął prawdziwego ciała, ale tylko jego pozór. Nie umarł na krzyżu. Z tego właśnie powodu gnostycy uważają za bezwartościową śmierć męczenników.

Ireneusz obszernie pokazuje, na podstawie Ewangelii, że Jezus i Chrystus nie są „innym” i „innym”, ale „jednym i tym samym”, tak iż Słowo Boże stawszy się Synem Człowieczym zносиło cierpienie i śmierć¹³⁵.

Chrystus, prawdziwy człowiek i prawdziwy Syn Boży

Księga III *Adversus Haereses* zawiera w swej drugiej części¹³⁶ znaczącą dla historii dogmatów innowację. Ireneusz używa po raz pierwszy pewnej metody, która następnie będzie często podejmowana. Polega ona na uwypuklaniu prawdy wiary poprzez przedstawianie jej wychodząc od dwóch przeciwstawnych herezji, z których każda zawiera tylko „połowę” prawdy. Ireneusz znajduje nowego rozmówcę, pozostawiając chrystologię gnostyków, którą pragnął obalić, zatrzymując się przede wszystkim na jej doketystycznym charakterze; i zabiera się jednocześnie do przeciwstawnego błędu, to jest adopcjanizmu ebionitów.

Punktem wyjścia metody jest misterium Chrystusa, „pośrednika między Bogiem a ludźmi” (cf. 1 Tm 2,5)¹³⁷, jednocześnie „człowieka i Boga” w dziele zbawienia:

¹³⁴ Ireneusz, *CH* III, 16, 1; Rousseau, s. 346; cf. 16, 6; 16, 8.

¹³⁵ Cf. *ibid.*, III, 18, 6; s. 365; cf. III, 16, 2; 16, 3; 16, 7; 16, 8; 16, 9; 17, 1; 17, 4.

¹³⁶ *Ibid.*, III, 18, 7 do 19, 1; s. 366-368.

¹³⁷ Cf. B. Sesboüé, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, 1.1: *Problématique et relecture doctrinale*, Desclée, Paris 1988, zwłaszcza s. 92-94, 179-183.

Złączył i zjednoczył [...] człowieka z Bogiem. Albowiem gdyby to nie człowiek pokonał przeciwnika człowieka, nieprzyjaciel nie zostałby pokonany w pełni sprawiedliwie. Z drugiej strony gdyby to nie Bóg udzielił zbawienia, nie otrzymalibyśmy go w sposób trwały [...].

Trzeba bowiem było, aby „pośrednik między Bogiem a ludźmi” (1 Tm 2,5), przez swe pokrewieństwo z każdą z dwóch stron, doprowadził jedną i drugą do przyjaźni i zgody, tak iżby jednocześnie Bóg przyjął człowieka i człowiek ofiarował siebie Bogu.³⁸

Sposób, w jaki Ireneusz obala argumenty obydwu herezji sprawia wrażenie, iż antycypuje on już dogmat Chalcedonu i jego „dwóch natur”. Ale to nie tak. Jeśli w odległy jeszcze sposób przygotowuje wielką definicję, jego perspektywa jest inna i jako taka nie jest pozbawiona wagi. Akcent pada na charakter soteriologiczny pośrednictwa Chrystusa, w kontekście, który jest kontekstem przejścia od nieposłuszeństwa do posłuszeństwa i od śmierci do niezniszczalności.

Odparcie pierwszej herezji, doketyzmu, odbywa się niewątpliwie w perspektywie ontologicznej. Ma udowodnić, że Chrystus jest naprawdę człowiekiem. Jednak Ireneusz nie rozprawia o integralności natury ludzkiej Chrystusa. W linii teologii Pawiowej dwóch Adamów — pierwszy Adam, figura Chrystusa, Nowego Adama (Rz 5,12-21) — zestawia ze sobą dwa wolne akty i dwie współzależności, z których jedna prowadzi do życia, a druga do śmierci:

Trzeba było, aby ten, kto miał zgładzić grzech i wykupić człowieka zasługującego na śmierć, stał się tym samym, co tenże człowiek [...], aby grzech został zgładzony przez człowieka i aby w ten sposób człowiek wyszedł ze śmierci. Bowiem podobnie jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka, który został ukształtowany jako pierwszy z dziewiczej ziemi, „wielu stało się grzesznikami” i straciło życie, tak też trzeba było, aby przez posłuszeństwo człowieka, który jako pierwszy narodził się z Dziewicy, „wielu zostało usprawiedliwionych” i otrzymało zbawienie (cf. Rdz 2,5; Rz 5,12,19).³⁹

Skutek aktu zbawczego zakłada, że prawdziwe jest „stanie się ciałem” Słowa (przeciwko doketom), ale sam akt zbawczy nie da się zredukować do owego stawania się. Polega on na wolnym wyborze Chrystusa, który przyjmując konsekwencje nieposłuszeństwa Adama, umiera przez posłuszeństwo i tym samym dokonuje „odwrócenia” (*recirculatio*) zepsutej wolności człowieka, aby uzdrowić ją w akcie, który sięga początków grzechu; bowiem „nie inaczej przecież rozplątuje się zawiązany kłębek, jak tylko w ten sposób, że rozwiązuje się sploty powiązań od końca do początku”¹⁴⁰.

¹³⁸ Ireneusz, *Ibid.*, III, 18, 7; Rousseau, s. 365-366.

¹³⁹ *Ibid.*, s. 366-367; cf. III, 16, 6; s. 352.

¹⁴⁰ *Ibid.*, III, 22, 4; s. 385-386; przekład polski: *AP*, s. 48.

Drugie skrzydło dyptyku przeciwstawia się ebionitom¹⁴¹, dla których Chrystus jest tylko „zwykłym człowiekiem”:

Po przeciwnej stronie ci, którzy twierdzą, że (Jezus) jest jedynie czystym człowiekiem (*psilos anthrópos*) zrodzonym z Józefa, pozostają w niewoli dawnego nieposłuszeństwa i w niej umierają, nie zostawszy jeszcze włączonymi do Słowa Boga Ojca i nie mając udziału w wolności, która przychodzi do nas przez Syna, według tego, co sam powiedział: „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (J 8,36)¹⁴².

Ireneusz broni tutaj wolności Syna. Nie zbawiłby On nas, gdyby nie był Słowem Boga, „życiowym antidotum”, źródłem niezniszczalności i nieśmiertelności¹⁴³. Jednakże ta uwaga nie dotyczy jedynie boskiej natury Chrystusa, ale skupia się także i przede wszystkim na Jego działaniu. Ireneusz nie podejmuje tytułu „Bóg”, ale „Syn Boży”¹⁴⁴, aby udowodnić, że akt posłuszeństwa Chrystusa nie jest aktem „zwykłego człowieka”, ale Syna, który sam tylko mógł nas wyzwolić, według J 8,36. Chrystus jest jedynym Pośrednikiem, ponieważ może sformułować akt posłuszeństwa jednocześnie ludzki i bosko-synowski. On tylko mógł odnowić człowieka w jego prawdziwej kondycji, która polega na byciu wolnym, ale wolnym „na podobieństwo Boże”¹⁴⁵, czyli wolnością Syna.

Rekapitulacja w Chrystusie, Nowym Adamie

Ireneusz niewątpliwie zapożycza słowo „rekapitulować” (*anakephalaiósasthai*)¹⁴⁶ u św. Pawła (Ef 1,10; Rz 13,9)¹⁴⁷, który używa formy czasownikowej:

Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa [...] oznajmił tajemnice swej woli, według swego postanowienia (*kata ten eudokian autou*), które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć [zrekapitulować] w Chrystusie (*anakephalaiosasthai ta panta en to Christo*)... (Ef 1,3.9-10).

Jak we wzorze, Ireneusz także używać będzie przeważnie formy czasownikowej. Dalszy tekst Ef 1 wyraźnie wiąże słowo „rekapitulować” z Chrystusem „Głową (*kephale*) dla Kościoła”: „Chrystus jest nade wszystko Głową dla

¹⁴¹ Cf. *supra*, s. 28.

¹⁴² *Ibid.*, III, 19, 1; s. 367.

¹⁴³ *Ibid.*, s. 368.

¹⁴⁴ *Ibid.*, III, 18, 7 i III, 19, 1; s. 366 i 368.

¹⁴⁵ *Ibid.*, IV, 37, 4; s. 548.

¹⁴⁶ Houssiau, *La Christologie de saint Irénée, op. cit.*, s. 204-230; J. Daniélou, *Message évangélique...*, s. 161 — 169.

¹⁴⁷ Być może za pośrednictwem Justyna, cytowanego przez Ireneusza *CHIV*, 6, 2; s. 419.

Kościoła, który jest Jego Ciałem” (cf. Ef 1,22). Rekapitulacja w Chrystusie w Ef 1,10 polega na „zjednoczeniu wszystkiego w Chrystusie jako Głowie (*anakephalaiósasthai*)”. Tekst Rz 13,9 przywołuje raczej ideę streszczenia lub skrótu, ażeby wszystkie przykazania „zrekapitulowały się” w przykazaniu miłości.

U Ireneusza można sprowadzić do trzech liczne znaczenia, jakie nadaje on temu terminowi. Pierwsze znaczenie rekapitulacji jest soteriologiczne. Oznacza ona akt, poprzez który Syn Boży, stawszy się człowiekiem, podnosi wolę człowieka, upadłą w nieposłuszeństwo według nauki Pawiowej z Rz 5,12-21.

Drugie znaczenie jest ontologiczne. Służy pierwszemu za fundament. Chrystus nie mógłby wypełnić aktu zbawczego, gdyby nie przyjął kondycji ludzkiej w jej całości. Ale przyjmując ciało z Maryi Dziewicy Chrystus uczynił znacznie więcej, niż tylko wziął na siebie konkretną indywidualność, ograniczoną do człowieka narodzonego z Maryi. Przez swe wcielenie, zrekapitulował całą ludzkość:

Łukasz wykazał, że rodowód, poczynając od narodzenia Pana naszego aż do Adama, liczy 72 pokolenia, łącząc koniec z początkiem. Podkreśla też, że on zrekapitulował w sobie wszystkie ludy rozproszone już od czasów Adama, wszystkie języki i pokolenia ludzkie łącznie z samym Adamem¹⁴⁸.

W swym wymiarze „ontologicznym” rekapitulacja rozciąga się na wszystkich ludzi. Z górą trzydzieści cytatów z *Adversus Haereses* ilustruje ten punkt: Chrystus „streszcza” i „rekapituje” w sobie wielką „ekonomię” zbawienia zagubionej owcy, człowieka i jego początki, dzieło ukształtowane, ciało, nieposłuszeństwo Adama i jego śmierć, nieprzyjaźń Boga w stosunku do węża, wszystkie narody, języki i pokolenia, długą historię ludzi i w końcu wszystkie rzeczy¹⁴⁹. Zamyśl rekapitulacji jest już faktycznie obecny w stworzeniu człowieka.

Trzecie znaczenie jest eschatologiczne. Zrealizowany już w Chrystusie Głowie w Jego zmartwychwstaniu, zamyśl zbawienia ma dopiero się wypełnić w pozostałych ludziach, stopniowo przyciąganych do Głowy i włączanych do Ciała, jakim jest Kościół. To dopiero na końcu czasów zakończy się rekapitulacja, w swym ostatecznym wypełnieniu: Chrystus przyjdzie „z niebios w chwale Ojca, aby wszystko odnowić (Ef 1,10) i wzbudzić wszelkie ciało całej ludności”¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Ireneusz, *CH*III, 22, 3; Rousseau, s. 384-385; przekład polski: *AP*, s. 47. Cf. III, 22, 1.

¹⁴⁹ Odniesienia w A. Rousseau, *CH*s. 728 (indeks).

¹⁵⁰ Ireneusz, *CH*I, 10, 1; Rousseau, s. 65; V, 36, 3; s. 678-679; przekład polski: *AP*, s. 31.

Maryja, Nowa Ewa

Na modelu Chrystusa, Nowego Adama, kładzie Ireneusz podstawy teologii maryjnej, inaugurując temat „Maryi, Nowej Ewy”, ziemi dziewiczej, z której powstało ciało Chrystusa, przez działanie Boga. Jest ona gwarantem ludzkiej realności tego ciała. Chrystus nie przeszedł przez nią „niczym woda przez rurkę”, jak twierdzą gnostycy, ale rzeczywiście „otrzymał” od niej swe człowieczeństwo poprzez godne podziwu narodzenie¹⁵¹.

Zresztą Maryja odgrywa aktywną rolę w ekonomiach. Jest prefiguracją udziału, jaki człowiek ma wziąć w dziele swego zbawienia:

Podobnie jak Ewa, przez nieposłuszeństwo, stała się przyczyną śmierci dla niej samej i całego rodzaju ludzkiego, podobnie Maryja stała się, przez posłuszeństwo, przyczyną zbawienia dla niej samej i całego rodzaju ludzkiego¹⁵².

Dziewicze narodzenie Jezusa przyjmuje w końcu u Ireneusza ciekawe znaczenie teologiczne. Objawia ono, że dzieło dokonane przez Chrystusa jest zarazem podjęciem dawnego dzieła i początkiem nowego porządku, nowego stworzenia, nowych narodzin:

Jakże ludzie porzucą narodziny śmierci, jeśli nie zostaną odrodzeni za pomocą nowych narodzin, które zostały dane przez Boga wbrew wszelkim oczekiwaniom jako znak zbawienia (cf. Iz 7,14), a które dokonały się z łona Dziewicy Maryi? Albo jakże przyjmą od Boga przybrane synostwo, jeśli trwają w owych narodzinach, które są na sposób ludzki na tym świecie? ¹⁵³

Rodząc się z Maryi, Jezus wchodzi w ród patriarchów i staje się synem Adama. Rodząc się z Maryi dziewicy, stanowi pewne zerwanie, nie mając bowiem jak inni ludzie ojca na ziemi, ale innego Ojca, jest człowiekiem, ale nie „czystym człowiekiem”.

Historia dogmatów zaprasza do rozróżnienia między wyrażaniem wiary w danym momencie historycznym a racjonalnym opracowaniem niektórych przesłanek tejże wiary. W pierwszym punkcie Ireneusz jest świadkiem o ogromnym znaczeniu dla drugiego wieku. W drugim punkcie, bardziej spekulatywnym, jego wkład także trudno przecenić. Bez wątplenia miał trudności z wyjaśnieniem, jak Słowo mogło być zaangażowane w Mękę, nie cierpiąc w swej boskości¹⁵⁴. W dziedzinie ściśle trynitarniej, jest ograniczony swą koncepcją

¹⁵¹ *Ibid.*, I, 7, 2; s. 51; III, 19, 2, s. 369; III, 22, 1-2; s. 383-384.

¹⁵² *Ibid.*, III, 24, 4; s. 386.

¹⁵³ *Ibid.*, IV, 33, 4; s. 517; cf. V, 1,3; s. 572; przekład polski: *AP*, s. 52.

¹⁵⁴ Cf. J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu, op. cit.*, s. 114-116.

„emanacji” (*probolé*), którą uważa za „przejaw, poza zasadą emanującą, tego, co jest przez nią emanowane”¹⁵⁵. Z tego powodu nie do pomyslenia jest dla niego pochodzenie Syna *ad intra*. Jeśli zatem J. Fantino ma rację odrzucając hipotezę o preegzystencji Syna „tylko w odniesieniu do stworzenia”¹⁵⁶ i jeśli jasne jest, że Syn istnieje odwiecznie, Ireneusz nie potrafi wyjaśnić, w jaki sposób. Dlatego nie chce o tym mówić. Dostrzegł jednak sprzeczność, jaka istniała u gnostyków w kwestii „jak” emisji. Według Ptolemeusza powstają one na zewnątrz Pleromy, u Walentyna są jej immanentne. Ireneusz dobrze dostrzegł ten punkt:

Czyż powiedzą oni, że został on wyemanowany nie poza Ojcem, ale wewnątrz Ojca? W takim wypadku zbyteczne staje się mówienie o emanacji. Jak bowiem rozum (*noûs*) został wyemanowany, skoro jest wewnątrz Ojca? Bowiem emanacja jest objawem tego, co jest emanowane na zewnątrz emanującego.¹⁵⁷

Mówienie o emanacji „immanentnej” Pleromie to kierowanie się ku wielkiemu rozwiązaniu, pozwalającemu wypowiedzieć pochodzenie Syna w Bogu. Ireneusz nie zbadał tej drogi. Zasygnalizował ją jednak. Prakseasz zapamięta tę lekcję, aby krytykować Tertuliana, a Tertulian, aby odpowiedzieć Prakseaszowi, stawiając jednocześnie pierwsze wytyczne nowego etapu historii teologii trynitarniej.

¹⁵⁵ Ireneusz, *CHII*, 13, 6; Rousseau, s. 176.

¹⁵⁶ J. Fantino, *La Théologie d'Irénée*, *op. cit.*, s. 350; cf. s. 347-356.

¹⁵⁷ Ireneusz, *op. cit.*, II, 13, 6; s. 176; cf. J. Moingt, *Théol. trin. de Tert.*, *op. cit.*, t. II, s. 651.

ROZDZIAŁ CZWARTY

Od ekonomii do „teologii” (III wiek)

J. Wolinski

Początek III wieku jest okresem, kiedy powstają pierwsze sformułowania fundamentalnego dogmatu wiary chrześcijańskiej, dogmatu o Trójcy. Za sprawą tego dogmatu chrześcijanie odróżniają się od dwóch pozostałych wielkich religii monoteistycznych, judaizmu i islamu. To w nim wcielenie znajduje swój fundament: byłoby nie do pomyślenia, gdyby Bóg nie miał Syna. Zachód zawdzięcza dogmatowi trynitarnemu pojęcie *osoby*, w odróżnieniu od pojęcia *natury*. Wyznanie Trójcy jest podstawą pewności, iż istnienie w swej najwyższej formie jest darem, wymianą, relacją, Miłością. Dogmat trynitarny warunkuje wszystkie pozostałe dogmaty. Rządzi liturgią, nadaje mistyce chrześcijańskiej właściwy jej charakter, stanowi dla chrześcijaństwa bezdyskusyjnie centralny punkt odniesienia.

Dogmat o Trójcy jest misterium jednego Boga w trzech Osobach. To klasyczne sformułowanie jest późne: zostanie opracowane w końcu IV wieku. Nie znajdziemy go zatem u Ojców nazywanych przednicejskimi, którzy wyrażają misterium Trójcy w innej terminologii, wiążąc go zawsze z interwencjami Trójcy w historii zbawienia. Pierwsi chrześcijanie przeżywali wiarę trynitarną nie formułując jej jasno, wyznając Symbol, celebrując chrzest i eucharystię. Samo sformułowanie pojawiło się stopniowo. Rozwój ten został w decydujący sposób pobudzony w końcu II wieku za sprawą pojawienia się niektórych herezji.

Po przywołaniu głównych herezji antytrynitarnych z przełomu II i III wieku, przedstawimy myśl Hipolita, Tertuliana (150-220) i Orygenesesa (185-253), by zakończyć na kwestii „subordynacjonizmu” Ojców przednicejskich.

J. Moingt, *La Theologie trinitaire de Tertullien* (w przypisach oznaczona *TTT*), 4 tomy. Aubier, Paris 1966-1969 (wraz z bibliografią krytyczną, s. 29-48).

I. ADOPCJANIZM I MODALIZM MONARCHIAŃSKI W WIEKACH II I III

W oczach zarówno Żydów, jak i pogan, chrześcijanie, którzy czczą Chrystusa, czczą dwóch Bogów. Aby uniknąć tego poważnego oskarżenia, nasuwały się dwa rozwiązania: zaprzeczyć, że Chrystus jest „Bogiem” lub zaprzeczyć, że jest „innym Bogiem”. Pierwsze rozwiązanie polega na tym, by powiedzieć, że Chrystus jest człowiekiem, który stał się Bogiem, dlatego że został zaadoptowany przez Ojca jako Jego Syn (adopcjanizm); drugie równoznaczne jest z uznaniem, że Bóg jest jedyny, ale przyszedł do nas na inny sposób [*modus*] (modalizm). W III wieku opinie nie przeciwstawiały się sobie tylko pozornie. Historycy określają je mianem monarchianizmu, „adopcjanistycznego” w pierwszym przypadku, „modalistycznego” lub „unitariańskiego” w drugim.

1. MONARCHIANIZM ADOPCJANISTYCZNY

Wskazówki bibliograficzne: M. Simonetti, „Note di cristologia pneumatologica”, *Augustinianum* 12 (1979), s. 201 -232; „Sabelio e il sabelianismo”, *Studi Storico-Religiosi*. 4 (1980). s. 7-28. — Cf. J. Moingt. *TTTI*. s. 33.

Siad pewnego „adopcjanizmu” jest poświadczony już około roku 180 przez Ireneusza. Mówi on o ebionitach, dla których Chrystus jest „czystym człowiekiem”, zrodzonym z Maryi i Józefa¹. Żydzi ci, którzy przeszli na chrześcijaństwo, widzą w Jezusie proroka podniesionego przez Boga do godności Syna Bożego². Euzebiusz z Cezarei mówi o szewcu Teodocie, w Rzymie, „który pierwszy twierdził, że Chrystus jest tylko człowiekiem (*psilos anthropós*)”³. Anonimowe źródło cytowane przez Euzebiusza wypomina tymże heretykom porzucenie Pism i wywieranie wrażenia na maluczkich poprzez uciekanie się do filozofii⁴. Paweł z Samosaty, potępiony przez synod w Antiochii w 268 roku⁵ jest oskarżany o utrzymywanie podobnej doktryny. W innej jeszcze formie odnajdujemy ją u Fotyna z Sirmium, w połowie IV wieku⁶. Jednakże redukowa-

¹ Ireneusz, *CHIII*, 19, 1; Rousseau, s. 367; cf. I, 26, 1-2, s. 116-117.

² A. F. J. Klajn, art. „Ebionites”, *DECA*, I, s. 737 — 738.

³ Euzebiusz z Cezarei, *HEV*, 28, 6; przekład franc.: G. Bardy, *SC* 41, s. 75; przekład polski: *op. cit.*, s. 246.

⁴ Cf. *ibid.*, V, 28, 14-15; s. 77-78; przekład polski: s. 247.

⁵ Cf. *ibid.*, VII, 27-30; s. 211-220; przekład polski: s. 343-350.

⁶ Cf. M. Simonetti, art. „Monarchiens”, *DECA*, II, s. 1663.

nie Chrystusa do bycia jedynie człowiekiem zbyt bezpośrednio godziło w wiarę chrześcijan, aby adopcjanizm mógł głębiej wpłynąć na historię doktryn. Znacznie poważniejszy okazał się wpływ monarchianizmu „unitariańskiego”.

2. MONARCHIANIZM UNITARIAŃSKI I MODALISTYCZNY

Monarchianizm (*mone* — *arche*: jedyny — początek) jest formą monoteizmu, która przyjmuje tylko jeden początek, Boga. Przez *modalizm* rozumiemy doktrynę, która w imię monoteizmu mniej lub bardziej radykalnie eliminuje z Boga liczbę, to znaczy neguje istnienie w Nim trzech odwiecznie różnych Osób. Będzie zatem się mówić o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, ale widząc w Nich nie więcej niż trzy różne sposoby, w jakie Bóg wchodzi w relację ze światem⁷. To ten sam jedyny Bóg, który przejawia się w różnych postaciach. Bazyli z Cezarei, jeszcze w IV wieku, piętnuje koncepcję modalistycznego Boga „o wielu obliczach” (*polyprosópon*)⁸. W takich warunkach dopuszczalna jest pewna różnorodność po stronie Boga. Stanowi to już postęp w stosunku do pierwszych przedstawicieli tej tendencji — Noeta, Prakseasa i być może Sabeliusza — dla których w Bogu nie ma prawdziwej różnorodności. Ich modalizm jest „unitarny”.

Kryzys monarchiański zaczyna się w Smyrnie, około roku 180, wraz z przepowiadaniem Noeta. Wybucha już nie w jakiejś dysydenckiej sekcji, ale w samym łonie Kościoła, w imię tradycyjnej wiary. Bowiem dogmat o „Bogu jedynym” niektórym wydaje się podwójnie zagrożony: przez Marcjona i gnostyków, którzy mówią o „innym Bogu” lub „dwóch Bogach” oraz przez nową teologię tych, którzy mówią o Trójcy zaangażowanej w „ekonomię”.

Pierwsza reakcja „unitariańska” pochodzi zatem od Noeta. Tekst przypisywany Hipolitowi tak ją streszcza: „Mówi, że Chrystus sam jest Ojcem i że to Ojciec się narodził, cierpiał i umarł”⁹. Oto mamy wyraz *patripasjanizmu*: jako że jest tylko jeden Bóg, ściśle rzecz biorąc to On, Ojciec, wcielił się i cierpiał. Noet rozwija swą doktrynę odwołując się do Starego i Nowego Testamentu. Używa zwłaszcza trzech wersetów, które staną się klasyczne począwszy od Orygenesusa (J 10,30; 14,9; 14,10)¹⁰.

Niedługo potem Prakseasz przeciwstawia się w Rzymie Montanusowi i podnosi doktrynę Noeta. Według Tertuliana, „dwóch równocześnie diabelskich dzieł dokonał Prakseasz w Rzymie: wyrugował prorocstwo i wprowadził

⁷ G. Bardy, art. „Monarchianisme”, *DTCX*, 2, 1929, kol. 2305.

⁸ Bazyli Wielki, *List* 210, 3; Y. Couettonne, II, Bude 1961, s. 192; przekład polski: W. Krzyżaniak, *Listy*, Pax, Warszawa 1972, s. 224.

⁹ Hipolit, *Elenchos*, IX, 10; *PG* 16/3, 3378; przekład franc.: J. Moingt, *TTTI*, s. 193. Cf. *Przeciw Noetowi* 1; Nautin, s. 234-236.

¹⁰ *Id.*, *Przeciw herezjom*, 7; wyd. P. Nautin, Cerf, Paris 1949, s. 246-248.

herezje, wygnał Parakleta i ukrzyżował Ojca”¹¹. W Kartaginie Tertulian zwalcza herezję¹². Idea *monarchii* jest w centrum doktryny. W imię owej *monarchii* wielu wiernych, „umysłów prostych i bez wykształcenia”, reaguje ze zgrozą, kiedy mówi im się o „ekonomii” (*expavescunt ad oikonomiam*). Według nich, wprowadza ona „podział jedności”. Szermują greckim słowem *monarchia* i oskarżają swych adwersarzy o politeizm¹³. Jednak Prakseasz podejmując tezę Noeta modyfikuje ją: jeśli Ojciec cierpi, to w takim znaczeniu, że „cierpi razem z” Synem. Jest On Duchem-Ojcem, który zszedł w Ciało-Syna, narodzone z Maryi¹⁴. Pokrewieństwo tej myśli z adopcjanizmem ukazuje się całkiem jasno.

Dla Prakseasza, podobnie jak dla Noeta, Chrystus jest w gruncie rzeczy człowiekiem, na którego zstąpił Duch Boży (*pneuma*). Mamy tu do czynienia z „chrystologią pneumatyczną”¹⁵, której inny przykład daje M. Richard w pewnej homilii z III wieku: „Jako że Duch Boży, w swej czystości, jest nieosiągalny dla jakiegokolwiek rzeczy, z obawy, aby nic nie stało się bez rozlania się Ducha bez jakiegokolwiek domieszki, zbierając i trzymając w sobie całą wielkość boskości, przyszedł On w takich wymiarach, w jakich zechciał...”¹⁶ Tę samą doktrynę odnajdujemy w chrystologii, którą Hipolit przypisuje papieżowi Kalikstowi⁷.

Wielkim nazwiskiem, które w historii reprezentuje modalizm jest Sabeliusz, Libijczyk, który przybył nauczać do Rzymu, gdzie około roku 220 zostanie potępiony przez samego papieża Kaliksta (t 222). Do naszych czasów nie dotrwał po nim żaden dokument. Niewątpliwie należy dokonać rozróżnienia pomiędzy samym Sabeliuszem, który wyznawał zapewne umiarkowany pat-ri-pasjanizm, i jego uczniami, twórcami prawdziwego modalizmu. Ich teologia będzie okazją do kontrowersji między Dionizym Rzymskim a Dionizym Aleksandryjskim w końcu III wieku.

Po Soborze Nicejskim Sabeliusz staje się obowiązkowym punktem odniesienia za każdym razem, gdy zagrożone wydawać się będzie rozróżnienie Osób. Tak będzie w przypadku teologii Marcelego z Ancyry (t około 375). Opór wobec słowa *współistotny* z Symbolu nicejskiego będzie w części pochodzić od tego, że, jak podejrzewano, miał znaczenie sabelińskie.

Słowo *monarchia* (*monarchia*) pozostaje jednak terminem autentycznie chrześcijańskim. Jest używany w znaczeniu ortodoksyjnym przez Justyna,

¹¹ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 1, 5; *CCSL* II, s. 1159; przekład polski: ALP, I, s. 258. J. Moingt, *TTTTI*, s. 91; cf. *ibid.*, s. 88-100.

¹² J. Moingt, *TTTTI*, s. 93-96.

¹³ Tertulian, *op. cit.*, 3, 2; *CCSL* II, s. 1161. Cf. J. Moingt, *TTTTI*, s. 110-113.

¹⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, 29, 5-7; *CCSL* II, s. 1203.

¹⁵ Cf. J. Liébart, *L'Incarnation*, *op. cit.*, s. 75-80.

¹⁶ *Une Homélie pascale inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, 45, przekład franc. P. Nautin, *SC* 27, s. 164; cf. M. Richard, *Opera minora*, II, dokument 22, s. 286-289.

¹⁷ Cf. Hipolit, *Elenchos*, IX, 12; *PG* 16/3, 3384-3385; cytowany w: J. Liébart, *L'Incarnation*, *op. cit.*, s. 76.

Tacjana, Teofila z Antiochii i Tertuliana¹⁸. Wyraża on prawdziwą wiarę u Dionizego Rzymskiego, Bazylego z Cezarei, Cyryla Jerozolimskiego, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy¹⁹. Monarchia oznacza misterium Ojca, jedyne „początku” i „pochodzenia” (*arche* ma obydwa znaczenia) Syna i Ducha Świętego.

3. SABELIANIZM I „OBJAWIENIE FUNKCJONALNE”

Pewien „faktyczny sabelianizm” można by dostrzec w swego rodzaju „agnostycyzmie teologicznym”. Miałby on polegać na powoływaniu się na transcendencję Boga, by odmówić jakiegokolwiek wartości ludzkiemu językowi mówiącemu o Bogu. Pismo i Tradycja mówiły nam o Bogu wieloosobowym, ażeby lepiej do nas dotrzeć, ale należałoby rozumieć, że ten dyskurs jest ważny jedynie z naszego punktu widzenia. Objawienie byłoby tylko „funkcjonalne”²⁰. Nie odpowiadałoby mu w Bogu nic realnego. Jednak taka interpretacja kwestionuje istotną zasadę objawienia chrześcijańskiego: Bóg objawia się nam taki, jaki jest, dlatego że daje się nam w sposób wolny taki, jaki jest, czy dokładniej, ponieważ zdecydował wziąć nas do siebie takiego, jaki jest naprawdę. Odpowiedniość między ekonomiami trynitarnymi i Trójcą należeć będzie zawsze do istoty wiary chrześcijańskiej.

II. KWESTIA LICZBY W BOGU PRZED TERTULIANEM: JUSTYN I HIPOLIT

Przy opieraniu monarchianizmu staje kwestia liczby w Bogu. Została ona mimochodem poruszona w pismach Justyna. Powraca jako pierwszoplanowa u Hipolita, a zwłaszcza Tertuliana.

1. JUSTYN I KWESTIA „DRUGIEGO BOGA”

W *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyn wielokrotnie stwierdza, iż jest „inny Bóg” niż Ojciec. Zakończenie księgi zawiera pierwsze wspomnienie „modalizmu”, który nie jest już sprawą Żydów, ale chrześcijan. Wychodząc od teofanii

¹⁸ Cf. Justyn, *Dialog...*, 1, 3; Tacjan, *Mowa przeciw Grekom*, 14; Teofil z Antiochii, *Do Autolyka*, II, 4.

¹⁹ Cf. Dionizy Rzymski, *DzS* 112; Bazyl Wielki, *List* 210, 3; Cyryl Jerozolimski, *Katechezy chrzcielne*, VII, 1; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa*, 29, 2; Grzegorz z Nyssy, *Mowa katechetyczna*, 3.

²⁰ Cf. H. de Lubac, *La Foi chrétienne*, wyd. 2, Aubier, Paris 1970, s. 113-114.

i tytułów Chrystusa takich jak „Anioł” lub „Słowo” (*Logos*), wyobrażają sobie oni, że owe tytuły oznaczają tylko pewną „moc”, która wychodzi od Ojca, a potem do Niego powraca i przestaje wówczas istnieć, na obraz słońca, które wysyła swe promienie, a później przyjmuje je w siebie wraz z nastaniem nocy²¹. Justyn odpowiada im stwierdzając, bez dowodzenia, rozróżnienie liczbowe między Ojcem a Synem:

Owa zaś Potęga, którą Słowo Prorocze zowie i Bogiem i Aniołem [...], nie tylko nazwę ma odrębną, jak światło i słońce, ale i *co do liczby* jest czemś innym (*arithmó heteron*). [...] ta Potęga została zrodzona z Ojca Jego mocą i wolą, i to nie przez odcięcie, jak gdyby część jaka odpadła od Ojca istoty (*ousia*), podobnie jak to się dzieje ze wszystkim innym, kiedy części oddzielone i odcięte już nie są te same, jakie były przed odcięciem [...] ogień zaś, od którego wiele innych płonie ogni, nie zmniejsza się, lecz zawsze tym samym gorzeje płomieniem²².

2. HIPOLIT I STOSUNEK WIDZIALNE/NIEWIDZIALNE, SŁOWO/SYN

Posiadamy obalenie herezji Noeta, które stanowi zakończenie *Traktatu (syntagma) przeciw herezjom* przypisywanemu Hipolitowi. Kwestia autorstwa tego dzieła jest nadal bardzo dyskutowana. Samo dzieło jednak, rzeczywiście interesujące, wpisuje się doskonale w kontekst antymonarchiański. Przypomina ono Ireneusza i zapowiada Tertuliana.

Teksty: R. Butterworth. *Hippolytus of Rome, Contra Noetum*. tekst i przekład, London 1977: przekład franc. P. Nautin: *Contre les Hérésies Fragment* (tylko księga X). Cerf, Paris 1949 (w odnośnikach *Przeciw Noetowi*). — *Une homélie pascalle inspirée du Traite sur la Pâque d'Hippolyte*: wyd. P. Nautin. SC 27. 1950.

Wskazówki bibliograficzne: M. Richard (omówienie tez P. Nautina) *RSR* 45 (1955). s. 379-404: „Hippolyte de Rome”, *DSp* 7 (1969), kol. 531 -571; *Opera minora*. 1.1. Brepols, Turnhout 1976. dokumenty od 10 do 15. — K. Koschorke, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker*. Wiesbaden 1975. — V. Loj i M. Simonetti (wyd.), *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977.

Hipolit poszukuje fundamentu wiary w Pismach czytanych w Kościele: „Zobaczmy wszystko, co głoszą boskie Pisma, i uznajmy wszystko, czego uczą. Skoro Ojciec chce, byśmy w Niego wierzyli, wierzymy; skoro chce, aby Syn został uwielbiony, uwielbiamy Go; skoro chce, aby Duch Święty został udzielony, przyjmijmy Go”²³. To w świetle tego objawionego źródła podejmuje misterium Boga, który jest Bogiem „jednym”, a jednocześnie „wieloma”:

²¹ Justyn, *Dialog...*, 128, 2-3; *TD* II, s. 257-259; przekład polski: *op. cit.*, s. 330.

²² *Ibid.*, 128, 4; s. 259-261 (przekład zmieniony); przekład polski: s. 330-331.

²³ Hipolit, *Przeciw Noetowi*, *op. cit.*, 9; Nautin, s. 250.

Bóg był jeden (*monos*) i nie miał [...] nic współczesnego sobie [...]. Ale będąc jednym, był wieloma (*polys*), nie był bowiem bez Rozumu (*alogos*) czy Mądrości (*asophos*), bez Mocy czy Decyzji; ale wszystko było w Nim i On był wszystkim. A kiedy chciał i jak chciał, zrodził swe Słowo (*logos*) w sposób, w jaki uczynił wszystko w czasach, które wyznaczył²⁴.

Bóg jest „jeden” ale jednak „nie jeden”, lecz „złożony”, ponieważ jest „rozumny” i „mądry”, to znaczy ma w sobie Słowo i Ducha Świętego²⁵, zawartych w Nim odwiecznie, ale w sposób ukryty. Podobne stwierdzenie odnajdujemy u Tertuliana²⁶, a w różnych formach także u innych Ojców Kościoła. Stanowi ono wielką nowość Ewangelii, głównie przez opozycję do wiary Żydów:

Nie możemy myśleć o Bogu jedynym (*he'na the'on*), jeśli nie wierzymy w Ojca, Syna i Ducha Świętego. Albowiem Żydzi wielbili Ojca, ale wcale nie złożyli Mu dziękczynienia, bo nie rozpoznali Syna; uczniowie poznali Syna, ale nie w Duchu Świętym i dlatego się Go zaparli²⁷.

Ten sam temat spotkamy u Tertuliana:

Cechą właściwą żydowskiemu sposobowi wierzenia jest wiara w samego Boga, bez dodawania doń Syna, a potem Syna Ducha [...]. Jednak Bóg chciał odnowić swój Testament w taki sposób, aby wierzone w Niego jedynego (*unus*), ale w nowy sposób: przez Syna i Ducha²⁸.

Porodzenie Słowa przez Ojca „kiedy chciał i jak chciał” wpisuje się w linię myśli Teofila z Antiochii i w ogólniejszą perspektywę stosunku ukryte/objawione, który rządzi myślą Hipolita:

Czyni widocznym swe Słowo (*logos*), które miał w sobie i które było niewidoczne w świecie stworzonym. Wypowiadając Je najpierw jako głos i rodząc jako światło wywiedzione ze światła, wysyła jak Pana dla Stworzenia swój własny Rozum (*noüs*), który był najpierw widzialnym tylko dla Niego, a niewidzialnym dla świata stworzonego, czyni teraz widzialnym, aby świat, widząc Go dzięki tej epifanii, mógł być zbawiony²⁹.

Od Słowa jako Słowa, które jest takim od całej wieczności, przechodzimy do Słowa jako Syna, które zaczyna się Nim stawać począwszy od stworzenia

²⁴ *Ibid.*, 10, s. 251.

²⁵ P. Nautin, *ibid.*, s. 159.

²⁶ Cf. J. Moingt, *TTT*III, s. 782 i 1042.

²⁷ Hipolit, *Przeciw Noetowi*, 14, cytuje Mt 28, 19; Nautin, s. 256.

²⁸ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 31, 1-2; *CCSL* II, s. 1204; przekład franc. J. Moingt, *TTT*III, s. 771.

²⁹ Hipolit, *op. cit.*, 10; Nautin, s. 252.

i dochodzi do doskonałego synostwa dopiero stając się ciałem lub dokładniej, gdy ciało zostało wprowadzone przed Ojca, by zostać Mu złożone w ofierze:

Kim jest ów *Jego Syn* (Rz 8,3), którego wysłał *w ciełe*, jeśli nie Słowem, które nazwał *Synem*, ponieważ miało stać się człowiekiem? Jest to bowiem nowe imię miłości do ludzi, które przyjęło, nazywając się *Synem*. Faktycznie ani Słowo, bez ciała i rozumiane jako takie, nie było prawdziwym (*teleios*) Synem, choć było prawdziwym Jednorodzonym (cf. J 1,18); ani ciało rozumiane jako takie, bez Słowa, nie mogło istnieć, bowiem to w Słowie ma ono swe oparcie. W ten zatem sposób objawił się prawdziwy Syn Boży³⁰.

Hipolit pragnie ustalić odróżnienie Słowa w stosunku do Ojca przez przywołanie Jego „pochodzenia” i „stawania się Synem”. Po Soborze Nicejskim powrócił zwyczaj myślenia o pochodzeniu Syna jako o odwiecznym zrodzeniu, w odniesieniu do Symbolu z tego soboru. Hipolit podejmuje je w świetle zmartwychwstania. Za przykładem Dz 13,33 uznaje on, że zrodzenie, o którym mówi Ps 2,7 („Ty jesteś moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził”) wypełniło się w chwili zmartwychwstania, które kończy się powrotem na łono Ojca³¹.

Hipolit używa wyrażenia „dwie Osoby” (*duo prosopa*) w odniesieniu do Syna i Ducha Świętego, ale tylko w znaczeniu, że są Oni dwoma „przejawami” Ojca:

Na pewno nie będę mówił o dwóch Bogach, ale o jednym, i o dwóch osobach przez ekonomię, a po trzecie o łasce Ducha Świętego. Albowiem Ojciec jest jeden, ale dwie są osoby, ponieważ jest także Syn, a na trzecim miejscu jest Duch Święty³².

Przejaw Osoby dokonuje się w kontekście ekonomii, w miejscu, gdzie poznaje się liczbę Trójcy. „Nikt nie zaprzeczy *jednemu Bogu*, lecz nie usunie też *ekonomii*”³³. Hipolit używa wyrażenia Pawiowego z Ef 3,9, „ekonomia tajemnicy [tajemniczy plan]” (*oikonomia tou mysteriou*), by zastosować je do Chrystusa w odniesieniu do zmartwychwstania, ale odwracając formułę, która brzmi teraz „tajemnica ekonomii” (*mysterion oikonomias*): „«U ciebie jest Bóg» (Iz 45,14) ukazywało tajemnicę ekonomii (cf. Ef 3,9), ponieważ, jako że Słowo wcieliło się i «uczłowieczyło», Ojciec był w Synu i Syn w Ojcu (cf. J 14,10)”³⁴.

Związek pomiędzy wyznaniem Boga jedyne i ekonomiami będzie w centrum teologii Tertuliana, który, na początku dzieła *Przeciw Prakseaszowi* podaje jako fundament tej metody samą regułę wiary³⁵.

³⁰ *Ibid.*, 15; s. 258; cf. *ibid.*, 4, s. 242.

³¹ *Ibid.*, 4; s. 240-242; cf. komentarz P. Nautina, s. 143-144.

³² *Ibid.*, 14, s. 256-6; cf. *ibid.*, 7; s. 246.

³³ *Ibid.*, 3; s. 238; cf. 4 i 8; s. 240 i 248.

³⁴ *Ibid.*, 4; s. 241 (3 wzmianki); cf. J. Moingt, *TTT*III, s. 915 i 926-928.

³⁵ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 2, 1-2; *CCSL* II, s. 1160; przekład polski: *ALP*, I, s. 259. Cf. I. Moingt, *TTT*1, s. 67.

III. EKONOMIA I TEOLOGIA TRYNITARNA U TERTULIANA

Tertulian (t około 225) w swej odpowiedzi na monarchianizm Prakseasza zapoczątkowuje nowy typ dyskursu. *Przeciw Prakseaszowi* jest pierwszym traktatem czysto spekulatywnej teologii trynitarnej. Jego powstanie jest ważną datą w procesie opracowania dogmatu o Trójcy Świętej³⁶.

Pomimo niekiedy nazbyt wybuchowego temperamentu i pozbawionej konformizmu werwy, Tertulian nie ma w sobie nic z wroga tradycji. Swoją ogromną talent oddaje na służbę ludzi prostych, których niepokoją „nowości” heretyków. Przejście na montanizm (około 207) z pewnością nie miało w jego umyśle takiego znaczenia, jakie myśl o schizmie niesie ze sobą dzisiaj. Stawszy się adeptem „nowego Proroctwa” głoszonego przez Montana, pomoże Kościołowi, który opuścił, w jego walce przeciw Prakseaszowi. Joseph Moingt, przy końcu swego wielkiego studium o Tertulianie, nie waha się uznać w nim „człowieka Tradycji” i autentycznego Ojca Kościoła³⁷.

Teksty: Tertulian. *Apologetyk*. wyd. franc.: J.-P. Waltzing. Budé 1929. — *Przeciwko Prakseaszowi*. CCSL II. wyd. i przekład angielski E. Evans. S.P.C.K.. London 1948; wiele fragmenów przetłumaczonych w: J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien. op. cit.*, (cytowane z kilkoma zmianami); przekład polski: cf. ALP. — *Przeciw Marcjonowi*. ks. I i II; wyd. R. Braun. S.C. 365-368, 1990-1991; CCSL II; *Tertulliani adversus Marcionem*. wyd. C. Moreschini, Milano 1971; przekład polski: T. Ryznar. PSP, LVIII. ATK, Warszawa 1994. — *Przeciw walentynianom*; wyd. franc.: J.-C. Fredouille, SC 280-281, 1980-1981. — *Ciało Chrystusa*, wyd. franc.: J.-P. Mahé. SC 216-217, 1975.

Wskazówki bibliograficzne: E. Peterson, „Der Monotheismus als politisches problem”, w: *Theologische Traktate*, H. Wild. Munich 1951, s. 45-147. — G. Kretschmar. *Studien zur frühchristlichen Trinitäts-theologie*, P. Siebeck. Tübingen 1956. — C. Andersen. „Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personsbegriffes”. *ZNTW* 52 (1961), s. 1 -39. — D. R. Braun. *„Deus christianorum”: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. P.U.F.. Paris 1962. — B. J. Hilberath. *Der Personsbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean”*, Tyrolia Verlag. Innsbruck-Wien 1986.

1. JEDNOŚĆ SUBSTANCJI I TRÓJCA: UWZGLĘDNIENIE „JEDNEGO BOGA”

Jak powiedzieliśmy, od początku swego traktatu *Przeciw Prakseaszowi* Tertulian cytuje regułę wiary. Istota księgi (części II i III) polega na odwołaniu się do Pisma, Starego, a potem Nowego Testamentu. Tu znajduje się, w oczach autora, główny argument przeciwko herezji. Ale jego dzieło zawiera także

³⁶ Cf. J. Moingt, *TTTI*, s. 53; *L'Homme qui venait de Dieu, op. cit.*, s. 123.

³⁷ J. Moingt, *TTTIII*, s. 1091.

pierwszą część, poświęconą unieszkodliwieniu uprzedzeń uniemożliwiających słuchanie Słowa Bożego, a także ostatnią, w której powraca do kilku szczegółowych punktów, zwłaszcza chrystologii. Właśnie pierwsza część (rozdz. 1-10) przede wszystkim interesuje historię dogmatów, to tam bowiem Tertulian konfrontuje przesłanki wiary z wymaganiami rozumu, w odpowiedzi na obiekcje swych adwersarzy.

Monarchia

Pierwsza trudność, jaką podejmuje Tertulian dotyczy „monarchii”. W imię tej zasady zwolennicy Prakseasza oskarżają swych oponentów o politeizm: „Głoscie dwóch, a nawet trzech Bogów!”³⁸ Zastrzeżenie wywodzi się z religijności, która przedstawia sobie Boga jako władcę panującego nad światem ludzi. Być Bogiem to rozkazywać i wymagać adoracji. Bóstwo jest mniej lub bardziej zbliżone do panowania, pojętego jako władza jednostki³⁹. Tertulian odpowiada, że taki typ monarchii nie wyklucza Trójcy:

Dla mnie, który zna grekę, *Monarchia* nie oznacza nic innego, jak rozkaz Jednego. Jednak nie oznacza to, że Monarchia, ponieważ jest «Jednego», czy to pozbawia Go Syna, czy uniemożliwia Mu wydanie Syna, czy przeszkadza Mu w sprawowaniu swej jedynej władzy (*monarchia*), jak uważa to za stosowne⁴⁰.

Tertulian rozpoczyna odpowiadając, że w odniesieniu do ekonomii podporządkowuje się jedynie dobrej woli monarchii Tego, który w wolny sposób postanowił zwrócić się do nas przez Syna i Ducha. Odrzucając ekonomię, sami monarchianie odrzucają monarchię: „Zobacz, czy to nie raczej ty sam niszczysz Monarchię, ty, który odwracasz jej dyspozycję i ekonomię (*dispositionem et dispensationem*), jaka została ustanowiona w tak wielu imionach, jak chciał Bóg”⁴¹.

Kontynuuje pokazując, iż mieć Syna w niczym nie pozbawia Ojca Jego autorytetu:

Ja jednak, który Syna nie wyprowadzam skądinąd, jak tylko z substancji Ojca, Syna, który nie czyni nic bez woli Ojca, który otrzymał od Niego wszelką moc, jak mógłbym, w dobrej wierze, zniszczyć Monarchie, którą zachowuje w Synu, przekazana Mu przez Ojca? Co o tym mówię, należy rozumieć także w odniesieniu do trzeciego stopnia, utrzymuje bowiem, że Duch nie pochodzi skądinąd, jak od Ojca przez Syna⁴².

³⁸ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 3, 1; *CCSL* II, s. 1161.

³⁹ I. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, s. 128.

⁴⁰ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 3, 2; *CCSL* II, s. 1161.

⁴¹ *Ibid.*, 4, 2; s. 1162-1163.

⁴² *Ibid.*, 4, 1; s. 1162; J. Moingt, *TTT* III, s. 838.

Syn nie wystawia na niebezpieczeństwo jedności boskiego rządzenia, ponieważ swe pochodzenie wyprowadza z samej substancji Ojca. Nie ma innego Boga, który miałby być rywalem, a Syn nie wypełnia swej własnej woli, ale wolę Ojca.

Podkreślając, że Syn pochodzi od „substancji Ojca” Tertulian nie stara się zaręczyć o wyższości tego ostatniego. Powiedzieć, że trzech jest jednym, nie oznacza jeszcze, że trzy Osoby są jednym Bogiem, ale jedynie że *stanowią* jednego Boga. To wystarczy, aby utrzymać biblijne twierdzenie o jednym Bogu, jedynym i najwyższym Panu, ale nie oznacza to jeszcze, że trzy Osoby istnieją jak jedna⁴³.

Trzy porównania montanistyczne

Innym sposobem pokazania, że liczba w Bogu nie naraża jedności, jest posłużenie się pewnymi przykładami. Odnajdujemy je już we fragmencie *Apologetyka* poświęconym Trójcy⁴⁴, ale są one rozwinięte przede wszystkim w *Przeciw Prakseaszowi*:

Emanacja (*probolé*) prawdziwa, zabezpieczająca jedność Bożą, polega według nas na tym, że Syn został wydany z Ojca, ale nie oddzielony od Niego. Jak nas poucza Paraklet, Bóg wydał z siebie Słowo (*Sermo*) na podobieństwo korzenia wyłaniającego z siebie pęd, źródła wyłaniającego potok, słońca wyłaniającego promień. I to bowiem również są emanacje (*probolai*) substancji, z których pochodzą. [...] Ale z drugiej strony ani pęd nie jest oddzielony od korzenia, ani potok od źródła, ani promień od słońca — tak jak Słowo Boże (*Sermo*) nie jest oddzielone od samego Boga⁴⁵.

Analogiczne obrazy używane są przez apologetów i przez Ireneusza⁴⁶. Ale w takiej formie, w jakiej tu występują, pochodzą one od montanistów. Posługiwali się nimi dla ustalenia odrębności istnienia Pocieszyciela (Ducha Świętego) i Jego organicznej przynależności do Trójcy. Tertulian przejmuje je, aby ukazać, że Ojciec i Syn są „dwoma rzeczami, ale zjednoczonymi (*conjunctae*) i pozostającymi razem (*cohaerentes*)”. Rozróżnienie Osób idzie w parze z ich jednością opartą na jednej substancji⁴⁷.

⁴³ Wyrażenie J. Moingta, *L'Homme qui venait...*, s. 129.

⁴⁴ Cf. Tertulian, *Apologetyk*, 21, 12-14; Budé, s. 49-50; przekład polski: J. Sajdak, *POK*, XX, Księgarnia Akademicka, Poznań 1947, s. 95.

⁴⁵ *Id.*, *Przeciwko Prakseaszowi*, 8, 5; *CCSL* II, s. 1167; przekład polski: *ALP*, I, s. 261—262. Moingt, *TTTI*, s. 226.

⁴⁶ Justyn, *Dialog...*, 61, 2; *TDI*, s. 287; przekład polski: *op. cit.*, s. 208; *ibid.*, 128, 2-4; II, s. 257-261; przekład polski: s. 12-128. Ireneusz, *CH* II, 13, 5; Rousseau, s. 176.

⁴⁷ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 8, 6; *CCSL* II, s. 1168; przekład polski: *ALP*, I, s. 262.

Trynitarne użycie porównań wprowadza w życie zasadę, która rządzi całą teologią Tertuliana, stwierdzenie, że „Bóg jest ciałem”:

Któż zaprzeczy, że Bóg jest *ciałem*, nawet jeśli Bóg jest duchem? Albowiem duch jest ciałem swoistego rodzaju, w swej specyficznej konfiguracji⁴⁸.

Skoro byty niewidzialne mają ciało, dzięki czemu Bóg może je widzieć, tym bardziej sam Bóg. Dla Tertuliana jak i dla ówczesnych chrześcijan, co nie jest w jakiś sposób „cielesne”, naprawdę nie istnieje. Ciało-duch, o które chodzi, jest oczywiście substancją porządku wyższego, jak przystoi Bogu⁴⁹. Nie może ono być bezpośrednio uchwytnie, ale może się takim stać. Zresztą stały fundament, który je konstytuuje, może się udzielać nie dzieląc się oraz „układać się” na różnorodne sposoby, nie umniejszając się ani nie powiększając, jak dusza, która się rozwija nie zmieniając masy. Z tym ciałem jest jak z kawałkiem metalu, który poddano walcowaniu i jest „rozciągnięty ale nie powiększony”⁵⁰. Miara (*modulus*) nie zmienia się, ale właściwości, jak kolor lub połysk, które były ukryte, wychodzą na światło dzienne.

Trzy obrazy montanistyczne rzeki, gałązki i promienia słonecznego ilustrują inną stale obecną u Tertuliana myśl, a mianowicie stosunek między „ukrytym”, a „objawionym”. Zanim się ujawnią, rzeka, gałązka i promień słońca już istnieją, ale ukryte w źródle, korzeniu czy słońcu. Podobnie liczba istniała w Bogu odwiecznie, ale ukazał się dopiero wraz z „ekonomiami”.

2. EKONOMIA I DYSPOZYCJA: PRZEDSTAWIENIE LICZBY W BOGU

Tertulian używa słowa *oikonomia* (po grecku) po raz pierwszy odnosząc się do reguły wiary na początku *Przeciw Prakseaszowi*:

My jednak zawsze wierzyliśmy, a teraz, jako bardziej oświeceni przez Parakleta, nauczyciela wszelkiej prawdy, jeszcze silniej wierzymy w jednego wprawdzie tylko Boga, ale z zastrzeżeniem tak zwanej «ekonomii» (po grecku *oikonomia*), polegającej na tym, że ów jedyny Bóg ma również Syna, Słowo (*Sermo*) z Boga pochodzące, przez które wszystko uczynił, a bez którego niczego nie uczynił⁵¹.

Tertulian greckiego słowa *oikonomia* nie wprowadza sam z siebie, ale otrzymuje je od montanistów, którzy odziedziczyli go z Azji Mniejszej, podob-

⁴⁸ *Ibid.*, 7, 8; *CCSL* II, s. 1166-1167. Cf. J. Moingt, *TTT* II, s. 323.

⁴⁹ Cf. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, *op. cit.*, s. 169.

⁵⁰ Tertulian, *O duszy*, 37, 6; *CCSL* II, s. 840; cf. I. Moingt, *TTT* III, s. 943.

⁵¹ *Id.*, *Przeciwko Prakseaszowi*, 2, 1; *CCSL* II; przekład polski: *ALP*, I, s. 259. J. Moingt, *TTT* III, s. 919.

nie jak monarchianie słowo *monarchia*. *Oikonomia* odsyła do zbawczego zamysłu Boga, urzeczywistnionego przez misje Syna i Ducha. Jednakże zwykłym łacińskim przekładem tego słowa była dyspozycja (*dispositio* lub *dispensado*). Ten ostatni termin zawiera także inne znaczenie, bezpośrednio odnoszące się do Osób boskich. Ekonomia misji objawia pewną „dyspozycję” w łonie jedynej substancji boskiej, a owa dyspozycja jest „trynitarna”, co jest głównym przedmiotem dowodzenia przeciw Prakseaszowi. „Ekonomia” w najwyższym stopniu interesuje Tertuliana, ponieważ jest ona przejawem owej „dyspozycji” wewnątrztrynitarniej⁵².

Odmienność i „dyspozycja”: perspektywa liczby w jednej substancji

Według J. Moingta używanie koncepcji dyspozycji dla rozwiązania na planie metafizycznym antagonizmu liczby i jedności, jest oryginalnym pomysłem Tertuliana⁵⁵:

„Nie przez różnicę Syn jest inny (*alius*) od Ojca, ale przez *dystrybucję*, nie przez podział, ale przez *rozróżnienie* [...]. Ojciec jest faktycznie pełną substancją (*itota substantia*), podczas gdy Syn jest derywacją i częścią całości (*derivado totius et portio*) [...]. Słusznie posłużył się Pan tym słowem (*alius*), w osobowym przypadku Pocieszyciela, ażeby określić nie podział, lecz dyspozycję, mówiąc: „*innego* Pocieszyciela da wam” (J 14,16)⁵⁴.

„Dyspozycja” odnosi się do pewnego projektu, w perspektywie którego porządkuje się przedmioty, postępowania, działania czy osoby. Natura zawiera zatem pewien porządek czy „dyspozycję”. Podobnie, „w Bogu nie ma doznań, bowiem wszystko, co od Niego pochodzi, zostało *zadysponowane*”⁵⁵. Jednak dyspozycja może także oznaczać wiele rzeczy ułożonych wewnątrz tej samej substancji, według określonego porządku, ze względu na immanentny ruch samo-rozwijania się substancji, z siebie samej i w sobie samej⁵⁶. Tertulian wyraża skutek owego rozwijania się poprzez słownictwo mówiące o odrębności, w którym znajdujemy, między innymi, pojęcia stopnia, rodzaju i formy.

⁵² *Ibid.*; cf. Moingt, *TTT* III, s. 918-932.

⁵³ J. Moingt, *ibid.*, s. 887.

⁵⁴ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 9, 1-3; *CCSL* II, s. 1168. J. Moingt, *TTTI*, s. 267.

⁵⁵ *Id.*, *Przeciw Marcjonowi*, III, 2-3; *CCSL* I, s. 510; przekład polski zmieniony, cf. *PSP*, LVIII, s. 104. J. Moingt, *TTT* III, s. 872.

⁵⁶ Cf. J. Moingt, *TTT* III, s. 930.

Perspektywa liczby poprzez stopień, rodzaj i formę

Na początku *Przeciw Prakseaszowi* Tertulian kładzie fundament jedności między trzema Osobami: jest tylko jeden Bóg, ponieważ od Jedyne go pochodzą Trzej (*idum ex uno omnia*); następnie przedstawia to, co różni Trzech:

[...] Trzech wprawdzie, ale nie po względem stanu, lecz stopnia, nie pod względem substancji lecz formy, nie pod względem mocy, lecz rodzaju [...]³⁷.

Stopień (*gradus*) odnosi się do przedmiotów ułożonych w serii⁵⁸. I tak, „Duch jest trzecim wychodząc od Ojca i Syna, podobnie jak trzeci, wychodząc od korzenia, jest owoc wyrosły z pędu”. Tak właśnie rozwija się Trójca począwszy od Ojca, „stopniami spokojnymi i złączonymi z sobą”⁵⁹. Akcent położony jest nie na dystans, ale na ruch wyjścia, przez który człony serii układają się, wiążąc jedne poprzez drugie z pierwszym. Ojciec ma i nie ma „stopnia”. Tak długo, jak Syn i Duch pozostają ukryci, nie ma stopnia i mówimy o „jednym Bogu”. Gdy pojawiają się Syn i Duch, „tworzą oni liczbę” i możemy pierwszy stopień przyznać Ojcu⁶⁰. Oczywiście taki sposób mówienia, o którego „ekonomicznym” charakterze nie powinniśmy zapominać, zostanie porzucony, gdy zacznie się rozważać tajemnicę trynitarną „w samej sobie”, a nie poprzez przejawy *ad extra*.

Rodzaj (*species*) wyraża widzialną stronę rzeczy, to, dzięki czemu się ukazuje. W metaforach trynitarnych wskazuje na dwie różne, ale powiązane ze sobą rzeczywistości, ponieważ są przejawami tej samej substancji. Źródło i rzeka są dwoma rodzajami [aspektami] tego samego ciekłu wodnego. „Wyliczę słońce i jego promień jako dwie rzeczy i dwa aspekty (*species*) jednej i niepodzielnej substancji, jak Bóg i Jego Słowo (*Sermo*)”⁶¹.

Forma (*forma*) również odnosi się do przejawów. Słowo to nabrało bardzo bogatego znaczenia w III wieku z powodu spekulacji gnostyckich. W *Przeciw walentynianom* Tertuliana odpowiada ono *morphosis*, „uformowaniu”, w aktywnym znaczeniu nadania formy temu, co jej nie posiada. Obarczone winą *pragnienie* Mądrości, wygnane z Pleromy, istnieje najpierw w stanie niedokończonej substancji pneumatycznej, „bez formy”. Zostaje po raz pierwszy ukształtowane przez formę „według substancji”⁶². Istnieje wówczas istnieniem in-

⁵⁷ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 2, 4; *CCSL* 11, s. 1161; przekład polski: *ALP*, I, s. 259.

⁵⁸ Cf. J. Moingt, *TTT* II, s. 448.

⁵⁹ Tertulian, *op. cit.*, 8, 7; *CCSL* II, s. 1168; przekład polski: *ALP*, I, s. 262. J. Moingt, *TTT* II, s. 454.

⁶⁰ Cf. J. Moingt, *TTT* II, s. 468.

⁶¹ Tertulian, *op. cit.*, 13, 10; *CCSL* II, s. 1176. J. Moingt, *TTT* II, s. 445.

⁶² Tertulian, *Przeciw walentynianom*, 14, 1, 19; *SC* 280, s. 112. Cf. Ireneusz, *CH* I, 4, 1; Rousseau, s. 40.

dywidualnym, ale zatopionym w niewiedzy. Otrzymuje następnie od „Pocieszyciela”, nawracając się ku Niemu, nową formę, formę „według poznania”⁶³.

Forma staje się zasadą indywidualizacji bytu duchowego⁶⁴. Jej użycie jest pierwszym przykładem refleksji nad osobą jako aktywnością duchową i samookreśleniem położenia w bycie poprzez poznanie. Tertulian zaczyna się nią posługiwać, by uściślić status „Osób” boskich w łonie tej samej substancji⁶⁵.

Podobnie jest z odwołaniem się przez niego do gnostyckich „emanacji” (*probolai*). Znaczenie, jakie Walentyn nadaje temu słowu, otworzy przed nim nowe perspektywy w teologii trynitarnej.

3. OD CHRYSOLOGII DO ODWIECZNEJ TRÓJCY

Kwestie trynitarne zajmują większą część dzieła *Przeciw Prakseaszowi*. Odnoszą się głównie do Syna. Jak jego poprzednicy, Tertulian, nie negując wieczności Słowa, nazywa Je „Synem” dopiero od Jego „wyjścia” od Ojca. Zaczyna jednak rozpatrywać zrodzenie Syna jako „Mądrości” (Prz 8,22), we wnętrzu Ojca.

Narodzenie Syna na zewnątrz jako „wyjście” od Ojca

Pierwsze wspomnienie o emanacji Syna na zewnątrz czytamy w *Apologetyku*⁶⁶. Wydaje się, że idea emanacji (*probolé*) krążyła już w Kościele w tamtej epoce. Kiedy, według przesłanek *Przeciw Prakseaszowi*, monarchianie zarzucali mu mówienie o „emanacjach”, Tertulian odpowiada, że ma prawo korzystać z tego, co należy do spuścizny prawdy. Posługuje się nim dla udowodnienia, że Słowo zostało rzeczywiście zrodzone: „Czy Słowo Boże zostało zrodzone, czy nie? Spieraj się ze mną na tym polu. Jeśli zostało zrodzone, uznaj «emanacje» (wyrażenie) prawdy.”⁶⁷ Emanacja, która oznacza „wyjście na zewnątrz” dowodzi rozróżnienia ilościowego.

Jednak inny punkt zasługuje na uwagę. Tertulian, w ślad za Ireneuszem⁶⁸, dostrzegł różnice między Ptolemeuszem, dla którego emanacje odbywają się na zewnątrz Boga (to znaczy Otchłani) i Walentynem, u którego mają miejsce wewnątrz Pleromy:

⁶³ *Ibid.*, 16, 2; SC 280, s. 118. Cf. Ireneusz, *CH*, I, 4, 5; s. 42.

⁶⁴ Cf. J. Moingt, *TTT* II, s. 510.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, s. 510 i 513.

⁶⁶ Tertulian, *Apologetyk*, 21, 14; Bude, s. 50; przekład polski: *POK*, XX, *op. cit.*, s. 95-96.

⁶⁷ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 8; *CCSL* II, s. 1167; przekład polski: cf. *ALP*, I, s. 261.

⁶⁸ Ireneusz, *CH*, II 13 i 17.

Ze swej strony Ptolemeusz przejął [drogę wytyczoną przez Walentyna]: rozróżnił nominalnie i numerycznie eony, rozważając je jako substancje osobowe (*in personales substantias*), ale umieszczone poza Bogiem [*Propatór*], podczas gdy Walentyn włączył je do całokształtu boskości, jako myśli, uczucia i emocje⁶⁹.

Walentyn pojmuje Pleromę jako pełnię, której bogactwo rozwija się w jej wnętrzu. Tertulian jest pierwszym, który wchodzi na tę drogę. Czyni to zwłaszcza w swych medytacjach o duszy, która sama w sobie jest bogata w moce i możliwości. W tym kontekście zaczyna wyróżniać dwa „momenty” w pochodzeniu Syna: akt macierzyński, poprzez który dziecko jest „wydawane na świat” i „akt ojcowski”, poprzez który zostaje ono najpierw „zrodzone” w łonie matki:

Najpierw utworzony przez Boga (*conditum ab eo*) jako dzieło myśli pod imieniem Mądrości: „Pan mnie stworzył jako początek swej mocy” (Prz 8,22), zostaje następnie zrodzony (*dehinc generatus*) jako dzieło efektywne: „Gdy niebo umacniał, z Nim byłem”; począwszy od tej chwili [...] został uczyniony Synem, Pierworodnym (*primogenitus*), jako że został zrodzony przed wszystkimi rzeczami, Syn jedyiny (*unigenitus*), jako że sam jeden został zrodzony przez Boga we właściwym znaczeniu tego słowa (*proprie*), z wnętrza swego serca (*de vulva cordis ipsius*), o czym zaświadcza sam Ojciec (Ps 44,2)⁷⁰.

Tertulian interesuje się na pierwszym miejscu narodzinami jako emanacją na zewnątrz (*de vulva cordis*), z powodu walki przeciw modalizmowi. O narodzeniu „wewnątrz” mówi niewiele. Dostrzeżono jednak nową perspektywę.

Pochodzenie Syna jako Mądrości we wnętrzu Ojca

W *Przeciwko Hermogenesowi* Tertulian przyjmuje już, na podstawie Prz 8,22, że Mądrość jest wcześniejsza od stworzenia, ale zaprzecza, jakoby była wieczna. A dowodzi tego nie formuła: „Był czas, gdy syn nie istniał”⁷¹. Syn, o którym tu mowa, to nie Syn Boży, ale Adam⁷². Tertulian neguje wieczność Mądrości, ponieważ przypisuje jej początek. Zatem „co zostało zrodzone lub uczynione nie jest wieczne, ponieważ jest poddane pewnemu celowi, jak i pewnemu początkowi”⁷³. Kto pochodzi od kogoś innego, ma koniecznie jakiś

⁶⁹ Tertulian, *Przeciwko walentynianom*, 4, 2; SC 280, s. 87. Cf. Ireneusz, *CH*, II, 13, 5-6; Rousseau, s. 175-176.

⁷⁰ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 7, 1; CCSL II, s. 1165. J. Moingt, *TTT* III, s. 1052; cf. s. 1056.

⁷¹ Tertulian, *Przeciwko Hermogenesowi*, 3, 4; CCSL I, s. 399.

⁷² Cf. J. Moingt, *TTT* III, s. 1030-1031.

⁷³ Tertulian, *op. cit.*, 1, 2; CCSL I, s. 402-403. Cf. J. Moingt, *TTT* III, s. 1039-1040.

początek. Posiadanie początku jest znakiem zależności na płaszczyźnie bytu. Ariusz będzie rozumował w ten sam sposób i wywnioskuje stąd, iż Słowo jest stworzeniem. Myśl Tertuliana otwiera się na zupełnie inne perspektywy.

W *Przeciwko Prakseaszowi* autor deklaruje, że nawet kiedy Bóg nie wysłał jeszcze swego Słowa (*Sermo*), „zanim bowiem jeszcze Bóg coś wypowiedział, już w rozumie Jego istniało Słowo, jako że rozmyślanie i układanie polegało właśnie na kształtowaniu Słowa, umożliwiającemu wypowiedzenie myśli”⁷⁴. Analogia do dyskursu ma tutaj za cel uwierzytelnienie idei drugiego rozmówcy w Bogu:

Tak więc słowo [dyskurs] jest w tobie właściwie czymś drugim [...] O wiele pełniej istnieje to w Bogu, którego obraz i podobieństwo stanowisz [...] Toteż nie bez podstaw powiedziałem wyżej, że i przed stworzeniem wszechrzeczy Bóg nie był sam; miał bowiem w sobie rozum, a w rozumie Słowo [*Sermo*], które *przez proces wewnętrznego myślenia* czynił czymś drugim w porównaniu z sobą⁷⁵.

Refleksje te mają w oczach Tertuliana jedynie względne znaczenie. Służą one tylko ukazaniu, że możliwe jest wyobrażenie sobie w Bogu pewnej drugiej obecności, której nasz wewnętrzny dyskurs jest zaledwie dalekim obrazem. Decydujące argumenty wyprowadzone są z Pisma Świętego. Przy okazji Pisma (Prz 8,22), została podjęta refleksja czysto teologiczna.

„Pochodzenie” Ducha Świętego

Tertulian nie mówi o pochodzeniu Ducha Świętego w aktualnym, wewnątrztrynitarnym znaczeniu tego słowa. Nie mówi w wyraźny sposób o Jego pochodzeniu, ale systematycznie rozciąga na Niego to, co powiedział o Synu⁷⁶. Postępowanie to będzie często podejmowane, zwłaszcza przez Atanazego z Aleksandrii i Ojców Kapadockich.

Metafory, które przedstawiają Trzech w ruchu eksterioryzacji nie dotyczą pochodzeń wiecznych, ale działań Bożych na zewnątrz, zaczynając od dzieła stworzenia:

Jako że przyłgnęła już do Boga druga osoba, Jego Słowo (*Sermo*) oraz trzecia, Duch w Słowie, [...] [Bóg] mówił do Tych, z którymi stwarzał człowieka (Rdz 1,26) i do których czynił go podobnym, do Syna, który miał przybrać człowieka oraz także

⁷⁴ *Id.*, *Przeciw Prakseaszowi*, 5, 4; *CCSL* II, s. 1164; przekład polski: *ALP*, I, s. 260. Cf. I. Moingt, *TTT* III, s. 1044.

⁷⁵ *Ibid.*, 5, 6-7; *CCSL* II, s. 1164; przekład polski: *ALP*, I, s. 260. Cf. J. Moingt, *TTT* III, s. 1049-1050.

⁷⁶ Cf. *ibid.*; J. Moingt, s. 1062.

do Ducha, który miał go uświęcić; mówił do Nich jak do swych Ministrów i Asystentów, z powodu jedności Trójcy⁷⁷.

Tekst ten dobrze ukazuje pozycję Ducha Świętego w „dyspozycji” wewnątrztrynitarniej. Jest On „w Synu”, jak Syn był „w Ojcu” przed wszystkimi wiekami. Jednakże zróżnicowanie już miało miejsce, ponieważ Ojciec mówi także do Ducha. Wszedł On z Ojca, ale pozostaje jeszcze w Słowie. Od tego stadium Duch zaczyna być numerycznie różny od Ojca. Nie trzeba zatem czekać na Pięćdziesiątnicę, ażeby przyjąć Jego odmienne istnienie. Czy można określić chwilę, w której Duch „wychodzi” z Syna i w ten sposób odróżnia się także od Niego? Według *Przeciw Prakseaszowi* Duch został wysłany przez Chrystusa, gdy wstąpił On już do nieba. Był jednak obecny już w prorokach, aby przygotować przyjście Chrystusa. Pewien fragment z tej księgi, z którym już się spotkaliśmy, mówi o Jego pochodzeniu „od Ojca przez Syna”, a *Patre per Filium*:

Ja jednak, który Syna nie wyprowadzam skądinąd, jak tylko z substancji Ojca, [...] jak mógłbym, w dobrej wierze, zniszczyć Monarchię [...]? Co o tym mówię, należy rozumieć także w odniesieniu do trzeciego stopnia, utrzymuje bowiem, że Duch nie pochodzi skądinąd, jak od Ojca przez Syna⁷⁸.

Niektórzy historycy widzieli w tym tekście pierwsze znane świadectwo o pochodzeniu Ducha, zawierające już „od Ojca przez Syna” i zapowiadające „od Ojca i Syna”⁷⁹. Jednak fragment ten nie mówi o stosunkach autorytetu między Ojcem a dwoma pozostałymi Osobami Trójcy.

Prawdą jest, że Tertulian stawia na dalszym planie owych stosunków pochodzenie Syna „z substancji Ojca”, które rozciąga na Ducha „przez pośrednictwo Syna”. Relacje do Ojca sytuują się w ten sposób na poziomie substancji: „Twierdzę, że Duch nie pochodzi od nikogo innego, jak tylko od Ojca przez Syna”. Duch pochodzi z substancji Ojca. Jeśli tak jest, to dzięki Synowi, *per Filium*. Syn nie jest zatem obcy procesowi pochodzenia. Jednak nic nie uzasadnia twierdzenia, że odgrywa w nim aktywną rolę. Rzeka otrzymuje wodę za pośrednictwem potoku, ale to nie potok wytwarza wodę, lecz źródło, to znaczy Ojciec. Formuła Tertuliana nie jest zatem bez znaczenia, ale tylko z daleka zapowiada Pierwszy Sobór w Konstantynopolu (381) i jego formułę „pochodzi od Ojca”⁸⁰.

⁷⁷ *Ibid.*, 12, 3; *CCSL* II, s. 1173. Cf. J. Moingt, *TTT*III, s. 1063.

⁷⁸ *Ibid.*, 4, 1; *CCSL* II, s. 1162. J. Moingt, *TTT*I, s. 265.

⁷⁹ Cf. J. Moingt, *TTT*III, s. 1067.

⁸⁰ *DzS*150.

Trójca (tylko) ekonomiczna? Teza Harnacka

Teologia Tertuliana opiera się na odpowiedniości pomiędzy ekonomią i misterium trynitarnym. Stała się ona źródłem nieporozumienia. Grając ową odpowiedniością między *dispositio* a *iokonomia*, niektórzy zredukowali wewnętrzną „dyspozycję” Trójcy do niczego więcej jak rezultatu tego, co wypełniło się w ekonomicznych.

Źródłem takiej interpretacji jest teza Harnacka, według której apologeci, a przede wszystkim Tertulian, mieli przekształcić pierwotny monoteizm żydowski w jakiś zhellenizowany tryteizm, na co wyraźnym dowodem miało być użycie *oikonomia*. Zgodnie z tą tezą, substancja boska, która na początku jest „jedna”, różnicuje się przez „wyjście” Syna i Ducha, w ekonomicznych. Pierwotna jedność staje się „trójcą ekonomiczną”. „Trzej Bogowie”, którzy wynikają z owej *dyspozycji* substancji boskiej w czasie, są tylko „czasowymi przejawami”, bowiem na końcu czasów Syn odda wszystko Bogu, odmiennosc zniknie i wszystko powróci do pierwotnej jedności, niczym w Płeromie gnostyków⁸¹. W tej perspektywie substancja boska zaznała historycznego rozwoju na rzecz ekonomii, jednak jest to tylko pozór, ponieważ na końcu nie pozostaje z niego nic. Dochodzimy do paradoksu polegającego na tym, że przeciwnik modalizmu sam został modalistą.

W rzeczywistości u Tertuliana Osoby boskie istnieją w pełni ukształtowane od pierwszej chwili stworzenia, ponieważ to właśnie z tego tytułu biorą w nim udział⁸². Ekonomie nie tworzą odmiennosci osób, ale ją ujawniają. Wielosc wynika z licznej jedności, a nie z pojedynczości; wynika z niej, ponieważ była w niej zawarta; pozostaje w niej, ponieważ sama owa jedność była już rozdysponowana w wielosc, i z zadnej innej przyczyny. *Dyspozycja* jest jednym ze słów-kluczy, które streszczają ten paradoks⁸³.

Odwieczne pochodzenie Syna i Ducha Świętego

Odwieczne istnienie Trzech pojawia się stopniowo u Tertuliana. W *Przeciw Hermogenesowi* zastanawia się nad „początkiem”, który poprzedza stworzenie. Nie mówiąc jeszcze o „odwiecznym pochodzeniu” Syna, kieruje swą myśl w tym kierunku za sprawą ciekawej refleksji na temat pojęcia „początku”. Precyzuje, iż początek, o którym mówi Prz 8,22 nie zakłada czasowości:

⁸¹ Cf. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1909, 1.1, s. 298-300; teza omówiona przez in J. Moingt, *TTT* III, s. 892.

⁸² Cf. I. Moingt, *ibid.*, s. 914.

⁸³ *Ibid.*, s. 880, 887-889, 931.

A przecież żywe i rzeczywiste Bóstwo nie udowadnia się ani nowością, ani starodawnością, ale swą prawdziwością. Wieczność nie posiada czasu. Ona sama jest wszelkim czasem [...] Bogu natomiast jest obcy tak początek, jak i koniec, jak i czas. On jest sędzią i miernikiem początku i końca⁸⁴.

Tertulian czyni krok więcej w swym *Przeciwko Prakseaszowi* twierdząc, że Mądrość była już „w Bogu” zanim została „ukształtowana z myślą o dziełach” Boga:

Przed stworzeniem wszechrzeczy Bóg był sam: sam dla siebie i światem, i miejscem, i wszystkim w ogóle. Sam w tym sensie, że poza Nim nic nie istniało. Ale i wówczas nawet nie był On właściwie sam, jako że miał z sobą i w sobie swój własny rozum (*rado*). Bóg jest istotą rozumną (*rationalis*)⁸⁵.

W każdym razie Tertulian ujmuje Syna i Ducha Świętego w relacji do stworzenia. Na końcu swych poszukiwań przyjmuje, że przed „wyjściem” Słowa jako „wypowiedzi” na zewnątrz, odbywa się zrodzenie Słowa, które ma miejsce wewnątrz, poprzez pewną operację intelektualną. A przedmiotem tej operacji jest wymyślenie świata⁸⁶.

Staje wówczas kwestia: „Od kiedy”? Odpowiedź brzmi: „Od zawsze”.

W tym miejscu wchodzi w grę zasada, jasno wypowiedziana w *Przeciw Marcjonowi*: stwórcza intencja Boga jest wieczna. Akt Jego rozumu i dyspozycja Jego dobroci nie są poddane jakimkolwiek początkowi:

[Stwórca] polecił swej najwyższej dobroci, aby była sprawczynią dobra mającego się objawić, oczywiście nie natychmiastowo ani nie przypadkowo, ani nie prowokacyjnie, bo jest ona dobrocią ożywiającą i ma być poznana odtąd, odkąd zaczyna działać. Jeżeli bowiem ustanowiła ona swój początek, odkąd zaczęła działać, to sama nie miała początku wtedy, gdy działała. [...] A więc dobroć Boga nie miała ani czasu przed czasem, bo ona ustanowiła czas, jak i początku przed początkiem, bo ona ustanowiła początek. [...] wyobrażać ja sobie należy, że jest wieczna i Bogu wrodzona, i przedwieczna, i przez to godna Boga [...] ⁸⁷.

Tertulian nie podkreśla boskości Syna i Ducha Świętego, ponieważ nie wyobraża sobie, aby mogły na ten temat istnieć jakieś obawy. Uzasadnienie podane jest w wielkim tekście z *Przeciw Marcjonowi* o wiecznej dobroci Boga. Nie było do pomyślenia, aby Bóg istniał bez powodu. „Trzeba było”, aby nie

⁸⁴ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, I, 8, 2-3; SC365, s. 137; przekład polski: PSP, LVIII, op. cit., s. 41.

⁸⁵ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 5, 2; CCSL II, s. 1163; przekład polski: ALP, I, s. 260. Cf. J. Moingt, TTTIII, s. 782.

⁸⁶ Cf. Moingt, *ibid.*, s. 1045.

⁸⁷ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, II, 3, 3-5; SC268, s. 33; przekład polski: PSP, LVIII, op. cit., s. 71-72.

tylko On sam istniał, ale aby istniało wszystko, co, jak widzimy, wyszło z Niego, ażeby Go poznać i „umotywować” stworzenie świata⁸⁸.

Tertulian prekursorem w chrystologii

Tertulian jest świadkiem wiary w Chrystusa Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Kwestia staje jasno w kontrowersji z Prakseaszem: „Kto narodził się z Maryi”? (to znaczy Ojciec czy Słowo?). Tertulian odpowiada: „Słowo”⁸⁹.

Wchodząc w logikę miłości zbawczej, odrzuca doketyzm Marcjona, który odmawiał przyjęcia prawdziwie ludzkiego narodzenia w przypadku Chrystusa:

Gardzisz, Marcjonie, tym naturalnym przedmiotem czci: a jakże tyś się urodził? [...] Chrystus przynajmniej ukochał człowieka, ów skrzep, utworzony w łonie, pośród plugastwa [...]. W ten sposób, razem z człowiekiem, ukochał jego narodzenie, ukochał jego ciało. Nie można kochać jakiegoś bytu nie kochając jednocześnie tego, co sprawia, że jest tym czym jest⁹⁰.

Utrzymuje wbrew wszystkiemu zgorszenie krzyża, posuwając paradoks aż do postawienia szaleństwa krzyża jako pozytywnej wskazówki jego wiarygodności:

Nie potrafiłbyś być mądry, gdybyś nie był szalony na tym świecie, wierząc w szaleństwa Boga [...]. Po co niszczyć tę hańbę niezbędną dla wiary? Syn Boży został ukrzyżowany? Nie jest mi wstyd, bo należy odczuwać wstyd. Syn Boży umarł? Trzeba w to wierzyć, bo to absurd. Został pogrzebany, zmartwychwstał: to pewne, bo niemożliwe⁹¹.

Wzięta jest tu w obronę także integralność natury ludzkiej. Tertulian wskazuje na istnienie duszy w Chrystusie. Człowiek nie może istnieć bez jedności duszy i ciała⁹². Właśnie dlatego w Chrystusie „odnajdujemy Jego duszę i Jego ciało określone przez słowa bezpośrednio i wyraźne, to znaczy Jego duszę jako duszę i Jego ciało jako ciało”⁹³. „Przyjął dwie substancje człowieka, ciało i duszę”⁹⁴. Tertulian używa już, przypadkowo, argumentu soteriologicznego, aby udowodnić istnienie prawdziwej duszy w Chrystusie:

⁸⁸ Cf. J. Moingt, *TTT* III, s. 1071-1074, który cytuje wiele tekstów z *Przeciw Marcjonowi* I-II.

⁸⁹ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 27, 6; *CCSL* II, s. 1199. Cf. *ALP*, I, s. 262.

⁹⁰ *Id.*, *Ciało Chrystusa*, 4, 2 — 3; *SC* 216.

⁹¹ *Ibid.*, 5, 1-4; *SC* 216, s. 227-229.

⁹² *Id.*, *O zmartwychwstaniu ciała*, 40, 2-3; przekład franc. M. Moreau, *PF*s. 102. Cf. I. Moingt, *TTT* II, s. 419.

⁹⁵ *Id.*, *Ciało Chrystusa*, 13, 4; *SC* 216, s. 267.

⁹⁴ *Id.*, *Przeciwko Prakseaszowi*, 16, 4; *CCSL* II, s. 1181.

Chrystus przyjął w sobie duszę, aby zbawić dusze [...]. Ponieważ zamierzył zbawić nasze dusze poprzez tę, którą przyjął, [...] musiał przyjąć naszą duszę, to znaczy duszę o takiej samej formie, jak nasza⁹⁵.

Przeciw Prakseaszowi zawiera rozdział poświęcony wcieleniu. Tertulian twierdzi tam, że Słowo stało się ciałem „nie zmieniając się w ciało”. Aby odsunąć takie „przekształcenie” (*transformatio*), stara się udowodnić, iż jedność Boga i człowieka Jezusa dokonała się „bez pomieszania”:

Widzimy [w Chrystusie] podwójny stan (*statum*), nie zmieszany, lecz połączony (*non confusum, sed conjunctum*) w jednej Osobie, Boga i człowieka Jezusa (*in una persona Deum et hominem Jesu*)⁹⁶.

Wyrażenie „bez pomieszania” zostanie podjęte przez Leona Wielkiego i Sobór Chalcedoński. Inne słowo, *proprietas*, „rzeczywistość szczególna”, „właściwość” potwierdza rozróżnienie w Chrystusie:

Tak dalece zaś pozostaje nadal właściwość (*proprietas*) jednej i drugiej substancji, że zarówno duch wykonuje w nim swe funkcje (*res sua*), rozwijając swą moc i działanie, jak i ciało przejawia swe doznania (*passiones*) [...]⁹⁷.

Ten fragment wyświeśla sens wyrażenia „Bóg i człowiek w jednej osobie”. Dalekie jest ono jeszcze od wyrażania unii hipostatycznej, to znaczy zjednoczenia człowieka z Synem Bożym w jedności jednego konkretnego bytu. Termin osoba nie uruchamia jeszcze metafizycznego pojęcia osoby. Chryztologia Tertuliana wpisuje się w linię myśli, która brzmi jakby lekko po nestoriańsku: Bóg i człowiek są tak mało pomieszani, iż przedstawiają raczej dwa postawione obok siebie podmioty, którym przypisane są dwie serie odmiennych działań, jedna boska, druga ludzka⁹⁸. Rozumiemy, że teologia ta, przedstawiona na Soborze Chalcedońskim przez przedstawicieli Leona, wywołała zmieszanie w umysłach Ojców greckich

⁹⁵ *Id.*, *Ciało Chrystusa*, 10, 1 i 3; *SC*216, s. 257.

⁹⁶ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 27, 11; *CCSL* II, s. 1199; przekład polski: *ALP*, I, s. 263.

⁹⁷ *Ibid.*, 27, 11-13; *CCSL* II, s. 1199- 1200; przekład polski: *ALP*, I, s. 263. Cf. J. Moingt, *TTT*II, s. 525.

⁹⁸ Cf. J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, s. 135-136.

⁹⁹ Cf. *Akta Soboru Chalcedońskiego*, sesja III, § 25-26; przekład franc. A. J. Festugière, P. Cramer, Genève 1983, s. 38.

4. SUBSTANCJA I OSOBA: WKŁAD TERTULIANA

Pierwszy teolog wyrażający się po łacinie, Tertulian ukuł około 900 nowych słów lub nadał im nowe znaczenia¹⁰⁰. W ten sposób nazначył historię dogmatu na Zachodzie. Zwłaszcza dwa słowa zostały zachowane: substancja i osoba.

Substancja. — Tertulian od razu ustalił „jeśli nie znaczenie, to przynajmniej użycie słowa substancja (*substantia*) w dziedzinie trynitarnej”¹⁰¹. Użył go około czterysta razy. W teologii słowo to podkreśla, że Syn istnieje naprawdę. Z tego tytułu znajduje się ono w centrum kontrowersji z modalistami. Syn istnieje według substancji, ale nie jest substancją tak samo jak Ojciec, bo otrzymuje ją od Niego. To sam Ojciec jest pełnią substancji boskiej (*summa substantia, tota substantia*), substancji żyjącej i płodnej, która udziela się nie dzieląc się. Syn jest tylko derywacją (*derivado totius et portio*). Tertulian broni już jedności substancji, ale nie postrzega jej jeszcze w takim sensie, jak Nicea.

Osoba. — Tertulian użył około stu razy słowa „osoba” (*persona*). Pięć użyć, wszystkie w *Przeciw Prakseaszowi*, dotyczy Trójcy¹⁰². Słowo to nie ma jeszcze u niego mocnego znaczenia, którego nabrało później. *Wskazuje* ono na to, co w Bogu „ilościowego” i odmiennego, ale tego *nie oznacza*. O osobie wypowiadamy się tak, jak ją postrzegamy, nie tak, jak winna być pojmowana w sobie samej i dla siebie samej.

Wszakże wkład Tertuliana jest tutaj znaczny. „Jego głównym tytułem do chwały jest postawienie w opozycji jedności substancji i Trójcy Osób. Dostrzegł potrzebę zastrzeżenia jakiegoś słowa dla wyrażenia tego, co w Bogu wspólnego i jedyne, a innego słowa dla tego, co odmiennie i związane z liczbą. Nie jest to zwykła sprawa słów, ale refleksji”¹⁰³. Substancja i osoba figurują razem w krótkich formułach zawierających pewną całość teologiczną. Zapamiętajmy zwłaszcza dwie, w nieco zmienionej formie.

a) — *Jedna substancja w Trzech, którzy pozostają razem*” (Tertulian)¹⁰⁴.
— *„Jedna substancja w trzech Osobach”* (formuła klasyczna). Pierwsza formuła znajduje się we fragmencie, w którym odnajdujemy też słowo osoba:

Są dwaj, ze względu na osoby, a nie substancje, w stosunku rozróżnienia, a nie podziału. W każdym miejscu utrzymuje jedną substancję w trzech, którzy trwają razem (*unam substantiam in tribus cohaerentibus*)¹⁰⁵.

¹⁰⁰ B. Altaner, *Precis de patrologie, op. cit.*, s. 227.

¹⁰¹ J. Moingt, *TTTII*, s. 399.

¹⁰² *Ibid.*, IV, s. 149.

¹⁰³ *Ibid.*, II, s. 646.

¹⁰⁴ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 12, 7; *CCSL II*, s. 1173.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 12, 6-7.

Kontekst pokazuje, że „spójność” nie jest rodzaju wewnątrztrynitarnego, ale ekonomicznego: Trzej są złączeni we wspólnym dziele stworzenia (Rdz 1,26). Jednak gdzie indziej wyrażenie „być związanym” (*cohaerentes*) ma wymiar ontologiczny i pokazuje, że Tertulian używał już słowa „osoba” w sposób „przemyślany i zamierzony”¹⁰⁶.

b) — „*Bóg i człowiek Jezus w jednej Osobie*” (Tertulian). — „*Dwie substancje w jednej Osobie*” (formuła klasyczna). Ta druga formuła używa w chrystologii słownictwa zaczerpniętego z teologii trynitarniej. Znaczenie nie jest jeszcze takie, jak w Chalcedonie, ale formuła dla wyrażenia jej została już znaleziona.

To nie ze względu na ich zawartość dwie wspomniane formuły Tertuliana stanowią prefigurację późniejszych rozwinięć. Mają znaczenie historyczne w takiej mierze, w jakiej Tertulian rozpoczyna wprowadzanie niektórych słów do *języka*, który oddano na *służbę* refleksji. Obok obrony liczby w Bogu i fundamentalnego tematu Boga „samego”, który jednak nie jest samotny, ale w swej jedności jest także „Bogiem licznym” (J. Moingt), zasadniczym wkładem Tertuliana w historię dogmatów jest praca nad formułami teologicznymi.

IV. ORYGENES I TEOLOGIA SŁOWA BOŻEGO

Na początku III wieku głównie dwóch autorów przejmuje ciężar refleksji chrześcijańskiej na Wschodzie: Klemens Aleksandryjski (około 150-215) i Orygenes (185-254), będących znakomitymi przedstawicielami, zwłaszcza drugi z wymienionych, „szkoły aleksandryjskiej”. Określenie to obejmuje pewną szkołę teologiczną, naznaczoną platonizmem, używającą egzegezy alegorycznej, a w chrystologii dającej pierwszeństwo Słowu Boga.

Autorzy i teksty: Klemens Aleksandryjski, *Pedagog*; wyd. franc.: C. Mondésert i A. Plassart. SC 70. 108. 118. 1965 -1970. — *Protreptyk*; wyd. franc.: C. Mondésert. SC 2 bis. 1976; *Kobierce. [Stromaty]*: I-II, wyd. franc.: C. Mondésert i M. Caster. SC 30. 38. 1951 -1954; V. wyd. A. Le Boulluec i P. Voulet, SC 278-279, 1981 : przekład polski: J. Niemirska-Pliszczyńska, Pax-ATK. Warszawa 1994. — *Ekscerpty z Teodota*; wyd. franc.: F. Sagnard, SC 23, 1948.

Orygenes, *O zasadach*, ks. I — IV; wyd. franc.: H. Crouzel i M. Simonetti. SC 252, 253, 268, 269 i 312, 1978-1980; inny przekład franc.: *Traité des Principes (Péri Archôn)*. M. Harl. C. Dorival i A. Le Boulluec, „Études Augustiniennes”, Paris 1976; przekład polski: S. Kalinowski, WAM, Kraków 1990. — *Komentarz do Ewangelii św. Jana*. wyd. franc.: C. Blanc, ks. I -V. SC 120; ks. VI i X. SC 157; ks. XIII, SC 222; ks. XIX i XX. SC 290; ks. XVIII i XXII. SC 385, 1966-1992; przekład polski: S. Kalinowski, *PSP*. XXVII. — *Homilie o Księdze Jeremiasza*: wyd. franc.: P. Husson i P. Nautin, SC 232, 238, 1976-1977; przekład polski: S. Kalinowski, *PSP*. XXX.

— *Dyskusja z Heraklidesem*; wyd. J. Scherer. SC 67. 1960. — *Przeciw Celsusowi*; ks. I -VIII; wyd.

¹⁰⁶ J. Moingt, *TTT* II, s. 636-639.

M. Borret, SC 132, 136. 147, 150, 227 (indeks). 1967-1976; przekład polski: S. Kalinowski. ATK. Warszawa 1986. — *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, ks. I — IV. wyd. franc.: L. Brésard i H. Crouzel (M. Borret), SC 375-376, 1991 - 1992; przekład polski: S. Kalinowski, *PSP*. XXIV. — Grzegorz Cudotwórca, *Podziękowania Origenesowi*. wraz z *Listem Orygenesza do Grzegorza*; wyd. franc.: H. Crouzel, SC 148, 1969. — *Filokalia*; wyd. franc.: E. Junot, SC. 226-302, 1976-1983.

Wskazówki bibliograficzne: C. Mondésert. *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*. Aubier. Paris 1944. — J. Moingt, „La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie”, *RSR* 37. (1950), s. 195-251; 398-421; 536-564; 38 (1951), s. 82-118. — A. Méhat, *Études sur les „Stromates” de Clément d'Alexandrie*. Seuil, Paris 1966.

H. Crouzel. *Bibliographie critique d'Origène*. Abbaye St Pierre. Steenbrugge 1971; Supplément I. 1982. — J. Daniélou, *Orygène*. La Table ronde. Paris 1948. — F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Orygène*. Aubier, Paris 1951. — H. U. von Balthasar, *Parole et Mystère chez Orygène*. Cerf. Paris 1957: *Esprit et Feu*. I - II, Cerf 1959-1960. — M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. Seuil, Paris 1958. — H. Crouzel. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Aubier. Paris 1956; *Origène et la „Connaissance mystique”*, DDB, Paris 1961; *Origène*. Lethielleux, Paris 1985. — P. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu chez Orygène*. Desclée et Cie, Tournai 1960. — G. Gruber. *ZOE. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*. M. Hüber Verlag, München 1962. — J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Origenes*. P.I.O, Roma 1970. — P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*. Beauchesne, Paris 1977. — M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*. Beauchesne, Paris 1989.

1. ORYGENES I POCZĄTKI TEOLOGII NAUKOWEJ

Prekursor: Klemens Aleksandryjski

Klemens Aleksandryjski, odpowiedzialny za szkołę katechetyczną w Aleksandrii, jest człowiekiem o wielkiej kulturze, który — przed Orygenesem — przyczynił się do nadania teologii pierwszego statusu naukowego. Klemens sytuuje się w wielkiej linii apologetów, ale spekuluje raczej nad tytułem Słowa (*Logos*) przyznany Chrystusowi. Nie stawia jeszcze twierdzenia o odwiecznym pochodzeniu, lecz, jak apologetci, owo pochodzenie „przed czasem” umieszcza w ścisłej relacji ze „stworzeniem”. „Zrodzenie Syna jawi się jasno jako pierwszy krok, poprzez który Bóg ogranicza swą nieskończoność, by wypełnić dzieło stworzenia”¹⁰⁷. Od Filona z Aleksandrii (t 54) przejmuje myśl, którą odnajdujemy u Orygenesza: Ojciec jest niepoznawalny, ponieważ jest absolutnie jeden, podczas gdy Syn został objawiony, gdyż zawiera pewną wielość:

¹⁰⁷ J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, *op.cit.*, s. 342; cf. Klemens Aleksandryjski, *Ekscerpty z Teodota*, 19-20; SC 23, s. 93 i 97.

I nie stanowi Syn po prostu czegoś pojedynczego jako jedności ani wielokrotności jako połączenia części, ale stanowi jedność jako zespolenie wszystkiego. [...] Dlatego Logos został nazwany alfa i omega¹⁰⁸.

Wpływ platonizmu i medioplatonizmu jest widoczny w takim sposobie pojmowania Syna-Słowa jako pośrednika pomiędzy transcendentnym, znajdującym się poza wszystkim Ojcem, a tym światem, naznaczonym przez wielość. Jednak fundament tej myśli ma inspirację chrześcijańską i odnosi się do Boga, który jest Miłością:

A Bóg sam jest miłością, i przez miłość dał się nam poznać. To, co jest w Nim niewypowiedziane, jest Ojcem, to, co z nami współczuje, stało się matką. W Ojcu przez miłość poczęły się cechy niewieście; a wielkim dowodem na to jest Ów, którego Ojciec zrodził z siebie; owoc zaś, zrodzony z miłości, sam jest miłością¹⁰⁹.

Teologiczne oblicze Orygenes

Jednak to przede wszystkim Orygenes nazaczył te epokę. Wraz z Plotynem był najbardziej uniwersalnym umysłem swych czasów. Dzieło jego poprzedników porównane z jego dokonaniem okazuje się jedynie preludeum¹¹⁰. Pomógł on Kościołowi otworzyć się na świat i na jego pytania. Zreorganizował Szkołę Aleksandryjską, by uczynić z niej miejsce badań teologicznych. Jest inicjatorem „krytyki tekstualnej” Biblii wraz z realizacją *Hexapli*, ogromnej kompilacji w sześciu kolumnach tekstu Septuaginty, tekstu hebrajskiego, jego transkrypcji na grekę i trzech innych wersji greckich (Aquili, Symmacha, Teodocjusza). Jego ogromne dzieło w części zaginęło lub zachowało się jedynie w tłumaczeniach łacińskich. Kontestowany już za życia, źródło kontrowersji po śmierci, zostanie potępiony na piątym soborze powszechnym, czyli Drugim Soborze w Konstantynopolu (553)¹¹¹. Jednakże prace autorów takich, jak H. Urs von Balthasar, H. de Lubac, J. Danielou i H. Crouzel szeroko go zrehabilitowały, podkreślając ortodoksję jego wiary, prócz teorii o preegzystencji dusz. Jego „subordynacjonizm” uzależniony jest od zjawiska, które dotyka wszystkich Ojców przednicejskich. Został ośmiokrotnie zacytowany przez Drugi Sobór Watykański, co jest znakiem niepodważalnego szacunku¹¹².

¹⁰⁸ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, IV, 25, 156-157; *op. cit.*, s. 385. Cytowany w: J. Danielou, *ibid.*, s. 339.

¹⁰⁹ *Id.*, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony?* 37, 1-4; *PG* 9, 642; cytowany i komentowany w: J. Danielou, *ibid.*, s. 339; przekład polski: J. Czuj, Pax, Warszawa, 1953, s. 45.

¹¹⁰ H. von Campenhausen, *Les Peres grecs*, *op. cit.*, s. 57-58.

¹¹¹ Cf. *infra*, s. 367-369.

¹¹² Cf. *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Palotinum, Poznań 1968.

Traktat *O Zasadach (Peri Archon)*, który kosztował go podejrzenie o herezję, istnieje tylko w łacińskim tłumaczeniu Rufina, wraz z nielicznymi fragmentami greckimi, z których kilka pochodzi z dokumentacji przeciw Orygenesowi Justyniana (543). Innym jego wielkim dziełem jest *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, z którego pozostało jedynie IX z XXXII ksiąg, jakie miały być napisane. Spośród innych dzieł zapamiętamy jeszcze *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, VIII ksiąg *Przeciw Celsusowi* oraz krótka, niedawno odkryta *Dyskusja z Heraklidesem*.

Reguła wiary i teologia naukowa

Orygenes rozpoczyna traktat *O Zasadach* oświadczając, iż Prawda jest samym Chrystusem, który powiedział „Jam jest Prawdą” (J 1,14)¹¹³ i który mówił przez proroków i apostołów. Nauczanie tych ostatnich jest przekazywane w Kościele. Orygenes nazywa je „tradycją apostołską” i przedstawia jej treść w dziewięciu punktach:

1. Jeden Bóg, Stwórca wszystkiego;
2. Chrystus Jezus, Jego wcielenie, śmierć, zmartwychwstanie i wstąpienie do nieba;
3. Duch Święty, który mówił przez proroków;
4. Dusza i życie wieczne;
5. Zmartwychwstanie umarłych;
6. Wolna wola;
7. Anioły, dobre i złe;
8. Początek świata;
9. Boże natchnienie Pisma Świętego¹¹⁴.

Jeśli trzy pierwsze punkty można odnaleźć we wcześniejszych regułach wiary, sześć kolejnych stanowi nowość i świadczy o pewnej wolności w formułowaniu reguły wiary.

Wstęp do księgi zawiera także to, co możemy nazwać „kartą” teologii naukowej. Orygenes wyróżnia dwie dziedziny: jasnych przesłanek wiary, przeznaczonych dla wszystkich wierzących oraz kwestii, które apostołowie pozostawili otwarte:

A trzeba wiedzieć o tym, że głosząc wiarę Chrystusową święci apostołowie o pewnych prawdach uznanych przez nich za niezbędne, powiedzieli w sposób zrozumiały dla wszystkich wiernych [...] oczywiście odkrycie sposobu uzasadnienia

¹¹³ Orygenes, *O zasadach*, Przedmowa 1; SC252, s. 77; przekład polski: *op. cit.*, s. 51.

¹¹⁴ *Ibid.*, Przedmowa, 2, 4-8; s. 79-87; przekład polski: s. 52, 53-56.

tych nauk pozostawili tym, którzy zasłużyli na wspaniałe dary Ducha (cf. 1 Kor 12,8) [...] co się zaś tyczy innych prawd, to powiedzieli wprawdzie o ich istnieniu, przemilczeli jednak sposób ich istnienia oraz pochodzenie; postąpili tak zapewne w tym celu, aby wśród następnych pokoleń gorliwi miłośnicy znaleźli sobie przedmiot ćwiczeń, w których mogliby przedstawić plon swego umysłu¹¹⁵.

Orygenes odważnie zaangażował się w te poszukiwania, z troską o uporządkowanie „w jednym ciele” danych Pisma i wniosków „do których dojdzie na gruncie badania logicznego związku i treści tego, co słuszne”¹¹⁶.

Preegzystencja dusz i misterium paschalne

W sposób kłopotliwy dla współczesnego człowieka, Orygenes organizuje swą myśl wokół schematu upadku dusz i ich podniesienia: duch czy „rozum (*mens-nous*) utraciwszy swą godność stał się duszą i otrzymał takie nazwanie; dusza natomiast po odnowieniu i poprawie ponownie stanie się rozumem” lub duchem¹¹⁷. Upadek ten zakłada wiarę w preegzystencję dusz, która pochodzi od Platona, ale którą Orygenes odczytał także w pismach żydowskich¹¹⁸. Dusze, które mają początek, istniały w Bogu, zanim przyszły na świat. Przez kontemplację czerpały z Niego niezniszczalność, która czyniła je „duchami” (*noeres* lub *pneumata*). Odwracając się od Boga i upadając, dusza (*psyche*) „oziębła się” (gra słowna z *psychros*, zimny). Została pozbawiona swych przywilejów, ale pozostała ośrodkiem wolności, zdolnym jeszcze wybrać Dobro. Tak iż w zamysle zbawienia Chrystus z miłości wykonał ruch zejścia (*kenoza*, cf. Flp 2) i ponownego wejścia (zmartwychwstanie). Dołączając do człowieka upadłego najniżej, przywdział wszystkie stopnie istnienia we wznoszeniu się ku górze. W sobie samym przygotował wszystkie „cnoty”, poprzez które człowiek może wrócić do Ojca:

Zbawiciel natomiast, ze względu na mnogość bytów oraz dlatego, że «Bóg ustanowił Go narzędziem przebłagania» (Rz 3,25) oraz pierwocinami całego stworzenia, jest wielością (*ta polla*); a może nawet jest tym wszystkim, przez co pożąda Go całe stworzenie, które może dostąpić wyzwolenia.

Zbawiciel jest więc «pierwszym i ostatnim» nie dlatego, iż nie obejmuje tego, co jest w środku, a tylko same krańce, lecz dlatego, iż jest wszystkim¹¹⁹.

¹¹⁵ *Ibid.*, Przedmowa, 3, s. 79-81; przekład polski: s. 52.

¹¹⁶ *Ibid.*, Przedmowa, 10; s. 89; przekład polski: s. 56.

¹¹⁷ *Ibid.*, II, 8, 3; s. 349; przekład polski: s. 192.

¹¹⁸ Cf. „Modlitwę Józefa” cytowaną w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, II, 31, § 188-190; *SC* 120, s. 335-337; przekład polski: *op. cit.*, s. 137-138.

¹¹⁹ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I, 20, § 119; s. 123; przekład polski: *op. cit.*, s. 70. Cf. I, 31, § 219, s. 86.

Schemat ten jest zakorzeniony w misterium paschalnym. Powrócić do Ojca przez upodobnienie się do Chrystusa za sprawą praktykowania „cnót”, to upodobnić się do Chrystusa zmartwychwstałego:

Święci otrzymują odcisk przybrania za synów i dostosowują się nie tylko do chwalebego ciała Chrystusa, ale i do Tego, który jest w ciele (to znaczy do samego Syna) ¹²⁰.

Komentarz do Listu do Rzymian także wspomina te „dwa zmartwychwstania”, z których pierwsze jest poruszeniem decyzji i wiary, przez którą wybieramy „rzeczy niebieskie”:

[...] Apostoł myśli o dwojakim zmartwychwstaniu. Jedno zmartwychwstanie to, przez które w umyśle, wewnętrznym nastawieniu i wierze wznosimy się wraz z Chrystusem od spraw przyziemnych, aby rozmyślać o sprawach niebieskich i badać to, co nastąpi w przyszłości; drugie zaś to powszechne zmartwychwstanie wszystkich ludzi, które dokona się w ciele ¹²¹.

Zatem misterium paschalne aktualizuje się w tych, którzy zostali z Chrystusem pogrzebani, aby zmartwychwstawać z Nim każdego dnia, przygotowując w ten sposób „trzecią Paschę” ¹²², którą będzie trzeci Dzień w nowym Niebie i na nowej Ziemi. Albowiem zmartwychwstanie Chrystusa obejmuje misterium zmartwychwstania całego ciała Chrystusa ¹²³.

To w tym kontekście należy rozumieć niektóre formuły Orygenesusa, które mają zabarwienie „doketyistyczne”. Często zdarza mu się mówić, że człowiek duchowy nie jest już człowiekiem ²⁴. Tym samym odmawia jedynie zdefiniowania człowieka poprzez jego stan aktualny, aby rozważyć go na podstawie tego, czym ma się stać w nowym stworzeniu. Rozróżnia dwa bieguny, między którymi mieści się przestrzeń dla owego stawania się:

Wypada się zastanowić, czy pośród ludzkich spraw można ujrzyć coś pośredniego pomiędzy: «Słowo stało się ciałem», a: «Bogiem było Słowo»; na przykład, że po tym, jak już stało się ciałem, Słowo powraca do swego pierwotnego stanu i jest nieco osłabione aż do czasu, gdy stanie się Bogiem-Słowem u Ojca, tak jak było nim

¹²⁰ Orygenes, *O modlitwie*, 22, 4; cytowany in H. Crouzel, *Théologie de l'Image...*, op. cit., s. 167.

¹²¹ *Id.*, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, V, 9; PG 14, 1047 cd.; przekład polski: op. cit., s. 296. Cf. H. Crouzel, „La première et la seconde résurrection des hommes d'après Origène”, *Les Fins dernières selon Origène*, Variorum, Hampshire 1990.

¹²² *Id.*, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, X, 18, § 111; SC 157, s. 449; przekład polski: s. 240.

¹²³ Cf. *ibid.*, X, 37, § 244, s. 261; § 229, s. 521; przekład polski: s. 259.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, XX, 27, § 242 i § 266; SC 290, s. 277 i 287; przekład polski: II, s. 67 i 70.

na początku. Jan ogląda! chwałę tego prawdziwie jednorodzonego Słowa, kiedy przyszło od Ojca¹²⁵.

Słowo powróciwszy do „stanu pierwotnego” nie wyparło się swego ciała, wprowadziło je po prostu do misterium zmartwychwstania¹²⁶. Wraz z Nim, z kolei człowiek zaproszony jest do dokonania tego samego przejścia. Poszukiwanie znaczenia „duchowego” Pisma jest całkowicie oddane na służbę tego paschalnego wznoszenia się.

2. NIEMATERIALNOŚĆ BOGA I ODWIECZNE POCHODZENIE SYNA

Dzieło Orygenesusa stanowi ważny etap w rozwoju myśli chrześcijańskiej, gdyż bardzo zdecydowanie podkreśla ona niematerialność Boga i odwieczne pochodzenie Syna.

Niematerialność Boga

Wbrew chrześcijanom niewykształconym (*prostym*), którzy czytają Pismo biorąc je dosłownie, w sposób zbyt antropomorficzny, Orygenes naucza, że Bóg nie tylko jest „bez ciała” (*asómatos*)¹²⁷, ale że jest „natura duchową” (*intellectualis*)¹²⁸. „Jest przywilejem natury Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, byśmy mogli zrozumieć ich istnienie bez materialnej substancji i bez przyłączenia dodatku cielesnego”¹²⁹. Zostaje w ten sposób uznany szczególny status Trzech, przez opozycję do stworzeń, które wszystkie, nawet aniołowie, są „duchami” w relacji z „ciałem”.

Potwierdzenie czystej niematerialności Boga pociąga za sobą odrzucenie gnostyckich „emanacji”, to znaczy wszelkiego pochodzenia w Bogu pojmowanego na sposób cielesny. Nie należy bowiem wierzyć w absurdalne opowieści tych, którzy wyobrażają sobie „emanacje” (*prolationes*) w Bogu, którzy opowiadają „jakieś bajki o odrywaniu się cząsteczek i w ten sposób próbują dzielić Bożą naturę i Boga Ojca na części, mimo że najlżejsze nawet podobne podejrzenie odnoszące się do istoty niecielesnej stanowi najwyższą bezbożność

¹²⁵ *Ibid.*, I, 37, § 276; SC 120, s. 190; przekład polski: s. 96; cf. I, 7, § 43, s. 85; przekład polski: s. 59.

¹²⁶ *Ibid.*, II, 8, § 61, s. 243; przekład polski: s. 110-111.

¹²⁷ Orygenes, *O zasadach*, I, 1, 1 -4; SC 252, s. 91-97; przekład polski: *op. cit.*, s. 59-61; Przedmowa 8, s. 87-89; przekład polski: s. 55-56.

¹²⁸ *Ibid.*, I, 1, 6; s. 101; przekład polski: s. 62-63.

¹²⁹ *Ibid.*, I, 6, 4; s. 207; s. 207; przekład polski: s. 111. Cf. II, 2, 2 i IV, 3, 15. Cf. H. Cornelis, *Les Fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origene*, Vrin, Paris 1959.

i ostateczną głupotę”. Myślenie o podziale niematerialnej natury w jej substancji jest przecież zupełnie nielogiczne¹³⁰.

Odwieczne pochodzenie Syna

To właśnie w tym przekonaniu pada po raz pierwszy¹³¹ twierdzenie o odwiecznym pochodzeniu Mądrości, utożsamionej z Synem. Nie można sobie wyobrazić, aby Bóg Ojciec pozostawał kiedykolwiek, nawet przez krótką chwilę, nie rodząc Mądrości, o której mowa w Księdze Przysłów:

[Powiedzą], że Bóg nie mógł zrodzić Mądrości, zanim ja zrodził i powołał z niebytu do istnienia, albo że mógł, ale nie chciał tego uczynić; nie wolno jednak tak mówić o Bogu. Jasne jest dla wszystkich, że obydwa te twierdzenia są bezbożne i absurdalne — oznaczają bowiem, że Bóg z niemożności zrodzenia poczynił postępy, aby uzyskać tę możliwość, albo że chociaż mógł uczynić to od razu, odwlekał i odkładał na potem akt zrodzenia Mądrości. Dlatego wierzymy, że Bóg zawsze jest Ojcem swego jednorodzonego Syna, który wprawdzie narodził się z Niego i od Niego pochodzi, jednakże bez jakiegokolwiek początku [...] ¹³².

Dziedziczyć swój byt od Kogoś nie oznacza koniecznie „zacząć istnieć”. Mądrość została, jak mówimy, zrodzona nie poprzez „wyjście” poza Boga w chwili stworzenia, ale została zrodzona odwiecznie, i utożsamia się dokładnie i po prostu z Synem¹³³. Jest On wieczny, ponieważ Ojciec nie trwa bez Syna, który jest Jego Prawdą, Jego Mądrością i wszystkim, co charakteryzuje Ojca:

Jakże więc można powiedzieć, iż był kiedyś czas, w którym nie było Syna? Wszak to oznacza to samo, co stwierdzenie, że był niegdyś czas, w którym nie było prawdy, mądrości i życia, skoro uważamy, iż w tym wszystkim zawiera się istota Boga Ojca¹³⁴.

Fragment ten został zachowany przez Atanazego, który podaje nam grecki tekst zdania: „był [czas], gdy Go nie było”. Zostanie ono użyte w kontrowersji

¹³⁰ *Ibid.*, I, 2, 6; s. 123; przekład polski: s. 70-72. Cf. *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, XX, § 157-158; *SC* 290, s. 233; przekład polski: *op. cit.*, II, s. 55.

¹³¹ Cf. J. Moingt, *TTT* III, s. 935; J. Daniélou, *Message évangélique...*, s. 345.

¹³² Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 2; *SC* 252, s. 113 — 115; przekład polski: *op. cit.*, s. 68.

¹³³ Cf. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, VI, 38, § 188; *SC* 157; s. 269; przekład polski: *op. cit.*, s. I, 196; I, 34, § 244; *SC* 120, s. 181; przekład polski: s. 91.

¹³⁴ Orygenes, *O zasadach*, IV, 4, 1; *SC* 268, s. 403; przekład polski: *op. cit.*, s. 380; cf. I, 2, 4; *SC* 252, s. 119; przekład polski: s. 69-70. (i n. 27, *SC* 253, s. 39). *Homilie o Księdze Jeremiasza*, IX, 4; *SC* 232, s. 393; przekład polski: *op. cit.*, s. 83-84.

ariańskiej¹³⁵. Syn tak bardzo przynależy do bytu Ojca, iż negowanie wieczności Syna stanowiłoby zniewagę dla samego Ojca¹³⁶. Porównanie do słońca i jego promieni uwydatnia myśl, według której nie tylko Syn jest zrodzony „od wieków”, ale jest rodzony „nieustannie”:

Spójrzmy, kim jest nasz Zbawiciel: Jest On: «Odblaskiem chwały» (cf. Hbr 1,3). Odblask chwały nie powstał raz jeden (*hapax*), tak, iżby już więcej się nie rodził (*gennatai*): dopóki istnieje światłość, która tworzy odbłask (*apaugasmato*), dopóty powstaje odbłask chwały Bożej. [...] Jeśli więc Zbawiciel wciąż się rodzi, i dlatego powiada: «Rodzi mnie przed wszystkimi pagórkami» (Prz 8,25) — nie: «Zrodził mnie przed wszystkimi pagórkami», lecz: «Rodzi mnie przed wszystkimi pagórkami» [...] ¹³⁷.

Odniesienie do Prz 8,22-31 przypomina nam, że „odwieczne pochodzenie” Syna nie jest jeszcze rozważane na płaszczyźnie czysto wewnątrztrynitarnej. Myśli się o nim nadal w relacji do świata¹³⁸. „Jeśli Bóg istniał zawsze i chciał stworzyć owo «tchnienie», to nie wypadało i nie było powodu, żeby nie miał zawsze przy sobie tego dobra, którego sobie życzył” ¹³⁹. Rzeczywiście, „nikt nie może być ojcem, jeśli nie ma syna, nikt też nie może być panem bez posiadłości albo niewolnika; tak samo i Bóg nie nazywałby się Wszechmogącym, gdyby nie istniały przedmioty podlegające Jego mocy” ¹⁴⁰. Absurdalnym i nieczystym byłoby myśleć, że moce Boga pozostały bezczynne i właśnie dlatego nie można „wyobrazić sobie takiego momentu, w którym ta dobroczynna moc nie czyniła dobrze” ¹⁴¹. „Pochodzenie” Syna i „stworzenie” świata są rozpatrywane łącznie w jednym Bogu, który na zawsze pozostaje w radości:

Otóż Bóg zawsze był Ojcem, który zawsze ma jednorodzonego Syna; Syn zaś zgodnie z tym, co już powiedzieliśmy, nosi nazwę Mądrości. A jest to ta sama Mądrość, z której cieszył się zawsze Bóg w doskonałym świecie, i dlatego rozumiemy, że Bóg zawsze się raduje. W tej więc Mądrości, która zawsze była z Ojcem, zawsze tkwiło określone i ukształtowane stworzenie, i nie było nigdy takiego momentu, w którym Mądrość nie posiadała uprzednio utworzonych idei istot mających zaistnieć w przyszłości¹⁴².

¹³⁵ Atanazy, *List o dekretach Soboru Nicejskiego*, 27, 1—2; cytowany i przełożony w: H. Crouzel, *SC* 269, s. 244-246.

¹³⁶ Cf. Orygenes, *O zasadach*, I 2, 3; *SC* 252; s. 117; *op. cit.*, s. 68-69.

¹³⁷ Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, IX, 4; *SC* 232, s. 393-395; przekład polski: *op. cit.*, s. 85.

¹³⁸ Cf. Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 2; *SC* 252, s. 115; przekład polski: *op. cit.*, s. 67-68.

¹³⁹ *Ibid.*, I, 2, 9; s. 131; przekład polski: s. 74.

¹⁴⁰ *Ibid.*, I, 2, 10; s. 133; przekład polski: s. 75.

¹⁴¹ *Ibid.*, I, 4, 3; s. 169-171; przekład polski: s. 95.

¹⁴² *Ibid.*, I, 4, 4; s. 171; przekład polski: s. 96. Cf. *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, XIX, 22, § 146-147; *SC* 290, s. 135-137; przekład polski: *op. cit.* II, s. 28-29.

„Stworzenie”, o które tu chodzi, jest stworzeniem świata nadzmysłowego, wiecznie istniejącego w Słowie, o czym pisał już Filon¹⁴³. Orygenes mówi o stworzeniu „z niczego” (*ex nihilo*), w którym pojawia się początek bytu. Tego „podwójnego stworzenia” świata nie należy mylić z podwójnym stworzeniem człowieka⁴⁴.

Zrodzony „jako wola pochodząca z ducha”

Usiłując wyrazić duchowy charakter „pochodzenia” w Bogu, Orygenes ucieka się do pojęcia „syna z natury”. Jako punkt odniesienia bierze Seta, „urodzonego na obraz Adama” (cf. Rdz 5,3) i bez etapu przejściowego przechodzi od pojęcia obrazu do pojęcia naśladowania:

Jeśli bowiem «Syn podobnie czyni wszystko to, co czyni Ojciec» (J 5,19), to przez jedność działania Ojca i Syna obraz Ojca kształtuje się w Synu (*deformatur in filio*), który przecież narodził się z Niego jako Jego wola zrodzona z umysłu (*velut quaedam voluntas eius ex mente procedens*). [...] Tym też sposobem powstaje z Niego istota Syna (*subsistentia*)¹⁴⁵.

„Naśladowanie” *definiuje* „jak” pochodzenia: to przez naśladowanie Syn został ustanowiony Synem, to znaczy Obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1,15). „Akt woli” *służy Mu za przykład*: pochodzenie odbywa się „niczym pewien akt woli emanujący z ducha”. Orygenes czerpie przykład z duchowej aktywności człowieka. Odwołanie się do aktu woli dobrze współbrzmi z tematem naśladowania. Orygenes uściśla zresztą, że Syn wypełnia nie to czy inne poszczególne dzieło, ale przyjmuje w sobie całą wolę Ojca: „Jeden tylko Syn wypełnia wolę Ojca, bo ją w sobie zawiera”¹⁴⁶.

Orygenes pojmuje zatem pochodzenie Syna w sposób niejako podwójnie aktywny: Bóg odwiecznie pragnie swego Syna, ukazując Mu swą wolę; Syn odwiecznie zgadza się z ojcowską wolą, której nie przestaje kontemplować¹⁴⁷. Orygenes znów używa pewnych schematów gnostyckich lub platońskich. Proces powstawania eonów, który tworzy je jako byty kompletne, zakłada przejście od istnienia według substancji do istnienia według poznania¹⁴⁸. U żyjącego później Plotyna duch (*noûs*) staje się „hipostazą” tylko przez

¹⁴³ Cf. Filon z Aleksandrii, *O Opatrzności*. Cf. P. Nemeshegyi, *ImPaternité de Dieu...*, *op. cit.*, s. 125; H. Crouzel, in *SC* 253, s. 79 — 81.

¹⁴⁴ Cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image...*, *op. cit.*, s. 148—149.

¹⁴⁵ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 6; *SC* 252, s. 123; przekład polski: *op. cit.*, s. 71.

¹⁴⁶ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, XIII, 36, § 230-231; *SC* 222, s. 155-157; przekład polski: *op. cit.*, s. 309-310; cf. § 238-246, s. 159- 163; przekład polski: s. 311 - 312.

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, XIII, 36, § 228, s. 155; przekład polski: s. 309.

¹⁴⁸ Cf. J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario...*, *op. cit.*, s. 80-95 i 278-354.

„powrót” do Jednego (*epistrophe*). Jednak jeśli u Orygenesesa jest „zwrot” Syna ku Ojcu¹⁴⁹, który jest u źródła „hipostazy” Syna, to poruszenie, które go stanowi nie zatrzymuje się na Synu: zostaje udzielone tym, którzy nie będąc synami „z natury”, stają się nimi przez łaskę:

Jeśli Ojciec wciąż rodzi Zbawiciela, to tak samo będzie i z tobą: jeśli posiadasz «ducha przybrania za syna», to wciąż w owym duchu rodzi cię Ojciec w każdym uczynku, w każdej myśli, a rodząc się w ten sposób rodzisz się jako syn Boga w Chrystusie Jezusie [...] ¹⁵⁰.

W ten sposób wszyscy, którzy mają w sobie Ducha Świętego i jak Syn czynią wolę Ojca, coraz bardziej stają się „synami”.

3. OD OJCA, „DOBRA SAMEGO W SOBIE” DO SYNA, „OBRAZU DOBRA”

Orygenes, podobnie jak Tertulian, znał pierwsze herezje trynitarne, jakimi są monarchianizm i adopcjanizm. Jego *Dyskusja z Heraklidesem* wspomina „tych, którzy oddzielili się od Kościoła, by dołączyć do iluzji monarchii (*monarchia*)” oraz inną doktrynę „która neguje boskość Chrystusa” ¹⁵¹. Podobne rozróżnienie powraca w *Komentarzu do Ewangelii św. fana*:

I tu można rozwiązać problem niepokojący wielu ludzi, którzy pragną zachować pobożność, ale obawiając się, by nie wyznawać dwóch Bogów, popadają w fałszywe i bezbożne opinie: wyznają wprawdzie, że Bogiem jest ten, którego określają imieniem Syna, ale przeczą indywidualnemu istnieniu Syna poza indywidualnym bytem Ojca; albo też wedle własnej teorii uznają, iż jego indywidualny byt jest różny od bytu Ojca, ale przeczą bóstwu Syna¹⁵².

Nazwa monarchianizmu raz tylko pojawia się w znanym nam dziele Orygenesesa. Czy znał on sabelianizm? Nie wiemy. Ale pewne jest, że zwalczał on opinie typu modalistycznego, zwłaszcza w swym *Komentarzu do Ewangelii św. fana*.

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*, s. 107-109.

¹⁵⁰ Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, IX, 4; SC 232, s. 393 — 395; przekład polski: *op. cit.*, s. 85.

¹⁵¹ *Id.*, *Dyskusja z Heraklidesem*, 4; wyd. Scherer, SC 67, s. 61-63; przekład polski: *ci. ALP*, I, s. 389-396.

¹⁵² *Id.*, *Komentarz do Ewangelii św. fana*, II, 2, § 16; SC 120, s. 217; przekład polski: *op. cit.*, s. 102; cf. II, 10, § 74; s. 255; przekład polski: s. 113.

Syn, „Obraz Dobroci” Ojca

Orygenes podejmuje odmienne istnienie Syna i Ojca razem z tematem ich jedności. Musi ukazać „w jaki sposób są dwoma i w jaki sposób dwaj są jedynym Bogiem (*heis theos*)”¹⁵³. Dowód odmienności jest poszukiwany na podstawie relacji „obraz-wzór”, który Orygenes zamierza wydobyć z Pisma:

Myślę podobnie w kwestii Zbawiciela, o którym słusznie można by powiedzieć, że jest obrazem dobroci Boga (cf. Mdr 7,26), ale nie Dobrem-w-sobie (*autoagathon*). I być może Syn także jest dobry, ale nie dobry po prostu. A podobnie jak jest obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1,15), i dlatego Bogiem, nie będąc tym, o którym sam Chrystus mówi: „Aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga” (J 17,3), podobnie jak jest obrazem Jego dobroci, ale nie jak Ojciec tożsamym z Dobrem¹⁵⁴.

Tekst ten interpretuje Mdr 7,26 w świetle zasady, według której z definicji „obraz jest niższy od wzoru, ten, kto otrzymuje niższy od tego, kto daje”. Tę samą zasadę odnajdujemy wyrażoną u Plotyna:

[...] należy uważać to, co „daje”, za możniejsze, a to, co się daje, za pośledniejsze od dającego [...] Toteż ponad (*epekeina*) wtórnymi bytami było pierwsze, a także ponad (*epekeina*) tym, co było dawane, było To, co dawało, ponieważ było lepsze.¹⁵⁵

Według Plotyna każdy byt, który doszedł do stanu doskonałości rodzi, i to rodzi w sposób konieczny, „niczym przepelniony kielich”¹⁵⁶. Rodzi byt, który jest doń podobny, ale od niego niższy, i w ten sposób się od niego odróżnia. Orygenes przyjmuje tę zasadę, ponieważ widzi w niej skuteczny środek obalenia modalizmu bez negowania boskości Syna. Promienie są światłem podobnie jak słońce, z którego emanują i dlatego właśnie Syn jest „Bogiem”. Nie ma w Synu „innej dobroci” jak ta, która jest w Ojcu, a Syn jest nazywany Jego Obrazem, „ponieważ pochodzi On właśnie z pierwotnej dobroci”¹⁵⁷. Jednak promienie są tylko obrazem słońca i dlatego różnią się od niego. Jest to

¹⁵³ Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, 2, SC 67, s. 59; cf. *ALP I*, s. 389-396.

¹⁵⁴ Orygenes, fragment Justyniana, zaczerpnięty z *Listu do Menasa*, przełożony i skomentowany w: H. Crouzel, SC 253, przypis 75, s. 53-55. Cf. *O zasadach*, I, 2, 13; SC 252, s. 141; przekład polski: s. 78-79.

¹⁵⁵ Plotyn, *Enneady*, VI, 7, 17, 1. 1—4; wyd. E. Brehier, *Budó*, s. 88—89. Przekład franc. P. Henry, I.C.P., bez daty, s. VIII/25; przekład polski: A. Krokiewicz, PWN, 1959, t. II, s. 590.

¹⁵⁶ Plotyn, *Enneade*, V, 1, 6, cytowany przez Grzegorza z Nazjanzu, *Mowa teologiczna*, 29, 2; wyd. franc.: P. Gallay, SC 250, s. 181; przekład polski: praca zbiorowa, *Mowy wybrane*, Pax, Warszawa, 1967, s. 313.

¹⁵⁷ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 13; SC 252, s. 141; przekład polski: *op. cit.*, s. 78.

pewna forma „subordynacjonizmu”, czemu nie da się zaprzeczyć. Orygenes wyraża go niekiedy w sposób zniuansowany¹⁵⁸, kiedy indziej gwałtownie, na przykład gdy przeciwstawia się gnostykom, którzy mieli się za „współistotnych” Bogu:

Chociaż jednak przewyższa tyle tak wspaniałych bytów swą istotą, godnością, mocą, boskością i mądrością [...] to przecież w niczym nie może równać się z Ojcem. Jest wszak obrazem Jego dobroci i odblaskiem — nie Boga, ale Jego chwały i wiekuistej Jego światłości, jest tchnieniem — nie Ojca, ale Jego mocy, jest przeczystym wpływem Jego wiekuistej chwały [...]¹⁵⁹.

„Subordynacjonizm” oznacza dzisiaj, w perspektywie post-nicejskiej, stosunek ontologicznej niższości między Synem a Ojcem *ujmowanymi w samych sobie*, niezależnie od jakiegokolwiek odniesienia do stworzenia. Jednak Orygenes ujmuje Syna, nawet w Jego preegzystencji, nie odrywając Go od Jego relacji do stworzeń.

Rozróżnienie Boga (*ho theos*) i Boga (*theos*)

Podjmując egzegezę Filona, który przeciwstawia już wyrażenia *ho theos* i *theos* (z rodzajnikiem i bez), Orygenes wykorzystuje początek Prologu św. Jana, aby odpowiedzieć modalistom. „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga (*pros ton theon*) i Bogiem (*theos*) było Słowo” (J 1,1): według niego odwołanie się do rodzajnika nie jest przypadkowe. Apostoł używa rodzajnika, gdy mówi o Bogu Niezrodzonym, a opuszcza go, gdy wskazuje na Słowo.

Trzeba im [modalistom] powiedzieć, że Bóg (*ho theos*) jest Bogiem samym w sobie (*autotheos*), i właśnie dlatego Zbawiciel tak mówi do Niego w modlitwie: «Ażeby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga» (J 17,3); wszystko natomiast, co jest poza Bogiem samym w sobie, a jest uświęcone przez uczestnictwo w Jego boskości, słuszniej może zwać się nie Bogiem (*ho theos*), ale Bóstwem [Bogiem] (*theos*)¹⁶⁰.

Stosunek „*ho theos-theos*” nie wyraża w tym miejscu — co ważne — rozróżnienia „Ojciec-Syn”, ale rozróżnienie Ojciec i „wszystko, co jest ubóstwione przez uczestnictwo”. Rozróżnienie pomiędzy Synem i resztą „stworzenia”

¹⁵⁸ Cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image...*, s. 111-127.

¹⁵⁹ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, XIII, § 152-153; SC 222, s. 115; przekład polski: *op. cit.*, s. 298-299; cf. § 151, s. 113; przekład polski: s. 298; § 234, s. 157; przekład polski: s. 292.

¹⁶⁰ *Ibid.*, II, 2, § 17; s. 217-219; przekład polski: s. 102; cf. § 13, s. 215-217; przekład polski: s. 102.

pojawia się dopiero później, kiedy Syn zostaje nazwany „Pierworodnym ze wszystkiego stworzenia”:

[Zważywszy na to], w sposób absolutny (*kyrióteron*) Pierworodny ze wszystkiego stworzenia (*prótotokos pases ktiseós*, Kol 1,15), jako że trwa przy Bogu i z tej przyczyny sam pierwszy zostaje przepojony boskością, jest bardziej od nich godny, umożliwiając tym, którzy poza Nim są „bogami” [...], aby stali się bogami, czerpiąc w obecności Boga moc ubóstwienia ich, a w swej szczodroblivości udzielając im jej z hojnością¹⁶¹.

„Uczestnictwo” w Bogu, które Syn wydaje się dzielić ze stworzeniem nie powinno nas zwieść. Tylko On jest Synem z natury. Orygenes potwierdza to bardzo mocno przeciw gnostykom¹⁶². Jednak Jego synowski byt, choć niezależny od naszego istnienia, nie jest od niego izolowany: otrzymuje i zaprasza do uczestnictwa. Pomiedzy Ojcem, Pierworodnym ze wszystkiego stworzenia i nami, gdzie przeprowadzić granicę? Usytuowanie jej między Synem a Ojcem uczyniłoby z Orygenesem prekursora Ariusza. Obniżenie jej i postawienie między Synem a nami zapewniłoby mu ortodoksję. Być może należy postawić hipotezę, że dla Orygenesem istniało rozróżnienie, ale nie było granicy. Komentarz stara się utrzymać razem, bez pomieszania, *Boga Ojca*, *Boga Syna* — i wolne byty, „bogów” przez łaskę.

Rozróżnienie „Jeden-złożony” i teologia „denominacji”

Rozumiany w takiej perspektywie, która kładzie akcent na ciągłość w różnorodności, Orygenes wpisuje się w tradycję chrześcijańską, wyznającą „mnogi monoteizm”, z którego człowiek nie jest wykluczony:

Bóg zatem jest w ogóle jednością i bytem niezłożonym (*hen kai aplouri*). Zbawiciel natomiast, ze względu na mnogość bytów (*dia ta polla*) oraz dlatego, że «Bóg ustanowił Go narzędziem prześlągania (Rz 3,25) oraz pierwocinami całego stworzenia (cf. Kol 1,15), jest wielością; a może nawet jest tym wszystkim, przez co pożąda Go całe stworzenie, które może dostąpić wyzwolenia¹⁶³.

Wielość, która rozwija się w Chrystusie oddaje u Orygenesem wielką różnorodność terminów. Najbardziej znany to „denominacja”, „określenie” (*epinoia*)¹⁶⁴, wyrażający to, co myślimy o jakiejś rzeczy, pewien szczegółowy punkt

¹⁶¹ *Ibid.*, II, 2, § 17, przekład zmieniony.

¹⁶² Cf. *ibid.*, II, Fragment z Pamfilii; s. 393 (wyd. franc. *SC*); XX, 33, § 290, *SC* 290, s. 301; przekład polski: s. 74.

¹⁶³ *Ibid.*, I, 20 (22), § 119, s. 123; przekład polski: s. 71.

¹⁶⁴ Cf. H. Crouzel, art. „Origène”, *DECA* II, s. 1835.

widzenia, pojęcie. Zastosowany do Chrystusa wyraża jakiś „szczególny aspekt” jego bytu, który będąc substancjalnie „jednym”¹⁶⁵, zawiera jednak pewną realną różnorodność, za sprawą rozlicznych przejawów niezgłębionej Dobroci Ojca. Orygenes wyraża te różne atrybuty poprzez słowa¹⁶⁶ takie jak imiona (*onomata, onomasiiai*), nazwy (*klaseis*), miana (*prosegoriai*), cnoty (*aretai*), dobra (*iagatha*) lub po prostu poprzez neutrum (*ta legomena peri autou*). W końcu wszystkie dobra zapowiedziane przez Pismo identyfikują się z Jezusem, tak iż „na podstawie tych oto wielu zapisów dotyczących Jezusa wykazaliśmy, w jakim sensie jest On zbiorem dóbr, [i] będziemy mogli odgadnąć, co się zawiera w Tym, który zechciał, aby zamieszkała w Nim cała pełnia bóstwa «na sposób ciała»”¹⁶⁷.

Według A. Orbe — którego cytuje i komentuje J. Danielou — Boga jako takiego nie można ograniczyć (*aperigraptos*). To Syn, który, poddany delimitacji (*perigraphé*), stanowi *delimitację* Mocy Bożej i *Obraz* Ojca, który staje się dostępny dzięki człowieczeństwu Syna¹⁶⁸. Niepoznawalny sam w sobie, Ojciec jest poznawalny (i otwarty na uczestnictwo) w swym Synu, swej pierwszej i wiecznej „auto-delimitacji”. Ireneusz pisał w tym samym sensie: „Ojciec, jak bardzo niezmierny by nie był, jest zmierzony w swym Synu: Syn jest faktycznie miarą Ojca”¹⁶⁹. Obraz Ojca niewidzialnego, Obraz Jego Dobroci, Syn Miłości Ojca¹⁷⁰, Syn objawia nam to wszystko na podstawie dzieła zbawienia, a szczególnie przez tajemnice krzyża:

Trzeba zdobyć się na odwagę i stwierdzić, że dobroć Chrystusa objawia się pełniej, w sposób bardziej boski i naprawdę jako obraz Ojca wówczas, kiedy «uniżył samego siebie i stał się posłusznym aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej», niż gdyby «uznał za grabież swej równości z Bogiem» i nie chciał stać się sługą dla zbawienia świata¹⁷¹.

¹⁶⁵ Cf. Orygenes, *O zasadach*, IV, 4, 1; SC 268; s. 403; przekład polski: s. 379-380; cf. H. Crouzel, SC 253, s. 32, n. 3.

¹⁶⁶ Cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice...*, *op. cit.*, s. 85, n. 60; s. 173-175.

¹⁶⁷ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I, 10, § 60; SC 120, s. 91; przekład polski: *op. cit.*, s. I, 61; cf. XIII, 5-6, § 26-35, SC 222, s. 47-51; przekład polski: s. I, 279-280.

¹⁶⁸ Cf. J. Daniélou, *Message évangélique...*, s. 348.

¹⁶⁹ Ireneusz, *CHIV*, 4, 2; Rousseau, s. 414. Cf. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa na cześć Orygenesy*, IV, 37; SC 148, s. 111.

¹⁷⁰ Cf. Orygenes, *O zasadach*, IV, 4, 1; SC 268, s. 401-403; przekład polski: *op. cit.*, s. 379-380.

¹⁷¹ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I, 32, § 231; SC 120, s. 173-175; przekład polski: *op. cit.*, s. I, 88.

4. TEOLOGIA DUCHA ŚWIĘTEGO W ŚWIETLE J 1,3

Orygenes jest pierwszym, który poświęca Duchowi Świętemu refleksję o pewnej doniosłości¹⁷². Reguła wiary dotycząca Ducha Świętego streszcza się u Orygenesesa w dwóch punktach: 1. Duch jest złączony z dwiema pierwszymi Osobami Trójcy; 2. kwestia Jego pochodzenia jest jednak otwarta:

Pouczyli nas wreszcie apostołowie, że Duch Święty jest zjednoczony z Ojcem i Synem w chwale i godności. Nie rozstrzygnięto wyraźnie, czy Duch jest zrodzony czy nie zrodzony (*utrum natus aut innatus [Rufin]; utrum factus sit an ifectus [Hieronim]*) [...] ¹⁷³.

Według Orygenesesa wśród motywów, które działają na rzecz „boskiego” charakteru Ducha, najważniejszym jest połączenie Go z dwoma pozostałymi Osobami w celebracji chrztu¹⁷⁴. Jeśli idzie o kwestię pochodzenia Ducha, postawioną ale nie rozwiązaną na początku *O zasadach*, to zostaje ona podjęta w *Komentarzu do Ewangelii św. fana* w odniesieniu do J 1,3: „Wszystko przez Nie się stało” (*panta di'autou egeneto*). Orygenes zadaje sobie pytanie, czy werset Janowy można odnieść także do Ducha Świętego, i odpowiada twierdząco:

My natomiast, będąc przekonani, że istnieją trzy byty substancjalne (*treis hypostaseis*) — Ojciec, Syn i Duch Święty, oraz wierząc, że żaden byt oprócz Ojca nie jest niestworzony (*agenetos*), jako pobożną i prawdziwą opinię aprobujemy pogląd, że chociaż wszystko powstało (*egeneto*) «za pośrednictwem Słowa», to jednak Duch Święty jest czcigodniejszy od wszystkiego i pod względem stanowiska zajmuje pierwsze miejsce wśród bytów, które są z Ojca *przez* Chrystusa¹⁷⁵.

Odróżniwszy Ducha od innych „bytów powstałych przez pośrednictwo Syna”, kontynuuje, uściślając stosunek Ducha do Syna:

I może to właśnie stanowi powód, że Duch Święty nie nazywa się Synem Bożym, albowiem tylko Jednorodzony od samego początku jest Synem [z natury (*phusei*)]; a wydaje się, że Duch Święty korzysta z Jego pomocy, aby mieć rzeczywisty byt i nie tylko po to, aby istnieć, lecz również, aby być mądrym, rozumnym, sprawiedliwym oraz posiadać te wszystkie cechy, które musimy sobie wyobrazić jako własność

¹⁷² Cf. Orygenes, *O zasadach*, I, 3 i II, 7; *Komentarz do Ewangelii św. fana*, II, 73-78.

¹⁷³ Orygenes, *O zasadach*, Przedmowa, 4; *SC* 252, s. 83; przekład polski: *op. cit.*, s. 53; cf. H. Crouzel, *SC* 253, s. 14-16.

¹⁷⁴ *Ibid.*, I, 3, 1-4, s. 143-153; przekład polski: s. 82-85.

¹⁷⁵ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. fana*, II, 10, § 75; *SC* 120, s. 255; przekład polski: *op. cit.*, s. I, 113 (przekład zmieniony).

Ducha Świętego z uwagi na to, że uczestniczy On w wymienionych przez nas atrybutach (*epinoiai*) Chrystusa¹⁷⁶.

Interwencja Syna w „przyjściu do istnienia” (wiecznego) Ducha jest tutaj wyraźnie potwierdzona. Dla spadkobierców Orygenes w IV wieku, ale również dla arian *ipneumatomachów* (przyszłych „wrogów Ducha Świętego”, ponieważ będą Go mieli za „stworzenie” Syna), zależność Ducha w stosunku do Syna rozumie się sama przez się, z tytułu J 1, 3. Jednak czy sięga ona poza Syna, aż do Ojca? Niektórzy heretycy temu zaprzeczają; ortodoksi potwierdzają: Duch Święty, przez pośrednictwo Syna, czerpie swe pochodzenie od Ojca, a tym samym, podobnie jak Syn, który pochodzi od Ojca (Nicea), jest On „prawdziwym Bogiem”.

Jednak jeśli Orygenes bierze pod uwagę relację pochodzenia, to nie na niej jednak skupia swą uwagę. Tym, co go interesuje, jest relacja między Duchem a dystrybucją „łask szczególnych” (*charismata*):

Moim zdaniem tworzywa, jeśli tak można powiedzieć, otrzymanych od Boga darów Duch Święty udziela tym, którzy dzięki niemu i na skutek uczestnictwa w nim nazywają się świętymi; wspomniane tworzywo darów (*hyle ton charismaton*) zostało wykonane przez (*hypo*) Boga, zapewnione przez (*dia*) Chrystusa, a istnieje wedle (*kata*) Ducha Świętego¹⁷⁷.

Komentarz odnosi się do 1 Kor 12,4-6, podobnie jak u Ireneusza¹⁷⁸. Ten sam temat jest rozwinięty w *O zasadach*, gdzie przybiera charakterystyczny wyraz „materii [istoty] wszystkich darów”¹⁷⁹. „Materia” (*hyle*) przywołuje tworzywo rzeczy, bezwładną przesłankę. U Orygenes Ducha jest „pasywny” jedynie w stosunku do Ojca i do Syna, którzy nam Go dają. W człowieku jest On czystą aktywnością (*energeia*) w takiej mierze, w jakiej aktualizuje w nas „dary”, dzięki naszej współpracy. Taki jest główny przedmiot wzmianek o Duchu rozsianych po całym dziele Orygenes¹⁸⁰, taki jest pierwszy temat wielkich tekstów, jakie Orygenes rozwija w *O zasadach*¹⁸¹. Człowiek stopniowo upodabnia się do Chrystusa według Jego różnorodnych „denominacji” (*epinoiai*). Dokonuje się to nie inaczej, jak dzięki aktywnej obecności Ducha w nas. To w tym sensie dary „trwają według Ducha”.

¹⁷⁶ *Ibid.*, § 76, s. 257; przekład polski: s. I, 113.

¹⁷⁷ *Ibid.*, § 77, s. 257; przekład polski: s. I, 113 (przekład zmieniony).

¹⁷⁸ Cf. Ireneusz, *CHIV*, 20, 7; Rousseau, s. 473.

¹⁷⁹ Orygenes, *O zasadach*, II, 7; *SC* 252, s. 327-335; przekład polski: *op. cit.*, s. 183- 186.

¹⁸⁰ Cf. *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, VI, 43, § 225; *SC* 157, s. 301; przekład polski: *op. cit.*, s. 202-203; *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, 134, s. *GCS* 38, s. 278.

¹⁸¹ *Id.*, *O zasadach*, I, 3, 5-8 i II, 7.

5. ORYGENES I TRZY HIPOSTAZY

Orygenes w różny sposób wyraża rozróżnienie Osób Trójcy. Używa wyrażenia „dwóch Bogów” (*idou theous*) obok formuły „jeden Bóg” (*hena theon*)¹⁸². Rozumuje już na podstawie imion *Ojca* i *Syna*: „Syn musi być Synem Ojca, a Ojciec Ojcem Syna”¹⁸³. Posługuje się słowem *trias*: chrzest jest skuteczny „mocą wezwania zasługującej na hołd *Trójcy*”¹⁸⁴.

Inne słowo stanie się z czasem słowem-kluczem dyskursu trynitarne, a jest to słowo „hipostaza” (*hypostasis*). Orygenes używa go raz, w *Komentarzu do Ewangelii św. fana*, gdzie już się z nim spotkaliśmy:

My natomiast, będąc przekonani, że istnieją trzy hipostazy (*treis hypostaseis*), Ojciec, Syn i Duch Święty...¹⁸⁵.

Słowa hipostaza (*hypostasis*), substancja (*ousia*), substrat (*hypokeimenon*) użyte w odniesieniu do Boga mają jeszcze znaczenia bardzo bliskie, jeśli nie synonimiczne¹⁸⁶. Określają one konkretną rzeczywistość, w opozycji do tego, co istnieje jedynie w umyśle. Formuła „trzech hipostaz” posłuży jako tytuł w *Enneadach* (V, 1) Plotyna, a przytoczy ją Euzebiusz z Cezarei¹⁸⁷. Owo odniesienie do trzech hipostaz w kontekście antymodalistycznym, idące w parze z bardzo stanowczym odrzuceniem gnostyckich „emanacji”, wspomóż pewną ważną zmianę perspektywy w teologii trynitarnej w stosunku do Tertuliana. Trzej nie są już przedstawiani na podstawie jednej substancji, utożsamianej z Bogiem Ojcem, „pierwszej substancji”, ale jako tacy, na podstawie ich wielości. Różnica perspektywy greckiej i łacińskiej w spojrzeniu na misterium trynitarne znajduje tutaj jeden z wyprzedzających przykładów.

Wychodząc od liczby Trzech, Orygenes ukazuje jedność Ojca i Syna na podstawie J 10,30 („Ja i Ojciec jedno jesteśmy”), J 14,11 (ich wzajemna immanencja) oraz J 14,9 („Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”)¹⁸⁸. Przytoczenie J 10,30 przeciwko tym, którzy „negują istnienie dwóch hipostaz”, odwołuje się do jedności wierzących „którzy mieli jednego ducha i jedno serce” (Dz 4,32):

¹⁸² *Id.*, *Dyskusja z Heraklidesem*, 1-2; SC 67, s. 54-57. Cf. *ALP*, 1, s. 389-396.

¹⁸¹ *Id.*, *Komentarz do Ewangelii św. fana*, X, 37, § 246; SC 157, s. 531; przekład polski: s. I, 262.

¹⁸⁴ *Ibid.*, VI, 33, § 166; s. 255-257; przekład polski: s. I, 192.

¹⁸⁵ *Ibid.*, II, 10, § 75; SC 120, s. 255; przekład polski: s. 1, 113 (przekład zmieniony).

¹⁸⁶ Cf. *ibid.*, X, 37, § 246; SC 157, s. 531; przekład polski: s. I, 261-262; cf. J. Daniélou, *Message évangélique...*, s. 345.

¹⁸⁷ Cf. P. Aubin, *Plotin et le christianisme*, Beauchesne, Paris 1992, s. 18.

¹⁸⁸ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VIII, 12; SC 150, s. 201; przekład polski: *op. cit.*, s. 388.

Czczymy więc Ojca Prawdy i Syna-Prawdę, którzy substancjalnie są dwiema osobami, ale stanowią jedność w identyczności, zgodzie i tożsamości woli. Ten przeto, kto widział Syna, który jest „odblaskiem chwały i odbiciem istoty” Boga, w obrazie Bożym oglądał również Boga (J, 14,9; Hbr 1,3; Kol 1,15; 2 Kor 4,4)¹⁸⁹.

Wyjaśnienie Orygenesza zadziwia. Rozpatrywana tu jedność ma wszelkie pozory pewnej jedności czysto „moralnej”, pomiędzy podmiotami, które pozostają zewnętrzne jedne w stosunku do drugich. Wyjaśnienie takie prowadziłoby prosto do tryteizmu. Jednak *Dyskusja z Heraklidesem* wyświeśla myśl Orygenesza. Ponownie komentując J 10,30, przeciwstawia trzy typy jedności: Adama i Ewy, którzy są tylko „jednym ciałem” (Rdz 2,24), wierzącego i Chrystusa, którzy są tylko „jednym duchem” (1 Kor 6,17) oraz tę, jaka istnieje między Synem i Ojcem:

Nasz Zbawiciel i Pan, w swym stosunku do Ojca i Boga wszechświata, nie jest „jednym ciałem” ani „jednym duchem”, ale — co przewyższa ciało i duch — jednym Bogiem¹⁹⁰.

Orygenes nie wyjaśnia, na czym polega „jedność” określona wyrażeniem „jeden Bóg”. Pokazuje tylko, że zakłada ona jedność pewnej wielości, w linii — ale wykraczając poza nią — dwóch pierwszych przykładów. Między jednym a drugim jest już pewien postęp i przekroczenie. Orygenes zaprasza do pójścia dalej w tym samym kierunku, ku jedności, która zakłada wzajemne zaangażowanie tych, którzy „tworzą jedność”. Inne teksty pokazują, że jedność ta jest miłością, że łączy Ojca i Syna w kontemplacji i że robi miejsce także dla ludzi. Są oni wszyscy wezwani do stawania się „jednym Synem”, stawania się „jednością tak, jak JEDNOŚCIĄ jest teraz Syn i Ojciec” (J 17,21)¹⁹¹.

6. WCIELENIE W NOWYCH PERSPEKTYWACH

Chrystologia Orygenesza, która jest chrystologią licznych określeń Chrystusa, zapowiada już chrystologię dwóch natur. Przyznaje także ważne miejsce pojęciu dwóch natur.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, 3, SC 67, s. 61. Cf. *ALP*, I, s. 389-396.

¹⁹¹ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. fana*, I, 16, § 92-93; SC 120, s. 109; przekład polski: *op. cit.*, s. I, 66-67; (cf. *O zasadach*, III, 6, 1; SC 268, s. 249; przekład polski: *op. cit.*, s. 310-311).

Dwie natury w Chrystusie

„Tytuły” Chrystusa rozdzielają się niekiedy na podwójną serię, z których jedna pojawiła się po upadku, a druga istniała przed nim. Ta ostatnia, w odniesieniu do dwóch tytułów na cztery (a potem i do wszystkich czterech), jest pojmowana w relacji do człowieka¹⁹². Jeśli idzie o rozróżnienie „dwóch natur” Chrystusa, jest ona wyraźnie potwierdzona od samego początku traktatu *O zasadach*: „Powinniśmy przede wszystkim zdawać sobie sprawę z tego, że w Chrystusie tkwią dwie natury: natura boska, ponieważ jest On jednorodnym Synem Ojca, oraz natura ludzka, którą w ostatnich czasach przybrał dla spełnienia Bożego planu zbawienia”¹⁹³. Wyrazistość wykładu być może w części pochodzi od Rufina. Rozróżnienie dwóch natur odnajdujemy jednak także w innych pismach zachowanych po grecku:

[...] w Jezusie po raz pierwszy natura boska połączyła się z ludzką po to, by natura człowieka przez uczestnictwo w bóstwie stała się boska nie tylko w samym Jezusie, lecz również we wszystkich z wiarą przyjmujących sposób życia, którego nauczył Jezus i który prowadzi do przyjaźni z Bogiem i do zjednoczenia się z Nim każdego, kto dostosował swe życie do wskazań Jezusa¹⁹⁴.

Słowo Pośrednik

We właściwej Orygenesowi „piramidalnej” wizji bytu, zgodnie ze strukturą, którą odnajdujemy u Filona, Słowo odgrywa rolę „Pośrednika”, ze względu na swą sytuację między Ojcem a stworzeniami. Chrystus jest „pośrednikiem” (1 Tm 2,5) już jako „Pierworodny wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15)¹⁹⁵, tytuł, który określa Chrystusa według bóstwa. To prawda, że nie wyklucza ono człowieczeństwa, które Orygenes także wprowadza do funkcji pośredniczenia¹⁹⁶. Tak więc jego myśl dotyka trzech poziomów: Ojca, Słowa (*Logos*), bytów, które uczestniczą w Słowie (*logikoi*). Zostaliśmy stworzeni „według obrazu” Chrystusa, który sam jest „Obrazem” Ojca. W ten sposób Ojciec jest

¹⁹² *Ibid.*, I, 20, § 123; *SC* 120, s. 125; przekład polski: s. I, 72; I, 34, § 246-252; s. 183-185; przekład polski: s. I, 91-92.

¹⁹³ Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 1; *SC* 252, s. 111; przekład polski: *op. cit.*, s. 67.

¹⁹⁴ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, III, 28; *SC* 136, s. 69; przekład polski: *op. cit.*, s. 155. *Ibid.*, VII, 17, *SC* 150, s. 53; przekład polski: s. 349 — 350. *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I, 18, § 107, *SC* 120, s. 117; przekład polski: s. I, 69 — 70; XIX, 2, § 6; *SC* 290, s. 49; przekład polski: s. II, 4.

¹⁹⁵ Orygenes, *O zasadach*, II, 6, 1; *SC* 252, s. 309; przekład polski: s. 174—175.

¹⁹⁶ *Id.*, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I, 34, § 209; s. 349; przekład polski: s. I, 141. *Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, I, 3, 3 i 10; *SC* 375, s. 209 i 215; przekład polski: S. Kalinowski, *PSP*, XXIV s. 114 i 121-122.

Głową naszej Głowy, Chrystusa. „Albowiem jeden i drugi odgrywa rolę źródła (*peges*) — Ojciec jest źródłem boskości, Syn zaś źródłem rozumu (*logos*)”¹⁹⁷.

Pośrednicząca rola duszy Chrystusa

Na polu soteriologii Orygenes jest pierwszym, który ustala wielką zasadę, zgodnie z którą to, co nie jest przyjęte przez Chrystusa, nie zostanie zbawione:

Człowiek nie zostałby w pełni zbawiony, gdyby [Zbawiciel] nie przybrał pełnego człowieka.⁹⁸

Po raz pierwszy w sposób świadomy stawia sobie pytanie o „jak” unii dwóch natur i jako rozwiązanie proponuje duszę Chrystusa „pośredniczącą” między Bogiem a ciałem:

Substancja tej duszy pośredniczy więc między Bogiem a ciałem, ponieważ bez pośredniczącego ogniwa istota bóstwa nie mogła się z ciałem związać; dzięki temu narodził się [...] Bóg-Człowiek. Owa pośrednia substancja miała bowiem taką naturę, że mogła przybrać ciało; z drugiej strony dusza ta, będąc substancją rozumną, z natury swojej mogła również przyjąć do siebie Boga [...]

W swej preegzystencji, dusza Chrystusa przez miłość przyłgnęła do Słowa, a przez to zasłużyła, by być z Nim złączoną na wieki, pod osłoną od wszelkiego upadku²⁰⁰. W tej perspektywie człowieczeństwo Chrystusa (Jego dusza) uczestniczy w dziele zbawienia. Niestety, jej wkład urzeczywistnia się na poziomie preegzystencji i „zasługa” poprzedza wcielenie: dusza Jezusa ukochała Słowo i dlatego została wybrana, by zostać „namaszczoną” Jego obecnością i stać się „Chrystusem” tutaj, na świecie (Ps 33,7-8). Przeto wcielenie jest absolutnie bezinteresownym darem Boga. Nie może ono być „zasłużone”. Nie znajdujemy się tu już w nurcie tradycji chrześcijańskiej i rozważania te nie zostaną podjęte.

Wielki komentarz na temat „jak” unii²⁰¹ ma jednak wiele aspektów pozytywnych. Orygenes podkreśla najpierw wspaniałość tajemnicy, jaką stanowi wcielenie. Rozwija już (wspomagany przez Rufina?) przyszły temat „*communicatio idiomatum*” (wzajemna wymiana właściwości), w ramach którego człowieczeństwu Jezusa przekazywane jest to, co jest właściwe Jego boskości, zaś upadki człowieczeństwa odnoszone są do boskości:

¹⁹⁷ *Ibid.*, I, 34, § 249; *SC* 120, s. 183; przekład polski: s. I, 91; oraz II, 3, § 20, s. 221; przekład polski: s. I, 103.

¹⁹⁸ *Id.*, *Dyskusja z Heraklidesem*, 7, *SC* 67, s. 71 (cf. *ALP*, I, s. 389-396). Cf. *infra*, s. 303-304.

¹⁹⁹ Orygenes, *O zasadach*, II, 6, 3; *SC* 252, s. 315; przekład polski: *op. cit.*, s. 177.

²⁰⁰ *Ibid.*, II, 6, 4; s. 317-319; przekład polski: s. 178.

²⁰¹ *Ibid.*, II, 6; s. 309-325; przekład polski: s. 174-181.

Toteż słusznie nazywamy ją [duszę] Chrystusem i Mądrością Bożą, ponieważ całkowicie była w Synu Bożym i całkowicie przyjęła do siebie Syna Bożego [...]. I na odwrót — Syna Bożego [...] nazywamy Jezusem Chrystusem i Synem Człowieczym. Przecież mówimy także, że Syn Boży umarł, oczywiście w zakresie tej natury, która mogła przyjąć śmierć, a przy tym określamy Go jako Syna Człowieczego, który, jak zapowiedziano, «przyjdzie w chwale Boga Ojca wraz ze wszystkimi świętymi»²⁰².

W tym kontekście pojawia się porównanie, które będzie się cieszyło dużym poważaniem u Ojców i aż po nasze dni w Kościele ortodoksyjnym, obraz żelaza wrzuconego do ognia, które pozostając żelazem, przyjmuje właściwości ognia ²⁰³.

Jednakże redukcja tajemnicy wcielenia do wzięcia do nieba indywidualnego człowieczeństwa, nie zdałoby sprawy z całej chrystologii Orygenesusa. Według niego, Chrystusa nie sposób zrozumieć bez całej ludzkości. Jedno jest osobiste ciało Słowa, ale liczne są „inkorporacje” Słowa na przestrzeni czasu. „Przybiera Ono ciało” w Pismach, w eucharystii i w Kościele. Z tych trzech rzeczywistości Kościół jest najważniejszą. Ale jest wówczas rozważany w swej ostatecznej realizacji, jako „skończone ciało Chrystusa”²⁰⁴.

7. PODWÓJNA SPUSCIZNA ORYGENESA

Według G.-L. Prestige’a, Orygenes miałby być „wspólnym ojcem herezji ariańskiej i ortodoksji nicejskiej”²⁰⁵. Formuła ta byłaby słuszna, gdybyśmy mogli doń dodać, że w tych dwóch przypadkach Orygenes nie jest „ojcem” w taki sam sposób. Rzeczywiście, na początku IV wieku nie wszyscy wielbicieli Orygenesusa przyjmują jego dziedzictwo podobnie. Niektórzy nawiązują do niego upraszczając go i zniekształcając. Inni uwalniają się od niektórych z jego zasad, ale pozostają wierni jego głębokim intuicjom. Pierwsza grupa jest reprezentowana przez Euzebiusza z Cezarei, dobrze znanego historyka, który zostanie potępiony około 320 roku²⁰⁶, ale pozostanie w Kościele. Jego świadectwo jest ciekawe, ponieważ odzwierciedla ono mentalność szeroko rozpowszechnioną, nawet po Soborze Nicejskim. Wielu, zatroskanych o zwalczanie sabelianizmu, nie dostrzega jeszcze ograniczeń myśli Ariusza, zdecydowanie antymodalistycznej. W drugiej grupie znajdują się Dionizy Aleksandryjski (i Dionizy Rzymski), Teognost i Aleksander z Aleksandrii.

²⁰² *Ibid.*, II, 6, 3; s. 317; przekład polski: s. 177.

²⁰³ *Ibid.*, II, 6, 6; s. 321; przekład polski: s. 179-180.

²⁰⁴ H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, *op. cit.*, s. 372; cf. s. 373, n. 159.

²⁰⁵ G.-L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, *op. cit.*, s. 124.

²⁰⁶ Cf. H.-G. Opitz, *Athanasius Werke, Urkunde* 6, III—1, s. 12.

Dla Euzebiusza, misterium Trójcy wydaje się być niejako zupełnie naturalne i stanowi nawet dobry przykład zgody, jaka istnieje pomiędzy wiarą chrześcijańską, filozofią i „wyroczniami” Hebrajczyków. Ci ostatni znali już świętą i błogosławioną Triadę, a „Platon sugerował analogiczne rzeczy w swym *Liście do Dionizego*”, gdzie chodzi o „triadę”²⁰⁷. Misterium jest dobrze zilustrowane przez porównanie do słońca, księżyca i gwiazd, które różnią się między sobą blaskiem swego światła (1 Kor 15,41). Jednak słońce nie oznacza tutaj Ojca, jak u Orygenesesa. Przedstawia ono Syna, a księżyc Ducha Świętego. Co do Ojca, „niewypowiedzianej i niezmierzonej mocy”, to nie odpowiada mu żaden obraz²⁰⁸. W myśli Euzebiusza da się wyczuć pewną różnicę natury między Ojcem a Synem. Jeden z przykładów możemy dostrzec w jego interpretacji namaszczenia, jakie otrzymuje Arcykapłan. Przedstawia on Chrystusa. Zostaje namaszczonej olejkami, który zawiera dwa elementy, oliwę, symbol tego, co „proste” oraz wonne esencje, symbol tego, co „wielorakie” (denominacje czy *epinoiai*). Euzebiusz stosuje symbolikę olejku jedynie do Mocy Bożej, to znaczy do Ojca:

O ile oznacza ona coś prostego, niezłożonego [...] Moc Boża jest określana zwykłą nazwą oliwy. O ile mieści w sobie wielość określeń (*epinoiai*), olejkiem nazywa się owa Moc, która zawiera wielość dóbr i o niej uczą nas boskie wyrocznie, że nią został namaszczonej prawdziwy i jedyny Arcykapłan²⁰⁹.

Element wielości (*epinoiai*) nie jest już utożsamiany z Chrystusem, „Mądrością, Rozumem, Słowem” Ojca, ale zastosowany jest bezpośrednio do tego ostatniego. Syn nie należy już do tego, co jest „właściwe” Ojcu, jest po prostu pierwszym „namaszczonej” przez Moc. Jest Mądrością wtórną w stosunku do mądrości Ojca. Jest to już wyraźnie teza Ariusza²¹⁰.

Inaczej wygląda przejęcie spuścizny Orygenesesa przez Dionizego Aleksandryjskiego. Jego zbyt energiczna obrona „trzech hipostaz” przeciwko sabelianom spowoduje gwałtowną reakcję Dionizego Rzymskiego²¹¹. Ten ostatni, nie wymieniając swego imiennika, mówi o tych, którzy w Aleksandrii „dziela, odrywają i niszczą monarchię na trzy oddzielne moce i hipostazy i na trzy bóstwa”. Po przywołaniu Sabeliusza, papież Dionizy ciągnie: „Niezbędne jest, aby boska Trójca została zrekapitulowana i sprowadzona do jednego, jakby do szczytu, to znaczy do wszechmocnego Boga wszechświata”²¹².

²⁰⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Przygotowanie ewangeliczne*, XI, 20, 1; przekład franc.: G. Favrelle, SC292, s. 151-153.

²⁰⁸ *Ibid.*, VII, 15, 5; przekład franc.: G. Schroeder, SC215, s. 239.

²⁰⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Dowód ewangeliczny*, IV, 15, 16; PG22, 293 b.

²¹⁰ Cf. Ariusz, *Thalia*; B. Sesboüé, B. Meunier, *Dieu peut-il avoir un Fils?*, Cerf, Paris 1993, s. 40.

²¹¹ Cf. Atanazy, *O myśli Dionizego*, 9 - 25; PG 25, 495 b- 517 c. Bazyli Wielki, *List 9*, 2; Budé I, s. 38-39; DzS 112-115; FC, 206-207; przekład polski: *op. cit.*, s. 52-53.

²¹² DzS 112; FC 206.

Kontrowersja ta spowodowała postęp refleksji w wielu innych punktach. Dionizy Rzymski szuka nowych słów dla zaznaczenia różnicy pomiędzy zrodzeniem Syna a stworzeniem świata²¹³. Dionizy Aleksandryjski przygotowuje zarys ciekawej refleksji o „imionach relatywnych” Ojca i Syna, których używanie przez zwolenników Aleksandra miało być wkrótce skrytykowane przez Ariusza²¹⁴:

Każde z wypowiedzianych przeze mnie imion jest nierozdzielne z sąsiadującymi. Powiadam „Ojciec” i już przed wprowadzeniem Syn wskazuje na Niego w Ojcu. Wprowadzam „Syna” i nawet jeśli wcześniej nie nazwałem Ojca, jest On już wszakże zawarty w Synu. Dodaje „Ducha Świętego” i tym samym daje do zrozumienia, skąd przybył i przez kogo. Oni nie wiedzą, że Ojciec jako Ojciec nie jest obcy Synowi. Samo imię faktycznie wyraża pierwszą zasadę i pokrewieństwo²¹⁵.

Nieco później Teognost (t 282) używa wyrażenia potępionego przez Orygenes, ale nadając mu inne znaczenie, które Orygenes zaakceptowałby. Chodzi o wyrażenie „narodzić się z substancji” innego, rozumianej teraz w znaczeniu niematerialnym:

Substancji (*ousia*) Syna nie trzeba sobie wyobrażać jako przychodzącej z zewnątrz, nie jest także wyprowadzona z nicości, ale narodziła się z substancji Ojca (*ektes tou patros ousia*), jak promienie (rodzą się) „ze” światła [...]. Substancja Ojca nie doznaje podziału [...]. Nie zostaje naruszona z powodu tego, że posiada w Synu swój Obraz²¹⁶.

Inna zmiana, decydująca dla teologii trynitarniej, została naszkicowana przez Aleksandra z Aleksandrii w przededniu Soboru Nicejskiego. Odważył się on zakwestionować, jeszcze nieśmiało, fundamentalny postulat neoplatonizmu, wedle którego obraz jest z definicji gorszy od wzoru:

Dowiedzieliśmy się, że (Syn) jest niezmienny i niezachwiany jak Ojciec, Syn doskonały i wolny od wszelkiego niedostatku, podobny do Ojca, ustępujący Mu tylko w jednym: „niezrodzeniu”. Jest bardzo dokładnym i zupełnie podobnym obrazem Ojca. Rzeczywiście, jasne jest, że obraz zawiera wszystko, przez co realizuje się podobieństwo „większe”, jak Pan nas pouczył, gdy powiedział: „Ojciec większy jest ode Mnie” (J 14,28)²¹⁷.

Atanazy podejmie zasadę, według której z samej swej natury obraz jest tym samym, co wzór²¹⁸.

²¹³ *DzS* 114. — O imionach relatywnych, cf. *infra*, s. 256 — 259.

²¹⁴ Cf. *Profession de foi d’Arius*, Sesboiie-Meunier, *op. cit.*, s. 34.

²¹⁵ Dionizy Aleksandryjski, *Odparcie zarzutów i obrona*, II; *PG* 25, 504 c.

²¹⁶ Teognost, *Hypotyposes* II; *PG* 25, 460 c.

²¹⁷ Aleksander z Aleksandrii, *List do Aleksandra z Tesalonik* (324); *PG* 26, 53 c.

²¹⁸ Atanazy, *Mowa przeciw arianom*, I, 20; Sesboiie-Meunier, *op. cit.*, s. 66.

8. „SUBORDYNACJONIZM” OJCÓW PRZEDNICEJSKICH

Wskazówki bibliograficzne: H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, *op. cit.*, s. 111 -121. — W. Marcus. *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen*, Hübner. München 1963. — J.-N. Rowe. „Origen's subordinationism as illustrated in his Commentary on St. John's Gospel". *TU* 108, Berlin 1972. — J. Rius-Camps, „Subordinacionismo en Origenes'?", *Origeniana Quarta*. Tyrolia Verlag, Innsbruck 1987, s. 151 -185.

„Subordynacjonizmem” nazywamy tendencję teologiczną wspólną Ojcom przedniecejskim, według której Syn uchodzi za niższego od Ojca. Dawni historycy dogmatów, zafrapowani różnicą tonu i treści między teologią przed- i ponicejską, podkreślali przełom, jaki miał wówczas miejsce, ryzykując nieraz odczytanie w nim pojawienia się „nowego” dogmatu chrześcijańskiego, przy zerwaniu z wcześniejszą tradycją.

Jako że chodzi tu o dogmat, ważne jest ustanowienie niezbędnych rozróżnień. Przede wszystkim perspektywa wiary interesujących nas autorów, od Justyna po Orygenesę, to jedno, a adekwatność ich opracowań konceptualnych to drugie. Ich wiara w bóstwo Syna i Ducha nie mogłaby być poważnie kwestionowana; w każdym razie kryzys ariański nie mógłby się zmanifestować, gdyby subordynacjonizm typu preariańskiego w pokojowy sposób zadomowił się wówczas w Kościele. Jest wszakże niezaprzeczalne, że poprzez swój sposób używania kategorii prowadzili poszukiwania jakby po omacku, w kwestii szczególnie trudnego problemu, nie panując jeszcze nad pojęciami, którymi się posługiwali.

Trzeba następnie odróżnić dwie formy subordynacjonizmu. Jeden może i powinien być uważany za ortodoksyjny (nawet jeśli nie jest tak powszechnie nazywany). To ten, który potwierdza pierwszeństwo Ojca, jako źródła i przyczyny bóstwa Syna i Ducha. W tym sensie Ojciec jest „większy”, na co wskazuje objawiony porządek Osób boskich, który ustanawia pierwszego, drugiego i trzeciego. Taki „subordynacjonizm” jest zgodny z wyznaniem, że Syn i Duch są Bogiem jak Ojciec. Będzie on udziałem jeszcze Bazylego z Cezarei, w drugiej połowie II wieku²¹⁹.

Inny subordynacjonizm utrzymuje, że Syn i Duch są w zasadzie stworzeniami Ojca, jakkolwiek wyglądałaby ich zdecydowana wyższość w stosunku do pozostałych stworzeń. Tradycja chrześcijańska nie przyjmie takiego poglądu. Na płaszczyźnie historycznej to ten subordynacjonizm doprowadzi do wybuchu kryzysu ariańskiego. Jednak wraz z Soborem Nicejskim subordynacjonizm Ojców przedniecejskich, zwłaszcza Orygenesę, stanie się podejrzany. Będzie nawet nieraz łączony z arianizmem. To ostatnie utożsamienie nie jest uprawnione. Istnieje fundamentalna różnica między tymi dwoma typami teologii: dla

²¹⁹ Cf. Bazyl z Cezarei, *Przeciwko Eunomiuszowi*, I, 25.

Ojców przednicejskich, szczególnie Orygenes, Syn jest niższy od Ojca, ale jest Bogiem i istnieje wiecznie. Dla Ariusza, Syn jest niższy od Ojca, i nie zawsze istniał: „Był czas, kiedy Go nie było”. Jest niższy, jako że jest stworzeniem.

Mając to na uwadze, niesprawiedliwe byłoby sprowadzanie „subordynacjonizmu” przednicejskiego do faktu pewnego teologicznego niedoświadczenia. Chodzi o ważne zjawisko okresu przed Soborem Nicejskim. Analiza jego źródeł i przejawów ukazuje jego złożoność; niektóre z jego aspektów niosą z sobą bogatą naukę na płaszczyźnie doktrynalnej.

W niektórych przypadkach, szczególnie Orygenes, tendencja ta opiera się na tekstach z Pisma Świętego, takich jak J 14,28 („Ojciec większy jest ode Mnie”), Mk 10,18 („Dlaczego nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg”), czy wreszcie modlitwa Jezusa mówiącego do Ojca: „aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga” (J 17,3).

Subordynacjonizm ma inne korzenie doktrynalne. Pierwszym jest „ekonomiczne” podejście do Syna, jedyne, jakie znali Ojcowie przednicejscy. Dyskurs o Synu nie dotyczy, jak po Soborze, relacji wewnątrztrynitarnych, ale stosunków pomiędzy z jednej strony Ojcem, a z drugiej Synem, pozostającym w relacji ze światem. To przy okazji pojawienia się świata Syn staje się „Synem”, w „chwili”, która w logiczny sposób poprzedza stworzenie, a później w swoim wcieleniu. Relacja Ojciec-Syn zostaje postawiona w terminologii subordynacjonistycznej, ponieważ patrzy ona na Syna jako na Słowo „wyrażone na zewnątrz”, stające się ciałem²²⁰ i wypełniające misję otrzymaną od Ojca. Patrzy na Syna złączonego z całą ekonomią zbawienia. Jednakże ekonomia wcielenia, o którą tutaj chodzi, jest zrozumiała wyłącznie w ramach zmartwychwstania, a tylko przez nie wypełnia się zrodzenie Syna, zgodnie z Dz 13,33. Podobnie, jeśli Światło, które dociera do nas i które widzimy, nie ma tej samej siły, co w swym źródle, to również dlatego, że przez swą łaskawość zdecydowało umniejszyć się, by dostosować się do człowieka i oświecić go nie oślepiwszy ani nie zraniwszy.

Na podstawie tej perspektywy refleksja zacznie zgłębiać stosunek pochodzenia, który wiąże Syna z Ojcem. Syn jest „podporządkowany” Ojcu, ponieważ od Niego pochodzi. Owo podporządkowanie jest konsekwencją pochodzenia od innego, który z tego tytułu jest ogłoszony jako „dawniejszy”²²¹.

Środowisko filozofii greckiej także przyczyniło się do klimatu „subordynacjonistycznego” towarzyszącego pierwszej spekulacji trynitarnej. Chodzi o plato-nizm i medioplatonizm, czy to dlatego, że ich wpływ odegrał swą rolę bezpośrednio, na podstawie kultury, w której zanurzeni byli Ojcowie, czy dlatego, że wpływ ten był wywierany za pośrednictwem Filona, mocno naznaczonego tą filozofią²²². Platońska Triada ukazuje nierówność trzech hipot-

²²⁰ P. Nautin, *Hippolyte, Contre les hérésies*, s. 203.

²²¹ Cf. Justyn, *II Apologia*, 6, 1; Wartelle, s. 205.

²²² Cf. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Fayard, Paris 1957, s. 153-163; H. Crouzel, *Théologie de l'image...*, s. 112.

staz. Filozofia utrzymuje, że Obraz jest niższy od wzoru i dopuszcza grę pośredników między Jednym a wielorakim. Orygenes, świadomy chrześcijańskiej oryginalności pośrednika, odwołuje się jeszcze do schematu Słowa „pośredniczącego” i duszy Chrystusa „pośredniczącej” pomiędzy Słowem a ciałem. Przyjmuje on tym chętniej niektóre przesłanki z platonizującej kultury, że dostrzeże w nich środek przeciwstawienia się modalizmowi bez negowania boskości Słowa. Jest godne zauważenia, iż potrafił on w autentyczny sposób zdać sprawę z boskości i odwiecznego pochodzenia Syna w takich ramach pojęciowych, przed radykalnym rozeznaniem, które będzie miało miejsce w IV wieku. Nigdy bowiem nie należy osądzać jego twierdzeń miarą kategorii, które zostaną wprowadzone podczas debat związanych z Soborem Nicejskim. Możemy bowiem postawić hipotezę, że nie były to jego kategorie.

Używany jako argument przeciw monarchianizmowi i sabelianizmowi, subordynacjonizm próbował w myśli chrześcijańskiej uczynić miejsce dla zgorszenia z powodu liczby wprowadzonej w serce „jednego Boga”. Ale jednocześnie kwestionował pewną ideę transcendencji Boga. Fundamentalnym było pytanie o stosunek między Bogiem transcendentnym a światem. Spontanicznie, człowiek odsuwa Boga w imię Jego transcendencji. Bóg nie komunikuje się z człowiekiem²²³, przynajmniej nie bezpośrednio. Apologeci przekraczają już tę oczywistość twierząc, że Ojciec świata, który nie może sam przybyć „do małego zakątka ziemi”, ma w sobie Syna, który tam przybył. Transcendencja jest nieprzekazywalna, a jednak przekazuje się ją: Ojcu przynależy niekomunikowalność, Synowi komunikacja.

Ukazana w takich terminach, wraz z ułatwieniami, które ofiarowuje subordynacjonizm, kwestia transcendencji była rozwiązana tylko częściowo. Nicea postawi ją w całej doniosłości. Rzeczywiście, wyznając, że Syn, współtłotny Ojcu, jest transcendentny zupełnie jak Ojciec, Sobór przywraca wielki paradoks, którego nie da się już obejść. Sam Bóg wszedł w historię. Paradoks ten zostanie ponownie ominięty przez nestorianizm, który odmawia prawdziwej jedności człowieczeństwa i boskości w Chrystusie. Będzie również zniekształcony przez monofizytyzm, który łagodzi tajemnice, uszczuplając realność elementu ludzkiego. Jednak paradoks ten, który Ojcowie przednicejscy umieli zachować i przekazać, paradoks „Boga, który nie czuje się dobrze bez człowieka”²²⁴, po Soborze w Nicei pojawia się jako większy niż kiedykolwiek. W linii owej „nowej transcendencji” Bóg jawi się jako „jeszcze większy”, jeszcze bardziej „Bóg”, nie poprzez stawianie się ponad człowiekiem jako zbyt potężny rywal, ale wewnątrz człowieka:

²²³ Platon, *Uczta*, 203 a; Ireneusz, *CH* III, 24, 2; Rousseau, s. 396; przekład polski: *AP*, s. 49; Augustyn, *O państwie Bożym*, VIII, 18, przekład polski: W. Kornatowski, Pax, Warszawa 1977, s. I, 396.

²²⁴ K. Barth, *L'Humanité de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1956, s. 38.

[...] to że natura wszechmocna zdołała zstąpić na niziny człowieczeństwa, zawiera większy dowód potęgi niż wielkie, nadnaturalne cuda, gdyż to, że coś wielkiego i wzniosłego zostało zdziałane przez Boską moc, jest poniekąd według natury i zgadza się z nią [...]. Natomiast zstąpienie do czegoś niskiego jest jakąś obfitością mocy, nie powstrzymywanej zupełnie w tym, co jest wbrew naturze²²⁵.

Tę samą koncepcję wielkości Boga odnajdujemy u Bazylego z Cezarei, w jego traktacie *O Duchu Świętym*²²⁶ czy u Maksyma Wyznawcy (f 662):

Jasne jest, że ukochał nas bardziej niż siebie samego, nas, dla których wydał siebie na śmierć i — nawet jeśli wyrażenie to jest śmiałe — jasne jest, że wybrał, jako *więcej niż dobre*, zniewagi, w chwili upragnionej przez ekonomię naszego zbawienia, przedkładając je, jako bardziej godne, nad swą własną, należną Mu z natury chwałę. *Przewyższając godność Boga i przekraczając chwałę Boga, z powrotu do siebie tych, którzy się od Niego oddalili, uczynił wypłynięcie i jeszcze potężniejszą manifestację swej własnej chwały*²²⁷.

W reakcji na interpretacje minimalizujące, które na powrót pojawiają się w Kościele, konieczne stanie się zdefiniowanie pewnej liczby fundamentalnych twierdzeń, aby zagwarantować przesłanki wiary i uchronić transcendencję Boga taką, jaka objawiła się w Chrystusie. Taki też będzie cel pierwszych wielkich soborów, których epoka otwiera się na początku IV wieku.

²²⁵ Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna*, 24; przekład franc.: A. Maignan, *PF*, s. 68-69; przekład polski: T. Sinko, w: *Wybór pism*, Pax, Warszawa 1963, s. 101-102.

²²⁶ Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, VIII, 18; przekład polski: B. Pruche, *SC* 17 bis, s. 309; przekład polski: A. Brzóstkowska, PAX, Warszawa 1999, s. 105-107.

²²⁷ Maksym Wyznawca, *List* 44, cytowany w: J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris 1976, s. 156—157.

ROZDZIAŁ PIĄTY

Bóstwo Syna i Ducha Świętego (IV wiek)

B. Sesboüé

Na początku IV wieku wydarzenie o kapitalnym znaczeniu dotyka życia Kościoła: to nawrócenie cesarza Konstantyna (313) na chrześcijaństwo, a za nim i całego cesarstwa, co doprowadza do radykalnej zmiany postawy Państwa w stosunku do Kościoła. Kościół był aż do tej pory trudno tolerowany, często prześladowany. Ostatnia fala prześladowań, za Dioklecjana, była zupełnie niedawna i szczególnie długa. Nawet poza Czasami kryzysu chrześcijanie wiodli życie sytuujące się w mniejszym lub większym stopniu na marginesie oficjalnego społeczeństwa pogańskiego. Od tej chwili chrześcijaństwo staje się oficjalną religią cesarstwa.

Konsekwencje tej zmiany dadzą się szybko odczuć. Biskupi, dotąd szczególnie zagrożeni, stają się ważnymi osobistościami, które wywierają wielki wpływ na życie swych regionów. Ale również debaty teologiczne mogą uzewnętrznić się w większym stopniu i nabierają dlatego większych rozmiarów. Jeden znak tej ogólnej ewolucji jest nieomyślny: to początek epoki wielkich soborów. Aktywność soborowa w Kościele była znaczna niewątpliwie od pierwszych synodów lokalnych i regionalnych w drugiej połowie II wieku. Jednak zwołanie soboru powszechnego, z przyczyn ekonomicznych i politycznych, było nie do pomyslenia.

Wiek ten przynosi także ważny zwrot w refleksji doktrynalnej. Aż do tej pory teologia na pierwszym miejscu badała ekonomie zbawienia. Jednak z tego punktu widzenia patrzyła już w kierunku misterium samego Boga. Tytuł rozdziału czwartego, *Od ekonomii do „teologii”*, wskazywał już na tę dynamikę, która wyrażała się coraz śmieiej. Spojrzenie wiary spoczywa odtąd na misterium trynitarnym jako takim i zgłębia jego wieczny wymiar, zanim w podobny sposób zajmie się ontologia Chrystusa w V wieku. Jednakże spojrzenie to nie jest bezinteresowne: jeśli z tymi coraz bardziej spekulatywnymi kwestiami wiąże się swego rodzaju zaciekłość teologiczna, to zawsze w przekonaniu, iż od

natury Boga, od natury Jego Syna, który stał się Chrystusem, od natury Ducha rozlanego przez Jezusa uzależniona jest sama realność zbawienia przyniesionego ludziom. Motywacja soteriologiczna pozostaje najważniejsza w opracowywaniu dogmatów trynitarnych i chrystologicznych.

Jak można się było spodziewać, pytania te zderzyły się z poważnymi aporiami. W dziedzinie dotyczącej Trójcy chodziło o zrozumienie jedyności Boga, pierwszego „dogmatu” objawienia biblijnego. Otóż istniała wielka pokusa, aby na te kwestię odpowiedzieć sprowadzając wyrażenie misterium chrześcijańskiego do ram pewnych tez solidnie ustanowionych przez rozum filozoficzny w środowisku hellenistycznym. W IV wieku zostają kolejno zakwestionowane bóstwo Syna i Ducha Świętego, z powodu konfliktu, do którego miało dochodzić między twierdzeniem trynitarnym a monoteizmem równie biblijnym jak ten, który stawał się przedmiotem konsensusu filozofii greckiej.

I. BÓSTWO SYNA I DEBATA WOKÓŁ SOBÓRU NICEJSKIEGO (325)

Kwestia boskości Syna zajmie niemal cały IV wiek. Została postawiona najpierw przez Ariusza i spowodowała zwołanie pierwszego Soboru Powszechnego w Nicei, w 325 roku. Jednak wydarzenie to nie stanowi jeszcze pierwszego etapu kryzysu. Po soborze, długo kontestowanym, debaty wybuchają ze zdwojoną siłą. Sytuacja Kościoła na Wschodzie, podzielonego przez rozliczne schizmy, staje się bardzo zagmatwana. I to wówczas interweniują Atanazy z Aleksandrii na Wschodzie i Hilary z Poitiers na Zachodzie.

1. HEREZJA ARIUSZA I SOBÓR NICEJSKI (325)

Autorzy i teksty: O Ariuszu, jego pismach i dokumentach Soboru Nicejskiego, cf. E. Bouларand. *L'Hérésie d'Arius et la „foi” de Nicée*, t. I: *L'hérésie d'Arius*, t. II: *La „foi” de Nicée*. Letouzey et Ane. Paris 1972. — Także wybrane teksty o debacie trynitarniej w IV wieku w: B. Sesboüé. B. Meunier, *Dieu peut-il avoir un Fils?*, Cerf, Paris 1993.

Wskazówki bibliograficzne: G. L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, przekład franc.. Aubier, Paris 1955. — (wielu autorów). *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*. Cerf, Chevetogne/Paris 1960. — I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Orante, Paris 1963. — W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Cerf, Paris 1974. — M. Simonetti, *La cnsi ariana nel IV secolo*. „Augustinianum”, Roma 1975. — H. J. Sieben D/e *Konzilsidee der alten Kirche*, F. Schöningh, Paderborn 1979.

Okolo roku 318-320 Ariusz, kapłan Kościoła w Aleksandrii, jednej z intelektualnych metropolii Starożytności, zaczyna budzić wrogie reakcje w na-

stępstwie swego nauczania o Synu Bożym. Pewien mrok spowija jego biografię. Ale wiemy, że na początku całej sprawy jest już człowiekiem niemłodym, ponieważ urodził się około 256 — 260 roku. Przyszedł na świat w Libii, podobnie jak Sabeliusz, i był przez pewien czas uczniem Lucjana z Antiochii (około 280), mistrza wielu ówczesnych biskupów. Dawni uczniowie Lucjana byli nazywani „współlucjanistami”.

Kościelna przeszłość Ariusza była dość burzliwa. W Aleksandrii przyłączył się najpierw do schizmy biskupa Melecjusza. Jako diakon, przysporzył dużych problemów dyscyplinarnych swemu biskupowi Piotrowi, który go w końcu ekskomunikował. Następca Piotra, Achillas, godzi go z Kościołem i udziela święceń kapłańskich. Kolejny biskup, Aleksander, mianuje go w kościele Baukalis, w dzielnicy portowej. Ariusz stał się człowiekiem wpływowym i szanowanym dla swej znajomości Pism oraz swego pełnego słodyczy zapału duszpasterskiego.

Początek konfliktu jest zatem „parafialny”. Wierni poruszeni są nauką ich „proboszcza” o Synu Bożym, o którym mówi jako o „stworzonym w czasie”, i zwracają się do biskupa. Ten zaprasza wówczas swego kapłana do publicznej debaty wobec duchowieństwa. Po drugim spotkaniu tego typu, Aleksander prosi Ariusza o odrzucenie swej opinii, którą uznano za błędną i o głoszenie prawdziwego bóstwa Syna. Ariusz kontratakuje, oskarżając swego biskupa o sabelianizm¹, co okazało się dobrą taktyką.

Jego doktryna rozprzestrzenia się bardzo szybko nie tylko w Egipcie i Libii, ale także w prowincjach Orientu i Azji Mniejszej. Ariusz miał bowiem przyjaciół wśród biskupów na tamtych terenach, „współlucjanistów” jak on sam, zwłaszcza wpływowego Euzebiusza z Nikomedii, ówczesnie miasta cesarskiego. Ariusz pisze do nich i prosi o wsparcie. Wobec powagi, jakiej nabiera cała sprawa, Aleksander zwołuje lokalny synod biskupów Egiptu i Libii w Aleksandrii, który potępia, składa z urzędu i ekskomunikuje Ariusza. Z decyzją tą Aleksander zapoznał wszystkich biskupów. Wygnany z Aleksandrii, Ariusz chroni się w Palestynie, następnie w Nikomedii, u swego protektora Euzebiusza. Dwa synody usiłują wstawić się za nim. Zamęt religijny jest wówczas wystarczająco poważny, by stać się problemem politycznym. Po swym zwycięstwie nad Licyniuszem w 324 roku, Konstantyn stara się zaprowadzić pokój religijny i postanawia zwołać sobór. Będzie to pierwszy sobór powszechny.

Jak osądzić osobę Ariusza? Jak zawsze gdy chodzi o „heretyków”, zwyczajnie tamtej epoki chciały, by ich portret malował się w czarnych barwach: „pełen próżności”, „chytry wąż”, „oszustwo w manierach”, „uwodzicielska słodycz”, pisze Epifaniusz z Salaminy. Poprzez całą serię pejoratywnych sądów, odgadujemy mimo wszystko, że chodziło o ascetę o wielkiej finezji psychologicznej, bardzo uzdolnionego w dziedzinie przekazu duszpasterskiego, dobrego

¹ O herezji Sabeliusza, cf. *supra*, s. 163.

znawcę Pism, a także wykształconego w dialektyce. Pytanie, jakie stawia wierze chrześcijańskiej wcale nie jest przeciętne. Nawet jeśli jego wypowiedzi i różne wyznania wiary, które podpisał zdradzają u niego nieco dwuznaczne poczucie oportunistycznego politycznego, to pozostaje prawdą, że w gruncie rzeczy jego przekonanie było szczere.

Pisma Ariusza były serią listów, wyznań wiary, kilku ludowych pieśni, posiadał bowiem zdolność zamykania swych tez w sugestywnych i możliwych do przyjęcia przez gmin formułach, a wreszcie obejmują także poemat teologiczny *Thalia*, to znaczy *Uczta*. Zgodnie ze wspólnym prawem stosowanym w Starożytności chrześcijańskiej wobec pism heretyckich, zastąpionym przez edykty cesarskie, niemal całość dzieła Ariusza została zniszczona lub zaginęła. Kilka zachowanych fragmentów pochodzi czy to od jego adwersarza Atanazego, który je cytuje, aby następnie obalić, czy to od historyków Kościoła, którzy używają ich jako dokumentów, by nie powiedzieć dowodów winy².

Doktryna Ariusza: przekonanie „monarchianistyczne”

Doktryna Ariusza bierze swój początek w dwuznacznościach wspomnianych w poprzednim rozdziale i określonych mianem „subordynacjonizmu”. Ojcowie przednicejscy, którzy w spontaniczny sposób sytuowali swój dyskurs na płaszczyźnie ekonomii zbawienia, przedstawiali misje Syna i Ducha jako podporządkowane inicjatywie Ojca. Jeśli ich wiara w prawdziwe bóstwo Syna, a co więcej Ducha Świętego, nie wydaje się możliwa do zakwestionowania, zważywszy ich przekonania soteriologiczne, to inaczej jest z niektórymi schematami ich myśli i sposobem, w jaki używają kategorii filozofii greckiej. Nie zawsze panowali nad swym słownictwem; a zwłaszcza nie dysponowali kategoriami, które w tej dziedzinie zostaną opracowane w IV wieku. Błąd pierwszych współczesnych badaczy polegał na anachronicznym rzutowaniu na II i III wiek kategorii z IV wieku. Widziane pod tym kątem, niektóre sformułowania wydawały im się wyraźnie subordynacjonistyczne.

Jednakże prawdziwe kwestie dotyczyły sposobu rozumienia Syna w ramach wiecznej Trójcy. Debatowano nad nimi już w antiocheńskiej grupie „współlucjanistów”. Pewna realna niejasność zamieszkiwała umysły właśnie w chwili, gdy pragnęły one wyrazić w greckich kategoriach kulturowych tradycyjne twierdzenia wiary o Synu i Duchu. Powagi kryzysu ariańskiego nie da się inaczej wyjaśnić. Ale ta sama powaga zakłada także, że Kościół przednicejski nie przyzwyczyił się spokojnie do idei subordynacjonizmu. To właśnie silne napięcie wokół punktu uznanego za centralny, w oczach wiary, która rozumowi chciała się wydać roztropna, wyjaśnia głębię i trwałość kryzysu ariańskiego.

² O osobie, życiu i pismach Ariusza, cf. E. Boularand, *op. cit.*, t. 1, s. 9-65.

Myśl Ariusza wpisuje się w rzeczywisty subordynacjonizm z dwóch przyczyn, zarazem religijnych i racjonalnych. Mieści ona dwa fundamentalne przekonania.

Pierwsze przekonanie dotyczy jedności Boga; jest zarazem biblijne i filozoficzne, a wpisuje się w tradycję „monarchiańską”, którą spotkaliśmy już w debacie między Prakseaszem a Tertulianem. Bóg jest jeden, niezrodzony i wieczny, uznają to wszyscy filozofowie religijni. Otóż Słowo, o które idzie w Piśmie, zostało zrodzone. Nie może zatem być równocześnie zrodzone i niestworzone, Słowem i Bogiem. Zresztą nie może być dwóch niezrodzonych, co oznaczałoby dwóch Bogów i formalnie sprzeciwiało się monoteizmowi.

Przeto wieczność Boga związana jest z niezrodzeniem. Stąd Słowo, zrodzone, jak zakłada hipoteza, nie może być wieczne. Mówić o Nim jako o współwiecznym Ojcu oznaczałoby mówić, iż jest współniezrodzony, co jest sprzeczne i nie do pomyślenia. Zatem nie było Go przed zrodzeniem: Słowo miało początek. Co za tym idzie, Bóg był Bogiem zanim został Ojcem.

Wszystko to nie oznacza, że Syn został stworzony w czasie kosmicznym, którego doświadczenie posiadamy. Został zrodzony czy to przed wszystkimi wiekami, czy to u początku jakiegoś trwania, które jest właściwe bytom nadzmysłowym („wieki” bez kresu). Został zrodzony przez wolę Ojca, a nie z Jego substancji, co stanowiłoby swego rodzaju podział substancji ojcowskiej, który jest nie do pomyślenia. W rzeczywistości został wytworzony z nicości. Ariusz myślał być może o gnostyckich „prolacjach” (*prolatio*) walentynianów, to znaczy seryjnym wytwarzaniu trzydziestu zasad (*aiónesi* lub „eonów”), wyprowadzonych z pierwotnej pary i ukształtowanych przez kolejne podziały. Paweł z Samosaty, w III wieku, przejął coś z tej idei podziału i znalazł się u podstawy potępienia terminu *współistotny* przez synody w Antiochii, w latach 264-269. Termin ten obarczony był zatem trudną przeszłością, gdy podjął go Sobór Nicejski.

Syn został zatem zrodzony w sensie zupełnie ogólnym, według którego wszystko pochodzi od Boga. Tak naprawdę przynależy On do porządku stawania się: został uczyniony, stworzony, ustanowiony, ale jest stworzeniem najwyższym, jak zresztą przyznaje Pismo. Czyż Mądrość, profetyczna figura Słowa, nie mówi: „Pan mnie stworzył jako początek swej mocy”? (Prz 8,22). Syn jest od nas tak bardzo wyższy, iż zasługuje na to, byśmy nazywali Go Bogiem; ale w rzeczywistości jest to Bóg „uczyniony”; w oczach Boga jedynego, niezrodzonego i Ojca, Syn jest stworzeniem.

W liście do Euzebiusza z Nikomedii Ariusz tak charakteryzuje to, co stawia go w opozycji do biskupa Aleksandra:

Biskup nie przestaje nękać nas, ścigać ze wszystkich sił, wyrzucił nas z miasta jak ateuszy pod pretekstem, że nie powtarzaliśmy za nim chórem, kiedy oświadczał publicznie: „Odwieczny Bóg, odwieczny Syn: jednocześnie Ojciec, jednocześnie

Syn; Syn współistnieje z Bogiem nie będąc zrodzonym; jest odwiecznie-zrodzonym, a nie stał się przez zrodzenie, Bóg zaś nie poprzedza Syna ani myślą, ani nawet o atom czasu: Bóg odwieczny, Syn odwieczny; Syn pochodzi od Boga samego”.

[...] Jeśli idzie o nas, co mówimy, myślimy, czego nauczaliśmy i nauczamy? Ze Syn nie jest ani niezrodzonym, ani częścią niezrodzonego oraz że nie pochodzi też od żadnego substratu: to z woli i postanowienia otrzymał istnienie przed wszystkimi czasami i wiekami; jest pełen łaski i prawdy, jest Bogiem, Synem jedynym, niezmiennym; i zanim został zrodzony (cf. Prz 8,25) czy stworzony (cf. Prz 8,22), czy ustanowiony (cf. Rz 1,4), czy powstał (cf. Prz 8,23), nie było Go; nie był bowiem niezrodzony.

Otóż prześladowani jesteśmy za to, iż powiedzieliśmy: „Syn ma początek, ale Bóg nie ma początku”. Oto dlaczego jesteśmy prześladowani, a także dlatego, że powiedzieliśmy: „Powstał z nicości”. Mówiliśmy w ten sposób, ponieważ nie jest On ani częścią Boga, ani nie pochodzi od jakiegoś substratu³.

Dobrze ukute formuły poematu *Thalia* są jeszcze bardziej jednoznaczne:

Nie zawsze Bóg był Ojcem; zrazu nim nie był, istniał tylko sam, dopiero później został Ojcem. Nie zawsze też istniał Syn Boży; bowiem jak wszystkie istoty stworzone i uczynione, tak również i On został powołany do bytu z nicości, to jest nie istniał, zanim zaczął istnieć, zaczął zaś istnieć dopiero, gdy został stworzony. A ponieważ wszystko wcześniej jeszcze nie istniało, ale stało się, także w odniesieniu do Słowa Bożego istniała chwila, w której Go nie było, a nie było Go, zanim się stał: Jego byt ma zatem początek⁴.

W tym przekonaniu myśl Ariusza świadczy o wysokim poczuciu transcendencji Boga, Kogoś zupełnie innego. Bóg jest tak bardzo Inny, że imię Ojca, zaczerpnięte z analogii ludzkiej, nie może powiedzieć czegokolwiek o Jego bycie; imię to nadaje Mu pewien atrybut, który należy już do porządku stawiania się: Bóg zatem stał się Ojcem „później”. Ojcostwo zawsze niesie z sobą konotacje jakiegoś „przed” i jakiegoś „po”⁵. Schemat powstania Słowa-Syna, na kształt Plotynowej emanacji u początku naszego kosmosu, umieszcza je zatem na pierwszym miejscu na drabinie bytów stworzonych. Słowo zajmuje najwyższy szczebel owej drabiny, ale oczywiście do niej przynależy. Syn znajduje się zatem po drugiej stronie absolutnej różnicy, która oddziela Boga od stworzenia. Jest jednak tak wysoko, że może służyć za pośrednika.

³ Opitz, *Athanasius Werke*, III - 1, s. 1-3; przekład franc. B. Meunier, *Dieu peut-il avoir un Fils?*, op. cit., s. 32.

⁴ W: Atanazy, *Mowa przeciw arianom*, I, 5; PG 26, 21a; przekład franc. B. Meunier, op. cit., s. 39; przekład polski: cf. *ALP*, II, s. 131.

⁵ Cf. Ch. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase*, Desclée, Paris 1990, s. 135.

Doktryna Ariusza: przekonanie chrystologiczne

Drugie przekonanie Ariusza dotyczy wcielenia i świadectw ewangelicznych o życiu Jezusa; narodzenie w ciele, rozwój, głód, pragnienie, zmęczenie, poczucie słabości, nieznajomość dnia sądu, upokorzenia i cierpienia krzyża wykazują wystarczająco, że Syn ten jest poddany zmianom, nie do pogodzenia z prawdziwą boskością. Dawniej mówiło się tu o „pasjach”, których szczytem jest męka Jezusa. Jezus jest zatem Bogiem niższym, bowiem Bóg prawdziwy nie znosiłby podobnego traktowania.

Dlatego Jezus potrzebuje uświęcenia przez Ojca w chwili swego chrztu, który jest dla niego dniem przybrania za Syna. Jego chwała i zmartwychwstanie również przyszły z góry. Nie pochodzą one od Niego samego, ale od Ojca. W całym swym życiu Jezus okazuje się podporządkowany i posłuszny Ojcu, którego uznaje za większego od siebie.

Schemat chrystologiczny Ariusza wygląda następująco: Słowo Ojca, niższe od Niego, preegzystujące w stosunku do naszego świata i aniołów, ale zdolne do zmiany, złączyło się z ludzkim ciałem jako narzędziem, tak iż odgrywa Ono w tym ciele rolę duszy, którą zastępuje. Przyjmując w ten sposób kondycję ludzką, uczestniczy we wszystkich jej zmianach i przeżyciach. Prowadzi się jednak w sposób tak chwalebny, że stało się doskonałe i zostało złączone z boskością. Arianizm wpisuje się tym samym w schemat *Logos-Sarx*, który odnajdziemy później w debatach chrystologicznych, używany zarówno przez niektórych Ojców ortodoksyjnych — którzy wyznawać będą wszakże istnienie duszy rozumnej w Chrystusie — jak i przez heretyków, jak Apolinary — którzy jej istnieniu zaprzeczą⁶.

Ariusz rozwija także argumentację biblijną, opartą, jak widzieliśmy, na tekście Prz 8,22, gdzie Mądrość — figura Słowa i Chrystusa — ogłasza: „Pan mnie stworzył”. Jeżeli Syn jest zrodzony przez Boga, to właśnie w bardzo ogólnym sensie powszechnego Ojcostwa Boga (cf. 1 Kor 8,6; Hi 38,28), w ramach którego ludzie mogą być nazywani „synami Boga” lub „dziećmi Boga” (J 1,12; Iz 1,2). Z drugiej strony Syn określa się jako niższy od Ojca: „Ojciec większy jest ode Mnie” (J 14,28); i nazywa Go jedynym prawdziwym Bogiem (J 17,3; Mk 10,18). Wreszcie Chrystus poddany jest niewiedzy i „pasjom” człowieczeństwa (Mk 13,32; J 11,33 i 39).

To właśnie w taki sposób Ariusz interpretuje słowa Pisma i zdaje sprawę z tradycyjnego Symbolu wiary. W Bogu trynitarnym, Ojciec jest większy od Syna i Ducha, którzy się z Niego wywodzą i w Piśmie są nazwani po Nim. Aporia misterium trynitarnego została wzniesiona: misterium to, przedstawiane zawsze w terminologii biblijnej, zostało przywrócone kategoriom rozumu

⁶ Cf. *infra*, s. 314-315.

filozoficznego i teologii naturalnej. Rzeczywiście jest jeden i jedyny Bóg: Syn i Duch są jego pierwszymi stworzeniami.

Zwołanie Soboru Nicejskiego

Nie byłoby bezużyteczne krótkie zatrzymanie się nad zwołaniem i procedurą Soboru w Nicei. Jest to premiera i wiele z obecnych tu punktów na długo stanie się obowiązującymi. Sobór został zwołany przez cesarza Konstantyna, który nie zatroszczył się o konsultację z Rzymem. Ten precedens stwarza tradycję, która obowiązywać będzie wszystkie wschodnie sobory Kościoła. Cesarz wita Ojców soborowych tymi słowami:

Albowiem ja przynajmniej osobiście widzę walkę bratnią Kościoła Bożego za niebezpieczniejszą i zgubniejszą aniżeli wszelką inną walkę i wojnę [...]. Gdy zaś niespodzianie posłyszałem o waszych nieporozumieniach, nie uważałem zgoła tego, co słyszałem za rzecz małej wagi, lecz pragnąc usilnie, ażebym i w tej sprawie znalazł lekarstwo współpracą swoją, zwołałem niezwłocznie wszystkich i cieszę się, spoglądając na wasze poważne zgromadzenie. Wówczas przecież dopiero uważać będę, iż spełniło się życzenie moje, gdy zobaczę, że wszyscy, duchem silnie związani, będą jednej pokój i pewność niosącej myśli [...]⁷.

Konstantyn zaświadcza tutaj o politycznej stawce religijnego rozłamu. Jedność cesarstwa mogła być zakwestionowana przez konflikty teologiczne. Z drugiej strony równie liczne zgromadzenie biskupów jest samo w sobie aktem politycznym. Nie mogłoby ono mieć miejsca bez użycia służb państwowych, na przykład transportu.

Ale jest i coś więcej w myśli współczesnych, zwłaszcza Euzebiusza z Cezarei, panegirysty Konstantyna. Cesarz jest „biskupem z zewnątrz”: to znaczy czuwa on z zewnątrz nad dobrym funkcjonowaniem instytucji i nad pokojem religijnym. Nie powinien wyrokować o rzeczach wiary jako takich, ale winien dbać o dobro religii. Cesarz jest uważany za „pośrednika”, przez Boga zostało mu bowiem powierzone zadanie zapewnienia dobrego porządku i harmonii pomiędzy Państwem czy społeczeństwem cywilnym, a społecznością kościelną. Odnajdujemy tę koncepcję, dużo bardziej świadomą samej siebie, wraz ze zwołaniem Soboru w Efezie przez Teodozjusza II⁸.

W chwili, gdy zbiera się Sobór Nicejski, Kościół niejako przeżywa sen: cesarstwo, aż dotąd będące zagrożeniem i źródłem prześladowań, przychodzi mu z pomocą i bierze w obronę. Wkrótce spuści z tonu: troska cesarstwa okaże

⁷ W: Euzebiusz z Cezarei, *Vita Constantini*, III, 12; *PG* 20, 1068- 1069; przekład polski: *AP*, s. 113.

⁸ Cf. *infra*, s. 339.

się głównie polityczna. Zobaczymy to już u następców Konstantyna, Konstansa i Konstancjusza. Zawsze wielkie będzie niebezpieczeństwo ze strony cesarzy polegające na woli odtworzenia jedności Kościoła, nie wokół tego, co Kościół ten uważa za ortodoksyjną doktrynę, ale wokół obozu religijnego, który wydaje się im najbardziej zdolny do odtworzenia tejże jedności, nawet za cenę zmiany opinii w zależności od ewolucji aktualnych sił. Troska o prawdę wiary staje się wówczas zupełnie drugoplanowa.

W Soborze Nicejskim wzięło udział około 250-300 biskupów, według dawnych autorów. Tradycyjna liczba 318 jest symboliczna: odnosi się do 318 sług Abrahama (Rdz 14,1). Reprezentowane są wielkie regiony Orientu, Azji Mniejszej, Syrii, Palestyny, Egiptu. Są to przede wszystkim biskupi z metropolii, wśród nich zasiadający na stolicach apostolskich. Atanazy jest obecny, ale towarzyszy swemu biskupowi Aleksandrowi jako diakon. Ariusz, który był prezbiterem a nie biskupem również przybył i cieszy się sympatią wielu biskupów „współlucjanistów”. Przedstawiciele Zachodu są nieliczni: czterech biskupów, w tym Hozjusz z Kordoby, który jak się zdaje reprezentował stolicę rzymską, jak też dwóch prezbiterów w delegacji rzymskiej. Papież Sylwester, zaproszony na sobór, nie przybył, powołując się na swój podeszły wiek. Ten punkt także stanie się zasadą. Zatem trzy wielkie sfery są reprezentowane w Nicei: Antiochia, Aleksandria i Rzym.

Procedura polega na zbieraniu się *comitia*, które rozważały kwestie będące w ich kompetencji. Honorowe przewodnictwo piastował cesarz, który z dyskretną stanowczością interweniował na rzecz terminu *współhistotny*. Ze strony kościelnej czołowe miejsce zajmował prawdopodobnie Hozjusz, którego imię pojawia się zawsze na początku tekstów, a po nim imiona dwóch prezbiterów rzymskich.

Kwestie, którymi trzeba się było zająć, to głównie sprawa arianizmu, ale także daty Wielkanocy i wielu punktów dyscyplinarnych dotyczących organizacji Kościołów i duchowieństwa. Poza swym wyznaniem wiary, uzupełnionym przez jeden kanon dogmatyczny, Sobór Nicejski wydał 19 kanonów dyscyplinarnych oraz list do Egipcjan.

Debaty o arianizmie rozpoczęły się od zaproponowania formuły wiary, przygotowanej przez „współlucjanistów”, przychylnych Ariuszowi. Formuła ta została oddalona. Euzebiusz z Cezarei zaproponował wówczas Symbol swego Kościoła, który został przyjęty. Jednak większość poprosiła, aby glosami uściślić znaczenie twierdzeń, o które powstał spór. Ojcowie arianizujący mogli jednak doskonale podpisać się pod tą formułą, zachowując swoją interpretację. Dyskusje były długie i niełatwe. Według Rufina, sam Ariusz często występował osobiście. Gdy w końcu zdecydowano o „dodatkach”, siedemnastu Ojców sprzeciwiało się nadal. Konstantyn zagroził wówczas wygnaniem tych, którzy nie złożą swych podpisów i pozostało już tylko dwóch odmawiających tego biskupów. To przymuszanie miało się okazać złowrogiem dla przyszłości.

„Definicja” nicejska: dodatki do Symbolu

Definicja z Nicei jawi się zatem w formie dodatków do Symbolu z Cezarei. Trzeba przedstawić je w ich pierwotnym kontekście, w stosunku do którego nabierają znaczenia.

Wierzymy w jednego Boga [...].

I w jednego Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego,

to znaczy z substancji Ojca (tout'estin ek tes ousias tou Patros), Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego (gennethenta ou poiethenta) współistotnego Ojcu (homoousion to Patri),

przez którego uczynione zostały wszystkie rzeczy tak w niebie, jak i na ziemi [...].

I w Ducha Świętego⁹.

„*To znaczy z istoty Ojca*”: ta sekwencja opisująca pochodzenie i naturę Syna z perspektywy Ojca, utrzymana w tonacji Janowej, została w pewien sposób przetłumaczona na język pojęć greckich, na co wskazuje termin „to znaczy”. Nie chodzi o jakieś nowe twierdzenie, ale o wyjaśnienie, interpretację tego, co zostało już powiedziane. Zawsze wyznawano, że Syn został zrodzony z Ojca: chodzi o uściślenie, że mowa o „prawdziwym” zrodzeniu. Jeżeli Syn jest prawdziwym Synem przez zrodzenie, musi Nim również być według substancji Tego, który Go zrodził, jak w każdym naturalnym procesie rodzenia: człowiek rodzi człowieka. Ma miejsce przekazanie Synowi substancji Ojca.

Jednakże potwierdzone w Bogu pochodzenie powinno być oczyszczone ze wszystkich elementów, które odnoszą się do niego wtedy, kiedy chodzi o pochodzenie w świecie ludzkim i zwierzęcym. Jest to pochodzenie duchowe, bez podziału substancji. Aby to naprawdę zrozumieć, trzeba połączyć dwa doświadczenia pochodzenia, na podstawie słów Syn i Słowo. Termin Syn na podstawie substancji Ojca ustala inny sposób istnienia tej samej substancji. Termin Słowo odsyła do pochodzenia słowa mentalnego: nasz umysł przez swą aktywność rodzi termin podobny do siebie, immanentny i bez podziału (ale który nie jest istniejący). Wzajemnie korygując te dwie komplementarne reprezentacje, można wystarczająco poprawnie ująć transcendencję boskiego pochodzenia.

Zrodzony a nie stworzony: W drugiej połowie III wieku ogólna idea „wytwarzania” bytów różnicuje się w języku teologicznym według dwóch precyzyjnych znaczeń: powstawanie przez zrodzenie lub powstawanie przez stworzenie (w tym, co dotyczy człowieka, odpowiednikiem stworzenia będzie

⁹ DzS 125; COD, II-1, s. 35; przekład polski: BF, IX/7.

„fabrykowanie” przedmiotów). Idzie tutaj o umieszczenie pochodzenia Syna w jednym lub w drugim rejestrze. Przez jakiś czas wahano się, bowiem reprezentacje przywołane przez oba terminy stanowiły trudność: z jednej strony ordynarne obrazy pochodzenia zwierząt, z drugiej przyrównanie do ogółu stworzeń. Również autorzy poprawiali wybrany termin, określając swą intencję. Ariusz ze swej strony bez wahania umieszcza Syna wśród bytów stworzonych (*ktiston*, który odnajdujemy w kanonie dogmatycznym). Sobór natomiast definiuje pochodzenie Syna wykluczając stworzenie. Wybór tego terminu w dwumianie formalnie i w sposób spekulatywny wzmacnia język biblijny, który mówił o zrodzeniu Słowa. Jeden ze sposobów powstawania jest przeciwstawny drugiemu. Byt wytworzony przez człowieka lub stworzony przez Boga jest hipotetycznie inny od tego, który go uczynił, w odróżnieniu od bytu zrodzonego, który powstał według prawa identyczności substancji.

Współistotny Ojcu: oto słowo-klucz, termin, który stanie się „symbolem” Soboru Nicejskiego. Ten termin uzupełnia poprzednie twierdzenie „z istoty Ojca” od strony skutku: zrodzony jest współistotny rodzącemu. Syn ma tę samą substancję co Ojciec, jest Bogiem zupełnie tak samo jak On. Przynależy do tego samego poziomu bytu. Termin ten nic nie dodaje do potwierdzonej treści.

Sobór pragnie bezpośrednio zdefiniować specyficzną tożsamość Ojca i Syna przeciwko tym, którzy utrzymują, że Syn ma niższą i odmienną substancję, jednak tożsamość ta była wyjaśniona również w znaczeniu pewnej identyczności numerycznej, zważywszy argumentacje o niepodzielności substancji boskiej. Nacisk kładziony przez niektórych Ojców na ten aspekt przysporzy im nawet oskarżenia o niewystarczające zachowywanie rozróżnienia między Ojcem a Synem i popadanie w jakąś odmianę sabelianizmu.

Kto wpadł na pomysł tego słowa w Nicei? Niektórzy myślą o delegatach Zachodu i Hozjuszu, bowiem termin ten miał złą przeszłość na Wschodzie i towarzyszyła mu kontrowersja. Wydaje się, że Konstantyn mocno się za nim opowiedział. Doprowadzi on do dużego zamieszania ze względu na swe wcześniejsze użycia, swój niebiblijny charakter i trudność w interpretacji. W pewnym sensie jego użycie w Nicei jest przedwczesne o tyle, o ile jego znaczenie nie zostało jeszcze objaśnione. Czy jednak sytuacja nie czyniła koniecznym używania przedwczesnego użycia nowych słów?

Symbol nicejski jest uzupełniony kanonem dogmatycznym, który obkładał anatema powszechne u arian wyrażenia:

Tych, którzy mówią: „był kiedyś czas kiedy go nie było” lub „zanim się narodził nie był” lub „został stworzony z niczego” lub pochodzi z innej hipostazy (*hypostasis*) lub substancji (*ousia*) [...] ¹⁰.

¹⁰ DzS 126; COD II-1, s. 35.

Ostatnia formuła pokazuje, że Sobór w Nicei nie czyni różnicy pomiędzy *hipostazą* a *substancją*. Ta równoważność między dwoma pojęciami będzie w przyszłości źródłem zamieszania. Potrzeba będzie dużej pracy semantycznej nad tymi terminami, ażeby w końcu IV wieku dojść do formuły trynitarnej¹¹.

„Przełom” Soboru Nicejskiego, wydarzenie dogmatyczne

Definicja z Nicei stanowi akt narodzin właściwego języka dogmatycznego w Kościele. Po raz pierwszy w oficjalnym i normatywnym tekście kościelnym użyto słów nie pochodzących z Pisma, ale z filozofii greckiej. Ta „nowość” jawiła się jako skandaliczna wielu współczesnym i była przyczyną jednego z najostrożniejszych kryzysów, jakich zaznało życie Kościoła. Powstał swego rodzaju uraz: koń trojański filozofii trojańskiej, to znaczy mądrości ludzkiej, uważanej za wroga Mądrości Bożej, został wprowadzony do sanktuarium wyznania wiary. Czyż nie było bluźniercze takie oddalenie się od języka objawionego Pism? Czy dobre było wyrażanie wiary w języku nie tylko greckim, ale co więcej naukowym i technicznym, intelektualnym i abstrakcyjnym? Czy trzeba było obciążać w taki sposób Symbol wiary? Czy należało dokonywać takiego zwrotu? Za tymi pytaniami kryje się reakcja „konserwatywna”, „tradycjonalistyczna”, która stanie się udziałem wielu mnichów.

Tak wiele kwestii wymaga odpowiedzi głębokiej, która wykracza poza chwilową koniunkturę, do której przyjdzie nam jeszcze powrócić, odpowiedzi prawomocnej dla całości języka i funkcji dogmatycznej w Kościele. Odpowiedź ta spoczywa w historycznej naturze słowa objawienia, zgodnie z koncepcją chrześcijańską, słowa, które jest przedmiotem aktu wiary. Słowo Boga od początku staje się słowem ludzkim, aby móc być zrozumiałymi dla ludzkiego rozumu. Według samego prawa wcielenia, słowo takie winno pozostać żywe mimo upływu czasu. Nie może zakrzepnąć w niedotykalnych formułach, które mechanicznie by powtarzano. Dlatego przesłanie zawarte w Pismach, samo będące owocem pewnego historycznego stawania się, bez przerwy potrzebuje interpretacji, aby pozostać zrozumiałym zgodnie ze swą prawdą. To stawka niekończącego się dialogu między Słowem Boga, które stawia pytania ludzkiej historii, a słowami ludzi, które nieustannie zgłębiają Słowo Boże, w imię pytań, które podsuwa im rozum i sytuacja kulturowa. Dogmat kościelny jest aktem interpretacji Słowa Bożego złożonego w Piśmie. Nie ma pretensji dorzucania doń czegokolwiek lub mówienia czego innego, ale pragnie tłumaczyć w nowych kulturowo językach, w związku z nowymi kwestiami, to, co zostało powiedziane. Widzieliśmy to, gdy podkreślaliśmy wagę wyrażenia „to znaczy”.

¹¹ Cf. *infra*, s. 291-295.

Wydarzenie Nicei faktycznie nie sprowadza się do konfliktu interpretacji. Gdy pojawia się wątpliwość na temat znaczenia jakiegoś twierdzenia wiary, kiedy wyczuwa się jakąś dwuznaczność, kiedy dawne słowa komentowane i interpretowane są w ten sposób, że znaczenie, które było im tradycyjnie przypisane wydaje się w istotny sposób zmienione, kiedy bez ustanku odnawiający się konflikt między wiarą i rozumem wydaje się rozwiązany wyłącznie na rzecz rozumu, wtedy pilne okazuje się użycie nowych słów dla zachowania dawnego znaczenia i rozwiązania „w prawdzie” powstałego konfliktu. Tu spoczywa paradoks funkcji dogmatycznej: stwarza ona coś nowego, aby dawne wyznanie nie „wykrwawiło się z sensu” (G. Widmer). Bowiern można założyć, że w takiej chwili dawne słowa nie wystarczają już dla wyjaśnienia debaty.

Paradoks ten prowadzi do innego: „hellenizacja” języka wiary ma służyć „dehellenizacji” jego treści. Arianizm myśli o chrześcijaństwie wewnątrz schematów neoplatonickich, dla których Logos jest nieuchronnie *tertium quid* pomiędzy czystą transcendencją Boga i światem stworzonym. *Homoousios* oznacza, że:

Syn znajduje się na poziomie bytu Boga transcendentnego. To, co mówimy o Bogu transcendentnym, powinniśmy też powiedzieć o Synu. Nicea zrywa z naiwną recepcją rozumienia bytu w późnej Starożytności, aby zdać sprawę ze znaczenia kerygmatu chrystologicznego¹².

Jednak jeśli przełom został dokonany, to dokonano także tylko jednego kroku. Nicejski *współlistotny*, który przez długi czas będzie się zdawał nadmiarem, faktycznie okazał się niepełny. Termin może nabrać znaczenia tylko w wystarczająco jednorodnej przestrzeni semantycznej, która mogłaby mu służyć za punkt odniesienia. To tę przestrzeń trzeba będzie stworzyć, aby znieść dwuznaczność pierwotnie towarzyszącą terminowi *współlistotny*. Słowo to zatem przyciągnie w swą orbitę pewną liczbę innych słów, za sprawą niełatwych opracowań. Od izolowanego terminu przechodzimy do przygotowanej formuły; od formuły przejdziemy potem do tekstów przygotowanych definicji (jak w Chalcedonie), a później do rozdziałów. Termin *współlistotny* może być uważany za zarodek całego dyskursu dogmatycznego.

2. KRYZYS PO SOBORZE NICEJSKIM

Autorzy i teksty: Atanazy. *Mowy przeciwko arianom*. I, II, III, PC 26. 12-468. *List o dekretach Soboru Nicejskiego*. PC 25. 415-468. — Wybrane teksty z *Mów przeciw arianom* w: F. Cavallera, *Saint Athanase*, Bloud et Cie, Paris 1908. — Wybrane teksty o debacie trynitarniej

¹² Friedo Ricken, *Das Homousios von Nikaia als Krisi des altchristlichen Platonismus*, w: *Zur Frühgeschichte der Christologie*, hg. von B. Welte, Herder, Freiburg 1970, s. 99.

w IV wieku, w: B. Sesboüé. B. Meunier. *Dieu peut-il avoir un Fils?*. Cerf. Paris 1993. — Hilary z Poitiers. *O Trójcy Świętej*. PL 10. 9-472; wyd. franc.: A. Martin i L. Brésard. 3 tomy. PF. 1981.

Wskazówki bibliograficzne: M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*. op. cit. — Ch. Kannengiesser. *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités contre les ariens*. Beauchesne, Paris 1983. — R. D. Williams, *Mus, Heresy and Tradition*, London 1987.

— R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God, The Arian Controversy*, Edinburg 1988. — Ch. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Desclée, Paris 1990.

— P. Smulders, *La Doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*. P.U.G., Roma 1944.

Powstanie i rozwój kontrowersji

Sobór, który miał zażegnać kryzys z powrotem go rozpęta. Jednomyślności Ojców nicejskich „dopomogła” stanowczość Konstantyna. Jednomyślność owa okazała się krucha i szybko pojawiły się na niej szczeliny, które powiększały się aż do stworzenia sytuacji istnienia wielu schizm między Kościołami, szczególnie niejasnej na Wschodzie. Możemy wyróżnić trzy wielkie fazy podczas pięćdziesięciu lat konfliktów, które swój kres znajdą dopiero w 381 roku wraz z Pierwszym Soborem w Konstantynopolu.

Pierwsza faza rozgrywa się za życia Konstantyna. — Najpierw wielu Ojców wycofuje swe podpisy (Euzebiusz z Nikomedii, dawny „współlucjanista” i zawsze przychylny Ariuszowi, Teognis z Nicei), pomimo zdecydowanego stanowiska Konstantyna w kwestii „jego” soboru. Następnie od 328 roku zwolennicy Euzebusza, arianizujący lub otwarcie ariańscy, wchodzą w łaski cesarza i usiłują pozyskać go dla swych zapatrywań ukazując mu, że reprezentują większość. Ariusz zostaje nawet zrehabilitowany po tym, jak wobec cesarza złożył wyznanie wiary, biblijne i „tradycyjne”, które starannie omijało ówczesną debatę. Zorganizowano intrygi, aby usunąć ze stanowisk nicejczyków, jak Eustacjusza z Antiochii czy Marcelego z Ancyry, którzy stali się przedmiotem podejrzania o sabelianizm. Młody Atanazy, który w 328 roku zastąpił starego Aleksandra, pierwszego adwersarza Ariusza, został złożony z urzędu przez synod w Tyrze, odbyty przez zwolenników Euzebusza z Nikomedii, a głównym powodem była wyrażona przez niego odmowa przyjęcia Ariusza do swego Kościoła. Ariusz zostaje zatem na nowo przyjęty do wspólnoty, a Atanazy wyrusza na zesłanie do Trewiru. Zaś dwaj wielcy protagoniści kryzysu odchodzą kolejno: Ariusz w 336, a Konstantyn w 337 roku.

Druga faza, za Konstancjusza, Konstansa i Konstancjusza (337 — 361).

— Po śmierci Konstantyna (w 337 roku) ruch ariański rozszerza się za panowania jego syna Konstancjusza, który ochrania go na Wschodzie, podczas gdy Konstans wspomaga ortodoksję nicejską na Zachodzie. Euzebiusz z Nikomedii otrzymuje stolicę w Konstantynopolu. Opór wobec Nicei organizuje się przy okazji różnych synodów; w niektórych uczestniczą obie strony (Antiochia

341, Serdyka 344), inne mają zabarwienie wyraźnie ariańskie (Antiochia 344, Sirmium 349-350, 351). Jednak Konstans umiera w roku 350 i Konstancjusz stara się przywrócić jedność całego cesarstwa wokół arianizmu aż do roku 361. Papież Liberiusz i stary Hozjusz zostają wysłani na wygnanie. Hilary z Poitiers, który broni przed cesarzem sprawy Atanazego, także zostaje wygnany. Ten sam los staje się udziałem Atanazego wielokrotnie.

Około 360 roku zwycięstwo arianizmu na Wschodzie wydaje się osiągnięte. Bazyli z Cezarei będzie później porównywał ówczesną sytuację Kościoła do bitwy morskiej podczas burzy, w nocy, kiedy nikt już nie potrafi rozpoznać sprzymierzeńca i wroga¹³. Hieronim zaś zawrze całą sytuację w jednej z tych formuł, których tajemnicę zna tylko on sam: „Wtedy słowo *substancja* zostało usunięte: zewsząd było głoszone potępienie Nicei. Cała ziemia jęknęła i zadziwiła się, że jest ariańska”¹⁴.

W tym czasie nieprzerwanie miały miejsce synody lokalne, które ogłaszały wiele formuł wiary. Niektóre z nich były w jasny sposób ariańskie, inne pozostały ortodoksyjne w tym, co mówiły, ale dwuznaczne w tym, co przemilczały. Jeśli odwołamy się do kategorii greckich, to tylko w celu eliminacji słowa *współistotny* synod potrafi odrzucić wszystkie słowa, których nie ma w Piśmie. Taka jest IV formuła z Sirmium:

Co do nazwy substancji, ponieważ Ojcowie użyli jej zbyt prosto, ponieważ lud nie rozumiał jej i był nią zgorzony i ponieważ Pisma go nie zawierają, zdecydowano odsunąć ją i aby odtąd absolutnie nie było już kwestii substancji w odniesieniu do Boga. Ale tak jak mówią i nauczają Święte Pisma, mówimy, że Syn jest we wszystkim podobny Ojcu¹⁵.

W kryzysie tym trzeba jednak dobrze rozróżnić dwa typy arianizmu: jeden naprawdę przejmuje doktrynę Ariusza, ale pozostaje mniejszościowy; drugi zadowala się odrzuceniem terminu *współistotny*, uważanego za nie do przyjęcia, i poszukuje innych wyrażeń dla oddania boskości Chrystusa. W tym sensie kryzys ariański jest w znacznej mierze „schizmą języka” (J. Moingt). Konfuzja związana z wieloraką polemiką i osobistymi konfliktami utrudni rozeznanie, które mimo to zaczyna się dokonywać między obydwoma pozycjami.

Trzecia faza: rozłam ariański (około 357 — 380). — Jest to faktycznie okres, w którym sprawy się wyklarują, poczynając od roku 357, to znaczy jeszcze przed śmiercią Konstansa. W 361 Julian zwany „Apostatą” zostaje cesarzem i oddaje Kościołom wolność religijną. Mogą powrócić wygnani biskupi. W Kościele, prawdziwi spadkobiercy arianizmu stają się coraz bardziej radykalni.

¹³ Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, XXX, 76-77; *op. cit.*, s. 192-195.

¹⁴ Hieronim, *Dialog między luceferianinem a ortodoksem*, 19; *PL* 23, 172 c.

¹⁵ Formuła IV z Sirmium, Credo datowane na 22 maja 359; *PG* 26, 639 b; przekład franc.

Drugie pokolenie ariańskie, z Aecjuszem i Eunomiuszem pragnie dać doktrynie nieodparty fundament racjonalny¹⁶ i wyznaje otwarcie, że Syn jest „niepodobny” (*anomoios*) do Ojca, czym zasłużą sobie na miano *anomejczyków*. Dominują jeszcze na synodzie w Sirmium, w 357 roku. Jednak zasadnicza część obozu zwanego ariańskim, bo odrzucił Sobór Nicejski, zbliża się do nicejczyków, wraz z Bazylim z Ancyry¹⁷. Ta swego rodzaju ariańska koncepcja pośrednia konstytuuje się już w 358 na synodzie w Ancyrze, na którym Bazyl, biskup miasta, wyznaje nie termin *współistotny* (*homoousios*), ale *z-podobnej-istoty* (*homoiousios*), który różni się od poprzedniego tylko o jotę! Stąd miano *homojuzjan* (*homojuzjastów*), jakie zostało im nadane. Debata wokół tych terminów między nicejczykami a homojuzjanami jest kontynuowana na wielu synodach. Zaś przypadki przyłączania się do Nicei mnożą się od 362 roku. Dalszy ciąg tej historii jest interesujący z punktu widzenia opracowania formuły trynitarniej, która zostanie omówiona w następnym rozdziale¹⁸.

Atanazy, „obrońca” Soboru Nicejskiego

Atanazy pozostał dla historii wielkim adwersarzem Ariusza i obrońcą Nicei. Schemat ten wymaga jednak ważkiej poprawki. Atanazy nie należy do tego samego pokolenia co Ariusz, jest od niego młodszy o prawie czterdzieści lat. Tym, który pierwszy podjął sprawę Ariusza był Aleksander, a Atanazy był jeszcze diakonem w chwili, gdy zbierał się Sobór Nicejski. Jakkolwiek wyglądała rola, którą mógł odegrać, nie była to jednak ta rola, jaką przypisuje mu Newman. Zresztą na początku swej działalności duszpasterskiej Atanazy wydaje się unikać mówienia o kryzysie ariańskim. Dopiero stopniowo przekona się o rozmiarach sprawy i coraz bardziej zaangażuje się w walkę z arianizmem.

Atanazy urodził się w 298 lub 299 roku¹⁹. Po śmierci biskupa Aleksandra zostaje wybrany arcybiskupem Aleksandrii, mimo że nie osiągnął jeszcze „kanonicznego” wieku trzydziestu lat. Ta nieprawidłowość przysporzy mu wielu kłopotów. Jego długie życie jako biskupa będzie szczególnie burzliwe i naznaczone pięcioma kolejnymi wygnaniami, spowodowanymi zmianami w polityce cesarskiej. Atanazy był przede wszystkim pasterzem o języku biblijnym i mistycznym. Od 335 roku, po powrocie ze swego pierwszego wygnania w Trewirze, pisze *Traktaty przeciwko arianom* (między 338 a 350), ażeby odpowiedzieć na pytania postawione przez mnichów egipskich, jak również serie dziełek o boskości Syna oraz list o dekretach nicejskich, *De Decretis Nicenae Sinodis*.

¹⁶ Cf. *infra*, s. 253-254.

¹⁷ Nie mylić z Bazylim z Cezarei.

¹⁸ Cf. *infra*, s. 260-271.

¹⁹ Cf. C. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase*, *op. cit.*

W pierwszym *Traktacie* po zacytowaniu pewnej liczby fragmentów z *Thalii* Ariusza, Atanazy za punkt wyjścia obiera wyznanie wiary, aby rozwinąć drugi artykuł Symbolu. Bierze się za trzy najważniejsze argumenty arian, kwestionujące *wieczność, pochodzenie i niezmienność* Syna. Pokazuje, że dyskurs ariański opiera się na pomieszaniu stawania się i pochodzenia. W Bogu odwieczne pochodzenie jest jak najbardziej do pomyślenia. Kwestionowanie wieczności pochodzenia Syna to w gruncie rzeczy atak na wieczność ojcostwa Ojca.

W drugim *Traktacie* oddaje się rozlicznym egzegezom biblijnym nad boskością Syna z punktu widzenia ekonomii zbawienia. (Zostaną one uzupełnione przez egzegezy korpusu Janowego w trzecim *Traktacie*, której autentyczność jest dyskusyjna.) Odpiera w niej interpretację tekstów przywoływanych przez arian (Hbr 3,2; Dz 2,36; Prz 8,22). Aspekt trynitarny i aspekt wcielenia ściśle ze sobą współgrają. Tym bowiem, co Atanazy rozpoznaje przede wszystkim w doktrynie Ariusza, jest zanik pośrednictwa Chrystusa. Syn stawszy się Bogiem z łaski, nie może dać nam udziału w swym synostwie. To ten zamach na ekonomię zbawczego wcielenia zmobilizował Atanazego: „Ariusz ukradł mi mojego Zbawiciela”, miał powiedzieć.

Człowiek, związany ze stworzeniem, nie zostałby przebóstwiony, gdyby Syn nie był prawdziwym Bogiem; a człowiek nie mógłby trwać w obecności Ojca, gdyby Ten, który przybrał ciało, nie był z natury Jego prawdziwym Słowem. I podobnie jak nie zostalibyśmy wyzwoleni z grzechu i przekleństwa, gdyby ciało przybrane przez Słowo nie było ciałem ludzkim z natury (nie mielibyśmy bowiem nic wspólnego z czymś zupełnie nam obcym), podobnie jak człowiek nie zostałby przebóstwiony, gdyby Słowo narodzone z Ojca z natury, prawdziwe i właściwe Ojcu, nie stało się ciałem.

Oto dlaczego doszło do takiego zjednoczenia: ażeby zjednoczyć człowieka z Tym, który z natury należy do boskości, ażeby zapewnione zostały zbawienie i przebóstwienie człowieka²⁰.

Takie jest przekonanie wiary, które przewodzi opartym na Piśmie argumentom Atanazego. Jeśli Chrystus ma nas przebóstwić, musi być prawdziwym Bogiem i prawdziwym Synem. Trzeba zatem szanować imię Syna, które zostało Mu nadane przez Pisma (Mt 3,17: teofania chrztu; Mt 11,27: hymn uwielbienia; cała Ewangelia św. Jana; Hbr 1,3: „odblask Jego chwały i odbicie Jego istoty [*hypostasis*]” etc.).

Język Pisma posłuszny jest pewnej ściślej logice: słowo *zrodzić* rezerwuje dla Syna (Ps 2; Ps 109,3; Prz 8,25; J 1,18), a słowo *uczynić* dla stworzeń (Rdz 1,1; J 1,13). To właśnie w tym świetle należy osądzać „stworzył mnie” z Prz 8,22,

²⁰ Atanazy, *Mowy przeciw arianom*, II, 70; PG 26, 296; przekład franc. B. Meunier, *op. cit.*, s. 103-104.

które Atanazy oświeśla przy pomocy Kol 1,15: „On jest obrazem Boga niewidzialnego — Pierworodnym wobec każdego stworzenia”. Tekst ten, wyjątkowy, powinien być rozumiany w ramach owego prawa języka. Musi tu zatem chodzić o człowieczeństwo Chrystusa.

Pozostałe imiona Syna, Słowo, Mądrość, Obraz, Moc, Ręka noszą w sobie znaczenia Syna i to zawsze na Niego wskazują. Słowa te określają Tego, który jest po stronie Stwórcy.

Nowe słowa, jak „z substancji Ojca” zostały zasugerowane przez Pismo; Ps 109,3: „Z mego łona Cię zrodziłem”; J 8,42: „Ja od Boga wyszedłem”; J 1,18: „Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca”. Pisma narzucają wręcz termin *współistotny*, gdy mówią jednocześnie o pochodzeniu i niepodzielności (J 10,30; 14,10). Atanazy zatem uzasadnia nowe słowa w świetle dawnego znaczenia słów z Pisma. Sprzeciw, jaki arianie zgotowali słowom, jest faktycznie sprzeciwem wobec doktryny:

Właśnie dlatego, jeśli odmawiają przyjęcia tych słów jako nowych i obcych, niech przyjmą doktrynę, którą Sobór pragnął przez te słowa wyrazić i niech rzucą anatema na tych, których anatema obłożył; [...] Nie wątpię, że przyjąwszy doktrynę Soboru, uznają także same te słowa [...]. Taki właśnie był powód, dla którego słowa tego rodzaju zostały ustanowione.

A także, jeśli ktoś dokona uważnego studium, pozna, że nawet jeśli słowa te nie takie są w Pismach, przynajmniej doktryna, którą wyrażają rzeczywiście się tam znajduje²¹.

W całej tej debacie Atanazy ma świadomość, że przedstawia wiarę, która od rozumu ludzkiego wymaga otwarcia się na nowe perspektywy, aby mógł odkryć rozumność wiary, zaś arianie są przeświadczeni, że „nie może istnieć nic, czego oni nie potrafią pojąć”²².

Wkład Hilarego z Poitiers

„Zachód dopiero po śmierci Konstantyna (337) zaczął naprawdę przywiązywać uwagę do kontrowersji ariańskiej”²³. Rzeczywiście, na Zachodzie przylgnięcie do wiary nicejskiej było od razu dość masowe. Z drugiej strony Konstans, jak widzieliśmy, pozostawiał biskupom wolność, podczas gdy Konstancjusz na Wschodzie stanął po stronie arian. Jednakże przybycie biskupów

²¹ Atanazy, *De Decretis Nicenae Sinodis*, n° 21, PG 25, 454 ab; przekład franc. J. Moingt.

²² Atanazy, *Drugi List do Serapiorta*, II, 1, SC 15, wyd. J. Lebon, s. 148; przekład polski: S. Kalinowski, *Listy do Serapiona*, WAM, Kraków, 1996, s. 109.

²³ M. Simonetti, w: *Initiations aux Peres de l'Eglise*, t. IV: *Les Peres latins*, Cerf, Paris 1986, s. 71.

wygnanych ze Wschodu, a potem śmierć Konstansa (350) i zjednoczenie cesarstwa pod panowaniem Konstancjusza zmieniły sytuację doktrynalną i polityczną. Konstancjusz, który pragnął zjednoczenia całego cesarstwa wokół arianizmu, zdecydował się na interwencję i doprowadził do licznych synodów na Zachodzie. Oporni biskupi zostali wygnani. Wśród nich Hilary, od 350 roku biskup Poitiers, został wysłany do Frygii (Azja Mniejsza) w 356 roku, to znaczy w chwili, gdy na Wschodzie konflikt doktrynalny jawił się jeszcze jako bez wyjścia. Podczas czterech lat zesłania uzupełnił swą formację doktrynalną i został wprowadzony w pisma i problematykę Wschodu. W ten sposób zyskał pogłębioną znajomość kontrowersji ariańskiej i przekonał o dwóch ważnych punktach. Misterium trynitarnie było zagrożone z dwóch stron, nie tylko od strony czysto ariańskiej, ale także monarchianizmu sabeliańskiego; na to ostatnie niebezpieczeństwo Hilary pozostał szczególnie wrażliwy. Odpowiedź na owo podwójne zagrożenie nie musiała koniecznie dotyczyć nicejskiego terminu *współistotny*, przez wielu na Wschodzie uważanego za dwuznaczny, ale mogła się także wyrażać przez formułę *z-podobnej-istoty* (*homoiousios*) homojużjan, z którymi Hilary chętnie się kontaktował. Napisał wówczas swój wielki traktat *O Trójcy Świętej*. Około 360 roku pozwolono mu wrócić do Galii, gdzie został triumfalnie przyjęty i przewodniczył synodowi, który miał miejsce w 361, w Paryżu, a którego decyzje doktrynalne były umiarkowane.

Jego najważniejsze dzieło o Trójcy, podzielone na dwanaście ksiąg powstałych z kolejnych projektów, stanowi sumę argumentacji biblijnych i teologicznych. Hilary przedstawia najpierw pozycję katolicką na temat prawdziwego bóstwa Syna, rozwijając katechezę o Ojcu, Synu i Duchu. Obala następnie „bezbożności” Ariusza na podstawie wyznania wiary, które wysłał on do Aleksandra z Aleksandrii i którego tłumaczenie łacińskie zamieszcza. Jego argumentacja opiera się kolejno na świadectwach ze Starego (zwłaszcza teofanie) i Nowego Testamentu. Odpowiada w końcu na obiekcje ariańskie, szczególnie te, które biorą się z pozornej niższości, słabości, cierpień i upokorzeń Chrystusa. Syn jest prawdziwym Bogiem i wieczną Mądrością Ojca. Hilary podejmuje w ten sposób czysto chryzologiczne aspekty problemu trynitarnego.

Dokumentację czerpie z własnej znajomości debat wschodnich, ale również z *Przeciwko Prakseaszowi* Tertuliana. Nazwano go Atanazym Zachodu, ale jego teologia zachowuje realny dystans wobec teologii biskupa Aleksandrii. Jego podejście do tematu jest oryginalne i stanowi głęboki wkład w doktrynę trynitarną. Jego dyskurs jest zarazem antyariański i antysabeliński: z jednej strony podkreśla jedność natury boskiej, a z drugiej rozróżnienie Osób, wychodząc zawsze od stosunku pochodzenia między Ojcem a Synem.

Jedyna wiara to zatem uznanie Ojca w Synu i Syna w Ojcu, na skutek nierozdzielnej jedności ich natury; jedności, która nie pozwala na twierdzenie o ich połączeniu, ale niepodzielności; nie zmieszaniu, ale identyczności ich natury; nie

zestawieniu, ale istotowości; nie niedokończoności, ale doskonałości. Chodzi faktycznie o narodzenie, a nie podział; mamy do czynienia z Synem, a nie przybraniem za syna; to Bóg, a nie stworzenie. I nie jest to Bóg innego rodzaju; nie, Ojciec i Syn są jednym. Przy swym narodzeniu Syn nie został wyposażony w nową naturę, która byłaby obca naturze właściwej Temu, z którego czerpie swe pochodzenie²⁴.

Jednakże Hilary praktycznie nigdy nie używa terminu *współistotny*, czym wyraża doń pewną rezerwę. Ze względu na swą doniosłość i swą treść jego dzieło „stanowić będzie nowy fakt na polu literatury teologicznej języka łacińskiego”²⁵. Zapowiada ono wielkie traktaty Augustyna.

Hilary napisał także księgę *O Synodach*, w kontekście przygotowań do synodów w Rimini i Seleucji (359). Jego celem było uzmysłowienie ludziom Zachodu, że adwersarze terminu *współistotny* — który przetłumaczył jako *essentiae unius* — niekoniecznie byli arianami i że sam ten termin zawierał ryzyko sabelianizmu. W przychylny sposób przedstawia tezę *homoiousius* — której formułę tłumaczy przez *similis essentiae*. Jego dzieło pokazuje, że ówczesny człowiek Zachodu mógł zgłębić złożoność sytuacji doktrynalnej na Wschodzie.

„Recepcja” Soboru Nicejskiego

Półwiecze, które dzieli Sobór Nicejski od Pierwszego Konstantynopolitańskiego stanowi okres, którego potrzeba było ogółowi chrześcijan do pełnego zaakceptowania pełnoprawności i niezbędności nowego języka racjonalnego. Był to czas „recepcji” Soboru Nicejskiego. „Recepcja” jest zjawiskiem eklezjalnym, tak definiowanym przez Y. Congara:

Przez „recepcję” rozumiemy tutaj proces, poprzez który ciało eklezjalne czyni prawdziwie swoim jakieś określenie, którego sam sobie nie nadał, uznając, w ogłoszonych ramach, pewną regułę, która jest odpowiednia dla jego życia. [...] Recepcja zawiera pewną szczególną relację przyzwolenia, ewentualnie osądu, w której wyraża się życie ciała czerpiącego z pierwotnych zasobów duchowych²⁶.

W ten sposób Atanazy mógł ogłosić, że cała zamieszkała ziemia wyraziła swą zgodę na wiarę nicejską²⁷. Recepcja, w ten sposób rozumiana, jest faktem Kościoła, który ma miejsce lub nie, którego zatem nie można zadekretować, ale

²⁴ Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, VIII, 41; wyd. Martin, *PF*, III, s. 154.

²⁵ M. Simonetti, *op. cit.*, s. 81.

²⁶ Y. Congar, „La «réception» comme réalité ecclésiologique”, *RSTP* 56 (1972), s. 370.

²⁷ Atanazy, *List do biskupów afrykańskich przeciw arianom*; 1 ; *PG* 26, 1029 a, cytowany w: Y. Congar, *art. cit.*, s. 375-376.

tylko stwierdzić *post factum*. Przykład recepcji Nicei pokazuje, że może ona przechodzić przez pewną liczbę konfliktów czy zmiennych kolei losu i że przekracza czas jednego pokolenia. Jest to przesłanka organiczna, a nie jurydyczna (J. Fransen), nawet jeśli może mieć konsekwencje jurydyczne. Historia recepcji innych soborów potwierdza doświadczenie nabyte po Nicei i będziemy mieli okazję do niej powrócić. Nie przeciwstawiając tej przesłanki prawowitości i autorytetowi decyzji podjętej przez sobór trzeba powiedzieć, że recepcja przynależy do sensu i autorytetu definicji i formuł. Autorytetowi, którzy go naucza, lud chrześcijański odsyła nowe oblicze przyjmowanej prawdy poprzez sposób, w jaki ją rozumie i w jaki nią żyje. Wpisuje się to w dwukierunkowy ruch pomiędzy ludem i magisterium Kościoła.

Recepcja soboru jako aktu ze strony ciała Kościoła, który pomimo zmiennych kolei losu czyni własną jakąś definicję soborową, winna być odróżniona od potwierdzenia soboru przez biskupa Rzymu, co stanie się ogólną zasadą. Owo potwierdzenie, które jest natury jurydycznej, należy w pewnym sensie do soboru jako wydarzenia dogmatycznego. W przypadku Nicei takie potwierdzenie nie miało miejsca. Podpis obecnych na soborze przedstawicieli papieża okazał się wystarczający.

Powstanie eklezjologii soborowej

Jest to także czas uświadamiania sobie władzy soboru. U końca tego długiego konfliktu nie tylko sam Sobór Nicejski został przyjęty jako taki, ale sama idea soboru i jego autorytetu. Bowiem doktryna dotycząca władzy soboru nie istniała przed zebraniem się Soboru Nicejskiego. Została opracowana podczas debat, które wytyczyły ramy procesu tej trudnej recepcji. Na czym polegała nowość właściwa temu soborowi? Jak współcześni ową nowość postrzegali? Niedawne studia H. J. Siebena i W. De Vriesa, zbieżne, choć różniące się w osądzie niektórych punktów, przypomniały te kwestię w świetle tekstów²⁸.

Najpierw, jaki był stan świadomości Ojców uczestniczących w soborze? Prezentują siebie jako tworzących „wielki i święty sobór”, wyrażający decyzje „Kościoła powszechnego i apostołskiego”. Te sformułowania świadczą o przekonaniu, że na soborze jest reprezentowany Kościół powszechny. Faktycznie sobór przyznaje sobie szczególny autorytet i uważa, że jego decyzje mają charakter ostateczny i nieodwołalny. Świadomość takiej władzy jest widoczna w decyzjach dyscyplinarnych w stosunku do Kościoła w Aleksandrii (schizma Melecjusza) i reguł narzucanych stolicom w Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimie, a nawet w Rzymie. Żaden poprzedni synod nie odważył się przedsięwziąć środków dotyczących organizacji Kościoła powszechnego.

²⁸ H. J. Sieben, W. De Vries, *op. cit.* w bibliografii, s. 237.

Jednakże następujący po soborze kryzys pokazał, że przekonanie to nie było jeszcze podzielane przez ciało Kościoła. Świadczenia są wystarczająco różne, by być przynajmniej oznaką wahania. Nie dla wszystkich było wówczas oczywiste, że Nicea, jako Sobór Powszechny, była nowym faktem. Według H. J. Siebena papież Juliusz I w 335 roku wydaje się umieszczać Sobór Nicejski na tej samej płaszczyźnie co synod w Antiochii z 269 roku i sądzić, iż osąd wydany przeciw arianom powinien być przedmiotem rewizji. W. De Vries nie jest przekonany do tej opinii²⁹. Kwestią wydaje się faktyczna ocena ludzi, a nie Symbolu doktrynalnego. Dla Euzebiusza z Cezarei Nicea nie miała jakiegoś szczególnego znaczenia.

Wszelako Sobór w Nicei pozostaje czymś szczególnym. Określenie „powszechny” czy „ekumeniczny” zostało mu przyznane na zasadzie wyłączości w tamtych czasach. Atanazy często nadaje mu ten tytuł, bo zgromadzili się na nim biskupi z całego świata. Dla niego „Nicea była «wielkim» synodem, synodem «o pierwszorzędnej ważności», synodem «ekumenicznym», gdzie «cały Kościół powszechny» potępił Ariusza i jego zwolenników. Według Atanazego z Niceą jest tak, jak ze wszystkim, co odnosi się do ojczyzny”³⁰. Aby jakiś synod był soborem powszechnym, potrzeba, by był na nim reprezentowany cały świat; do decyzji wymagana jest jednomyślność; dekret winien być zgodny z Pismem Świętym, nauczaniem apostołów i tradycją świętych Ojców. Doktryna soboru powszechnego nie może być później poddawana dyskusji³¹. Jednak biskup Aleksandrii nie wspomina o konieczności uczestnictwa biskupa Rzymu.

Pozycja Atanazego jest oczywiście w tej materii determinująca. J. H. Sieben uważa jednak, że w miarę upływu czasu ewoluowała ona w kierunku przyznawania soborowi coraz większej władzy. Z początku prawowitość potępienia Ariusza nie wydaje mu się oczywista. Formuła wiary soboru nie ma dla niego jeszcze absolutnego autorytetu. Sam stara się obalić argumenty arian z pomocą Pisma i rozumu, a nie dzięki powoływaniu się na sobór. Następnie w 356 uważa, iż Nicea stanowi streszczenie ortodoksji. Z kolei sobór staje się dla niego wiarą Kościoła powszechnego jako takiego, choć nie mówi przy tym o przysługującej soborowi władzy absolutnej. Wreszcie w 363 roku powiada, że Symbol nicejski jest jak Słowo Boga, które trwa wiecznie³².

Czy sobór był dla niego „nieomylny”? „Jeżeli poprzez «nieomyślność soborów» rozumiemy niemożliwość pomylenia się, związaną, by tak powiedzieć, automatycznie, z realizacją pewnych warunków, odpowiada H. J. Sieben, to wypada powiedzieć, że Atanazy nie zna takiej nieomyślności. Z pewnością zna kryteria, przy pomocy których można zmierzyć prawowierność i względną

²⁹ H. J. Sieben, *op. cit.*, s. 31-33; W. De Vries, *op. cit.*, s. 22.

³⁰ W. De Vries, *op. cit.*, s. 24, streszczenie opinii H. J. Siebena.

³¹ Cf. M. Goemans, *Hetagemeen Concilie in de vierde Eeuw*, Nimegue-Utrecht 1945.

³² H. J. Sieben, *op. cit.*, s. 25-27.

ważność synodów, ale nie takie, które mogłyby uzasadnić absolutne roszczenie prawdy³³. Opinia ta jest nieco minimalistyczna w oczach W. De Vriesa. Jeśli Atanazy nie mówi o nieomyślności, to jednak jego ostatnie pismo zawiera bardzo wyraźne wyrażenia: „wieczny kamień ułożony na granicy”; „wryty kamień ustawiony na zawsze przeciw wszelkiej herezji”; „Słowo Boga, które trwa wiecznie”³⁴.

Wahania te, towarzyszące procesowi stopniowego uznawania autorytetu Nicei, procesowi związanemu z coraz pełniejszą recepcją, jest przykładnym przypadkiem przejścia od autorytetu faktycznego do autorytetu prawnego. W miarę jak czas umożliwia nabranie dystansu i rozeznanie w konfliktach wywołanych przez Niceę, spostrzegamy, że sobór potwierdził wiarę apostołów, że jest wierny Pismu; następnie mówimy, że przemawiał on w sposób ostateczny i że wiążemy ten charyzmat z jego powszechnym charakterem. Tak wyraża się jednomyślność Kościoła, reprezentowanego przez biskupów. Zatem Kościół nie może się mylić w swej wierze ze względu na obietnice Chrystusa. Tym samym sobór zyskuje autorytet *de jure*. Jednak ta ocena pojawiła się po fakcie. Po 381 roku Sobór Nicejski będzie jednomyślnie uznawany za kamień probierczy ortodoksji. W debatach efeskich między Cyrylem a Nestoriuszem Symbol nicejski funkcjonuje jako niepodważalny punkt odniesienia dla obydwu. Uważają nawet, że tekst z Nicei powinien wystarczyć dla rozwiązania ich sporu.

II. BÓSTWO DUCHA ŚWIĘTEGO I PIERWSZY SOBÓR W KONSTANTYNOPOLU (381)

Autorzy i teksty: Atanazy. *Listy do Serapiona*; wyd. franc.: J. Lebon, SC 15. 1947; przekład polski: S. Kalinowski. WAM. Kraków 1996. — Bazyl z Cezarei. *Przeciwko Eunomiuszowi* wraz z Eunomiusz. *Apologia*; wyd. franc.: B. Sesboüé. G. M. de Durand. L. Doutreleau, SC 299 i 305. 1982 i 1983. — Bazyl z Cezarei. *O Duchu Świętym*, II-VIII; wyd. franc.; B. Pruche, SC 17 bis. 1968; przekład polski: A. Brzóstkowska, Pax, Warszawa 1999. — Dydym Ślepy. *Traktat o Duchu Świętym*; wyd. franc.; L. Doutreleau. SC 386, 1992. — Teodor z Mopsuestii, *Homilie katechetyczne*. IX, 1; wyd. franc.: R. Tonneau i R. Devreesse, Bibl. Vaticana, Città del Vaticano 1949.

Wskazówki bibliograficzne: H. Dörries, *De Spiritu Santo. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des Trinitarischen Dogmas*. Vandenhoeck & Ruprecht. Cöttingen 1956. — I. Ortiz de Urbina. *Nicée et Constantinople*. Orante, Paris 1963. — A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*. Vandenhoeck & Ruprecht. Cöttingen 1965. — *La signification et l'Actualité du II^e concile oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*. Éd. Du Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique, Genève 1982. — A. de Halleux, *Patrologie et oecuménisme. Recueil d'études*. University Press/Peeters, Leuven 1990, s. 303-442: „Pneumatologie”.

³³ H. J. Sieben, *op. cit.*, s. 63; przekład W. De Vries, *op. cit.*, s. 27.

³⁴ Atanazy, *List do biskupów afrykańskich*, PG 26, 1032 a, 1048 a, 1032 a; cytowany w: W. De Vries, *op. cit.*, s. 27.

Aż do połowy IV wieku kwestia boskości Ducha Świętego nie była stawiana. Bóg jest w najbardziej wzniosły sposób Duchem. Jego tchnienie jest tchnieniem życia Bożego. To ono unosiło się nad wodami w chwili zbawienia: jest zatem preegzystujące. Ono też było wysyłane do proroków na długo przed przyjściem Chrystusa. Nie przyjęło ciała. Jego boskie pochodzenie nie stanowiło zatem problemu. Od swych pierwszych wyrażeń, doktryna chrześcijańska widziała w Nim wzniosły dar Boży, który został podarowany Kościołowi i wprowadza jego członki we wspólnotę z Bogiem. Z wszystkich tych powodów bóstwo Ducha spokojnie pozostawało dziedzictwem wiary, choć jego Osoba nie była tak naprawdę wydobyta na światło.

Jednak długa seria debat nad bóstwem Syna głęboko przekształciła tę dawną problematykę. Jest godne zauważenia, iż boskość Ducha została zakwestionowana około 360 roku, w chwili, gdy zaczyna przeważać uzasadnienie nicejskiego twierdzenia o Synu. Idzie tu w jakiejś mierze o pewne odreagowanie. Czy wszystko, co powiedziano w Kościele w odniesieniu do boskości Syna, powinno być również zastosowane do Ducha? Czy nie należy umieścić Go raczej po stronie prostej, boskiej, nieosobowej „siły”, a może po prostu po stronie stworzenia? Sam sposób, w jaki dowiedziono boskości Syna zwraca się faktycznie przeciw Duchowi Świętemu: czyż nie powiedziano z mocą, że Syn został zrodzony, a nie stworzony, i że nie ma trzeciego sposobu powstawania bytu? Skoro zatem Duch Święty nie jest ani niezrodzony, ani zrodzony, to czyż nie powinno się Go uważać za stworzonego?

1. POJAWIENIE SIĘ HEREZJI „PNEUMATYCZNYCH”

Herezje te ze swego potrójnego źródła zaczerpnęły różnorodne formy.

Radykalny arianizm Aecjusza i Eunomiusza

Najpierw mamy do czynienia z radykalnym arianizmem drugiego pokolenia, pokolenia Aecjusza i Eunomiusza „dialektyka”. Aecjusz był Syryjczykiem, diakonem z Antiochii, który dał się poznać zwłaszcza między 355 a 365 rokiem jako pierwszy w szeregu przedstawicieli tej tendencji. Wspaniały logik, wyciągnął ostateczne wnioski z arianizmu ogłaszając Syna niepodobnym do Ojca, co dało jego grupie nazwę „anomejskiej” (z greckiego *anomoios*, niepodobny, odmienny). Został pozbawiony urzędu diakona w 360 roku³⁵. Eunomiusz, urodzony w Kapadocji około 335, został jego uczniem. Jednak jego osobowość i wigor „dialektyka” były tak wielkie, że szybko zaćmił mistrza w oczach

³⁵ Na temat tego, co pozostało z dzieła Aecjusza, cf. formuły zebrane w: G. Bardy, „L'héritage littéraire d'Aétius”, *RHE* 24 (1928), s. 809-827.

współczesnych. Popadłszy w kłopoty w 360 roku na Soborze w Konstantynopolu, który złożył Aecjusza z diakonatu, Eunomiusz dzięki wielkiej sprawności w prezentowaniu swej *Apologii*³⁶ — w której przedstawia doktrynę „anomejską”, ale mówiąc wyłącznie o podobieństwie Syna do Ojca — potrafił otrzymać biskupstwo Kyzikos. Nie pozostał na urzędzie długo, został skazany na wygnanie i zmarł około 394 roku.

Aecjusz i Eunomiusz rozwijają od 357 roku logiczne założenia pierwotnego arianizmu, doprowadzając nawet do rozłamu w obozie arian. Przytoczmy tutaj, co mówią o Duchu Świętym: jak Syn jest pierwszym stworzeniem Ojca, tak Duch jest pierwszym stworzeniem Syna. Jak Syn ma niższą od Ojca rangę ontologiczną, tak Duch ma rangę jeszcze niższą od Syna i jest Mu poddany. Wielka zasada: „taki jest stosunek Syna do Ojca, jak i Ducha do Syna” jest używana na rzecz gradacyjnej koncepcji Trójcy. „Trzeci w godności i porządku, pisze Eunomiusz, [...] jest także trzecim w naturze”³⁷. Jedność boska opiera się zatem na relacji nierówności. Podobnie, „bóstwa i demiurgicznej mocy brakuje” Duchowi, ale wypełniony jest mocą uświęcenia i nauczania”³⁸. Nie można mówić jaśniej.

Bazyli z Cezarei, który odpiera te poglądy na początku swego traktatu *O Duchu Świętym*³⁹, zapoznaje nas z ich argumentacją o partykułach czy przyimkach. Jego oponenti jakoby zapożyczali w Piśmie pewną regułę języka, według której Pismo rezerwowało dla Ojca przyimek *od którego*, jako że wszystko pochodzi od Ojca (przyczynowość główna); dla Syna przyimek *przez którego*, ponieważ wszystko istnieje przez Syna (przyczynowość instrumentalna); a dla Ducha przyimek *w którym*, dlatego że Duch wyraża warunek czasu lub miejsca (stąd „przyczynowość” typu zdecydowanie niższego). Podobnie, uwielbiamy Ojca przez Syna i w Duchu. Z tej różnicy w użyciu przyimków Aecjusz i Eunomiusz wyciągali wniosek o odmienności natur Syna i Ducha. Bowiem według Aecjusza, który przywołuje zasadę ścisłej odpowiedniości pomiędzy strukturą bytu a strukturą języka, „istoty, które z natury są niepodobne, wymawiane są w sposób niepodobny, i odwrotnie: to, co jest wymawiane niepodobnie, jest z natury niepodobne”⁴⁰.

Egipcscy „tropicy”

Chodzi o wiernych, których Serapion, biskup Thmuis w delcie Nilu, wskazał Atanazemu: ten ostatni nazwie ich „tropikami”, bowiem argumentują

³⁶ Eunomiusz, *Apologia*, SC 305, s. 235-299.

³⁷ *Ibid.*, 25; SC 305, s. 235-299.

³⁸ *Ibid.*, s. 287.

³⁹ Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, II—VIII; SC 17 bis s. 261-321; przekład polski: *op. cit.*, s. 84-112.

⁴⁰ *Ibid.*, II, 4; s. 261; przekład polski: s. 84.

przy pomocy „zwrotów” (*tropoi*) czy „figur słownych” używanych w Piśmie Świętym. Jest o nich głośno w latach 359 — 360.

Ich argumentację można streścić w ten sposób: jeżeli Duch posiada bóstwo, może je posiadać tylko z urodzenia; jeśli jest zrodzony przez Ojca, Syn jest przeto Jego bratem; jeśli jest zrodzony przez Syna, Ojciec jest wówczas jego dziadkiem! Jednak te dwie hipotezy należy wykluczyć, nigdzie bowiem nie zostało powiedziane, że Duch został zrodzony. Jeżeli nie został zrodzony przez Ojca, nie może Mu być współistotny.

Zresztą figury słowne (*tropoi*) z Pisma pokazują, że Duch jest stworzeniem, a dokładniej aniołem. Prorok Amos mówi o Bogu, który „stworzył *pneuma*” (Am 4,13): termin ten może oznaczać *wiatr* lub *Ducha*. Wbrew oczywistości tropicy rozumieją go tutaj w drugim znaczeniu. Ale mają za sobą materialną stronę słowa. Podobnie, Pismo używa trójczłonowych wyliczeń, w których, po Ojcu i Synu, Duch zastępowany jest przez jakieś stworzenie lub anioła: „Zaklinam cię wobec Boga i Chrystusa Jezusa, i wybranych aniołów” (1 Tm 5,21).

Tropicy z Tumis są ortodoksyjni w kwestii Syna: to nawet ich rozumienie słowa *współistotny* przeradza się w zarodek herezji w stosunku do Ducha Świętego. Skoro Syn jest współistotny ponieważ jest zrodzony, wnioskuje się stąd, że Duch nie jest współistotny, bo nie jest zrodzony.

Wschodni „pneumatomachowie”

Trzecia tendencja przejawiała się w tym samym okresie (359 — 360), w rejonie Konstantynopola, w łonie umiarkowanego arianizmu i rozprzestrzeniła się na Wschodzie. Grupie tej nadano nazwę „macedonianów”, od imienia Macedoniusza, arcybiskupa Konstantynopola, złożonego z urzędu w roku 360. Ale nazwa, jaka do nich przyłgnęła to określenie „walczących z Duchem Świętym” czyli „pneumatomachów” lub „duchoburców”. Z faktu przypisywania Duchowi niższego sposobu powstawania (byty nie są stwarzane z Niego ani przez Niego, ale tylko w Nim) macedonianie wyciągają wniosek o niższości natury u Ducha. Jego boskość zostaje zatem zaatakowana poprzez Jego moc. Wyliczany po Ojcu i Synu, Duch nie powinien być wychwalany wraz z Nimi. Jak tropicy, macedonianie pozostają ortodoksyjni w odniesieniu do Syna⁴¹. Nieco później Eustacjusz z Sebaste, dawny mistrz Bazylego w jego planach życia ascetycznego, zajmie pozycję duchoburczą. Pomimo wszystkich wysiłków biskupa Cezarei, dochodzi między nimi do zerwania. Incydent ten odegrał znaczną rolę w zredagowaniu traktatu *O Duchu Świętym*.

⁴¹ Ruch „duchoburczy” jest opisany przede wszystkim przez Sozomenosa, *HE*, IV, 27; *PG* 67, 1199; i IV, 11; 1320-1321; przekład polski: *op. cit.*, s.188 i 156-159.

2. WIELKIE ARGUMENTY ZA BOSKOŚCIĄ DUCHA ŚWIĘTEGO

Atanazy z Aleksandrii

W tej nowej debacie dwaj ludzie o pierwszoplanowym znaczeniu wzięli w obronę bóstwo Ducha Świętego: Atanazy z Aleksandrii i Bazyli z Cezarei. Pierwszy, w *Listach do Serapiona* odpowiada na obiekcje tropików z Thmuis. Drugi, w swym wspaniałym *O Duchu Świętym* bierze raczej pod uwagę radykalny arianizm Aecjusza i Eunomiusza oraz tendencję macedoniańską. Ich argumentacje biblijne, które starają się w dyskursie biblijnym odślonić prawa języka, są zbieżne w tym, co istotne.

Atanazy pokazuje tropikom, że Duch nie może być ani stworzeniem, ani aniołem, ponieważ Pismo przypisuje mu prerogatywy i działania czysto boskie. Przychodzi od Boga (1 Kor 2,12); wypełnia świat (Mdr 1,7); jest jedyny jak Bóg Ojciec i Pan Jezus (1 Kor 12,4-6). Jego działanie jest działaniem Boga, a nie stworzenia: On uświęca i odnawia stworzenia (1 Kor 6,11; Tt 3,5-6; Ps 103,30); ożywia je (Rz 8,11; J 4,14 i 7,39); naznacza je swym namaszczeniem i swą pieczęcią (Iz 61,1; Ef 1,13; 1 J 2,27); uzdalnia je do uczestnictwa w boskiej naturze (1 Kor 3,16-17; 1 J 4,13). Krótko mówiąc, „Ten, który jednoczy stworzenie ze Słowem, sam stworzeniem być nie może; Ten, który stworzeniu udziela godności synów, nie może być obcy Synowi”⁴².

Jeśli chodzi o tekst z Am 4,13, na który powołują się tropicy dla udowodnienia, że Duch jest stworzeniem, Atanazy nie zadowala się uznaniem ich interpretacji za nie do utrzymania. Stara się oprzeć swoją pozycję na zwykłym języku Pisma, który rządzi się prawem powtórzeń: kiedy słowo *pneuma* znaczy po prostu wiatr, jest używane samo, bez rodzajnika ani innego określenia; kiedy oznacza Ducha, towarzyszy mu zawsze określenie, które znosi dwuznaczność, ukazując ten czy inny z Jego atrybutów: Duch Boży, Duch Ojca, Chrystusa, Duch Święty, Duch Pocieszyciel etc. A przynajmniej jest użyty z rodzajnikiem⁴³. Ta refleksja jest przykładem argumentacji typu „lingwistycznego”, która należy do techniki egzegetycznej Ojców, bardzo przywiązanych do ważności słów w Piśmie.

Drugi argument jest wyprowadzony z relacji trynitarnych: bowiem według jednego z przekonań doktrynalnych Duch ma ten sam stosunek do Syna, jaki Syn ma do Ojca. Właściwa Synowi przynależność do Ojca jest tożsama z przynależnością Ducha do Syna. Albo i jeden i drugi są stworzeniami, albo należą obaj do misterium Boga. Jeśli Syn jest obrazem Ojca, Duch jest z kolei obrazem Syna, albowiem jest Duchem Syna (Ga 4,6) i Duchem synostwa (Rz

⁴² Atanazy, *Listy do Serapiona*, 1, 25; SC 15, s. 129; przekład polski: *op. cit.*, s. 99.

⁴³ *Ibid.*, I, 4; s. 84-85; przekład polski: *op. cit.*, 72.

8,15). Jest Duchem mądrości i siły (Iz 11,2), i chwały (1 P 4,14): a imiona te należą do Syna. Dlatego Bóg działa nierozdzielnie przez swe Słowo i swego Ducha (1 Kor 12,4-6): stwarza przez jednego i drugiego (Ps 32,6), wysyła jednocześnie jednego i drugiego (Ps 147,7); w podobny sposób mieszkają Oni w nas (Ef 3,16-17). Winniśmy także wielbić Boga w Duchu i w Prawdzie (J 4,23-24), to znaczy w Duchu Świętym i w Synu (który jest prawdą).

Jeśli przeto ze względu na swój ścisły związek z Ojcem [...] Syn nie jest stworzeniem, lecz jest współistotny Ojcu, to i Duch Święty nie może być stworzeniem [...]. Wynika to ze ścisłego związku Ducha z Synem, a także z faktu, że Syn z siebie samego udziela wszystkim Ducha, a także stąd, że wszystko, co posiada Duch, jest własnością Syna⁴⁴.

A w końcu trzeci wielki argument: jeżeli Duch jest stworzeniem, nie ma już Triady, lecz tylko diada. Otóż byłoby to zburzenie wiary chrzcielnej. Symbol trynitarny jest faktycznie zbudowany na wyjątkowym i nierozłącznym charakterze trzech imion boskich w Piśmie (cf. Rz 8,15; 1 J 4,12-13; J 3,16; 16,14.17; 17,4 etc.).

Pozostaje trudna kwestia pochodzenia Ducha. Cała argumentacja Atanazego, podobnie jak później Bazylego, spoczywa na „ontologicznym” przekonaniu, które w głęboki sposób odróżnia chrześcijaństwo od filozoficznej tradycji greckiej. Między Bogiem a stworzeniem nie ma stanu pośredniego. Duch musi zatem znajdować się po jednej lub po drugiej stronie. A jednak Pismo nie mówi nam nic o Jego pochodzeniu: nie jest ani stworzony, ani zrodzony. Jedyne określenie użyte pod Jego adresem to „pochodzić”: „Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi” (J 15,26). Jednak wyrażenie to dotyczy pojawienia się Ducha w ekonomii zbawienia, a nie Jego pochodzenia w Trójcy. Atanazy nawiązuje oczywiście do tego twierdzenia, ale nie zatrzymuje się nad nim zbyt długo (I, 33; III, 1). Cytuje również teksty Janowe (J 14,26; 16,14-15 i 17,10), w których mówi się, że Duch jest posłany „w imię” Syna, że „otrzymuje” od Niego, i że to, co do Niego należy, a zatem Duch, należy także do Ojca. Atanazy nie wychodzi jednak poza twierdzenia Pisma. Nie stara się zgłębiać misterium, które go przekracza. Według niego Pismo sugeruje jedynie jakąś pierwotną relację Ducha z Ojcem.

W latach 374-375 Dydim Ślepy, autor aleksandryjski, pisze *O Duchu Świętym*, w widoczny sposób pod wpływem Atanazego, ponieważ odnajdujemy tutaj te same argumentacje, co w *Listach do Serapiona*. Dydim przejmuje z nich przede wszystkim kierunek doktrynalny. Podczas gdy w przypadku Syna możliwe było przejście od pochodzenia do współistotności, droga ta jest zakazana dla Ducha Świętego, ponieważ Pismo milczy o Jego pochodzeniu.

⁴⁴ *Ibid.*, III, 1; s. 165; przekład polski: *op. cit.*, s. 120.

Trzeba zatem obrać drogę odwrotną, udowadniając najpierw, że należy On do natury boskiej, by dojść do wniosku, że ma również boskie pochodzenie. Na płaszczyźnie języka Dydim jest bardziej bezpośredni niż Bazyli w stwierdzeniu, że Duch jest Panem i Bogiem. Nie waha się też mówić o współistotności Ducha z Synem i Ojcem.

Bazyli z Cezarei

W 375 roku Bazyli z Cezarei napisał bardzo ważny traktat dla udowodnienia boskości Ducha Świętego. Już w swym młodzieńczym dziele teologicznym, *Przeciwko Eunomiuszowi*, poświęcił jedną krótką księgę Duchowi Świętemu. Tym razem punktem wyjścia staje się pewien incydent liturgiczny, który był zapewne związany z duchoburcami:

Kiedy niedawno modliłem się wraz z ludem, oddając chwałę Bogu i Ojcu w dwojaki sposób, raz z Synem i z Duchem Świętym, raz «przez Syna w Duchu Świętym», niektórzy z obecnych tam zarzucali nam, że posłużyliśmy się wyrażeniami obcymi i względem siebie sprzecznymi⁴⁵.

Kontrowersja dotycząca przyimków jest znamieną zarówno dla argumentów Aecjusza i Eunomiusza, jak i duchoburców. Pierwsza doksologia wprowadza równość natury Ducha z Ojcem i Synem. Bazyli stara się pokazać jej pełną zgodność z drugą, również tradycyjną i biblijną. Dlatego jego pierwsza argumentacja zatrzyma się nad przyimkami i ukaże, iż domniemana reguła języka Pisma Świętego, jaką przywołał Aecjusz, jest fałszywa. Przypominamy sobie ów argument: co różni się na poziomie języka, różni się też co do bytu. Otóż Pismo używa trzech różnych przyimków dla trzech Osób boskich: *od* lub *z (ek)* dla Ojca, *przez (dia)* dla Syna i *w (en)* dla Ducha. Bazyli obala tę zasadę i jej fundament pokazuje, że wszystkie trzy przyimki używane są w odniesieniu do trzech Osób boskich. I tak *przez* (1 Kor 8,6; 2 Kor 1,13) oraz *w* (Ef 3,9; 2 Tes 1,1) odnoszą się także do Ojca; *od* (Ef 4,15n) i *w* stosują się do Syna; a *z* (Mt 1,20; J 3,6) i *przez* (1 Kor 2,10; 12,8) do Ducha Świętego. Nie trudno zatem podsumować: „Jeśli bowiem różnica między zwrotami ma dowodzić odmienności natury zgodnie z ich zasadą, to niech tożsamość wyrażen wywoła teraz u nich niepokój, gdy sami przyznają, że istota jest niezmienna”⁴⁶. Ta lingwistyczna argumentacja nie jest pozbawiona strukturalnej rzeczowości.

Zresztą doksologia, którą zawiera z jest zbudowana na strukturze chrzcielnej z Mt 28,19, która *wylicza* Ducha wraz z Synem i Ojcem przy pomocy

⁴⁵ Bazyli Wielki, O *Duchu Świętym*, I, 3; SC 17 bis, s. 339; przekład polski: *op. cit.*, s. 183. — O etapach powstawania i strukturze tego traktatu, cf. H. Dórries, *De Spiritu Sancto*, *op. cit.*, s. 261.

⁴⁶ *Ibid.*, V, 11; s. 381; przekład polski: s. 94-95.

spójnika *i (kai)*. Kościół czyni podobnie w swej liturgii chrzcielnej i swym wyznaniu wiary.

Druga wielka argumentacja wychodzi właśnie od chrzcielnej reguły wiary i sytuuje całą sprawę w pewnej globalnej perspektywie. Zgodnie z drogą Bazylemu zasadą doktrynalną oraz wielkim znaczeniem dogmatycznym reguła chrzcielna jest regułą wiary i doksologii. Bazyli tak wyraża to w 373 roku, w jednym z listów:

[...] jak zostaliśmy ochrzczeni, tak też i wierzymy, i jak wierzymy, tak też wysławiamy. A zatem skoro chrzest udzielony nam został przez Zbawiciela w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, składamy wyznanie wiary zgodne z tymże chrztem i wysławiamy zgodnie z tą wiarą, wysławiając razem Ojca, Syna i Ducha Świętego, przeświadczeni, że Duch Święty nie jest obcy naturze Boga.⁴⁷

Istnieje zatem pewne następstwo odpowiedniości pomiędzy celebracją chrztu, który udzielany jest w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, regułą wiary, która przewodzi zarówno przygotowaniu jak i wyznaniu chrzcielnemu, a która pochodzi z nakazu Pana wyrażonego w Mt 28,19, i w końcu doksologią czy uwielbieniem, które winno być posłuszne prawu chrztu. Owa reguła wiary, która „wylicza” trzy Osoby Boskie, stawiając je na tej samej płaszczyźnie, odpowiada potrójnemu zanurzeniu neofity. Uprawnia zatem doksologię, która także „wylicza” Osoby Trójcy. W swym traktacie *O Duchu Świętym* biskup z przejściem rozwija argument chrzcielny:

Nie, lecz dla siebie samego modlę się o to, aby odejść do Pana z moim wyznaniem, a im radzę, aby wiarę zachowali nienaruszoną aż do dnia Chrystusa, a Ducha by strzegli jako nierozłącznego od Ojca i Syna, zachowując naukę o chrzcie w wyznaniu wiary i oddawaniu chwały⁴⁸.

Argumentacja ta opiera się, po raz kolejny, na prawie języka wpisanym w teksty wyznaniowe i liturgiczne Kościoła. Jednak w odniesieniu do boskiej tożsamości Ducha Świętego, Bazyli nie przejmuje terminu *współlistotny*. Woli raczej termin „tożsamość czci”, *homotoimos*, skonstruowany w grece w ten sam sposób, co słynny *homoousios*. Równość czci, w wyznaniu wiary i w doksologii, oznacza wspólną naturę trzech osób boskich.

Jak Atanazy i Dydim, Bazyli powraca również do argumentów, które budowane są na podstawie imion i działań przypisywanych Duchowi przez Pismo. Samo imię Ducha, które Mu nadano, jest imieniem boskim, albowiem

⁴⁷ Bazyli Wielki, *List*, 159, 2; wyd. franc. Y. Courtonne, *Bude* 1961, s. 86; przekład polski: *op. cit.*, s. 174. Zasada ta jest często wyrażana u Bazylego.

⁴⁸ Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, X, 26; *SC* 17 bis, s. 339; przekład polski: *op. cit.*, s. 119. Ten tekst jest dalszym ciągiem cytowanego *supra*, s. 92.

„Bóg jest Duchem” (J 4,24); jest Duchem Świętym, świętością, która jest właściwa Bogu; dzieli z Synem imię Pocieszyciela (} 14,26); jest Panem (2 Tes 3,5; 2 Kor 3,17-18). Co do Jego działań, są one właściwe Panu: stworzenie (Ps 32,6), odrodzenie i odnowienie (Ps 103,30), uświęcenie (1 Kor 6,11). Jak Chrystus, wysyła apostołów (Dz 13,2; przypadek Szawła i Barnaby). Prowadzi do Boga, który jest prawdą (J 16,15). Przyczynia się za nami (Rz 8,34). Kuszenie Go, to kłamanie Bogu (Dz 5,4.9; przypadek Ananiasza i Safiry). Błuznierstwo przeciw Niemu jest niewybaczalne (Mt 12,32). Jego działania są tak samo nierozdzielne od działań Syna, jak Syn jest nierozdzielny z Ojcem: otrzymujemy życie od Syna i od Ducha (Rz 8,2); jesteśmy dziedzicami Syna przez Ducha przybrani za synów (Rz 8,16-17); Duch otacza chwałą Syna, jak Syn otacza chwałą Ojca (J 16,14 i 17,4).

Bazyli niewiele mówi o pochodzeniu Ducha Świętego, ponieważ sam także argumentuje na podstawie równości Ducha z Ojcem i Synem, wychodząc od Jego imion, bytu i działań. Cytuje wszelako J 15,26, przybliżając ten fragment do Ps 32,16: „Przez słowo Pana powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez Tchnienie ust Jego”. Udziela takiego komentarza:

[Jest to] Słowo, które było na początku u Boga i było Bogiem. Tchnienie zaś z ust Boga: «Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi»⁴⁹.

Owo Tchnienie, które wychodzi z ust Boga jest wskazówką o pochodzeniu Ducha, które nie dokonało się przez zrodzenie. Taka wizja Ducha w misterium Boga łączy się dla niego z teologią trynitarną:

Zatem droga poznania Boga pochodzi od jednego Ducha, przez jednego Syna do jednego Ojca. I odwrotnie, naturalna dobroć i świętość natury, i królewska godność, przenikają do Ducha od Ojca przez Jednorodzonego. W ten sposób wyznaje się także hipostazy, a prawowierna doktryna jednej władzy boskiej [monarchia] nie rozpada się na kawałki⁵⁰.

Wyjątkowo ostrożny język

Jest wszakże godne zauważenia, iż wielki obrońca boskości Ducha Świętego nie zdobywa się nigdy na to, by jasno powiedzieć, że Duch Święty jest Bogiem. A to z dwóch powodów: najpierw dlatego, że tak wyrażone twierdzenie nie znajduje się w Piśmie; następnie dlatego, że niektórym, słabym w wierze chrześcijanom sprawia ono trudność. W celu ułatwienia wspólnoty między Kościołami, Bazyli prosi jedynie o zaakceptowanie wiary Nicei i wyznania, że

⁴⁹ *Ibid.*, XVI, 38; s. 381; przekład polski: s. 135-136.

⁵⁰ *Ibid.*, XVIII, 47; s. 413; przekład polski: s. 149.

Duch nie jest stworzeniem. Ta giętkość języka w zasadniczym punkcie wiary jest przykładem „ekumenizmu” *avant la lettre*. Jednak ta wyrozumiałość została źle zinterpretowana w środowiskach, które nazwalibyśmy dziś tradycjonalistycznymi. Przyjaciel Bazylego, Grzegorz z Nazjanzu relacjonuje biskupowi Cezarei znaczący incydent, który miał miejsce podczas pewnego „kościelnego” przyjęcia. Pewien mnich ostro atakuje Bazylego i jego brata, Grzegorza z Nyssy:

„Co takiego, moiściewy? [...] Jacyście wy kłamcy! Chwalcie ich, jeśli ochota, za wszystko inne; nie sprzeciwiam się. Najważniejszego jednak nie przyznam. Próżno chwalicie prawowierność Bazylego, próżno również i Grzegorza; tamten zdradza wiarę tern, co głosi, ten współzdradza ją tem, że na to patrzy! [...] Przychodzę z uroczystego zebrania ku czci Eupsychjusza męczennika [...] słyszałem tam wielkiego Bazylego: rozprawiał świetnie, doskonale o Ojcu i Synu jak nikt, ale Ducha podrywał. [...] ów zaś [Bazyli] niewyraźnie ukazuje i niby obwija myśl, ale nie zdobywa się na prawdę, raczej politycznie niż pobożnie ucho słowami zalewa i potęgą wymowy dwuznaczność przysłania”⁵¹.

Odpowiedź Bazylego na to podejrzenie będzie bolesna i urażona. Jego postawa została nazwana „ekonomią” nie w znaczeniu ekonomii zbawienia, ale w znaczeniu ostrożności i konkretnej rozwagi, jednocześnie duszpasterskiej i pedagogicznej⁵². Trzeba zauważyć, że sekwencja Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego o Duchu Świętym naśladować będzie ostrożność Bazylego: ogłosi Ducha Panem, ale nie Bogiem.

3. ZWOŁANIE PIERWSZEGO SOBORU KONSTANTYNOPOLITAŃSKIEGO (381)

W serii soborów powszechnych Konstantynopol I stanowi przypadek zupełnie oryginalny. Albowiem w chwili, gdy się zebrał, wcale nie towarzyszyła mu świadomość „powszechności” w znaczeniu, jakiego określenie to nabrało przy okazji Soboru Nicejskiego. Był to sobór Wschodu, zwołany przez cesarza Teodozjusza. Przewodniczył mu najpierw Melecjusz z Antiochii, a po jego śmierci Grzegorz z Nazjanzu, który nie oparł się serii kontestacji, a w końcu Nektarios, nowy biskup Konstantynopola. Akta soborowe zaginęły i nasza

⁵¹ Grzegorz z Nazjanzu, List, 58; wyd. franc.: P. Gallay, *Budó* 1964, s. 74-75; przekład polski: J. Stahr, *POK*, XV, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1933, s. 84-85.

⁵² O tej „ekonomicznej” postawie i jej odmianach u Bazylego, cf. B. Pruche, Wprowadzenie do traktatu *O Duchu Świętym*, SC 17 bis, s. 79 -110. — Paweł VI powołał się na przykład Bazylego jako wzór współczesnego dialogu ekumenicznego w dokumencie skierowanym do patriarchy Atenagorasa, *Doc. Cath.*, 1499 (1967), kol. 1382.

dokumentacja historyczna na jego temat jest bardzo niekompletna⁵³. Niewątpliwie list synodalny z 382, napisany w rok po soborze w Rzymie przez samych Ojców soborowych, wspomina „wolumin”, który został „opracowany rok wcześniej przez synod powszechny w Konstantynopolu”⁵⁴. Jednak sobór ten pokrywała niemal absolutna cisza przez trzy ćwierćwiecza. Trzeba poczekać na Sobór w Chalcedonie, aby prawdziwy autorytet powszechności został przyznany jego Symbolowi, a w konsekwencji i samemu soborowi w Konstantynopolu⁵⁵.

Na planie doktrynalnym, który nas tutaj interesuje, rolą Pierwszego Soboru Konstantynopolitańskiego było zakończenie herezji ariańskiej na Wschodzie i ogłoszenie boskości Ducha Świętego. Jednak sobory muszą także podejmować problemy koniunkturalne i dyscyplinarne. Wówczas chodziło przede wszystkim o usytuowanie w całości życia Kościoła władzy biskupa Konstantynopola, nowego Rzymu, który nabrał poważnego znaczenia odkąd miasto stało się stolicą Cesarstwa Wschodniego. Po tylu latach schizm pozostawały także do rozwiązania problemy personalne, których smutnym przykładem był los metropolii w Antiochii⁵⁶. Prócz słynnego Symbolu, który będzie nosił jego imię, sobór ogłosił także cztery kanony dyscyplinarne, z których trzeci⁵⁷ drugie miejsce pod względem czci i godności, po Rzymie, przyznawał stolicy cesarskiej w Konstantynopolu. Ten punkt okaże się trudny w oczach dawnego Rzymu: papież przez cały czas odmawiać będą poparcia tego kanonu; później także kanon 28 Soboru Chalcedońskiego, na ten sam temat, spotka podobny los⁵⁸.

Sobór zgromadził około 150 biskupów, to znaczy mniej więcej połowę liczby uczestników Soboru Nicejskiego. Najbardziej znani Ojcowie pochodzą z kręgu przyjaciół Bazylego, przedwcześnie zmarłego⁵⁹; chodzi zwłaszcza o jego braci, Grzegorza z Nyssy i Piotra z Sebaste, serdecznego przyjaciela Grzegorza z Nazjanzu, korespondenta Amfilocha z Ikonium i Melecjusza, kontestowanego biskupa Antiochii, a którego Bazyl niezmienne popierał. Byli obecni również Cyryl Jerozolimski i Diodor z Tarsu.

⁵³ Uwagi, które powtarzają się u dawnych historyków Kościoła, Sokratesa, Sozomenosa, Teodoretę. Kilka wskazówek u Grzegorzów, z Nyssy i z Nazjanzu.

⁵⁴ Cf. *COD*, II— 1, s. 83.

⁵⁵ Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, *op. cit.*, s. 223-240.

⁵⁶ Cf. F. Cavallera, *Le Schisme d'Antioche*, Picard, Paris 1905.

⁵⁷ Cf. *COD*, II-1, s. 89.

⁵⁸ Cf. *infra*, s. 356-357.

⁵⁹ Odszedł 1 stycznia 379 według uznanej tradycyjnie daty, dziś przesuwanej na 377 (P. Maraval, „La date de la mort de Basile de Césarée”, *Rev. Ét. Aug.* 34 [1988], s. 25-39) lub 378 rok (J. R. Pouchet, „La date de l'élection épiscopale de saint Basile et celle de sa mort”, *RHE*, 87 [1992], s. 5-33).

Symbol nicejsko-konstantynopolitański: powstanie i przeznaczenie

Sobór Chalcedoński (451) autorstwo tego Symbolu przyznaje oficjalnie stu pięćdziesięciu Ojcom z Konstantynopola. Jednakże pochodzenie tekstu jest niejasne i stało się okazją do wysuwania licznych hipotez⁶⁰. Faktycznie nie chodzi tutaj o formalne przejęcie Symbolu z Nicei, bowiem dwa pierwsze artykuły utrzymują istotne różnice między obydwoma dokumentami. Harnack sądził, że jest nawiązanie, ze zmianami, do Symbolu jerozolimskiego. Hipoteza ta nie ostała się do dzisiaj. Z drugiej strony w *Ankyrotosie* Epifaniusza z Salaminy, dzieło z 374 roku, które miało zakorzeniać chrześcijan w ich wierze, odnajdujemy Symbol niemal identyczny jak ten z Konstantynopola, ale o siedem lat wcześniejszy⁶¹. Hipoteza czyniąca z Epifana pierwszego autora tego Symbolu, podzielana jeszcze przez I. Ortiza de Urbina⁶², została już odsunięta: dzisiaj słusznie uważa się, że tekst ten jest w dziele Epifaniusza niezręczną interpolacją⁶³. Wielki wydawca dekretów soborowych, E. Schwartz, pokazał to już i doszedł do wniosku, że należy przywrócić Symbol Soborowi w Konstantynopolu, zgodnie ze świadectwem Ojców z Chalcedonu. Twierdzą oni rzeczywiście, że Konstantynopol „potwierdził wiarę Nicei”. Takie wyrażenie, jak ukazał J. Lebon⁶⁴, nie koniecznie ma na myśli dokładnie literacką redakcję, ale może też oznaczać przejęcie tego czy innego spośród istniejących na Wschodzie Symboli, które wcieliły charakterystyczne dla Nicei dodatki. Konstantynopol „odnowił” wiarę Nicei. Taki wniosek zachowuje A. M. Ritter, u kresu długich studiów nad tematem⁶⁵. Powstało wiele szczegółowych hipotez (pochodzenie palestyńskie, syryjskie etc.) i przy obecnym stanie badań wiele kwestii pozostaje otwartych. Czysto redakcyjny udział Ojców Pierwszego Soboru Konstantynopolitańskiego w powstaniu dwóch pierwszych artykułów pozostaje niepewny i niewątpliwie ograniczony.

Luise Abramowski⁶⁶ zupełnie niedawno na powrót nadała wielkie znaczenie świadectwu o pochodzeniu Symbolu, jakie pozostawił Teodor z Mopsuestii, żyjący współcześnie z omawianymi wydarzeniami, ówczesny kapłan w Antiochii i uczeń Diodora z Tarsu, który był obecny na soborze. Teodor, około

⁶⁰ Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, *op. cit.*, s. 296-367.

⁶¹ Epifaniusz z Salaminy, *Ankyrotos*, PG 43, 232 c; DzS 42.

⁶² I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, *op. cit.*, s. 187.

⁶³ Cf. A. de Halleux, *Patrologie et oecuménisme*, *op. cit.*, s. 46-47 i 312-313. — Ta sama opinia w: W. Schneemelcher, „Die Entstehung des Galubensbekenntnisses von Konstantinopel (381)”, w: *La signification et l'actualité...*, *op. cit.*, s. 178-179.

⁶⁴ Cf. A. De Halleux, *op. cit.*, s. 313.

⁶⁵ A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel...*, *op. cit.*, s. 185-187.

⁶⁶ Luise Abramowski, „Was hat das Niceano-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?”, *Theologie und Philosophie* 67 (1992), s. 481-513, który przedstawia bardzo dokładne zestawienie całej kwestii.

392 roku, pokazuje, jak Ojcowie w Konstantynopolu doszli do uzupełnienia i rozwinięcia bardzo krótkiego, trzeciego artykułu z Nicei:

Nasi błogosławieni Ojcowie [nicejscy] powiedzieli po prostu, bez pogłębienia: „Iw Ducha Świętego”. Uważali, że wystarczy to ówczesnym słuchaczom; jednak ich następcy przekazali nam pełne nauczanie o Duchu Świętym. Najpierw biskupi z Zachodu zgromadzili się na soborze, ponieważ nie mogli przybyć na Wschód, z powodu prześladowań (prowadzonych) przez arian na tamym terenie; później, gdy łaska Boża sprawia, że prześladowania ustały, biskupi wschodni także z radością przyjęli naukę przekazaną przez ów sobór Zachodu. Zgodzili się z jego sposobem widzenia i przez swe podpisy pokazali swą zgodność (punktów widzenia)⁶⁷.

Zgodnie z tym świadectwem jakiś sobór zachodni miał już uzupełnić trzeci artykuł Symbolu nicejskiego o Duchu Świętym, a Wschód miał zgodzić się z tym tekstem na synodzie, którym według Rittera był synod w Antiochii — odbyty przez zwolenników Melecjusza — w 379 roku. Wyjaśniałoby to fakt pewnych podobieństw Symbolu konstantynopolitańskiego z dawnym Symbolem rzymskim. Niestety, Symbol ten wysłany przez Damazego do Antiochii, który nazwano *Romano-Niceanum*, ponieważ chodzi o formułę łacińską uzupełnioną przez wyrażenia nicejskie, zaginął. Możemy się domyślać, że tekst komentowany przez Teodora pozostaje w związku z formułą rzymską, ale nie wiemy, w jakiej mierze. Trzeci artykuł jest w nim krótszy niż w Symbolu konstantynopolitańskim. L. Abramowski sama przyznaje, że formuła rzymska i tekst z Konstantynopola nie mogły być zupełnie identyczne⁶⁸.

Teodor rzeczywiście utrzymuje, że to sobór z 381 roku uzupełnił Symbol w sekwencji o Duchu Świętym. W tej samej homilii kontynuuje:

Jako że ci, którzy skłaniają się ku złu, wprowadzili swą zuchwałość — niektórzy nazywali Ducha Świętego sługą i stworzeniem, a inni, nie używając tych imion, nie umieli nazwać Go Bogiem — stało się konieczne, aby owi doktorowie Kościoła, zebrani z całego stworzenia, spadkobiercy błogosławionych pierwszych Ojców, wyraźnie objawili wobec wszystkich zamiar Ojców, a w swym sumiennym badaniu pokazali, co jest prawdą ich wiary, wyjaśniając także myśl Ojców. I napisali do nas słowa, które ostrzegły wiernych i unicestwiły błąd heretyków. I jak uczynili Ojcowie w odniesieniu do wyznania wiary w Syna, zwalczając bezbożność Ariusza, tak uczynili i oni w kwestii Ducha Świętego, obalając argumenty tych, którzy przeciwko Niemu bluźnili⁶⁹.

A zatem ważne jest, aby w tej kwestii odróżnić sprawę redakcji trzeciego artykułu od całościowej kwestii pochodzenia Symbolu. Można sądzić, że

⁶⁷ Teodor z Mopsuestii, *Homilie katechetyczne*, IX, 1; *op. cit.*, s. 213-215.

⁶⁸ L. Abramowski, *art. cit.*, s. 498.

⁶⁹ Teodor z Mopsuestii, *op. cit.*, IX, 14; s. 253-237.

z wyjątkiem przyjętych już wzmianek o Duchu Świętym oraz pamiętając o realnym wpływie Symbolu przesłanego przez Damazego, „cała klauzula pneumatologiczna *constantinopolitanum* stanowi zapewne uzupełnienie, w ścisłym pojęciu tego słowa, ze strony soboru z 381 roku”⁷⁰.

Redakcja sekwencji pneumatologicznej potwierdzająca bóstwo Ducha Świętego miała za cel przyprowadzenie macedonianów do ortodoksji neonicejskiej. Nie powiodło się to. Kim był autor sekwencji? Wśród „protagonistów ortodoksji pneumatologicznej, Atanazego, Dydy, Epifaniusza, Ambrożego, Bazylego i dwóch Grzegorzów”, „wszystko skłania się w kierunku Ojców Kapadockich, najbardziej poważanych teologów zgromadzenia”⁷¹, którzy są zresztą dziedzicami myśli Bazylego z Cezarei. Realny wpływ tego ostatniego, nieżyjącego od co najmniej dwóch lat, na redakcję jest dyskutowany wśród historyków⁷². To jednak jego pneumatologia jest w konkretny sposób zawarta w owym artykule, o czym będziemy się mogli przekonać w poniższym krótkim komentarzu. Ostrożność w sformułowaniach przypomina słynną „ekonomię” Bazylego: redakcja ta zachowuje dobrowolną dyskrecję języka, wypływająca z troski o umożliwienie zgody ze zwolennikami macedonianizmu. Trudno o większą precyzję: wiemy, że Grzegorz z Nazjanzu żałował „ustępstw” uczynionych na rzecz oponentów w trakcie pertraktacji soborowych i wolałby bardziej formalne wyznanie boskości Ducha Świętego; z drugiej strony znamy też zmienne koleje losu jego związków z soborem. W. Jaeger myślał w tym kontekście o ważnej roli Grzegorza z Nyssy, ale przy dwuznacznych wskazówkach⁷³. Możemy jedynie dojść do wniosku, iż ów trzeci artykuł stanowi rekapitulację pneumatologii Bazylego i opiera się, w nowej sytuacji, na precedensie jego pojednawczej postawy.

Najwcześniejsza historia tego Symbolu po soborze jest równie niejasna, jak jego powstanie. Bez wątplenia w liście do papieża Damazego Ojcowie synodu z 382 roku odnoszą się do dzieła dokonanego w poprzednim roku, ale nie podkreślają swego własnego dzieła. Od tej chwili całe dzieło soboru pogrąża się w niemal zupełnej ciszy, a nawet w pewnym zapomnieniu, aż do roku 451. Wielka kontrowersja chrystologiczna pomiędzy Cyrylem a Nestoriuszem odnosi się wyłącznie do Symbolu nicejskiego z 325. Argumenty oponentów dotyczą sposobu interpretacji konstrukcji tego Symbolu. Trzeba zaczekać do zebrania się Soboru Chalcedońskiego, aby Symbol z Konstantynopola został połączony z Symbolem nicejskim jako niepodważalne odniesienie dla wiary. Zostaje on uroczysto odczytany, przyjęty przez aklamację i ogłoszony jako zgodny z Symbolem z Nicei. Tym samym Ojcowie z Chalcedonu przyznają mu

⁷⁰ A. de Halleux, *op. cit.*, s. 314.

⁷¹ A. de Halleux, *ibid.*, s. 314-316.

⁷² Cf. A. de Halleux, *ibid.*, s. 316-317.

⁷³ O tej kwestii cf. A. de Halleux, *ibid.*, s. 319-321.

autorytet powszechności, największy z możliwych, na równi z Symbolem nicejskim. To od tej chwili Symbol z Konstantynopola, nazywany częściej nicejsko-konstantynopolitańskim, stopniowo wykluczy swego chwalebego poprzednika z użycia liturgicznego jako oficjalne Credo Kościoła.

Sekwencja o Duchu Świętym

Sekwencja ta zawiera trzy klauzule, które potwierdzają boskość Ducha Świętego, Jego przynależność do Trójcy, Jego pochodzenie od Ojca i Jego zbawczą aktywność⁷⁴. Jednak aby nie ożywić debat nad językiem i aby ułatwić spodziewaną zgodę z macedonianami, Ojcowie z Konstantynopola nie powtórzyli w odniesieniu do Ducha Świętego terminów filozoficznych użytych w Nicei. Dokumenty z epoki pokazują jednak, że stosowano je również do Ducha. Słowa, które definiowały wiarę w Ducha Świętego, zostały dobrane w taki sposób, w równoznacznym języku, ażeby określić współistotność Ducha z Synem i Ojcem. Paralelizm pomiędzy tym, co mówi się o Duchu i o Synu jest faktycznie zamierzony. Sekwencja ta jest dokładnym streszczeniem argumentacji ówczesnych Ojców Kościoła, w szczególności Bazylego z Cezarei, odkąd kwestia boskości Ducha Świętego została podniesiona:

„...i w Ducha Świętego— Należy zauważyć, że nie zostaje tutaj powtórzone słowo *jednego* Ducha, jak to jest w przypadku Ojca i Syna⁷⁵, choć ówczesne Symbole — a zatem i prawdopodobnie wzór, na którym pracowali Ojcowie — utrzymywały powtórzenie „jeden”. Zamiarem wydaje się być spowodowanie przejścia tego liczebnika od statusu epitetu do statusu orzecznika, a zatem wzmocnienia jego znaczenia: wiara wyraża się wobec Ducha, który jest święty, określenie jakościowe, przyznane Mu przez Nowy Testament. Duch jest Święty z natury, tą świętością, która jest właściwością natury boskiej — bowiem tylko Bóg jest święty — i pozwoli Mu być uświęcającym, jak Syn jest zbawiającym. Wyrażając swą wiarę w świętość Ducha, Kościół wyraża fundament wiary w swą własną świętość oraz w chrzest, który uświęca.

„*Który jest Panem*”. — Duch nie zostanie nazwany Bogiem, ponieważ Pismo Go tak nie nazywa. Odnajdujemy tu powściągliwość Bazylego. Toteż termin Pan jest tutaj zasadniczy, albowiem jest imieniem w ścisłym znaczeniu boskim, poprzez które Septuaginta tłumaczy tetragram YHWH. Określa on zatem nie tylko Syna, Chrystusa uwielbionego, ale także Ducha. Tytuł ten

⁷⁴ Cf. A. de Halleux, „La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople”, w: *Patrologie et oecuménisme, op. cit.*, s. 322 — 337. Często czerpię tutaj inspirację z tego komentarza.

⁷⁵ Pomimo świadectwa Teodora z Mopsuestii, który uważa, iż Ojcowie z Konstantynopola dorzucili słowo *jednego* Ducha, *Homilie Katechetyczne*, X, 2-3; op. cit., s. 247-249.

stawia Ducha na tej samej płaszczyźnie, co najwyższego Stwórcę świata i Syna zasiadającego po Jego prawicy. Nie ma bowiem czegoś pośredniego między boskim Panowaniem a statusem stworzonego sługi. Użycie tego terminu wobec Ducha, choć zaprzecza językowi z 1 Kor 8,6 („jeden Pan”), ma pewne podstawy w Piśmie: „Pan zaś jest Duchem” (2 Kor 3,17).

„*I daje życie*”. — Określenie Duch „ożywiający” jest odniesieniem do Jego roli stwórczej, odnawiającej i przebóstwiającej w ekonomii zbawienia. Bowiem jest Tym, który udziela życia Bożego, na wzór Syna zmartwychwstałego i pełnego życia. Jest On rzeczywiście „Duchem, który daje życie” (J 6,63); „Duch jest waszym życiem” (cf. Rz 8,10); jest „Duchem ożywiającym” (1 Kor 15,45). Jest zatem radykalnie różny od stworzeń, które ożywia, bowiem sam posiada życie z natury. Jest po stronie tych, którzy dają, a nie tych, którzy otrzymują. Skąd posiada owo życie?

„*Który pochodzi od Ojca*”. — Nawiązanie do tekstu J 15,26: „Duch, który od Ojca pochodzi (*ekporeuetai*)” dla zdefiniowania hipostatycznego charakteru Ducha jest pomysłem Grzegorza z Nazjanzu⁷⁶. Termin „pochodzić” miał w Ewangelii sens przede wszystkim „ekonomiczny” i określał wyjście Ducha ku światu. Jest tutaj użyty dla złagodzenia braku w słownictwie biblijnym dotyczącym pochodzenia Ducha: jak Syn został zrodzony, tak Duch „pochodzi”. Nie jest zatem stworzeniem.

Jednak termin ten nie wydaje się jeszcze wówczas posiadać opracowanego znaczenia technicznego. „Podkreślając, że Duch pochodzi od Ojca, autorzy Symbolu nie pragnęli uściślać w czym różni się On od Ojca i Syna, ale po prostu dowieść, w tym samym aluzyjnym stylu, że Duch Święty, pochodząc od Ojca, nie może być stworzeniem”⁷⁷. Duch nie jest ani niezrodzony, jak Ojciec, ani zrodzony, jak Syn; nie jest jednak również stworzony, ma bowiem wieczne, boskie pochodzenie. „Pochodzi od Ojca”: *para* z tekstu Janowego zostało zastąpione przez *ek*, które mocniej podkreśla pochodzenie. Sformułowanie to wyraża na swój sposób współistotność Ducha, ponieważ Duch wywodzi się ze źródła boskości, Ojca⁷⁸. Perspektywa ta wykracza poza ramy ekonomii, skierowuje się ku „teologii” i relacji hipostatycznej Ducha z Ojcem, ale w sposób jeszcze zawoalowany.

Duch zatem posiada życie z natury, gdyż pochodzi od Ojca, podobnie jak Syn został przez Ojca zrodzony. Nie jest stworzony, ale współistotny, ponieważ ma boskie pochodzenie. J 15,26 możemy wyjaśnić przy pomocy J 16,13: Duch prawdy nauczy całej prawdy apostołów, bo przychodzi z bliskości Boga

⁷⁶ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy teologiczne*, 31, 8-9; wyd. franc.: P. Gally, *SC* 250, s. 291-293; przekład polski: *Mowy wybrane*, *op. cit.*, s. 348-349.

⁷⁷ A. de Halleux, *op. cit.*, s. 331.

⁷⁸ Cf. A. de Halleux, *ibid.*, s. 330-333.

i przekaże tylko to, co usłyszał, podobnie jak Syn prawdziwie objawił Ojca, bo był w Jego łonie (J 1,18). Jeden i drugi mówią to, co usłyszeli w łonie Boga.

Przyszła kontrowersja między Łacinnikami a Grekami na temat *Filioque* jest zupełnie obca intencjom soboru. Ale to w tym miejscu, w czasach Karola Wielkiego, Zachód zdecyduje się dokonać jednostronnego dodatku, bez zgody Wschodu, mówiąc, że Duch pochodzi od Ojca „i od Syna”. Dodatek ten będzie źródłem sporu, który trwa do dziś⁷⁹.

„*Który z Ojcem i Synem odbiera uwielbienie i chwałę*— Ta klauzula wyraża odpowiedniość pomiędzy *lex credendi* i *lex orandi*. Duch jest przedmiotem jedyne uwielbienia, które zwraca się ku Bogu. W konsekwencji, Duch winien być uwielbiony i wychwalany na równi z Bogiem, jak Syn jest uwielbiony po prawicy Ojca. Otrzymuje ten sam kult i tę samą cześć. Ta równość wyrażona jest przez spójnik *z*, w sposób pleonastyczny (*współuwielbiony z*), który „wylicza” Ducha z Ojcem i Synem. Tak czyniło Pismo (Mt 28,19) i doksologia, którą Bazyle uzasadniał w Cezarei: „Chwała Ojcu, z Synem, z Duchem Świętym”. Sformułowanie to jest zatem echem argumentacji Bazylego z Cezarei przeciw pneumatomachom.

Pierwszy Sobór Konstantynopolitański był soborem przywrócenia pokoju. Zamknął pięćdziesięcioletni okres konfliktów, które pustoszyły chrześcijański Wschód po Soborze w Nicei. Zebrał jego dziedzictwo i potwierdził jego definicję, przyjmując twierdzenie o współistotności w odniesieniu do Syna. Swe własne nauczanie umieścił w nurcie wyznaczonym przez swego chwalebego poprzednika, potwierdzając w stosunku do Ducha, niewątpliwie przy pomocy innych słów, to samo bóstwo, co w przypadku Ojca i Syna. To zatem nie bez głębokiej racji — mimo licznych kontaminacji obu wyznań wiary, które powstały w tradycji rękopiśmiennej — Symbol związany z tym soborem otrzymał nazwę *Nicejsko-Konstantynopolitańskiego*.

⁷⁹ Cf. *infra* historia sporu wokół *Filioque*, s. 281-300.

ROZDZIAŁ SZÓSTY

Misterium Trójcy: Refleksja spekulatywna i opracowanie języka „Filioque”. Relacje trynitarne. (Począwszy od IV wieku)

B. Sesboüé

Kwestia Boga jednego, a zarazem trynitarne pojawiła się w Kościele na początku III wieku. Była najpierw rozważana w świetle ekonomii zbawienia. Jednak obecność trzech imion boskich w wyznaniu nie mogła nie postawić kwestii liczby w Bogu. W IV wieku centrum troski stanowiło bóstwo Syna i Ducha. W nieunikniony sposób to podwójne twierdzenie, sformalizowane odtąd w precyzyjnym języku, skupiało zainteresowanie na Trójcy jako takiej. Jakże Kościół chrześcijański mógł nadal wyznawać monoteizm, potwierdzając jednocześnie doskonale bóstwo Syna i Ducha?

Tenże IV wiek stał się okresem debat, w których starano się w sposób spekulatywny zgłębić naturę rozróżnienia trynitarne. Refleksja ta była koniecznym przygotowaniem do opracowania formuły trynitarnej, niezbędnej z kolei dla jednomyślności w wyznaniu wiary. Ta formuła jest dobrze znana: stwierdza ona, że w jednej naturze boskiej istnieją trzy różne Osoby. Wyrażenie to pochodzi z języka łacińskiego, w którym rozwinęło się od czasu Tertuliana. Jednak w swej pozornej prostocie nie pozwala podejrzewać jakże trudnej pracy jego koncepcyjnego opracowania na Wschodzie, gdzie termin osoba (*prosopon*) jako taki został uznany za niewystarczający dla oddania realnego rozróżnienia trzech Osób boskich i musiał być wsparty terminem *hipostaza*, czy konkretnym aktem istnienia w jedynej substancji. Grecka formuła będzie zatem mówić o trzech hipostazach lub osobach w jednej substancji lub naturze.

Celem niniejszego rozdziału jest nakreślenie najpierw podwójnego opracowania pojęć i formuły trynitarnej w drugiej połowie IV wieku, głównie na Wschodzie.

Jednak historia dogmatu o Trójcy do tego się nie ogranicza. Wybuchnie nowy konflikt między Wschodem a Zachodem na temat pochodzenia Ducha Świętego. Konflikt ten jest ważny dla zrozumienia całej złożonej gry relacji pochodzenia w Trójcy. Jest symbolizowany przez łacińską formułę „który pochodzi od Ojca

i Syna (Filioque)”, dołączona na Zachodzie do tekstu Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, a po dziś dzień odrzucana na Wschodzie.

Nie będzie wreszcie bezzasadne zarysowanie ewolucji doktryny, która swe korzenie mając u Bazylego i Augustyna, pojmowała na Zachodzie rozróżnienie trynitarnie w terminach relacji. Takie będą trzy części tego rozdziału.

I. OD OPRACOWANIA POJĘĆ DO FORMUŁY TRYNITARNEJ

Autorzy i Teksty: Atanazy. *Tome aux Antiochiens*; PC 26. kol. 795-810. — Bazyli z Cezarei, *Przeciwko Eunomiuszowi*. wraz z Eunomiusz, *Apologia*. wyd. franc.: B. Sesboüé, G. M. de Durand. L. Doutreleau. SC 299 i 305, 1982 i 1983. — Bazyli z Cezarei. *Lettres*; przekład franc. Y. Courtonne, t. I, II, III, Budé. 1957, 1961, 1966.

Wskazówki bibliograficzne: A. De Halleux, „«Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire" (ca 375-381), in *Patrologie et oecuménisme, op. cit.* s. 113-214. — R. Pouchet. *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communication*. „Augustinianum”, Roma 1992.

Potrzeby ekspozycji wymagają, aby ułożyć w następstwo epizody, które zachodzą na siebie w czasie. Jeżeli kryzys dotyczący Ducha Świętego jest niewątpliwie późniejszy od kryzysu dotyczącego Syna, to jednak już pierwszy z nich zawierał w sobie potężny problem pogodzenia jedyności Boga z wielością Osób. Jak twierdzenie o trzech Osobach w Bogu może faktycznie nie „dzielić” substancji boskiej?

Okazało się zatem nieuniknione, aby nicejskie twierdzenie o pełnej i całkowitej boskości Syna, oparte na Jego odwiecznym pochodzeniu, podwoiło w refleksji teologicznej pilność skonfrontowania się z tą trudnością. Na tym poziomie argumentacja oparta na Piśmie już nie wystarcza: trzeba wejść na teren rozumu, gdzie adwersarz postawił aporię.

Ten czas pojęciowego wyjaśniania jest związany z wysiłkiem nad opracowaniem języka zdolnego z pełną koherencją zdać sprawę z tego, co w Bogu jest jedno i co jest troiste. Aby wyjść z wielości formuł, mniej lub bardziej sprzecznych, opracowanych pomiędzy Soborem Nicejskim a Pierwszym Konstantynopolitańskim, oraz z zamieszania, jakie wywołały one w życiu Kościołów, wysiłek taki, oparty na wystarczającym wyjaśnieniu pojęć, był niezbędny i pilny. Tylko zrównoważona i narzucająca się wszystkim formuła trynitarna mogła wynagrodzić jednomyślność wierzących w ich wyznawaniu Boga jedyne-go w trzech Osobach. W tym podwójnym zadaniu najważniejszą rolę odegrał na Wschodzie Bazyli z Cezarei. Jego praca dokonała się w dwóch etapach: najpierw, wobec metafizycznych negacji Eunomiusza, przyszło mu opracować koncepcyjnie rozróżnienie trynitarnie; następnie zaangażował się w zmagania o opracowanie zrównoważonej i pełnej formuły.

1. SPEKULATYWNE OPACOWANIE ROZRÓŻNIENIA TRYNITARNEGO

Trynitarna kontestacja Eunomiusza

Eunomiusz z Kyzikos, wielki mistrz drugiego pokolenia arian, za sprawą niewzruszonej logiki przeniósł debatę trynitarną na plan pojęć. Dlatego nadano mu przydomek „Technologa”. Jego zamiarem było zdanie sprawy z tradycyjnego wyznania wiary i nie ma powodu, by poddawać w wątpliwość jego szczerłość. Jednak skoro tylko twierdzenie wiary w świetle rozumu prowadzi do aporii, Eunomiusz natychmiast poddaje wiarę temu, czym wydają mu się być niewzruszone wymagania rozumu.

Dla Eunomiusza | nie tylko niezrodzony — w ten sposób woli on nazywać Ojca — jest substancją Boga, ale ponadto Bóg jest substancją niezrodzoną. Ta pierwsza teza jest fundamentem a zarazem streszczeniem jego teologii. Jest dla niego przedmiotem pewnej metafizycznej wiary i stanowi najważniejszą przesłankę jego rozumowań. Jednak jednocześnie różne argumenty dają do niej dostęp. Niezrodzony jest „pojęciem naturalnym”, które narzuca się rozumowi jako takie. Bowiem niezrodzony nie jest zwykłym pojęciem (<epinoia), wynikiem ludzkiej refleksji, wobec której Eunomiusz nie ma zbytnej estymy. Niezrodzony nie stanowi części wyartykułowanej siatki pojęć i konceptów wymyślonych przez umysł ludzki. Utraciłby wówczas swój walor absolutny. Niezrodzony narzuca się zarazem na poziomie bytu i na poziomie języka. Termin ten mówi wszystko o bycie Boga i dzięki niemu Eunomiusz jest przekonany, iż zgłębił tajemnice boskiej substancji. I tym sposobem niezrodzony nie może być wyrażony przez pozbawienie. Albowiem Eunomiusz jasno zdał sobie sprawę, że pozbawienie zrodzenia w Bogu jest faktycznie pozbawieniem pozbawienia, a zatem przesłanką wybitnie pozytywną.

Skoro taki jest stan rzeczy, niezrodzony jest absolutnie obcy wszelkiemu pochodzeniu: nie może on ani być zrodzonym, ani zrodzić. Od razu dostrzegamy konsekwencję wyprowadzoną stąd dla bytu Syna: zostaje On odrzucony poza sferę boską. Transcendencja niezrodzonego jest absolutna i nie może zawierać najmniejszego porównania do jakiegokolwiek innego terminu. Syn, choć nazywany jest odroślą, nie jest przedmiotem prawdziwego pochodzenia, które jest w Bogu nie do pomyślenia. Faktycznie jest On stworzeniem. Nie możemy zatem czynić Go równym niezrodzonemu, gdyż równałoby się to ustanowieniu sprzeczności dwóch niezrodzonych.

Teza ta zostaje potwierdzona w całkowicie oryginalnej koncepcji języka, w której Eunomiusz przeciwstawia imiona pochodzące od Boga i określające

¹ Streszczam tutaj argumentację jego *Apologii*, *op. cit.*

naturę rzeczy oraz te, które są owocem ludzkiej inwencji i nie mają żadnej wartości. W pierwszym przypadku, w imię „tradycjonalistycznej” koncepcji języka, popada w przesadny realizm, a w drugim przypadku w doskonały nominalizm. W pierwszym obszarze, w imię doskonałej adekwatności między imionami i rzeczami, dojdzie do wniosku, że jeśli dwie rzeczy są takie same, winny dzielić to samo imię i *vice versa*. Jeżeli Syn nazywany jest odroślą, to Jego byt jest całkowicie odmienny od Ojca, bowiem niezgodność imion wprowadza odmiennność substancji. Dla Eunomiusza absolutna różnica, jaką myśl chrześcijańska zawsze zakładała pomiędzy Bogiem i stworzeniem nie przebiega pomiędzy Trójcą a światem, ale pomiędzy niezrodzonym Ojcem a Synem odroślą. Eunomiusz odrzuca również wszelkie rozróżnienie między *pochodzeniem* a *stawaniem się*, wszystko, co przychodzi po niezrodzonym ma charakter stawania się i stworzenia.

Jednak ta arbitralna koncepcja języka potrzebuje „osłon”, można by bowiem z tej nieprzejednanej argumentacji wyprowadzić konsekwencje zbyt otwarcie sprzeczne z chrześcijańskim wyznaniem wiary, ostentacyjnie umieszczając Syna po stronie stworzeń. Eunomiusz przywołuje wówczas bardzo wygodną koncepcję *homonimii* i *synonimii*, która pozwala mu wyciszyć nieco konkluzje. Istnieje dla niego homonimia czysta, to znaczy dwuznaczność, pomiędzy dwoma rejestrami języka, boskim i ludzkim. Mówienie o Synu jako o odrośli w pierwszym języku nie stawia Go na równi ze zwierzętami, które także są odroślami. To samo słowo nie ma już zatem tego samego znaczenia. Z drugiej strony, te różne imiona, które dotyczyły Syna w pierwszym rejestrze wszystkie są synonimami, jak stworzenie i odrośl. Ale jest tu coś więcej: słowa używane dla Ojca i Syna, jak światło, są odpowiednio synonimami niezrodzonego i zrodzonego w każdym przypadku. Zatem termin światło nie ma tego samego znaczenia, kiedy odnosi się do niezrodzonego lub do odrośli.

W gruncie rzeczy Syn jest owocem działania niezrodzonego, działania, które Eunomiusz nazywa Ojcem. Ów „Ojciec” jest zatem terminem odmiennym od niezrodzonego. Pozwala to powiedzieć, że niezrodzony jest podobny do Ojca w bardzo szczególnym sensie, ponieważ słowo Ojciec nie oznacza pierwszego imienia boskiego. System ten nie jest pozbawiony zręczności, ponieważ w tradycyjnych twierdzeniach wiary zachowuje pozór znaczenia. Logicznie, jak widzieliśmy, Duch jest ze swej strony stworzeniem Syna. Eunomiusz może więc nadal wyznawać „trzy hipostazy” i utrzymywać, że Syn jest „prawdziwym Bogiem”, ponieważ jest Stwórcą i podobnym do „Ojca”. Jednak faktycznie mamy do czynienia z systemem emanacji typu neoplatonickiego, „wyjaśnieniem genezy mnogiego na podstawie Jednego”².

² J. Daniélou, *Eunome l'arien et exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, REG 69 (1956), s. 428.

Mocnym punktem Eunomiusza jest żywa intuicja niezrodzonego; jego słabym punktem jest zbyt arbitralna koncepcja języka; jego zręczność przejawia się w sposobie ubierania w chrześcijańską szatę doktryny, która chrześcijańska nie jest.

Spekulatywna odpowiedź Bazylego z Cezarei

Wobec takiej „żelaznej konstrukcji” młody Bazyli z Cezarei pozostaje w zakłopotaniu. Z jednej strony jest zbyt mocno przywiązany do wiary trynitarnej, by przystać na poświęcenie jej dla racjonalnych wymagań Eunomiusza; ale z drugiej strony został ukształtowany w tych samych szkołach co jego oponent i jest zupełnie jak on spadkobiercą tego, co najlepsze w wysiłku filozoficznym tradycji hellenistycznej. Co u Eunomiusza jest negacją, u niego pozostaje przedmiotem poważnej kwestii, na którą trzeba mu teraz odpowiedzieć na terenie rozumu. To właśnie czyni Bazyli w swym *Przeciwko Eunomiuszowi*. Wpisuje swoją refleksję w przekonanie wiary: pragnie w prawdzie zdać sprawę z Symbolu, w zgodzie ze świadectwami Pisma.

Na tych podstawach musi teraz zaatakować teorię języka i poznania swego adwersarza, zwłaszcza sprowadzić nazwę niezrodzonego z nieosiągalnego piedestału, gdzie został umieszczony przez Eunomiusza. Faktycznie łatwo jest pokazać, na podstawie potocznego jak i biblijnego użycia, że niezrodzony jest terminem języka ludzkiego podobnie jak inne, że jest pojęciem (*epinoia*) ukształtowanym jak wszystkie inne poprzez abstrakcję doświadczenia zmysłowego, mającym tę samą wartość, co inne. Pojęcie to jest pojęciem przeczącym, albowiem wskazuje na to, co w Bogu nie jest obecne. Bazyli formalizuje zatem pewną koncepcję języka *a posteriori*: język jest owocem aktywności ludzkiej, a imiona, nazwy przychodzą po rzeczach.

Jednak nie wszystko zostało powiedziane: w swym całokształcie, pojęcia opracowane przez nasz język, aby mówić o Bogu, używane są także w odniesieniu do Ojca i Syna: wieczny, nieśmiertelny, niezniszczalny etc. Jak to się dzieje, że termin niezrodzony jest zarezerwowany dla Ojca i nie może być udzielony Synowi? Otóż teoria pojęcia jest jeszcze niewystarczająca: powinna być uzupełniona przez teorię imion. Bazyli oddaje się jej w dwóch zasadniczych tekstach swej książki (II, 4 i II, 9). Określa pierwsze rozróżnienie pomiędzy *imionami własnymi* a *imionami pospolitymi*. Imiona Piotra i Pawła nie mogą odsyłać do różnych substancji, ponieważ obie osoby są między sobą „współistotne”, przynależąc do jednej substancji ludzkiej. Piotr i Paweł oznaczają swego rodzaju „zespół właściwości” rodzinnych i eklezjalnych, które tworzą dwa oryginalne profile i pozwalają wyróżnić osobowość dwóch apostołów. *In recto* imiona te określają zatem „właściwości”, a nie podmiot substancjalny. Rozróżnienie to, pozornie formalne, ma kapitalne znaczenie. Zwróćmy tylko uwagę, że

koncepcja substancji u Bazylego nie jest arystotelesowska i pozostaje nieco urzeczowiona: jest jednocześnie ogólna (jedna substancja dla wszystkich ludzi „współhistotnych”) i konkretna (substancja jest podmiotem).

Poznanie substancji, a zwłaszcza substancji boskiej wymyka się człowiekowi: może on poznać jedynie jakości czy właściwości, które charakteryzują substancje. Wśród owych właściwości należy jeszcze w odniesieniu do Boga rozróżnić właściwości istotne (wspólne całej substancji, jak światło) i właściwości relatywne (charakterystyczne dla każdej z Osób).

Co więcej, wśród imion pospolitych, należy wyróżnić *imiona absolutne* i *imiona relatywne*. Imiona absolutne, jak człowiek, koń lub wół odnoszą się do podmiotu jako takiego. Tymczasem imiona relatywne, jak syn, niewolnik, przyjaciel wskazują jedynie na związek podmiotu z inną rzeczą. Jeżeli już imiona absolutne niezdolne są do wyrażenia substancji — ponieważ ujmuje podmiot na podstawie jego właściwości — *a fortiori* imiona relatywne także tego nie mogą. Nie zapominajmy przeto, że termin odrośl, za pomocą którego Eunomiusz chciał wyrazić substancję Syna, jest terminem czysto relatywnym. Podobnie termin niezrodzony, który jest tylko technicznym substytutem imienia Ojca, jest terminem relatywnym. Dlatego ważne jest jasne odróżnienie pojęcia wieczny od pojęcia niezrodzony: są one formalnie różne i nie mają tego samego znaczenia. „Albowiem mówimy *niezrodzony* o tym co nie ma żadnego początku ani żadnej przyczyny swego bytu, zaś *wieczny* o tym, co według swego bytu jest starsze od wszystkich czasów i wszystkich wieków”³. Możliwe jest zatem pojmowanie odwiecznego zrodzenia. Z drugiej strony opozycja między niezrodzonym a odroślą nie jest już opozycją substancji, ale opozycją czysto relatywną w łonie samej substancji. Orzecznik niezrodzony opuścił rangę *atrybutów istotowych*, aby znaleźć się w randze *atrybutów relatywnych*. Oto przyczyna, dla której nie może być udzielony Synowi.

Te dwie refleksje nad imionami własnymi i imionami pospolitymi, wzajemnie ze sobą połączone, pozwalają dokonać analogicznych przesunięć w ramach kwestii trynitarnej. *Piotr* i *Paweł* są imionami własnymi, które nie określają substancji: podobnie jest z imionami *Ojca* i *Syna*, które nie określają substancji boskiej, ale swoiste właściwości jednego i drugiego.

Zresztą terminy odrośl, ale także Ojciec i Syn są terminami czysto relatywnymi:

Nazwy te [Ojciec i Syn] jako takie wyrażają jedynie ich wzajemną relację. Ojcem jest ten, kto zapewnia komuś innemu początek jego bytu w naturze podobnej do własnej, a synem jest ten, kto przez zrodzenie otrzymał od kogoś innego początek swego bytu⁴.

³ Bazyle Wielki, *Przeciwko Eunomiuszowi*, II, 17; SC 305, s. 71.

⁴ *Ibid.*, II, 22; s. 93.

Refleksja ta jest decydująca, pozwala bowiem pomyśleć — w Bogu — o pochodzeniu czysto duchowym (bez materialnego rozdzielenia substancji, jak u bytów ziemskich), doskonale wiecznym (a nie pojawiającym się u kresu jakiegoś stawania się), a zatem czysto *relatywnym*.

Jak mogliśmy zdać sobie sprawę cała ta refleksja wychodzi od pewnej koncepcji poznania *a posteriori*. Podczas gdy Eunomiusz opierał się na drodze zstępującej, objawiającej zarazem byt i imię niezrodzonego, Bazyli podejmuje przedsięwzięcie wstępujące, które zostaje wyrażone poprzez grę pozytywnych i negatywnych atrybutów Boga. Wprowadza nieustannie do gry pewną „korektę analogiczną” podobną do tego, co zostanie później nazwane „drogą wzniosłą”. Poprzez grę „rozlicznych i zróżnicowanych imion” gromadzimy „składniki pewnej idei, która w ujęciu całościowym, to prawda, jest zupełnie niejasna i nieznaczna, ale, dla nas przynajmniej, wystarczająca”⁵.

Wielki, podsumowujący tekst stanowi zakończenie tego potężnego poruszenia badawczego:

Gdybyśmy zgodzili się przyjąć to, co jest prawdą, a mianowicie że zrodzoność i niezrodzoność są właściwościami wyróżniającymi ujmowanymi w ramach substancji, prowadzącymi nas niemal za rękę ku wyraźnemu i nie zmieszanemu pojęciu Ojca i Syna, uniknęlibyśmy niebezpieczeństwa bezbożności i zachowalibyśmy spójność naszego rozumowania. Właściwości bowiem, jak cechy charakterystyczne i formy ujmowane w ramach substancji wprowadzają rozróżnienie w tym, co wspólne, dzięki cechom, które czynią je szczególnymi, ale nie łamią one współnaturalności substancji. Na przykład *bóstwo jest wspólne, ale ojcostwo i synostwo są właściwościami*; a przez kombinację dwu elementów, wspólnego i szczególnego, dokonuje się w nas zrozumienie prawdy. W ten sposób gdy słyszymy o świetle niezrodzonym, myślimy o Ojcu, a gdy słyszymy o świetle zrodzonym, odnosimy się do pojęcia Syna. O ile światło jest światłem, nie ma między Nimi żadnej sprzeczności, ale jako Zrodzonego i Niezrodzonego ujmujemy ich w aspekcie ich antytezy.

Faktycznie w naturze właściwości leży właśnie pokazywanie odmienności w identyczności substancji. Same właściwości często się jedne od drugich odróżniają poprzez opozycje i oddalają się od siebie aż po tworzenie sprzeczności, ale nie zrywają one jedności substancji [...]. Jedna substancja jest substratem wszystkich właściwości, a one nie zniekształcają jej ani nie wywołują konfliktów między sobą⁶.

W tekście tym Bazyli dokonuje pierwszego przeniesienia imion *Piotra* i *Pawła* na imiona *Ojca* i *Syna*. Jednak *Piotr* i *Paweł* to imiona *własne*, których dominacja jest *absolutna*. *Ojciec* i *Syn* są imionami *pospolitymi i relatywnymi*, które w Trójcy odgrywają jednak rolę imion *własnych*. Takie analogiczne użycie nadaje im wymiar *absolutny*, ponieważ określają one indywidualną właściwość każdej z Osób. Wszakże obok dokonuje się drugie przesunięcie, od imion

⁵ *Ibid.*, I, 10, s. 205.

⁶ *Ibid.*, II, 28; s. 119-121.

pospolitych relatywnych, syn, niewolnik, przyjaciel, do terminu *odrośl*, ażeby pokazać, iż imię to jest wyłącznie *relatywne*. Tak więc *odrośl* jest jedynie bardzo złym substytutem imienia Syna. Stajemy oto wobec paradoksu: z jednej strony *Ojciec* i *Syn* stają się w użyciu trynitarnym imionami *własnymi* i oznaczają substraty czy też podmioty (jak Piotr i Paweł). Ale z drugiej strony zachowują treść czysto *relatywną* i definiują czystą opozycję relatywną pomiędzy dwoma terminami jednego pochodzenia, w odróżnieniu od Piotra i Pawła oznaczających podmioty, których właściwości absolutne są różne i które nie wchodzą w opozycję relatywną.

Wreszcie uprzywilejowana przez Bazylego definicja własności absolutnej i wspólnej w substancji boskiej to definicja *światła*. Termin ten często powraca pod jego piórem i stanowi odniesienie do Symbolu z Nicei, który określił Syna jako „Światło ze Światła”.

W podsumowującym tekście Bazyli wypowiada zatem formalnie związek pomiędzy substancją wspólną i współnaturalną, określoną przez swą absolutną właściwość światła oraz właściwościami relatywnymi, które są przedmiotem rozpatrywania intelektualnego we wnętrzu owej jedynej substancji. Z jednej strony światło, właściwość istotowa, wspólna i „absolutna” substancji. Z drugiej strony właściwości relatywne, definiowane przez trzy ekwiwalentne pary: niezrodzony-zrodzony, Ojciec-Syn, ojcostwo-synostwo. Decydująca formuła brzmi następująco: „Ojcostwo i synostwo są właściwościami”. Przeto abstrakcyjne terminy ojcostwa i synostwa izolują czysto relatywną stronę imion Ojca i Syna. Nawet jeśli termin relacja jest nieobecny w tym tekście, nowy element spoczywa w formalizacji definicji własności: ich zawartość jest wyłącznie relatywna. Wysiłek refleksji doprowadza do definitywnego zetknięcia się perspektywy relacji i perspektywy właściwości. Tak iż treścią właściwości jest relacja, a owa relacja określa podmiot boski jako taki, Ojca lub Syna, którzy określanii są po prostu za pomocą imienia właściwości, jako że terminy osoba, jak też hipostaza są w tekście nieobecne. Można by powiedzieć, że właściwości są w Bogu „konkretnymi pojęciami”, „pojęciami istniejącymi”.

Opracowanie to, które jest owocem światłego umysłu, zawiera jednak pewien paradoks: Bazyli nie był w pełni świadomy doniosłości swego odkrycia. I tak, kiedy stara się zdefiniować właściwość Ducha, mówi o świętości. Grzegorz z Nazjanzu dostrzegł te niekonsekwencję, ponieważ świętość nie jest właściwością relatywną wyrażającą pochodzenie. Dlatego zaproponował właśnie właściwość pochodzenia, jak widzieliśmy wyżej⁷.

Należy zauważyć, że, w całym tym wysiłku, Bazyli bardzo rzadko używa technicznego terminu hipostaza, który przecież znał bardzo dobrze. Nie chciał już na początku używać terminu dwuznacznego, szeroko wykorzystywanego przez arian w znaczeniu substancji. Woli zatem najpierw mocno ustalić jedność

⁷ Cf. *supra*, s. 248-249.

substancji, ażeby wykluczyć sytuację, w której trzy hipostazy mogły oznaczać trzy substancje. Jego troską nie jest jeszcze przygotowanie formuły, co uczyni później z wielką stanowczością, ale opracowanie pewnej koherencji poprzez pokazanie, w jaki sposób można mówić o trzech Osobach w Bogu, nie dzieląc jedyne bóstwa. Po wykonaniu tej pracy, będzie mógł nadać pozbawiony wszelkiej dwuznaczności sens twierdzeniu o trzech hipostazach.

2. OPRACOWANIE FORMUŁY TRYNITARNEJ

Debata, jakie rozpoczęły się po Soborze Nicejskim, objawiły wielkie zamieszanie w języku trynitarnej. Głęboki konflikt pomiędzy arianami a nicejczykami skomplikował się jeszcze za sprawą wielości formuł opracowywanych przez rozliczne synody, z których jedne były w istocie ortodoksyjne, inne heretyckie w kwestii boskości Syna, ale wszystkie odmawiały przyjęcia nicejskiego terminu współistotny, uznawanego za niebezpieczny pod wieloma względami.

Zamieszanie to, które stało się okazją do „schizmy języka”⁸ w Kościołach Wschodu w IV wieku, ukrywało dwie pokusy wiary w dziedzinie trynitarnej. W rzeczywistości jedni przedkładali w swych formułach stronę jedności; i, z chorobliwej obawy przed jakimś tryteizmem, reprezentowanym na planie społecznym przez arianizm, niebezpiecznie zbliżyli się do modalizmu typu sabeliańskiego. Inni przedkładali stronę zróżnicowania i, ze strachu przed „pokusą judaistyczną”, kierowali się ku wyrażeniom podejrzany o tryteizm.

Pilne zatem stawało się uporządkowanie trynitarnej użycia pojęć filozoficznych, jako że zdecydowano się korzystać z nich do wyrażania wiary. Był już najwyższy czas, aby osiągnąć syntetyczne wyrażenie koncepcyjne, które w adekwatny sposób oddawałoby, w języku zrównoważonym i spójnym, obydwie strony dogmatu trynitarnej. Narzucała się konieczność wykonania opracowania, a zarazem rekapitulacji wyników wcześniejszych poszukiwań.

Dla zrealizowania tej pracy potrzeba było nowych sił: stary Atanazy, wielki obrońca Nicei, przekonany zwolennik używania nowych słów ku obronie dawnej wiary, nie odczuwał potrzeby takiego wyjaśnienia: że jedni mówią *jedna hipostaza*, a inni *trzy hipostazy*, cóż to ma za znaczenie, pod warunkiem, iż wiadomo, co każdy chce powiedzieć. Taka postawa w świecie kulturowo zjednoczonym, oznaczała jedynie odroczenie koniecznej unifikacji języka.

To Bazyli z Cezarei, a za nim dwaj pozostali Kapadocyjczycy, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy będą kontynuować dzieło opracowywania języka wiary. Termin *współistotny* nie mógł pozostawać w izolacji, nie wystarczył już. Co więcej, jego odpowiednia interpretacja (jako że niektórzy z jego

⁸ Określenie zapożyczone z niepublikowanego wykładu J. Moingta.

obrońców, na przykład Marcelli z Ancyry, podejrzewani byli o powrót do sabelianizmu) wymagała usytuowania go w pewnej spójnej całości terminologicznej, w której wzajemnie się równoważą. Wysiętek refleksji należało obecnie skierować na pojęcie hipostazy.

Krótką historia pojęć osoby i hipostazy

Na początku III wieku Tertulian mówił już o „trzech Osobach” (*tres personae*) w Bogu⁹. Słownictwo to szybko stanie się na Zachodzie prawem. W tym samym okresie Hipolit Rzymski mówi po grecku o dwóch Osobach (*prosopa*) Ojca i Syna¹⁰: *prosopon* jest greckim terminem odpowiadającym łacińskiemu *persona*.

Hypostasis jako termin filozoficzny jest nieznanym Arystotelesowi. Słowo to wejdzie na pole filozofii dzięki stoikom. Jego etymologia (podobnie jak sposób, w jaki pojmuje się jego stosunek do czasowników *hyphistemi* czy *hyphistamai*) czyni go dwuznacznym: może oznaczać już to rzecz, już to czynność. Jako rzecz, wyraża ono podstawę, fundament, w historii naturalnej osad, skutek opadów, w ogóle wszystko, co *znajduje się pod*, a zatem wszelką rzeczywistość „substancjalną”. W tej linii jego użycie filozoficzne uczyni zeń synonim *ousia*, czyli substancji, istoty.

Jako działanie, *hypostasis* oznaczać będzie akt spoczywania pod czy też podtrzymywania, podporę. W tym znaczeniu jego ewolucja semantyczna przebiegnie podobnie, jak czasownika *hyphistemi* w jego zastosowaniach w aspekcie nieprzechodnim. *Hyphistemi* oznacza *znajdować się pod*, ale również *istnieć (trwać)*, w znaczeniu zupełnie podobnym, jak *hyparchó*, egzystować (istnieć). Jego imiesłów *hyphestós* nabierze powoli takiego samego sensu, jak *hypostasis* w znaczeniu czynnym.

Jak widzimy, filozoficzne użycie tego terminu mogło się rozwijać według dwóch linii: pierwsza prowadziła do utożsamienia *hypostasis* z *ousia*, a zatem, w języku dogmatycznym, do mówienia o jednej hipostazie w Bogu; druga prowadziła do utożsamienia *hypostasis* z konkretnym aktem istnienia w substancji, a zatem do mówienia o trzech hipostazach z Bogu. W trakcie rozwoju dyskursu chrześcijańskiego, termin ten zacznie stopniowo przechodzić ze strony substancji na stronę istnienia, a zatem osoby.

Aż do końca II wieku, zarówno u autorów pogańskich, jak i chrześcijańskich, *hypostasis* i *ousia* są praktycznie synonimami w znaczeniu substancji. Orygenes jest pierwszym, który zaprezentował próbę rozróżnienia między tymi

⁹ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, XII, 2; *CCSL* 2, s. 1173. Cf. J. Moingt, *Théologie tritaire de Tertullien*, II, Aubier, Paris 1966, s. 636-639.

¹⁰ Cf. *supra*, s. 166.

dwoma terminami. Był przeświadczony, że w Bogu są „trzy hipostazy”¹¹ i twierdził, że Ojciec i Syn są „dwoma hipostazami”¹². Utrzymywał jednocześnie, że trzy Osoby są tą samą *ousia*, substancją. Słownictwo Orygenesza pozostaje jednak różne od tego, które zostanie opracowane w IV wieku. Dionizy Aleksandryjski, uczeń Orygenesza pozostający pod jego wpływem, wyraźnie broni formuły o trzech hipostazach. Takie używanie terminu pragnie odpowiedzieć na herezję modalistyczną, dla przeciwstawienia się której termin *prosopon* nie wydawał się wystarczający: faktycznie mógł oznaczać osobę w znaczeniu bohatera sztuki teatralnej. Sabelianie nie odczuwali trudności wobec twierdzenia o trzech *prosopa* w Bogu, oczywiście rozumiejąc je na swój sposób, to znaczy że Ojciec odgrywał kolejno role Syna i Ducha. To tej dwuznaczności łacinnicy nie potrafili lub nie chcieli zrozumieć. Zależało im, aby Grecy pozostali przy wyrażeniu trzech *prosopa*, które rozumieli bez trudu, bo jest ono równoznaczne z *tres personae* w łacinie. Właśnie dlatego papież Dionizy Rzymski zbeształ swego imiennika z Aleksandrii, oskarżając go o tryteizm.¹³

Zresztą możemy to zrozumieć mając na uwadze relatywne ubóstwo słownictwa łacińskiego. Przekład łaciński — a konkretniej transkrypcja — *hypostasis* dawał dokładnie *sub-stantia*. Aby dokonać przekładu greckich słów, pełnych subtelnych niuansów, łacinnicy dysponowali zaledwie jednym. Tak też „trzy hipostazy” oznaczały dla nich „trzy substancje”, a przeto trzech bogów.

Na początku IV wieku Aleksandryczyk Ariusz dał oczywiście podstawę do takich podejrzeń: nie miał on trudności z przyjęciem trzech hipostaz, ale rozumiał je w znaczeniu trzech substancji (*ousia*), hierarchicznie podporządkowanych. Syn jest różny od Ojca podług substancji, a zatem stworzony, przy czym w naszych oczach zachowuje status i prestiż boski. Formuła potwierdzająca „trzy hipostazy”, kontestowana już, zostaje obciążona nową hipoteką. Rozumiemy odtąd, że Aleksander z Aleksandrii i jego następca Atanazy zachowują bardziej tradycyjne słownictwo i utożsamiają *hypostasis* z *ousia*. Ta ekwiwalencja zostaje oficjalnie uznana na Soborze w Nicei, w 325 roku, przez kanon, który nakłada anatemę na tych, którzy twierdzą, że Syn jest z innej hipostazy czy substancji niż Ojciec¹⁴. Ortodoksja tych, których współcześni nazywają „starymi nicejczykami” pozostanie wierna temu użyciu, mówiąc o „jednej substancji lub hipostazie w trzech osobach”¹⁵.

¹¹ Orygenes, cf. *supra*, s. 199-200.

¹² Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VIII, *op. cit.*, s. 388.

¹³ *DzS* 112-115.

¹⁴ *DzS* 126; *COD* II-1, s. 35.

¹⁵ Na temat tej kwestii, cf. A. de Halleux, „Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire”, *op. cit.*, s. 113-214. Idę za definicją podaną przez autora (s. 117) „starych nicejczyków” i „nowych nicejczyków”. Ci ostatni bić się będą o formułę: „jedna substancja w trzech hipostazach lub osobach”.

Jednakże w trakcie dysput ariańskich wyrażenie *trzy hipostazy w Bogu* pojawia się ponownie, zresztą raczej w obozie semiariańskim, to znaczy tym, który nadal odrzucał *współistotny* z Nicei, faktycznie uznając bóstwo Syna i pozostawał zatroskany pozostałościami sabelianizmu. Jego przedstawicielom zależało tym bardziej na wielości hipostaz, że widzieli w nich niezbędną przeciwwagę dla *współistotnego*, do którego stopniowo się przybliżali. W ten sposób debata dogmatyczna przeniosła się na tę nową rozbieżność na poziomie języka pomiędzy zwolennikami trzech hipostaz, którzy przygotowują ortodoksję nazywaną „neonicejską” oraz zwolennikami jednej hipostazy. Zachód, jak pokazują interwencje Damazego w Antiochii¹⁶, był spontanicznie przychylny „starym nicejczykom”, bowiem nadal stawiał znak równości między *hipostazą* a *substancją*.

Lokalny synod w Aleksandrii, w 362 roku, odbyty po przewodnictwem Atanazego, jest pod tym względem bardzo pouczający: to synod pojednania i dobrej wiary. Upoważnia do wolnego używania dwóch języków trynitanych: albo jednej hipostazy (język preferowany przez Atanazego, który był także językiem Paulina z Antiochii, uznanym przez Aleksandrię i Rzym), albo trzech hipostaz (język używany na Wschodzie, język Melecjusza z Antiochii, rywala Paulina, uznany przez Ojców Kapadockich). Tekst jest zapisem dialogu i wzajemnego wysłuchiwania się partnerów, który uznają swoją zgodę w wierze poprzez podział przebiegający między ich językami. W stosunku do jednych pada pytanie, dlaczego mówią o trzech hipostazach, ażeby sprawdzić, czy ich formuły nie skrywają ariańskiej tezy o trzech różnych substancjach; odpowiadają oni:

Ponieważ wierzymy w Świętą Trójkę, a nie tylko w Trójkę nominalną, ale w (Trójkę), która naprawdę istnieje i subsystuje (*hyphestosan*): Ojciec istnieje naprawdę i subsystuje; Syn jest substancjalny i subsystuje (*hyphestota*); Duch Święty subsystuje i istnieje (*hyphestos kai hyparchon*), wiemy to; ale nie mówimy, że jest trzech bogów lub trzy początki¹⁷.

Wtedy pytają drugich, dlaczego mówią o jednej hipostazie w Bogu; ci odpowiadają:

Ponieważ uważamy, że *hipostaza* oznacza to samo, co substancja (*ousia*)-, i myślimy, że jest tylko jedna substancja, jako że Syn jest z substancji (*ousia*) Ojca oraz z powodu identyczności natury¹⁸.

Z tego powodu odmawiają oni przyznania, że Syn i Duch są bez substancji czy bez hipostazy. Paulin z Antiochii i jego zwolennicy pozostają nadal bardzo

¹⁶ *Ibid.*, s. 118-130.

¹⁷ Atanazy, *List do Antiocheńczyków*, 5, PG 26, 801 b; przekład franc. J. Moingt.

¹⁸ *Ibid.*; 801 c.

wstrzeźliwi w stosunku do słownictwa trzech hipostaz¹⁹. Ta zasługująca na uznanie zgoda nie mogła być trwała. Jednomyślność w wierze winna przekładać się na jednomyślność w używaniu terminów, które ją wyrażają, przynajmniej w tej samej strefie kulturowej.

Dowód na to dał na swój sposób Hieronim, łacinnik żyjący na Wschodzie, który pragnął tam być świadkiem *romana fides*. Przywołuje tę decyzję w słynnym liście do Damazego. Zachowuje jednak jakże łacińską rezerwę w stosunku do słownictwa „trzech hipostaz”. „Kampiści”, o których mówi, są zwolennikami Melecjusza z Antiochii, który sam był wiernie wspierany przez Bazylego z Cezarei:

Teraz oto na nieszczęście, gdy już ustalono podstawy wiary w Nicei i po dekreście synodu aleksandryjskiego, do którego i Zachód się przyłączył, żądają ode mnie kampensowie (*campenses*), potomkowie arianów, uznania nowej dla mnie, Rzymianina, nazwy trzech hipostaz. Którzy to apostołowie przekazali tę nazwę? Jakiż nowy nauczyciel narodów, Paweł, tego nauczał? Zapytuję, co według nich trzeba rozumieć przez trzy hipostazy? Odpowiadają, że trzy osoby istniejące. Odpowiadam, że i ja tak wierzę; nie wystarczy jednak samo rozumienie, domagają się uznania nazwy; a nie wiem, jaka trucizna kryje się w zgłoskach. Wołam: jeśli kto nie wyznaje trzech hipostaz, jako trzech upostaciowań (*enupostata*), to jest trzech osób istniejących, niech będzie wyklęty. A ponieważ nie nauczyłem się słów, jestem uważany za heretyka²⁰.

Doktryna Hieronima jest w najwyższej mierze ortodoksyjna, zaś on sam uznaje faktycznie ortodoksję znaczenia nadawanego przez melecjan ich formule: „trzy osoby subsystujące”. Jednakże pozostaje *a priori* nieufny wobec terminu hipostazy, który, jak uważa, zawiera jakąś truciznę, ze względu na uprzedzenie, jakie wiąże się z nim na Zachodzie. Nie docenia też realności walk doktrynalnych ani stawki, jaką stanowią słowa na Wschodzie. Pojednanie języków pozostaje niezbędne pomiędzy Kościołami Wschodu z jednej strony oraz między Wschodem a Zachodem z drugiej strony.

Rola Ojców Kapadockich w opracowaniu formuły trynitarnej

Na początku swej teologicznej drogi Bazyli z Cezarei w paradoksalny sposób przejawia podwójną rezerwę wobec słów-kluczy słownictwa trynitarne- go, tak w odniesieniu do terminu *współistotny*, jak i *trzech hipostaz*.

Jego młodzieńcza korespondencja z Apolinarym, której autentyczność jest

¹⁹ Cf. A. de Halleux, *op. cit.*, s. 146-147.

²⁰ Hieronim, *List XV*, 3; wyd. franc.: J. Labourt, *Lettres*, Bude, 1949,1, s. 47; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 49. — O roli św. Hieronima, cf. A. de Halleux, *op. cit.*, s. 131-141.

bez wątpienia dyskusyjna, ale pozostaje bardzo prawdopodobna²¹, wyraża podejrzenie w stosunku do terminu zdefiniowanego w Nicei: albo rzeczywiście niesie on z sobą myśl o podziale substancji, albo powraca do sabeliańskiej interpretacji Trójcy²². Także w innym liście z tego okresu, adresowanym do Maksyma, młody Bazyli wyraża swą preferencję dla formuły: Syn jest „absolutnie podobny według substancji”²³. W takim znaczeniu interpretuje Niceę. W *Przeciw Eunomiuszowi* nie odwołuje się jeszcze wcale do soboru, terminu *współistotny* używa raz w znaczeniu trynitarnym²⁴, bez szczególnego podkreślenia go. Tymczasem formuły „podobny według substancji” albo „podobieństwo według substancji” występują w tym dziele częścię.

Bazyli z Cezarei objawia analogiczną, pierwotną rezerwę wobec trzech hipostaz: urodził się w takim, z kościelnego punktu widzenia, środowisku, gdzie w sposób spontaniczny mówiono „trzy hipostazy w Bogu”. Wyrażenie to było najwidoczniej wcześniejsze od jego działalności teologicznej, o czym świadczy *List do Antiocheńczyków*, napisany po synodzie z 362, odbytym pod przewodnictwem Atanazego w Aleksandrii. Otóż Bazyli okazuje się surowy wobec Dionizego Aleksandryjskiego, któremu zarzuca przyjęcie nie tylko rozróżnienia hipostaz, ale jeszcze różnicy substancji²⁵. Analiza *Przeciwko Eunomiuszowi* pokazała, że — w przeciwieństwie do oczekiwań — termin hipostaza jest nieobecny w tekstach-kluczach, które opracowują od strony pojęciowej rozróżnienie trynitarne. Jedynym terminem określającym Osoby boskie jest właściwość. Bazyli raz tylko w całym swym dziele mówi o „trzech hipostazach” w bezdyskusyjnie technicznym znaczeniu. Mówi również o „hipostazie Ducha Świętego”²⁶. Jednak te dwa użycia znajdują się w księdze trzeciej, o której wiele wskazówek pozwala myśleć, że jest późniejsza niż dwie pozostałe.

Ten stan rzeczy, gdy znamy ostrożność Bazylego w tym, co mówi i czego nie mówi, nie może być przypadkowy. Wyraża on pewną intencję. Bazyli wie, że jego oponent Eunomiusz myśli po prostu o „trzech hipostazach” w znaczeniu „trzech substancji”. Wyrażenie to jest zatem nazbyt obarczone dwuznacznością, aby używać go bez środków ostrożności. Pojęciowe opracowanie kwestii wielości w Bogu, która nie dzieli jedności substancji, było dla niego priorytetowe. To właśnie czyni swą doktryną o właściwościach relatywnych i subsystujących. Następnie będzie mógł odnieść termin hipostaza do odkrytego

²¹ Cf. G. L. Prestige, *St Basil the great and Apollinaris of Laodicea*, S.P.C.K., London 1956; H. de Riedmatten, „La correspondance entre Basile de Cesaree et Apollinaire de Laodicee”, I *JTS* n.s. 7 (1956), s. 199-210; II *JTS* n.s. 8 (1957), s. 53-70; cf. bardziej powściągliwy sąd u R. Poucheta, *op. cit.*, s. 112-117.

²² Bazyli Wielki, *List* 361; Courtonne, III, s. 221.

²³ *Id.*, *List* 9, 3 (ok. 361 -362); Courtonne, I, s. 39; cf. przekład polski: *op. cit.*, s. 53-54.

²⁴ *Id.*, *Przeciwko Eunomiuszowi*, I, 20; SC299, s. 245.

²⁵ *Id.*, *List* 9, 2; Courtonne, I, s. 38; przekład polski: *op. cit.*, s. 52-53.

²⁶ Bazyli z Cezarei, *Przeciwko Eunomiuszowi*, III, 3, 5 i 7, 37; SC305, s. 155 i 173.

znaczenia bez obawy o doktrynalne odchylenia. Wraz z nim termin ten ostatecznie przestaje zajmować miejsce po stronie jedności Boga, by przejść na stronę oddzielności.

Bazyli jawi się zatem, poprzez swą korespondencję i homilie jako nawrócony na słowo *współistotny* oraz — analogicznie — jako nawrócony na potrzebę nazywania hipostazą właściwości osobowych w Bogu. Otóż te dwa nawrócenia są solidarne: są one owocem podwójnego doświadczenia nabytego w ówczesnych zmaganiach teologicznych i eklezjalnych. *Współistotny* pozostawiony sam sobie jest dwuznaczny: niektórzy nicejczycy z pierwszego okresu, jak Marcei z Ancyry i jego uczniowie, wpadli w sabelianizm. Bazyli dostrzega to niebezpieczeństwo pojawiające się u Atarbiosa, biskupa Neocezarei w Ponce. Bowiem *współistotny* pozostaje jednostronny: wyraża stronę jedności boskiej, nic nie mówiąc o stronie rozróżnienia. Długo z nim walczono myśląc, że mówi za wiele; okazuje się tymczasem, że mówi zbyt mało. W tym punkcie Bazyli stanowczo sprzeciwia się interwencjom Damazego na rzecz Paulina i słownictwa jednej hipostazy²⁷.

I odwrotnie, formuła *trzech hipostaz* rozpowszechniana w środowiskach nienicejskich, które obejmują szeroki wachlarz pozycji teologicznych od prawdziwej ortodoksji po najradykałniejszy arianizm, także jest dwuznaczna, póki nie usunie wątpliwości, jaka ciąży na jedyności boskiej i *współistotności* hipostaz.

Wobec takiego stanu rzeczy, narzuca się jedno rozwiązanie: trzeba pogodzić obydwie częściowe języki, które są dwuznaczne właśnie dlatego, że częściowe. Połączone ze sobą, uzupełnią się, skorygują i zrównoważą. Nie wystarcza mówić: *trzy Osoby*; trzeba koniecznie mówić o *trzech hipostazach współistotnych* w jedności bóstwa. Taki jest akt rozumowania teologicznego, który wykrystalizował się u Bazylego i który jest u źródła wschodniej formuły dogmatycznej o Trójcy, później w pełni uznanej przez Zachód. Ów akt rozumu nie dokonał się na zimno, w ciszy gabinetu. Zrealizował się w walce o autentyczność wiary, a jednocześnie o pojednanie Kościołów podzielonych przez schizmę języka, która skrywała, a u niektórych sprzyjała rzeczywistej herezji.

Pojednanie, o które walczy biskup z Cezarei będzie owocem nawrócenia Kościołów: o ile Kościoły opowiadające się za *homoiousios*²⁸, jeszcze nienicejskie albo neonicejskie muszą odtąd bez uprzedzeń przyjąć słowo *współistotny*, o tyle Kościoły starych nicejczyków muszą ze swej strony wyznać bez wahań trzy doskonałe *hipostazy*. Z jednej strony *współistotny* jest gwarancją, że trzech hipostaz nie rozumie się w znaczeniu trzech substancji; a z drugiej, twierdzenie o trzech hipostazach jest gwarancją szczerości i prawości wyznania trzech Osób.

²⁷ A. de Halleux, *op. cit.*, s. 118-130; R. Pouchet, *op. cit.*, s. 726-727.

²⁸ Cf. *supra*, s. 225.

Oznaki tej intuicji, tutaj pokrótce zarysowanej, możemy odnaleźć w korespondencji Bazylego, głównie ze swym episkopatem, oraz w homiliach. Wystarczy podać po kilka przykładów w każdym z kierunków.

Bazyli z jednej strony czyni się apostołem akceptacji Soboru Nicejskiego, który interpretuje, w sposób zresztą anachroniczny, odczytując w nim już wsparcie dla realnego rozróżnienia substancji i hipostaz. Oto co mówi o terminie *współistotny*:

Słowo to naprawia też złośliwość Sabeliusza, znosi bowiem tożsamość hipostazy i wprowadza doskonałe pojęcie osób (*prosopa*). Faktycznie nie ma nic, co, wzięte samo w sobie, byłoby współistotne samemu sobie, ale jedna rzecz jest współistotna innej rzeczy. Zatem słowo to zostało dobrze wybrane i jest zgodne z religią, ponieważ jednocześnie definiuje właściwość hipostaz i uwidacznia doskonałe podobieństwo natury²⁹.

To doktrynalne przekonanie daje sposobność do nagłego wezwania do przyjęcia Nicei przez trwających przy *trzech hipostazach*:

Wspomożenie to powinno polegać na doprowadzeniu do jedności tego, co dotąd było rozproszone. Jedność mogłaby nastąpić, jeśli w sprawach, w których żadnej szkody nie wyrządzimy duszom, chcielibyśmy podjąć kwestię o mniejszej doniosłości. [...] Niczego ponadto nie wymagajmy, a braciom, którzy chcą zjednoczyć się z nami, wskazujemy na nicejskie wyznanie wiary. Jeśli na nie przystaną, wymagajmy od nich tego jeszcze, iżby nie głosili, że Duch Święty jest istotą stworzoną, wymagajmy wreszcie, by głoszących to nie dopuszczać do wspólnoty. Sadzę, że niczego więcej nie powinniśmy wymagać³⁰.

Ryzykując sprzeczność z kanonem doktrynalnym z Nicei, Bazyli utrzymuje nawet, że Ojcowie soboru zachowali rozróżnienie między substancją a hipostazą. Wyprowadza stąd taką zasadniczą naukę:

Uznać należy przecież, że Ojciec jest odrębny co do hipostazy, Syn odrębny i odrębny też co do hipostazy Duch Święty, jak to Ojcowie wyraźnie wyłożyli³¹.

Wołanie na rzecz trzech hipostaz, skierowane do rygorystycznych nicejczyków, jest także stanowcze i nagłe³². Albowiem Bazyli obawia się utajonego powrotu sabelianizmu. Tak pisze do duchowieństwa Neocezarei: „Nie odrzucajcie hipostaz. Nie wyrzekajcie się imienia Chrystusa”³³. Jest zresztą

²⁹ Bazyli, *List* 52, 3 (373); Courtonne (tłumaczenie poprawione), I, s. 135-136.

³⁰ *Id.*, *List* 113 (372); Courtonne, II, s. 17; przekład polski: *op. cit.*, s. 148-149.

³¹ *Id.*, *List* 125, 1 (373), Courtonne, II, s. 31; przekład polski: *op. cit.*, s. 155.

³² Cf. *Id.*, *Homilia* XVI, 4; *PG* 31, 480 b; *List* 126; Courtonne, II, s. 36; 158- 159.

³³ *Id.*, *List* 207, 4 (do Neocezarei, 375); Courtonne II, 188.

doskonale świadomy, że walczy na dwóch frontach: z jednej strony powrót do judaizmu, a z drugiej degradacja w stronę politeizmu. Język trynitarny, jaki zaleca, stanowi połączoną odpowiedź na obydwie chrześcijańskie pokusy. Temat dwóch frontów często powraca pod jego piórem:

Usiłuje się u was wypaczyć wiarę, a to z nienawiści do nauk apostołskich i ewangelicznych [...]. Sabelianizm to judaizm, pod obsłonką chrystianizmu usiłujący przeniknąć do ewangelicznych kerygmatów. Czyż ten bowiem, kto głosi, że Ojciec, Syn i Duch Święty to jedna istota o kilku obliczach, a kto przyjmuje dla Nich trzech tylko jedną hipostazę, nie co innego czyni, jak przeczy odwiecznemu istnieniu Jednorodzonego Syna? Przeczy on również Jego niosącemu zbawienie przebywaniu wśród ludzi, Jego zstąpieniu do otchłani, Jego zmartwychwstaniu i Sądowi. Przeczy też swoistemu działaniu Ducha. [...]

Wstydem zdjęty piszę o tym do was, bo ci, którzy uwikłali się w te błędy, to przecież ludzie naszej krwi. Ból ściska me serce, bo tak jak ci, którzy naraz dwom przeciwnikom muszą stawić czoło, tak też i ja stoję wobec konieczności odparcia za pomocą słusznych argumentów usiłowań obu stron, aby prawdzie nadać należyłą siłę. Z jednej strony napastuje nas anomejczyk, a z drugiej strony, jak się wydaje, Sabeliusz.

Trzeba bowiem dobrze zdawać sobie sprawę, że jak w politeizm popada ten, kto nie przyjmuje wspólnoty substancji, tak też do judaizmu skłania się ten, kto nie uznaje swoistości hipostaz. [...] Nie wystarcza przecież wyliczyć różnic poszczególnych osób, ale trzeba uznać, że każda Osoba istnieje jako prawdziwa hipostaza. A tymczasem Sabeliusz nie odrzucił takiego pojęcia osób bez hipostaz [...]. Ten błędny pogląd, dawno już ukrócony, obecnie usiłują odnowić twórcy tej niesławnej herezji, którzy odrzucają hipostazy i przeczą imieniu Syna Bożego³⁴.

W liście z 376 roku do swego przyjaciela Amfilocha z Ikonium, adresata traktatu *O Duchu Świętym*, Bazyli wyraźnie artykułuje różnice pomiędzy substancją [istotą] a hipostazą:

Między istotą a hipostazą taka sama jest różnica, jak między tym, co ogólne, a tym, co jednostkowe, jak to na przykład zachodzi między żywym stworzeniem w ogóle, a określonym człowiekiem. Dlatego uznajemy w bóstwie jedną istotę, tak że jednemu bytowi Boga różnych określeń nadawać nie można. Hipostazę natomiast uznajemy za stanowiącą o odrębności osoby, tak aby uzyskać niezmacone i jasne wyobrażenie Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jeśli bowiem nie będziemy brać pod uwagę cech swoistych, dających się określić w odniesieniu do każdego z Nich, jak ojcostwo, synostwo i dar uświęcania, ale uznajemy Boga tylko na podstawie wspólnego wyobrażenia, to z wiary naszej w sposób poprawny zdać sobie sprawy nie sposób. Należy więc odrębność wiązać ze wspólnotą i wiarę wyznawać tak: wspólna jest boskość, a cechą odrębną jest ojcostwo, wiążąc więc to w jedno orzec trzeba:

³⁴ *Id.*, List 210, 3-5 (do Neocezarei, 375); Courtonne II, s. 192- 196; przekład polski: *op. cit.*, s. 223-227 Cf. *Homilia XXIV*, 236, 6 (376); Courtonne, III, s. 53-54.

wierzę w Boga Ojca. Z kolei w wyznawaniu Syna należy postąpić podobnie [...]. Podobnie też w odniesieniu do Ducha Świętego [...]. Całkowicie zachowana zostanie w ten sposób jedność poprzez wyznanie jedności bóstwa, a odrębność Osób wyznana zostaje poprzez rozróżnienie cech swoistych, jakie rozważyć można w odniesieniu do każdej z Nich³⁵.

Ta doktrynalna aktywność Bazylego może być nazywana „ekumeniczną” we współczesnym znaczeniu tego słowa. Opracowanie formuły trynitarnej jest aktem pojednania zarazem na płaszczyźnie pojęć i płaszczyźnie ludzkiej. Oddzielne elementy słownictwa łączą się i artykułują, zaś podzielone Kościoły odnajdują jedność. W sercu podziałów znajduje się żaloszny spektakl miasta Antiochii, rozerwanego pomiędzy rywalizujące wspólnoty chrześcijańskie, z których każda ma swego biskupa. Dwóch Grzegorzów, brat i przyjaciel Bazylego, każdy zgodnie ze swym temperamentem, stanie się propagatorami jego formuły.

3. OD FORMUŁY WIARY Z ROKU 382 DO SOBORU Z ROKU 553

Praca Bazylego z Cezarei i jego przyjaciół z Kapadocji została złożona w tekście listu synodalnego z Konstantynopola, z 382 roku. W roku tym papież Damazy zaprosił biskupów ze Wschodu na wspólny sobór w Italii. Rok później, zebrawszy się w Konstantynopolu, biskupi ci w długim liście odpowiadają odmownie na zaproszenie, powołując się na swe nieprzygotowanie do podróży, a także na kruchą jeszcze sytuację Kościołów, które po zameęcie ariańskim nie mogły pozostawać przez dłuższy czas bez swych biskupów. Włączają do tego listu trynitarne wyznanie wiary, które jest pierwszym oficjalnym świadectwem tego, co stanie się dogmatyczną formułą wiary w Trójcę Świętą:

To właśnie wyznanie wiary wy, my i wszyscy, którzy nie zniekształcają słowa prawdziwej wiary, powinniśmy razem uznawać: jest ono najdawniejsze i zgodne ze chrztem, uczy nas wierzyć w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, w godność równą w czci i współwieczną ich królowania, w trzy doskonałe hipostazy (*hypostasis*), czy też w trzy doskonałe osoby (*prosopon*); tak iż nie ma tu miejsca ani na zarazę Sabeliusza, która miesza hipostazy i usuwa przez to właściwości, ani bluźnierstwo eunomejczyków, arian, czy pneumatomachów, nie znalazłoby siły bluźnierstwo, które dzieli substancję czy naturę, czy boskość i które wprowadza do niestworzonej, współistotnej (*homoiousios*) i współwiecznej Trójcy naturę zrodzoną później, stworzoną lub też inną co do substancji³⁶.

³⁵ *Id.*, *List* 236, 6 (376); Courtonne, III, s. 53-54; przekład polski: *op. cit.*, s. 287-288.

³⁶ *COD*, II, s. 81.

Tekst ten przedstawia rekapitulację pracy Bazylego z Cezarei z myślą o ustanowieniu formuły trynitarnej. Odnosi się on do wyznania chrzcielnego i stanowi komentarz do wspomnienia o imionach boskich. Sformułowanie to jest swego rodzaju „to znaczy”, utworzonym w języku kultury greckiej, a odnoszącym się do tradycyjnego wyznania biblijnego. Formuła trynitar, która zostanie zwyczajowo uznana i zachowana aż po nasze dni w całym Kościele, jest przyjęta zgodnie ze słownictwem greckim. Nie zadowala się potwierdzeniem jedności substancji czy też natury. Kanonizuje użycie terminu *współistotny* nie tylko w odniesieniu do Syna, ale jako określenia trzech Osób boskich, a zatem jako atrybut Trójcy, odpowiadający językowi trzech hipostaz, potwierdzonych teraz bez żadnej dwuznaczności. Obydwie strony misterium trynitar, jedność i wielość, zostają w ten sposób wyrażone w języku jednoznacznym i koherentnym. Formuła ta — która w swej warstwie językowej idzie dalej od Symbolu z poprzedniego roku — jest świadectwem ostatecznego przejścia terminu hipostazy ze strony substancji na stronę istnienia, a zatem osoby. Reprezentuje ona pozycję neonicejską.

Synod rzymski, który odbył się w tym samym roku pod przewodnictwem papieża Damazego, wypowiada się w odpowiadających formule wschodniej terminach łacińskich, nie znając jednak jeszcze terminu hipostaza, któremu nie przypisuje żadnego odpowiednika łacińskiego³⁷.

Dokumenty te nie mają jurydycznej władzy decyzji ekumenicznych. Stanowią jednak wielki autorytet w dziedzinie wiary w takiej mierze, w jakiej przedstawiają zgodę całego Wschodu z jednej strony, a z drugiej także już zgodę Wschodu i Zachodu. Język ten nie będzie więcej kwestionowany.

Czy nie jest także zastanawiające, że Drugi Sobór Konstantynopoliński w 553 roku³⁸, który zebrał się głównie z przyczyn chrystologicznych, poświęca swój pierwszy kanon poparciu przekonania, które jest odtąd spokojną częścią depozytu wiary?

Jeżeli ktoś nie wyznaje jednej natury czy substancji Ojca, Syna i Ducha Świętego, jednej mocy i jednej władzy, jednej współistotnej Trójcy, jednej boskości adorowanej w trzech hipostazach, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych.

Albowiem jeden jest Bóg i Ojciec, z którego są wszystkie rzeczy, jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego są wszystkie rzeczy, jeden Duch Święty, w którym są wszystkie rzeczy³⁹.

Kanon ten rozkłada się na dwie części. Pierwsza wyraża jedność Trójcy w nowym języku pojęć. Druga wyraża ją w starym języku Pisma i tradycji. Obydwa zdania są uzgodnione przez „albowiem”, które oznacza równowartość

³⁷ *DzS* 172-176.

³⁸ Cf. *infra*, s. 417-428.

³⁹ *DzS* 421; *COD*, II-1, s. 255.

obydwu sformułowań: drugie zdanie jest streszczeniem argumentu biblijnego, będącego fundamentem języka koncepcyjnego użytego w pierwszym zdaniu.

Pierwsze zdanie potwierdza jednocześnie jedność i rozróżnienie na dwa sposoby: grupuje pojęcia, które mogą być używane w tym samym znaczeniu. Stawia w opozycji terminy, które winny być używane w liczbie mnogiej i oznaczają to, co jest właściwe każdej z Osób boskich oraz te, których należy używać w liczbie pojedynczej i które oznaczają to, co jest Im wspólne.

W liczbie pojedynczej winny być używane: „jedna natura lub substancja”, co wyznacza semantyczną asymilację terminu substancja z terminem natura. Inaczej mówiąc, konkretne znaczenie słowa natura (*physis*) przyciągnęło do siebie substancję (*ousia*). Jest ona zatem rozumiana jako konkretna i jedyna substancja boskości, substancja indywidualna. Ze swej strony słowo natura nie może już być używane w odniesieniu do Ojca i Syna dla oznaczenia ich hipostaz jako jednostek subsystujących. Ta jedna boska natura jest jedyną mocą (właściwą naturze zasadą działania) i jedyną władzą (mocą działania *ad extra*, panowaniem).

Ta natura jest współistotną Trójcą: w Nicei mówiono o Synu współistotnym Ojcu, bo przez Niego zrodzonym. Wyrażenie to wydawało się niemożliwe do odwrócenia. Tutaj potwierdza się wzajemną współistotność trzech Osób, ponieważ istnieją one w tej samej naturze, liczbowo jednej: współistotność jest pojmowana jako pewien fakt natury. To Trójca jako taka definiowana jest jako współistotną. Owa współistotną Trójca jest jedna boskością, ponieważ każda z Osób posiada właściwość boskości, którą jest jedność.

W liczbie mnogiej, po stronie rozróżnienia, należy mówić: „w trzech hipostazach”. W przeciwieństwie do kanonu nicejskiego, który nie wprowadzał rozróżnienia między *hypostasis* i *ousia*, Drugi Sobór Konstantynopolitański uświęca i definiuje opozycję dwóch terminów: są trzy hipostazy w jedynej substancji albo we współistotnej Trójcy. Hipostaza winna być rozumiana jako konkretny akt istnienia lub to, co realnie subsystuje. Jedno zdanie stawia w stosunku logicznym dwa tak kontrowersyjne w IV wieku terminy: twierdzenie o współistotności znosi dwuznaczność trzech oddzielnych hipostaz. Twierdzenie o trzech hipostazach znosi dwuznaczność współistotności rozumianej w znaczeniu modalistycznym.

Termin łaciński odpowiadający *hypostasis* to *subsistentia*, a nie *substantia*, która była niegdyś przejętą tradycją *hypostasis*. Zmiana w tłumaczeniu materializuje ewolucję semantyczną, jaką przeszło pojęcie hipostazy w słownictwie trynitarnym.

„Lub trzy Osoby (*prosopa*)”. Formuła trzech *prosopa* mogła stanowić problem tylko niejako zaocznie, to znaczy o ile modalisci mogliby ją rozumieć w znaczeniu osób bez hipostaz, czyli bez realności, a to ze względu na pierwotny sens tego słowa: oblicze lub figura; lub też maska w teatrze, rola, bohater sztuki; czy wreszcie osoba w gramatyce. Bardzo ważnym w tym

wypadku słowem jest *lub*, które zaznacza asymilację dwóch terminów. Ich połączenie usuwa dwuznaczność, którą każdy z nich, rozważany oddzielnie, mógł ukrywać: termin *prosopon* potwierdza, że termin hipostaza jest brany w znaczeniu tego, co subsystujące; zaś termin hipostaza potwierdza, że osoba jest tu rzeczywiście subsystująca.

Drugie zdanie głosi jedność trzech oddzielnych Osób na dwa sposoby. Najpierw poprzez opozycję do całej reszty, Trzej są jednym Bogiem, ponieważ razem sprawują to samo, niewidzialne panowanie; jednak każdy z Nich czyni to na swój sposób, co sprawia, że można rozpoznać ich oddzielność. Z kolei jedność boskości wyraża się w stosunku do niej samej poprzez potrójne powtórzenie słowa *heis, unus*, zgodnie z zastosowaniem, jakie nadało mu wielu Ojców: jest jeden Syn i jeden Duch, którzy, pochodząc od jedyne Boga, Ojca, pod pieczęcią jedności, to znaczy we wnętrzu Ojca, posiadają w Nim, w niepodzielności, tę samą i jedyną boskość i są wraz z Nim jednym Bogiem.

II. OD AUGUSTYNA DO TOMASZA: KU DOKTRYNIE RELACJI ISTNIENIA

Autorzy i teksty: Cyryl Aleksandryjski. *Dialogi o Trójcy*. I-II. 111 — V, VI-VII. wyd. franc. G. M. Durand. SC 231. 237, 246, 1976-1978. — Augustyn. *O Trójcy Świętej*, wyd. franc.: 1.1. wyd. M. Mellet, Th. Camelot, t. II, wyd. Agaësse. J. Moingt, BA 15 i 16, 1955: przekład polski: M. Stokowska, Znak, Kraków 1996. — Teksty św. Tomasza o relacjach subsystujących znajdują się zwłaszcza w *Summie teologicznej*, Ia, Q. 28, a. 1-4; Q. 29, a. 3-4; Q. 30, a. 2; Q. 40. a. 1-2; De *Potentia*. Q. 8. 1-3; Q. 9. a. 4, 9.

Wskazówki bibliograficzne: I. Chevalier, *Saint Augustin et la pensée grecque*. Fribourg 1940. — A. Krempel, *La Doctrine de la relation chez St Thomas. Exposé historique et systématique*. Vrin, Paris 1952. — P. Vanier, *Théologie trinitaire chez St Thomas d'Aquin*. Montréal-Paris 1953. — A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de St Thomas d'Aquin*, Vrin. Paris 1956. — B. Lonergan, *Divinarum Personarum conceptionem analogicam involvit*. Pont. Univ. Greg.. Roma 1959.

Formułę trynitarną ustalono na Wschodzie i na Zachodzie, zważywszy odpowiedni przekład pojęć, od końca IV wieku. Formuła pozostaje w spokoju własnością Kościoła aż do naszych czasów, będąc nieustannie przedmiotem badań i refleksji teologicznej i filozoficznej. Chociaż zamiarem niniejszej historii dogmatów nie jest ujęcie całej ewolucji teologii trynitarnej, ważne jest jednak zarysowanie kolejnych wysiłków teologii, których celem było spekulatywne określenie treści owego centralnego twierdzenia wiary, które zdaje się być wyzwaniem dla rozumu. Refleksja przeszła od logicznego pogodzenia Trójcy i jedności boskiej do ich pogodzenia czysto metafizycznego. Wysiłki te bardzo ściśle dotyczą samego znaczenia owej formuły. Ich udziałem będzie zresztą kilka kłopotów soborowych na Zachodzie.

Na Wschodzie, debaty trynitarne trwać będą aż do końca V wieku. Gdy Eunomiusz odpowiedział na dzieło Bazylego z Cezarei *Apologią Apologii*, Grzegorz z Nyssy, młodszy brat nieżyjącego już biskupa z Cezarei, zabierze głos w dwunastu księgach nowego *Przeciwko Eunomiuszowi*⁴⁰. Nieco później Teodor z Mopsuestii napisał, według Focjusza, dwadzieścia pięć ksiąg *Do Bazylego, przeciwko Eunomiuszowi*, ale dzieło to zaginęło. W latach 386-387 młody Jan Chryzostom, wówczas jeszcze kapłan w Antiochii, wygłosił dziewięć homilii *O niepojmowalności Boga przeciw anomejczykom*⁴¹. Jeśli idzie o księgi IV i V *Przeciwko Eunomiuszowi* Bazylego, które zazwyczaj uznaje się za nieautentyczne, wszystko wskazuje na to, że trzeba datować je na koniec IV wieku⁴². Na początku V wieku Cyryl Aleksandryjski zabiera głos w kontrowersji antyariańskiej poprzez swe *Dialogi o Trójcy*⁴³, z których siódmy, poświęcony Duchowi Świętemu, poświęca wiele miejsca tezom Eunomiusza. Jego refleksja, naznaczona wpływami kategorii Bazylego, spontanicznie wpisuje się w grecką formułę trynitarą w takiej formie, w jakiej została ona ustalona pod koniec poprzedniego wieku: jedna substancja lub natura z jednej strony, trzy hipostazy lub osoby z drugiej. Pisz na przykład:

Mówiąc „Ojciec, Syn i Duch Święty”, to dajemy pewną wskazówkę już nie na podstawie tego, czym w niepodzielny sposób jest pełna natura boskości, ale na podstawie tego, co pozwala, w tożsamości substancji Trójcy Świętej, rozpoznać poszczególne hipostazy; język przydziela wówczas każdemu z rozważanych bytów nazwę, która mu odpowiada i ustanawia w poszczególnej hipostazie te, którzy są złączone przez substancję⁴⁴.

Oto przykład na to, jak poważnie dawny Kościół podszedł do kontestacji Ariusza i Eunomiusza.

Przeznaczenie myśli trynitarnej Bazylego będzie znacznie inne na Zachodzie i na Wschodzie. Wschód posługujący się językiem greckim zachowa przede wszystkim jego doktrynę właściwości boskich oraz rozwinięte teologię hipostaz rozpatrywanych według ich „w sobie”. „Triadologia” wschodnia widzi w Ojcu źródło całej boskości. Z Ojca bierze początek pochodzenie Syna i pochodzenie Ducha Świętego, poznawalni z kolei poprzez swe właściwości, które konstytuują Ich w nie dającej się udzielić oryginalności. Przez Syna i Ducha „energie” Ojca wypływają w kierunku świata w akcie stwórczym. Rozważanie natury jest

⁴⁰ PG 45, 237-1122.

⁴¹ *Homilie* I—V; wyd. J. Danielou, A. M. Malingrey, R. Flaceliere; SC 28 bis, 1970; *Homilie* VII -XII; wyd. A. M. Malingrey, SC 396, 1994. *Homilie* XI-XII są z 398.

⁴² PG 29, 672-773.

⁴³ Cf. wskazówki bibliograficzne: s. 367-377.

⁴⁴ Cyryl Aleksandryjski, *Dialogi o Trójcy*, II, 422 cd.; SC 231, s. 239; cf. wprowadzenie G. M. de Duranda o teologii trynitarnej w *Dialogach*, *ibid.*, s. 44-86.

wtórne w stosunku do zastanawiania się nad Osobami. Taki do dziś pozostaje horyzont teologii trynitarnej Kościołów prawosławnych. Zachód tymczasem skoncentruje swą refleksję trynitarną na pojęciu relacji i wraz ze św. Tomaszem dojdzie koncepcji osoby jako „relacji subsystującej”.

Począwszy od roku 750 niektórzy wschodni autorzy chrześcijańscy adoptują język arabski dla swych pism i tworzą „chrześcijański dialekt arabski”. Stykają się z rosnącą falą islamu. Są wśród nich „nestorianie”, jak Tymoteusz I, Grzegorz z Mossul, Ibn al-Tayyib, Elias z Nisibis, Elias I; wierni Soborowi Chalcedońskiemu: Abu Qurra, Ibn Yumm, Ibn al-Fadi; a także „monofizyci”, to znaczy chrześcijanie odrzucający formułę z Chalcedonu i przekonani o dwóch naturach w Chrystusie: Abu Ra’ita, Nonnus z Nisibis, Ibn Zur’a, Ibn Suwar. Ich teologia rządzona jest potrzebą uzasadnienia monoteistycznego charakteru misterium trynitarne w oczach muzułmanów. Opierając się na Piśmie, zmuszeni są przez islam do rozumowego rozważania misterium i odwołują się do Arystotelesa. Czerpią także od swych poprzedników w patrystyce greckiej, cytują Bazylego z Cezarei i szukają natchnienia w jego badaniach nad opozycją między imionami relatywnymi a absolutnymi. Powtarzają, że Ojciec jest znany przez swe ojcostwo, Syn przez swe synostwo, a Duch przez swe pochodzenie. Odnajdujemy u nich opozycję pomiędzy imionami z natury i imionami osób, a nawet przykłady zapożyczone u Bazylego. Związki te pokazują, jak głęboko wysiłek biskupa Cezarei wszedł w kulturę chrześcijańską. Literatura ta jest dziś przedmiotem ponownego odkrycia⁴⁵.

1. AUGUSTYN DZIEDZICEM MYŚLI GRECKIEJ

Bezpośredni spadkobierca Ojców greckich i swych poprzedników łacińskich (Hilarego i Ambrożego), Augustyn podejmuje kwestię w tym miejscu, w którym pozostawili ją poprzednicy, zarówno w refleksji nad hipostazami, jak i w pierwszych uwagach o relacji. Przyznaje, że słabo zna grekę, ale mógł posługiwać się niektórymi przekładami łacińskimi; w każdym razie jest całkowicie *au courant* terminologii greckiej i jest więcej niż prawdopodobne, że poznał dzieła trynitarne Atanazego, Bazylego z Cezarei, Grzegorza z Nazjanzu i niewątpliwie także Dydyma Ślepego⁴⁶. Mógł zatem czerpać pierwsze „ziarna” swej refleksji o relacji w debatach trynitarnych Wschodu, już u Atanazego, ale także i przede wszystkim Bazylego z Cezarei i Grzegorza z Nazjanzu.

W swym wielkim dziele *O Trójcy Świętej*⁴⁷ Augustyn stwierdza na początku,

⁴⁵ Cf. Rachid Haddad, *La Trinité chez les théologiens arabes (750— 1050)*, Beauchesne, Paris 1985.

⁴⁶ Cf. M. Mellet, Th. Camelot, nota „Augustin et le grec”, in *La Trinité*, BA 15, s. 579-580.

⁴⁷ Cf. dokumentację tekstów Augustyna o relacjach trynitarnych in I. Chevalier, *op. cit.*, s. 17-36.

że Ojciec i Syn są jedną substancją, w której nie ma przypadku ani różnorodności. To jednak nie zamyka drzwi przed realnym rozróżnieniem między Nimi:

W Bogu zaś nie mówi się o niczym jako o przypadłości, ponieważ nie istnieje w Nim nic zmiennego. A jednak nie wszystko, co się o Bogu orzeka, mówi się jako o substancji. Mówi się bowiem «ku czemuś», tak jak Ojciec do Syna, Syn do Ojca, a to nie jest akcydentalne, gdyż pierwszy jest zawsze Ojcem, a drugi — zawsze Synem. [...] Ale ponieważ Ojciec jedynie dlatego zwie się Ojcem, że ma Syna, a Syn nazywa się tak dlatego, że ma Ojca, przeto określenia takie nie należą do rzędu substancji, bo każdy z nich jest tym, co się o Nim mówi nie sam w sobie, ale w odniesieniu do drugiego i nazywa się tak ze względu na stosunek do tego drugiego. [...] Dlatego — choć to coś innego, być Ojcem i być Synem — substancja jednak nie jest różna⁴⁸.

Czym innym zatem jest być Ojcem lub Synem, ponieważ imiona te używane są w sposób relatywny do jednego i drugiego, ale nie pociągają za sobą różnicy substancji. Są to terminy współzależne, które wyrażają wzajemną relację, a milczą o substancji tych, o których orzekają.

Jednak Augustyn nie zapomina przy tym o absolutnym charakterze właściwości osobowych. Osoba Ojca nie jest jedynie relatywna. Augustyn bardzo wiernie trzyma się greckiej teorii właściwości, według której hipostaza wyraża pewien własny i nieprzekazywalny sposób istnienia w substancji (pewne „w-sobie”). Osoba oznacza zatem coś absolutnego:

[...] kiedy w Trójcy Świętej wymieniamy Osobę Ojca, to nie mówimy wtedy o niczym innym, jak o substancji Ojca. A więc tak jak substancją Ojca jest po prostu sam Ojciec, to, że jest, a nie coś, co Go czyni Ojcem, tak samo i Osoba Ojca to nic innego niż sam Ojciec. «Osoba» więc jest oznaczeniem absolutnym, a nie relatywnym względem Syna i Ducha Świętego [...] ⁴⁹.

A zatem dla-drugich oznaczane przez termin relatywny Ojca, pozostaje w rozważaniu oddzielone od w-sobie, ustanowionego przez Osobę Ojca. Relacja okazuje się niewłaściwa dla wyrażenia istnienia osoby, zaś ze swej strony osoba jest do tego stopnia utożsamiana z substancją, że nie widać, jak „trzy osoby” mogłyby nie tworzyć „trzech substancji”. Przekład łaciński — czy raczej transkrypcja — greckiej formuły „jedna istota, trzy hipo-stazy”, materializuje tę trudność: po łacinie nie odważono się powiedzieć „jedna istota, trzy sub-stancje”. Zatwierdzona formuła brzmi: „jedna istota (czy substancja) i trzy osoby”⁵⁰. Należało użyć tych terminów przeciw heretykom, aby odpowiedzieć na pytanie: czego trzy?, ale żadne z tych słów nie jest bez zarzutu:

⁴⁸ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, V, 5, 6; BA 15, s. 433-435; przekład polski: M. Stokowska, Znak, Kraków 1996. *O Państwie Bożym*, XI, 10, 1; wyd. franc.: Bardy — Combes, BA 35, s. 63-65; przekład polski: *op. cit.* s. II, 17.

⁴⁹ *Id.*, *O Trójcy Świętej*, VII, 6, W, BA 15, s. 541; przekład polski: *op. cit.*, s. 254.

⁵⁰ *Ibid.*, V, 8-9, 10; BA 15, s. 541; przekład polski: s. 206.

Gdy jednak pytamy: Co za Trzej? — wówczas język ludzki zмага się z wielkimi trudnościami. Odpowiada się wprawdzie: «Trzy Osoby», ale mówi się tak nie tyle po to, żeby je wyrazić, ile raczej dlatego, żeby nie pozostać nic nie powiedziawszy⁵¹.

Augustyn pozostaje zatem przy aporii: nie udaje mu się pogodzić absolutnego punktu widzenia osoby i strony relacji. Cała średniowieczna teologia łacińska podejmie te kwestię, aż po rozwiązanie zaproponowane przez św. Tomasza.

2. OD BOECJUSZA DO GILBERTA DE LA PORÉE

W znakomitym dziełku *W jaki sposób Trójca Święta jest jednym Bogiem, nie zaś trzema bogami*⁵², Boecjusz (480-524), polityk i teolog, który miał się stać intelektualnym mistrzem Średniowiecza, zaznaczył, że pojęcie relacji było bardzo właściwe dla utrzymania razem jedności i rozróżnienia w Bogu, bowiem nie mówi ono nic o tym, czym jest sam w sobie podmiot, o którym orzeka, ale wyraża jedynie jego stosunek do innego podmiotu, pewne *ad aliquid*. Pozwoliło mu to ustalić tę zasadę:

Substancja zawiera jedność, relacja pomnaża Trójcę: właśnie dlatego jeden potwierdzany jest indywidualnie, a oddzielnie to, co dotyczy relacji⁵³.

Z drugiej strony Boecjusz opracowuje definicję osoby, która będzie panować przez znaczną część Średniowiecza. Z punktu widzenia tablicy kategorii zauważa, że jest ona substancją a nie przypadłością; z punktu widzenia tablicy predykatów jest indywidualna; ustawiona pod Drzewem Porfiriusza jest racjonalna. Boecjusz otrzymuje taką definicję: „substancja indywidualna o naturze racjonalnej (*naturae rationalis individua substantia*)”⁵⁴. Osoba jako substancja indywidualna staje zatem w opozycji wobec natury jako substancji specyficznej czy też zasady specyfikacji. Pojęcia relacji i osoby nie połączyły się jeszcze, ale ku temu właśnie zmierzała myśl łacińska.

Przeor opactwa Bec w Normandii, potem arcybiskup Canterbury, Anzelm (1033-1109) podjął zasadę Boecjusza o relacji: ona jest jedyną zasadą rozróżnienia. Jedność boska rozciąga się tak daleko, jak nie pojawia się opozycja relacji:

⁵¹ *Ibid.*, V, 9, 10; BA 15, s. 449; przekład polski: s. 206.

⁵² Boecjusz, *Quomodo trinitas unus Deus et non tres dii*; PL 64, 1247- 1255.

⁵³ *Ibid.*, 1255.

⁵⁴ Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, III; PL 64, 1343.

Ani jedność nie pozwala wymknąć się swemu skutkowi tam, gdzie opozycja relacji nie stanowi przeszkody, ani relacja nie traci tego, co do niej należy, chyba że nierozdzielna jedność stanowić będzie przeszkodę⁵⁵.

Zasada ta, która zawiera wzajemność ograniczeń między jednością a relacją, zostanie podjęta w Dekrecie dla jakobitów na Soborze we Florencji, ale tylko zgodnie z pierwszym stwierdzeniem: „wszystko jest [w nich] jednym, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji”⁵⁶.

Z drugiej strony Anzelm tak bardzo identyfikuje pojęcia osoby, substancji i natury, że wahania Augustyna przekształcają się u niego w odmowę: nie należy mówić „trzy osoby”.

Genialny dialektyk, Gilbert de la Poree, biskup Poitiers (1085— 1154), wyjaśniał zgodnie z zasadami gramatyki spekulatywnej, że słowo „bóstwo” oznacza formę, według której Bóg jest nazywany Bogiem, a nie bezpośrednio substancją „Boga”. Mówił także, że relacja nie jest jak inne przypadłości oznaczana w formalnej racji przynależności do jakiejś rzeczy (*esse in*), ale w modusie pewnego dla-drugich (*esse ad* lub *ad aliquid*)⁵⁷. W Bogu zatem relacja nie jest oznaczana w modusie bycia osobą, ale jako towarzysząca osobie. Dlatego kilka niezbyt logicznych umysłów sądziło, że nauczał, iż bóstwo (albo natura) nie jest naprawdę tożsama z Bogiem oraz że relacje boskie są jednostkami prawdziwie odmiennymi od natury i od osób. Te błędną interpretację potępiono na synodzie w Reims, w 1148 roku⁵⁸. Gilbert dawał jednocześnie te pseudoetymologiczną definicję osoby: *per se una*⁵⁹. Św. Tomasz będzie ją komentował⁶⁰.

Ryszard ze Świętego Wiktora (t około 1173) tak poprawiał Boecjusza definicję osoby: „osoba, w Bogu, nie jest niczym innym jak nieprzekazywalnym istnieniem”⁶¹. Wilhelm z Owernii (t 1249), Prewotyn (t 1210), w pewnej mierze Aleksander z Hales (1180-1245) i św. Bonawentura (1221-1274) dawali w ogólnych zarysach taką definicję osoby: „hipostaza wyróżniona przez jakąś uszlachetniającą właściwość”. Rozumieli przez to, że osoby rozróżniały się sposobem pochodzenia, a nie przez relacje, które przejawiają jedynie owo rozróżnienie drogą konsekwencji.

Został zatem wykonany wielki ogrom pracy i refleksji. Nie można jednak powiedzieć, aby w umysłach zapanowała jasność. Stosunek hipostazy czy też osoby do substancji nie został jeszcze uregulowany w sposób satysfakcjonujący.

⁵⁵ Anzelm z Canterbury, *O pochodzeniu Ducha Świętego*, I, przekład franc.: M. Corbin i P. Gilbert in Ansleme de Cantorbery, *Oeuvres*, t. 4, Cerf, Paris 1990, s. 229.

⁵⁶ W roku 1442; *DzS*1330; *BF*, s. 172.

⁵⁷ Gilbert de la Poree, *Komentarz do księgi Boecjusza o Trójcy*, *PL* 64, 1291 — 1292.

⁵⁸ *DzS*745.

⁵⁹ Gilbert de la Poree, *Komentarz do księgi Boecjusza o Trójcy*, *PL* 64, 1257 a.

⁶⁰ *STh*, Q. 29, a. 4.

⁶¹ Ryszard ze Świętego Wiktora, *O Trójcy*, ks. 4, XVIII; wyd. franc.: G. Salet, *SC* 63, s. 267.

3. ŚWIĘTY TOMASZ I RELACJE SUBSYSTUJĄCE

Święty Tomasz z Akwinu jest spadkobiercą owej tradycji, która miała trudności w połączeniu absolutnego punktu widzenia osoby z punktem widzenia relacji. Będzie on zatem usiłował w jednym pojęciu zawrzeć to, co w osobie właściwe jej i relatywne z jednej strony oraz to, co ma wspólnego i absolutnego z drugiej. Przyjdzie mu opracować pojęcie, które oznaczałoby zarazem ten aspekt osoby, dzięki któremu jest czymś szczególnym w stosunku do innych, jak i ten, w którym jest taką samą rzeczywistością istniejącą jak pozostałe rzeczy. Pojęcie to odsunie jednocześnie sabelianizm (w pierwszym aspekcie) i tryteizm (w drugim aspekcie), te dwie rafy ograniczające refleksję teologiczną.

W ten sposób osoba nie będzie już czystą relatywnością pozbawioną absolutnego oparcia, o co obawiał się Augustyn, ani owym absolutem otoczoną relatywnością, który niektórzy widzieli w pewnej odmianie porretanizmu. Pojęciem, jakie wykuje św. Tomasz, doprowadzając do spotkania się w Bogu koncepcji relacji i osoby, będzie pojęcie „relacji subsystującej”.

Jego metoda jest bardzo „gramatyczna” i często wychodzi od szacunku dla języka: Tomasz zawsze rozróżnia sposób, w jaki rzecz jest sama w sobie, *secundum rem*, oraz sposób, w jaki ta rzecz jest według twierdzenia, jakie o niej utworzono, *secundum praedictionem*. W każdym pojęciu wyróżnia rzecz oznaczaną, *res significata*, oraz formalną perspektywę znaczenia, *vis significandi*, czy też formalną rację pojmovalności, *rado intelligentiae*, właściwą temuż pojęciu. W każdym terminie czy wyrażeniu rozeznaje znaczenie bezpośrednie, *in recto*, i niebezpośrednie, *in obliquo*. Poszanowanie tej właściwej językowi głębi jest jedynym sposobem umieszczenia w Bogu, jak wymaga tego dogmat, rzeczywistości, które w stworzeniach są nie do pogodzenia, jeśli nie chcemy utracić ufności w słowa, których używamy.

Refleksja o relacji

Relacja w ogólności według swego *pojęcia* czy też swej *ratio propria*, to znaczy według racji, która ją oznacza, jest pewnym dla-innych, *ad aliquid*, ponieważ formalnie wyraża stosunek do innego. Kiedy mówię o moim bracie, nie wypowiadam nic, co by definiowało jego samego jako człowieka, określam w nim jedynie stosunek do mnie, to znaczy pewne dla-innego w nim. Jednak według jego *konkretnego sposobu istnienia* lub według jego bytu, relacja jest przypadłością, to znaczy nie istnieje sama z siebie, ale nierozzerwalnie związana z podmiotem: jest bytem-w, *esse-in*.

Jeśli analogicznie przeniesiemy teraz pojęcie relacji do Boga, stwierdzimy, że od końca do początku pochodzenia istnieje pewna relacja. Ponieważ koniec

i początek są tej samej natury, relacja jest rzeczywista i wzajemna, a także zachodzi pewna realna opozycja pomiędzy obydwoma terminami. Skoro ujęcie opozycji relatywnej zawiera rozróżnienie obu terminów, tam, gdzie relacja jest realna, również rozróżnienie jest realne. Jeśli zatem są w Bogu pochodzenia substancjalne, są w nim także realne relacje, wzajemne i rzeczywiście odmienne. Albowiem twierdzić, że w Bogu istnieją relacje oznacza, że formalne pojęcie relacji w pełni się w Nim weryfikuje. Racja właściwa relacji nie zostaje w niczym zmodyfikowana przez fakt przeniesienia jej do Boga.

Co dzieje się z bytem-*w* (*esse in*) lub sposobem istnienia relacji, kiedy zostanie ona przeniesiona do Boga? Bóg nie ma przypadłości i wszystko, co istnieje w Nim jest Jego własną istotą. A zatem wszelki by przypadłościowy przeniesiony do Boga posiada tam byt substancjalny:

Cokolwiek jednak w świecie stworzeń ma bytowanie przypadłościowe, odniesione do Boga otrzymuje bytowanie substancjalne, albowiem w Bogu nie może być nic takiego, co by bytowało na sposób przypadłości tkwiącej w podmiocie; lecz cokolwiek jest w Nim, stanowi Jego istotę⁶².

A zatem *byt-w* (*esse in*) relacji staje się tożsamy z bytem (*esse*) substancji boskiej. Relacja nie zmienia ilościowo istoty, nie jest od niej realnie różna; w Bogu nie ma czterech terminów.

Jednak jej własne pojęcie, jej *vis significandi*, pozostaje różne od istoty (różnicą wirtualną, która jest faktem rozważania umysłowego): to, co mówimy o relacji nie koniecznie da się stwierdzić o istocie, i na odwrót. Albowiem pojęcie relacji zawiera stosunek opozycji, a zatem rozróżnienia pomiędzy zasadą i terminem, czego nie zawiera pojęcie istoty.

Praca św. Tomasza polegała — przy zachowaniu nienaruszonym znaczenia pojęcia relacji jako *esse ad* — na uwypukleniu jego *esse in*, zamienionego z przypadłościowego na substancjalny ze względu na boską naturę. Byt relacji, tak przypadkowy i kruchy w naszym doświadczeniu, nabiera oto w Bogu wymiaru absolutnego.

Refleksja o osobie

Św. Tomasz przenosi zatem owo pojęcie relacji na pojęcie osoby. Czy trzeba powtarzać, że relacja jest w osobie, pomiędzy osobami, że jest częścią osoby?

Imię osoby przedstawia tę paradoksalną właściwość w Bogu. Jest ono z jednej strony stosowane do każdego z Trzech i używane w liczbie mnogiej,

⁶² *STh*, Ia, Q. 28, a. 2; przekład franc.: A.-M. Rouget, Cerf, Paris, 1984, t.I, s. 362; przekład polski: P. Bełch, Veritas, London 1978, t. III, s. 22.

aby określać ich razem. Jest to przeciwne regule imion istotowych, które są przypisywane tylko w liczbie pojedynczej jedynej substancji boskiej. Jednak z drugiej strony nie wyraża ono jakiegoś dla-innych (*ad aliquid*) na sposób imion relatywnych. Przybiera zatem podwójny charakter terminu absolutnego i terminu relatywnego. Jednak w jaki sposób jedno i drugie znaczenie przynależą do jednego i tego samego imienia osoby?

Aby odpowiedzieć na to pytanie św. Tomasz ucieka się do „szacownego przedstawienia” definicji osoby zaproponowanej przez Boecjusza: „indywidualna substancja o racjonalnej naturze”. Formuła Boecjusza stawiała bezpośrednio (*in recto*) substancję, a w sposób niebezpośredni (*in obliquo*) charakter indywidualny i oddzielny, a zatem aspekt relatywny osoby. Tradycja teologiczna zachowała z tej definicji przede wszystkim stronę absolutną, to znaczy to, w czym osoba, która oznacza właściwość (*persona ad se dicitur*), jest rzeczywiście tożsama z substancją boską.

Św. Tomasz tymczasem uwydatnia w swym komentarzu aspekt rozróżnienia, indywidualny charakter osoby, to znaczy to, co odróżnia ją od innych i przejawia stosunek jednej osoby do innej. Osoba staje się wówczas „substancją jednostkową», ponieważ «osoba» oznacza pewną poszczególną rodzaj substancji⁶³. Akcent przeszedł w definicji z *substancji* na *jednostkę*, to znaczy że strona relatywna jest wyrażona *in recto*, a strona absolutna *in obliquo*.

Podsumowanie: osoby, „relacje subsystujące”

Po dokonaniu tej pracy wystarczy przybliżyć pojęcia relacji i osoby, aby zobaczyć, że w Bogu przystają one do siebie. Faktycznie mają to samo znaczenie relatywne i to samo znaczenie absolutne. W pojęciu relacji św. Tomasz wydobyl stronę absolutną; w pojęciu osoby uwydatnił stronę relatywną:

Jeśli idzie o Boga, to, jak wyżej powiedzieliśmy, odrębność może wprowadzić jedynie stosunek oparty o wywód. Stosunek zaś w Bogu nie występuje jako przypadłość tkwiąca w podmiocie, lecz stanowi samą istotę Boską; jest więc samoistnikiem, jak jest nim i sama istota boska. A zatem jak bóstwo jest Bogiem, tak Ojcostwo Boże jest Bogiem Ojcem — ten zaś jest Osobą Boską. Osoba więc Boska oznacza stosunek jako samoistniejący; inaczej mówiąc: oznacza stosunek na sposób jestestwa, które jest hipostazą samoistniejącą w Boskiej naturze; aczkolwiek samoistnik w Boskiej naturze nie jest czymś innym od tejże Boskiej natury⁶⁴.

Osoba boska jest przeto bytem czysto relacyjnym, pozostając bytem relacyjnym subsystującym. Kiedy człowiek zostaje ojcem, wyróżniamy to,

⁶³ *Ibid.*, Q. 29, a. 1; s. 368; przekład polski: *op. cit.*, t. III, s. 30 (przekład zmieniony).

⁶⁴ *Ibid.*, Q. 29, a. 4; s. 373; przekład polski: *op. cit.*, t. III, s. 41-42.

czym jest sam w sobie i to, czym jest dla swojego syna, ojcem. Relacja jest u niego przypadłościowa. Podczas gdy w Bogu relacja ta jest tym, co konstytuuje osobę jako taką. *Relacjonalne dla-innych osoby jest tożsame z w-sobie*: to, czym Ojciec jest dla Syna, konstytuuje Go wyłącznie w Nim samym jako Ojca; innymi słowy, Ojciec cały jest Ojcem, jest tylko tym, *jest subsystującym ojcostwem*. I tylko ta relacja subsystująca realnie odróżnia Go od Jego Syna; we wszystkim innym stanowi z Nim jedno.

W taki sposób możemy zrozumieć, że każda z relacji subsystujących zmienia stosunki ilościowe w połączeniu z innymi relacjami, ale nie zmienia stosunków ilościowych istoty ani nie dzieli jej. Osoba jako relacja subsystująca jest zatem rzeczywiście jedynym pojęciem zdolnym wyrazić obydwie aspekty misterium trynitarnego.

Na płaszczyźnie czysto dogmatycznej opracowanie doktryny trynitarniej znajduje swój kres w średniowiecznych soborach. Jednak refleksja teologiczna i filozoficzna nad tym niewyczerpanym tematem jest kontynuowana po nasze dni. W ramach niniejszej historii dogmatów możemy jedynie zasygnalizować kilka najważniejszych momentów.

Jest godne zauważenia, iż kwestia trynitarna nadal zajmowała nowożytną filozofię po tym, jak zażądała dla siebie autonomii w odniesieniu do teologii. Przypominamy sobie na pewno pełną rozczarowania myśl Kanta, wyrażoną z punktu widzenia etyki: „Z doktryny o Trójcy, wziętej dosłownie, nie da się wyciągnąć absolutnie nic dla praktyki”⁶⁵. U Hegla natomiast stanowi ona najważniejszy punkt odniesienia dla systemu, w ramach którego staje się, w perspektywie doskonale zracjonalizowanej, dialektycznym symbolem jedności człowieka i Boga. Z drugiej strony widzieliśmy, jak doktryna trynitarna umieściła w orbicie filozofii pojęcie osoby, opracowane dla Boga, ale coraz szerzej używaną przez współczesną filozofię w odniesieniu do człowieka. P. Ricoeur napisał, że „symbol daje do myślenia”: najwyraźniej misterium trynitarne dało do myślenia.

Dwudziestowieczna teologia, po długim okresie naśladownictwa scholastyki, jest świadkiem powrotu do bardzo żywej refleksji nad Trójcą. Nie jawi się już ona jako rachunek Trzech i jednego, ale jako zaskakujące objawienie zdolności Boga do wejścia w naszą historię, do pełnej solidarności z przeznaczeniem człowieka i do udzielania się człowiekowi. Trójca jawi się jako misterium zbawienia. Wiemy, jakie miejsce zajmuje w najważniejszym dziele Karla Bartha⁶⁶. Po stronie katolickiej Karl Rahner z wielką energią zebrał doktrynę Ojców w formie szeroko dziś przyjmowanego aksjomatu: „Trójca, która objawia się w ekonomii zbawienia, jest Trójca immanentną, i odwrotnie”⁶⁷.

⁶⁵ I. Kant, *Le Conflit des facultés. Oeuvres philosophiques*, t. 3, Gallimard, Paris 1986, s. 841.

⁶⁶ K. Barth, *Dogmatique*, 2 tomy, Labor et Fides, Genève 1953.

⁶⁷ K. Rahner, w: *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 6, Cerf, Paris 1971, s. 29.

Oznacza to, że Bóg jest w swej wieczności taki, jak się objawia: wysłanie Syna i dar Ducha byłyby fałszywymi pozorami, gdyby Syn i Duch nie należeli odwiecznie do życia Ojca. Nie możemy jednak zapominać o najważniejszym motywie tej formuły: Trójca ekonomiczna jest „Trójcą wewnętrzną, jest nią samą, choć udzielaną w sposób wolny i bezinteresowny”⁶⁸. Ten sam autor protestował przeciw zbyt „rzeczowemu” używaniu pojęcia osoby w Bogu i zaproponował zdefiniowanie osób boskich jako „trzech sposobów istnienia”, co w zadziwiający sposób powraca do słownictwa Bazylego z Cezarei⁶⁹.

Specyficznym wkładem Hansa Urs von Balthasara było podkreślenie, iż misterium krzyża, w jego związku ze zmartwychwstaniem, było ostatecznym miejscem objawienia się Trójcy⁷⁰. Na krzyżu, w języku egzystencji ludzkiej, kontemplujemy całkowity dar Syna, który oddaje swe życie Ojcu, całkowity dar Ojca dla Syna, którego wskrzesi, a te wzajemne dary mają płodność daru Ich wspólnego Ducha danego ludziom. Za Balthasarem poszedł, a nawet go pod tym względem przewyższył, teolog protestancki Jürgen Moltmann, który w krzyżu widzi nie tylko miejsce objawienia, ale również realizacji Trójcy⁷¹. Jednak ta doprowadzona do ostateczności i jednostronna teza kwestionuje absolutną transcendencję Boga. Niedawno Walter Kasper nie zawahał się powiedzieć, z chrześcijańskiego punktu widzenia, że prawdziwa odpowiedź na współczesny ateizm znajduje się w „wyznaniu trynitarnym, które trzeba sprowadzić z marginalności, aby uczynić zeń gramatykę całej teologii”⁷².

Te zbyt krótkie wzmianki ukazują aktualność kwestii trynitarniej, w naszej kulturze nierozzerwalnie związanej z samą kwestią Boga.

III. DOKTRYNA „FILIOQUE” I DEBATA DOKTRYNALNA MIĘDZY ZACHODEM A WSCHODEM

Autorzy i teksty: Augustyn. *Homilia 99 o Ewangelii Jana 4-7; O Trójcy Świętej*. IV. 20. 29; V, 13. 14 i 14. 15; XV. 17. 29; 27. 47: *Przeciw Maksymowi*. 14. 1: PC 42. 770. — Focjusz, *Mistagogia Ducha Świętego*. PC 102. 280-396. — Anzelm z Havelbergu. *Dialogi (z Nicetasem z Konstantynopola)*. ks. I. wyd. franc.G. Salet. SC 118, 1966: ks. II. PL 188, kol. 1163-1210.

Wskazówki bibliograficzne: J. Gili. *Le Concile de Florence*. Desdee, Paris 1964. — H. Wolter. H. Holstein. *Lyon I et Lyon II*. Orante, Paris 1966. — J. Gill, *Constance et Ble-Florence*, Orante.

⁶⁸ *Id.*, *Écrits théologiques*, t. 8, DDB, Paris 1967, s. 131.

⁶⁹ *Id.*, *Traité fondamental de la foi*, Centurion, Paris 1983, s. 158-162.

⁷⁰ H. Urs von Balhasar, „Le mystère pascal” in *Mysterium salutis, op. cit.*, t. 12, Cefr, Paris 1972.

⁷¹ J. Moltmann, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Cerf, Paris 1974.

⁷² W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, Paris 1985, s. 7.

Paris 1965. — *Russie et Chrétienté*. seria 4. 1950. n° 3 -4. — F. Dvornik. *Le Schisme de Photius, Histoire et Légende*, Cerf. Paris 1950. — P. Evdokimov. *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf. Paris 1969. — Ekumeniczna Rada Kościołów. *Teologia Ducha Świętego w dialogu ekumenicznym*. Dokument *Foi et Constitution*. n° 103. Centurion/Presses de Taizé, Paris 1981. — Y. Congar. *Je crois en l'Esprit Saint*. t. III. Cerf. Paris 1980. — A. De Halleux. *Patrologie et Oecuménisme*. *op. cit.* sekcja III: „La pneumatologie”. s. 303-442.

W IV wieku miały miejsce wielkie debaty na temat Ducha Świętego. Doprowadziły one do formalnego ustanowienia doktryny o Jego boskości. Duch jest równy i współistotny Ojcu, ponieważ odwiecznie czerpie z Niego swe źródło, ale w inny sposób niż przez zrodzenie. Potwierdzono także istnienie szczególnego związku między Duchem i Synem. Albowiem Duch jest w tej samej sytuacji w stosunku do Syna, co Syn w stosunku do Ojca. Podkreślono rolę Syna w misji Ducha, ponieważ Syn jest Tym, który daje i wysyła Ducha, a ten ostatni „otrzymuje” od Syna to, co z kolei rozlewa.

Jednakże ów związek Ducha z Synem pozostał nieokreślony w tym, co dotyczy „teologii”, to znaczy immanentnej i wiecznej Trójcy. Polemiczna koniunktura panująca w IV wieku wyjaśnia po części to „niezdecydowanie”. Argumentacje kierowały się przeciw tym, którzy w taki czy inny sposób pragnęli uczynić z Ducha stworzenie Syna. Priorytetem było zatem podkreślanie związku pochodzenia między Duchem a Ojcem, nie negując przy tym Jego związku z Synem. Jednak ukryta tu jest większa trudność: za sprawą tej kwestii staje nie tylko problem pochodzenia Ducha Świętego, ale także problem pełnego układu wzajemnych relacji trzech Osób, to znaczy całej struktury trynitarnej. Jak zdefiniować relację pomiędzy Duchem a Synem? Czy może między nimi istnieć coś innego niż związek pochodzenia? Wschód odpowie tak, a Zachód nie. Jednak czy ta ostatnia odpowiedź nie jest powrotem do dawnego zarzutu „dwóch źródeł”, przywołanego przez arian i czy nie niszczy ona jedności Trójcy?

Te tak liczne poważne kwestie, co do których Pismo nie daje jasnych odpowiedzi, zostaną podjęte na Wschodzie i na Zachodzie w dość odmiennej perspektywie trynitarnej. Grecy kładą faktycznie nacisk na monarchię ojcowską i definiują osoby raczej poprzez ich nieprzekazywalne właściwości niż przez ich relacje, podczas gdy łacinnicy podchodzą do misterium trynitarne w sposób bardziej syntetyczny, na podstawie gry osobowych relacji we wnętrzu jednej natury. Polityczne rozejście się Wschodu i Zachodu doprowadzi do formalizacji obydwu teologii, które będą z sobą walczyć przez wieki i staną się jedną z przyczyn tysiącletniej schizmy.

1. OJCOWIE GRECCY I POCHODZENIE DUCHA ŚWIĘTEGO

Począwszy od kryzysu pneumatologicznego w połowie IV wieku możemy zbierać pierwsze znaczące formuły tradycji greckiej dotyczące związku Ducha i Syna⁷³. Według Atanazego Duch jest właściwością Syna:

Możemy się wszak przekonać, że między Duchem i Synem istnieje taki sam związek, jaki dostrzegamy między Synem i Ojcem. Syn powiada: «Wszystko, co ma Ojciec, jest moje». Podobnie też możemy zauważyć, że wszystko, co istnieje przez Syna, istnieje w Duchu Świętym⁷⁴.

Zasada ta zostaje podjęta przez Bazylego:

Jak więc Syn ma się do Ojca, tak Duch ma się do Syna [...]. Jeśli zaś Duch jest w jednym rzędzie z Synem, a Syn z Ojcem, to jasne, że i Duch jest z Ojcem⁷⁵.

Otóż ów związek współistotności, który czyni z Ducha „właściwość” Syna, podobnie jak Syn jest „właściwością” Ojca, nie jest tylko związkiem natury, ale także związkiem osobowym, który w szczególny sposób łączy dwie hipostazy Syna i Ducha.

Z drugiej strony dobrodziejstwa Boże przychodzą do nas od Ojca, przez Syna, w Duchu. Epifaniusz z Salaminy łączy często J 15,26 i J 16,14, aby powiedzieć: Duch otrzymuje nieustannie od Syna, tak jak nieustannie pochodzi od Ojca⁷⁶; jest zatem wspólny im obydwu. Tak zostaje zbudowana analogia pomiędzy wyjściem ekonomicznym a odwiecznym pochodzeniem Ducha, kiedy mówimy w skrócie, że Ten ostatni jest od jednego i drugiego.

Skoro takie jest prawo ekonomii, to czy faktycznie nie powinno być ono przeniesione do teologii, jako że ekonomia jest jedynym dla nas źródłem poznania wnętrza Bożego? Trzeba zatem wyznaczyć, że substancja, która pochodzi od Ojca w Duchu jest podobnie przezeń „otrzymywana” od Syna (czy poprzez Syna), który udziela Mu jej ze strony Ojca. Taki jest początek formuły preferowanej na Wschodzie: Duch pochodzi od Ojca przez Syna.

Duch Święty, którego Święte Pismo nazywa Pocieszycielem, otrzymuje swą substancję od Ojca przez Syna, On, który od Ojca przez Syna został dany wierzącym⁷⁷

⁷³ W doborze poniższych cytatów korzystałem z niepublikowanego zbioru formuł patrystycznych dotyczących *Filioque*, przygotowanego przez J. Moingta.

⁷⁴ Atanazy, *Listy do Serapiona*, III, 1; SC 15, s. 164; przekład polski: *op. cit.*, s. 119.

⁷⁵ Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, XVII, 43; SC 17 bis, s. 399; przekład polski: *op. cit.*, s. 143-144.

⁷⁶ Epifaniusz z Salaminy, *Ankyrotos*, 120; PG 43, 236 b.

⁷⁷ Bazyli z Ancyry, cytowany przez Epifaniusza, *Ankyrotos*, III, 16; PG 41, 433 b; przekład franc. J. Moingt.

Grzegorz z Nyssy mówi podobnie:

Należy zatem pojmować moc [Bożą], która bierze swój początek od Ojca, rozwija się przez Syna i znajduje swe dopełnienie w Duchu Świętym⁷⁸.

Grzegorz z Nyssy jest w szczególności świadkiem formuł stwierdzających, iż Duch jest „objawiany przez Syna”: nie chodzi o zwykłe przejawy „ekonomiczne”, ale o sprawowanie przez Ducha swej właściwości „Światła ze Światła”; wyrażenie to jest obecne w Symbolu wiary. Teologia światła pozwala nadać ortodoksyjny sens formule „przez Syna”, pokazując współ-wieczność Syna i Ducha oraz oryginalną rolę pierwszego w pochodzeniu drugiego⁷⁹. Na tym poziomie zostaje uznany wieczny związek między Synem i Duchem.

Ojcowie greccy sprzed 400 roku mówią zatem, że Duch pochodzi od Ojca; nie dają oni do zrozumienia, aby Duch pochodził także od Syna. Ale pokazują pewien szczególny, „naturalny”, „wieczny”, „osobowy” związek między Synem i Duchem. Syn odgrywa przeto jakąś rolę — jeszcze niezbyt dobrze określoną — w pochodzeniu Ducha.

W V wieku, w czasach wielkich sporów chrystologicznych, Cyryl Aleksandryjski także potwierdza wieczny związek pomiędzy Duchem a Synem w ramach perspektywy, w której granica między „teologią” a „ekonomią” pozostaje jeszcze nieostra. Bowiem związek ten jest dokładną repliką tego, który łączy Syna i Ojca. Jego argumentację można streścić tak: z jednej strony Ojciec jest w Synu tak, jak woda ze źródła jest w rzece, a Syn jest „właściwością” i „podobieństwem” Ojca, jako że od Niego pochodzi; z drugiej strony Duch jest właściwością Ojca również dlatego, że od Niego pochodzi, jest też „właściwością” i „podobieństwem” Syna, tak jak Syn Ojca; jest wreszcie Duchem Syna dokładnie tak, jak jest Duchem Ojca⁸⁰. Doprowadziło to do znanej formuły, często cytowanej w sprzecznych znaczeniach:

Duch Święty jest Duchem Boga Ojca, a także i Syna, wypływa substancjalnie z obydwu, to znaczy od Ojca przez Syna⁸¹.

Taki tekst winien być interpretowany z rozwagą: nie jest równoznaczny z formułami Augustyna. Teologia prawosławna stosuje go do soteriologii, to znaczy do misji Ducha⁸². Tekst dotyczy tylko ekonomicznego wyjścia Ducha.

⁷⁸ Grzegorz z Nyssy, *List 24*, 15; wyd. franc.: P. Maraval, *SC 363*, s. 287.

⁷⁹ Cf. A. De Halleux, „«Manifesté par le Fils»” aux origines d’une formule pneumatologique”, in *Patrologie et oecuménisme, op. cit.*, s. 338-366.

⁸⁰ Cf. Cyryl Aleksandryjski, *Dialogi o Trójcy*, VI, *SC 246*; *Komentarz do Ewangelii św. fana*, VII-VIII; *PG 74*, 33 cd.; 36 c.

⁸¹ Cyryl Aleksandryjski, *De adoratione*, I; *PG 68*, 148 a.

⁸² Cf. J. Meyendorff, „La procession du Saint-Esprit chez les Pères Orientaux», *Russie et Chrétienté* 1950, n° 3 — 4, s. 161 — 165.

A. De Halleux uważa także, że formuła „nie dotyczy trynitarnego pochodzenia Ducha Świętego”⁸³. Ze swej strony teologowie łacińscy odczytali w nim aluzję do związku pochodzenia analogicznego do tego, który odnosi odpowiednio Syna i Ducha do Ojca.

Według Cyryla Chrystus prawomocnie rozporządził Duchem jak dobrem, co do którego dysponował prawem własności: nie otrzymał Go ani nie udzielił jakby z zewnątrz, ale z wewnątrz i „ze swej własnej pełni wylał Ducha”. Jak gdyby człowiek, który wydziela na zewnątrz oddech pochodzący z wnętrzości, tak Jezus tchnął Ducha na apostołów, aby pokazać im, że „w boski sposób z natury Bożej rozlewa Ducha, który (przychodzi) od Niego”, oraz że dysponuje Nim z tą samą wewnętrzną władzą, co Ojciec. Czyż nie można stąd zrozumieć, że chodzi tutaj o jakąś prerogatywę związaną z rolą w pochodzeniu Ducha Świętego?⁸⁴

Podobnie jak Duch Święty pochodzi od Ojca, powiada Cyryl, należąc do Niego według natury, w taki sam dokładnie sposób (pochodzi On) poprzez samego Syna, należy bowiem fizycznie do Niego i jest Mu współistotny⁸⁵.

Cyryl Aleksandryjski pozostaje zatem ważnym ogniwem w opracowywaniu formuł greckich, nawet jeśli u niego obydwie perspektywy, ekonomiczna i teologiczna, wyjścia Ducha Świętego podejmowane są za jednym zamachem. Wieczny związek Ducha z Synem wydaje się ukrywać jakiś związek pochodzenia, jednak dokładna rola Syna w owym pochodzeniu pozostaje nieokreślona. Duch pochodzi zatem od Ojca przez Syna, jednak tylko sam Ojciec jest źródłem boskości tak Ducha, jak Syna. Tylko on zasługuje na miano „przyczyny” (w metafizycznym znaczeniu terminu). Podobną naukę odnajdziemy w VII wieku u Maksyma Wyznawcy, który uważał nawet, że *Filioque* nie było przeciwne ortodoksji⁸⁶, oraz w VIII wieku u Jana Damasceńskiego⁸⁷. Jeden i drugi świadczą o formule „od Ojca przez Syna”⁸⁸.

⁸³ A. De Halleux, „Cyrille, Theodoret et le «Filioque»”, *op. cit.*, s. 384. Cf. owo pogłębione studium, s. 367 — 395.

⁸⁴ Cf. Cyryl Aleksandryjski, *Przeciw Nestoriuszowi*, I, PG 76, 172 d — 173 b; *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, IX, PG 74, 256d — 257 d. Inspirację czerpię z argumentacji J. Moingt.

⁸⁵ Cyryl Aleksandryjski, *Przeciw Nestoriuszowi*, IV, 3; PG 76, 184 d; przekład franc.: J. Moingt.

⁸⁶ Maksym Wyznawca, *List do Marina*, PG 91, 136 ab.

⁸⁷ Cf. Jan Damasceński, *Wykład prawdziwej wiary*, I, 8 i 12; PG 94, 882-833 i 844-849.

⁸⁸ *Ibid.*, s. 849.

2. AUGUSTYN TWÓRCĄ DOKTRYNY „FILIOQUE”

Na Zachodzie Hilary z Poitiers, pod znacznym wpływem teologii greckiej, argumentuje na podstawie faktu, iż Duch „otrzymuje od Syna” podobnie jak od Ojca⁸⁹. Jednak jego refleksja pozostaje na płaszczyźnie ekonomii. Podobnie jest u Ambrozego, kiedy antycypuje on niektóre formuły Augustyna. Ale to Augustyn, po posłużeniu się tradycyjnymi formułami odziedziczonymi po patrystyce greckiej, jest pierwszym, który w 418 roku wyraźnie stwierdza, że Duch pochodzi od Ojca i od Syna. Wyrażenia, które opracowuje w centrum swych poszukiwań teologicznych staną się decydującymi punktami odniesienia dla Soborów w Lyonie i we Florencji⁹⁰. Oto najważniejsze z nich:

a. Jednocześnie od obydwu (Simul ab utroque)”. — Duch Święty pochodzi „jednocześnie od obydwu”, Ojca i Syna.

Duch zaś Święty nie występuje z Ojca do Syna, a następnie od Syna, aby uświęcić to, co stworzone, lecz wspólnie pochodzi od obu; choć to Ojciec dał Synowi, aby to, co od Niego, to i od Syna pochodziło. [...] A więc jak Ojciec ma życie w sobie samym i tak też dał i Synowi, aby miał życie w samym sobie, tak dał Mu, aby z Niego pochodziło życie, jak pochodzi z Niego [z Ojca]⁹¹.

Podobnie:

Nie możemy zaprzeczyć również i pochodzeniu Ducha Świętego od Syna, nie bez racji bowiem nazywa się Duchem Ojca i Syna⁹².

b. „Przede wszystkim od Ojca (Principaliter ad Patre)”. — Duch pochodzi od Ojca jako przyczyny głównej:

A jednak w Trójcy Świętej nie bez podstawy nazywamy Słowem Bożym tylko Syna, Darem tylko Ducha Świętego, a tylko Ojca tym, z którego rodzi się Słowo, a głównie (*principaliter*) pochodzi Duch Święty. Mówię «głównie», ponieważ wiadomo, że i od Syna także Duch Święty pochodzi. Lecz Syn również od Ojca to otrzymał, nie w ten sposób wprawdzie jakby mógł istnieć bez tej własności, ale cokolwiek Ojciec dał Jednorodzonemu swojemu Słowu, dał Mu to, gdy Je zrodził.

⁸⁹ Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, VIII, 20; *PL* 10, 250-251; wyd. franc.: A. Martin, PFII, s. 136. *Fragmenty historyczne*, II, 31; *PL* 10, 656.

⁹⁰ Cf. ich analizę przeprowadzoną in Th. Camelot, „La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit «a Filio» ou «ab utroque»”, *Russie et Chrétienté*, 1950, n° 3-4, s. 186-191.

⁹¹ Augustyn, *Homilia 99 o]* 16, 13 ; *PL* 35, 1890; przekład polski: W. Szołdrski, W. Kania, *PSP*, XV, t. 2, s. 251-252.

⁹² *Id.*, *O Trójcy Świętej*, IV, 20, 29; *BA* 15, s. 413; przekład polski: *op. cit.*, s. 188.

Zrodził je więc w taki sposób, aby i od Niego Dar pochodził, i aby Duch Święty był Ich wspólnym Duchem⁹³.

[...] jak Ojciec sam w sobie posiada to, iż Duch Święty od Niego pochodzi, tak też i Synowi dał to, że Duch Święty od Niego pochodzi, i że od obydwu pochodzi poza czasem. A kiedy się mówi o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca, to trzeba rozumieć to w taki sposób, że pochodzi On również i od Syna, co jednak Syn otrzymał od Ojca. Jeżeli bowiem wszystko, co Syn ma, otrzymuje od Ojca, w takim razie od Ojca ma również i to, że od Niego Duch Święty pochodzi⁹⁴.

c. „Jeden początek (Unum principium)”. — Jednak Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha:

[...] winniśmy wyznawać, że Ojciec i Syn są zasadą Ducha Świętego, jednym źródłem, a nie dwoma źródłami. Lecz tak jak Ojciec i Syn są jednym Bogiem, i jak w stosunku do stworzenia są jednym Stwórcą, tak w odniesieniu do Ducha Świętego są jednym początkiem. Dla stworzenia jednak Ojciec, Syn i Duch Święty są jednym początkiem, tak jak są jednym Stwórcą i jednym Panem⁹⁵.

Tekst ten zostanie z mocą podjęty przez Sobór we Florencji.

Ruch myśli Augustyna, który wiąże ze sobą te trzy twierdzenia i pojmuje je w świetle Ewangelii Janowej, wydaje się następujący:

1. „Pomiędzy Duchem a Synem, pisze J. Moingt, ekonomia ujawnia związek współistotności, który jest osobowym związkiem komunikacji: Duch pochodzi od Ojca przez Syna, w którym „otrzymuje” byt; a ów osobowy związek jawi się ze swej strony jako związek pochodzenia: jak my otrzymujemy od Chrystusa rzekę wody żywej, która wypływa z Niego i która jest Duchem (J 7,37-39), tak też odwiecznie Duch „otrzymuje” od Syna jako przychodzący od Niego byt, który pochodzi od Ojca. To pozwala nam zrozumieć, że Duch nie pochodzi tylko od Ojca w Synu, aby w Nim spocząć, ale że Syn także jest aktywnym źródłem Ducha Świętego”. Augustyn nigdy nie powiedział jednak, że Duch jest sprawcą substancji Ducha.

2. „To prawda, że pochodzenie to Chrystus przypisał tylko Ojcu. Otóż Syn otrzymuje od Ojca wszystko, co w Nim jest i przynosi Mu to z powrotem. Ale wszystko, co jest w Ojcu, zostało Mu dane; a w tym wszystkim jest Duch, który „weźmie z dóbr” Syna, aby ich nam użyczyć (J 16,13-15). Syn nie otrzymuje Ducha pasywnie, jak rzecz daną, ale jako moc dawania. [...] Ojciec zatem udziela Synowi, radzając Go, możliwości stania się źródłem pochodzenia Ducha”.

3. „Nie chodzi o to, aby Duch miał byt w części jednego, a w części drugiego, jakby od dwóch rozłącznych przyczyn; ale pochodzi On jednocześnie

⁹³ *Ibid.*, XV, 17, 29; *BA* 16, s. 505; przekład polski: s. 489-499.

⁹⁴ *Ibid.*, XV, 26, 47; *BA* 16, s. 553; przekład polski: s. 520-521.

⁹⁵ *Ibid.*, V, 14, 15; *BA* 15, s. 461; przekład polski: s. 212.

od jednego i od drugiego jak od jednego źródła, ponieważ jest wzajemną Miłością, w której Kochający i Kochany tworzą w jedności wzajemny Dar, który jeden drugiemu ofiarowują z tego, co jest identycznie w każdym z nich dobrem drugiego”⁹⁶.

Ta refleksja Augustyna jest refleksją teologa; konkluzje, do jakich dochodzi, są w jego epoce jedynie konkluzjami teologicznymi. Jednak wkrótce staną się wspólnym dobrem teologii łacińskiej, która będzie się starać nadać im status czysto dogmatyczny.

3. DWA UJĘCIA TRYNITARNE

Od V wieku stwierdzamy zatem dwie różne orientacje teologii greckiej i łacińskiej w kwestii pochodzenia Ducha. Z biegiem czasu będą się one rozwijać, twardnieć, a nawet wykluczać się wzajemnie z powodu polemiki. U łacinników ujęcie natury zdobywało przewagę nad ujęciem osoby, a pojęcie osoby rozmywało się coraz bardziej w pojęciu relacji. U Greków nadal dominowało pojęcie hipostazy, mimo rozwoju pojęcia natury i perspektywy „Trójcy współistotnej”, zachowując całą swą spójność z pojęciem właściwości wyłącznej.

Dla łacinników dwie osoby mogły zatem spotkać się w jednej wspólnej właściwości i powinny czynić to wszędzie tam, gdzie ich wzajemne relacje nie przeciwstawiały się sobie: Ojciec i Syn mogli być w ten sposób jednym początkiem dla Ducha Świętego, zachowując przy tym swe właściwości, to znaczy działając, jeden jako początek bez początku, a drugi jako początek wyprowadzony z początku. Z drugiej strony Syn i Duch Syn i Duch mogli czerpać swe rozróżnienie tylko ze stawiającej ich naprzeciw siebie relacji pochodzenia.

Dla Greków właściwość może być tylko hipostatyczna: w Bogu należy ona czy to do jednej z hipostaz, czy to do wspólnej natury. Właściwość wspólna dwóm Osobom jest zatem nie do pomyślenia. Bowiem właściwość hipostatyczna lub osobowa jest nieprzekazywalna. Tak też jest z właściwością bycia „przyczyną”: należy ona tylko do samego Ojca. Oto wielkie zastrzeżenie Focjusza. Z drugiej strony relacja może być czym innym niż stosunkiem pochodzenia. W konsekwencji Syn nie może być przyczyną Ducha, ale może odgrywać pewną rolę w „ukazywaniu się” Syna. Wreszcie Syn i Duch są wystarczająco odmienni od siebie ze względu na sposób „wyjścia” od Ojca, jako że pierwszy jest zrodzony, a drugi pochodzi.

Dla Greków łacińska doktryna *Filioque* uwikłała się w szereg dylematów, na które nie sposób znaleźć rozwiązania. Z drugiej strony, rzeczywiście, doktryna

⁹⁶ J. Moingt, *Niepublikowany kurs o Trójcy*.

ta wprowadza do Boga dwie „spiracje” (tchnienia) — jest to termin techniczny oznaczający aktywność Ojca i Syna dla „spowodowania pochodzenia” Ducha: jak Ojciec „rodzi” Syna, Ojciec i Syn „spirują” Ducha. Jednak dwie spiracje pociągają za sobą istnienie dwóch początków: tymczasem jest tylko jedno źródło boskości, Ojciec. Z drugiej strony owa spiracja nazywana jest jedyną i wspólną, wypływającą z jednego początku: będzie zatem wówczas jakąś aktywnością istoty, a w tym przypadku Duch spirowałby sam siebie; albo będzie właściwością hipostazy o dwóch ośrodkach (dwa początki w jednym). Jednak właściwość hipostatyczna nie może być wspólna dwóm osobom: jeżeli Ojciec i Syn są rzeczywiście jednym początkiem w stosunku do Ducha, stanowią Oni jedną hipostazę i Trójca staje się diadą. Albo, gdyby zachować ich rozróżnienie, Trójca będzie zbiorem dwóch diad.

Ze swej strony łacinnicy zarzucali Grekom rozdzielanie hipostaz jako rzeczywistości absolutnych i tworzenie relacji między jednostkami, które pozostają zewnętrzne wobec osób. Przypominali, że osoby są identyczne z istotą i rozróżniają się tylko przez relacje pochodzenia: w konsekwencji Syn i Duch, obaj pochodzący od Ojca, zlewają się ze sobą, jeśli nie pochodzą jeden od drugiego; natomiast fakt „spiracji” nie przeciwstawia sobie Ojca i Syna, którzy w identyczny sposób są tym samym „Spiratorem”; w tej wspólnej spiracji nie przestają jednak odróżniać się przez swe wzajemne relacje, a zatem nie przestają być dwoma spirującymi.

Poza tymi pozycjami kryje się odmienna koncepcja roli języka racjonalnego w dogmacie chrześcijańskim. To Aleksandryjczycy wprowadzili filozofię do dogmatu. Następnie Ojcowie Kapadoccy szli dalej w tym wytyczonym kierunku w opracowaniu pojęć właściwości i hipostazy. Jednak dla Greków takie użycie pozostaje wsparciem zewnętrznym w stosunku do dogmatu, użytecznym zwłaszcza wobec heretyków. Wiedza o Bogu uzależniona jest nade wszystko od kontemplacji; sama spekulacja jest formą mistyki:

Słyszysz, że Duch od Ojca pochodzi? — pisze Grzegorz z Nazjanzu — Nie dociekaj gorliwie „w jaki sposób” ⁹⁷.

Tradycja wschodnia pozostanie solidarna z tą postawą. Dla niej, rekonstruowanie boskości przy pomocy pojęć wydaje się bluźnierstwem. Łacinnicy natomiast prowadzą grę pojęć do końca. Starają się nadać wierze język zupełnie koherentny. Od Augustyna do Tomasza, wymaganie *Filioque* wpisało się w linię bardzo zrationalizowanej refleksji teologicznej nad tradycyjną przesłanką i narzuciło się jako potrzeba języka dogmatycznego.

Te wzajemne obiekcje sytuują się na płaszczyźnie „racji”. Grecy odwoływali się także do świadectwa Pisma i Ojców: Pismo nie mówi, aby Duch pochodził

⁹⁷ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa*, 20, 11; wyd. franc. J. Mossay, *SC 270*, s. 79-81; przekład polski: *op. cit.*, s. 224.

od Syna, ale tylko tyle, że pochodzi od Ojca; Ojcowie greccy nie nauczali o pochodzeniu *a Filio*. Powiedzieli, że Duch pochodzi od „Ojca przez Syna”, rezerwując samemu Ojcu bycie początkiem i przyczyną, ale uznając także w tym pochodzeniu pewną rolę Syna.

4. OD UMIESZCZENIA „FILIOQUE” W SYMBOLU DO SCHIZMY MIĘDZY WSCHODEM A ZACHODEM

Możemy sobie wyobrazić, że obydwie doktryny, grecka i łacińska mogły współistnieć pokojowo, pomimo teologicznego dystansu między ich interpretacjami misterium trynitarnego. Jeśli nie odpowiadają sobie całkowicie, w gruncie rzeczy nie zaprzeczają też sobie. Najbardziej świątli przedstawiciele obydwu części Kościoła, które z czasem stawać się będą wrogimi obozami, byli zwolennikami postawy pokojowej, nawet gdyby miała ona być jedynie grą na zwłokę. Jednak bardzo szybko sprawy zostały zaprzepaszczone przez gwałtowną przemoc wzajemnych oskarżeń, wywołanych przez konflikty jurysdykcji i władzy między Rzymem a Wschodem. Trzeba przyznać, że polityka kościelna i polityka *tout court* odegrały ważną rolę w debacie, która powinna była pozostać teologiczna. Nie będzie bezużyteczne zarysowanie etapów rozłamu i określenie odpowiedzialności jednych i drugich.

Na Zachodzie formuły Augustyna rozpowszechniły się w teologii łacińskiej. Wspomnienie *Filioque*, które pojawiło się w liturgii hiszpańskiej już w V wieku, zostało dodane do Symbolu na III synodzie w Toledo⁹⁸, w 589 roku. Spotykamy je na różnych synodach w tym mieście, w latach 633, 675 i 693⁹⁹. Stamtąd rozszerza się na Galię, północną Italię i jego użycie liturgiczne zaczyna się rozpowszechniać.

W końcu VIII i na początku IX wieku, pod wpływem Karola Wielkiego, dodanie *Filioque* do Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego zostaje zdecydowane na synodach we Friuli (796) i Akwizgranie. *Księgi Karolińskie* rozwijają doktrynę *Filioque* i zaczynają atakować Greków w kwestii Ducha Świętego. Mnisi frankońscy przybywają do Jerozolimy, by śpiewać *Filioque* i wprowadzają zamęt: to początek sporu między łacinnikami a Grekami.

Papież Leon III — który koronował Karola Wielkiego na cesarza w Rzymie, w 800 roku — autoryzuje doktrynę, ale odmawia włączenia dodatku do Symbolu i nie chce, aby w Rzymie śpiewano *Filioque*: „nie śpiewamy go, ale czytamy (*non cantamus sed legimus*)”.

W roku 858 na stolicę w Konstantynopolu wstępuje Focjusz. Jego wybór, mający miejsce po spornym złożeniu z urzędu jego poprzednika Ignacego, nie

⁹⁸ DzS 470.

⁹⁹ DzS 585, 527 i 568.

zostaje przyjęty przez papieża Mikołaja I. Odrzucając ingerencję Rzymu w sprawy Konstantynopola, jak i jego pretensje do jurysdykcji nad Bułgarią, Focjusz w encyklice z 867 roku, adresowanej do patriarchów wschodnich, piętnuje błędy Zachodu i rozpoczyna walkę z papieżem Mikołajem I na temat różnych spornych punktów pomiędzy Grekami a łacinnikami: sprawy dyscyplinarne (posty, noszenie brody i małżeństwo kapłanów, używanie chleba kwaszonego lub praśnego do eucharystii etc.), sprawy monastyczne i polityczne (konflikt wokół jurysdykcji w Bułgarii). Denuncjuje zwłaszcza *Filioque* jako „wstrętną herezję i bluźnierstwo”. Od tej pory w mentalności Wschodu tworzy się niebezpieczny związek między *Filioque* i prymatem Rzymu, a pierwszy element staje się symbolem drugiego. Następnie synod, który zbiera się w tym samym roku w Konstantynopolu ekskomunikuje i pozbawia urzędu Mikołaja I.

Owo pierwsze zerwanie będzie krótkotrwałe. Bowiem niemal natychmiast zmiana na tronie cesarskim zmusza Focjusza do dymisji, a w 869 nowy synod w Konstantynopolu ekskomunikuje go, póki, w kilka lat później, nie zostanie zrehabilitowany i uznany za prawowitego patriarchę przez Jana VIII. Jednak owa pierwsza schizma jest sygnałem dokonującego się rozchodzenia Wschodu i Zachodu. Odtąd najmniejszy incydent wystarczy, by dokonać zerwania. Oceny, jakim historycy poddali Focjusza są bardzo skonstrastowane: można zrobić z niego zarówno sprawcę schizmy, jak i apostoła jedności.

Focjusz podejmie później swe oskarżenia przeciw *Filioque* w swej *Mistagogii Ducha Świętego*¹⁰⁰, gdzie twierdzi nawet, że Duch pochodzi „od samego Ojca” (*ek monou tou Patros*). Formuła ta jest często oceniana jako dogmat wiary w Kościele prawosławnym.

Kościół rzymski przyjmie *Filioque* do Symbolu wiary niewątpliwie w 1014 roku, za papieża Benedykta VIII, na prośbę cesarza Henryka II. Wzmiankę o tym znajdujemy w wyznaniu wiary przesłanym w 1053 przez papieża Leona IX Piotrowi z Antiochii¹⁰¹. Z greckiego punktu widzenia owa wstawka jest całkowicie nieuprawniona, ponieważ Sobór Efeski i sobory powszechne aż do VII wieku zabraniały wszelkich dodatków do Symbolu. Tymczasem łaciński dodatek został wprowadzony poza jakimkolwiek soborem powszechnym. Argument ten jest związany z delikatną kwestią interpretacji decyzji z Nicei, dominuje po dziś dzień w debatach między Wschodem a Zachodem.

Długotrwałe zerwanie nastąpiło w 1054 roku, kiedy kardynał Humbert, wysłany przez papieża jako legat do Konstantynopola, po wielu incydentach rzucił anatemę na patriarchę Michała Cerulariusza. Kardynał Humbert zarzucał Grekom w szczególności „usunięcie” *Filioque* z Symbolu. Michał Cerulariusz

¹⁰⁰ PG 102, 280 — 396. O pneumatologii Focjusza, cf. Markos A. Orphanos, „La procession du Saint-Esprit selon certains Pères grecs postérieurs au VIII^e siècle”, in *La Théologie du Saint-Esprit...*, op. cit., s. 29-33.

¹⁰¹ DzS582.

odpowiedział także anatema, protestując przeciw ekskomunikowaniu Greków dlatego, że odmówili zmiany Symbolu. Gdy schizma została dokonana, nie zerwano jednak wszelkich relacji: w XII wieku miało miejsce wiele dysput teologicznych między teologami zachodnimi i wschodnimi (szczególnie Anzelem z Havelbergu i Nicetasem z Konstantynopola).

Dwukrotnie sobór powszechny spróbuje położyć kres schizmie: po raz pierwszy w Lyonie, w 1274 roku; po raz drugi we Florencji, w 1439. To dwie próby pojednania okażą się bez przyszłości: chrześcijanie wschodni nie utożsamiają się ze swymi przedstawicielami, którzy przyłączyli się do formuł soborowych ratyfikując *Filioque*, a po niewielu latach wyprą się ich.

Dopiero w 1965 roku, podczas spotkania papieża Pawła VI i patriarchy Atenagorasa w Jerozolimie, zdjęto wzajemną ekskomunikę, nałożoną w 1054, a także otwarto nowy etap w relacjach między „siostrzanymi” Kościołami Wschodu i Zachodu.

5. NIEPOWODZENIA PRÓB ZJEDNOCZENIA: LYON II I FLORENCJA

Drugi Sobór Lyoński (1274)

Dwa stulecia od zerwania z 1054 roku, które nastąpiło z powodów zarazem religijnych i politycznych, usiłowania odbudowania jedności Wschodu i Zachodu skonkretyzowały się i doprowadziły do Soboru Lyońskiego w 1274 roku. Po stronie katolickiej tradycyjnie zaliczany do soborów powszechnych, podczas obchodów jego siedemsetnej rocznicy w 1974 roku został przez Pawła VI nazwany „drugim generalnym synodem w Lyonie”¹⁰², co wprowadza ciekawy niuans co do uznanego autorytetu tego soboru.

Dla jego zwołania cesarz Konstantynopola Michał Paleolog, zagrożony przez Karola Andegaweńskiego, króla Neapolu (brata św. Ludwika), wywierał wielkie naciski na hierarchię wschodnią przekonując, że sytuacja polityczna wymagała kilku ustępstw doktrynalnych. „Kwestia *Filioque* była raczej debatą formalną (dodatek do Symbolu) niż kontrowersją dogmatyczną. A wymienianie papieża w liturgii nie stanowiło żadnego problemu”¹⁰³. Już cesarz podjął bezowocne negocjacje z papieżami Urbanem IV i Klemensem IV. Zaraz po swym wyborze, papież Grzegorz X zaprosił Paleologa i patriarchę Konstantynopola Józefa do wzięcia udziału w przyszłym soborze. Pragnął, aby „wszyscy chrześcijanie zjednoczyli się dla oswobodzenia Ziemi Świętej: to «troska o wspólne dobro i interesy całego chrześcijaństwa» budzi w Grzegorzcu tę

¹⁰² Paweł VI, Przesianie z okazji obchodów siedemsetlecia Soboru Lyońskiego, *DC*1668 (1975), s. 63-65.

¹⁰³ H. Wolter, H. Holstein, *Lyon I et Lyon II, op. cit.*, s. 147.

inicjatywę”¹⁰⁴. Sobór zebrał się w Lyonie z racji neutralności terytorialnej, która delegacji bizantyjskiej dawała schronienie przed groźbami Karola Andegaweńskiego. Ze swej strony teolodzy przygotowali dokumenty doktrynalne, zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu, wezwany na sobór jako ekspert; zmarł jednak w drodze, 7 marca 1274. Uczestniczył w nim św. Bonawentura, ale i on zmarł w lipcu 1274 roku.

Nie wchodząc w szczegóły kwestii podniesionych przez sobór, pozostaniemy przy dwóch dokumentach dogmatycznych mówiących o *Filioque*. Pierwszy to „Wyznanie wiary Michała Paleologa”, które jest swego rodzaju przygotowaniem do soboru. Chodzi o dosłowne przejęcie wyznania wiary, które Klemens VI przysłał mu w 1267, jego akceptację stawiając jako warunek zjednoczenia. Grzegorz X odwołał się do niego, a jego tekst został wpisany do listu cesarza i został odczytany wobec Ojców soborowych przez jego ambasadorów. W ten sposób dokument został dołączony do dokumentacji soborowej. Wyznanie trynitarne wyraża się w terminach i w perspektywie teologii łacińskiej. Trzeci paragraf, dotyczący Ducha Świętego, stwierdza:

Wierzimy i w Ducha Świętego, pełnego, doskonałego i prawdziwego Boga, pochodzącego z Ojca i Syna, współrównego i współistotnego, współwzzechmocnego i współwiekuistego we wszystkim z Ojcem i Synem¹⁰⁵.

Podczas uroczystej mszy świętej celebrowanej przez papieża, Grecy powtórzyli dwa razy w swym języku „który pochodzi od Ojca i Syna”. Pojednanie między Wschodem a Zachodem zostało wówczas uroczyście potwierdzone.

Od samego początku łacinnicy narzucają Grekom *Filioque* w czystej formie. Nie zachowali nowych możliwości otwartych przez Grzegorza z Cypru, a dotyczących „wiecznej manifestacji Ducha przez Syna”, który stanowi „istnienie Ducha”. Według Grzegorza, Duch „otrzymuje swe istnienie (*hyparxin ekhei*) od Ojca, ale istnieje (*hyparkhei*) przez Syna, a nawet od Syna”¹⁰⁶. Oto subtelna różnica „pomiędzy ideą przyczyny, a ideą «racji bytu»”¹⁰⁷, która mogła jednak odsłonić drogę ku zgodności. Łacinnicy forsowali także swój punkt widzenia na inne punkty sporu doktrynalnego: doktrynę o czyścicu, teologię sakramentalną, prymat Kościoła rzymskiego. Łatwo zrozumiemy gorycz, jaka stała się udziałem delegacji greckiej.

Papież zakończył sobór przez odczytanie serii dokumentów, wśród których była konstytucja o Trójcy Świętej, która zaczyna się w ten sposób:

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 145, cytat świadectwa historyka bizantyjskiego Pachymeresa.

¹⁰⁵ *DzS* 853; *FC* 34; *BFIV*, 39. Cf. H. Wolter, H. Holsten, *op. cit.*, s. 162.

¹⁰⁶ Grzegorz z Cypru, *O pochodzeniu Ducha Świętego*; *PG* 142, 275 cd.

¹⁰⁷ J. Meyendorf, *art. cit.*, s. 177. — O doktrynie Grzegorza z Cypru, cf. Markos A. Orphanos, *art. cit.*, s. 33-37. Myśl Grzegorza z Cypru zostanie podjęta przez Grzegorza Palamasa, cf. *ibid.*, s. 38-43.

Wiernie i nabożnie wyznajemy, że Duch Święty wiecznie pochodzi od Ojca i Syna; nie jako od dwóch zasad, lecz jak od jednej zasady; nie dwoma natchnieniami, ale jednym. To zawsze do tej pory wyznawał, głosił i nauczał święty Kościół rzymski, matka i mistrzyni wszystkich wiernych. To wytrwale utrzymuje, przepowiada, wyznaje i naucza. To zawiera w sobie niezmienna i prawdziwa nauka prawowiernych Ojców i Doktorów, zarówno łacińskich, jak i greckich. Ponieważ jednak niektórzy popadli w różne błędy z powodu nieznamości wyżej wyjaśnionej niewzruszonej prawdy, dlatego My, pragnąc zamknąć drogę tego rodzaju błędom, z aprobatą świętego Soboru potępiamy i ganimy tych, którzy by się odważyli zaprzeczać, że Duch Święty wiecznie pochodzi od Ojca i Syna jako od dwóch zasad, a nie jak od jednej zasady¹⁰⁸.

Sformułowanie takie, typowo łacińskie, które przejmuje wyrażenia-klucze św. Augustyna, stara się również odpowiedzieć na niektóre obiekcje Greków. Jeśli oczywiście sprzeciwia się twierdzeniom o pochodzeniu Ducha Świętego „tylko od samego Ojca”, to stwierdza, że pochodzenie to jest odwieczne: to znaczy że nie ma pierwszeństwa czasowego pochodzenia Syna w stosunku do pochodzenia Ducha, nawet jeśli Syn odgrywa w tym ostatnim pewną rolę. Podobnie, pochodzenie to nie odbywa się na podstawie dwóch początków i nie składa się z dwóch spiracji (tchnień). Akt, który jest źródłem Ducha Świętego, jest jedyny i wieczny, to znaczy, że ma tylko jedno źródło czy przyczynę sprawczą. Nie należy jednak rozumieć, że Ojciec i Syn znoszą swe rozróżnienie podczas spiracji, jak gdyby stapiali się w jednej hipostazie. Możemy wszakże żałować, że Augustynowe „przede wszystkim od Ojca” nie znajduje się w tej deklaracji.

Grecy faktycznie stawiali taki zarzut: jeśli Duch ma dwóch autorów, są dwa źródła Trójcy, która zostaje podzielona na dwie części. Sobór pragnął odrzucić taką interpretację: Ojciec i Syn nie działają w akcie powstawania Ducha, jakby byli dwoma źródłami boskości, ale w imię ich wspólnej boskości, a zatem przez wspólne działanie. I tak hipostaza Ducha Świętego również nie składa się z dwóch części, co zarzucali Grecy, bowiem emanacja jest jedna. Sobór upomina się również o tradycyjny charakter tej doktryny.

Niestety, ogłasza uroczyste potępienie tych, którzy odrzucają *Filioque* lub zniekształcają jego sens. Anatema ta jest dziś jeszcze boleśnie odczuwana przez prawosławnych. Wpisuje się ona w dynamikę wzajemnego wykluczania się obydwu doktryn, która rozwijała się od Focjusza.

Nie trzeba się zatem dziwić, że jedność, do której doprowadzono w takich warunkach, okazała się bez przyszłości. Z jednej strony Rzym nie zrobił żadnego znaczącego kroku w kierunku Greków. A z drugiej cesarska wola Michała Paleologa odegrała decydującą rolę, wywierając presję na wschodnie duchowieństwo. Jan Bekkos, gorący zwolennik jedności, został przez jakiś czas

¹⁰⁸ DzS850; BFTV, 36.

narzucony przez cesarza jako patriarcha Konstantynopola na miejsce Józefa, który sprzeciwiał się unii. Jednak ani wysiłki tego czy innego człowieka, ani wielość poselstw i synodów nie mogła tej jedności zachować. Józef został w końcu przywrócony na swą stolicę, Hagia Sophia „oczyszczona” po skalaniu obecnością łacinników. Nawet syn Michała Paleologa odwróci się plecami od polityki swego Ojca. „Tym co pozostało z ośmiu lat pozornej wspólnoty z Rzymem, była rosnąca nienawiść do papieżstwa, które wydawało się [...] zezwalać na wszystkie akty ucisku, popełnione niegdyś przez cesarzy łacińskich”¹⁰⁹. Podobnie, „zgodnie ze słowem, jakie przynosi historyk Cantacuzene, «schizma wzmogła się przez to, a podział stał się głębszy»”¹¹⁰.

Sobór w Ferrarze i Florencji (1439 — 1445)

W połowie XV wieku potęga turecka staje się dla Konstantynopola coraz większym zagrożeniem, tak iż w 1453 miasto zostanie zdobyte. Znacznie wcześniej przed tą złowróżbną datą zwycięstwa tureckie i brutalne traktowanie chrześcijan przyczyniły się do zbliżenia między Konstantynopolem a Rzymem. Już Sobór w Bazylei skierował zaproszenie do Greków i odbyły się pierwsze pertraktacje na temat ich uczestnictwa w soborze powszechnym. Grecy woleli- by Konstantynopol, ale byli gotowi przybyć na Zachód, aby odbyć sobór jedności. Ażeby ułatwić owo zgromadzenie, papież Eugeniusz IV przeniósł sobór, który trwał w Bazylei, do Ferrary w północnych Włoszech, aby zająć się kwestią zjednoczenia Kościołów Wschodu i Zachodu.

Po poruszeniu kwestii czyśćca, sobór pochylił się nad sprawą *Filioque*. Grecy pokazali najpierw, że dodatek do Symbolu był nieuprawniony. Pierwsze wymiany zdań miały miejsce w klimacie napiętym, a nawet kłótliwym. Dyskusja nad sednem problemu została zdominowana przez osobowości Marka Eugeni- kosa, metropolitę Efezu, ze strony greckiej, który podejmie wielkie argumenta- cje swej tradycji teologicznej i odrzuci zgodę¹¹¹, oraz kardynała Giuliano Cesariniego ze strony łacińskiej. W debatach łacinnicy okazali się sprawniejsi w argumentacji, a Grecy, którzy znajdowali się na słabszej pozycji, powracali bez przerwy do argumentu o zakazie dodawania czegokolwiek do Symbolu. Grecy zostali wystawieni na próbę (chcieli wracać do siebie), gdy poproszono ich o zgodę na przeniesienie soboru z Ferrary do Florencji, głównie z racji finansowych.

To wtedy odbyła się sesja dogmatyczna o pochodzeniu Ducha Świętego. Pomimo niekończących się dyskusji, które często były bliskie zerwania, troska

¹⁰⁹ M. Viller, „La question de l’union”, *RHE* 17 (1921), s. 267.

¹¹⁰ Cytowany in H. Wolter, H. Holstein, *op. cit.*, s. 226.

¹¹¹ Cf. Markos A. Orphanos, *art. cit.*, s. 43-50.

o jedność w końcu przeważała. Bardziej niż przez racjonalne argumenty, Grecy pozwolili się przekonać argumentowi o zgodzie greckich i łacińskich świętych: „ani teologia grecka, ani teologia łacińska nie myliły się, lecz [...] obydwie miały rację, będąc tym samym co do istoty, ale różne w sposobie wyrażenia. To przekonanie opierało się na aksjomacie, którego żaden Grek obecny we Florencji nie myślałby negować, tak bardzo był sam przez się oczywisty, a mianowicie iż wszyscy święci, jako święci, są inspirowani przez Ducha Świętego i powinni zgadzać się co do wiary. Sugerować coś innego oznaczałoby stawianie Ducha Świętego w sprzeczności z samym sobą”¹¹². Na tej podstawie została zredagowana bulla zjednoczeniowa *Laetentur coeli*, która brzmi tak:

W imię Trójcy Świętej, Ojca i Syna i Ducha Świętego, za aprobatą tego świętego, powszechnego Soboru Florenckiego orzekamy, żeby wszyscy chrześcijanie w tę prawdę wiary wierzyli i ją przyjęli, i tak wszyscy wyznawali, że Duch Święty odwiecznie pochodzi od Ojca i Syna, że swoją istotę i swój byt samoistny ma równocześnie od Ojca i Syna, i że pochodzi odwiecznie od Obu jako od jednej zasady i od jednego tchnienia.

Oświadczamy, że to, co święci Doktorzy i Ojcowie mówią, iż Duch Święty pochodzi z Ojca przez Syna, zmierza do tego, aby dać do zrozumienia i przez to zaznaczyć, że także Syn — jako i Ojciec — według Greków jest przyczyną,

a według łacinników zasadą samoistnego bytu Ducha Świętego. A ponieważ wszystko, co należy do Ojca, Ojciec sam dał jednorodzonymu swemu Synowi rodząc Go, prócz tego, że jest Ojcem, przeto Syn odwiecznie otrzymał od Ojca to, że Duch Święty pochodzi od Niego, tak jak On jest odwiecznie z Ojca zrodzony.

Orzekamy ponadto, że wyraz «Filioque» jako wyjaśnienie poprzednich terminów słusznie i należycie został włączony do Symbolu celem objaśnienia prawdy i z racji naglącej wówczas konieczności¹¹³.

Bulla raz jeszcze domaga się od Greków pełnego poparcia pozycji łacińskiej: wyraźnie potwierdza *Filioque* i uzasadnia jego włączenie do Symbolu. Zauważymy wszakże pewną różnicę języka w stosunku do Soboru Lyonńskiego. Tekst, który nie zawiera tym razem żadnego potępienia, również należy skolacjonować z tekstami Augustyna, z których przejmuje kluczowe sformułowania. Doktryna grecka została w większym stopniu wzięta pod uwagę i widać staranie możliwie najściślejszego pogodzenia twierdzeń greckich i łacińskich. Termin *pochodzić* jest wyjaśniony przez następujące wyrażenia: Duch ma swoją istotę i swój byt od Ojca i od Syna; jego pochodzenie jest odwieczne nie dokonuje się dwukrotnie, najpierw od Ojca, a potem od Syna. W żadnym nie wyklucza ona, by na Ojca „patrzeć jak na źródło i jedyny początek całej Boskości”¹¹⁴.

¹¹² J. Gill, *Constance et Bâle — Florence*, op. cit., s. 247.

¹¹³ *DzS* 1300-1302; *BFIV*, 40-42.

¹¹⁴ A. De Halleux, „Pour un accord oecuménique sur la procession de l'Esprit saint et l'addition du *Filioque* au Symbole”, op. cit., s. 434.

Najważniejszym twierdzeniem jest to, w którym sobór stara się wskazać równowagę pomiędzy formułą grecką *od Ojca przez Syna jako przyczynę*, a formułą łacińską *od Ojca i od Syna jako początek*. Użyte wyrażenie mówi o „pragnieniu wytłumaczenia”: nie oznacza ono, że obydwie formuły mają dokładnie ten sam sens, ale że dynamika formuły greckiej ciąży ku znaczeniu wyrażonemu przez formułę łacińską. Pokazuje faktycznie, że Syn od Ojca ma moc bycia przyczyną czy źródłem Ducha Świętego. W ten sposób Sobór we Florencji stara się pokazać tradycyjny charakter doktryny łacińskiej, usiłując przy tym zachować coś z perspektywy greckiej: aktywność Syna w stosunku do Ducha zostaje odniesiona do Ojca jako do swego źródła. Pojedyncze stwierdzenie „równowagi” pomiędzy obiema formułami ma za cel pokazanie, że w gruncie rzeczy wyrażają one tę samą prawdę, ale w różnych i komplementarnych aspektach: z jednej strony Grecy w równowagi sposób utrzymywali *Filioque* mówiąc, że odgrywa pewną rolę w pochodzeniu Ducha Świętego; z drugiej łacinnicy twierdzili, że Syn, który od Ojca otrzymał wszystko z wyjątkiem bycia Ojcem, otrzymał też odwiecznie od Niego władzę *spiracji* Ducha wraz z Nim. Ojciec pozostaje zatem zasadą całej boskości.

W dekrecie, przeznaczonym później dla jakobitów (1442), inne wyjaśnienie „jedyną zasadą” również zostało przejęte od Augustyna:

Lecz Ojciec i Syn nie są dwiema zasadami Ducha Świętego, ale jedną zasadą: jak Ojciec i Syn, i Duch Święty nie są trzema zasadami stworzenia, lecz jedną zasadą¹¹⁵.

Tuż po urzeczywistnieniu jedności, Grecy szybko rozjechali się do swych krajów. Wówczas miało miejsce „okazywanie skruchy” przez niektórych sygnatariuszy unii, u których przebieg soboru pozostawił poczucie porażki. Walka przeciwko jedności nabierała na sile za sprawą prałatów, podczas gdy zagrożenie Konstantynopola ze strony Turków stawało się coraz bardziej bezpośrednie. Lud także nie był przychylny unii i wołał o zdradzie. Wielkim argumentem był nieekumeniczny (niepowszechny) charakter Soboru Floreńskiego, a to z powodu nacisku, jaki papież wywierał na delegację grecką. Ze swej strony Zachód bardzo ospale przychodził z pomocą Konstantynopolowi i miasto wpadło w ręce Turków 29 maja 1453 roku. Kilka dni później Hagia Sophia została zamieniona na meczet. „Mały płomyczek jedności, który tak długo migotał w greckim Konstantynopolu, zgasł zupełnie w tureckim Istambule”¹¹⁶.

¹¹⁵ *DzS* 1331; BF IV, 44.

¹¹⁶ J. Gili, *op cit.*, s. 282.

6. „FILIOQUE” I DIALOG EKUMENICZNY DZISIAJ

Jeśli pierwszym celem historii dogmatów jest zrelacjonowanie opracowania doktrynalnego, to jednak nie można uciec od odpowiedzi na niektóre pytania o aktualny stan spraw, o których mówi. *Filioque* stawia nas wobec punktu konfliktu, który nadal należy do kwestii spornych pomiędzy Kościołami prawosławnymi a Kościołami Zachodu. Czy można dziś podsumować ją z dogmatycznego punktu widzenia?

Drażniąca kwestia *Filioque* była przedmiotem rozlicznych refleksji u współczesnych teologów, poczynając od końca XIX wieku, wraz ze wspianymi tezami rosyjskiego historyka B. Bołotowa¹¹⁷ i otwartymi rozważaniami S. Bułgakowa¹¹⁸. Niektóre studia starały się nawet radykalizować je, jako wyraz „personalistycznej” tendencji teologii greckiej przeciwstawny „istotowej” teologii łacińskiej. Ten grecki zarzut został zresztą odwrócony przez niektórych łacinników¹¹⁹.

Temat ten jest dziś przedmiotem wielowarstwowego dialogu¹²⁰. Debaty cechują się większym spokojem. Odzyskujemy świadomość, że ta doktrynalna różnica nie uniemożliwiła Kościołom jedności w wierze na przestrzeni wieków. Ważne jest rozróżnienie najpierw „jądra” dogmatycznego *theologoumena* greckich i łacińskich (to znaczy konkluzji teologicznych tradycyjnie przejmowanych przez jedną i drugą stronę), które starają się wyjaśnić „jak” pochodzenia Ducha. Nie są one formalnie sprzeczne, ale, zważywszy różnice ich problematyki, nie są całkowicie zbieżne. Te dwie tradycje winny być rozumiane jako komplementarne. Gdy każda strona będzie badać samą siebie ze skromnością, a drugą stronę z życzliwością, mogłoby dojść do wzajemnego i płodnego wzbogacenia się. Wiele punktów już jest przedmiotem wspólnego przekonania. Na przykład zasada odpowiedniości między „ekonomią” a „teologią” została uznana, nawet jeśli nie jest stosowana w ten sam sposób po obu stronach.

Ukazują się szlaki możliwego porozumienia. Zauważamy na przykład, że łacińskie „*procedere*” nie jest dokładnym tłumaczeniem greckiego „*ekporeusthai*”, co upoważniałoby do tworzenia pośrednich, bardziej zniuansowanych formuł¹²¹.

¹¹⁷ *Revue internationale de théologie*, VI (1898), n° 24, s. 681-712; *ISTINA* (1972), s. 261-289.

¹¹⁸ S. Bulgakow, *Utieszitel*; wyd. franc. *Le Paraclét*, Aubier, Paris 1946.

¹¹⁹ Cf. A. De Halleux, „Du personnalisme en pneumatologie”, *op. cit.*, s. 396-423; „Pour un accord oecuménique sur la procession de l’Esprit Saint et l’addition du *Filioque* au Symbole”, *ibid.*, s. 424-442.

¹²⁰ Cf. wskazówki bibliograficzne. Zwłaszcza *Memorandum* ekumeniczne z *Foi et Constitution*, in *La Théologie de Saint-Esprit...*, *op. cit.*, s. 7-25.

¹²¹ Cf. J.-M. Garrigues, „Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du *Filioque*”, in *La Théologie du Saint-Esprit...*, *op. cit.*, s. 174-175.

Grecka formuła „od samego Ojca” dotyczy tylko pochodzenia („ekporese”), rozumianego w sensie ścisłym. Termin łaciński może w uprawniony sposób otworzyć się na stwierdzenie *Filioque*. Z drugiej strony sam termin Ojca w sposób konieczny przywołuje Jego relację do Syna. Można zatem powiedzieć, że „*Duch Święty pochodzi od Ojca tylko o ile Ojciec jest także Ojcem Syna*”¹²². Nigdy więc nie pochodzi On niezależnie od Syna. I tak, wiele dawnych formuł, z którymi spotkaliśmy się, a które wyrażają ten aspekt stanu rzeczy, zostaje przypomnianych:

- Duch pochodzi od Ojca, od Syna.
- Duch pochodzi od Ojca przez Syna.
- Duch pochodzi od Ojca i otrzymuje od Syna.
- Duch pochodzi od Ojca i spoczywa na Synu.
- Duch pochodzi od Ojca i jaśnieje poprzez Syna¹²³.

Istnieje już zgoda co do uznania *Filioque* na planie misji Ducha Świętego w ekonomii zbawienia, został On bowiem wysłany przez Ojca i Syna. Z drugiej strony prawosławni wyznają, że „w wiecznym promieniowaniu boskości *ad extra*, istnieje «wyplłynięcie» owej boskości od Ojca przez Syna w Duchu Świętym. To w tym sensie możemy mówić o równoważności między *Filioque* a *per Filium*”. Wreszcie „o ile doktryna *Filioque* stara się przypomnieć w *odwiecznym, hipostatycznym pochodzeniu* Ducha Świętego tajemniczą obecność Syna, (...) prawosławni w wyznają tę samą «obecność». Wyznają także nie mniej tajemniczą i niewypowiedzianą obecność Ducha w zrodzeniu Syna”¹²⁴.

Ta ostatnia refleksja odsyła do propozycji złożonej niegdyś przez P. Evdokimova. Podkreślał on, że jeśli *Filioque* pragnie szukać dla siebie uzasadnienia biblijnego w imię odpowiedniości pomiędzy misjami ekonomicznymi i odwiecznym pochodzeniem, to nie można zapominać o wzajemności, jaka istnieje między Synem a Duchem w ich misjach: jeżeli Syn wysłał Ducha ze strony Ojca, to jest nie mniej prawdziwe, że Duch współdziała z misją Syna: tekst Iz 61,1-2, „Duch Pana Boga nade mną...”, zostaje podjęty z Łk 4,18; Chrystus jest „narodzony z Ducha Świętego”, według Credo, które podejmuje Łk i Mt; zstępuje On na Niego w chwili chrztu. Nakierowuje to na prawdziwie potrójne rozumienie relacji między Osobami boskimi. *Filioque* stałoby się możliwe, gdyby zostało zrównoważone przez *Spirituque*¹²⁵. Jeśli „odwieczny Syn nie jest obcy pochodzeniu Ducha Świętego”¹²⁶, Duch Święty także nie jest obcy zrodzeniu Syna.

¹²² Cf. *Memorandum, op. cit.*, s. 21—22.

¹²¹ *Memorandum, op. cit.*, s. 21 -22.

¹²⁴ Sformułowania te czerpię z wystąpienia Mikołaja Losskiego w ramach jednej z komisji ekumenicznych.

¹²⁵ P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 71-72.

¹²⁶ B. Bobrinsky, „Le *Filioque* hier et aujourd’hui”, in *La Théologie du Saint-Esprit...*, s. 158.

W nadziei na odnalezienie wspólnoty między Wschodem a Zachodem wielu zachodnich teologów proponuje następującą formę porozumienia, które zakładałoby klimat miłości wśród ludu, a nie tylko między tymi, którzy zaangażowaliby się w owo pojednanie. Kościoły zachodnie zrezygnowałyby z dodatku *Filioque* w liturgicznym wyznaniu Symbolu Konstantynopolitańskiego, w ekumenicznym geście miłości i pokory, który uznałby historyczny błąd, na Wschodzie postrzegany jako grzech przeciwko jedności i miłości, a który stanowiłby braterskie zaproszenie do wspólnoty. Jednak równie ważna inicjatywa nie mogłaby być jednostronna. Wymagałby od Kościołów prawosławnych zrozumienia jej nie jako przyznania się do heretyckiego charakteru *Filioque*. Kościoły wschodnie uznałyby, że usunięcie to nie oznacza „*ipso facto* zanegowania przez katolików dogmatycznej treści *Filioque*, która dla nich jest tradycyjna”¹²⁷. Byłyby zaproszone do uznania prawowierności *Filioque* w ramach wiary katolickiej, tak jak Zachód go rozumie i interpretuje w sposób odtąd wyjaśniony. Każda tradycja mogłaby zachować swój język, rezygnując tylko z wypowiedzi wykluczających, wywodzących się z dawnych polemik. Zgoda świętych wystarczyłaby do uzasadnienia takich stanowisk: albowiem Wschód nigdy nie uważał Augustyna za heretyka, a przecież to on jako pierwszy sformalizował *Filioque*. A. De Halleux odnosi się w tym względzie do Maksyma Wyznawcy (szanującego *Filioque*) i do papieża Leona III (głośno odmawiającego włączenia formuły do Symbolu konstantynopolitańskiego): „Te dwa zbieżne przykłady nie straciły nic ze swej aktualności, bowiem wskazują być może jedyną drogę zaszczytnej zgody: rzymski Kościół katolicki będzie mógł przywrócić Symbol i uznać głęboką prawdę monopatrizmu, gdy tylko podobnie Kościół prawosławny uzna autentyczność *Filioque*, rozumianego w znaczeniu tradycyjnego *di’hyiou*”¹²⁸.

Zgoda taka ułatwiłaby to, iż w aktualnych dialogach teologicznych, przedstawiciele Zachodu nie staraliby się już sprowadzać doktryny wschodniej do *Filioque*, jak to było w przeszłości, ale raczej zbierać właściwe znaczenie tych formuł, aby móc zaproponować rozwiązanie, które w największym możliwym stopniu respektowałoby jej wymagania.

¹²⁷ *Ibid.*, s. 156.

¹²⁸ A. de Halleux, „Pour un accord oecuménique...”, *op. cit.*, s. 442. — Episkopat katolicki Grecji już podjął tę decyzję, zważywszy na fakt, że Symbol konstantynopolitański jest tam recytowany po grecku. Cf. *ISTNA* 28 (1983), s. 319-325. — Cf. *Foi et Constitution, Confesser la foi commune*, dok. 153, n 210; Cerf, Paris 1993, s. 89.

ROZDZIAŁ SIÓDMY

Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon (IV—V wiek)

B. Sesboiie

Osoba Chrystusa jest od chwili rozpoczęcia redagowania Symboli wiary w centrum dogmatycznej troski Kościoła. Jest bowiem w centrum ekonomii zbawienia, tak jak została ona przedstawiona przez Ireneusza i jego teologie rekapitulacji. Pierwsze kwestie dotyczące liczby w Bogu i Trójcy były także kwestiami dotyczącymi Chrystusa. Co więcej, jeśli można się tak wyrazić, opracowanie języka dogmatycznego Trójcy zawierało wymiar chrystologiczny. Bowiem to o Jezusie z Nazaretu, który urodził się, żył, poniósł śmierć i zmartwychwstał wiara mówi, że jest Synem Bożym, wiecznym podobnie jak Ojciec.

Jednak wstępująca perspektywa, która od osoby Jezusa zmierzała do Jego boskiej tożsamości zrodzi inną grupę pytań, które są postrzegane na sposób zstępujący. Jeżeli Jezus jest Synem Boga, będąc przy tym jednocześnie człowiekiem, jeżeli jest w nierozzerwalny sposób zarazem prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, jak mówił już Ireneusz, to pojawia się kwestia jedności Jego bytu oraz sposobu, w jaki należy rozumieć Jego wcielenie i stanie się człowiekiem. Problemy te w V wieku zajmują miejsce debat trynitarnych i stają się przyczyną nowych konfliktów i nowych soborów. Kwestie te pozostaną na czele problematyki dogmatu chrześcijańskiego aż do VII wieku.

Na poziomie pojęć należy odróżnić chrystologię w ścisłym znaczeniu od soteriologii. Chrystologia dotyczy tożsamości Chrystusa i ontologicznej struktury Jego bytu. Mówi ona, jak rozumieć w Nim stosunek bóstwa i człowieczeństwa. Soteriologia zajmuje się sposobem, w jaki Chrystus nas zbawia, to znaczy jednocześnie wyzwala ludzi z grzechu i daje im synowski udział w życiu Bożym. Jednak faktycznie te dwa aspekty są ściśle powiązane w rozwoju dogmatu. Nawet motywacja debat chrystologicznych była soteriologiczna. Kwestią było zawsze: kim musi być Chrystus, aby mógł sprawować jedyne pośrednictwo pomiędzy Bogiem a ludźmi, które jest Mu przyznane w Piśmie? Kwestii tej

odpowiada cała seria argumentów soteriologicznych, które same ukrywają pewną koncepcję soteriologii.

Ścisły związek między chrystologią a soteriologią odnajdujemy u św. Anzelma, którego słynna książka *Cur Deus homo (Dlaczego Bóg człowiekiem)*, stara się pokazać potrzebę wcielenia na podstawie potrzeby zbawienia, w jakiej znajduje się człowiek. Później scholastyka bardziej zdecydowanie odróżni obydwie tematy podług ich specyfiki. Jednak chrystologia zyska przy tym wiele na abstrakcji, a soteriologią skupi swą refleksję na wstępującym aspekcie odkupienia, ze szkodą dla aspektu zstępującego.

Wydaje się zatem, że z większym poszanowaniem dla rozwoju historii będzie nie rozdzielać tych dwóch tematów na dwa niezależne rozdziały, ale omówić je możliwie najlepiej w dwóch poświęconych im rozdziałach.

I. CHRYSOLOGIA I SOTERIOLOGIA W IV WIEKU

1. WIELKIE ARGUMENTY SOTERIOLOGICZNE: POŚREDNICTWO CHRYSUSA I PRZEBÓSTWIENIE CZŁOWIEKA

Wskazówki bibliograficzne: H. I. Dalmais, „Divinisation”, *DSp*, t. II, kol. 1376-1389. — J. Cross. *La Divinisation des chrétiens d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Cabalda, Paris 1938. — L. Malevez, „L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique”, *RSR* 25 (1935). — J.-P. Jossua, *Le Salut incarnation ou mystère pascal*. Cerf, Paris 1968.

Od pierwszych lat wiary chrześcijańskiej pewność zbawienia otrzymanego od Boga w Jezusie Chrystusie jest fundamentalną przesłanką, wokół której artykułuje się misterium Boga i człowieka, człowieka stworzonego na obraz Boga i w celu oglądania Boga, Boga, który stwarza sobie partnera, jak mówi Ireneusz, „aby mieć w kim złożyć swe dobrodziejstwa”¹. Od stworzenia perspektywa zbawienia jest najważniejsza: to wokół niej ucieleśnia się całe objawienie wypełnione w Jezusie Chrystusie.

Dowodem tego pierwszeństwa jest słynny tekst 1 Kor 15,12-20, gdzie Paweł stara się odpowiedzieć tym, którzy twierdzą, że nie ma zmartwychwstania umarłych. Jego argumentacja nie polega przede wszystkim na pokazaniu prawdopodobieństwa czy możliwości tegoż zmartwychwstania. Paweł postępuje za pomocą „zdecydowanej rewizji”. Jako hipotezę przyjmuje stanowisko przeciwnika i wyciąga z niego konsekwencje: jeśli nie ma zmartwychwstania umarłych, Chrystus nie zmartwychwstał. Wynik jest natychmiastowy: nasze przepowiadanie jest bezużyteczne, wasza wiara jest pusta, trwacie w waszych grzechach, jesteśmy najbardziej nieszczęśliwi ze wszystkich ludzi. I od tak

¹ Ireneusz, *CH*, IV, 14, 1; Rousseau, s. 446.

niemożliwej konsekwencji Paweł powraca do potwierdzenia zmartwychwstania Chrystusa mocnym: „Ależ nie!” Niedopuszczalność konsekwencji zwraca nas ku założeniu, które okazuje się nie do przyjęcia. Realnym założeniem rozumowania jest pewność zbawienia. Tak można by wyrazić ukryty tutaj sylogizm:

Jesteśmy zbawieni przez Chrystusa.

Otóż nasze zbawienie przychodzi z Jego zmartwychwstania, przeto On zmartwychwstał i jest zmartwychwstanie umarłych.

Podobna energia soteriologiczna twierdzeń wiary działa w strukturze Symboli. Widzieliśmy centralne miejsce, jakie zajmuje „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia” w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim. Tę samą motywację odnajdujemy w sercu wielkich debat trynitarnych. Jeżeli Chrystus nie jest naprawdę Bogiem, wiecznym i równym Ojcu, to nie mógł nam udzielić samego życia Bożego; jeżeli Duch jest zaledwie stworzonym darem Ojca i Syna, to nie otrzymaliśmy prawdziwego przybrania za synów, nie jesteśmy przebóstwieni. Abyśmy zostali naprawdę zbawieni potrzeba, by Trójca, która objawiła się nam w historii zbawienia oraz Trójca wieczna były jedną i tą samą Trójcą. Trzeba, aby Bóg objawił się nam taki, jaki jest. Inaczej wszystko byłoby fałszywym pozorem, a nasze zbawienie jest daremne.

Argumentacja soteriologiczna będzie na pierwszym planie debat chrystologicznych. Jej uzasadnienie będzie ogrywać rolę zawsze, gdy będzie chodzić o różne aspekty tożsamości ludzko-boskiej Chrystusa. Zdanie „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia” rozwija się i formalizuje w stwierdzeniu „zbawczej wymiany”, dokonanej między Bogiem i człowiekiem poprzez wcielenie Syna. Dla nas Bóg stał się człowiekiem, abyśmy w Nim stali się Bogiem. Istnieje zatem współzależność pomiędzy humanizacją Boga a przebóstwieniem człowieka. Trzeba zgromadzić kilka świadectw tej zasady, często podejmowanych przez Ojców wszystkich epok, w sformułowaniach niekiedy bardzo do siebie podobnych²:

Ireneusz (II wiek). — Taki jest powód, dla którego Słowo stało się człowiekiem, a Syn Boży Synem Człowieczym: aby człowiek, mieszając się ze Słowem i przyjmując w ten sposób przybrane synostwo, stał się synem Bożym³.

[...] Słowo Boże, Jezus Chrystus Pan nasz, który dla niezmierzonej swej miłości stał się tym, czym my jesteśmy, aby nas uczynić tym, czym On sam jest⁴.

Klemens Aleksandryjski (III wiek). — Słowo Boga stało się człowiekiem, abyś nauczył się jeszcze przez człowieka, jak człowiek może stać się Bogiem⁵.

² Dla szerszego zilustrowania, cf. bogaty wybór tekstów zebranych przez I. H. Dalmaisa, *DSp*, art., cit.

³ Ireneusz, *CH*, III, 19, 1; Rousseau, s. 368.

⁴ *Ibid.*, V, wstęp; s. 568; przekład polski: *AP*, s. 52.

⁵ Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk*, I, 8; *SC 2*, s. 63. Nie idę za tłumaczeniem J. Mon-deserta, który zdaniem wielu komentatorów zamienił podmiot z orzecznikiem, ale za tłumaczeniem J. Grossa i J. Galota.

Orygenes (III wiek). — [...] w Jezusie po raz pierwszy natura boska połączyła się z ludźmi po to, by natura człowieka przez uczestnictwo w bóstwie stała się boska nie tylko w samym Jezusie, lecz również we wszystkich z wiarą przyjmujących sposób życia, którego nauczył Jezus i który prowadzi do przyjaźni z Bogiem i do zjednoczenia się z Nim każdego, kto dostosował swe życie do wskazań Jezusa⁶.

Atanazy (IV wiek). — To ono [Słowo] bowiem się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni; ono objawiło się poprzez ciało, żebyśmy zyskali pojęcie o niewidzialnym Ojcu; ono zniósło zelżenie przez ludzi, żebyśmy odziedziczyli niezniszczalność⁷.

Grzegorz z Nyssy (IV wiek). — Jesteśmy do Niego podobni, jeśli wyznajemy, że On stał się podobny do nas, aby, stawszy się taki, jak my, uczynić nas takimi, jak On jest⁸.

Słowo zmieszawszy się z człowiekiem, przyjęło na siebie całą naszą naturę, aby przez owo zmieszanie z boskością całe człowieczeństwo zostało w Nim przebóstwione i aby całokształt naszej natury został uświęcony wraz z pierwocinami⁹.

fan Chryzostom (koniec IV — początek V wieku). — [Słowo] stało się Synem Człowieczym, będąc przy tym prawdziwym Synem Bożym, aby z synów ludzkich uczynić dzieci Boże¹⁰.

Augustyn (początek V wieku). — [...] stawszy się uczestnikiem naszej śmiertelności, dał nam udział w swoim Bóstwie¹¹.

Bóg pragnie cię uczynić Bogiem, nie przez naturę, jak Ten, którego zrodził, ale przez dar i przybranie. Tak jak przez człowieczeństwo stał się uczestnikiem naszej śmiertelności, tak też przez wywyższenie uczynił cię uczestnikiem swojej nieśmiertelności¹².

Wypełniona w Chrystusie zbawcza wymiana między Bogiem a człowiekiem zakłada podwójną solidarność Chrystusa, z jednej strony z Bogiem, a z drugiej strony z człowiekiem. Boska solidarność Jezusa została przywołana, jak widzieliśmy, przy okazji debat trynitarnych. Teraz na pierwszy plan wysunie się solidarność ludzka. Była ona już obecna w walce przeciw gnostykom doketom, kiedy to została zakwestionowana prawda ciała Chrystusa. Powraca przy okazji nowej kwestii postawionej przez Apolinarego, a dotyczącej rozumnej i wolnej duszy Chrystusa¹³. Formalizuje się ona w następującej zasadzie: Syn przyszedł

⁶ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, III, 28; SC 136, s. 69; przekład polski: *op. cit.*, s. 155.

⁷ Atanazy, *O wcieleniu słowa*, 54, 3; SC 199, s. 459; przekład polski: M. Wojciechowski, *PSP*, DCI, ATK, Warszawa 1998, s. 73.

⁸ Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Apolinaremu*, XI; PG 45, 1145a.

⁹ *Ibid.*, XV; PG 45, 1152 c; przekład franc.: J. P. Jossua, *op. cit.*, s. 26.

¹⁰ Jan Chryzostom, *Homilia na temat Ewangelii św. fana XI, 1*; PG 59, 79; przekład franc.: J. Gross, *op. cit.* s. 257.

¹¹ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, IV, 2, 4; BA 15, s. 345-347; przekład polski: *op. cit.*, s. 153.

¹² *Id.*, *Kazanie* 166, 4; PL 38, 909; przekład franc.: G. Bardy, *DSp*, art. cit. H. I. Dalmis, kol. 1391.

¹³ Cf. *infra*, s. 314-317.

zbawić całego człowieka, dlatego przyjął pełne człowieczeństwo. Zbawił to, co sam przyjął; nie zbawił tego, czego nie przyjął.

Orygenes. — Człowiek nie zostałby zbawiony cały, gdyby [Zbawiciel] nie przybrał całego człowieka¹⁴.

Grzegorz z Nazjanzu. — Co bowiem nie zostało przybrane, nie jest uleczone; co zjednoczone jest z Bogiem, to doznaje zbawienia¹⁵.

Nie wystarcza jednak, aby Jezus był prawdziwym Synem Bożym z jednej strony, a prawdziwym człowiekiem z drugiej. Jeśli obie solidarnośći pozostają wobec siebie zewnętrzne, nic nie przejdzie od jednej do drugiej. Trzeba jeszcze, aby stanowiły prawdziwą jedność. Od tej jedności zależy jedyne pośrednictwo Chrystusa. Cała komunikacja Boga z człowiekiem przechodzi przez ową wspólnotę człowieka i Boga przeżyta w Jego własnej osobie. Wszelkie rozdzielanie człowieczeństwa i bóstwa w Chrystusie pozostawiłoby nieprzebytą przepaść dzielącą człowieka od Boga. Ta zasada pośrednictwa będzie na pierwszym planie debaty pomiędzy Cyrylem Aleksandryjskim a Nestoriuszem. Cyryl sformalizował ją jeszcze przed sporem:

Cyryl Aleksandryjski (V wiek) — Jest On zatem pośrednikiem także z tego punktu widzenia: rzeczy mocno od siebie oddalone z natury, pomiędzy którymi istnieje niezmierny przedział, jak bóstwo i człowieczeństwo, ukazuje jako złączone i zjednoczone w sobie i przez swe pośrednictwo łączy nas z Bogiem Ojcem¹⁶.

Powraca do niej już w jego trakcie:

W ten sposób jest On w boski sposób stwórczy i ożywiający, ponieważ żyje, niejako złożony, aby dać swego rodzaju stan pośredni, z właściwości ludzkich i takich, które są ponad człowieczeństwem: jest On faktycznie „pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi”, według Pisma, Bóg z samej natury wraz z ciałem, prawdziwie, ale nie tak jak my, w sposób czysty, człowiek, lecz pozostając tym, czym był zanim stał się ciałem¹⁷.

A zatem Ten, który żyje i trwa, koniecznie musiał zostać zrodzony według ciała, przenosząc w nim to, co jest z nas, ażeby latorośle ciała, to znaczy byty zniszczalne i śmiertelne, jakimi jesteśmy, trwały w Nim; krótko mówiąc potrzeba, aby posiadał to, co należy do nas, abyśmy posiadli to, co należy do Niego. „Będąc bogaty, dla nas stał się ubogi, aby nas swoim ubóstwem ubogacić” (cf. 2 Kor 8,9)¹⁸.

¹⁴ Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, 7; cf. *ALP*, s. I, 389-396.

¹⁵ Grzegorz z Nazjanzu, *List* 101, 32; wyd. franc. P. Gallay, *SC* 208, s. 51; przekład polski: cf. *op. cit.*, s. 138.

¹⁶ Cyryl Aleksandryjski, *Dialogi o Trójcy*, I, 405 d; *SC* 231, s. 187.

¹⁷ *Id.*, *Dialogi o Wcieleniu*, 709 e; wyd. franc.: G. M. de Durand, *SC* 97, s. 287.

¹⁸ *Id.*, *Chrystus jest jeden*, 722 a-b; *ibid.*, s. 327-329.

Te argumenty soteriologiczne kryją pewną koncepcję zbawienia, zbudowaną wokół idei przebóstwienia człowieka. Zbawienie człowieka faktycznie spoczywa w darze uczestniczenia w samym życiu Boga. W tej perspektywie rozważanie grzechu staje się drugoplanowe. Natomiast wcielenie jest na pierwszym planie, ponieważ przebóstwienie zależy od podwójnej solidarności, którą ten sam Chrystus utrzymuje z jednej strony z Bogiem przez swą boską naturę, a którą z drugiej strony zawarł z nami przez fakt wzięcia do nieba ludzkiej natury. Właśnie dlatego niektórzy historycy mówią o „teorii greckiej” czy „teorii fizycznej” w odniesieniu do tej koncepcji, ale nie w nowoczesnym znaczeniu terminu „fizyczny”, lecz według jego dawnego sensu, który przywołuje „naturalny” związek między Bogiem a człowiekiem. Dokładnie rzecz biorąc natura boska miałaby dokonać przebóstwienia natury ludzkiej, w ramach procesu, by tak powiedzieć, „automatycznego”, z tego prostego faktu, że wcielenie ustanowiło kontakt natury między Chrystusem a całym rodzajem ludzkim.

Ten schemat zbawienia przez „wspólnaturę” człowieka z Bogiem jest niewątpliwie obecny w myśli patrystycznej. Jest zawarty w biblijnym objawieniu ojcostwa Boga w Jego Synu Jezusie, „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29), w którym otrzymujemy przybrane synostwo (Ga 4,6-7; Rz 8,14-17; Ef 1,5-6; J 1,12; 1 J 3,1-2). Należy on do tematu nowego narodzenia w chrzcie, niosącego z sobą dar Ducha. Późny tekst 2 P 1,4 mówi, że stajemy się „uczestnikami (lub we wspólnocie z) boskiej natury”.

Ojcowie bardzo akcentowali realizację naszego zbawienia w i poprzez wcielenie, ponieważ od niego zależy możliwość pośrednictwa wypełnionego przez Chrystusa między Bogiem a ludźmi. Tajemnica ta będzie w IV i V wieku na pierwszym planie przed misterium paschalnym. Ojcowie używają niekiedy formuł, które wydają się przypisywać zbawienie po prostu unii hipostatycznej¹⁹ Chrystusa, jako że dosięga ona całego człowieczeństwa i nabiera waloru uniwersalnego. „Pełna natura ludzka była w Chrystusie, jako że był człowiekiem”, pisze Cyryl Aleksandryjski²⁰.

Przesłanki te wydawały się decydujące niektórym historykom dogmatu (A. von Harnack²¹, Tixeront) i teologom końca XIX wieku, którzy wysnuli z nich tezę, że dawna patrystyka przeniosła środek ciężkości wiary chrześcijańskiej z misterium paschalnego ku wcieleniu, przyznając mu prawdziwą przyczynę zbawienia ludzi. Dostrzegli w nim wynik wpływu platońskiej „Idei”, wiecznej i wzorcowej formy rzeczy. Chrystus, przez swe wcielenie, miał się złączyć nie tylko z indywidualną naturą ludzką, ale także z Ideą powszechną natury ludzkiej i przez sam ten fakt ją przemienić.

¹⁹ Znaczenie tego technicznego wyrażenia zostanie wyjaśnione *infra*, s. 331-332.

²⁰ Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, V; PG 73, 733 b.

²¹ A. von Harnack, *Histoire des dogmes*, *op. cit.*, s. 170-175.

Kwestie te były podejmowane przez cały XX wiek, co zaowocowało studiami, które dostarczyły istotnych wyjaśnień. W 1935 roku L. Malevez²² pokazał, na podstawie dwóch studiów Grzegorza z Nyssy i Cyryla Aleksandryjskiego, że sprawy są bardziej złożone. Grzegorz z Nyssy uważa, że w pierwszej fazie stworzenia uformował pleromę całej ludzkości, czy też uniwersalną naturę ludzką jako konkretną jedność. Rzeczywiście chodzi tu o ideę boską, ale jest to idea realna, która dotyczy całego rodzaju ludzkiego i jest przedmiotem stworzenia. Każdy indywidualny człowiek jest człowiekiem, o ile uczestniczy w tej idei, która nie zostaje pomnożona przez liczbę ludzi. W rzeczywistości jest tylko jeden człowiek i to przez nadużycie języka mówimy o wielu ludziach. W ramach tej koncepcji Słowo przez swe wcielenie przyjęło człowieczeństwo równie konkretne i indywidualne, jak człowieczeństwo wszystkich innych ludzi. Jednak człowieczeństwo uniwersalne jest Mu immanentne, jak każdemu z ludzi. Z tego powodu „Słowo nie mogło nie dotknąć całego rodzaju ludzkiego, nie mogło go nie nasycić, w pewnym sensie, swoją boskością”²³. Jednak nie oznacza to wcale, że według Grzegorza Słowo miało przyjąć rodzaj ludzki tak samo jak poszczególne człowieczeństwo: nie jest Ono całą ludzkością, jest jej „pierwocinami” (cf. 1 Kor 15,23). Zresztą Grzegorz wyraźnie rozróżnia ten pośredni związek, który z powodu wcielenia zachodzi między człowieczeństwem Chrystusa a całym rodzajem ludzkim, od powolnej i historycznej realizacji przeobstwienia ludzi, aż po eschatologiczne odnowienie ludzkości, procesu, który pozostawia całą jego rolę misterium paschalnemu.

Analiza myśli Cyryla Aleksandryjskiego w V wieku doprowadziła do tego samego rezultatu. Podobnie jak Grzegorz, Cyryl rozważa immanencję całego człowieczeństwa w indywidualnym człowieczeństwie Chrystusa. Nie podziela jednak jego myśli o numerycznie jednej ludzkości. Zresztą wprowadza ową immanencję nie tylko w chwili wcielenia, ale także w odniesieniu do męki i zmartwychwstania: przez zmartwychwstanie Chrystusa przywraca do życia całą ludzką naturę w jej zasadzie. On „mieści nas wszystkich”, ponieważ posiada w sobie „jedynie to, przez co [ludzie] są ludźmi”²⁴. Obydwaj autorzy myślą bez wątpienia o ludzkości jako o „wielkim żyjącym” lub „organicznej całości”²⁵, posługując się realizmem istot powszechnych — co pozwala im myśleć o rzeczywistości „mistycznego ciała” Chrystusa — ale nie starają się w żadnym razie sprowadzić rzeczywistości zbawienia do immanencji człowieczeństwa w Chrystusie.

W 1938 roku praca J. Grossa o *Przeobstwieniu chrześcijanina według Ojców greckich*, od Klemensa Rzymskiego do Jana Damasceńskiego, dochodzi do

²² L. Malevez, „L'Église dans le Christ...”, *art. cit.*, s. 257-297.

²³ *Ibid.*, s. 267. Streszczam tutaj jego argumentację. W artykule tym znajdziemy wszystkie odniesienia do Grzegorza.

²⁴ *Ibid.*, s. 286, cf. argumentacje na cytowanych tekstach Cyryla.

²⁵ *Ibid.*, s. 290.

podobnych konkluzji. Realizm istot ogólnych pozwala zrozumieć, że przez wcielenie Słowo „przyłącza do siebie naturę ludzką i doprowadza do zetknięcia ze swym bóstwem. [...] Jednakże żaden z Ojców nie wnosił z teorii o automatycznym przebóstwieniu jednostek. [...] Żaden zwolennik teorii fizycznej nie naucza o magicznym przebóstwieniu jednostek, które przypisuje im Harnack”²⁶. To, co nazwano „teorią fizyczną” pozostawia całe potrzebne miejsce dla zbawczej śmierci Chrystusa.

W mniej odległej przeszłości J.-P. Jossua podjął tę problematykę, wychodząc od św. Ireneusza i kontynuując swe badania po stronie patrystyki łacińskiej aż do św. Leona Wielkiego. Stawia pytanie: *Zbawienie, wcielenie czy misterium paschalne*, na podstawie punktów wytyczonych przez L. Maleveza dla patrystyki greckiej²⁷, od którego przejmuje zasadnicze konkluzje. Jedność wszystkich ludzi nie jest wynikiem wcielenia; wcielenie jest warunkiem możliwości owej jedności. Ta istnieje od stworzenia. Teksty patrystyczne nigdy nie zakładały zbiorowego wcielenia. Myśl Ojców była z pewnością zamieszкана przez platońską koncepcję uniwersalnej natury ludzkiej, immanentnej przez samą swą formę pojedynczemu człowieczeństwu Chrystusa. Jednak ta uniwersalna natura nie jest przyjmowana sama z siebie, a źródło uświęcenia, które wypływa z owej wspólnoty natury nie ma w sobie nic automatycznego.

Otóż kiedy Ojcowie mówią o wcieleniu faktycznie nie troszczą się wyłącznie o jego pierwszy moment, o dziewicze poczęcie Słowa Bożego czy narodzenie Jezusa. Myślą o tym, co konstytuuje Chrystusa na cały okres trwania Jego ludzkiej egzystencji i w wypełnieniu wszystkich Jego misterii. Są przeświadczeni, iż zbawcze działanie Chrystusa może mieć wartość absolutną tylko jeśli jest działaniem samego wcielonego Słowa. W tym precyzyjnym znaczeniu wcielenie warunkuje zbawczą wartość krzyża. Motywacja soteriologiczna uwydatniła jedynie, od wydarzenia paschalnego po wcielenie, ujęcie osoby Chrystusa. „Rzeczywiście, *poprzez* krzyż i zmartwychwstanie, odtworzone w nas i uobecnione, sama skuteczność unii hipostatycznej odgrywa decydującą rolę w naszym przebóstwieniu, a nie tylko zasługa Paschy, podsuwana przez teandryzm”²⁸. Solidarność tych dwóch punktów widzenia jest oczywista tak u Atanazego, jak i Cyryla Aleksandryjskiego. Jest zresztą godne zauważenia, iż ci sami Ojcowie wypowiadają się zarazem o wcieleniu i o ofierze Chrystusa. Konkluzja naszego autora jest ważna zarówno wobec Wschodu, jak i Zachodu. Albowiem jeżeli Chrystus

nie jest naprawdę Bogiem, człowiek nie może być oswobodzony i zwycięski w walce i dramacie, które faktycznie go przerastają. [...] Jeżeli nie jest On Bogiem,

²⁶ J. Gross, *op. cit.*, s. 345-346.

²⁷ J.-P. Jossua, *op. cit.*, s. 18-33, gdzie odnajdziemy dobry wykład debaty oraz wzmianki o wielu autorach, którzy wzięli w niej udział.

²⁸ J.-P. Jossua, *op. cit.*, s. 38.

wydarzenie męki i krzyża jest anegdotą, Jego zasługa nie mogłaby przetrwać przez wieki, ożywiać Kościoła, docierać do nas w sakramentach. Jeżeli nie jest Bogiem, nie może wprowadzić nas do życia Ojca, nie może dać nam Go poznać. Jeżeli nie jest Bogiem, istota tego, co do nas mówi o Bogu w żłóbku i na krzyżu: czyli że Bóg daje się nam, rozwiewa się. W akcie paschalnym dar Boga nie polega tylko na tym, że Bóg wskrzesza Jezusa dla naszego usprawiedliwienia, ale i na tym, że „unus de Trinitate passus est”, odwieczny Syn umarł dla nas na krzyżu. Zbawienie przychodzi do nas od Boga w Chrystusie, Bóg staje się dla nas *zbawieniem* w Chrystusie²⁹.

Ten „fizyczny” język jest także sposobem na wyrażenie powszechności zbawienia przyniesionego przez Jezusa. Przez unię hipostatyczną natura ludzka Chrystusa, w której cała ludzkość jest wirtualnie obecna, jest zjednoczona z boską Osobą Słowa. Współcześni mówią tutaj o „solidarności”. Twierdzenie to wskazuje także, iż natura ludzka Chrystusa nie może być rozważana jak jakakolwiek natura w łonie ludzkości. Ma ona znaczenie zasady nowego stworzenia. Dziewicze poczęcie Jezusa jest nowym stworzeniem. Jezus staje się w ten sposób początkiem zbawionej ludzkości, którą rekapitułuje przed Bogiem.

2. CHRYSZTUS ZBAWICIEL U ATANAZEGO Z ALEKSANDRII

Teksty: Atanazy z Aleksandrii. *O wcieleniu Słowa*, wyd. franc.: Ch. Kannengiesser. SC. 199, 1973; przekład polski: M. Wojciechowska. *PSP*, LXI, ATK. Warszawa 1998.

Wskazówki bibliograficzne: R. Bernard. *L'image de Dieu d'après saint A thanase*. Aubier. Paris 1952. — J. Roldanus. *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Brill, Leiden 1968. — A. Crillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'ge apostolique à Chalcedoine*. Cerf. Paris 1973, s. 227-256. — Ch. Kannengiesser. *Le Verbe de Dieu selon A thanase d'Alexandrie*, Desdée. Paris 1990.

Atanazy z Aleksandrii odznaczył się, jak widzieliśmy³⁰, w obronie boskości Syna i Słowa Bożego. Należy jednak jeszcze powrócić do sposobu, w jaki pojmuje on wcielenie: jak Chrystus przynosi ludziom zbawienie?

Albowiem misterium wcielenia znajduje się w centrum myśli Atanazego. Jest pierwszym, który napisał dzieło poświęcone wcieleniu Słowa. Okazuje się w nim spadkobiercą Szkoły Aleksandryjskiej, która zaznaczyła się imionami Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesesa. Jednak Atanazy, choć naznaczony teologią Logosu Orygenesesa, potrafił odciąć się od najbardziej dyskusyjnych aspektów myśli wielkiego egzegety. W przeciwieństwie do niego, który we wcieleniu widział nade wszystko ożywienie boskiego Słowa, to znaczy Jego

²⁹ *Ibid.*, s. 387-388.

³⁰ Cf. *supra*, s. 226-228.

zjednoczenie preegzystującą i bardzo doskonałą duszą ludzką, Atanazy nie wspomina nigdy o duszy Chrystusa. Wpisuje swą myśl w schemat *Logos-sarx*, według formuły z Janowego Prologu: „A Słowo stało się ciałem” (J 1,14), która jest jego ulubioną formułą chrystologiczną. Schemat ten przeciwstawia się chrystologii *Logos-Anthropos*³¹ Szkoły Antiocheńskiej. Atanazy podziela w tej kwestii schemat ariański, który również nigdy nie mówi o ludzkiej duszy Chrystusa.

Punkt ten był przedmiotem licznych debat od początku wieku: czy milczenie Atanazego winno być rozumiane jako rzeczywiste zanegowanie duszy Chrystusa, jak u Apolinarego?³² Nie jest tak, o czym się przekonamy. Jednak dusza nie odgrywa żadnej roli w „ontologicznej” definicji Chrystusa ani nawet w analizie jego życia osobowego. Nie jest ona tak naprawdę „czynnikiem teologicznym”. Według języka Atanazego, Słowo wzięło dla siebie ciało, ciało ludzkie, oczywiście, ciało normalnie ożywione i wreszcie ciało zupełnie realne. Owo ciało jest „narzędziem” (*organon*) Słowa.

Dla biskupa z Aleksandrii Chrystus jest najpierw i przede wszystkim Słowem (Logos), w którym doskonale rozpoznajemy Boga, *Theos-Logos*, Słowem, poprzez które Bóg Ojciec stworzył wszystko. Owo Słowo jest Synem, Mądrością i Mocą Bożą, „Obrazem” *par excellence*, Panem i Zbawicielem, „Chrystusem Bogiem” (19,3), „Słowem nasz Pan Jezus Chrystus” (40,7)³³. Atanazy chętnie podkreśla tę boską tytulaturę Chrystusa, którą często otacza terminami takimi, jak „prawdziwy” czy „autentyczny”. Wcielenie jest „Bożą manifestacją na naszą korzyść” (1,1). Boskość przejawia się nawet w „niskości” przeżywaney w ludzkiej drodze Jezusa. W ten sposób Atanazy odpowiada na obiekcje arian, którzy w uświęceniu Jezusa przez Ducha w chwili chrztu widzą znak tego, iż jest On tylko stworzeniem. Chrystus, o ile jest prawdziwym Bogiem, jest święty z natury i nie potrzebuje uświęcenia. Jednak zechciał być uświęcony w swym ciele, to znaczy w swym człowieczeństwie, tym uświęceniem, które jest „dla nas” (cf. J 17,19). Owo uświęcenie pochodzi od Ducha, który jest wobec Niego wewnętrzny i dotyczy ono Jego Osoby boskiej w sytuacji kenozы.

Faktycznie owo Słowo „bezcielesne, niezniszczalne i niematerialne” — to trzy ściśle boskie atrybuty — „przybywa do naszego kraju” (8,1); „przybiera ciało”, aby zrealizować „zniszczenie śmierci i zmartwychwstanie życia” (10,5). Wcielenie odtwarza obraz Boga w człowieku, bo daje mu poznać sam Boży Logos. Jak niegdyś Orygenes, Atanazy gra na słowie „rozumny” (*logikos*) w znaczeniu uczestnictwa w *Logosie*. Bowiem Słowo Boże jest „Obrazem” *par excellence* Ojca. W ten sposób zbawienie jawi się jako odnowienie bytu „na

³¹ Na temat znaczenia tych dwóch schematów chrystologicznych, cf. *infra*, s. 361 -362 i 371.

³² Cf. materiały na ten temat w: A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 228—231.

³³ Cf. Ch. Kannengiesser, *op. cit.*, którym się inspirowałem.

obraz Boży”, które jest sprawą ludzi, przez poznanie Słowa, będącego właściwym Obrazem Boga.

Chrystologia Atanazego przedstawia się jako komentarz do przekazów ewangelicznych, zwłaszcza o wcieleniu i śmierci Słowa wcielonego na krzyżu. Wpisuje się ono w ogólny schemat historii zbawienia. Przyczyna wcielenia, wydarzenia centralnego w całej tej historii, jest upatrywana w zatraceniu się człowieka, zamkniętego w zepsuciu grzechu i wydanego władzy śmierci.

Cóż zatem miał uczynić Bóg? Albo co innego miało się stać, jak nie ponowne odnowienie według obrazu, żeby ludzie ponownie mogli znać Boga? Jak to by się jednak stało, jeśli nie przez obecność Obrazu Bożego, naszego Zbawcy Jezusa Chrystusa? [...] Dlatego Boże Słowo zjawilo się samo, żeby jako obraz Ojca móc odtworzyć człowieka, który jest według obrazu. To znowu by się jednak nie mogło stać w innym wypadku, niż gdyby śmierć i rozkład nie zostały unicestwione. Dlatego słusznie przyjęło śmiertelne ciało, aby móc w nim także unicestwić śmierć i znów odnowić ludzi, którzy są według obrazu⁵⁴.

Tekst ten wyraża temat przebóstwienia człowieka, jako że wcielenie winno przywrócić człowiekowi całą jego wartość bycia na obraz Boga i poprowadzić go do kresu zamysłu, jaki Bóg dla niego przygotował. Jednak wcielenie ma miejsce w świecie ludzkim naznaczonym przez grzech, który trzeba będzie wyzwolić poprzez cierpienie. W tym aspekcie Atanazy uważa ludzkość za wielką substancjalną jedność. Nie wchodzi jednak w spekulatywne problemy dotyczące konstytucji Chrystusa, które będą stawać począwszy od jego ucznia Apolinarego po Nestoriusza. Słownictwo, którym posługuje się dla oddania rzeczywistości wcielenia, jest tyleż konkretne, co zróżnicowane: „przybrać w zamian”, „przeniknąć do człowieka”, „mieszkać w nim”, „dosięgnąć”, „wejść w”, „wejść na”, „trwać”, „wziąć na siebie, przyjąć ciało”, „stać się”, „przyodziać się w”, „nosić, wziąć, mieć ciało”, „zejść”, „dobrać, budować, dysponować”, „kształtować, modelować”, „przyjmować, brać na siebie”, „przyswajać sobie”, „brać”, „być obecnym dla, przyjść z pomocą”, „zblizać się, wychodzić”, „stanowić, budować”.

Jeśli chodzi o rzeczowniki, znajdujemy: „stawanie się człowiekiem”, „wejście w ciało”, „włączenie”, „przeniknięcie”, „przyswojenie”, „cud”, „narodzenie”, „pobyt w ciele”, „przejaw”, „epifania cielesna”, „ukazanie się”, „obecność”, „teofania cielesna”, „paruzja”, „zniżenie się”³⁵.

Jakiego „człowieka” przyjął na siebie Chrystus? Widzieliśmy, jak duże znaczenie nadawano terminowi ciało. Koncepcja, jaka stworzył Atanazy o stworczym Logosie, ożywczym początku ciała, które przedstawia świat, jest oryginal-

³⁴ Atanazy, *O wcieleniu Słowa*, 13, 7-9; SC 199, 313-315; przekład polski: *op. cit.*, s. 34-35.

³⁵ Zapożyczam zestawienia słownictwa z: C. Kannengiesser, *op. cit.*, s. 121.

nalna. „Dusza ludzka, rozumna, jest najdoskonalszą możliwą kopią Logosu w łonie ziemskiego, cielesnego stworzenia. W stosunku do ciała wypełnia ona funkcję, jaką Logos przyjmuje w stosunku do kosmosu”³⁶. Istnieje zatem pewne podobieństwo między Logosem a duszą.

Jest możliwe, że Atanazy przypisywał duszy ludzkiej jako takiej własną substancję i twierdził, że jest nieśmiertelna. Jednakże kiedy rozważa byt Chrystusa, jego uwaga zostaje natychmiast przyciągnięta przez Logos i jego relację do ciała Chrystusa, którą postrzega jako całkowicie analogiczną do relacji Logos-świat, dusza-ciało³⁷.

Mówiąc tak chętnie o Logosie zupełnie zapomina o ludzkiej duszy Chrystusa. Wydaje się, że

aleksandryjski biskup przypisuje wcielonemu Logosowi rolę, jaką odgrywał *nous* w bytach ludzkich błogosławionych dzięki pierwotnej ekstazie. Owo Adamowe *nous* nie wykluczało tego, aby byty pierwotne były także wyposażone w dusze. [...] Logos wcielił się właśnie po to, by wyrównać niedostatek ludzkiego *nous*, który stał się zwykłą duszą, wystawioną na wszystkie niepewności śmiertelnej egzystencji. Logos w aktywny sposób zastępuje upadłe *nous* w duchowej substancji ludzkości, w osobie Jezusa odgrywając rolę analogiczną do tej, jak odgrywało początkowe *nous*. [...] Przemienia on cały byt ludzki, który przyjmuje, aż po przebóstwienie go³⁸.

Oto odtworzenie „logicznej” godności człowieka:

Słowo podjęło ukazanie się poprzez ciało, aby do siebie jako człowieka przeciągnąć ludzi i skłonić ku sobie ich zmysły [...] ³⁹.

Człowiek powraca w ten sposób, dzięki Słowu wcielonemu, na drogę ku Bogu. To zatem Logosowi jako takiemu przypisuje Atanazy odpowiedzialność i realizację działań decydujących dla naszego zbawienia: agonii, męki i śmierci.

Podczas przywoływanego już⁴⁰ synodu z 362 roku, Atanazy zgadza się na formułę, która wydaje się już wskazywać na — lub uprzedzać? — teologię Apolinarego:

Oni (synod) wyznają także, iż Zbawiciel nie miał ani ciała bez duszy (*apsychon*), ani ciała niewrażliwego, ani ciała pozbawionego inteligencji (*anoeton*). Bowiem nie było możliwe, kiedy Pan stał się dla nas człowiekiem, aby Jego ciało było pozbawione

¹⁶ A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 232.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ C. Kannengiesser, *op. cit.*, s. 126.

³⁹ Atanazy, *op. cit.*, 16, 1; SC 199, s. 323; przekład polski: s. 36-37.

⁴⁰ Cf. *supra*, s. 262-263.

rozumu; a zbawienie dokonane w samym Słowie nie było tylko zbawieniem ciała, ale także zbawieniem duszy⁴¹.

Tekst ten był bardzo dyskutowany tak na płaszczyźnie jego powstania, jak i interpretacji⁴². Apolinary usprawiedliwiał się interpretując termin *apsychon* w znaczeniu „bez życia”⁴³. Dopuszczalne jest jednak dostrzeżenie tutaj jasnego uznania duszy Chrystusa przez Atanazego, nawet jeśli owa naturalna rola duszy nie staje się u niego rolą ściśle teologiczną. Redakcja wydaje się wyraźnie wskazywać na punkt rozbieżności między Atanazym a Apolinarym.

Wszystko, co właśnie powiedzieliśmy, wyraża już soteriologię Atanazego. Motyw wcielenia cofa się u niego aż do zamysłu stwórczego Boga co do człowieka:

Konieczne jest bowiem, gdy mówimy o zjawieniu się nam Zbawcy, powiedzieć też o pochodzeniu ludzi, żebyś poznał, że nasza wina stała się dla niego okazją do zstąpienia, a nasz występki pobudził przyjaźń Słowa dla ludzi, tak że Pan nadszedł i wśród ludzi się ukazał. My staliśmy się bowiem przyczyną jego ucieleśnienia — dla naszego zbawienia pokochał ludzi, stał się człowiekiem i ukazał w ciele⁴⁴.

Boża filantropia Słowa przychodzi zatem odnowić człowieka, którego na początku samo Słowo stworzyło na swój obraz, ażeby odświeżyć w nim autentyczny obraz Boga. Owo „odnowienie” odgrywa u Atanazego analogiczną rolę, jak Ireneuszowa „rekapitulacja”. Zresztą wpływ Ireneusza na teologię Atanazego był często podkreślany⁴⁵. Przeto Słowo Boga, Stwórca człowieka, było najbardziej uprawnione, aby przybyć i podjąć swe dzieło, odtworzyć obraz Boży w człowieku. Widzieliśmy, że wcielenie odnawia w nim także poznanie Boga, ponieważ to w i poprzez owo poznanie wypełnia się w nas obraz i podobieństwo Boże.

Jaki sens nadaje Atanazy śmierci Chrystusa na krzyżu? Chrystus wydaje swe życie „na okup” i „w swej śmierci płaci nasz dług”. Czyniąc to, ofiarowuje ją także Ojcu jako ofiarę „czystej filantropii”:

I tak przyjęło [ciało] spomiędzy naszych podobne, a skoro wszyscy podlegają zepsuciu śmierci, za wszystkich wydało je na śmierć; złożyło je Ojcu, czyniąc to z przyjaźni dla ludzi, żeby, skoro umierają w nim, unieważnione zostało prawo dotyczące rozkładu ludzi [...]. Jak się ludzie odwrócili ku rozkładowi, tak z po-

⁴¹ Atanazy, *List do Antiocheńczyków*, 7; PG 26, 804 b; przekład franc. w: A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 245.

⁴² Cf. długą i przenikliwą analizę, jaką daje A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 242-253.

⁴³ Apolinary, *Ep. ad Diocaesareenses 2*; Lietzmann, *op. cit.*, *infra*, s. 229.

⁴⁴ Atanazy, *O wcieleniu Słowa*, 4, 2 — 3; SC 199, s. 277; przekład polski: *op. cit.*, s. 25.

⁴⁵ Cf. P. Th. Camelot, wprowadzenie do SC 18, s. 55-62. — Cf. również L. Bouyer, *L'Incarnation et L'Eglise Corps du Verbe*, Cerf, Paris 1943.

wrotem zwróciło ich ku niezniszczalności, ożywiło ze śmierci; przez ciało, które swoim uczyniło i przez łaskę zmartwychwstania unicestwiło w nich śmierć jak słomę w ogniu [...].

Zatem jako żertwa i ofiara wolna od wszelkiej skazy, wiodąc na śmierć ciało, które samo dla siebie przyjęło, zaraz odsunęło śmierć od wszystkich sobie podobnych przez dar [ciała] takiego jak inne. Będąc bowiem oczywiście ponad wszystkim jako Słowo Boże, złożywszy swą świątynię i instrument cielesny jako okup za życie dla wszystkich, przez śmierć wyrównało zadłużenie. A zjednoczony ze wszystkimi przez podobne im [ciało], niezniszczalny Syn Boży słusznie wszystkich odział w niezniszczalność poprzez obietnicę co do zmartwychwstania⁴⁶.

Śmierć, która tak zaciekle rzuciła się na to śmiertelne ciało traci zatem swą władzę nad ludźmi „z powodu Słowa zamieszkałego w nich przez jedno ciało”⁴⁷. Niezniszczalny Syn przez śmierć swego zniszczalnego ciała, zwraca nam niezniszczalność i nieśmiertelność wspólnoty z Bogiem. Bowiem zmartwychwstanie Chrystusa jest zwycięstwem nad śmiercią, które obejmuje wszystkich ludzi.

Soteriologia Atanazego winna być poszanowana w swym złożonym bogactwie, jak i w swych niedostatkach. Jest jednocześnie przebóstwiająca i odkupieńcza. Nie powinna być zwłaszcza interpretowana jako antycypacja anzelmiańskiej doktryny zadośćuczynienia⁴⁸. Nie mówi ona wszystkiego i pewne aspekty pozostawia w mroku.

3. APOLINARY Z LAODYCEI I „APOLINARYZM”

Wskazówki bibliograficzne: Pisma Apolinarego zostały zebrane przez H. Lietzmanna, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. TU. Mohr (Siebeck). Tübingen 1904. — Cf. także *Clavis Patrum Graecorum*, n° 3645-3695. — A. Aigrain. *DHGE*. t. III (1924). s. 962-982. —

H. de Riedmatten. „La Christologie d'Apollinaire de Laodicée”. *Studia Patristica* 2. TU 64 (1957), s. 208-234. — E. Mühlberg. *Apollinaris von Laodicea*, Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1969. — Ch. Kannengiesser. „Une nouvelle Interprétation de la Christologie d'Apollinaire”. *RSR*, 59 (1971). s. 27-36. — A. Grillmeier. *Le Christ dans la tradition chrétienne*. t. I. Cerf. Paris 1973. s. 257-272.

Apolinary, urodzony w Laodycei w Syrii około 315 roku, miał korzenie aleksandryjskie. Jego ojciec i on sam utrzymywali dość ściśle relacje z Atanazym. Apolinary był przekonany nicejczykiem, obrońcą terminu *współistotny*. W swej młodości Bazyli z Cezarei skierował do niego pełne szacunku listy

⁴⁶ Atanazy, *ibid.*, 8, 4—9, 2; *SC* 199, s. 293-297; przekład polski: s. 29-30.

⁴⁷ *Ibid.*, 9, 2; *SC* 199, s. 297; przekład polski: s. 30.

⁴⁸ Jak czyni to J. Rivière, *Le Dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Lecoffre, Paris 1905, s. 142-151.

w celu otrzymania wyjaśnień na ten bardzo dyskutowany temat. Około 361 roku Apolinary zostaje wybrany, aby zostać biskupem swego rodzinnego miasta. Wysłał swych przedstawicieli na synod w Aleksandrii, w 362; podobnie jak Paulin z Antiochii, Apolinary nadal identyfikuje *ousia* z *hypostasis*, a zatem utrzymuje, że w Trójcy jest tylko jedna hipostaza.

Ale oto ten wielki obrońca ortodoksji trynitarnej staje się inicjatorem doktryny chrystologicznej, którą uznano za heretycką. Odnajdujemy ją po raz pierwszy w jego wyznaniu wiary z 363 roku. Pomimo pewnych sukcesów wśród poszczególnych osób, w ówczesnej skomplikowanej sytuacji eklezjalnej, doktryna ta stała się przedmiotem potępienia rzymskiego około 377 roku, ponownie na Wschodzie w 379 i w 381 na Pierwszym Soborze Konstantynopolitańskim. Będą ją zwalczać Ojcowie Kapadoccy. Apolinary zmarł przed 392 rokiem. Jego pisma, „ocalone od zniszczenia dzięki oszustwom literackim, ujawnionym już w Starożytności”⁴⁹, poświęcone są przedstawieniu dogmatu wcielenia.

Apolinary jest pierwszym, który postawił kwestię ontologii Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Stawia ją w formie aporii. Jakże Ten, którego właśnie ogłoszono w Nicei prawdziwym Synem i prawdziwym Bogiem, współistotnym Ojcu, jako Słowo wcielone może współistnieć w Chrystusie z duchem czysto ludzkim? Trudność jest zarazem religijna i metafizyczna.

Na płaszczyźnie religijnej „nie do pomyślenia” jest, iż obecność boskiego Słowa, świętego i uświęcającego, była w Chrystusie do pogodzenia z obecnością ludzkiego ducha, odpowiedzialnego i wolnego, dysponującego „hegemoniczną” władzą. Historia ludzkości w oczywisty sposób pokazuje, że owa władza autodeterminacji człowieka jest źródłem grzechu. Czy zresztą można przyjąć, że Chrystus znosił ludzkie przeżycia, takie jak kuszenie, smutek czy gniew? Czy koniec końców nie są one dla Boga bardziej hańbiące, niż doznania właściwe ciału: głód, pragnienie, zmęczenie, narodziny, śmierć?

Na planie spekulatywnym pojawia się inna trudność: jeśli w Chrystusie bóstwo jest doskonale ze swej strony, a człowieczeństwo ze swojej, to jak te dwie kompletne rzeczywistości mogą współistnieć w jednym i tym samym bycie? Jedność Chrystusa jest możliwa, jak się wydaje, tylko kosztem jednej bądź drugiej rzeczywistości: ponieważ nie może się to dziać kosztem bóstwa, pozostaje zatem rozwiązanie mówiące o tym, iż dzieje się to kosztem człowieczeństwa. Wraz z tą kwestią w opracowaniu dogmatu chrześcijańskiego dokonuje się decydujący zwrot: zostaje otwarta era wielkich debat o konstytucji wcielonej osoby Chrystusa.

Apolinary opiera się na antropologii Pawiowej wyrażonej w 1 Tes 5,23: „aby nienaruszony wasz duch, dusza i ciało...” Nadaje jednak dokładne znaczenie terminom dusza i duch. Z bytu ludzkiego, Chrystus wziął ciało, duszę (*psyche*),

⁴⁹ C. Kannengiesser, *DECA*, t. I, s. 186.

ale nie ducha (*pneuma* czy *nous*). To boskie Słowo odgrywa w Nim rolę ducha czy duszy duchowej. Ewangelia dobrze pokazuje, Pan jest prowadzony przez Ducha Bożego. Paweł ze swej strony przeciwstawia w 1 Kor 15,45 dwóch Adamów, pierwszego, ziemskiego, który jest „duszą żyjącą”; i ostatniego, niebieskiego, który jest „duchem ożywiającym”. Wreszcie Jan mówi nam, że „Słowo stało się ciałem”, nic więcej; to zatem przez swe ciało Słowo jest człowiekiem. Cała tradycja przejęła ów język jedności Słowa z ciałem, wraz z terminem *wcielenia*.

Ta odpowiedź rozwiązuje kwestię religijną: Chrystus nie ma zasady, która dominuje w człowieku, jest zatem zabezpieczony przed grzechem, jego pokusami i walkami. Pragnie ona również rozwiązać problem ontologiczny:

Albowiem niemożliwe jest, aby dwa byty rozumne i obdarzone wolą współzamieszkiwały, bo mogłyby przeciwstawić się sobie przez ich wolę i działania. W konsekwencji, Słowo nie przyjęło duszy (*psyche*) ludzkiej, ale jedynie nasienie Abrahama. Albowiem świątynia bez duszy, bez ducha i bez woli Salomona była figurą świątyni ciała Jezusa⁵⁰.

W ten sposób Chrystus pozostaje jeden: Jego duch boski ożywia Jego ciało, podobnie jak nasz ludzki duch ożywia nasze. To w tym sensie jest On Bogiem, który stał się człowiekiem. Rozwiązanie to jest pierwszą formą monofizytyzmu.

Apolinary prowadzi refleksję we wnętrzu schematów myślowych szkoły z Aleksandrii. Jego zwykły język chrystologiczny jest językiem struktury „*logos-sarx*”, „Słowo-ciało”. Według E. Muhlenberga chrystologiczną formułą odniesienia jest u Apolinarego formuła Boga wcielonego (*Theos ensarkos*), rozumiana w tym restryktywnym sensie⁵¹.

Z pewnością ta para pojęć nigdy nie była rozumiana w znaczeniu, jakie nadaje mu Apolinary. Termin „*sarx*” był zawsze pojmowany w perspektywie biblijnej, oznaczał całość bytu ludzkiego z punktu widzenia jego nietrwałej kruchości; używany chętniej niż jakikolwiek inny, znosił bowiem dwuznaczność wciąż możliwego doketyzmu. Nie było niczyją intencją negowanie istnienia racjonalnej duszy Chrystusa. Orygenes o niej wspominał. Tertulian zastosował do duszy Pana tę samą argumentację soteriologiczną, co do Jego ciała: jeżeli Chrystus chciał uwolnić nasze dusze poprzez tę, którą uczynił swoją, to owa dusza, którą uczynił swoją jest podobna do naszej⁵². To argumentacja, którą Grzegorz z Nyssy przejmie przeciw Apolinaremu. Jeszcze niedawno Sobór Nicejski podał wszystkie oczekiwane uściślenia w swym Symbolu mówiąc: „[...] jeden Pan Jezus Chrystus, który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił

⁵⁰ Apolinary, Fragment 2; Lietzmaann, *op. cit.*, s. 204.

⁵¹ E. Mühlenberg, *op. cit.*, s. 147-149.

⁵² O duszy Chrystusa o Tertuliana, cf. R. Cantalamessa, *La Cristologia di Tertuliano*, Herder, Freiburg 1962, s. 88-90; cf. *supra*, s. 200.

z nieba, wcielił się (*sarkoŋhenta*) i stał się człowiekiem (*enanthropèsanta*) [...]”. Wcielenie Słowa było zawsze rozumiane jako Jego humanizacja.

Przekonaliśmy się, że rozpatrywanie duszy racjonalnej Chrystusa zajmowało niewiele miejsca w teologii aleksandryjskiej, zwłaszcza u Atanazego. Ten ostatni mówił o człowieczeństwie Chrystusa w sposób całkowicie obiektywny; nie stawiał sobie szczegółowego problemu psychologii Słowa wcielonego ani Jego ludzkiej woli. Ma to związek z jednej strony z ówczesnymi debatami, a z drugiej strony z nowością samego tematu, bowiem nie łatwo postawić duszę Chrystusa jako hegemoniczną zasadę, nie czyniąc z niej czynnika odmiennego od Syna Bożego, a zatem nie dzieląc Chrystusa. Udowodni to wkrótce historia Nestoriusza.

Nad pewną formułą w V wieku wyleje się sporo atramentu, zostanie ona bowiem przejęta przez Cyryla Aleksandryjskiego, który, jak sądził, znalazł ją u Atanazego. Otóż znajduje się ona u Apolinarego i streszcza jego myśl. Potwierdza ona „jedyną wcieloną naturę Boga Słowa” („*mia phusis tou Theou Logou sésarkômenè*” lub „*sesarkomenou*”)⁵³. Apolinary pojmuje jedność Chrystusa na podstawie hipostazy (którą utożsamia z *ousia* w Trójcy), jako integracji ciała w substancji Słowa. Chrystus nie musiał zatem posiadać ducha czy *nous* racjonalnego jako ludzkiej możliwości określenia siebie samego.

4. CHRYSTOLOGIA SZKOŁY ANTIOCHEŃSKIEJ (DIODOR Z TARSU I TEODOR Z MOPSUESTII)

Teksty: Fragmenty Diodora z Tarsu zostały wydane in R. Abramowski. „Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus”. *ZNTW*, 42 (1949), s. 19-69. — Teodor z Mopsuestii, *Homilie katechetyczne*; wyd. franc.: R. Tonneau i R. Devresse. Bibi. Vaticana. Città del Vaticano 1949.

Wskazówki bibliograficzne: R. A. Creer, *Theodore of Mopsuestia Exegete and Theologian*, The Faith Press, Westminster 1961. — C. Koch, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor of Mopsuestia*, Hüber. München 1965. — A. Grillmeier. *Le Christ dans la tradition chrétienne, op. cit.*, t. I, s. 303-313 i 290-413.

Refleksja chrystologiczna o wyraźnie odmiennej inspiracji rozwija się w Antiochii na przestrzeni IV wieku. Dystans, jaki stopniowo pojawia się pomiędzy dwiema wielkimi szkołami teologicznymi świata greckiego jest ważnym punktem przyszłych konfliktów V wieku. Dlatego ważne jest zestawienie orientacji chrystologicznych głównych bohaterów tamtych wydarzeń.

Diodor z Tarsu (zmarły przed 394 rokiem) był antiocheńskim kapłanem, zwolennikiem biskupa Melecjusza w czasie schizmy kościelnej, jaka naznaczyła to miasto w IV wieku. Mistrz szkoły teologicznej, którego uczniami byli Teodor

⁵³ Apolinary, Do Jowiana 2; cf. H. Lietzmann, *op. cit.*, s. 251 i 258.

z Mopsuestii i Jan Chryzostom, uważany jest za twórcę egzegetycznej tradycji antiocheńskiej. Z mocą stawiał czoła cesarzowi Julianowi, który powrócił do pogaństwa i chciał je przywrócić w swym państwie. W 378 roku stał się biskupem Tarsu w Cylicji i odegrał ważną rolę na Pierwszym Soborze w Konstantynopolu (381). Za życia był zawsze uważany za obrońcę ortodoksyjnej wiary; dopiero po jego śmierci dostrzeżono w nim poprzednika Nestoriusza. Został zaatakowany przez Cyryla Aleksandryjskiego, a następnie włączony w potępienie „Trzech dzieł” na Drugim Soborze w Konstantynopolu (553). Z powodu owych potępień *post mortem* zachowały się jedynie fragmenty jego pism.

Diodor przeciwstawił się chrystologii Apolinarego i napisał przeciw jego zwolennikom dzieło *Przeciwko synouzjastom*, to znaczy tym, którzy uznają tylko jedną substancję (*ousia*) czy naturę w Chrystusie. Jednak, paradoksalnie, wpisuje najpierw swą chrystologię w ten sam schemat, co jego adwersarz, schemat *Logos-sarx*, który przejął od Euzebiusza z Emesy⁵⁴. Uznaje istnienie duszy Chrystusa, ale nie nabiera ona u niego wielkości teologicznej. W jego walce z Apolinarym kwestia duszy Chrystusa nie jest jednak centralna. Wszelako Diodor interpretuje wspomniany schemat w perspektywie, która oddziela to, co dotyczy boskości Syna od tego, co mieści się w zakresie ciała Jezusa. To ciało a nie Słowo rośnie w mądrości i łasce. W ten sposób kwestionuje zasadę — nie sformalizowaną jeszcze w jego epoce, ale już funkcjonującą — „*communicatio idiomatum*”, czyli wzajemna wymiana właściwości pomiędzy bóstwem a człowieczeństwem. Nie zgadza się na przyrównanie jedności bóstwa i ciała w Chrystusie do jedności ciała i duszy w człowieku: „Tego, co można powiedzieć o ciele i duszy w człowieku, nie można powiedzieć o Logosie-Bogu i ciele”⁵⁵. Diodor pokazuje zatem, że wewnątrz schematu *Logos-sarx* istniała chrystologia, „która dzieli” Chrystusa⁵⁶.

Pozostaje jednak faktem, że Diodor używał także schematu *Logos-anthropos*. Ponieważ nie sposób dokonać datowania pozostałych po nim fragmentów, nie da się też powiedzieć, jak dokonał on przejścia od jednego schematu do drugiego. I tak mówi on o niezamieszkiwaniu Słowa w człowieku i odrzuca formułę, która przypisuje Chrystusowi jedną hipostazę, ponieważ widzi w niej niebezpieczeństwo „unii naturalnej” Słowa i człowieczeństwa na sposób złożoności ludzkiej. Prawowrotnie przywiązany do dualizmu natur w Chrystusie, jest mniej ostry w swym sposobie przedstawiania Jego jedności. Rozróżnienie pomiędzy „Synem Bożym” i „Synem Maryi” lub „Synem Dawida” jest dwuznaczne: otwiera drzwi doktrynie „dwóch Synów”, Syna Bożego z natury i Syna Dawida, który przez łaskę stał się Synem Bożym. Diodor nie chce mówić

⁵⁴ Cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 306-309.

⁵⁵ Diodor, *Fragment 39*; przekład R. Abramowski, *art. cit.*, s. 55.

⁵⁶ Cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 310.

o wcieleniu w sensie dosłownym i uważa, że Maryja jest ściśle rzecz biorąc matką człowieka, a nie matką Boga⁵⁷. Mimo to nie odnajduje się on w doktrynie dwóch Synów.

Teodor z Mopsuestii, uczeń Diodora, także był antiocheńczykiem, wielkim przyjacielem Jana Chryzostoma. Urodził się około 350 roku, został zakonikiem i przyjął święcenia kapłańskie w 383, a w 392 stał się biskupem Mopsuestii. Umarł w 428 roku, w przededniu wybuchu kontrowersji nestoriańskiej. Teodor, „interpretator” niemal wszystkich ksiąg Biblii, zyskał wielką sławę ze względu na swe dzieło egzegetyczne, poprowadzone według zasad Diodora. Był on w Antiochii tym, czym w Aleksandrii był Orygenes. Jest także najważniejszym świadkiem „klasycznej chrystologii antiocheńskiej”⁵⁸, która świadomie wpisuje się w schemat *Logos-anthrópos*. Podobnie jak jego mistrz, za życia uważany był za ortodoksyjnego, a po śmierci potępiony jako heretyk na Drugim Soborze Konstantynopolitańskim (553). W większym jednak stopniu niż Diodor traktuje się go jako ojca nestorianizmu. Duża część jego dzieł zaginęła, ale pozostały bardzo znaczące fragmenty⁵⁹, zwłaszcza *Homilie katechetyczne*. Interpretacja jego chrystologii do dziś budzi kontrowersje.

Teodor, w przeciwieństwie do arian, jest bardzo przywiązany do transcendencji Boga w Chrystusie. Zależy mu na uwypukleniu naszego przybrania za synów, które jest uczestnictwem w synostwie Słowa i realizuje się na pośrednictwem Jego człowieczeństwa. Lecz mówi raczej o „połączeniu” niż o „przebóstwieniu”, nie chce bowiem uprawomocnić koncepcji, które wprowadzałyby pomieszanie między Bogiem a stworzeniem.

W dziedzinie chrystologii Teodor krytykuje schemat *Logos-sarx*, wspólny arianom i apolinarystom. Dobrze dostrzegł błąd ich chrystologii, według której natura boska zajmuje miejsce duszy rozumnej Chrystusa. W ich teorii w Chrystusie jest już tylko jedna natura, owoc swego rodzaju życiowej symbiozy między Słowem i Jego ludzkim ciałem. Nie ma już zatem rzeczywistego człowieka, który odczuwał głód i pragnienie, który przecierpiał śmierć. Natomiast trzeba było, aby Chrystus otrzymał duszę duchową i racjonalną, duszę „niezmienną”, to znaczy w wystarczającym stopniu panującą nad sama sobą, by trwać ponad grzechem i opanowywać cierpienia cielesne⁶⁰. Za taką cenę może nas uwolnić od grzechu. Całe odkupieńcze dzieło Chrystusa jest w ten sposób dziełem autentycznie ludzkim.

Teodor wyraźnie potwierdza, przeciwko Apolinaremu, dualizm i integralność natur w Chrystusie, podkreślając różnice pomiędzy Słowem, które przyjmuje a człowiekiem, który jest przyjmowany:

⁵⁷ L. Abramowski, *DHGE*, t. 14, s. 503.

⁵⁸ A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 390.

⁵⁹ Cf. *PG* 66, 9-1020.

⁶⁰ Teodor, *op. cit.*, Homilia V, 9 i 14; Tonneau, s. 111 i 119.

Nie był On tylko Bogiem ani też tylko człowiekiem; ale rzeczywiście w „obydwu” był z natury; i Bóg, i człowiek. Jest Bogiem Słowem, Tym, który przyjął, ale i człowiekiem, tym, który został przyjęty. I tak Ten, który jest „postacią Boga”, przyjął „postać sługi”; a postać sługi nie jest postacią Boga. W Postaci Boga jest Tym, który z natury jest Bogiem, Tym, który przyjął postać sługi; zaś postać sługi jest z natury postacią człowieka, który dla naszego zbawienia został przyjęty. Zatem ten, który przyjął nie był tym samym, który został przyjęty ani ten, który został przyjęty nie był Tym, który przyjął; bo Ten, który przyjął, jest Bogiem, podczas gdy przyjętym jest człowiek⁶¹.

Tekst ten typowy dla chrystologii „człowieka przyjętego” (*homo assumptus*). Jest godny zauważenia ze względu na ostrość rozróżnienia pomiędzy człowieczeństwem a bóstwem. Jest jednak problematyczny z powodu sposobu, w jaki przedstawia owe dwie natury: jako dwa „podmioty”. Najpierw mówi Teodor o Chrystusie jako jednym podmiocie, który jest „w obydwóch”. Następnie jego tekst dochodzi do rozważania dwóch podmiotów gramatycznych, wydających się odsyłać do rzeczywistych podmiotów. Boski podmiot Słowa przyjmuje ludzki podmiot człowieka. Niektóre z jego formuł sprawiają wręcz wrażenie, że ów „człowiek przyjęty” istnieje już w chwili owego wniebowzięcia:

Jedyny Syn Boży, Bóg Słowo, zechciał, sam dla zbawienia nas wszystkich, przyjąć (jednego) z nas, aby wskresić go z martwych; wyniósł go do nieba i połączył się nim i ustanowił po prawicy Boga⁶².

Dla niego jednak interpretacje te nie stoją w sprzeczności z ideą wcielenia i interpretacją formuły z J 1,14. Jakże zatem Teodor relacjonuje jedność Chrystusa? Pod jego piórem pojawia się różnorodne słownictwo:

1. Mówi o jedności osób (*prosópon*). Jednak termin ten jest u niego szczególnie trudny do zinterpretowania, bowiem daleki jest jeszcze od przyjęcia całej treści, jaka nadadzą mu debaty V wieku. Używa go przeważnie w liczbie pojedynczej, nawet jeśli Leoncjusz z Bizancjum cytuje tekst, w którym Teodor miał powiedzieć, że każda natura ma swój własny *prosópon*⁶³. Nie zgadza się, by mówić o dwóch osobach czy *prosópa*, z racji jedyne „połączenia” pomiędzy dwoma naturami:

[Ojcowie nicejscy nauczają o] jednej osobie (*prosópon*) z powodu dokładnego połączenia, które miało miejsce (oraz) z obawy, aby nie myślano, iż dokonują podziału doskonałego złączenia, które nastąpiło między tym, co zostało przyjęte,

⁶¹ *Ibid.*, Homilia VIII, 1; s. 188.

⁶² *Ibid.*, Homilia XVI, 2; s. 537.

⁶³ Tekst cytowany in A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 403.

a tym, co przyjęło. Albowiem jeśli usunie się owo złączenie, to, co zostało przyjęte, nie wydaje się niczym więcej, niż zwykłym człowiekiem, jak my⁶⁴.

2. Spotkaliśmy się już ze słownictwem „połączenia”, u Teodora bardzo ważnym. Między Słowem a przyjętym człowiekiem istnieje „dokładne połączenie” czy „wzniosłe połączenie”, które zapewnia w sposób nierozzerwalny jedność Boga i człowieka w Chrystusie, a także jest podstawą przyłączenia człowieka do chwały Słowa poprzez cześć, wielkość i adorację:

Trzeba nam także zachować poznanie owego nierozzerwalnego połączenia: że nigdy, w żadnym momencie, owa postać sługi nie może być oddzielona od boskiej natury, która ją przybrała. Rozróżnienie natur z pewnością nie unicestwia dokładnego połączenia ani owo połączenie nie niszczy rozróżnienia natur; jednak same te różne natury pozostają w ich „ousia” [substancji], a ich połączenie także w konieczny sposób zachowane, ponieważ ten, który został przyjęty, został połączony z Tym, który przyjął, w godności i chwale, jako że właśnie dlatego Bóg chciał go przyjąć.

Faktycznie jeśli mówimy o dwóch naturach, to nie jesteśmy zmuszeni mówić o dwóch nauczycielach czy dwóch synach: oznaczałoby to wyjątkową naiwność: bowiem u wszystkich tych, którzy w pewien sposób są dwoma, a w pewien sposób jednym, połączenie, które czyni ich jednym, nie unicestwia różnicy natur ani różnica natur nie przeciwstawia się temu, aby byli jednym. „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30); „jednym” nie usuwa „Mnie i Mego Ojca”, którzy są dwoma⁶⁵.

Trzeba uznać u Teodora jego intencję uzasadnienia jedności Chrystusa oraz zapewnienie odrzucenia wszelkiej doktryny dwóch Synów. Potwierdza jednocześnie dualizm natur i jedność Chrystusa. Kwestią pozostaje jednak, czy jedność ta jest jednością Słowa zhumanizowanego, jednego istniejącego podmiotu, czy też jest jednością Słowa i człowieka, rozważanych z osobna. Badacz bardzo przychylny Teodorowi, A. Grillmeier, przyznaje: „Czego mu brakuje, to uznania, tak głęboko zakorzenionego w intuicji aleksandryjskiej, faktu, iż u Chrystusa «Logos» jest jedynym «ja» i jedynym podmiotem. Teodor wydaje się czynić z owego jedynego «ja» pewien trzeci element, który przekracza obydwie natury i z nich wynika”⁶⁶. Objawia także dwuznaczne wahanie w odniesieniu do wzajemnej wymiany właściwości. Kwestia ta nie miała jeszcze dyskryminującego charakteru, jakiego nabierze w czasie debat z V wieku. Jakkolwiek wygląda sprawa pozornego podobieństwa formuł („dwie natury w jednej osobie”, powiada już Teodor), to jednak zdecydowanie przesadą byłoby dopatrywanie się w nim prekursora Chalcedonu. Albowiem odróżnia on zawsze osobę od (*prosōpon*) od hipostazy, która stanowi jedno z naturą.

⁶⁴ Teodor, *op. cit.*, Homilia VI, 3; s. 135.

⁶⁵ *Ibid.*, Homilia VIII, 13-14, s. 205-207.

⁶⁶ A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 402.

„Terminy tej formuły, mówi Grillmeier są bliższe Chalcedonu niż idee, których są wyrazem”⁶⁷.

3. Teodor mówi także o niezamieszkiwaniu Słowa w Jego „Świątyni”, wyrażenie tradycyjne, zaczerpnięte z J 2,19 i używane także przez przedstawicieli schematu *Logos-sarx*. Rozwija również porównanie do wystawnych strojów króla. Podobnie jak purpura nie należy do natury króla, tak ludzka natura nie może tworzyć jedynej substancji ze Słowem. Jednakże z faktu komunikacji jedynej osoby (*prosópon*) człowiek Jezus jest czczony na równi ze Słowem.

4. W odróżnieniu od Diodora, Teodor nie waha się posługiwać analogią ciała i duszy, ażeby oddać ludzko-boską jedność Chrystusa. Podkreśla on jednak fakt, że dusza i ciało, w ich jedności, zachowują swą własną naturę i hipostazę i pozostają różnymi rzeczywistościami. Jego sposób rozumienia analogii uniemożliwia zniesienie dwuznaczności innych języków. Możemy zatem podsumować wraz z A. Grillmeierem: „Faktycznie interpretacja Chrystusa wypracowana przez Teodora sprawia wszędzie wrażenie rozluźnienia jedności Chrystusa”⁶⁸.

A zatem ocena chrystologii Teodora jest bardzo złożona. W każdym razie trudno wątpić w jego pragnienie ortodoksji. To ono warunkowało jego walkę przeciw tezom ariańskim i apolinarystycznym, w której stanowczo utrzymywał boskość Chrystusa z jednej strony, a z drugiej podkreślał integralność natury ludzkiej Jezusa. W tym znaczeniu bronił zasadniczej przesłanki wcielenia i przyspieszył postawienie prawdziwego problemu: jak myśleć o jedności Boga i pełnym człowieczeństwie? Dawna tradycja zbyt bezpośrednio przyrównała go do tez Nestoriusza, co obiektywnie jest niesprawiedliwe, jako że wypowiadał się w okresie, kiedy rozróżnienie pomiędzy hipostazą a naturą nie zostało jeszcze osiągnięte oraz dlatego, że nie wiemy, jak zareagowałyby na debaty, które miały miejsce po jego śmierci. Teologia XX wieku, słusznie wrażliwa na wszystko, co w jego chrystologii pozytywnego i co przynosi postęp w analizie ludzko-boskiej konstytucji Chrystusa, ma być może tendencję do rehabilitowania go zbyt całościowo⁶⁹. Widziano w nim, bezpodstawnie, prekursora formuły chalcedońskiej. Błędne jest interpretowanie jego słownictwa w świetle późniejszych wyjaśnień, zarówno dla usprawiedliwienia go, jak i dla potępienia. Jeśli mamy uznać u Teodora prawdziwe uwzględnienie ludzkiej duszy Jezusa jako wielkość teologiczną, a także szczerą troskę o oddanie jedności Chrystusa, to jednak nie można oczyścić jego myśli z poważnych dwuznaczności: nie tylko język *homo assumptus*, ale także jego koncepcja *prosópon* jedności i jego sposób mówienia „jak gdyby” w Chrystusie były dwa podmioty (rozróżnienie pomiędzy Synem

⁶⁷ *Ibid.*, s. 411.

⁶⁸ A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 399.

⁶⁹ Cf. na przykład artykuł E. Amann, „Theodore de Mopsueste”, in *DTC*, XV, s. 255-266.

Bożym i synem Dawida) były obiektywnie niebezpieczne. Nie trzeba się przeto dziwić, że Teodor został zdradzony przez swego ucznia Nestoriusza, który chciał podjąć jego doktrynę i słownictwo, ale uczynił to w sposób zbyt naiwny.

5. CHRYSOLOGIA OJCÓW KAPADOCKICH

Autorzy i teksty: Bazyli z Cezarei, *Listy* 236. 258; wyd. franc. Courtonne. t. III. — Grzegorz z Nazjanzu. *Mowa* 22; wyd. franc. J. Mossay, SC 270, 1980; przekład polski: *Mowy wybrane*. Pax, Warszawa 1967; *Listy teologiczne*, 101 i 102, 32; wyd. franc. P. Gallay; SC 208, 1974; przekład polski: J. Stahr, *POK*, XV, Księgarnia Uniwersytecka. Poznań 1933. — J. Lenz, *Jesus der Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Trier 1925 (zawiera liczne teksty). — Grzegorz z Nyssy, *Przeciw Apolinaremu*, PG 45, 1 123-1270; wyd. franc. Jaeger (Mueller), Gr. N. *Opera*. wol. III, 1. s. 131 -232; *Katecheza wiary*, PG 45. 9-105; wyd. franc. Méridier. *TD*, 1908; lub *La cathéchèse de la foi*, wyd. A. Maignan, *PF* 1978; przekład polski: T. Sinko, *Nauka katechetyczna. Wybór pism*. Pax, Warszawa 1963.

Wskazówki bibliograficzne: B. Otis, „Cappadocian Thought as a coherent System”. *Dumbarton Oaks Papers*, 12 (1958). s. 95-124. — A. Grillmeier. *Le Christ dans la tradition chrétienne*, *op. cit.*. 1.1, s. 323-337. — L. Stephan. *Die Soteriologie des hl. Gregor von Nazianz*, Wien 1938.

Trzech wielkich Ojców Kapadockich wzięło głównie udział w debacie trynitarnej. W dziedzinie chrystologii ich wkład jest bardziej ograniczony. Są świadkami reakcji ortodoksyjnej przeciw doktrynie Apolinarego, w odniesieniu do której opracowali kilka formuł. Ogólnie rzecz biorąc stoją bliżej Szkoły Antiocheńskiej niż Aleksandryjskiej.

Bazyli z Cezarei niewiele mówi o rozumności bytu Chrystusa pojmowanego w Jego człowieczeństwie. Krytykuje wszystko, co wydaje mu się dotknięte arianizmem bądź apolinaryzmem. Walczy również przeciw temu, co uważa za przejawy doketyzmu. Uwydatnia raczej rozróżnienie właściwości boskich i ludzkich Chrystusa niż jedność Jego osoby. W ten sposób staje się uważny na analizę cierpienia Chrystusa: nie jest to cierpienie bóstwa; to cierpienie ciała wyposażonego w duszę. Jest ona dla niego rzeczywistością teologiczną, która pozwala mu odpowiedzieć na arianizm i ocalić transcendencję Słowa. Bazyli nie proponuje jednak jeszcze antropologii Chrystusa⁷⁰.

Wielki przyjaciel Bazylego, Grzegorz z Nazjanzu (330-390), broni, przeciwko Apolinaremu, pełni człowieczeństwa Chrystusa, które zwiera rozumną i duchową duszę. Według niego jest to soteriologiczna oczywistość, „co bowiem nie zostało przybrane, nie jest uleczone; co zjednoczone jest z Bogiem, to doznaje zbawienia”⁷¹. Przeto nasz duch potrzebuje zbawienia podobnie jak nasze ciało.

⁷⁰ Cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 323-324.

⁷¹ Grzegorz z Nazjanzu, *List*, 101, 32; *SC* 208, s. 51; przekład polski: *op. cit.*, s. 138.

W listach do Kledoniusza, które posłużą jako punkty odniesienia w debatach V wieku, Grzegorz odrzuca schemat *Logos-sarx* i wpisuje się w linię schematu *Logos-anthrópos*. Celując w apolinarystów, wyraża się w ten sposób:

Trzeba uwielbiać, powiadają, nie człowieka noszącego Boga, ale Boga noszącego ciało. Cóż bardziej absurdalnego...?⁷².

Podobnie:

Dwie to wprawdzie natury: Bóg i człowiek, złożony i z duszy, i z ciała, ale synowie nie dwaj ani bogowie nie dwaj. [...] Krótko mówiąc, te istności, z których Zbawiciel się składa, określiłbym: „inna ta a inna ta” (*allo aki allo*) [...], ale nigdy „inny ten a inny ten” (*allos aki allos*). Broń Boże! Obie bowiem istności te stanowią jedno przez zespolenie, gdyż Bóg się uczłowieczył, a człowiek przebóstwił [...]. Określam więc: „inna ta a inna ta” (*alb kai alb*), odwrotnie, niż się rzecz ma z Trójcą. Tutaj określam: „inny ten a inny ten” (*allos kai allos*), z obawy, byśmy nie zmieszali osób; nigdy tu nie powiem: „inna ta a inna ta” (*alb kai alb*), bo ci trzej: Ojciec, Syn i Duch Święty są jednym i tem samym (*hen kai tauton*) co do bóstwa⁷³.

Ten ostatni tekst godny jest uwagi z dwóch przyczyn. Z jednej strony rozróżnia w świątły sposób to, w czym Chrystus jest podwójny, natury rozpatrywane obiektywnie, od tego, w czym jest jeden, konkretny podmiot. Grzegorz wyraźnie przekracza tu dwuznaczności Teodora, w jego ześlizgiwaniu się z jednego punktu widzenia w drugi. Z drugiej strony po raz pierwszy stosuje do chrystologii system koncepcji opracowanych w odniesieniu do Trójcy, będąc doskonale świadomym obydwu przypadków: po jednej stronie trzy osoby w jednej naturze; po drugiej dwie natury w jednej osobie. W tym punkcie Grzegorz z Nazjanzu bardzo wyprzedza swoje czasy. Jest bardzo wyraźnym świadkiem jedności Chrystusa, jedności, która nie jest zwykłą jednością łaski, lecz jednością „według substancji”⁷⁴. Jednakże konceptualne opracowanie problemu, inspirowane stoicką ideą „zmieszania”, pozostaje niewystarczające. Grzegorz utrzymuje także stanowczo, tytuł Theotokos w odniesieniu do Dziewicy Maryi⁷⁵, z powodu jego stawki w chrystologii.

Grzegorz z Nyssy (335-394), młodszy brat Bazylego również zaangażował się w walkę przeciwko Apolinaremu i zawarł swą chrystologię w *Nauce katechetycznej*. W opozycji do Apolinarego kładzie nacisk na różnicę i rozróżnienie dwóch natur w Chrystusie i odrzuca jakiegokolwiek pomieszanie między nimi. Chętnie używa formuły *homo assumptus*.

⁷² Grzegorz z Nazjanzu, *ibid.*, 102, 18-19; s. 81.; przekład polski:, *op. cit.*, s. 150 (przekład zmieniony).

⁷³ *Ibid.*, 101, 19-21; s. 45-47; przekład polski: s. 134-135.

⁷⁴ *Ibid.*, 101, 22; s. 47; cf. przekład polski: s. 135.

⁷⁵ *Ibid.*, 101, 16; s. 43; cf. przekład polski: s. 133.

Jednakże utrzymuje mocno jedność Chrystusa podejmując zwłaszcza słownictwo „zmieszania”. Uzasadnia także i odwołuje się do „communicatio idiomatum” (wymiany właściwości) w imię przebóstwienia człowieczeństwa przez Słowo:

Z racji połączenia i zjednoczenia (natur), atrybuty każdej z nich są im wspólne; tak też Pan przyjmuje na siebie razy służki, a służka zostaje uwielbiony czcią przysługującą Panu. Właśnie dlatego krzyż nazywany jest krzyżem „Pana chwały” (1 Kor 2,8) i wszelki język wyznaje, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca (Flp 2,11)⁷⁶.

Co się tyczy teorii soteriologicznej często określanej mianem „prawa diabła”, warto odnotować diametralnie różne pozycje dwóch Grzegorzów. Podejmując ideę Orygenesesa, Grzegorz z Nyssy utrzymuje, iż z tytułu grzechu diabeł ma realne prawo do człowieka, który dobrowolnie mu się zaprzedał:

[...] gdyśmy sprzedali sami siebie, trzeba było, by ten, który dla swej dobroci miał nam znowu przywrócić wolność, wymyślił sposób reklamacji nie tyrański, lecz sprawiedliwy. A polega on na tym, by dać posiadaczowi wszelki okup, jaki by zechciał wziąć za trzymanego u siebie niewolnika⁷⁷.

Ta ciekawa logika wyjaśnia, dlaczego diabeł wybiera Zbawiciela jako okup za więźniów zamkniętych w lochu śmierci. Ale tutaj pojawia się podstęp: w Jezusie boskość skrywa się pod osłoną człowieczeństwa, ażeby schwytać przeciwnika w pułapkę:

Ponieważ bowiem, jak przedtem powiedziałem, przeciwna moc nie miała takiej natury, aby zbliżyć się do czystej obecności Boga i znieść niejako obnażoną Jego istotę, przeto iżby dla szukającego jej jako okupu za nas łatwa była do przyjęcia zamiana — Bóstwo ukryło się w powłoce naszej natury, ażeby jak u żarłocznych ryb przez przynętę ciała został razem przyciągnięty haczyk boskości⁷⁸.

Okup nie został zatem w rzeczywistości wypłacony. Jeśli Grzegorz uznaje „prawa” diabła, to nie wpada jednak w prostacki błąd sądenia, iż diabeł przyjął Chrystusa jako okup. Jednakże jego logika jest bardzo kłopotliwa, ponieważ wychodzi od troski o sprawiedliwość, którą trzeba respektować w tej swego rodzaju transakcji, a dochodzi do oszustwa. Bóg wydaje się z jednej strony wchodzić w niegodziwość paktu ze Złym, by samemu z kolei go oszukać. Takie dwuznaczne przedstawienie biblijnego tematu okupu — którego metafore

⁷⁶ Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Eunomiuszowi*, 1. V; PG 45, 705 d; wyd. Jaeger, 1. III, 66, *Gr. N. Opera*, wol. II, s. 131.

⁷⁷ *Id. Nauka katechetyczna*, 22; PF, s. 65-66; przekład polski: *op. cit.*, s. 99.

⁷⁸ *Ibid.*, 24, s. 69; przekład polski: s. 102.

Grzegorz rozwija zdecydowanie poza obszar jej pierwotnego znaczenia — daje zły przykład późniejszej teologii, która zareaguje na teorię uznaną za grubiańską, zachowawszy jednak jej pierwociny.

Jednakże Grzegorz z Nazjanzu pojmuje te sprawy zupełnie inaczej. Gwałtownie reaguje na sam pomysł okupu wydanego diabłu:

[...] kto zyskał na tym, że za nas wylana została krew wielka i bezcenna, krew Boga, równocześnie arcykapłana i ofiary, a kto był tego przyczyną? [...] Komu został on [okup] wypłacony i w jakim celu? Jeżeli na przykład złemu duchowi, jaka hańba! Przecież ten łotr nie tylko otrzymuje okup od Boga, lecz samego Boga w okupie. Wartość okupu znacznie jest wyższa niż wartość uciskanych istot. Jeżeli okup miał być tak wysoki, można było z góry nam przebaczyć. Jeżeli zaś Ojcu, to [pytam się] najpierw, na jakiej podstawie? Przecież nie On trzymał nas w niewoli! [...] Otóż jest rzeczą jawną, że Ofiara jest skierowana do Ojca, ale On jej nie żądał, ani nie potrzebował. Po prostu taki jest Boży plan zbawienia, że człowiek ma doznać uświęcenia przez wejście Boga w rzeczywistość ludzką, aby On sam nas wybawił dzięki zwycięstwu nas naszym tyranem i za pośrednictwem Syna doprowadził nas znów do siebie⁷⁹.

Ta reakcja jest bardzo zdrowa, zarówno w tym, co dotyczy diabła, jak i w tym, co odnosi się do Ojca: hipoteza okupu wydanego Bogu stawiałaby Go w sytuacji niesprawiedliwego rabusia. Zresztą Grzegorz przypomina, że Bóg odrzucił ofiarę Izaaka. Śmierć Jezusa na krzyżu jest decydującym i wyzwalającym zwycięstwem Chrystusa nad grzechem, śmiercią i diabłem.

6. DWIE CHRYSTOLOGIE W SYTUACJI NAPIĘCIA: ANTIOCHIA I ALEKSANDRIA

Przegląd doktryn i debat chrystologicznych w IV wieku stawia nas wobec dwóch szkół teologicznych, z których każda posiada własne cechy charakterystyczne: Szkoły Aleksandryjskiej i Szkoły Antiocheńskiej. Te dwie metropolie dawnego chrześcijaństwa często pozostawały w konflikcie na płaszczyźnie polityki religijnej, ale niesprawiedliwe byłoby sprowadzanie do tego punktu różnic czysto teologicznych, które wielokrotnie miały stawać się prawdziwymi rozbieżnościami. Zanim rozpoczniemy przedstawienie wielkich debat V wieku, nie bez racji będzie zestawienie perspektyw chrystologicznych, właściwych obydwu szkołom.

Fundamentalny schemat chrystologii aleksandryjskiej (Atanazy, a w V wieku Cyryl) to *Logos-sarx*, podczas gdy w Antiochii (Diodor z Tarsu, Jan

⁷⁹ Grzegorz z Nazjanzu, Mowa 45; *PG* 36, 653 a-b; przekład franc.: L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption*, Desclée, Paris 1953, s. 114-15; przekład polski: *op. cit.*, s. 542-543.

Chryzostom, Teodor z Mopsuestii, a V wieku Teodoret z Cyru) króluje schemat *Logos-anthrópos*. Wiele konsekwencji wynika z tych dwóch najważniejszych perspektyw. Pierwszy schemat jest zstępujący: podejmuje on moment, w którym Słowo staje się ciałem (wcielenie *in fieri*), to znaczy przyswaja sobie pełne człowieczeństwo. Jego uprzywilejowanym odniesieniem biblijnym jest Ewangelia św. Jana, jak też hymn Flp 2, który wyraża „kenozę” Słowa. Drugi schemat jest wstępujący w tym znaczeniu, że pojmuje on człowieka Jezusa jako „przyjętego” przez Słowo (wcielenie *in facto essé*) oraz analizuje w Jego bycie to, co „doskonale” boskie i „doskonale” ludzkie. Jego odniesieniem biblijnym są przede wszystkim Ewangelie synoptyczne.

Każdy z tych dwóch schematów ma swe znaczenie i swe ograniczenia. Wartość schematu aleksandryjskiego polega na oddaniu jedności Chrystusa, w którym Słowo zostało autentycznie zhumanizowane. Udzielenie się Boga ludzkości przechodzi przez ową ludzko-boską wspólnotę, utworzoną w osobie Chrystusa. Wartością schematu antiocheńskiego jest podkreślenie ludzkiej kondycji Chrystusa, Jego autonomicznej subiektywności.

Ograniczenia każdej z perspektyw są odwrotną stroną ich mocnych punktów. Aleksandryjczycy mają kłopoty ze znalezieniem języka odpowiedniego dla oddania rozróżnienia natur po zjednoczeniu. Co za tym idzie, ludzka kondycja Chrystusa jest mało podkreślana. Specyficzną dla nich pokusą jest monofizytyzm, który odnajdujemy w różnorodnych formach od Apolinarego po Eutychesa. Nawet po Soborze Chalcedońskim wielu teologów aleksandryjskich pozostanie przywiązanych do języka „monofizyckiego”. Ze swej strony Antiocheńczykom trudno jest zdać sprawę z konkretnej jedności Chrystusa. Kochają język dwóch natur ryzykując, że może to zostać odebrane jako konkretne ich rozdzielanie. Specyficzną dla nich pokusą jest podkreślanie dwóch podmiotów i odrzucenie przyswojeń (Nestoriusz).

Aleksandryjski schemat przedstawienia jest czasowy, ponieważ zakłada przejście od pewnego przed do pewnego po: Słowo, przyjmując ludzkie zrodzenie, staje się Słowem wcielonym, jednym Chrystusem i Synem. Ten schemat będzie przeważał na Soborze Efeskim. Antiocheński schemat przedstawienia jest „przestrzenny”: rozważa równolegle dwie natury, boską i ludzką oraz pokazuje, jak zostały one złączone w jednej osobie Jezusa Chrystusa, podwójnie współistotnego: Bogu i ludziom. Będzie to schemat przedstawienia Soboru Chalcedońskiego.

Chrystologia łacińska bliższa jest, ze względu na swój język, chrystologii antiocheńskiej: jej schemat, od Tertuliana po Grzegorza Wielkiego, jest spontanicznie dualistyczny. Nie dotyczy to dziedziny związków polityczno-kościelnych. Rzym w konfliktach doktrynalnych na Wschodzie stawał raczej razem z Aleksandrią przeciw Antiochii. W Efezie legaci rzymscy stają po stronie Cyryla. Jednakże w Chalcedonie *List do Flawiana* Leona wyznaczy drogę pośrednią pomiędzy dwiema wschodnimi chrystologiami.

II. WIELKIE DEBATY CHRYSTOLOGICZNE W V WIEKU

Dokonałiśmy właśnie zestawienia pozycji Szkół z Aleksandrii i Antiochii w kwestiach dotyczących misterium Chrystusa. Każda z nich naznaczona jest ograniczeniami i jednostronnością; każda zna pokusy, które mogą sprawić, że zostanie przekroczona granica ortodoksji chrześcijańskiej, czy to na poziomie sensu wcielenia, czy też języka, który ów sens wyraża. Taki jest punkt wyjścia długiego kryzysu chrystologicznego: zaczyna się on od tak zwanego „skandalu ekumenicznego” Nestoriusza, skrajnego spadkobiercy chrystologii antiocheńskiej, który doprowadzi do zgromadzenia Soboru Efeskiego (431). Kryzys trwa za sprawą „wyczynów” Eutychesa, nieco ograniczonego przedstawiciela tradycji aleksandryjskiej, i doprowadza do zwołania Soboru Chalcedońskiego (451). Przedłuży się on jednak jeszcze wraz z konfliktami powstałymi wokół recepcji Soboru Chalcedońskiego. Wkroczy w VI, a nawet w VII wiek i sprowokuje zwołanie dwóch następnych soborów: Drugiego (553) i Trzeciego (681) Konstantynopolitańskiego; oto przedmiot następnego rozdziału.

1. ZAKWESTIONOWANIE JEDNOŚCI CHRYSTUSA: NESTORIUSZ I CYRYL. SOBÓR EFESKI (431)

Autorzy i Teksty: *Éphèse et Chalcedoine. Actes des conciles*, przekład franc. A. J. Festugière, Beauchesne. Paris 1982. — Cyryl Aleksandryjski, *Przeciw Nestoriuszowi*; PG 76, 9-24; E. Schwartz, *ACO* 1, 1, 16, 13-106; 0 *prawdziwej wierze do Teodozjusza i księżniczek*; PG 76, 1133 — 1401 ; >4 CO 1. 1, 1, 42 - 72 i 1. 1, 5,26-118:0 *wcieleniu Jednorodzonego i Chrystus jest jeden*: wyd. franc. G. M. de Durand, *Dwa dialogi chrystologiczne*, SC 97. 1964. — F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht u. hrsg.*, M. Niemeyer. Halle 1905. — Nestoriusz, *Księga Heraklidesa z Damaszku* [195]. wyd. franc.: F. Nau. Letouzey. Paris 1910.

Wskazówki bibliograficzne: o *Soborze Efeskim*: J. Liebart, art. „Éphèse, concile d'” w: *DHGE*, t. 15, kol. 561 -474 (wraz z obszerną bibliografią). — P. Th. Camelot, *Éphèse et Chalcedoine*, Orante, Paris 1962. — J. Liébart, *L'Incarnation. I. Des origines au concile de Chalcedoine*, „Histoire des dogmes” III, la. Cerf, Paris 1966. — A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne, op. cit.*. t. I. s. 417-456. — B. Sesboué, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*. Desdée, Paris 1982.

O chrystologii Cyryla Aleksandryjskiego: J. Liébart. *La Doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*. Opracowania opublikowane przez profesorów Wydziału katolickiego w Lille, LVIII, 1951; „L'évolution de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne”. *Mél. de Sc. Rel.* 27(1970), s. 27-48. — G. Joussard. seria artykułów w: *RSR* 43 (1955), s. 361 -378; 44 (1956), s. 234-242; 45 (1957), s. 209-224. — M. Richard. „L'introduction du mot „hypostase” dans la théologie de l'incarnation”, *Mél. de Sc. Rel.* 2(1945). s. 5-32 i 243-270.

Sobór Efezki nie sformułuje definicji dogmatycznej w ścisłym pojęciu. Zostanie na nim odczytany i potępiony list Nestoriusza do Cyryla. Studium soboru rozpocznie się zatem od debaty obydwu mężów oraz stawek, jakie się w niej wyrażają. Następnie będziemy mogli powrócić do warstwy wydarzeń, nieco chaotycznych, które naznaczyły obrady soboru aż po epilog, Akt unii z 433 roku. Będziemy mogli się wówczas pokusić o pierwszy bilans dogmatyczny.

Punkt wyjścia kryzysu: Nestoriusz i „Theotokos”

Nestoriusz urodził się w trzeciej ćwierci IV wieku w Germanicji, w Syrii. Był kolejno mnichem w klasztorze św. Eupropiusza i kapłanem w mieście Antiochii. Znany mówca, uformowany przez Szkołę z Antiochii, czytał Diodora z Tarsu i być może słuchał nauczania Teodora z Mopsuestii. W 428 roku został patriarchą Konstantynopola. Wkrótce doprowadził do skandalu odrzucając prawowierność popularnego już określenia Maryi jako „Matki Boga” (*Theotokos*) i zastępując je wyrażeniem „Matka Chrystusa” (*Christotokos*). Wszakże pierwsza formuła była używana przez większość Ojców z IV wieku, od Aleksandra z Aleksandrii. Lud chrześcijański zareagował szybko: pewnego dnia ogłoszenie protestu (*contestatio*, forma prawna zapowiadająca przyczynę procesu) zostaje złożone na drzwiach jego kościoła i zestawia tezy Nestoriusza z tezami Pawła z Samosaty, potępionego w końcu III wieku; innego dnia, podczas gdy Nestoriusz nauczał, przerwała mu osoba świecka, Euzebiusz, który wykrzyknął: „Wieczne Słowo narodziło się w ciele i z kobiety”; wyniknęło stąd wielkie zamieszanie wśród słuchaczy⁸⁰. Poruszenie szybko się rozprzestrzeniło i doprowadza do interwencji Cyryla, „papieża” z Aleksandrii oraz Celestyna, papieża z Rzymu.

To początkowe wydarzenie streszcza już perspektywę chrystologiczną Nestoriusza. Antiocheńczyk, reaguje wciąż przeciw chrystologii Ariusza i Apolinarego, ma obsesję pomieszania natur boskiej i ludzkiej w Chrystusie. Zatraskany jest utrzymaniem pełnego człowieczeństwa Chrystusa. Dlatego odrzuca wszelkie realne *przyswojenie* rzeczywistości człowieczeństwa przez Słowo. Otóż w niebezpieczny sposób angażuje się w język, który niejako zakłada w Chrystusie dwa podmioty, jeden boski, a drugi ludzki, wewnątrznie z sobą połączone związkiem zamieszkiwania. Wprowadza w ten sposób podział pomiędzy Słowem a człowieczeństwem Chrystusa i kwestionuje rzeczywistą komunikację między Bogiem a ludzkością. Wzbrania się jednak przed dzieleniem Chrystusa na dwóch Synów i podkreśla połączenie dwóch natur w jednej osobie, która reprezentuje to co jest wspólne jednej i drugiej. Jednakże ów związek nie

⁸⁰ Cf. P. Th. Camelot, *Éphèse et Chalcedoine*, op. cit., s. 31 -32.

pozwała mu uniknąć podejrzania o dzielenie natur w konkretny sposób. Zatem podobnie jak Apolinary, Nestoriusz stawia kwestię teandrycznej struktury Chrystusa; jednak podchodzi do niej z zupełnie innego punktu widzenia i daje zupełnie przeciwstawne rozwiązanie. Prawdziwy problem, który rekapitułuje całe wydarzenie Efezu, to problem interpretacji formuły Janowej: „Słowo stało się ciałem” (J 1,14).

Wydarzenia toczą się bardzo szybko, aż do zebrania się Soboru w Efezie, w 431 roku. Z jednej strony Nestoriusz pisze do papieża Celestyna w Rzymie, aby wyłożył mu swą teologię i prosić o wsparcie. Ze swej strony jego adwersarz Euzebiusz czyni podobnie. Jednak Celestyn zwleka z odpowiedzią, bo musi najpierw oddać dokumenty do przetłumaczenia na łacinę.

Interwencja Cyryla: list ze stycznia 430 roku

„Papież” aleksandryjski, którego Nestoriusz miał napotkać na swej drodze był bardzo mocną osobowością. Cyryl, urodzony między 370 a 380 rokiem pochodził z rodziny swego poprzednika Teofila, który w 403 roku, na synodzie w „pod Dębem”, zapisał się swą niechlubną rolą w niesłusznym złożeniu z urzędu Jana Chryzostoma, arcybiskupa Konstantynopola. Energiczny i ambitny, Cyryl stał się sam osobą bardzo kontrowersyjną, zastąpił swego wuja w 412 i wsławił się pewną liczbą aktów przemocy wobec heretyków i pogan.

Otóż naznaczona konfliktami przeszłość wywołała napięcie natury polityczno-religijnej pomiędzy miastem cesarskim, „nowym Rzymem”, a metropolią w Aleksandrii; co więcej, nowy arcybiskup Nestoriusz był przedstawicielem rywalizującej z aleksandryjską Szkoły antiocheńskiej. Te niesprzyjające uprzedzenia wyjaśniają szybkość, z jaką Cyryl interweniuje przeciw swemu współbratu z Konstantynopola. Staje się wkrótce głównym adwersarzem Nestoriusza, a sposób, w jaki go potraktował sprawił, że zaczął uchodzić za prześladowcę. Nie można odmówić mu pewnej gwałtowności, braku umiarkowania i zbyt pospiesznej troski o interwencję. To powiedziawszy trzeba także przyznać, że niektórzy lubowali się w przesadnym oczernianiu osoby Cyryla. Błędny byłby wniosek, że nie posiadał motywacji doktrynalnej. Poszanowanie osobowości tych dwóch wielkich adwersarzy wymaga, aby wierzyć im, gdy obydwoj mówią, iż w ich sporze chodzi o wiarę. Uczciwość zmusza także do uznania, że perspektywa chrystologiczna Cyryla była nieskończenie bardziej słuszna i głębsza niż perspektywa Nestoriusza oraz że formuły Nestoriusza rzeczywiście mogły poruszyć Cyryla.

Cyryl Aleksandryjski, którego miasto zostało z kolei wstrząśnięte sporem, podjął interwencję pisząc do Nestoriusza. Już w 429 w pierwszym liście prosi go o kilka wyjaśnień na temat sporu doktrynalnego. Nestoriusz odpowiada mu krótkim biletym, wzywającym go do umiarkowania, który faktycznie był swego

rodzaju wnioskiem o niewszczynanie sprawy. Cyryl z kolei uważa, że powinien obstawać przy swoim i pisze znacznie precyzyjniejszy list doktrynalny. To wraz z tym listem debata rozpoczyna się naprawdę. Zostanie on przyjęty przez aklamację na Soborze Efeskim. Stanowi zatem dokument dogmatyczny.

Cyryl oddaje się najpierw egzegezie Symbolu z Nicei. Sądzi bowiem, że spór powinien zostać rozwiązany na podstawie doktryny ogłoszonej uroczyście przez Ojców pierwszego soboru powszechnego. Zauważmy, że nie odnosi się do Symbolu z Konstantynopola, choć bliższego w czasie; ale powstanie on dopiero w Chalcedonie:

Święty i wielki Sobór powiedział zatem, że Syn zrodzony według natury z Boga Ojca, jedyny zrodzony, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, Światłość ze Światłości, przez którego Ojciec stworzył wszystkie rzeczy, zstąpił, wcielił się, stał się człowiekiem, cierpiał, zmartwychwstał trzeciego dnia i wstąpił do nieba. My także powinniśmy przywiązać się do tych słów i tych twierdzeń doktrynalnych, rozważając, co oznacza fakt, że Słowo, które wyszło z Boga wcieliło się i stało człowiekiem. Nie mówimy, że natura Słowa zamieniła się w ciało ani że zamieniła się w człowieka pełnego, złożonego z ciała i duszy, lecz twierdzimy, że Słowo, jednocząc się przez unię hipostatyczną (*kath' hypostasin*) z ciałem ożywionym duszą rozumną, stało się człowiekiem w sposób niewypowiedziany i niepojęty i że zostało nazwane Synem Człowieczym. Zjednoczenie to nie polega na woli czy samym tylko upodobaniu ani też nie dokonało się ono w przyjęciu osoby (*prosōpon*); I chociaż natury złączone w prawdziwą jedność są różne, to jednak zjednoczyły się w jednego Chrystusa i Syna, nie w ten sposób, jakoby złączenie miało znieść różnice natur, ale tak, że bóstwo i człowieczeństwo przez to niewypowiedziane i tajemne połączenie w jedność dały nam jednego Pana Chrystusa i Syna⁸¹.

W tekście tym chrystologia Cyryla wyraża zarówno swą perspektywę, jak i swój język. Sobór Nicejski, w drugim artykule, przejmuje jedynie twierdzenie Janowe, które powiada „Słowo stało się ciałem” (J 1,14), podczas gdy Cyryl jako podmiot sekwencji wyliczającej wydarzenia-kłucze egzystencji Chrystusa Syna Bożego stawia jedyne Syna, odwiecznie zrodzonego, który jest Synem z natury. Zdanie to zakłada konkretną tożsamość pomiędzy Synem lub Słowem Bożym a człowiekiem, Jezusem Chrystusem.

Z tej wypowiedzi wspólnej Nowemu Testamentowi i Symbolowi wiary Cyryl tworzy przekład na język racjonalny. Oto jak w kulturowym języku Greków należy rozumieć to, co powiedział św. Jan i Sobór Nicejski: nie w znaczeniu przemiany Słowa w ciało czy w człowieczeństwo, ale w znaczeniu, w którym Słowo jednoczy się „według hipostazy”, to znaczy na poziomie konkretnego aktu subsystowania czy istnienia z pełnym człowieczeństwem. Jedność Chrystusa dokonała się w hipostazie Słowa, tak iż jest tylko jeden podmiot subsys-

⁸¹ Cyryl Aleksandryjski, *Drugi list do Nestoriusza*, COD II- 1, s. 107; cf. *BF*, VI, 3.

tujący. Słowo przyjmuje nowy sposób subsystowania i istnienia, sposób ludzki. Człowieczeństwo nie jest dlań domeną posiadania, ale domeną bycia. Relacja hipostazy Słowa do Jego natury ludzkiej jest tego samego rodzaju, co relacja do natury boskiej. Cyryl dokładnie unika stawiania człowieczeństwa Chrystusa jako odmiennego podmiotu subsystującego, a przez to, oczywiście, założenia konkretnego człowieka przed zjednoczeniem. Wraz z tym wyjaśnieniem i tym językiem Cyryl utworzył pierwszy element tego, czym stanie się formuła chrystologiczna przyjęta w Kościele, to znaczy unia według hipostazy, czy też „unia hipostatyczna”.

Arcybiskup Aleksandrii przeciwstawia tę interpretację unii według upodobania czy dobrej woli, czy też unii w *prosópon*, w sensie, jaki zdaje się odczytywać u Nestoriusza, a który należałoby tutaj tłumaczyć raczej słowem „osobowość” niż „osoba”. Taka unia jest radykalnie niewystarczająca, by zdać sprawę z jedności Chrystusa. Cyryl jednak zręcznie pokazuje Nestoriuszowi, że owa unia respektuje różnicę natur. Jest godne zauważenia, iż zakończenie jego wykładu podejmuje schemat antiocheński i stanowi swego rodzaju *captatio benevolentiae* po adresem adwersarza. Mówi jasno o dwóch naturach przed unią.

Jednakże taka unia jest możliwa tylko wówczas, gdy Słowo przyjmuje w sobie zrodzenie według ciała, co doprowadza nas do tytułu Maryi, „Matki Boga”:

Tak też choć Chrystus cieszył się istnieniem przed wiekami i został zrodzony z Ojca, to mówi się także, iż został zrodzony według ciała przez kobietę, przy czym Jego boska natura nie otrzymała początku swego bytu w Najświętszej Dziewicy ani nie było potrzeby powtórnego jej zrodzenia po tym, jak została otrzymana od Ojca, [...] ale ponieważ, połączywszy się według hipostazy z elementem ludzkim, z powodu nas i naszego zbawienia, wyszedł z kobiety, dlatego mówi się, że został zrodzony według ciała. Bowiem to nie był zwykły człowiek, który został najpierw zrodzony z Najświętszej Dziewicy i na którego następnie miało zstąpić Słowo, lecz dlatego, że już od samego łona zostało Ono złączone z człowieczeństwem, mówi się, że doznało zrodzenia cielesnego, jako że przyswoiło sobie zrodzenie według ciała. W ten sposób mówimy, że cierpiało i zmartwychwstało, nie w tym znaczeniu, aby Słowo Bóg miało w swej naturze znosić razy, przebicie gwoździami czy inne rany (bóstwo bowiem nie podlega doznaniom, jako że jest bezcielesne), ale dlatego, że to, co stało się Jego własnym ciałem, zniosło wszystkie te cierpienia, powiada się, że cierpiało za nas: nie podlegające cierpieniom, w ciele faktycznie podlegało cierpieniom. Podobnie myślimy na temat śmierci [...].

Oto, co głosi wszędzie dokładny dyskurs wiary; oto, co odnajdujemy w myśli świętych Ojców; w ten sposób ośmielili się oni nazwać Najświętszą Dziewicę Matką Boga⁸².

⁸² *Ibid.*, COD II-1, s. 107-113.

Tekst Cyryla lubi powtarzać konstrukcje typu „powiedziano”, „powiada się” w chwili wyrażania interpretacji. Oznacza to z jednej strony, że sytuuje się on na płaszczyźnie potwierdzania oraz że poszukuje najlepszej koherencji słownictwa, aby zdać sprawę z misterium wcielenia w języku hellenistycznym. A zatem fundamentem zjednoczenia w stosunku do aktu subsystowania istnienia Słowa w Jego człowieczeństwie może być jedynie zrodzenie go według ciała. Wszystko od tego zależy. Jeśli w tej chwili unia jest rodzaju posiadania, wówczas cała egzystencja Chrystusa będzie przeżywana w takim porządku. Przyswojenie zrodzenia warunkuje przyswojenie męki. Jeśli Słowo nie jest rzeczywiście zrodzone, wówczas to nie Ono rzeczywiście cierpiało i poniosło śmierć. Jego narodziny i śmierć winny być przypisane osobiście Słowu, nawet jeśli nie mogły być wydarzeniem Jego boskości jako takiej. Cyryl na ten temat wypowiada się bardzo jasno w pewnym paradoksalnym wyrażeniu: Słowo cierpiało nie w swej boskości, ale w swym człowieczeństwie. „To, co nie podlegające cierpieniu znalazło się faktycznie w ciele podległym cierpieniu”.

Wobec pokusy myślenia, iż chodzi o jakąś subtelność bez treści, możemy odwołać się do bardzo konkretnej analogii z naszego ludzkiego świata. Weźmy przypadek człowieka dotkniętego nowotworem. W dokładnym znaczeniu, to jeden z organów jego ciała został zaatakowany przez chorobę. Jego „dusza” czy „osobowość” duchowa nie są w zasadzie dotknięte nowotworem. Któż jednak zaprzeczy, że to cała osoba przeżywa bolesne doświadczenie utraty zdrowia, które niesie z sobą ryzyko zachwiania jej przyszłości? Podmiotem, któremu przypisujemy nowotwór jest cała osoba jako taka.

Pomimo swej zwięzłości list ten mówi to, co najistotniejsze i pozostaje wolny od polemiki i prześcigania się w argumentach. Przedstawia jednocześnie język teologiczny cechujący się wielką ścisłością.

Odpowiedź Nestoriusza

Tym razem Nestoriusz odpowiada co do istoty sprawy. Używa tej samej metody, co Cyryl i sam jako punkt odniesienia bierze tekst Symbolu z Nicei, który łączy z biblijnym hymnem z Flp 2,6-11:

Jakie są zatem słowa godnej podziwu nauki twego listu?

„Święty i wielki Sobór powiada, że jedyny Syn, zrodzony z Boga Ojca według natury, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, Światło ze Światła, Ten, który przez Ojca stworzył wszystkie rzeczy, sam zstąpił, wziął ciało, stał się człowiekiem, cierpiał, zmartwychwstał”.

Są to słowa Twojej Pobożności i uznajesz być może Twe dobro. Ale posłuchaj także naszych [...]. Odczytując powierzchownie tradycję świętych Ojców, wpadłeś w zasługującą na przebaczenie niewiedzę, uznając, iż powiedzieli oni, że Słowo współwieczne Ojcu podlega doznaniom (*pathetos*). Pochyl się, proszę, z bardziej

wnikliwym spojrzeniem nad ich słowami, a zobaczysz, że ów boski chór Ojców nie powiedział, iż bóstwo współistotne (*homoousios*) podlegało doznaniom ani że zostało niedawno zrodzone, ono, które jest współwieczne Ojcu, ani że zmartwychwstało, Ono, które na nowo powołało do życia swą zburzoną świątynię [...].

Wierzę, powiadają oni, i w Pana naszego Jezusa Chrystusa, Jego Syna jedyne. Zauważ, jak postawili najpierw, jako fundamenty, Pana, Jezusa, Chrystusa, Jednorodzonego, Syna, te imiona wspólne boskości i człowieczeństwu, a następnie budują tradycję wcielenia, zmartwychwstania i męki; ich celem było, po ułożeniu kilku znaczących imion, wspólnych dla jednej i drugiej natury, aby nie dzielono tego, co odnosi się do synostwa i panowania, i aby w jedności synostwa to, co odnosi się do natur nie znalazło się w niebezpieczeństwie zaniku przez zmieszanie⁸³.

Debata dotyczy zatem dokładnej interpretacji Symbolu nicejskiego. Między Cyrylem i Nestoriuszem ma miejsce konflikt hermeneutyczny. Nestoriusz przytacza argumentację swego oponenta, aby ją obalić.

Zauważmy najpierw, że jego dyskurs przechodzi, bez rozróżnienia, od konkretnego słownictwa mówiącego o Słowie i wydarzeniach z Jego historii do słownictwa abstrakcyjnego, które określa boską naturę i jej atrybuty. To prawda, że „współwieczna boskość nie podlega cierpieniu”, nie może odczuwać bólu ani umrzeć. Jest już bardziej dwuznaczne stwierdzenie, iż „Słowo” nie podlega cierpieniu, bowiem formuła ta wiąże konkretny podmiot z abstrakcyjnym orzeczeniem. Słowo na pewno nie podlega cierpieniu według swego bóstwa, ale Nestoriusz pragnie dać do zrozumienia, iż Słowo nie cierpiało. Na płaszczyźnie pojęć myli Słowo i bóstwo, to znaczy hipostazę i naturę; nie może zatem wejść w zrozumienie Cyryla, który ściśle zachowuje rozróżnienie między nimi. Z tego powodu jego argumentacja jest dotknięta swego rodzaju brakiem spekulatywnej ostrości, z którego nie potrafi się wydobyć. Ma rację, gdy potwierdza prerogatywy boskiej natury Słowa; myli się, gdy mówiąc o dwóch naturach, myśli faktycznie o dwóch podmiotach czy dwóch hipostazach.

Nestoriusz proponuje teraz swoją interpretację Nicei: zauważa, iż tytulatura chrystologiczna będąca podmiotem sekwencji drugiego artykułu, który wspomina wydarzenia z życia Jezusa, starannie unika imienia Słowa lub Boga i zadowala się używaniem słów, które mogą być stosowane jednocześnie do bóstwa i człowieczeństwa. Inaczej mówiąc, wcielenie, zmartwychwstanie i męka mogą być z powodzeniem przypisane Chrystusowi, Panu i Synowi, ale nie Słowu jako takiemu. Nestoriusz opiera w tym miejscu swą egzegezę na hymnie Pawłowym z Flp 2:

Paweł rzeczywiście ich tego nauczył, gdy, wspominając o boskim wcieleniu i mając dodać mękę, zaczyna od owego imienia Chrystusa, wspólnego obu naturom, [...] następnie dorzuca wypowiedź o dwóch naturach. Co tak naprawdę mówi? „To

⁸³ Nestoriusz, *Drugi list do Cyryla*, COD II—1, s. 113-117.

dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie. On, istniejąc w postaci Bożej, nie zachował zazdrośnie godności stawiającej Go na równi z Bogiem. Ale (aby nie cytować szczegółowo) stał się posłuszny aż do śmierci i to śmierci na krzyżu” (cf. Flp 2,5-8). I tak, jako że miał wspomnieć o śmierci, aby nie wyciągano stąd wniosku, że Bóg Słowo podlega cierpieniu (*pathetos*), stawia imię Chrystusa, jako nazwę oznaczającą substancję nie podlegającą i podlegającą doznaniom w jedynej osobie (*prosópon*), ażeby Chrystusa bez niebezpieczeństwa nazwać nie podlegającym i podlegającym doznaniom, nie podlegającym w bóstwie, a podlegającym w człowieczeństwie ⁸⁴.

Nestoriusz wyraźnie przeciwstawia tutaj imię Chrystusa, podmiot wspólny atrybutom boskości i wydarzeniom człowieczeństwa oraz imię Słowa, które trzyma z dala od owych wydarzeń. Albowiem jeśli Słowo nie podlega cierpieniu, to dla Nestoriusza nie do pomyślenia jest, aby mogło umrzeć, nawet w swym człowieczeństwie. Chrystus stanowi osobę (*prosópon*) jedności, formalnie różną od hipostazy Słowa. Z powodu pomieszania przez Nestoriusza hipostazy i natury, chwali on Cyryła za utrzymanie „rozdziła natur podług racji człowieczeństwa i bóstwa oraz ich połączenia (*sunapheia*) w jednej osobie”. Jednak wkrótce zarzuca mu popadanie w sprzeczność, gdy mówi o Słowie „podległym drugiemu zrodzeniu”, „podatnym na cierpienie i na nowo stworzonym”. W swym sprzeciwie Nestoriusz opuszcza jeden z terminów-kluczy ze swej formuły chrystologicznej, termin *połączenie* (*sunapheia*), który przeciwstawia terminowi *unia* (*henósis*) u Cyryła. Dla niego Chrystus uformowany jest z połączenia dwóch natur/hipostaz, a mianowicie Słowa/boskości i człowieka/człowieczeństwa w jednej osobie, nazywanej Chrystusem i Panem, przy czym przyjmuje się, iż nic z tego, co dotyczy człowieczeństwa Chrystusa nie może dotyczyć Słowa jako takiego.

Właśnie dlatego Nestoriusz odrzuca przyswajanie wydarzeń człowieczeństwa osobie Słowa i kwestionuje język Pism i dotychczasowej tradycji, który je spontanicznie praktykował. Jako że chodziło o rzeczy dobrze znane, chrystologia Nestoriusza nabiera tu konkretnego sensu, którego nie mogła posiadać dyskusja na temat formalności pojęć:

„Za każdym razem, gdy boskie Pismo wspomina o Ekonomii Pana, zrodzenie i męka, które są przedstawiane nie dotyczą bóstwa, ale człowieczeństwa Chrystusa, tak iż Najświętsza Dziewica winna być określana dokładniejszym mianem Matki Chrystusa (*christokos*), a nie Matki Boga (*theotokos*). Posłuchaj także słów Ewangelii, które ogłaszają: „Rodowód Jezusa Chrystusa, Syna Dawida, Syna Abrahama” (Mt 1,1). Jasne jest zatem, że Bóg Słowo nie był Synem Dawida [...].

Dobre i zgodne z tradycją ewangeliczną jest wyznawanie, że ciało jest Świątynią boskości Syna i Świątynią zjednoczoną według najwyższego Bożego połączenia, tak

⁸⁴ *Ibid.*, CODII-1, s. 117.

iż natura boskości przysposabia sobie to, co należy do owej Świątyni; jednak przypisywanie Słowu, w imię owego przyswojenia, nawet właściwości owego przyłączonego ciała, mówię o zrodzeniu, cierpieniu i śmierci, jest, Bracie, sprawą myśli czy to zabłąkanej z powodu Greków, czy chorej szaleństwem Apolinarego, Ariusza i innych herezji [...].

Albowiem z konieczności wszyscy ci, którzy dają się ponieść owemu przyswojeniu, sprawiają, że Bóg Słowo będzie karmione piersią z powodu przyswojenia, że będzie stopniowo wzrastać i mieć udział w strachu w chwili męki, że potrzebować będzie pomocy anioła. Pomijam milczeniem obrzezanie, ofiarę, trudy, głód, wszystkie te rzeczy, które, związane z ciałem, są godne czci jako te, które zdarzyły się ze względu na nas, ale które, jeśli przypisywane są boskości, są kłamliwe [...] ⁸⁵.

Argumentacja biblijna Nestoriusza starannie unika formuły z J 1,14, która jej zaprzecza. Przez swe odrzucenie wszystkich przyswojeń Słowu tego, co Chrystus przeżył w swym człowieczeństwie, objawia ona głębokie pobudki swego autora. Tytuł Matki Boga nadany Dziewicy Maryi jest jedynie rekapitułującym elementem wskazującym na pewną całość. Nestoriusz nie może przyjąć nie tylko tego, że Słowo stało się Synem Dawida, ale i przede wszystkim tego, że zostało wykarmione piersią Dziewicy, że było poddane lękowi i trwodze agonii etc., wszystkim tym rzeczom, które uważa za uciążliwości niegodne Boga Słowa. Jest zresztą uderzające, iż w chwili, gdy przyjmuje sam termin przyswojenia, tak drogi Cyrylowi, Nestoriusz pospiesznie pozbawia go całej treści.

To na tej konkretnej płaszczyźnie możemy ocenić chrystologię Nestoriusza. Jej spekulatywny niedostatek mógłby skrywać rzeczywiste wyznanie wcielenia. Widzieliśmy również jego obsesję wobec herezji Ariusza i Apolinarego, które pragnął zwalczać jak jego antiocheńscy poprzednicy. Jednak w formułach tych jawi się jako zgorszony w rzeczywistości samą myślą o wcieleniu Boga i jego konsekwencjach.

Trzeci list Cyryla do Nestoriusza

Cyryl nie zadowolili się napisaniem do Nestoriusza. Rozpoczyna kampanię opartą na pismach doktrynalnych o wcieleniu. Pisze także do Celestyna, informowanego już, jak widzieliśmy, przez Nestoriusza, wysyłając doń całą dokumentację w tej sprawie. Celestyn zwołuje wówczas synod rzymski, który potępia Nestoriusza i wymaga od niego, aby odwołał swe poglądy w ciągu dziesięciu dni, pod karą ekskomuniki ⁸⁶. Jednak przede wszystkim, w imię szczególnego związku, jaki od dawna istniał między Rzymem a Aleksandrią,

⁸⁵ *Ibid.*, CODII-1, s. 119-123.

⁸⁶ Cf. Th. Camelot, *op. cit.*, s. 39-43.

Celestyn powierza Cyrylowi Aleksandryjskiemu pieczęć nad respektowaniem tego wyroku. Wybór ten z pewnością nie był najlepszy.

Cyryl naśladuje Celestyna samemu zwołując synod lokalny w Aleksandrii, który potępia Nestoriusza. Pisze do tego ostatniego nowy, trzeci już list, znacznie dłuższy i opatrzony dwunastoma anatematyzmami. Jednak tym razem nie zachowuje miary, jak w poprzednim liście i narzuca Nestoriuszowi język Szkoły aleksandryjskiej, co oczywiście było nie do przyjęcia dla arcybiskupa Konstantynopola. Przytoczę tutaj tylko kilka nowych elementów.

List zaczyna się od naglącego, skierowanego do Nestoriusza zaproszenia do wycofania się ze swych poglądów, gdyż „zgorszył cały Kościół”. Cytuje *in extenso* Symbol nicejski i komentuje go. Jednak zamiast pozostać przy formule „unii według hipostazy”, Cyryl dołącza doń „unię według natury” (*kata physin*) oraz „unię naturalną” (*physiké*). Czyniąc to okazuje się spadkobiercą tradycji, która nadal myśli o „naturze” w sposób konkretny i źle odróżnia ją od hipostazy. Stwarza tu zamieszanie, którego uniknął w poprzednim liście, a które będzie mieć poważne konsekwencje dla późniejszego przebiegu debat. Albowiem jeśli Cyryl wychodzi cało z całego zamieszania wokół pojęć, to nie jest tak w przypadku pomieszania języków. Zaciąży to bardzo na debacie z Nestoriuszem. Kiedy ten ostatni mówi dwie natury, myśli dwie hipostazy; kiedy Cyryl mówi jedna natura, myśli jedna hipostaza, ale przyjmuje specyficzną różnicę dwóch natur przed zjednoczeniem.

Jak poprzednio, Cyryl rozwija przyswojenia w odniesieniu do zrodzenia Jezusa, Jego męki i Eucharystii. Zaświadcza o bardzo głębokim znaczeniu religijnym „kenozy” Słowa i pokazuje, że konkretna jedność Słowa wcielonego jest warunkiem *sine qua non* Jego zbawczego pośrednictwa. W stosunku do męki ma formułę, którą dziś nazwalibyśmy dialektyczną: Syn Boży „został w swym ciele ukrzyżowany i przyswoił sobie, nie cierpiąc, cierpienia swego własnego ciała”⁸⁷. Następnie pojawia się długa argumentacja biblijna na temat przyswojeń, która stawia bardzo tradycyjną zasadę egzegezy: „Naszą stałą pozycją będzie myśleć, i to słusznie, że słowa ludzkie, jak i boskie, zostały wypowiedziane przez jeden byt”⁸⁸.

Argumentacja ta daje mu okazję do podjęcia słynnej formuły: „Wszystkie słowa Ewangelii należy przypisać jedynej wcielonej hipostazie Słowa”⁸⁹. W tym miejscu podaje dobrą wersję tej formuły, używając terminu hipostazy. Ale zdarza mu się także używać terminu „natura”, który, jak mu się wydawało, przejmował od Atanazego, ale faktycznie od Apolinarego⁹⁰.

⁸⁷ Cyryl Aleksandryjski, *Trzeci list do Nestoriusza*, COD, II-1, s. 131.

⁸⁸ *Ibid.*, COD II-1, s. 137.

⁸⁹ *Ibid.*, COD II-1, s. 137.

⁹⁰ Na ten temat, z historycznego punktu widzenia dość niejasny, cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 467-471.

Dwanaście anatematyzmów, które Cyryl przedstawia Nestoriuszowi, słusznych w obranej perspektywie, z mocą stawia jedność Słowa wcielonego i wyraża główne przyswojenia; niestety nadal zawiera pomieszenie „unii według natury” (anatematyzm 3) i „unii według hipostazy”. Właśnie dlatego Sobór w Efezie, przed którym list zostanie odczytany, nie wypowie się na jego temat.

Chrystologia Cyryla nie sprowadza się do tych dwóch listów, które nabierają znaczenia z racji ich związku z Soborem Efeskim. Należałoby przywołać tu całe dzieło Cyryla⁹¹. Czy Nestoriusz miał rację widząc w Cyrylu współnika doktryny Apolinarego? Pomimo swego werbalnego „monofizytyzmu” Cyryl formalnie przyjmuje istnienie w Chrystusie duszy rozumnej, która była poddana cierpieniu tak samo jak Jego ciało. Uznaje czynnik ludzkiej psychologii Chrystusa i mówi o wzrastaniu Jezusa w wiedzy⁹². Dusza Chrystusa jest też przedmiotem posłuszeństwa i daru Jego ofiary. Jest przeto rzeczywistością teologiczną u tego Aleksandryjczyka, który poddał radykalnej ewolucji schemat *Logos-sarx* swych poprzedników. Cyryl uznaje istnienie pełnej „natury ludzkiej” w Chrystusie i potrafi, w tym przypadku, włączyć to wyrażenie do swego słownictwa. W takim sensie mógłby zatem mówić o „dwóch naturach” w Chrystusie, do czego przynaglają go adwersarze. Jednak wierny terminologii uważanej przez siebie za tradycyjną, Cyryl trzyma się formuły, która mówi o „jednej naturze”, przy czym termin natury pozostaje dla niego wyrażeniem życiowej siły, która zachowuje konkretny aspekt. Jak Nestoriusz, ale w przeciwnym sensie, nie potrafi w formalny sposób odróżnić treści semantycznych *hipostazy* i *natury*. Pomimo trafności ujęcia, dwuznaczność jego języka stanie się hipoteką ciążącą na przyszłości debat, aż po te, które nastąpią po Soborze Chalcedońskim⁹³.

Kluczowy punkt sporu dotyczy zatem sposobu pojmowania rozróżniania w Chrystusie dwóch natur. Cyryl myśli o nim na podstawie analogii do natury ludzkiej, złożonej z duszy i ciała. W obydwu przypadkach rozróżnienie jest realne i nie ma żadnego pomieszenia pomiędzy obydwo elementami. W obydwu przypadkach także rozróżnienie jest twierdzeniem wedle „ujęcia rozumowego”⁹⁴, co ogłasza kanon 7 Drugiego Soboru Konstantynopolitańskiego⁹⁵.

Ocena chrystologii Cyryla zaproponowana przez Grillmeiera, pobłażliwego jak to tylko możliwe w odniesieniu do Nestoriusza, warta jest zapamiętania:

[Cyryl] ukształtował nową formę chrystologii aleksandryjskiej, która jest najgłębszym wyrazem Chrystusa, jaki teologia grecka zdolna była zaoferować. Uznanie jedności podmiotu w Chrystusie, Logosie, jest jedną z jej cech charakterystycznych.

⁹¹ Cf. wskazówki bibliograficzne, s. 328.

⁹² Cyryl Aleksandryjski, *Chrystus jest jeden*; SC 97, s. 455.

⁹³ O wszystkich tych punktach, cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 461-474.

⁹⁴ Cf. B. Meunier, *L'Anthropologie de Cyrille d'Alexandrie*, praca doktorska powstała w Ecole pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, Paris 1992, (maszynopis), s. 328-332.

⁹⁵ Cf. *infra*, s. 373-374.

Podczas gdy u antiocheńczyków „Chrystus” wydaje jawić się jako nowy podmiot wyrażen chrystologicznych, w teologii aleksandryjskiej wszystkie wyrażenia są bezpośrednio zorientowane na Logos⁹⁶.

Zgromadzenie Soboru w Efezie

Nestoriusz nie zastosował się do rozporządzenia Celestyna, a wymagania Cyryla wydawały się mu nie tylko nie do przyjęcia, ale ponadto poważnie zabarwione apolinaryzmem. Prosi zatem cesarza Teodozjusza II o zwołanie soboru, który zgodnie z jego myślą miał potępić Cyryla. Píše nawet do Jana z Antiochii: „Wszystko, co zostanie zadecydowane we wspólnym i powszechnym dekrecie, otrzyma autorytet wiary i nikt nie będzie miał racji, by się temu sprzeciwić”⁹⁷. Nestoriusz sam zatem odwołał się do soboru, który miał doprowadzić do jego zguby.

Teodozjusz szybko bierze sobie te sprawę do serca, ma bowiem rozwiniętą świadomość swej politycznej roli w stosunku do religii:

Dobro naszego cesarstwa zależy od religii: ścisły związek zbliża do siebie te dwie sprawy. Przenikają się one wzajemnie i każda z nich czerpie korzyść z rozwoju drugiej. Tak też prawdziwa religia jest uzależniona od sprawiedliwości, zaś Państwo jest uzależnione zarazem od religii i od sprawiedliwości. Ustanowieni przez Boga, aby panować, stanowiąc naturalny związek między religią naszych ludów i ich doczesnym szczęściem, zachowujemy i utrzymujemy niepogwałconą harmonię obydwu porządków, wypełniając między Bogiem a ludźmi funkcję pośrednika. Służymy boskiej opatrności, czuwając nad interesami Państwa i zawsze, podejmując troskę i trud, aby nasze ludy żyły w pobożności, pojmujemy nasze zatroskanie w dwóch dziedzinach, nie mogąc myśleć o jednej, by nie myśleć jednocześnie o drugiej. Nade wszystko poszukujemy poszanowania spraw Kościoła, jak Bóg tego wymaga, pragnąc, aby zgoda i pokój panowały w nim bez żadnego niepokoju, aby religia była bez skazy, aby prowadzenie się i dzieła były bez zarzutu w szeregach duchowieństwa. Otóż, przeświadczeni, że owe dobra są realizowane i utwierdzone przez boską i wzajemną miłość, wielokrotnie powtarzaliśmy sobie, iż obecne okoliczności wymagają zgromadzenia episkopatu⁹⁸.

Ten wspaniały tekst sytuuje się w tradycji, którą zapoczątkowało zwołanie Soboru Nicejskiego przez Konstantyna. Ale wyznacza także znaczący postęp w świadomości „teologicznej” cesarza, jako „pośrednika” ustanowionego przez Boga, świadomości odpowiedzialności wobec Kościoła. Otóż pokój kościelny

⁹⁶ A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 466.

⁹⁷ *List Nestoriusza do Jana z Antiochii*; cf. Loofs, *Nestoriana*, *op. cit.*, s. 185-186.

⁹⁸ Tekst w *ACO I*, 1, 1, s. 114-116; przekład in P. Th. Camelot, *Le Concile et les conciles*, *op. cit.*, s. 51.

ważniejszy jest od pokoju politycznego w cesarstwie. W tym tekście zwołania soboru obecna jest cała teologia stosunków Kościoła i Państwa ". Zwoływanie przez cesarza stanie się zatem tradycją dawnych soborów.

Teodozjusz decyduje ze stanowczością o zwołaniu soboru do Efezu, na Zielone Świąta 431 roku:

Ponieważ rzecz ta leży nam bardzo na sercu, nie będziemy tolerować, aby ktokolwiek nie przybył bez pozwolenia. Ani przed Bogiem, ani przede mną nieobecni nie znajdą usprawiedliwienia¹⁰⁰.

Efez jest miastem, do którego łatwo dotrzeć drogą lądową i morską, posiadającym odpowiednie środki dla przyjęcia soboru. Książę Kandidian, komendant straży i urzędnik cesarski dostaje zadanie organizacji soboru.

Papież Celestyn wydaje zgodę; jednak, choć zaproszony, nie przybywa sam, lecz wysyła dwóch legatów biskupów, Arkadiusza i Projektusa oraz prezbitera Filipa. U papieży wytworzyła się już tradycja nieuczestniczenia w soborach, lecz wysyłania nań przedstawicieli, legatów. Owi legaci otrzymują instrukcję, aby działali w jedności z Cyrylem. Augustyn także jest zaproszony, ale umiera (28 sierpnia 430 roku). Reprezentacja Zachodu jest bardzo skromna: jeden biskup z Ilirii i jeden diakon z Kartaginy. Cyryl, który otrzymał od Celestyna zalecenie umiarkowania, do którego wcale się nie zastosuje, przewodniczy soborowi: przybył z mocną grupą, w otoczeniu czterdziestu biskupów egipskich. Memnon z Efezu jest oczywiście obecny, towarzyszy mu około setki biskupów z Azji Mniejszej i Grecji, także Juwenal z Jerozolimy i piętnastu Palestyńczyków.

Syryjczycy, których nazywa się „Wschodnimi”, na których czele stoi Jan z Antiochii, nie przybyli jeszcze 7 czerwca, dzień przewidziany na otwarcie soboru. Po drodze napotkali trudności w podróży. Ojcowie czekają na nich do 21 czerwca, podczas gdy napięcie rośnie, a gorąco staje się coraz bardziej dokuczliwe. Cyryl podejmuje wówczas decyzję o otwarciu soboru 22 czerwca, pomimo ich nieobecności, jak i nieobecności legatów rzymskich. Była to decyzja najwyższej wagi, albowiem Syryjczycy reprezentowali Szkołę z Antiochii, przyjmowali życzliwszą postawę wobec Nestoriusza i wpłynęliby z pewnością na równowagę sił. A z drugiej strony Cyryl był sędzią i stroną w sporze z Nestoriuszem. W oczach niektórych był nawet oskarżonym. Decyzja ta odwracała zatem sytuację na jego korzyść. Sześćdziesięciu ośmiu biskupów protestuje, podobnie jak książę Kandidian, pełnomocnik cesarski. Nestoriusz odmawia uczestnictwa, póki wszyscy się nie zjawią. Otrzymuje trzy wezwania, ale nie zmienia swej decyzji.

Gdy już sobór zostaje otwarty w bazylice poświęconej Maryi, sprawy toczą się wartko. Cyryl przewodniczył, był bowiem pierwszoplanową postacią i mógł

⁹⁹ Cf. H. Rahner, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Cerf, Paris 1964.

¹⁰⁰ Przekład franc. P. Th. Camelot, *Ephèse et Chalce'doine*, op. cit., s. 44.

oprzeć się na mandacie, jaki rok wcześniej otrzymał on zamiast Nestoriusza od Celestyna. Jest uważany za tego, który zajmuje miejsce Celestyna:

[Cyryl] stanowił cały trybunał, powie później Nestoriusz, bowiem wszystko, co mówił, wszyscy powtarzali jednocześnie i bez wątpienia jego osoba zajmowała dla nich miejsce trybunału... [Był] oskarżycielem, cesarzem i sędzią [...] Zostałem później wezwany przez Cyryla, który zebrał sobór; przez Cyryla, który był jego głową. Kto był sędzią? Cyryl. Jaki był oskarżyciel? Cyryl. Kto był biskupem Rzymu? Cyryl. Cyryl był wszystkim. Cyryl był biskupem Aleksandrii i zajmował miejsce świętego i czcigodnego biskupa Rzymu, Celestyna¹⁰¹.

Procedura rozpoczyna się od odczytania Symbolu nicejskiego z 325 roku (nie zaś konstantynopolitańskiego, z 381). Z kolei następuje lektura drugiego listu Cyryla do Nestoriusza, co do którego Cyryl zwraca się o imienne i publiczne głosowanie, każdy po kolei, według procedury senatu rzymskiego. List zostaje przyjęty jako zgodny z wiarą nicejską i nabiera znaczenia kanonicznego. Następnie zostaje odczytany drugi list Nestoriusza do Cyryla, który jest przedmiotem podobnego głosowania: wszyscy stwierdzają, że jest on przeciwny wierze nicejskiej. Potem ma miejsce lektura listu Celestyna do Nestoriusza i trzeciego listu Cyryla do Nestoriusza, zawierającego dwanaście anatematyzmów. Jednak ten list nie będzie przedmiotem głosowania; zostaje po prostu włączony do akt soborowych. Nie ma więc tej samej wartości dogmatycznej, co drugi list. Wówczas sobór wygłasza sentencję depozycji Nestoriusza i oznajmia mu ją w szczególnie gwałtownych słowach:

□
Święty Sobór, zgromadzony w metropolii Efezie, z łaski Boga i na rozkaz naszego najpobożniejszego i najświętszego cesarza, do Nestoriusza, nowego Judasza. Wiedz, że z racji twego bezbożnego przepowiadania i nieposłuszeństwa wobec kanonów, zostałeś pozbawiony urzędu przez Święty Sobór, 22 dnia obecnego miesiąca czerwca, i że nie masz już w Kościele żadnej godności¹⁰².

Wszystko zostało załatwione w jeden dzień, 22 czerwca 431 roku.

Jan z Antiochii, Teodoret z Cyru i Syryjczycy przybywają 26 czerwca, by ze zdziwieniem i gniewem dowiedzieć się, że wszystko już rozegrano. Źle informowani o rzeczywistej sytuacji w listach Nestoriusza, który przedstawiał im dane tylko na swą korzyść, zbrali się wkrótce na konkurencyjnym soborze, w obecności Kandidiana; dokonują depozycji i nakładają ekskomunikę na Cyryla Aleksandryjskiego i Memnona z Efezu, póki nie odrzucą oni anatematyzmów. Wnoszą skargę do Teodozjusza, który anuluje to, co się wydarzyło 22 czerwca i wysyła urzędnika dla zbadania sprawy. Sobór ten redaguje także

¹⁰¹ Nestoriusz, *Księga Heraklidesa z Damaszku*, *op. cit.*, s. 117.

¹⁰² Cf. *ACO*, I, 1, 1, n° 63; przekład franc. P. Th. Camelot, *op. cit.*, s. 53.

umiarkowane i bardzo wartościowe wyznanie wiary, które przyznaje Maryi tytuł *Theotokos*. Ten punkt jest ważny, bo pokazuje, że antiocheńczycy zachowują poważny dystans w stosunku do pozycji Nestoriusza. Dokument ten brzmi już praktycznie jak akt zjednoczenia z 433 roku.

Na początku lipca przybywają w końcu legaci rzymscy. Dołączają się oni, zgodnie ze wskazaniem Celestyna, do soboru Cyryla, który odbędzie kolejne sesje. 10 lipca zostaje odczytany i przyjęty przez aklamację, list Celestyna do Soboru Efeskiego. 11 lipca depozycja Nestoriusza zostaje uznana i potwierdzona, ponieważ nie wycofał się ze swych poglądów. U legatów daje się odczuć żywa świadomość sprawowania władzy rzymskiej. Ich interwencja ma zasadnicze znaczenie, bowiem zgoda Zachodu z soborem Cyryla czyni go powszechnym. Kilka poselstw zostaje wówczas wysłanych do Jana z Antiochii, aby go doprowadzić do połączenia. Pozostają one bez rezultatu i Jan zostaje ekskomunikowany wraz z trzydziestoma biskupami. 22 lipca sobór zakazuje tworzenia innych Symbolów niż nicejski¹⁰³.

Historia ta, godna politowania, kończy się wielkim zamieszaniem: władza cesarska zatrzymuje wszystkie główne postacie: Nestoriusza, Cyryla (któremu udaje się zbiec), Memnona z Efezu. Gdzie był prawdziwy sobór? Które decyzje są ważne? Wydarzenie Efezu, które w tradycji stanie się tak ważkim punktem odniesienia, w chwili, gdy zbliża się do końca, jest trudne do rozszyfrowania. Błędy Cyryla są oczywiste. Trzeba by jeszcze wspomnieć łapówki, jakie dawał urzędnikom dworskim. Nie wystarcza to na pewno do unieważnienia soboru, jako że dołączyli doń legaci rzymscy, a papież Sykstus III go zatwierdzi. Musimy jednakże przyznać, że eklezjalne znaczenie Soboru Efeskiego pozostaje w zawieszeniu. Naprawdę nabierze wartości dopiero wraz z Aktem zjednoczenia z 433 roku oraz przez fakt, że cały Kościół rozpoznał się w wierze z Efezu.

Akt zjednoczenia z 433 roku

Prawdziwy epilog Soboru Efeskiego faktycznie ma miejsce w 433 roku. Umysły najważniejszych protagonistów uspokoiły się, a wielu pośredników pragnie uczynić możliwym pojednanie między Janem z Antiochii i Cyrylem. Jan pisze do Cyryla list, do którego włącza deklarację wiary, ważną z dwóch względów, ponieważ podejmuje ona niemal dosłownie te, którą opracował jego „sobór” w 431, a która posłuży jako wzór przyszłej definicji chalcedońskiej:

Wierzmy więc, że Pan nasz Jezus Chrystus, jedyny Syn Boga, Bóg prawdziwy i człowiek doskonały, złożony z duszy rozumnej i ciała, zrodzony z Ojca przed

¹⁰³ Cf. *CODII-1*, s. 155.

wszystkimi wiekami według Bóstwa, narodzony w ostatnich czasach dla nas i dla naszego zbawienia z Maryi Dziewicy jako człowiek, jest współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa. Ponieważ nastąpiło zjednoczenie (*henosis*) dwóch natur, dlatego wyznajemy jednego Chrystusa, jednego Syna, jednego Pana. Z racji tego zjednoczenia bez pomieszania wierzymy, że święta Dziewica jest Matką Bożą (*Theotokos*), ponieważ Słowo Boże zostało wcielone i stało się człowiekiem i że od chwili swego poczęcia uczyniło sobie przybytek, który od Niej przyjął. Wiemy, że spośród wyrażeń Ewangelii i Apostołów o Panu święci doktorzy jedne pojmują syntetycznie jako orzekające o jedności osoby (*prosopon*), inne zaś analitycznie jako mówiące o dwóch naturach; pierwsze godne są Boga i odpowiadają Bożej naturze Chrystusa, drugie odznaczają się skromnością i odpowiadają Jego naturze ludzkiej¹⁰⁴.

Tekst ten jest niezwykle ze względu na zachowaną miarę i równowagę, jaką zachował. Jego schemat jest typowo antiocheński: wyróżnia najpierw w Chrystusie dwie natury i podwójną współistotność. Ale potwierdza później jedność obydwu natur, trzykrotnie używając Cyrylowego terminu *henosis*, a nie nestoriańskiego połączenia (*sunapheia*). Po tym istotnym otwarciu przychodzi uznanie tytułu Maryi, Matki Boga. Koniec tekstu postępuje zgodnie z bardzo zdrową zasadą egzegezy: twierdzenia Pisma odnoszą się konkretnie do jednej osoby (*prosopon*, termin hipostaza jest w tym tekście nieobecny), rozdzielają się jednak według dwóch natur.

Na ten list Cyryl odpowiedział z radością, cytując ze swej strony w całości, na znak przystania nań, wyznanie Jana z Antiochii. Możemy mówić w tym przypadku o akcie „ekumenicznym” *avant la lettre*. Albowiem Cyryl uznaje autentyczność wiary w tekście, który nie odpowiada jego teologii, mówi o dwóch naturach po zjednoczeniu i nie używa terminu hipostaza. Korzysta z tego, aby oczyścić się z wszelkich pozostałości apolinaryzmu czy wszelkich oskarżeń o mieszanie natur. Uważa, aby nie używać własnych formuł z listu opatrzonego anatematyzmami. Ta zgoda zawiera podwójne ustępstwo: Nestoriusz zostaje pozbawiony urzędu, ale dwanaście anatematyzmów zostaje cofniętych.

Czy Nestoriusz był „nestorianinem”?

Od starożytności chrześcijańskiej sądy o Nestoriuszu były bardzo uczuciowe. Dla jednych był świętym i męczennikiem, dla innych typowym herezjarchą. Badania historyczne przeprowadzone w XX wieku, zareagowały zgorszeniem na zachowanie Cyryla w stosunku do swego adwersarza i starały się tego ostatniego zrehabilitować i sprowadzić dawny konflikt do kłótni wokół słów,

¹⁰⁴ COD II-1, s. 163-165; przekład polski: *BF*, VI, 6.

zatrutych politycznymi i osobistymi swarami. E. Amann poszedł w tym kierunku bardzo daleko¹⁰⁵. W swym mistrzowskim przedstawieniu chrystologii Nestoriusza, także A. Grillmeier, który uznaje błędność metafizycznego punktu wyjścia jego chrystologii, proponuje jej interpretację, którą uważa za zupełnie ortodoksyjną¹⁰⁶. Dodaje jednak: „Rozumiemy, że mógł zostać potępiony, kiedy zostały wyciągnięte konsekwencje z jego fałszywych założeń”¹⁰⁷.

O ile słuszne wydaje się uznanie błędów Cyryla, a nieodzowne poszanowanie intencji wiary Nestoriusza, o tyle trudne zdaje się zlekceważenie „skandalu ekumenicznego” wywołanego przez Nestoriusza najpierw w swoim Kościele, a potem w innych Kościołach Wschodu. Bez względu na niedostatki spekulatywne i uprawnioną troskę o przeciwstawienie się apolinaryzmowi, który, jak mu się zdawało, dostrzegął u Cyryla, motor jego myśli odslania się w zgorzeniu, jakie odczuwa wobec rzeczywistości konsekwencji wcielenia: Słowo Boże nie mogło być „karmione” piersią Dziewicy Maryi. Taka formuła mówi więcej niż wszystkie dyskursy o połączeniu natur. Nestoriusz odrzuca doktrynę i praktykę, tradycyjną już, wzajemnej wymiany właściwości w jednym podmiocie. Ówczesna wiara chrześcijańska dostrzegła tu poważne zagrożenie dla swej autentyczności. Odrzuciła ona interpretację misterium Chrystusa, którą odczytała w pismach Nestoriusza powstałych przed Efezem. Nie tylko Cyryl dokonuje rozróżnienia „między herezją Nestoriusza i chrystologią antiocheńską”, z których pierwsza proponuje rozdzielenie natur, a druga ich słuszne rozróżnienie¹⁰⁸; lecz sami antiocheńczycy przestali solidaryzować się z Nestoriuszem w dwu podstawowych punktach: poprzez użycie terminu zjednoczenie [unia] (*henosis*) w miejsce połączenia (*sunapheia*) oraz „communicatio idiomatum” (wzajemnej wymiany właściwości).

W *Księdze Heraklidesa z Damaszku*, dziele znacznie późniejszym od Soboru Efeskiego, które jest zazwyczaj przypisywane Nestoriuszowi, zadeklarował on swą zgodę na chrystologię *Listu do Flawiana* św. Leona i okazuje się bardzo bliski definicji Chalcedonu. Pozostaje w niej wierny swym zwyczajowym formułom, choć interpretuje je w sposób bardziej „ortodoksyjny”. Nadal nie czyni rozróżnienia między hipostazą i naturą, ale analogia, jaką proponuje pomiędzy formułą trynitarną a formułą chrystologiczną znosi część wcześniejszych dwuznaczności. Księga ta bez wątpienia umożliwi bardziej „nawróconą” interpretację jego chrystologii i intencji, jeśli nie języka. Ważne jest, by oddać mu tutaj sprawiedliwość. Jednakże księga, o której mowa, nie istniała w okresie sporu efeskiego i nie odegrała żadnej roli w debatach. Jest ona tylko odczytaniem *post factum*¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Cf. E. Amann, art. „Nestorius” w: *DTC* XI, 1, kol. 76-157.

¹⁰⁶ Cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 431 —447.

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 447.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, s. 469.

¹⁰⁹ O tym ostatnim dziele Nestoriusza, cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 498-520.

Pierwsze podsumowanie

Jakiego bilansu moglibyśmy dokonać z dzieła Soboru Efeskiego, który L. Duchesne na początku XX wieku nie wahał się nazwać „tragedią”? Jak zauważyliśmy, sobór ten nie sformułował definicji. Raczej kanonizował niektóre wyrażenia-klucze, jak „unia według hipostazy” czy „unia hipostatyczna” oraz praktykę „communicatio idiomatum”, zilustrowaną tytułem Matki Boga (*Theotokos*) przyznanym Maryi. Paradoksalnie, jedyna formuła wiary, jaka sięga Soboru Efeskiego, powstała na konkurencyjnym soborze Jana z Antiochii: stanie się ona, po kilku modyfikacjach, *Aktem jedności* z 433 i wzorem definicji z Chalcedonu.

Efez pozostawił zatem niedokończone dzieło chrystologiczne. Sobór pozostawił kilka wytycznych dla przyszłej formuły chrystologicznej, ale pozostają one niekompletne i nie zostały jeszcze zebrane. Uwypuklił raczej pewien sens niż pewien język. Została mocno podkreślona jedność podmiotu w Chrystusie oraz prawda humanizacji Słowa Bożego¹¹⁰. Formuła Cyryla o unii hipostatycznej jest uważana za uprawnione „to znaczy” wyznania nicejskiego i formuły janowej z J 1,14. Nowa formuła została także zestawiona z Symbolem wiary i kerygmatem chrystologicznym Pisma. „Ciągłość przepowiadania chrystologicznego, pisze A. Grillmeier, zostaje w ten sposób zagwarantowana w szczególny sposób. Stworzenie przez Kościół formuły oznacza zawsze powrót do początków przepowiadania”¹¹¹.

Jednak wynik ten jest jednostronny: uprzywilejowuje jedną stronę misterium Chrystusa na niekorzyść drugiej. Pomieszanie języka, które dotknęło obydwu obozów, nie pozwalało jeszcze na jasne rozróżnienie pomiędzy hipostazą a naturą. Z tego powodu strona rozróżnienia boskości i człowieczeństwa w Chrystusie nie znalazła jeszcze wyrażenia zdecydowanego i takiego, które cieszyłoby się jednogłośnym poparciem. Nie dziwi przeto, że po zmianie pokoleń i odejściu głównych bohaterów pierwszej debaty, kwestia powraca dokładnie w tym punkcie, w którym ją pozostawiono.

2. JEDNA OSOBA W DWÓCH RÓŻNYCH NATURACH: EUTYCHES I SOBÓR CHALCEDOŃSKI (451)

Autorzy i teksty: *Éphèse et Chalcedoine. Actes des conciles*, przekład franc. A. J. Festugière. Beauchesne, Paris 1982. — A. J. Festugière, *Actes du Concile de Chalcedoine. Sessions III-IV (Définition de la Foi)*, przekład franc., P. Cramer. Genève 1983. — Leon Wielki, *Sermons* 1-19;

¹¹⁰ Na temat znaczenia Efezu, cf. B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, *op. cit.*, s. 109-131.

¹¹¹ A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 478.

wyd. franc. J. Ledercq i R. Dolle, SC 22 bis. 1964; przekład polski: K. Tomczuk. *Mowy, POK*, XXIV, Księgarnia św. Wojciecha, Łódź 1957.

Wskazówki bibliograficznej. Liébart. art. „Éphèse, concile, dit brigandage d” w: *DHGE*, 15. kol. 574-579. — H. Bacht (hggb.), *Der Glaube von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*: Bd I: *Der Glaube von Chalkedon*; Bd II: *Entscheidung um Chalkedon*; Bd III: *Chalkedon heute*, Echter Verlag, Würzburg 1951-1954. — P. Th. Camelot, *Éphèse et Chalcedoine*. Orante, Paris 1962.

— A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne, op. cit.* t. I, s. 549-581 : *ibid.* 1.11/1 : *Le concile de Chalcedoine* (451). *Réception et opposition* (451-513), Cerf, Paris 1990. — W. de Vries. *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*. Cerf, Paris 1974. — B. Sesboué, „Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives”, w: *RSR* 65 (1977), s. 45-80; *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église, op. cit.* s. 132-154. — J.-M. Carrière, „Le mystère de Jésus Christ transmis par Chalcedoine”, w: *NRT* 101 (1979), s. 338-357. — A. de Halleux, *Patrologie et oecuménisme. Recueil d'études*. University Press/Peeters, Leuven 1990, sekcja IV „Le concile de Chalcedoine”, s. 443-555.

— M. J. Nicolas, „La doctrine christologique de saint Léon le Grand”, w: *Rev. Thomiste* 51 (9151). s. 609-670.

Pomiędzy Soborem Efeskim a Chalcedońskim upłynęło dwadzieścia lat. Tak naprawdę pokój religijny nie powrócił. Zajmujący skrajne pozycje w obu obozach, aleksandryjskim i antiocheńskim, nadal walczą przeciw ustępstwom, na których zbudowany był Akt zjednoczenia z 433. Zwolennicy Cyryla uważają, że mówienie o dwóch naturach po unii sprowadza się do wyznawania dwóch Synów. Pośmiertnie oskarżają pisma Diodora z Tarsu i Teodora z Mopsuestii. Natomiast antiocheńczycy pragnęli ze swej strony doprowadzić do rehabilitacji Nestoriusza, zwłaszcza Teodoret z Cyru, który w 447 roku napisał dzieło chrystologiczne przeciwko monofizytom, *Eranistes* albo *Żebrak*¹². Ten polemiczny tytuł oznacza, że monofizycki partner dialogu miał wyżebrać swą doktrynę u całego szeregu dawnych herezji.

W takiej sytuacji Proklus, nowy patriarcha Konstantynopola, proponuje zrównoważoną chrystologię, której celem jest pojednanie. W jednej z homilii stwierdza: „Potężna ekonomia zbawienia zjednoczyła dwie natury w jednej hipostazie”¹³; jest to formuła przyszłościowa, którą zachowa Sobór Chalcedoński. W 435 roku pisze *List do Armeńczyków*, który proponuje formułę pojednawczą, zaakceptowaną i przez Cyryla, i przez Jana z Antiochii: „Wyznaję jedną hipostazę Słowa wcielonego”¹⁴. Formuła ta, która pragnie zastąpić formułę „jednej natury”, rekapitułuje wynik Efezu, ale dokonuje dyskretnego zwrotu w stosunku do formuły Cyryla.

¹² Cf. *PG* 83, 27-336.

¹³ Cytowany in A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 523.

¹⁴ *ACO* IV, 2, s. 191; *PG* 65, 864d.

Kwestia postawiona przez Eutychesa

Okolo roku 440 Eutyches, przełożony dużej wspólnoty monastycznej w Konstantynopolu, jest człowiekiem sławnym i potężnym, ale jego inteligencja nie odpowiada towarzyszącej mu opinii świętości, ani jego wpływom politycznym. Wydaje się, że jego przedstawił Teodoret z Cyru pod imieniem *Żebraka*. O ile ocena Nestoriusza była kontrowersyjna, o tyle sąd tak dawnych jak i współczesnych o Eutychesie jest jednomyślny: chętnie mówiono o nim jako o „nieuczonym, ograniczonym, nierozważnym i upartym starcu”. W chwili kryzysu miał siedemdziesiąt lat.

Eutyches był przyjacielem i zwolennikiem Cyryla w okresie Soboru Efezkiego. Później reprezentował klan skrajnych zwolenników Cyryla. Jednak jego wierność formułom Cyryla była wąska i materialna i nie brała pod uwagę uznania przezeń Aktu zjednoczenia ani otwarcia się na bliższe mu wyrażenia chrystologii antiocheńskiej, które jasno uznają rozróżnienie natur w Chrystusie. Nie chciał zwłaszcza wyjść z takiego oto sformułowania:

Uznaję, że Pan był w dwóch naturach przed zjednoczeniem, ale po zjednoczeniu uznaję jedną naturę¹¹⁵.

Nie zgadza się zatem powiedzieć, iż Chrystus „ma dwie natury po zjednoczeniu”, nawet jeśli te dwie natury są uznane za „zjednoczone według hipostazy”. Przywołuje najbardziej dyskusyjną formułę Cyryla, która mówi o „jednej wcielonej naturze Boga Słowa”, ale nie umieszczając jej w kontekście całej problematyki, a nadając jej zupełnie inny sens. Faktycznie jego teologia jest naprawdę „monofizycka”: według niej w Chrystusie dokonała się asymilacja dwóch natur. Przestają one być różne, zlewają się i od razu mieszają swe właściwości z powodu owego ściągnięcia („krazis”). Natura ludzka ginęła w naturze boskiej jak kropla wody w morzu. Nieuniknionym tego wynikiem jest twierdzenie, że ciało Chrystusa nie jest już współistotne z naszym. Eutyches nie uważa się za doketę: wyznaje, że Chrystus narodził się z Dziewicy. Jednak w jego myśli pierwiastek boski absorbuje ludzki.

W jego przypadku mówimy zatem o monofizytyzmie „brudnym”, grubiańskim i wyraźnie heretyckim. Ów monofizytyzm nie pozostawi po sobie śladu. Nie należy mylić go z monofizytyzmem języka, który rozpowszechnił się po Chalcedonie¹¹⁶, a który polega jedynie na odrzuceniu każdej formuły, która potwierdza „dwie natury”, nie nauczając przy tym o ich „zmieszaniu”, jak Eutyches.

¹¹⁵ *ACO*, II, 1, 1; przekład, franc. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 527.

^{1,6} Cf. *infra*, s. 363-365.

W 448 roku Eutyches zostaje oskarżony, ze względu na swą doktrynę, przez Euzebiusza, biskupa Dorylei, tego samego, który dwadzieścia lat wcześniej, jeszcze jako świecki, sprzeciwił się nauczaniu Nestoriusza. Patriarcha Konstantynopola, Flawian, wzywa wówczas Eutychesa na synod lokalny, który ma osądzić jego przypadek. W szczególności proponuje mu przyjęcie takiej formuły:

Uznajemy, że Chrystus jest w dwóch naturach po wcieleniu, w jednej hipostazie i jednej osobie, wyznając jednego Chrystusa, jednego Syna, jednego Pana¹¹⁷.

Wyrażenie „dwie natury” nie jest jeszcze tym z Chalcedonu: „w dwóch naturach”. Jest łatwiejsze do zaakceptowania przez monofizytów, zresztą w przyszłości będzie podsycać ich kontestacje. Z drugiej strony formuła Flawiana zakłada równowagę między osobą (*prosopon*) i hipostazą (*hypostasis*), co jest niepodważalnym osiągnięciem. Jednak te dwa rysy to już zbyt wiele dla Eutychesa, który zadowala się powtarzaniem swej własnej formuły. W obliczu niemożności dialogu, synod decyduje o depozycji i ekskomunikowaniu Eutychesa. Ten zaś zgłasza skargę do papieża Leona w Rzymie i Dioskura, następcy Cyryla w Aleksandrii, który odziedziczył po nim raczej nadmiar gwałtowności niż rozwagę chrystologiczną.

„Rozbój efeski” (449)¹¹⁸

Jednakże Eutyches cieszył się potężnymi wpływami politycznymi. Na całym Wschodzie rozpoczął kampanię na rzecz swoich tez. W Dioskurze odnalazł naturalnego sprzymierzeńca. Cesarz Teodozjusz II został pozyskany dla jego sprawy, za pośrednictwem eunucha Chryzafa — wówczas niemalże wszechmocnego na dworze — którego Eutyches był ojcem chrzestnym. Teodozjusz decyduje zatem o zwołaniu nowego soboru w Efezie, z zamiarem zrehabilitowania Eutychesa, przy współpracy Dioskura, oraz ostatecznego potępienia wszystkich tych, którzy w ich oczach paktowali z nestorianizmem, zwłaszcza Flawiana.

Zostaje zatem uruchomiony scenariusz soborowy. Leon I, papież od 440 roku, bardzo świadomy autorytetu swej funkcji, wysyła swych legatów: Juliusza, biskupa Puteoli, prezbitera Renata i diakona Hilarego. Skierowuje do Flawiana obszernie pismo, zwane powszechnie *Listem do Flawiana*, w którym przedstawia misterium wcielenia, zajmując pozycję przeciwną Eutychesowi. Jest to

¹¹⁷ ACO II, 1, 1, s. 114; przekład franc. w: A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 526.

¹¹⁸ Jesteśmy dobrze poinformowani o tych wydarzeniach dzięki Aktom Soboru Chalcedońskiego, który badał „łotrstwo efeskie” (zwane też „synodem zbójcekim”). W kwestii historii i źródeł, cf. wskazówki bibliograficzne, s. 345-346.

pierwsza prezentacja wiary łacińskiej, która oddziaływała w debatach soborowych. Odegra ważną rolę w Chalcedonie.

Nowy „sobór” zostaje otwarty 8 sierpnia 449 roku. Obecnych jest stu trzydziestu biskupów. Przewodniczy mu Dioskur z Aleksandrii, wyznaczony przez Teodozjusza. Ten ostatni pragnie powtórzyć wyczyn Cyryla. Armia uzbrojonych mnichów stanowiła mocną grupę nacisku na rzecz Eutychesa. Flawian jest od początku w położeniu oskarżonego.

Sobór najpierw ponownie bada potępienie wydane przez synod w 448 przeciw Eutychesowi i odmawia prawa głosu biskupom, którzy wzięli udział w tamtym synodzie. Legaci rzymscy proszą, aby odczytano list Leona. Pomysł ten zostaje odrzucony. Eutyches wyłącza delegatów rzymskich, którzy skontaktowali się z Flawianem. Napięcie w zgromadzeniu rośnie, wybuchają interpelacje. Dioskur doprowadza wówczas do przyjęcia przez aklamację następującej formuły: „Jeśli ktoś mówi o dwóch naturach, niech będzie wyklęty”¹¹⁹. Potem głosowanie za rehabilitacją Eutychesa zbiera 113 głosów. Legaci rzymscy milczą, bez wątpienia dlatego, że nie rozumieją po grecku i nie wiedzą, co się dzieje.

Dioskur każe następnie odczytać akta Soboru Efeskiego, zwłaszcza potępienie skierowane przeciw wszelkim dodatkom do Symbolu z Nicei. Szukał w ten sposób motywu dla doprowadzenia do depozycji Flawiana i Euzebiusza, którzy zaproponowali Eutychesowi inną formułę wiary.

Może wówczas przejść do trzeciego punktu programu, to znaczy dokonania depozycji. Flawian i Euzebiusz zostają „wykluczeni z kapłaństwa i godności biskupiej”. To wówczas Flawian odpowiada: „Ja cię wykluczam”, legat Hilary wykrzykuje po łacinie: „*Contradicitur*”¹²⁰. Powstaje zamieszanie, a Dioskur, czując sprzeciw, każe otworzyć drzwi bazyliki, by wpuścić żołnierzy, mnichów i tłum. Rozgrywa się wówczas scena gwałtu. Flawian stara się dotrzeć do ołtarza, świętego miejsca azylu, ale bez powodzenia. Udaje mu się jednak schronić w jednym z przyległych pomieszczeń, gdzie jest pilnowany. Jednak kilka dni później zostanie wysłany na wygnanie i umrze w drodze.

Gdy tylko spokój powrócił, Dioskur usiłuje zebrać jak najwięcej podpisów potwierdzających sentencję depozycji Flawiana i Euzebiusza, w klimacie, w którym nacisk graniczy z przemocą. Po tym gorącym dniu, w którym legaci rzymscy opuścili zgromadzenie, sobór zbiera się jeszcze kilka dni później, aby dokończyć dzieło depozycji przeciwko Ibasowi z Edessy, Teodoretowi z Cyru i Domnusowi z Antiochii. Dioskur doprowadza do aklamacji *Anatematyzmów* Cyryla.

Hilary wracając do Rzymu wiózł listy apelacyjne Flawiana i Euzebiusza. Leon został w ten sposób poinformowany o wydarzeniach, które wywołały

¹¹⁹ ACO II, 1, 1, s. 140; cf. P. Th. Camelot, *op. cit.*, s. 108.

¹²⁰ ACO II, 1, 1, s. 191.

w nim głębokie niezadowolenie. Wygłosi on później swą słynną formułę: „To nie był sąd, lecz rozbój (*Iatrocinium*).¹²¹”. Reaguje natychmiast zwołując do Rzymu synod zachodni, który odrzuca i unieważnia wszystko, co się stało w Efezie. Ten akt jest zasadniczy, bo wyraża autorytet papieża wobec soboru. Ten przypadek jest przykładowy: oto sobór, który z jednej strony nie jest potwierdzony przez biskupa Rzymu i który z drugiej strony nie będzie przedmiotem żadnej „repcji” przez ciało Kościoła.

Jednak Leon nie chce na tym poprzestać. Prosi Teodozjusza o zwołanie nowego soboru, mającego przywrócić jedność wiary, ale który tym razem miałby miejsce w Italii. Teodozjusz nie chce o tym słyszeć i trzyma się prawomyślności „soboru” efeskiego z 449 roku. Stosunki między Rzymem a Konstantynopolem stają się napięte: papież nie ufa wschodnim namiętnościom i chce nadzorować rzecz w z bliska. Pragnął także, aby delegacja Zachodu była na nowym soborze liczniejsza. Nagła śmierć Teodozjusza (spadł z konia) w 450 roku i objęcie władzy przez Marcjana odblokowują sytuację. Marcjan zgadza się zwołać sobór, którego życzył sobie Leon, ale absolutnie zależy mu na tym, aby odbył się on na Wschodzie. Tym razem papież gra na zwłokę. W końcu Marcjan ogłasza zwołanie soboru, a Leon, mimo swego niezadowolenia, przystaje nań.

Sobór zostaje zwołany do Nicei na 1 września 451 roku. Owego dnia obecnych było wielu biskupów: mówiono o sześciuset, co jednak jest liczbą nieco przesadzoną. Jednak Marcjan, rozdarty między swymi zajęciami politycznymi a troską o osobiste czuwanie nad ziarnem tego nowego zgromadzenia, każe na siebie czekać. Wśród biskupów pojawia się zniecierpliwienie. Tymczasem legaci rzymscy nie chcą otwierać soboru bez obecności cesarza. Wspomnienie łotrostwa efeskiego jest zbyt bliskie. Marcjan decyduje zatem o przeniesieniu soboru do Chalcedonu, miasta leżącego w pobliżu Konstantynopola, na brzegu azjatyckim. Tym sposobem będzie mógł przyjeżdżać i wyjeżdżać, gdy zajdzie taka potrzeba.

List Leona do Flawiana

Zanim przejdziemy do relacji z wydarzeń Chalcedonu, należy zająć się dokumentem Leona, który nie mógł być odczytany w Efezie, a który odegra decydującą rolę w trakcie nowego soboru. *List do Flawiana* stanowi bardzo piękne expose, utrzymane w rozległym, nieco oratorskim stylu, o typowo łacińskim rytmie, bliskim tonowi słynnych mów Leona o wcieleniu. Styl ten, który lubuje się w symetrycznych alternacjach, jest doskonale dostosowany do podkreślenia odmienności natur. Jego klimat teologiczny jest różny zarazem od

¹²¹ Leon Wielki, List 95 do Pulcherii; *ACO* II, 4, s. 51.

stylu Cyryla i stylu antiocheńczyków. Dokument jest pod znacznym wpływem teologicznego słownictwa Tertuliana. Zadawano sobie pytanie, czy jego redakcja nie była sprawą Prospera z Akwitanii, dawnego przyjaciela Augustyna i współpracownika Leona w jego kancelarii.

W tym, co odnosi się do tez Eutychesa, Leon pozostaje przy bardzo ogólnikowym podejściu. Zachował przede wszystkim to, że Chrystus miał nie być współistotny ludziom. Widzi tutaj nową formę doketyzmu, stąd podkreślanie przez niego realności ciała Chrystusa. Od samego początku Leon odsyła starego mnicha do Pism i ocenia jego doktrynę w świetle twierdzeń Symbolu. Pierwsze odniesienie jego teologii jest zatem takie samo, jak u Cyryla i Nestoriusza: wyznanie wiary:

[Eutyches] mógł przecież zatroszczyć się przynajmniej o przyjęcie z Tradycji tego wspólnego i niekwestionowanego wyznania wiary, jakie składa cała społeczność wiernych, mianowicie, że wierzy w „Boga Ojca Wszchemogącego... i w Jezusa Chrystusa Syna Jego jednorodzonego a Pana naszego, który narodził się z Ducha Świętego i Maryi Dziewicy”. Te trzy zdania rozbijają wymysły wszystkich heretyków¹²².

Jego własna teologia zasadza się na jasnym przedstawieniu dwoistości natur, które łączą się w jednej osobie¹²³.

1. Leon spontanicznie używa słownictwa „diofizycznego” (mówiącego o dwóch naturach) po zjednoczeniu. Nigdy jednak jego język nie ciąży ku postawieniu dwóch podmiotów w Chrystusie:

Przy zachowaniu właściwości obu natur wchodzących w skład jednej osoby majestat przyjął niskość, moc przyjęła słabość, wieczność — śmiertelność. Dla spłacenia długu naszej natury nieskazitelna natura złączyła się z naturą podległą cierpieniu. A więc wszystko dążyło do naszego uzdrowienia, „jeden i ten sam pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Jezus Chrystus” (1 Tm 2,5) jednocześnie pod jednym względem mógł umrzeć, a pod innym nie podlegał śmierci. Tak więc narodził się prawdziwy Bóg w naturze nieskażonej i prawdziwy człowiek — doskonały w swojej naturze i doskonały w naszej [...].

Stąd też Ten, który pozostając w postaci Boga stworzył człowieka, stał się człowiekiem w postaci sługi. Każda bowiem z Jego natur zachowuje właściwości swoje bez uszczerbku: ani postać Boska nie niszczy postaci sługi, ani postać sługi nie umniejsza postaci Boskiej¹²⁴.

Pierwsza formuła idzie wyraźnie za tekstem Tertuliana, którego Leon użyje także później:

¹²² *List do Flawiana*, COD II-1, s. 181; przekład polski: *BF*, VI, 7, s. 222.

¹²³ O dogmatycznej doniosłości *Listu do Flawiana*, cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 534 — 546.

¹²⁴ *List do Flawiana*, COD II-1, s. 183; przekład polski: *BF*, VI, 7, s. 224-225.

W ten sposób została zachowana poszczególna rzeczywistość (*proprietas*) jednej i drugiej substancji, tak iż Duch z jednej strony wypełniał w Nim to, co było Mu właściwe, niezwykle cnoty i znaki, a ciało ze swej strony zapewniało doznania¹²⁵.

U Leona, podobnie jak u Tertuliana, potwierdzenie zachowania po zjednoczeniu dwóch natur bez zmieszania jest niedwuznaczne. Właściwości każdej natury czy każdej „formy” [postaci], według terminu użytego w Flp 2,7, pozostają nienaruszone i pełne. Nie dochodzi między nimi do żadnego zmieszania. Człowieczeństwo nie jest wcale zawieszane ani absorbowane przez boskość. Jednak wspólnota tych dwóch natur ma miejsce w konkretnej jedności jednej i tej samej osoby, jednego i tego samego podmiotu, Chrystusa pośrednika.

To, co Grecy nazwali „ubóstwem słownictwa łacińskiego” ułatwiało Leonowi otwarte przyjęcie dwóch natur w Chrystusie. Język łaciński nie znał terminu *hipostaza*, bo, jak widzieliśmy, przetłumaczenie go sprawiało mu wielką trudność¹²⁶. Znał jedynie parę osoba/natura. Już sam łaciński termin *persona* był niejako bardziej zwarty niż grecki *prosópon*. Mógł wystarczyć do zdecydowanego wyznania jedności Chrystusa. Termin natura został wydobyty z konkretnych brzmień greckiej *physis*, zawsze związanej z dynamiką życia. Mógł być użyty bez ryzyka zasugerowania „dwóch osób”. Słownictwo łacińskie, w swej prostocie odziedziczonej po Tertulianie, było z pewnością zapóźnione, tak w odniesieniu do przenikliwych, niekiedy subtelnych opracowań myśli wschodniej, jak i do słownictwa greckiego. Paradoksalnie, w Chalcedonie przyczyniło się ono do wyjaśnienia słownictwa greckiego.

2. Schemat Leona był aż dotąd dość bliski schematowi antiocheńskiemu. Papież kontynuuje swój wykład wychodząc teraz od jedynej osoby Syna Bożego. Powraca do Cyrylowego schematu aktu wcielenia:

Wstąpił więc Syn Boży w marne rzeczywistości tego świata, zstępując z siedziby niebieskiej, ale nie odstępując od chwały Ojcowskiej, nowym urodzeniem w nowym porządku zrodzony. *W nowym porządku*, ponieważ niewidzialny w swojej naturze stał się widzialny w naszej, nieuchwytny chciał być ogarnionym, istniejący odwiecznie począł istnieć w czasie. Pan wszechświata przyjął postać sługi, zasłoniwszy niezmierzoność swego majestatu, niecierpiętlivy Bóg nie zawahał się stać człowiekiem cierpiętlivym i nieśmiertelny podlegać prawom śmierci *w nowym urodzeniu*, ponieważ nietknięte dziewictwo nie zaznając pożądliwości udzieliło mu elementów ciała. Od matki natura tylko została przyjęta, nie grzech; a to, że narodzenie Pana Jezusa z łona Dziewicy jest cudowne, nie czyni Jego natury różnej od naszej. *Ten bowiem, który jest prawdziwym Bogiem, jest także prawdziwym człowiekiem* i nie ma żadnego „udawania” w tej jedności, gdyż wzajemnie się przenikają niskość człowieka i wzniosłość Bóstwa. Tak samo jak Bóg nie zostaje zmieniony z powodu swojego

¹²⁵ Tertulian, *Przeciwko Prakseaszowi*, 27, 11; cf. *supra*, s. 179.

¹²⁶ Cf. *supra*, s. 260.

miłosierdzia, tak i człowiek nie znika z powodu godności. *Obie natury we wzajemnej łączności wykonują to, co do każdej należy*, mianowicie Słowo Boże czyni to, co należy do Słowa Bożego, ciało zaś to, co do ciała¹²⁷.

Podmiot wszystkich tych zdań, odnosi się do Słowa w Jego wcieleniu. Słowo przyjmuje w sobie wszystko, co wiąże się z Jego człowieczeństwem. Leon z lubością rozwija w tych zrównoważonych formułach właściwości charakterystyczne dla człowieczeństwa w osobie Słowa. W konsekwencji potwierdza konkretną „tożsamość” (jeden i ten sam) prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, używając takiego sposobu wyrażania się, który zostanie także użyty w definicji chalcedońskiej. Zwraca jednak uwagę, aby powrócić do dualizmu natur czy „form”, odnosząc się jeszcze do wyrażenń Tertuliana. Jego dyskurs pozostaje w ciągłym ruchu między jednym a drugim punktem widzenia.

Zdanie, które stawia dwie „formy”, to znaczy dwie natury, jako podmioty różnych aktywności jest bardziej dyskusyjne. Zasada formalna „nie działa”. Podobnie „wzajemna łączność”, o której mówi Leon, nie wspomina osoby, jak gdyby chodziło o bezpośrednią komunikację między naturami. Czy nie ma tu niebezpiecznych dwuznaczności? Jest w każdym razie pewne, że Leon ma inną niż Cyryl ideę autonomii ludzkiej natury Chrystusa.

3. Jednak nowe rozwinięcie przynosi wówczas użyteczne uszczegółowienie, związane z podwójną zasadą egzegezy „słów” czy „głosów” (*phónai*) Pism dotyczących Chrystusa: jeśli osoba jest jedna, „zasady”, wyrażone w rodzaju nijakim (*aliud est uride*), które pozwalają przypisać tej jednej osobie to, co należy do Boga oraz to, co należy do człowieka, są różne. To natury rozważane według ich specyficznych różnic, a nie według ich konkretnego istnienia:

Chociaż bowiem w Panu Jezusie Chrystusie, i Bogu i człowieku zarazem, osoba jest jedna, to jednak *skądinąd* jest w niej *podstawa* wspólnych zniewag, dotyczących człowieczeństwo razem z Bóstwem, a *inna* znowu wspólnej im chwały. Z nas to bowiem jest w Nim mniejsze od Ojca człowieczeństwo; z Ojca — równe z Ojcem Bóstwo. Ponieważ tedy *w obu naturach* należy uznawać jedność osoby, dlatego i o Synu człowieczym Pismo św. *wyraża się*, że zstąpił z nieba (J 3,13), choć to Syn Boży przyjmował ciało z dziewicy, z której się narodził. I odwrotnie o Synu Bożym *mówi się*, że był ukrzyżowany i złożony do grobu, chociaż te rzeczy przecierpiał nie w samym Bóstwie — w nim Jednorodzony jest współwiekuisty i współistotny z Ojcem — lecz w ludzkiej słabej naturze. Stąd nawet wszyscy odmawiając symbol wyznajemy, że jednorodzony Syn Boży był „ukrzyżowan i pogrzebion”, zgodnie z owym powiedzeniem Apostoła „bo gdyby byli poznali, nigdy by Pana chwały nie byli ukrzyżowali” (1 Kor 2,8)²⁸.

¹²⁷ *List do Flawiana*, CODII-1, s. 185; przekład polski: *BF*, VI, 7, s. 225-226.

¹²⁸ *Ibid.*, s. 187; przekład polski: K. Tomczak, w: Leon Wielki, *Mowy*, POKXXIV, Łódź 1957, s. XLV.

Ta konkretna jedność w odmienności natur pozwala wprowadzić wymianę właściwości w doskonałej wzajemności. Syn człowieczy zstąpił z nieba, a Syn Boży został ukrzyżowany. Jednak wymiana ta dokonuje się w jedności osoby — to łaciński odpowiednik jedności według hipostazy — i dotyczy to od razu każdej z natur, co odnosi się czy to do bóstwa, czy do człowieczeństwa. Jak Cyryl, Leon używa formuł „czytamy”, „mówi się”, gdyż idzie tu o logikę atrybucji, którą należy zachować, w zgodności logiką Pisma, jak i Symbolu wiary.

4. Leon podejmuje argument zbawczy, który stanowi podwalinę jego przedstawienia:

[Piotr] słusznie i błogosławionym nazwany od Pana, i od głównej opoki wziął niezłomną moc i imię ten, co z objawienia Ojca tego samego wyznał być i Synem Bożym i Chrystusem; boć przyjąć jedno bez drugiego nie przydawało się do zbawienia; i zarówno szkodliwym było wierzyć, że Jezus Chrystus to Bóg tylko bez człowieka, jak że bez Boga tylko człowiek.²⁹

Argument zbawczy opiera się tutaj na trzech nierozdzielnych punktach: prawdzie boskości Chrystusa, prawdzie Jego człowieczeństwa i prawdzie ich zjednoczenia w jedności tej samej osoby. Nasze przebóstwienie ma taką cenę.

Leon nie stara się o znalezienie złotego środka pomiędzy aleksandryjczykami i antiocheńczykami. Jest po prostu wierny swej tradycji łacińskiej. Pozostaje w doskonałej zgodzie z nauczaniem Efezu. Jest także daleki od Nestoriusza i Eutychesa. Jednak okazuje się, że jego słownictwo jest w stanie uspokoić obawy Szkoły z Antiochii, dzięki ostrości, z jaką potwierdza dwie natury w Chrystusie. Znaczenie jego chrystologii jest natomiast takie samo jak u Cyryla. Zrozumiemy rolę, jaką odegra podobna eksplikacja wiary chrystologicznej na Soborze w Chalcedonie.

Zgromadzenie Soboru Chalcedońskiego (451)

Sobór Chalcedoński odbył się między 8 a 31 października 451 roku w bazylice św. Eufemii i zebrał się na szesnastu sesjach. Przybyli legaci rzymscy, Paschazyn i Lucencjusz przewodniczący, według wyraźnej woli Leona. Reprezentacja biskupów Wschodu była liczna, a wielu spośród nich dwa lata wcześniej uczestniczyło w łotrostwie efeskim, zwłaszcza Dioskur z Aleksandrii i Juwenal z Jerozolimy. Są także obecni dwaj biskupi afrykańscy, którzy uciekli przed Wandalami. Układ przymierzy zmienił się od czasów Efezu: Rzym nie wspiera już Aleksandrii, ale Konstantynopol i Antiochię.

¹²⁹ *Ibid.*, s. 187; przekład polski: *op. cit.*, s. XLV.

Pierwszym zajęciem soboru jest obmycie brudu łotrostwa efeskiego. Zaraz na początku Paschazyn prosi w imieniu Leona, aby Dioskur nie zasiadał wśród Ojców soborowych, zważywszy sposób, w jaki przeprowadził synod w Efezie. Dioskur nie reaguje i zgadza się zostać oskarżonym. Wytacza się mu proces. Zostają odczytane akta synodu w Konstantynopolu z 448 (który potępił Eutychesa), a następnie akta efeskie z 449 roku. Uczestnicy łotrostwa starają się usprawiedliwić swe przeszłe zachowanie. Lektura ta prowadzi do odczytania drugiego listu Cyryla do Nestoriusza oraz Aktu zjednoczenia z 433 roku. U schyłku dnia Flawian zostaje zrehabilitowany. Z kolei Dioskur zostaje złożony z urzędu (podobnie jak Juwenal z Jerozolimy i inni biskupi o skłonnościach monofizycznych).

Trzecia sesja zajmuje się formalnie kwestiami wiary. Punkty widzenia komisarzy cesarskich i biskupów są z początku bardzo odległe. Pierwsi chcą nowego tekstu zgody w sprawie wiary, aby została ona definitywnie uregulowana; drudzy pragną pozostać przy tradycyjnych Symbolach oraz listach Cyryla i Leona, myślą bowiem zarówno o zakazie tworzenia jakichkolwiek nowych formuł wiary, wydanych w 431 w Efezie, jak i o aktualnych rozbieżnościach. Zostają zatem ponownie odczytane cztery zasadnicze części dokumentacji: Symbol nicejski z 325; Symbol konstantynopolitański z 381 (który tym sposobem pojawia się po trzech wiekach zapomnienia); dwa listy Cyryla (odczytane już na pierwszej sesji, drugi list do Nestoriusza i list do Jana z Antiochii, zawierający *Akt zjednoczenia*, nie zaś list z *Anatematyzmami*); w końcu *List do Flawiana* Leona. Teksty Cyryla i Leona zostały przyjęte przez aklamację:

Oto tu jest wiara Ojców. Oto tu jest wiara apostołów. Wszyscy wierzymy w ten sposób! My, ortodoksyjni, wierzymy w ten sposób. Anatema temu, kto nie wierzy w ten sposób! To sam Piotr przemówił przez Leona. Tak nauczali apostołowie. Leon naucza z pobożnością i prawdą. Cyryl tak nauczał. Wieczna pamięć Cyryla! Leon i Cyryl dali podobne nauki. Anatema temu, kto nie wierzy w ten sposób! Oto tu jest prawdziwa wiara ¹³⁰.

Sobór wcale nie chce przeciwstawiać Cyryla i Leona, pomimo ich wyraźnie różnego języka. Jeden i drugi są ortodoksyjnymi interpretatorami wiary nicejskiej. Ta wspaniałomyślna zgoda ukrywa jednak poważną dwuznaczność, jako że Leon mówi o dwóch naturach, a niektórzy biskupi egipscy nie przyłączyli się do tego języka.

Napięcie będzie zatem rosło w ciągu kolejnych sesji, zarazem z powodu komisarzy cesarskich, którzy nadal żądają nowej formuły wiary, a także wśród biskupów, których mniejszość odmawia jeszcze przyjęcia języka Leona i nie

¹³⁰ Cf. A. J. Festugiere, *Actes du concile de Chalcedoine...*, *op. cit.*, s. 37.

chce zgodzić się na formułę „dwóch natur przed zjednoczeniem”. Tekst przygotowany na prośbę komisarzy zostaje skrytykowany przez legatów rzymskich. Ci ostatni pragną osiągnąć pełne przyłgnięcie do listu Leona i „dwóch natur”. Czy sobór załamał się z powodu kwestii związanej z językiem?

Cesarz Marcjan interweniuje i przynagla do zebrania komisji soborowej mającej przygotować tekst definicji. Ta okoliczność wyjaśnia, dlaczego dokument ten będzie złożony z fragmentów wyrażen różnych uczestników konfliktu, od roku 428. M. Richard wyróżnia w nim cztery podstawowe źródła: drugi list Cyryla do Nestoriusza, *Akt zjednoczenia* z 433, odczytany w liście Cyryla do Jana z Antiochii, Leona *List do Flawiana* i wreszcie wyznanie wiary Flawiana, wydane podczas synodu w Konstantynopolu w 488 roku, które potępiło Eutychesa¹³¹. Definicja ta zostanie przyjęta przez aklamację i rozpocznie się procedura podpisywania.

Sobór się jednak nie skończył. Pozostaje do uregulowania wiele kwestii dyscyplinarnych i osobistych. Teodoret z Cyru i Ibas z Edessy zostają zrehabilitowani. Głosowaniu poddaje się kanony dotyczące życia duchowieństwa, świeców, stosunków między biskupami a synodami, organizacji administracji kościelnej i życia monastycznego. Decyzje te idą w kierunku wzmocnienia władzy biskupiej.

Na marginesie Chalcedonu: eklezjologia soborowa

Podczas nieobecności legatów sobór przegłosowuje 28 kanon, który stwierdza, że Konstantynopol, miasto cesarskie i nowy Rzym, druga po nim stolica, będzie się cieszyć takimi samymi prerogatywami. Sytuacja religijna powinna się w pewnym sensie dostosować do sytuacji politycznej obydwu stolic. Decyzja ta idzie dalej niż 4 kanon Pierwszego Soboru w Konstantynopolu (381), który przyznawał temu miastu „honorowe pierwszeństwo”¹³². Tym razem stolica w Konstantynopolu otrzymuje jurysdykcję nad znaczną częścią Wschodu. Legaci powracają zatem na sesję plenarną, aby zaprotestować i wniesć o anulowanie tego dekretu. Ponieważ sobór odmawia, ich protest zostaje włączony do akt. Zgromadzenie kieruje wówczas do Leona pełen szacunku list, w którym prosi o zatwierdzenie 28 kanonu. Papież jednak odmówi i ponownie potwierdzi porządek pierwszeństwa stolic apostolskich: Rzym pierwszy, Antiochia druga, Aleksandria trzecia. Zaczeka zresztą, z zatwierdzeniem soboru „tylko w dziedzinie wiary (*in sola fidei causa*)”.

¹³¹ O źródłach definicji chalcedońskiej, cf. dokładne studium A. de Halleux, „La définition christologique à Chalcedoine”, *op. cit.*, s. 452-465, gdzie autor podsumowuje analizy Richarda (*art. cit.* powyżej, w odniesieniu do Eutychesa) i niuanse, jakie dodali do nich inni badacze, wskazując na inne możliwe źródła (na przykład Bazylia z Seleucji).

¹³² Cf. *supra*, s. 272.

Od Efezu do Chalcedonu władza biskupa Rzymu objawia się i potwierdza coraz bardziej. *Stolica Apostolska* odegrała najpierw rolę instancji odwoławczej, od Nestoriusza i Cyryla po Eutychesa i Flawiana. Wydawała swe instrukcje, a następnie dostarczyła zasadniczego tekstu dogmatycznego. Leon zniszczył decyzje łotróstwa efeskiego. W Chalcedonie legaci czuwali nad tym, by nie zaakceptować niczego, co sprzeciwiałoby się prerogatywom rzymskim. Postawa Leona wyrażająca się w wybiórczym potwierdzeniu dzieła Chalcedonu jest wyrazem władzy, która uważa się za wyższą od władzy soboru.

Wydarzenia te nie mogą jednak przysłonić faktu, że pewne napięcia pojawiają się nie tylko między Wschodem i Zachodem, ale również między papieżem a soborem. W. De Vries w sposób przekonujący pokazał, że stosunek władzy między papieżem i soborem nie był postrzegany w ten sam sposób w Rzymie i na Wschodzie. Leon uważa, że w swym *Liście do Flawiana* wydał sąd w sprawie wiary: wymaga „od soboru bezdyskusyjnej recepcji swej definicji wiary. W jego oczach była ona ostateczna i niepodważalna”¹³³. Jednak cieszy się także z otrzymanego potwierdzenia. Ze swej strony, „to na podstawie własnego autorytetu sobór osądził, iż istniała doskonała zgoda pomiędzy od dawna uznanymi autorytetami doktrynalnymi a listem Leona”¹³⁴. Zgoda w wierze, zrealizowana i celebrowana między dwoma połowami Kościoła, skrywa zatem rzeczywistą dwuznaczność, która w bolesny sposób objawi się w przyszłości¹³⁵.

Z drugiej strony to Sobór Chalcedoński w pewnym sensie ekshumował Symbol Pierwszego Soboru Konstantynopolitańskiego z 381 roku. Przyznał mu autorytet równy Symbolowi nicejskiemu, a nawet większy, ponieważ Symbol ten, bardziej kompletny w swym trzecim artykule, stanie się od IV wieku liturgicznym Symbolem celebracji eucharystycznej. Tym samym Chalcedon przyznał, niejako wstecz, charakter powszechności soborowi z 381, który, jak widzieliśmy, był synodem regionalnym¹³⁶. Odtąd lista czterech pierwszych soborów, które będzie się porównywać do czterech Ewangelii, na drugim miejscu będzie wymieniać Pierwszy Sobór w Konstantynopolu, z 381 roku.

¹³³ W. De Vries, *Orient et Occident*, *op. cit.*, s. 128.

¹³⁴ *Ibid.*, s. 141.

¹³⁵ Na temat tej bardzo złożonej kwestii, cf. analizę A. De Halleux, „Les Deux Rome dans la tradition de Chalcédoine sur les prérogatives du siège de Constantinople” oraz „Le Décret chalcédonien sur les prérogatives de la nouvelle Rome”, *op. cit.*, s. 504-519 i 520-555.

¹³⁶ Cf. *supra*, s. 271-273.

Chalcedońska formuła chrystologiczna

Chalcedońska definicja chrystologiczna jest niewątpliwie najślynniejsza ze wszystkich definicji dogmatycznych. Zawiera długą preambułę czy też deklarację intencji, która pozwala poznać dogmatyczny zamysł soboru oraz znaczenie dekretu dogmatycznego. Ojcom idzie o „odnowienie wiary bez błędów Ojców”. Sobór wywiązuje się z tego zamiaru wpisując się w tradycję Symboli wiary ogłoszonych w Nicei i Konstantynopolu oraz w listach dogmatycznych przyjętych przez akklamację w Efezie. Rekapitułuje w ten sposób dzieło trzech poprzednich soborów. Aby dobrze pokazać swą wspólnotę z nimi w tej samej wierze, cytuje *in extenso* obydwie Symbole: z Nicei i Konstantynopola.

„To powinno być wystarczyc”. Jednak zważywszy powagę współczesnych i antagonistycznych herezji w odniesieniu do Chrystusa, z których jedna wprowadzała rozdział i odmawiała Maryi tytułu matki Boga (Nestoriusz), a druga wprowadzała zmieszanie ciała i boskości, sobór musi na nowo interweniować, „nauczając niewzruszonej doktryny, głoszonej od początku”, ale nie z zamiarem „dorzucenia do poprzednich propozycji jakiegoś brakującego punktu”. Deklaracja ta pokazuje, że rolą soboru nie jest mnożenie twierdzeń wiary, lecz ich wyjaśnianie, „tłumaczenie”, interpretowanie i aktualizowanie. Nowy dyskurs został oddany na służbę zachowania dawnego sensu. Do cytowanych Symboli sobór dołącza listy Cyryla i list Leona „jako że list ten zgadza się z wyznaniem wielkiego Piotra” oraz obkłada anatemą wszystkie sprzeciwiające się temu herezje.

Wówczas pojawia się definicja w ścisłym znaczeniu, którą rządzi od początku tekstu, po raz pierwszy w historii, czasownik „rozporządził” (*horisen*). Pomimo swego niejednolitego pochodzenia, jest ona zbudowana z wielką ścisłością literacką. Przedstawiliśmy ją tutaj w pięciu członach i rozdysponowaliśmy typograficznie, aby ukazać jej wewnętrzny ruch. Trzy pierwsze człony stanowią rekapitulację przejętej doktryny o Chrystusie. Czwarty i piąty człon stanowią nowy wkład Chalcedonu, techniczną formułę informującą, że jedność Chrystusa zostaje uznana w „dwóch naturach”.

Tekst zachowuje literacką formę wyznania wiary: chodzi rzeczywiście o „Credo z Chalcedonu” (A. Grillmeier). To drugi, wyjątkowo rozwinięty artykuł, który stał się jednak tak techniczny, że nie może już należeć do Symbolu liturgicznego. To, co było zwykłym dodatkiem kilku słów do Symbolu nicejskiego w odniesieniu do Trójcy Świętej, w chrystologii stało się mocno wyartykułowaną formułą. Podobnie czasownikiem, który rządzi tekstem nie jest już „wierzymy”, ale „uczymy wyznawać”. Punkt widzenia nauczania doktrynalnego góruje nad punktem widzenia zwykłego wyznania wiary. Całość formuły wpisana jest we wtrącenie, które odwołuje się do tradycji wiary, wywodzącej się z nauczania proroków, od samego Jezusa Chrystusa i z Symbolu wiary.

1.

Idąc za świętymi Ojcami, wszyscy jednogłośnie uczymy wyznawać,
 że jest jeden i ten sam Syn,
 Pan nasz Jezus Chrystus
 ten sam

2.

doskonały w Bóstwie	ten sam	i doskonały w człowieczeństwie
	ten sam	
prawdziwy Bóg		i prawdziwy człowiek złożony z rozumnej duszy i ciała
współistotny Ojcu	ten sam	współistotny nam
co do Bóstwa		co do człowieczeństwa we wszystkim nam podobny oprócz grzechu
przed wiekami zrodzony z Ojca jako Bóg	jeden i ten sam	w ostatnich zaś czasach narodził się dla nas i dla naszego zbawienia z Maryi Dziewicy Bożej Rodzicielki jako człowiek

3.

jednego i tego samego Chrystusa,
 Syna jednorodzonego, Pana

4.

należy wyznawać w dwóch naturach
 bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania,
 nigdy nie zanikły różnice natur
 przez ich zjednoczenie,
 ale została zachowana właściwość obu

5.

tworzących jedną osobę
 i jedną hipostazę,
 Chrystusa, którego nie można dzielić na dwie osoby ani ich w Nim rozróżnić
 ponieważ jest jeden i ten sam Syn
 jednorodzony, Słowo Boże, Pan Jezus Chrystus,

jak przedtem prorocy nauczali o Nim, jak sam Jezus Chrystus o tym nas pouczył i jak nam przekazał Symbol Ojców¹³⁷.

¹³⁷ COD II-1, s. 199-201; przekład polski: cf. *BF*, VI, 8.

1. Tekst rozpoczyna się od założenia konkretnej jedności Chrystusa poprzez wypowiedzenie Jego tytułury. Podejmując twierdzenie efeskie („jeden i ten sam Syn” jest wyrażeniem prosto od Cyryla), sobór podkreśla, że Chrystus jest jednym i tym samym istnieniem jako Bóg i jako człowiek.

2. Drugi człon to założenie rozróżnienia i analiza obu stron, boskiej i ludzkiej, owego jedynego Chrystusa. Sobór rozwija — przejmując niemal dosłownie tekst *Aktu zjednoczenia* z 433, który został przyjęty przez akklamację, jako że był obecny w liście Cyryla do Jana z Antiochii — tradycyjne wyrażenia: „prawdziwy Bóg” i „prawdziwy człowiek” oraz podkreśla równolegle pełnię Jego bóstwa i pełnię Jego człowieczeństwa. Owo człowieczeństwo zawiera duszę rozumną (przeciwko Apolinaremu) i ciało. Chrystus jest w ten sposób podwójnie współistotny, Bogu z jednej strony, a ludziom z drugiej. Intencjonalne użycie terminu-klucza Soboru Nicejskiego zostaje zatem rozszerzone na człowieczeństwo. Jednak owa współistotność nie jest dokładnie tego samego rzędu w obydwu przypadkach, jako że Syn jest współistotny Ojcu w znaczeniu numerycznym (konkretna jedność natury boskiej), a współistotny ludziom w znaczeniu specyficznym. Podwójne zrodzenie Słowa, pierwsze odwieczne, a drugie w czasie, jest fundamentem owej podwójnej współistotności. Jednak w całej tej sekwencji zamierzone powtarzanie terminu „ten sam” objawia, że rozróżnienie to nie dzieli Chrystusa na dwa byty.

3. Na końcu tej sekwencji o rozróżnieniu tekst powraca do potwierdzenia jedności, powtarzając tytułurę jednego i tego samego Chrystusa. Aż do tego miejsca Chalcedon przeprowadził rekapitulację wcześniejszego nauczania.

4. Redakcja powraca teraz do rozróżnienia i wprowadza nowy element definicji, co stanowi pojęciowe „to znaczy” w odniesieniu do tego, co zostało zanalizowane i opisane w drugim członie. Chodzi bowiem o pojęciowe pogodzenie jedności i rozróżnienia. Po zjednoczeniu Chrystus pozostaje z jednej strony jeden i ten sam, a z drugiej strony wyznawany jest „w dwóch naturach”: należy w Nim zatem wyliczyć dwie natury po zjednoczeniu. Formuła „w dwóch naturach”, zgodna z doktryną Leona, została przyjęta, a nawet narzucona przeciw tym, którzy pragnęli pozostać przy formule „o (ek) dwóch naturach”, której niewystarczalność pokazała pozycja Eutychesa. Wybór ten, świadomie „diofizycki”¹³⁸, będzie miał poważne konsekwencje dla przyszłego oporu wobec Soboru Chalcedońskiego. Wyrażenie zostaje od razu opatrzone glosą, w postaci czterech dopełnień, które wyjaśniają jego sens: przeciwko Eutychesowi, powiada się: „bez zmieszania (określenie pochodzi od Teodoretta i Cyryla) i bez zmiany”; nie ma bowiem żadnego zaburzenia natury boskiej i natury ludzkiej, żadnego przekształcenia Słowa w ciele, żadnego „pomieszania” czy „fuzji” między obydwoma naturami. Przeciwko Nestoriuszowi, powiada się: „bez rozdzielania i rozłączania” (Cyryl), bowiem utrzymane rozróżnienie

¹³⁸ O historycznych uwarunkowaniach tego wyboru, cf. A. De Halleux, *op. cit.*, s. 470-472.

dwóch natur nie wprowadza konkretnego podziału dwóch subsystujących oddzielnych i połączonych.

Formuła Leona, pochodząca od Tertuliana, zostaje podjęta: „została zachowana właściwość obu natur”. Wymierzona jest ona w Eutychesa, który utrzymywał asymilację natur na poziomie właściwości. A zatem nie mieszają się one i każda z nich zachowuje swe cechy, które czynią ją czymś szczególnym i wyłącznym. Wszakże twierdzenie to jest złączone z poprzednią formułą, „nigdy nie zanikły różnice natur przez ich zjednoczenie”, pochodzącą od Cyryła. Zamiarem było pokazanie zgody Cyryła i Leona¹³⁹.

5. Końcowa klauzula definicji powraca do twierdzenia jedności poprzez połączone wspomnienie osoby i hipostazy: Leon wspomniał o osobie, a Flawian dorzucił hipostazę w swym liście do biskupa Rzymu. Jednak to Cyryl jako pierwszy podkreślał niezbędną jedność hipostazy w Chrystusie. I wspomnienie to w nim ma swój początek¹⁴⁰. Połączenie tych dwóch terminów jest zasadnicze dla debat greckich. Jedność osoby (*prosópon*) winna być rozumiana w mocnym znaczeniu jedności konkretnej hipostazy. Rozróżnienie między naturą (strona rozróżnienia) a hipostazą (strona jedności) zostaje zatem jasno postawione, choć nie jest jeszcze wyjaśnione spekulatywnie. Tekst kończy się podjęciem tytułatury jedyne go Chrystusa i wspomnieniem źródła, do którego to nauczanie się dostosowuje: prorocy, sam Chrystus i Symbole wiary.

Dynamika definicji (jeden-dwa-jeden-dwa-jeden) pokazuje, że myśl wychodzi od konkretnej jedności, by do niej powrócić. W ramach tej perspektywy analizowane jest i potwierdzone rozróżnienie. Moment rozróżnienia jest momentem aktywności ducha, który rozkłada i rozróżnia, ale pozostaje wpisany w ducha jedności, jak mówi zbiorcza formuła: „jedna osoba lub hipostaza w dwóch naturach”. Byłoby zatem czymś zupełnie obcym intencji Chalcedonu streszczać swą formułę w formie „jedna hipostaza i dwie natury”, co obala całą dynamikę definicji i wyartykułowanie konkretnej jedności wraz z rozróżnieniem utrzymywanym przez myśl. Jest w końcu godne zauważenia, że przez tę formułę „Rzym, Aleksandria, Konstantynopol i Antiochia przyczyniły się do ustanowienia wspólnego wyrażenia wiary”¹⁴¹.

Bilans Soboru Chalcedońskiego

Sobór Chalcedoński dał Kościołowi „wielką” formułę chrystologiczną. Ta zrównoważona i syntetyczna formuła jest „ostateczna” w tym znaczeniu, że pozostała zwornikiem wyrażania przez Kościół wiary w Chrystusa i wszelka

¹³⁹ Cf. *ibid.*, s. 472-476.

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, s. 476.

¹⁴¹ A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 553.

refleksja chrystologiczna winna sytuować się w stosunku do niej. Jest dzisiaj formułą odniesienia ekumenicznego dla całości Kościołów, z wyjątkiem tych, które nazywa się „przedchalcedońskimi”. Stanowi chrześcijański przewodnik po lekturze tekstów Pisma, a nawet kryterium rozeznawania teologicznego, który znacznie wykracza poza ściśle pojętą chrystologię¹⁴². Z tego względu nabiera poważnego autorytetu i zachowuje dzisiaj swoje znaczenie¹⁴³.

Jednak według wyrażenia Karla Rahnera, formuła ta była w równej mierze punktem wyjścia, co punktem dojścia¹⁴⁴. Rzeczywiście, nie położyła ona kresu debatom chrystologicznym, jak pokaże to dalsza część naszego opracowania. Z drugiej strony nie „rozwiązała” ona problemu chrystologicznego, jeżeli w ogóle jakaś formuła może go rozwiązać. Zaznaczyła postęp, który otwiera się na kolejne postępy, ale pozostaje niedokończona. Jest obecnie przedmiotem żywej debaty teologicznej, która, krytykując ją, uznaje, że zostały w niej wypowiedziane „kryteria, które powinny być absolutnie respektowane przez wszelką teorię chrystologiczną”¹⁴⁵.

Najostrzejszym punktem definicji jest poszanowanie pełnego człowieczeństwa Chrystusa, zachowanego w swej stworzonej niezwykłości, w sercu misterium wcielenia. Broniąc człowieczeństwa Słowa, broni ona także naszego (G. Martelet), co podkreśli Drugi Sobór Watykański¹⁴⁶. Bliskość Boga nie jest śmiercią człowieka, ale jego najdoskonalszą promocją. Jednakże definicja ta nie jest jednostronna i przyjmuje, jak widzieliśmy, moment logiczny twierdzenia efeskiego, nie wahając się przy tym zmodyfikować jego znaczenia.

Zawiera on podwójne ograniczenie w swym sposobie przedstawiania i w swym języku. W sposobie przedstawiania zawiera się ryzyko dania do zrozumienia, że dwie natury sytuują się w pewnym „obok”, w swego rodzaju „połączeniu”, jak gdyby chodziło o dwie porównywalne rzeczywistości, podczas gdy różnica pomiędzy naturą boską i naturą ludzką jest niewspółmierna. Obraz kropli wody zagubionej w morzu, jaki zaproponował Eutyches, miał w sobie element prawdy. Przeto przedstawienie jakiegoś „obok” jest fałszywe. Autorzy ówcześni mówili raczej o żelazie rozpalonym przez ogień, a najpowszechniej o duszy i ciele. Podobnie jak dusza i ciało są dwoma heterogenicznymi zasadami, które nie mieszają się i zachowują swą specyfikę, a przecież tworzą wyjątkową jednostkę, tak i natury boska i ludzka nie mieszają się, ale jednoczą, by utworzyć jednego Pana. Analogia ta wymaga jednak pewnej poprawki,

¹⁴² Cf. B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, op. cit., s. 195-205.

¹⁴³ O znaczeniu Chalcedonu dzisiaj, cf. *ibid.*, s. 143-152.

¹⁴⁴ K. Rahner, „Chalcédoine une fin ou un commencement”?, oryginalny tytuł pracy „Problèmes actuels de christologie”, *Écrits Théologiques*, t. I, DDB, Paris 1959.

¹⁴⁵ W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, Cerf, Paris 1971, s. 371. — O debatach z ostatnich dziesięcioleci, cf. B. Sesboüé, „Le procès contemporain de Chalcedoine”, *art. cit.*, s. 45-80.

¹⁴⁶ Vaticanum II, *Gaudium et Spes*, 22, 2.

bowiem nie pragnie ona zastosować hilemorfizmu, to znaczy Arystotelesowskiej koncepcji duszy jako formy ciała, do przypadku unii hipostatycznej.

Co więcej, formuła ta nie wspomina o misterium paschalnym, nie komentuje aktu wcielenia i statusu Słowa wcielonego, nie bierze pod uwagę stanów Jezusa. Jest wszakże jasne, że relacja bóstwa i człowieczeństwa nie jest przeżywana w ten sam sposób w przypadku Jezusa przedpaschalnego, żyjącego pod znakiem „kenozy” oraz w przypadku zmartwychwstałego i chwalebego Pana. Gra przyswojeń i wymiany jest głęboko odmienna w obydwu przypadkach. Formuła ta nie bierze zatem w wystarczającym stopniu pod uwagę ludzkiej drogi Jezusa i „egzystencjalnych” przesłanek wcielenia.

Na płaszczyźnie języka i pojęć nie jest ona jeszcze zdolna podać jasnej definicji używanych przez siebie terminów. Pozostawia zatem drzwi otwarte na rozbieżne sposoby rozumienia tego, co trzeba podstawić odpowiednio pod termin hipostazy i natury.

Recepcja Soboru Chalcedońskiego

Wiek, który dzieli Sobór w Chalcedonie (451) od następnego, Drugiego Soboru Konstantynopolitańskiego (553), był okresem gwałtownych zmaganiań wokół recepcji definicji chrystologicznej¹⁴⁷. Soborowi Chalcedońskiemu daleko było do natychmiastowego osiągnięcia jednomyślności. W oczach wielu frakcji Kościołów wschodnich, które pozostały wierne językowi Cyryla, pozostanie „soborem przeklętym”. Sytuacja ta nie jest bez analogii do tej, jaka miała miejsce przez pięćdziesiąt lat po Soborze Nicejskim. W obydwu przypadkach decyzja soborowa, która miała przeciąć pewną kwestię doktrynalną, wywołuje „schizmę języka” (J. Moingt), która tworzy się nie tylko pomiędzy „heretykami” a „ortodoksami”, ale także pośród „ortodoksów”, którzy, pragnąc potwierdzenia tej samej wiary, nie potrafią osiągnąć zgody co do formuł. Będą zatem walczyć za lub przeciw „dwóm naturom”, jak walczono wokół sformułowania „współistotny”. Jedność Kościoła ucierpi od tego kryzysu, bowiem schizma języka krystalizuje się w Kościołach „schizmatyckich”, których podziały są podsycane przez rywalizacje polityczne. Po dziś dzień niektóre z tych zerwań nie zakończyły się pojednaniem.

Jeśli Zachód bez trudu przyłączył się do definicji chalcedońskiej, Wschód pozostanie podzielony na trzy grupy: *monofizytów*, którzy szybko stali się najmocniejsi. Przez monofizytów nie należy pojmować uczniów Eutychesa, ale ludzi przywiązanych do monofizyckiego języka Cyryla. Prócz tego istnieli *nestorianie*, węższa grupa, która z czasem zostanie zepchnięta na

¹⁴⁷ Co do szczegółów możemy jedynie odesłać do mistrzowskiego dzieła, którego autorem jest A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. 11/1, *op. cit.*

obrzeża cesarstwa i wreszcie *chalcedończycy*, którzy z trudem odzyskali mocną pozycję.

Depozycja Dioskura z Aleksandrii oraz przyjęcie języka „diofizycznego” Leona, spowodowały wielkie poruszenie w Palestynie i Egipcie. Środowiska monofizyczne, liczne, możliwe i wspierane przez licznych mnichów, wzburzyły się i zdołały objąć dużą liczbę stolic biskupich. Po śmierci Marcjana (457), doszło do buntu w Egipcie: Tymoteusz Ailouros, zwolennik Dioskura, został patriarchą Aleksandrii. Piotr Mongos obejmie następnie tę stolicę, która pozostanie monofizyczna. Ruch monofizyczny rozprzestrzenił się w Syrii, niegdyś obszarze wpływów Szkoły antiocheńskiej, wraz z Piotrem Fulusznikiem, potem Sewerem z Antiochii (t 528), którzy zasiedli na tronie w Antiochii oraz Filoksenem z Mabbug (Hierapolis). W Edessie Jakub Baradaj (t 578) utworzył całą autonomiczną hierarchię, która stanie się Kościołem „jakobickim”.

Pragnienie przyprowadzenia Kościoła do jedności będzie rządzić polityką religijną wszystkich ówczesnych cesarzy. Jeżeli Marcjan stanowczo podtrzymał definicję, którą otrzymał od Soboru Chalcedońskiego, podobnie jak papież Leon na Zachodzie, to jego następcy dokonali szybkiego zwrotu. Cesarz Leon (456-474) organizuje najpierw szeroką konsultację (zawartą w kolekcji zwanej *encylia*) wśród biskupów na temat Soboru Chalcedońskiego, co pozwala ocenić stopień recepcji soboru na Wschodzie w tamtym okresie. Odpowiedzi dzielą się na dwie grupy, według przyjętej postawy: dla pierwszej, Chalcedon jest tylko potwierdzeniem Nicei. Druga grupa jest bardziej uważna na własny autorytet Chalcedonu, z racji asystencji boskiej, której Ojcowie z 451 roku byli przedmiotem. W przypadku tej grupy przechodzimy od uznania relatywnego do uznania absolutnego¹⁴⁸.

Jednak tymczasem opór monofizyczny typu seweriańskiego (Sewer z Antiochii) zorganizował się i przejął ważne stolice biskupie. Jesteśmy świadkami ogłoszenia ciągu *Edyktów dogmatycznych*, przeznaczonych do narzucenia wszystkim pozycji dogmatycznej, uznanej przez cesarza za dominującą. Edykty owe faworyzują najpierw monofizytyzm. W 475 roku cesarz („uzurpator”) Bazylikos wydaje *Encyklikę*, która po prostu potępia Sobór Chalcedoński i zarządza powrót do słownictwa Cyryla; wszyscy biskupi zaproszeni są do podpisania tego dokumentu. Pięciuset z nich okaże posłuch. Jednak przedsięwzięcie to w końcu upadnie i cesarz będzie zmuszony wycofać ten dokument. Jego następca Zenon wydaje ze swej strony w 482 roku edykt nazwany *Henotikon* (= Akt zjednoczenia), który miał być kompromisem możliwym do przyjęcia przez wszystkie tendencje, ale opuszcza Chalcedon. Decyzja ta, która wywołała niezadowolenie zarówno wśród chalcedończyków jak i monofizytów, doprowadza do pierwszego zerwania z Rzymem, gdzie papież Feliks III (wybrany w 483 roku), wyłącza ze swej wspólnoty Akacjusza z Konstan-

¹⁴⁸ Cf. analiza owej konsultacji, *ibid.*, s. 281-334.

tynopola i cały Kościół Wschodu podporządkowany edyktowi *Henotikon*. Schizma ta, która trwać będzie trzydzieści trzy lata, nabiera wartości złowrogiej przepowiedni.

Perska Szkoła z Edessy (gdzie zasiadał Ibas), w chwili ogłoszenia *Henotikon* oddziela się od Konstantynopola i przechodzi do Nisibis, gdzie tworzy Kościół nestoriański. Dwuznaczny, prochalcedoński zapal nestorian podsycił wrogość monofizytów do soboru. Pierwsi propagowali pisma Teodoretę, który dla drugich pozostawał podejrzany, pomimo jego rehabilitacji w Chalcedonie.

Zwrot w stronę Chalcedonu dokonuje się pod panowaniem Anastazego (około 490), ale powraca on w końcu do monofizytyzmu pod wpływem Filoksena z Mabbug i Sewera z Antiochii. W końcu jego następca Justyn wydaje w 518 roku swój edykt, nakazujący wszystkim biskupom uznanie soboru. Pojednanie z Rzymem nastąpi w 519.

Justynian, zostawszy cesarzem w 527 roku, będzie doskonałym przypadkiem księcia teologa i cesaropapisty. Zaangażuje się w szereg niezręcznych i nieszczęśliwych interwencji (pomimo swej rzeczywistej kompetencji w tych kwestiach), a także będzie prowadził autorytarną politykę wobec pogan i Żydów. Jego centralną myślą jest doprowadzenie do pojednania z monofizytami, przy zachowaniu postanowień Chalcedonu. Jego teologiczna aktywność doprowadzi nas do Drugiego Soboru Konstantynopolitańskiego, w 553 roku.

ROZDZIAŁ ÓSMY

W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku

B. Sesboüé

I. INTERPRETACJE SOBORU CHALCEDOŃSKIEGO

1. „EFESKA” LEKTURA CHALCEDONU: KONSTANTYNOPOL II (553)

Autorzy i teksty: B. E. Daley. *Leonius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena* (Diss. Oxford 1978). — PC 86. 1273a-1309; 1916c—1918b: 1316b — 1356b: 1948a-1972a (dzieła uznawane dziś przeważnie za autentyczne).

Wskazówki bibliograficzne: F. X. Murphy, P. Sherwood, *Constantinople II et III*, Orante. Paris 1974. — W. De Vries. *Orient et Occident, op. cit.*, s. 161 -194. — A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, 1.11/2: *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Cerf. Paris 1993. s. 550-606. — Ch. Moeller, „Le Chalcedoine et le néo-chalcedonisme”. in A. Grillmeier. H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*. t. I, Echter Verlag, Würzburg 1951.

Drugi Sobór w Konstantynopolu odbywał się w klimacie otwartej walki między papieżem Wigiliuszem a cesarzem Justynianem. Aby zrozumieć, jak sprawy doszły do stanu tak wielkiego napięcia, trzeba prześledzić bieg wydarzeń warunkowanych przez konflikt religijny między chalcedończykami i monofizytami na Wschodzie, któremu towarzyszył inny konflikt, pomiędzy mni-
chami orygenistami i antyorygenistami.

Rola Justyniana przed soborem

W 533 Justynian wydaje dwa nowe edykty dogmatyczne i definiuje wiarę przy pomocy formuły „mnichów scytyjskich”: „Jeden z Trójcy cierpiał w ciele”. Ci pochodzący ze Scytii mnisi teologowie wielokrotnie starali się, aby Rzym zaakceptował formuły wyrażające *communicatio idiomatum*, czyli wymianę

właściwości, w celu przyłączenia monofizytów seweriańskich. Ich formuła, nazywana „teopasyjną” — to znaczy potwierdzającą cierpienie Boga — której patriarcha Proklus z Konstantynopola użył wiek wcześniej, pragnęła, dzięki swemu realizmowi, znieść wszystkie dwuznaczności w interpretacji Soboru Chalcedońskiego i stworzyć pomost między językiem Leona, a językiem Cyryla. Był wśród nich pewien Leoncjusz, którego identyfikacja z teologiem Leoncjuszem z Bizancjum została dziś odrzucona¹.

W 537 roku Justynian doprowadza do depozycji papieża Sylweryusza, niechętnie przyzwalającego na jego politykę, i zastępuje go Wigiliuszem, który początkowo był zatem „antypapieżem”. W 543 pisze traktat przeciwko orygenizmowi, któremu towarzyszyło dziesięć potępień czy „anatematyzmów”. Potępienie to, które zdradza złą znajomość właściwej myśli Orygenesesa, jest aktem polityki religijnej, mającym na celu wyciszenie pewnych niepokojów. Wigiliusz zatwierdza dokument. Jednak spowodowało to wywołanie sporu o tak zwane *Trzy dzieła*, to znaczy niektóre pisma trzech teologów antiocheńskich, Teodora z Mopsuestii, Ibas z Edessy i Teodoret z Cyru. Faktycznie teolog chalcedoński, Leoncjusz z Bizancjum uważał te pisma za wyraźnie nestoriańskie i pisał przeciwko nim. Na podstawie tej oceny Teodor Askidas, biskup Cezarei Kapadockiej mieszkający na dworze w Konstantynopolu jako doradca teologiczny cesarza, chciał odciągnąć cesarza od jego kampanii przeciw zwolnikom Orygenesesa². Przekonał zatem cesarza, iż potępienie *Trzech dzieł* pozwoliłoby przyłączyć nestorian seweriańskich. Około 545 roku Justynian publikuje zatem nowy edykt dogmatyczny, w którym potępia *Trzy dzieła*. Rozpoczyna kampanie obowiązkowych podpisów.

Jednak tym razem papież Wigiliusz odmawia. Justynian każe go porwać i doprowadzić do Konstantynopola (547). Poddany silnej presji, Wigiliusz ugina się w 548 i redaguje *Judicatum*, które potępia *Trzy dzieła*, ale z zastrzeżeniami, które podtrzymują autorytet Chalcedonu. Decyzja ta zostaje źle przyjęta na Zachodzie, gdzie liczne są protesty biskupów. Justynian wówczas ulega i pozwala Wigiliuszowi wycofać *Judicatum*. Razem decydują o oddaniu kwestii soborowi.

Jednak napięcie między cesarzem a papieżem z czasem tylko się wzmacnia; pierwszy dopuszcza do bezpośredniej przemocy policyjnej, mającej na celu utrzymanie papieża w więzieniu, a drugi szuka schronienia w Chalcedonie. W tym klimacie presji i napięć dyskutowali o warunkach zwołania następnego soboru. Wigiliusz chce, aby miał on miejsce na Zachodzie; Justynian pragnie zatrzymać go na Wschodzie. Wigiliusz walczy o liczbowo znacznie większy udział biskupów zachodnich, nieprzychylnie nastawionych do potępienia *Trzech dzieł*; z dokładnie przeciwnych powodów Justynian pragnie możliwie najbardziej

¹ Cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 252-253.

² Cf. F. X. Murphy, P. Sherwood, *op. cit.*, s. 75-76.

reprezentację zachodu ograniczyć. Wigiliusz okazuje niezdecydowanie i waha się, nie przyjmując jasnej postawy.

Perypetie soboru: cesarz i papież

Sobór ma miejsce w maju 533 roku, przy nieobecności papieża, który nie chce ratyfikować potępienia *Trzech dzieł*. Przewodniczy mu patriarcha Euty-chiusz z Konstantynopola i jego współbracia w biskupstwie z Aleksandrii i Antiochii, a uczestniczy w nim około stu pięćdziesięciu biskupów, w tym dziewięciu to afrykańczycy. Przedstawiciele Zachodu, dokładnie dobrani przez agentów Justyniana, nie są reprezentatywni i przez Wigiliusza uznani za niewystarczających. Zgromadzenie znajdzie się zatem pod rozkazami cesarza. Justynian wyznacza mu porządek dnia, by nie powiedzieć, że narzuca mu decyzje. Delegacje przybywają do Wigiliusza, by skłonić go do cofnięcia odmowy udziału w soborze: papież jednak podtrzymuje swą decyzję i prosi o czas dwudziestu dni na wydanie ostatecznego sądu o sprawie *Trzech dzieł*.

Sobór nadal jednak kontynuuje swe sesje i rozpoczyna dyskusję o *Trzech dziełach*. U kresu drugiego dwudziestodniowego terminu, papież komunikuje cesarzowi swe *Constitutum*. W imię wątpliwości, które przynoszą mu zaszczyt, surowo potępia sześćdziesiąt „heretyckich” zdań wyciągniętych z dzieła Teodora, ale odmawia potępienia samego człowieka, po którym pozostała święta pamięć i który umarł w pokoju Kościoła. Idąc za deklaracją Cyryla, uważał za „rzecz poważną znieważanie zmarłych, nawet jeśli byli osobami świeckimi, a tym bardziej, jeśli dokonali żywota jako biskupi”³. Z drugiej strony Ibas i Teodoret, złożeni z urzędów podczas łotrostwa efeskiego z 499 roku, zostali zrehabilitowani przez Sobór Chalcedoński, którego Wigiliusz nie chce deza-wuować. Papież wchodzi tym samym w otwarty konflikt z soborem, któremu zależy na potępieniu ludzi.

Wobec takiego oporu, Justynian deklaruje wobec soboru, że papież wyparł się właśnie swego słowa, bowiem w chwili swego przybycia do Konstantynopola pisemnie obiecał cesarzowi potępienie *Trzech dzieł*. Nakazuje wykreślić Wigiliusza z dyptyków (list biskupów, w komunii z którymi odprawiano eucharystię, ale w imię rozróżnienia pomiędzy Stolicą (*sedes*) a zasiadającym na niej (*sedens*) deklaruje, że nie pragnie zerwania z Rzymem. Biskupi obecni na soborze potępiają ze swej strony papieża dopóki nie wyrazi żalu, co praktycznie równa się jego ekskomunice.

Zatem sobór ma odtąd wolne pole dla pełnego i całkowitego potępienia *Trzech dzieł*. Poza tym wydaje czternaście anatematyzmów, w większej części

³ Wigiliusz, *Constitutum I*, CSEL 35, 288; PL 69, 1022bc; cf. F. X. Murphy, P. Sherwood, *op. cit.*, s. 99- 100.

wyprowadzonych z wyznania wiary, sformułowanego w 551 roku, które miało służyć soborowi jako „reguła”.

Nigdy walka między papieżem a cesarzem, a w konsekwencji między papieżem a soborem, nie była tak poważna. Drugi Sobór w Konstantynopolu jawi się, bardziej niż żaden inny, jako „sobór cesarski”. Decyzje, jakie podjął, stały się takie w chwili zerwania wspólnoty z papieżem. Ten zaś będzie odważnie trwał w swej odmowie przez trzy miesiące. Jednakże, izolowany, chory i nadal pod silną presją w końcu ulega. Wigiliusz przyznaje, że został okrutnie zmylony przez diabła, „wycofuje się” za przykładem św. Augustyna i zgadza się obłożyć anatema *Trzy dzieła* i ich autorów. Następnie, na prośbę Justyniana, redaguje *Constitutum II*, w którym dezawuuje wszystko, co wcześniej napisał na temat *Trzech dzieł*. W ten sposób zbiorczo zatwierdza decyzje podjęte przez sobór i tym samym otrzymuje zgodę na powrót do Rzymu; zmarł jednak po drodze, w Syrakuzach, w 555 roku. Sąd historyków o postawie Wigiliusza bywał często surowy. Trzeba jednak przyznać, że papież nigdy dotąd nie został tak brutalnie wydany na łaskę żadnego cesarza. Wigiliusz nieustannie oscylował między okresami odważnego oporu a negocjacjami, które doprowadziły go w końcu do ustąpienia w tym, co najistotniejsze. Jego następcą, Pelagiusz I — który był jego diakonem, a nawet zredagował *Constitutum I* — sam z kolei zmienił zdanie i uznał także piąty sobór powszechny, w celu przywrócenia jedności Kościoła. Spotkał się jednak z żywym oporem na Zachodzie.

Jaka jest wartość Drugiego Soboru w Konstantynopolu?

Ta smutna historia w nieunikniony sposób stawia na powrót pytanie o stosunek papieża do soboru, a tym bardziej jeszcze, o „ekumeniczność” piątego soboru.

To najbardziej problematyczny ze wszystkich soborów, pisze W. De Vries; odbywał się bez i przeciwko papieżowi Wigiliuszowi, który w swym pierwszym *Constitutum* z 14 maja 553 roku wypowiedział się z góry przeciw decyzji, jaka miał podjąć sobór [...]. Jest zupełnie pewne, że sobór jako taki nie był powszechny. Sobór, który obradował i podjął swe decyzje bez i wbrew papieżowi nie ma, jako taki, charakteru ekumenicznego. Jednak późniejsze uznanie tego soboru przez papieży i Kościół pomimo wszystko przyznało jego decyzjom walor powszechności, na miarę tego, jak zostały zatwierdzone⁴.

Walor powszechności w przypadku tego soboru można zrozumieć jedynie w odniesieniu nie tylko¹ do potwierdzenia przez papieży, ale także jego

⁴ Cf. W. De Vries, *Orient et Occident, op. cit.*, s. 161 i 163.

„repcji” przez Kościół. Repcja ta jest zresztą paradoksalna, ponieważ potępienie *Trzech dzieł*, które było punktem najbardziej potwierdzanym przez papieży, popadło dziś w zapomnienie, natomiast dziesięć pierwszych kanonów, które nie były przedmiotem tego potwierdzenia, weszło do kanonu interpretacji Soboru Chalcedońskiego.

Liczne studia, których autorzy pochylali się nad tym problemem⁵ pokazują najpierw, iż próżno szukać dlań rozwiązania czysto prawnego, w świetle późniejszego funkcjonowania stosunków papieża z soborem. Odnajdujemy tu pełne przejawy napięcia i dwuznaczności sygnalizowanych już w przypadku owego stosunku przy interpretacji Soboru Chalcedońskiego przez Wschód i Zachód. W swym *Constitutum I* Wigiliusz sam zamierzał rozwiązać sprawę *Trzech dzieł*, narzucić swe zdanie soborowi. Ten zaś ze swej strony uznaje, że „kwestia wiary może być rozwiązywana jedynie kolegialnie, a nie przez jedną osobę, nawet jeśli jest nią papież”⁶. Wigiliusz zostaje uznany za heretyka, bo odłączył się od soboru. W rzeczywistości nie był sam przeciwko soborowi, bo miał za sobą biskupów z Zachodu, starannie odsuniętych przez Justyniana. Trudno także nie dostrzec sprzeczności między pierwszym i drugim *Constitutum* i nie zadać sobie poważnego pytania o stopień wolności, z jaką papież zrehabilitował drugi dokument. Jak zatem wygląda ważność uznania przezeń soboru? Poważne pytania narzucają się w rzeczywistości także co do zgodności Drugiego Soboru w Konstantynopolu i Soboru Chalcedońskiego w tym, co dotyczy osądzenia osób. Kwestie podwajają się, jeżeli weźmiemy pod uwagę ograniczenia wyrażone przez Leona w jego potwierdzeniu Chalcedonu i przez Wigiliusza i jego następców w potwierdzeniu Konstantynopola II.

Rzeczywiście, potwierdzenie przez Wigiliusza potępienia *Trzech dzieł* znajduje kontynuację u jego następców, Pelagiusza I (jak widzieliśmy) i Pelagiusza II, a wreszcie Grzegorza Wielkiego. Ten ostatni, w końcu VI wieku, deklaruje przyjęcie i zachowanie czterech pierwszych soborów. Mówi także: „Czczę podobnie i piąty”. Papieże ci wymagali przyłgnięcia do owego potępienia pod karą anatemy. Ich zaangażowanie w sprawę miało przede wszystkim na celu przywrócenie jedności Kościoła. Jednak nie wydaje się, aby zatroszczyli się przy tym o fakt, że w ten sposób popierali pozycję soboru zakazującego papieżowi samodzielnego wydawania sądów w sprawach wiary⁷. Ponadto pozostawili w cieniu przypadek kanonów ściśle dogmatycznych.

Jednak w 649 roku, za Marcina I, lokalny synod laterański odwołuje się do sformułowań teologicznych Drugiego Soboru w Konstantynopolu. Trzeci Sobór w Konstantynopolu (680-681) przyjmuje wszystkich pięć poprzednich soborów. To zatem dopiero z czasem Konstantynopol II został naprawdę

⁵ Cf. W. De Vries, *op. cit.*, który proponuje dokładne rozważenie kw® ' .

⁶ *Ibid.*, s. 165.

⁷ *Ibid.*, s. 193.

uznany jako kolejny w szeregu czterech pierwszych soborów. Faktycznie zapanowało przekonanie, że ratyfikował on Sobór Chalcedoński, przedstawiając swą interpretację w perspektywie ujęcia Cyryla, nakierowaną ku jedności Chrystusa. Doktryna ta zostanie znacznie później nazwana „neochalcedońską” (J. Lebon). Przeto Konstantynopol II jest ważny przez swój związek z Chalcedonem. Obydwa sobory należy rozumieć jeden w świetle drugiego.

Obecnie „sąd autorytetu, jaki sobór uznany przez papieży wydał o pewnym «fakcie dogmatycznym» faktycznie okazał się zatem przedawniony. Ortodoksja Teodora z Mopsuestii jest dzisiaj kwestią otwartą, o której specjaliści mogą debatować z całą wolnością”⁸. Paradoks inwersji wartości, w dłuższym okresie, pomiędzy sprawą *Trzech dzieł* a kanonami ściśle dogmatycznymi jest właśnie bardzo dokładnym przykładem faktu „repcji”. To z tego tytułu kanony 1 — 10 Drugiego Soboru Konstantynopolitańskiego mają wartość jako „reguła wiary”.

Kanony Drugiego Soboru w Konstantynopolu: interpretacja Soboru Chalcedońskiego

Nie ma powodu dłużej zatrzymywać się nad potępieniem *Trzech dzieł*, które zostało wyrażone w długim, wyjątkowo gwałtownym tekście, ani nad kanonami dotyczącymi dawnych heretyków (w tym Orygenes!), ani nad tryem Teodora z Mopsuestii, Ibas z Edessy i Teodoret z Cyru, oskarżanych o „kryptonestorianizm” (kan. 11-14). Dzieło to jest już nieaktualne, nawet jeśli na Wschodzie wywołało duży oddźwięk.

Przedmiotem soboru na płaszczyźnie doktrynalnej, zgodnie z myślą Justyniana, który trzymał jego stery i z bardzo bliska inspirował kanony, była interpretacja Chalcedonu zgodnie z ujęciem Cyryla Aleksandryjskiego, aby doprowadzić do jedności monofizytów seweriańskich. Taki jest sens dziesięciu kanonów dogmatycznych, z których wiele podejmuje anatemy wpisane przez Justyniana do dekretu z 551 roku. Odnajdujemy tu jego troskę o zharmonizowanie słownictwa trynitarnego z chrystologicznym oraz o rozróżnienie w podobny sposób dziedzin *hipostazy* z jednej strony oraz *natury* czy *substancji* z drugiej. Bardzo droga była mu także idea „połączenia”.

Kanon 1, jak widzieliśmy⁹, dotyczy Trójcy Świętej i potwierdza formułę trynitarną opracowaną na Wschodzie w końcu V wieku. Następne kanony dotyczą chrystologii.

Kanony 2, 3, 9 i 10 formalizują wymianę właściwości, to znaczy udzielania bóstwa człowieczeństwu i przyswojeń człowieczeństwa bóstwu w osobie Chrystusa. Owa wymiana nie zachodzi bezpośrednio między naturą a naturą — co

⁸ *Ibid.*, s. 179.

⁹ Cf. *supra*, s. 269-271.

byłoby „zmieszaniem”; lecz odbywa się poziomie hipostazy według pewnej wymiany. Owa wymiana właściwości jest wyrażeniem doktrynalnym, które oddaje sprawiedliwość językowi Pisma. Słowo Boże pozwala człowieczeństwu działać na sposób boski; jednak to samo Słowo Boże przyswaja sobie wszystkie wydarzenia człowieczeństwa, także jego zrodzenie według ciała (kan. 2 i 3). Jest Ono zatem podmiotem podwójnych narodzin, jednego odwiecznego z Boga Ojca, a drugiego cielesnego, z Dziewicy Maryi. W konsekwencji nie jest Ono „kim innym i kim innym” w swym zachowaniu boskim (udzielona świętość, moc i cuda) i ludzkim (przyswojone cierpienia męki) (kan. 3 i 9), ale otrzymuje jeden kult w swych obu naturach. Wprowadzono tu także formułę mnichów scytyjskich (kan. 10):

Jeżeli ktoś nie wyznaje, że Pan nasz Jezus Chrystus, który w swoim ciele został ukrzyżowany, jest prawdziwym Bogiem i Panem chwały i jednym z Trójcy Świętej — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych.⁰

Formuła ta jest inspirowana tekstem 1 Kor 2,8: „[...] nie ukrzyżowaliby Pana chwały”. Wyraża ona autentycznie chrześcijański sens zdania „Bóg umarł”, które zostanie przejęte przez Lutra, a które Nietzsche rozpropaguje w zupełnie innym kulturowo znaczeniu i z sukcesem, jaki wszyscy znamy. Trzeba jednak zauważyć, że w swym sposobie mówienia o *communicatio idiomatum* i przyswojeniach sobór nie dedukuje nigdy *a priori*: cytuje jedynie przykłady poświadczone w Pismach. Zasada *communicatio idiomatum* może funkcjonować jedynie *a posteriori*, w świetle konkretnej ekonomii wcielenia „kenotycznego”.

Kanon 4 stwierdza, że unia hipostatyczna jest podstawą tejże *communicatio*. Dodaje jednak głosę mówiąc, że zjednoczenie według hipostazy jest zjednoczeniem „przez połączenie”:

Jeśli ktoś [...] nie wyznaje, że zjednoczenie Boga-Słowa z ciałem obdarzonym duszą rozumną i intelektualną nie dokonało się przez połączenie osobowe (*kata synthesin*) według hipostazy, jak to nauczali święci Ojcowie; jeśli więc nie uznaje, że jedna tylko jest osoba, to znaczy Pan nasz Jezus Chrystus, jeden ze Świętej Trójcy — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych. [...] Zjednoczenie bowiem przez złączenie nie tylko zachowuje w tajemnicy Chrystusa niez mieszanie połączonych części, ale także nie przyjmuje ich rozdzielania¹¹.

A zatem pomiędzy „zjednoczeniem przez połączenie” a „zjednoczeniem według hipostazy” istnieje równoważność. Jedna tylko jest hipostaza Słowa, która staje się „złożona”. Tekst łaciński zawiera wzmiankę o „istnieniu złożo-

¹⁰ II Sobór Konstantynopolitański, kan. 10; *BF*, VI, 21.

¹¹ *Ibid.*, *BF*, VI, 15.

nym”, złożonym z dwóch „w-sobie”, jednego boskiego, a drugiego ludzkiego, które jednak numerycznie pozostaje jedno. Oznacza to, że stosunek zawiązany między Słowem a jego człowieczeństwem jest tego samego rzędu co stosunek, jaki pierwotnie łączy Je z Jego bóstwem: jest to stosunek bytu, a nie stosunek posiadania. Można zaktualizować to dawne wyrażenie poprzez sformułowanie „istnienie zhumanizowane” lub „osoba zhumanizowana”. Unia hipostatyczna pozwala Słowu wcielonemu być jednym z Trójcy. Słownictwo to zakłada tym razem dobrze już ugruntowane rozróżnienie między hipostazą a naturą.

I odwrotnie, wykraczając jednak poza literę soboru, można powiedzieć, że natura ludzka, pozbawiona hipostazy innej niż hipostaza Słowa jest „enhypos-tajowana” (*enypostatos*) w hipostazie boskiej, to znaczy, że ma ona swe istnienie i swą egzystencję w Słowie. Sobór pozostaje bliski temu pojęciu, którego wynalezienie długo przypisywano Leoncjuszowi z Bizancjum. On jednak tylko włączył je do interpretacji unii hipostatycznej, która pozostaje w zgodzie z formułą dwóch natur¹².

Kanony 5, 6, 7 przeciwstawiają się nestoriańskiej interpretacji Chalcedonu. Na nowo potwierdzona przez ten sobór jedność hipostazy winna być rozumiana w sensie efeskim, a nie w sensie nestoriańskim, który faktycznie na powrót wprowadziłby dwie hipostazy. Pomiedzy hipostazą a osobą istnieje równoznaczność, w chrystologii, jak i w Trójcy. Maryja jest *Theotokos*, nie według relacji, jak gdyby była matką zwykłego człowieka, a zrodzenie tego człowieka należałoby przypisać Słowu zjednoczonemu z nim w chwili narodzin. Maryja jest Matką-Boga Słowa, który wcielił się w niej.

Kanon 7 jest szczególnie ważny z powodu dokładnej interpretacji słynnej formuły „w dwóch naturach”, jaką daje:

Jeżeli ktoś — mówiąc „w dwóch naturach” — nie wyznaje, że jeden Pan nasz Jezus Chrystus jest poznawalny i w Bóstwie i w człowieczeństwie, zaznaczając przez to samo różnicę natur, których niewypowiedziane zjednoczenie nastąpiło bez pomieszania, tak że ani Słowo Boże nie zostało zmienione w naturę ciała, ani ciało nie zostało przemienione w naturę Słowa (pozostaje bowiem jedno i drugie tym, czym jest z natury, nawet po dokonaniu zjednoczenia według hipostazy); jeśli natomiast przyjmuje to wyrażenie jako oznaczające podział na części w tajemnicy Chrystusa albo jeśli — wyznając liczbę natur w tym samym jednym Panu naszym Jezusie Chrystusie, Bogu-Słowie Wcielonym — nie tylko w teorii (*te theoria mone*) przyjmuje różnicę natur, z których jest Chrystus złożony, różnicę nie usuniętą przez zjednoczenie (Jeden bowiem [powstaje] z dwóch natur i dzięki Niemu trwają dwie natury), lecz posługuje się liczbą do tego celu, ażeby ujmować natury osobno, każdą w jej hipostazie — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych¹³.

¹² O osobie, dziele i teologii Leoncjusza z Bizancjum, cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 263-269, gdzie użyto wyników badań B. E. Daley’a.

¹³ II Sobór Konstantynopolitański, kan. 7, *BF*, VI, 18.

„W dwóch naturach” oznacza różnicę utrzymaną pomiędzy dwoma naturami, które nie mieszają się i nie przestają być tym, czym są same przez się, ale nie ich podział, jak gdyby stawiano je jako dwa osobne istnienia. Liczba natur w Chrystusie powinna być pojmowana „tylko w teorii”, to znaczy według aktu abstrakcji ducha, który łączy i dzieli, nie zaś według konkretnej egzystencji i w takim znaczeniu, w którym każda natura, oddzielona od drugiej, dysponowałaby swą własną hipostazą. Rozróżnienie między naturami jest wyraźnie zachowane, nie ma między nimi zmieszania, ale nie ma też podziału. Bowiem w stosunku do konkretnej egzystencji jest tylko jedno istnienie. To, co zostało powiedziane w Chalcedonie poprzez dynamikę definicji i wyrażenie „*poznany w dwóch naturach*”, zostaje tutaj sformalizowane. Ta interpretacja jest bardzo po myśli Cyryla, ponieważ Doktor aleksandryjski użył już wyrażenia „*rozdzielenie według ujęcia intelektualnego*”¹⁴. W swym zamysłu była ona solidarna z jakościowym rozróżnieniem duszy i ciała, które konkretnie tworzą jeden byt.

Kanon 8 przeciwstawia się Eutychesowej interpretacji formuł Cyryla, które pojmuje w świetle Chalcedonu. Podejmuje zwłaszcza słynną formułę „*jedynej wcielonej natury Boga-Słowa*”, przez wzgląd na Cyryla¹⁵, nie po to, by uczynić ją równoważną formule soboru z 431, ale aby uściślić, pod jakim warunkiem może być ona uprawniona i ortodoksyjna. Nie wprowadza ona żadnego „*zmieszania*” pomiędzy dwoma naturami, bowiem jedyne Chrystus pozostaje współistotny jednocześnie Ojcu i ludziom. Powinna być rozumiana w znaczeniu jedynej hipostazy. Kanon ten dokonuje zatem rozróżnienia pomiędzy znaczeniem słowa natura w formule Cyryla (= hipostaza), a znaczeniem, jakie słowo to odtąd przyjmuje (= substancja, jak to jest w przypadku Trójcy).

Kanony te przynoszą niewiele nowych sformułowań, ale dostarczają cennych uściśleń, jak idea „*ujęcia konceptualnego*” i „*zjednoczenia przez złączenie*”. Posługiwanie się wymianą właściwości ma miejsce w ramach bardzo spójnego języka, respektującego antynomiczne przesłanki wcielonej osoby Słowa.

Bilans soboru

Jak widzieliśmy, zamysł soboru jest przede wszystkim antynestoriański, ponieważ chodziło o pozyskanie monofizytów. W swym potępieniu zawarł także wszystko to, co mogłoby się wydawać kryptonestorianizmem. Jednak przez wolę równowagi, sobór wyłącza także Eutychesa. Respektuje formułę Soboru Chalcedońskiego, uznanego za autentyczny sobór powszechny. Pracuje

¹⁴ Cyryl Aleksandryjski, *List 46 do Sukcensjusza*, II; PG 77, 245a; cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 571 i 603.

¹⁵ Cf. A. Grillmeier, *ibid.*, s. 591.

niejako we wnętrzu jego logiki, wyjaśniając jego pojęcia. Zachowuje słownictwo dwóch natur, ale opatruje go precyzyjną interpretacją. Idea złożonej hipostazy usuwa nawet dwuznaczność wcześniejszej chrystologii: jeśli ostatnim podmiotem działań Chrystusa jest Słowo, to nie jest to nigdy samo Słowo, ale zawsze Słowo jako zhumanizowana osoba. Związek ten jest odtąd nierozzerwalny¹⁶.

Tym samym Drugi Sobór w Konstantynopolu stanowi realny postęp w stosunku do Chalcedonu. Praca opracowywania pojęć, przeprowadzona między innymi przez Leoncjusza z Bizancjum, przyniosła owoce. Kanony Konstantynopola II są zadziwiająco dobrej jakości, zważywszy kontekst kościelno-polityczny ich redakcji. Zauważamy w nich również zbieżność refleksji o Trójcy i o wcieleniu. Na płaszczyźnie języka formuły wzajemnie do siebie pasują. Przecięcie Teologii i Ekonomii jest jasno potwierdzone: z jednej strony to jeden z Trójcy cierpiał; z drugiej, Jego ciało jest adorowane w tym samym kulcie, co Słowo, bez liczbowej różnicy z Trójcą.

Jak należy rozumieć „neochalcedonizm”¹⁷? Mówiło się o „neoniceizmie” dla scharakteryzowania teologii trynitarnej końca IV wieku, która stanowczo rozróżnia hipostazę i substancję, podczas gdy Sobór Nicejski pojmował je jako synonimy. Podobnie Cyryl Aleksandryjski pojmował hipostazę i naturę jako w obszarze chrystologii. Chalcedon tymczasem formalnie je rozróżnia. „Neochalcedonizm odróżnia się od ścisłego chalcedonizmu przez używanie dwóch najważniejszych formuł chrystologicznych („jedna natura”, „dwie natury”), jako istotnego warunku poprawnego twierdzenia wiary”¹⁸. Jednak ten skrajny neochalcedonizm nie jest udziałem Konstantynopola II. Możemy zatem wraz z A. Grillmeierem mówić o „neochalcedonizmie umiarkowanym”¹⁹, to znaczy takiej interpretacji Chalcedonu, która na nowo wprowadza doń dominującą troskę Cyryla.

2. MONOENERGIZM I MONOTELETYZM: TRZECI SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI

Autorzy i teksty: Maksym Wyznawca, PC 90-91; *Kwestie do Talasjosa*, przekład franc.: E. Ponsoye. Éd. de l'Ancre, Suresnes 1992.

Wskazówki bibliograficzne: F. X. Murphy, P. Sherwood. *Constantinople II et III*, Orante, Paris 1974. — A. Grillmeier. *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. 11/2. *op. cit.* s. 477-506. —

¹⁶ Na ten temat, cf. B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition...*, *op. cit.*, s. 164-166.

¹⁷ Cf. Ch. Moeller, „Le Chalcedonisme et le néo-chalcedonisme”, *art. cit.* — A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 564-573.

¹⁸ Cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 566.

¹⁹ *Ibid.*, s. 605.

Ch. Schönborn. *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Beauchesne, Paris 1972. — H. Urs von Balthasar. *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Aubier, Paris 1947. — A. Riou, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1973. — J. - M. Garrigues. *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Beauchesne, Paris 1976. — F. M. Léthè el *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1979.

Około sto trzydzieści lat dzieli Drugi od Trzeciego Soboru w Konstantynopolu, który jest jeszcze poświęcony chrystologii i stanowi akt interpretacji Chalcedonu. W nadal złożonej i burzliwej sytuacji politycznej, okres ten jest naznaczony trwaniem Kościołów monofizyckich. Cesarz Wschodu Herakliusz (610-641) jest postacią dominującą w pierwszej połowie VII wieku. Na płaszczyźnie politycznej zaangażował się w walkę przeciwko Persom, którzy zagrażali jego cesarstwu; odbija Jerozolimę, którą wcześniej zajął król Chosroes i sprowadza tam relikwie krzyża. Na płaszczyźnie religijnej, wspierany przez patriarchę Konstantynopola, Sergiusza, szuka pojednania z monofizytami, zwłaszcza tymi, którzy znajdują się na terenach podbitych przez Persów, a znajduje rozwiązanie, jak mu się wydaje, w kompromisowych formułach, które wysuwa Sergiusz. To także za jego panowania, rok 622, rok Hidzry, wyznacza początek ery muzułmańskiej. W świecie śródziemnomorskim rysują się głębokie zmiany.

Mentalność także się zmienia, a za nią dyskurs teologiczny. Na Wschodzie jak na Zachodzie powoli dokonuje się przejście do scholastyki, która przynosi z sobą nową problematykę i metody oraz stara się odsłonić inny typ rozumowania teologicznego. Z tego punktu widzenia pewien próg zostaje niewątpliwie przekroczony między Drugim a Trzecim Soborem w Konstantynopolu.

W dziedzinie chrystologii ujęcie przemieszcza się od tajemnicy unii hipostatycznej, a zatem ontologii Chrystusa, do warunków modalności i przejawów tejże unii i jej konsekwencji dla egzystencjalnego statusu człowieczeństwa Chrystusa. Ta perspektywa antropologiczna dotyczy z jednej strony sposobu poznania Chrystusa, a z drugiej Jego sposobu działania. Znajdzie później przedłużenie w Średniowieczu, wraz z pytaniem o sposób istnienia człowieczeństwa Chrystusa. W epoce, w której się obecnie znajdujemy, pojawiają się dwa „kryzysy”: najpierw kryzys *agnoicki*, wywołany przez tych, którzy mówili o pewnej *niewiedzy* w Chrystusie, a potem kryzys *monotelecki*, od nazwy tych, którzy uważali, że w Chrystusie jest tylko jedna *wola*.

Preludium: kryzys agnoicki

„Agnoici” pojawili się między 530 i 540 rokiem w środowiskach monofizyckich Aleksandrii, zwłaszcza wraz z Themistiosem, diakonem aleksandryjskim,

który wszedł w konflikt z patriarchą Teodozjuszem (później złożonym z urzędu). Gdy Themistios przybył do Konstantynopola, debata tam się przeniosła, wraz z interwencją patriarchy Antimosa (zresztą pozbawionego stolicy). Agnoici argumentowali na podstawie Mk 13,32 (nieznajomość przez Jezusa dnia sądu), a nawet J 11,33 (pytanie Jezusa dotyczące ciała Łazarza) i utrzymywali, że człowieczeństwo Chrystusa nie znało dnia sądu, ponieważ stał się On we wszystkim podobny do nas, z wyjątkiem grzechu. Jezus poddany był niewiedzy, jak i innym słabościom człowieczeństwa, zważywszy jego współistotność ludziom. Choć wyszli ze środowisk monofizyckich, agnoici reprezentowali faktycznie tendencję prochalcedońską. Toteż monofizyci byli pierwszymi, którzy zaczęli ich zwalczać, jak arian czy nestorian: niewiedza Chrystusa została niegdyś przywołana przez arian przeciwko boskości Chrystusa; zarzucano im, że jak nestorianie pojmowali Chrystusa jako zwykłego człowieka, różnego od Słowa, nie znającego tego, co odnosi się do Jego misji. Byli oskarżani o to, że nie oddają sprawiedliwości unii hipostatycznej i wymiany właściwości²⁰. Wreszcie w greckim świecie kulturowym niewiedza jest zbliżona do zła moralnego: niewiedza Chrystusa mogłaby kwestionować Jego bezgrzeszność²¹.

Elementy odpowiedzi dogmatycznej udzielonej na ten mały kryzys są bardzo ograniczone i raczej negatywne. Było to potępienie agnoitów przez Grzegorza Wielkiego i synod laterański z 649 roku.

Antimos i Teodozjusz zabrali głos w ramach teologii typu monofizyckiego i „monoenergistycznego”. Następnie, w traktacie przeciw agnoitom, Eulogiusz z Aleksandrii (581 -608), sam zwolennik Chalcedonu, w końcu wieku zinterpretował niewiedzę Chrystusa o dniu sądu jako niewiedzę „ekonomiczną”: Jezus wiedział, ale Jego misją nie było o tym mówić; czy też jako niewiedzę „anaforyczną”: Jezus mówił jak gdyby reprezentując ludzi, a nie w swym własnym imieniu²². W liście, napisanym w 600 roku do Eulogiusza, papież Grzegorz Wielki wyrazi swą zgodę ze zdaniem adresata pisząc:

[...] wcielony Jednorodzony, stawszy się dla nas człowiekiem doskonałym, znał oczywiście dzień i godzinę Sądu, ale znał to nie z natury człowieczeństwa. Co więc w niej znał, znał *dzięki* niej, ponieważ Bóg, stawszy się człowiekiem, znał dzień i godzinę Sądu przez moc swego bóstwa [...]. Dzień więc i godzinę Sądu zna Bóg i Człowiek, lecz dlatego, że Człowiek jest Bogiem.

Jest zaś rzeczą zupełnie oczywistą, że ktokolwiek nie jest nestorianinem, żadną miarą nie może być agnoitą. Bo kto wyznaje, iż sama Mądrość Boga stała się człowiekiem, z jakimże umysłem może mówić, że jest coś, czego Mądrość Boża nie wie?²³

²⁰ W omówieniu kryzysu agnoickiego inspirowuję się szczególnie nie opublikowanym wykładem J. Moingta.

²¹ A. Grillmeier, *op. cit.*, s. 479.

²² Traktat Eulogiusza jest znany z analizy, jaką przeprowadził Focjusz, *Bibl. Cod.* 230; PG 103, 1080 d- 1084 d.

²³ *DzS* 475-476; przekład polski: *BF*, VI, 25-26.

Ocena Grzegorza jest zdominowana przez troskę antynestoriańską. Nie można przyjąć, że Chrystus nie wiedział jako człowiek tego, co w oczywisty sposób wiedział jako Bóg, nie podzieliwszy Go na dwie osoby. Deklaracji Grzegorza można przypisać słabe znaczenie: chociaż było w ciele, Słowo Boga nie przestawało trwać w nim jako wszechwiedzące; w naturze ludzkiej, w której się znajdowało, Słowo wiedziało to, co pochodzi z wiedzy boskiej. Ale może też mieć znaczenie mocne: Jezus myślał w samej swej ludzkiej inteligencji wszystko to, co wiedział wiedzą boską.

Jedną wątpliwość pozostaje, co do rzeczywistej myśli Grzegorza, jak i wartości tego dokumentu: „Należałoby być pewnym, pisze C. Duquoc, że argumentacja prowadzona na podstawie wszechwiedzy Słowa wcielonego ma na celu transkrypcję owej wiedzy w ludzkim rozumie Jezusa. Bez względu na to, doniosłość doktrynalna tego listu jest trudna do oceny: historycy dogmatu i teologowie nie są zgodni”²⁴.

Pewne jest jednak, że mocna interpretacja została zachowana w starożytności chrześcijańskiej. Już Sofroniusz z Jerozolimy będzie bardziej dokładny, kiedy pokaże, że ludzki rozum Chrystusa nie mógł nie wiedzieć tego, co dotyczy naszego zbawienia, ponieważ dokonało się ono także poprzez człowieczeństwo Pana²⁵. Jan Damasceński wyzna później znaczenie bardzo mocno, argumentując na podstawie unii hipostatycznej, która Sprzeciwiała się owemu ludzkiemu rozumowi.

Potępienie agnoitów zostało podjęte przez rzymski synod na Lateranie, w 649 roku oraz przez Trzeci Sobór w Konstantynopolu. Stwierdza ono brak pozytywnej czy też pozbawiającej niewiedzy w ludzkim rozumie Chrystusa. Niewiedza ta polega na tym, że nie wie się tego, co normalnie powinno się wiedzieć. Odróżnia się od niewiedzy negatywnej, która jest zwykłym brakiem jakiejś wiadomości, obcej wobec kompetencji podmiotu. Brak niewiedzy pozytywnej u Chrystusa winien być zatem oceniany w stosunku do Jego misji pośrednictwa. Nie zakłada on braku jakiegokolwiek rzeczywistej czy możliwej wiedzy ludzkiej.

Należy zauważyć, że kwestia ta nie otrzymała otwartej i wyraźnej odpowiedzi w rodzaju tych, które synod laterański i Trzeci Sobór w Konstantynopolu opracowały w tym samym czasie na temat dwóch woli Chrystusa. Analogia wiary pozwala jednak zastosować do przypadku wiedzy i poznania zasady, które zostały zachowane dla dwóch woli.

Historyk dogmatu styka się tutaj z pewnym relatywnym paradoksem. O ile dawna tradycja doktrynalna kładła nacisk na egzystencjalne konsekwencje dwoistości natur Chrystusa w dziedzinie woli i działania, o tyle przejawiała opór przed uznaniem tychże konsekwencji w dziedzinie rozumowania i poznania.

²⁴ C. Duquoc, *Christologie, essai dogmatique*, t. I: *L'Homme Jésus*, Cerf, Paris 1968, s. 159.

²⁵ *PG* 87, 3192 d.

Skąd relatywne odchylenie ku afirmacji wciąż doskonalszego poznania w człowieczeństwie Chrystusa. Innymi słowy, kenoza Chrystusa została podkreślona w jednej dziedzinie, a niewystarczająco uznana w drugiej. Tę kwestię napotkamy znowu w Średniowieczu²⁶.

Kryzys związany z monoenergizmem i monoteletyzmem

Od kwestii wiedzy Chrystusa, ujęcie doktrynalne na przestrzeni VII wieku przechodzi do sprawy Jego aktywności i woli. Debata ta odnosi się do ważnego punktu antropologii chrystologicznej i doprowadza do zgromadzenia nowego soboru na Wschodzie, którego przedmiot jest jeszcze formalnie chrystologiczny: chodzi o Trzeci Sobór Konstantynopolitański (680-681)²⁷. Pewien tekst z Pisma jest w centrum debaty: opis agonii Jezusa. Wyjątkowo wyrafinowane dyskusje, do których z czasem dojdzie, odsyłają zawsze do fundamentalnej przesłanki zbawienia ludzkości. Czy Chrystus oddał życie w akcie autentycznie ludzkim i korzystając z ludzkiej woli?

Pierwszy etap: monoenergizm

Największą troską Kościoła jest nadal przyciągnięcie różnych frakcji monofizyckich, których Drugiemu Soborowi Konstantynopolitańskiemu nie udało się przekonać. Sergiusz, patriarcha Konstantynopola, wpadł na pomysł *monoenergizmu*, to znaczy doktryny, która zakłada tylko *jedną aktywność* w Chrystusie. Konsultuje się na ten temat ze zwolennikiem Chalcedonu Teodorem z Pharan, który utwierdza go w jego opinii²⁸. Sergiusz posługuje się zatem swą doktryną w Armenii, Syrii i Egipcie w negocjacjach pokojowych z monofizytami.

Z jego zgodą Cyrus, powołany na patriarchę Aleksandrii, w 663 roku ogłasza, w deklaracji nazywanej *Paktem zjednoczenia*, formułę mającą przekonać opornych:

Jeden i ten sam Chrystus i Syn, dokonuje tego, co boskie i tego, co ludzkie poprzez jedną teandryczną zasadę działania (*mia theandrike energeia*), jak powiada św. Dionizy²⁹.

²⁶ Cf. *infra*, s. 415- 417. — O teologicznej problematyce wiedzy i świadomości Chrystusa, cf. B. Sesboüé, *Pedagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Cerf, Paris 1994, s. 141-175.

²⁷ Cf. F. X. Murphy, P. Sherwood, *op. cit.*, s. 132-260.

²⁸ Cf. *ibid.*, s. 143.

²⁹ Mansi XI 565 CE; cf. F. X. Murphy, P. Sherwood, *op. cit.*, s. 305.

Formuła, przejęta z pewnego tekstu Pseudo-Dionizego Areopagity (z jedną ważną modyfikacją, jako że „jedna” zastąpiła „nową” zasadę działania³⁰), jest dwuznaczna, bowiem może mieć sens zgodny lub przeciwny z duchem Chalcedonu. Z jednej strony, rzeczywiście, obydwie natury współpracują we wszystkich działaniach Chrystusa. Chrystus ma niejako jedno działanie w dwóch naturach. Jednak z drugiej strony można zrozumieć, iż Chrystus ma tylko jeden typ aktywności, pochodzący z jednej zasady działania, skąd nazwa „monoenergizmu” nadana tej doktrynie. Przeto działanie jako takie jest właściwością natury, o której Chalcedon powiedział, iż została zachowana. Przy takiej hipotezie aktywność Chrystusa nie byłaby już naprawdę ludzka. Pozycja ta staje się wówczas następstwem szkodliwego monofizytyzmu.

Cyrus aktywnie propaguje nomoenergizm. Przez pewien czas wydaje się, że na Wschodzie (wraz z Armeńczykami i jakobitami) zarysowuje się szeroka zgoda, na podstawie Soboru Chalcedońskiego, do którego głoszą miał być ów monoenergizm.

Dwuznaczność tej formuły jest znakiem złożoności problemu: aktywność czy działanie oraz wola, która nieco później stanie w centrum debat, rzeczywiście mogą być rozważane z punktu widzenia albo osoby, albo natury. Należą one do osoby w takiej mierze, w jakiej są miejscem wyrażania się wolności podmiotu, sposobem jego zaangażowania się w określony projekt życiowy, a zatem w jakąś jedyną działalność. Działanie jest z tego punktu widzenia przedmiotem czegoś, co nazwalibyśmy w nowoczesnym języku „wolą chcianą”. Ale mogą być one także ujmowane jako zasady działania, jako racjonalne pragnienia, jako „wole chcące”, eksponujące pewien szczególny typ działania. Pod tym kątem przynależą one do natury, której są właściwościami. Od tej chwili staje przed nami problem rozróżnienia dwóch typów woli, które rządzą dwoma typami aktywności bez rozdzielania, należących do jednego i tego samego podmiotu, pragnącego i realizującego pewne wyjątkowe dzieło, dzieło naszego zbawienia.

Dwóch mnichów rozeznaje szybko dwuznaczność tej formuły. Był najpierw Sofroniusz, późniejszy biskup Jerozolimy, a potem Maksym Wyznawca. Sofroniusz interweniuje u Sergiusza i Cyrusa przypominając, że aktywność odnosi się do natury. Wobec tej kontestacji Sergiusz proponuje kompromis, który wyraża w piśmie *Psephos* (sąd), wysłanym w 633 roku do Cyrusa: nie będzie się już pozwalać

odtąd nikomu mówić o jednym lub dwóch działaniach w odniesieniu do Chrystusa, naszego Boga, bo jest to bezbożne, albowiem niemożliwe jest, by w jednym i tym samym podmiocie istniały jednocześnie dwie przeciwstawne wole, jedna obok drugiej³¹.

³⁰ Mansi XI, 532 D.

³¹ Przekład franc. w F. X. Murphy, P. Sherwood, *op. cit.*, s. 306.

To rzeczywiście Chrystus, który „dokonuje tego, co boskie i tego, co ludzkie”, i Jego ludzkie działania pochodzą od wcielonego Słowa. Będzie się zatem mówić o jednym „działającym”, bowiem Jego działania ludzkie są w pełni kierowane przez Boga-Słowo. Sofroniusz wydawał się pozornie usatysfakcjonowany tym kompromisem, chociaż jego myśl pozostaje zdecydowanie obca duchowi tego tekstu. Sprawa na razie zatrzyma się w tym miejscu. Błąd monoenergizmu mógł się wydawać martwy od chwili powstania.

Ze swej strony interweniował również Maksym Wyznawca, mnich pochodzący z Konstantynopola, ale zamieszkały w Kartaginie, za sprawą migracji wielu osób na Zachód, spowodowanej podbojami perskimi, a potem arabskimi. Znał Sofroniusza. Stał się pierwszoplanową postacią teologii bizantyjskiej i zastosował do zajmującego nas obecnie problemu trylogię „substancji, siły, działania”, która znajduje się w centrum jego chrystologii. Umiał połączyć jedność konkretnego działania Jezusa z pełnym uszanowaniem dwóch aktywności naturalnych, to znaczy specyficznych dla dwóch natur. Stanie się wielkim teologiem tej kwestii. W chwili, w jakiej się aktualnie znajdujemy, Maksym przyjął *Psephos*, ponieważ dokument ten odmawia mówienia o jednym działaniu.

Drugi etap: monoteletyzm

Ukryta w monoenergizmie idea wypływa jednak natychmiast. Sergiusz z Konstantynopola, dowiedziawszy się o wyborze Sofroniusza na patriarchę Jerozolimy, zrozumiał, że Kościół rzymski szybko dowie się o debacie. Wyprzedzając zatem wydarzenia, napisał do papieża Honoriusza, by powiadomić go całej sprawie. Jego przekaz, nieco zaaranżowany, stawia na pierwszym planie zjednoczenie, do którego doszło z jakobitami. Proponuje zakazać używania terminów *monoenergia* i *douenergia*, albowiem to samo Słowo działało na polu ludzkim i boskim, bez podziału. Zakładać dwa działania sprowadzałoby się do zakładania dwóch rodzajów woli, które w sposób konieczny byłyby sobie przeciwne. Zwłaszcza w przypadku agonii i męki ludzka wola Chrystusa nie mogłaby nie stawiać oporu. Sergiusz proponuje zatem inną formułę, w której potwierdza „jednego chcącego, jedną wolę w dwóch naturach działających”. Odnajdujemy tutaj tę samą dwuznaczność, co poprzednio. Formuła ta jest słuszna w takiej mierze, w jakiej rozmyślnie podejmuje wyrażenie Grzegorza z Nyssy: „Człowieczeństwo Pana jest we wszystkim prowadzone przez bóstwo Słowa i jest poruszane w sposób boski”³² i z tego powodu samo ofiarowało się do zbawczej męki. Jednakże niektóre komentarze Sergiusza dają do zrozumienia, że człowieczeństwo Słowa nie było poruszane swym naturalnym

³² Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Eunomiuszowi*, III, 8; wyd. W. Jaeger II, s. 136; PG 45, 713 a.

poruszeniem. Błąd zostanie sprecyzowany później w tym wyznaniu wiary (z 681) Makarego z Antiochii:

Bóstwo rzeczywiście dokonuje zbawienia wszystkiego poprzez ciało, które jest wokół niego, tak iż cierpienia należą do ciała, ale do Boga należy aktywność, dzięki której jesteśmy zbawieni³³.

Teksty te redukują człowieczeństwo Chrystusa do roli czysto instrumentalnej i zewnętrznej. Nie jest już ono życiową zasadą działania, ale poruszonym przedmiotem. Zbawienie dokonane przez Chrystusa nie jest już owocem aktu naprawdę ludzkiego. W swych pojedynczych formułach Sergiusz dokonuje w rzeczywistości zamachu na integralność natury ludzkiej Chrystusa jako życiowej zasady działania. Powraca do idei typu apolinarystycznego.

Honoriusz odpowiada w 634 roku listem gratulacyjnym za dokonane zjednoczenie i aprobującym zaproponowaną formułę „jednej woli w Chrystusie”³⁴. Zgadza się zakazać terminów *monoenergia* i *duoenergia*. Widzi tu tylko spór o słowa i sprawę dla gramatyków. Oto papież angażuje się po stronie formuł, które zostaną później uznane za heretyckie. Przypomnimy o tym poniżej. Jednak Honoriusz nie dostrzegął istoty ani stawki tej kwestii. Możemy myśleć, że chciał powiedzieć „jedna wola chciana”. Jak Sergiusz, mówi zawsze o *hen boulesis* (jednej zdolności woli). Z czasem poprawi swój błąd.

W 638 roku cesarz Herakliusz bierze przykład ze swych poprzedników z VI wieku i ogłasza nowy edykt teologiczny *Ekthesis*, czy też *Wykład wiary*, który narzuca formułę mówiącą o jednej woli (*hen thelema*) Chrystusa, bez zmieszania natur. Sergiusz z Konstantynopola i jego następca Pyrrus dołączają się do niego, podobnie jak i Cyrus z Aleksandrii, ale nie Sofroniasz z Jerozolimy. Wówczas zareagował Zachód: papież Jan IV zwołuje pierwszy synod w 641 i potępia herezję monotelecką, podczas gdy Maksym Wyznawca broni w Afryce doktryny dwóch typów woli. Powstaje faktyczna schizma między Zachodem a Wschodem.

W 648 cesarz Konstans II wydaje *Typos*, który zakazuje wszelkiej dyskusji na ten temat.

Trzeci etap: synod laterański z 649 roku

Papież Marcin I, który przebywał uprzednio w Konstantynopolu jako apokryzariusz (wysłannik papieża na dworze cesarskim) i dobrze znał całą kwestię, pragnął od razu po swej elekcji położyć jej kres. W 649 roku

³³ Tekst in F. X. Murphy, P. Sherwood, *op. cit.*, s. 314.

³⁴ *DzS*487-488.

zgrupował w Rzymie bardzo poważny ze względu na liczbę uczestników (105 biskupów włoskich i afrykańskich oraz kilku przebywających na wygnaniu Greków) synod, który jednak nie stał się soborem powszechnym. Działa bez poparcia cesarza i łamie zakaz zawarty w *Typos* Konstansa II.

Synod podejmuje definicję Chalcedonu i włącza do niej twierdzenie o dwóch wolach i aktywnościach, odpowiadających dwóm naturom, ale uzależnionym od jednego podmiotu chcącego i działającego. Następnie potwierdza tę samą doktrynę w dwóch kanonach:

Kan. 10. Jeśli ktoś nie wierzy właściwie i prawdziwie, według nauki świętych Ojców, że dwie wole — Boska i ludzka — tego samego Chrystusa Boga naszego były tak zjednoczone, iż przez posiadanie obu dobrowolnie stał się prawdziwym sprawcą naszego zbawienia — niech będzie wyłączony ze wspólnoty wiernych.

Kan. 11. Jeśli ktoś nie wierzy właściwie i prawdziwie, według nauki świętych Ojców, że organicznie złączone dwa działania — Boskie i ludzkie — są jednego i tego samego Chrystusa, Boga naszego, i że przez czynności obydwu natur stał się On prawdziwym sprawcą naszego zbawienia — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych³⁵.

Co więcej, w kanonie 15, wyrażenie „działanie teandryczne” zostaje określone jako do przyjęcia pod warunkiem, że oznacza godną podziwu jedność dwóch działań, boskiego i ludzkiego. Kanon 18 obkłada anatemą heretyków, patriarchów monotelickich, jak i *Ekthesis*, ale nie papieża Honoriusza.

Synod zostaje łatwo przyjęty na Zachodzie, jednak cesarz reaguje brutalnie: każe zatrzymać papieża i sprowadzić go do Konstantynopola. Marcin I zostaje wezwany przed trybunał patriarchy miasta, pozbawiony urzędu, odarty z szat pontyfikalnych i zakuty w kajdany. Umrze na wygnaniu, w 655 roku. Maksym Wyznawca dzieli jego los, ale w jeszcze straszniejszej formie: osądzony, umęczony (odcięto mu język i prawą rękę), został wysłany na wygnanie. Dlatego przyznano mu tytuł „Wyznawcy” wiary.

Po wyczerpujących walkach i za sprawą zmiany partnerów politycznych i religijnych, nowy papież Witalin odbudowuje wspólnotę pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem około roku 600.

Zwołanie Trzeciego Soboru Konstantynopolitańskiego

Przy okazji nowego incydentu, jaki miał miejsce kilka lat później pomiędzy patriarchą Konstantynopola a Rzymem, cesarz Konstantyn IV zamierza w swej stolicy zorganizować konferencję teologów wschodnich i zachodnich, aby

³⁵ *DzS*510-511; przekład polski: *BF*, VI, 36-37. Cf. F. X. Murphy, P. Sherwood, *op. cit.*, s. 311-312.

położyć kres nieporozumieniom doktrynalnym. Papież Agaton ucieka się wówczas do szerokiej konsultacji na Zachodzie i zbiera biskupów italskich. Następnie wysyła na sobór legatów zaopatrzonych w dwa listy: swój własny oraz wyznanie wiary potępiające monoteletyzm, zredagowane przez biskupów, którzy się właśnie zebrali³⁶.

Konferencja rozpoczyna się w listopadzie 680 roku w jednej z sal pałacu cesarskiego, pod „kopułą” (*in Trullo*, miano nadane z tej samej przyczyny także synodowi „Quinisextum” z 692). Od razu zyskuje ona tytuł soboru powszechnego. Obecnych jest czterdziestu trzech biskupów. Sobór zbierze się na osiemnastu sesjach od listopada 680 do września 681 roku. Był uznawany za sobór „archiwistów i bibliotekarzy” z racji znaczenia, jakie nadano odniesieniu się do tekstów z przeszłości. Zgromadzenie odwołuje się do akt z Soboru Chalcedońskiego i Drugiego Konstantynopolitańskiego oraz bada świadectwa patrystyczne, często jednak pracuje na tekstach sfalszowanych lub niepełnych. Odbywa także proces Makariusza z Antiochii, zatwardziałego monotelety, i doprowadza do jego depozycji.

Trzynasta sesja soboru potępia wszystkich monoteletów, Sergiusza, Pyrusa, Pawła, Cyrusa i Makariusza, a także Honoriusza, bez żadnych protestów ani ze strony legatów, ani papieża.

Uważamy, że wraz z nimi należy wykluczyć ze Świętego Bożego Kościoła także Honoriusza, niegdyś papieża dawnego Rzymu, albowiem w jego listach pisanych do Sergiusza odkryliśmy, że we wszystkim szedł za opiniami tego człowieka oraz że potwierdził jego bezbożne nauki³⁷.

Potępienie to, któremu towarzyszyć będzie anatema wydana przez sobór przeciwko papieżowi, zostało zatwierdzone przez Leona II. Jednak na błąd Honoriusza patrzono jak na osobiste uchybienie, które nie włącza w sprawę samej Stolicy Rzymskiej. Jednakże przypadek „papieża heretyka” stanie się na przestrzeni wieków przyczyną powstania obfitej literatury i zostanie podjęty przez Pierwszy Sobór Watykański³⁸.

Na osiemnastej sesji zostaje ogłoszony dekret dogmatyczny mówiący o dwóch wolach i dwóch działaniach w Chrystusie. Papież Leon II zatwierdza sobór i to samo zaleca wszystkim biskupom zachodnim: „Przyjmujemy go jako VI sobór powszechny, podobnie jak pięć poprzednich”. W nieco subtelniejszej formie papież uznaje popadnięcie w herezję Honoriusza.

³⁶ List Agatona, cf. *DzS* 543-545; List synodalny, cf. *DzS* 547-548.

³⁷ Cf. F. X. Murphy, P. Sherwood, *op. cit.*, s. 314.

³⁸ Pierwszy Sobór Watykański, przed zdefiniowaniem nieomyślności papieża, pochylił się nad przypadkami Liberiusza, Wigiliusza i Honoriusza.

Dekret dogmatyczny Trzeciego Soboru Konstantynopolitańskiego

Wykład wiary Trzeciego Soboru w Konstantynopolu wpisuje się skrupulatnie w sekwencję pięciu poprzedzających go soborów powszechnych. W całości cytuje Credo z Nicei i Konstantynopola I. Przyjmuje list papieża Agatona do cesarza³⁹ i ogłasza, że jest on zgodny z definicją Chalcedonu oraz *Listem* Leona. W swym liście Agaton pojmował dwa działania na sposób, w jaki Konstantynopol II pojmował dwie natury: jest to rozróżnienie pojęciowe. Uznaje także wyznanie wiary biskupów niedawno zebranych w Rzymie, którzy rozumują w podobny sposób⁴⁰. Powołuje się na listy Cyryla do Nestoriusza. Pragnąc „trzymać się” wcześniejszych soborów powszechnych, przejmuje słowo w słowo definicję Chalcedonu. Następnie komentuje ją przez dwa nowe rozwinięcia, z których jedno odnosi się do dwóch typów woli, drugie do dwóch aktywności czy działań. Daje w ten sposób nowy komentarz znaczenia formuły „poznany w dwóch naturach” i czterech dopełnień chalcedońskich („bez mieszania, bez zmiany, bez rozdzielania, bez rozłączania”) wewnątrz perspektywy unii hipostatycznej:

Idąc za nauką świętych Ojców przyjmujemy [u Chrystusa] według Jego dwóch natur dwie wole (*theleis*) [czy chcenia (*thelema*)], dwa działania (*energeia*) bez podziału, bez zmiany, bez zamiany i pomieszania. Te dwie wole wynikające z dwóch natur nie są bynajmniej przeciwne, jak to twierdzili bezbożni heretycy, lecz wola ludzka idzie za wolą Boską nie sprzeciwiając się jej, nie walcząc z nią i podporządkowując się wszechmocnej woli Boskiej. Należało bowiem, żeby wola ludzka działała, lecz poddana była woli Bożej, jak uczy bardzo mądry Atanazy. Albowiem jak ciało nazywa się ciałem Boga-Słowa i jest Jego ciałem, tak i wola Jego natury cielesnej nazywa się i jest własną wolą Boga-Słowa, jak i On sam mówi: «Ponieważ zstąpiłem z nieba nie po to, abym czynił wolę moją, ale Tego, który mnie posłał — Ojca (J 6,38) [...]»⁴¹.

Dwie natury Chrystusa są dwiema naturami żyjącymi, z których każda dysponuje swą własną wolą, ponieważ wola jest właściwością naturalną. Do obydwu woli stosują się zatem cztery dopełnienia z Chalcedonu. Nie może być między nimi opozycji, ponieważ jedna podporządkowuje się drugiej, ale nie jak podmiot podporządkowujący się innemu podmiotowi, lecz ponieważ naturalna ludzka wola Chrystusa jest samą wolą Boga-Słowa, według zasady unii hipostatycznej, dzięki której natura ludzka nie została zniesiona, ale zachowana we właściwym jej stanie⁴². Trzeba zauważyć, że na długo przed sporem papież

³⁹ *DzS*553; *COD*II-1, s. 283.

⁴⁰ *DzS*548.

⁴¹ *DzS*556; *COD*II-1, s. 287; przekład polski: *BF*VI, 50.

⁴² Wyrażenia te zostaną przejęte przez Drugi Sobór Watykański, *Gaudium et Spes*, 22, 1.

Leon wyraźnie mówił już o dwóch wolach w Chrystusie w odniesieniu do Jego agonii: „Wyższej tedy woli podporządkowała się wola niższej natury”⁴³.

Wyznajemy uroczyście, że [w Chrystusie] są dwa działania: Boskie i ludzkie, wypływające z natury Boskiej i ludzkiej, że istnieją w sposób nierozdzielny, niezmienny i niepomieszany w tym samym Panu naszym Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu. Idziemy za św. Leonem, który jasno mówi: „Obie bowiem natury we wzajemnym połączeniu wykonują to, co każdej należy; mianowicie Słowo Boże czyni to, co należy do Słowa Bożego, ciało zaś to, co należy do ciała». Faktycznie w niczym nie chcemy przypisywać jednej naturalnej czynności Bogu i stworzeniu, ażeby nie wprowadzać elementu stworzonego do istoty Boskiej albo też tego, co należy do natury Boskiej, nie obniżać do poziomu natury stworzonej⁴⁴.

Argumentacja jest tu taka sama, bo przypadek nie jest inny, a odnosi się ona także do Chalcedonu i Leona, z którego czyni świadka doktryny dwóch działań w Chrystusie, z których każda odpowiada jednej z natur, będących zasadami działania. Mówić o jednej aktywności bądź działaniu to powracać do pomieszania natur. Cuda i cierpienia należą do Jednego (jak nazwał Go Konstantynopol II), ale według każdej z dwóch natur. Jedność w Chrystusie pozostaje zróżnicowana.

Tekst kończy się wyznaniem wiary, rekapitulującym wszystkie poprzednie twierdzenia:

Zachowując przeto pod każdym względem to, co jest nie zmieszane i nie rozdzielone, mówimy krótko: Wierząc, że Jeden z Trójcy Świętej, po Wcieleniu Pan nasz Jezus Chrystus, jest naszym prawdziwym Bogiem, twierdzimy, iż dwie natury ujawniają się w jednej i tej samej osobie. W niej to podczas całego życia doczesnego według swej woli ukazał cuda i cierpienia, nie pozornie, ale prawdziwie, a to z racji różnicy natur, która jest do poznania, gdy obie we wzajemnej łączności nie rozdzielone i nie zmieszane chcą i wykonują to, co każdej jest właściwe. A więc uroczyście wyznajemy dwie wole zgodne z dwojaką naturą [Chrystusa] i dwa działania razem zmierzające ku zbawieniu rodzaju ludzkiego⁴⁵.

Formuła ta rekapituje też nauczanie wcześniejszych soborów: Efeskiego, Chalcedońskiego i Drugiego Konstantynopolitańskiego. Nawiązuje także do synodu laterańskiego z 649 roku. Trzeci Sobór Konstantynopolitański zostanie uznany przez papieża Leona II w 682 roku, następnie na Wschodzie, pomimo trwania oporu monoteletyckiego, przez cesarza Justyniana II, w 686 roku.

Cesarz pragnął uzupełnić na płaszczyźnie dyscyplinarnej dokonania V i VI soboru powszechnego, zwołując synod, nazywany z tego powodu „Quinisex-

⁴³ Leon Wielki, *Mowa V o Męce Pańskiej*, (43 lub LVI); przekład franc.: R. Dolle, *SC* 74, s. 43; przekład polski: K. Tomczuk, *Mowy, POK*, 24, Księgarnia Św. Wojciecha, Łódź 1957, s. 257.

⁴⁴ *DzS*557; *COD*II-1, s. 289; przekład polski: *BF*, VI, 51.

⁴⁵ *DzS*558-559; *COD*II-1, s. 289-291; przekład polski: *BF*, VI, 51.

tum” (= V—VI), który miał miejsce w 692, w Konstantynopolu, także pod kopułą (*in Trullo*). Mimo jego pretensji do powszechności, synod ten, który pragnął rozciągnąć na cały Kościół legislację i zwyczaje bizantyjskie oraz krytykował Kościół rzymski, nie został uznany przez Zachód i nie będzie zaliczany do soborów powszechnych.

Bilans soboru

Trzeci Sobór w Konstantynopolu jest przedłużeniem i uzupełnieniem Soboru Chalcedońskiego. Dwie wole i dwa działania Chrystusa są niezbędne dla zbawienia rodzaju ludzkiego. W tym sobór bliższy jest Pismu niż tezy monotelistyczne, bowiem uwypukla fakt, iż Chrystus w swej męce i śmierci dokonał aktu autentycznie i integralnie ludzkiego, to znaczy aktu prawdziwie chcianego i wolnego. Według doktryny Maksyma Wyznawcy, wola jest „samo-określająca”⁴⁶. Ta jakość została zachowana w Chrystusie. W przeciwnym wypadku „natura ogołocona na rzecz osoby ze wszelkiego wewnętrznego dynamizmu, jest już tylko bierną marionetką”⁴⁷. Sobór nabiera zatem wielkiego znaczenia w tym, co do dotyczy antropologii Chrystusa, świadczy bowiem na rzecz integralności Jego człowieczeństwa. Na swój sposób zapowiada on nowoczesne rozwinięcia na temat wolności i świadomości Chrystusa. Osobista wolność Syna zyskuje nowe określenie przyjmując kondycję ludzką, jako że przejawia się ona w stawaniu się, poprzez zdolność wolnego wyboru i w posłuszeństwie człowieka Bogu. Podobnie, w analogiczny sposób jest ze świadomością i samoświadomością siebie Chrystusa „za dni Jego ciała”.

3. SPÓR O OBRAZY: DRUGI SOBÓR NICEJSKI (787)

Autorzy i teksty: Jan Damasceński: *Mowa apologetyczna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*, PG 94. 1232-1420. — Nicefor z Konstantynopola. *Antirrhetica*, I i II, PG 100, 205 d — 533 a; *Apologia świętych obrazów*, PG 100, 533 b — 832 a.

Wskazówki bibliograficzne: A. Grabar. *L'iconoclasme byzantin, dossier archéologique*. Collège de France. Paris 1957. — Ch. Schônborn, *L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e concile de Nicée (325-787)*. Fribourg 1976 (trzecie wydanie: Cerf. Paris 1986). — G. Dumeige, *Nicée II*. Orante. Paris 1978 (bibliografia, s. 278-287). — F. Boespflug, N. Lossky (wyd.). *Nicée II. 787- 1987. douze siècles d'images religieuses*. Cerf. Paris 1987. — G. Dagron. „L'iconoclasme et l'établissement de l'orthodoxie”. *Histoire du christianisme*. t. 4. Desdée. Paris 1993. s. 93-165.

⁴⁶ Cf. F. X. Murphy, P. Sherwood, *op. cit.*, s. 229.

⁴⁷ Cf. H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique, op. cit.*, s. 195.

Ten długi okres powstawania określeń dogmatycznych w dziedzinie chrystologii dobiega końca wraz z VII soborem powszechnym, Drugim Soborem Nicejskim, odbytym w 787 roku, to znaczy wiek po Trzecim Soborze w Konstantynopolu. Jest to zarazem ostatni sobór powszechny uznany za taki równocześnie przez Wschód, jak i Zachód. Jest zatem tym bardziej ważnym wydarzeniem.

Postawiony problem, pozornie bardzo ograniczony, dotyka kwestii czysto chrystologicznej. Chodzi o to, by dowiedzieć się, czy z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej uprawnione jest przedstawianie, w formie malowideł czy rzeźb, wydarzeń i osób z historii zbawienia, zwłaszcza Chrystusa. Na początku VIII wieku wybucha na ten temat poważny spór, jednocześnie polityczny i religijny.

Sprzeczna tradycja na temat obrazów

Przekazy tradycji, jakie moglibyśmy przywołać w odniesieniu do obrazów, w paradoksalny sposób okazują się sprzeczne. Pierwotne chrześcijaństwo odziedziczyło z przekazu biblijnego zakaz wszelkiego „obrazu wyrytego” (cf. Wj 20,4) i pozostawało surowe w stosunku do przedstawiania idoli (Rz 1,23). Ojcowie apostołscy i apologeci z II wieku w pełni przejęli ów zakaz sięgający Dekalogu, nadal obowiązującego dla chrześcijan. Klemens Aleksandryjski nada mu podstawy filozoficzne, przypominając, że Bóg jest *aperigraptos*⁴⁸, to znaczy, że nie może być „ogarniczony”, a zatem przedstawiony. Orygenes podejmie ten sam typ argumentacji i wcielenie jest dla niego przede wszystkim pewną pedagogią, która ma prowadzić do wizji „nagiego” Słowa, prawdziwego obrazu Boga⁴⁹. Przeciwno Celsusowi precyzuje, że Żydzi i chrześcijanie nie modlą się do obrazów i rzeźb⁵⁰. Na początku IV wieku regionalny synod hiszpański, który odbył się w Elwirze, zabrania jakichkolwiek malowideł w kościołach. Można w ten sposób kontynuować myśl Ojców Kościoła wrogich czy przynajmniej ostrożnych wobec obrazów, tak na Zachodzie, od Laktancjusza i Arnobiusza po wielkie zastrzeżenia Augustyna wobec niebezpieczeństw idolatrii, jak i na Wschodzie, od Euzebiusza z Cezarei⁵¹ — w tej dziedzinie niewątpliwie spadkobiercy teologii Orygenesesa — i Epifaniusza z Salaminy po Filoksena z Mabbug i Sewera z Antiochii, którzy zawsze uważali, że nie można przedstawić niewyraźnego.

Jednakże od początku III wieku katakumby i podziemia, baptysteria i sarkofagi zaczęły pokrywać się nieprzeliczonymi chrześcijańskimi obrazami,

⁴⁸ Klemens Aleksandryjski, Fragment 39; *GCS* III, 219-220.

⁴⁹ Cf. Ch. Schönborn, *op. cit.*, s. 77-85.

⁵⁰ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VII, 64-65; *SC* 150, s. 163-167; przekład polski: *op. cit.*, s. 378-379.

⁵¹ Cf. Ch. Schönborn, *op. cit.*, s. 55-77.

przedstawiającymi sceny biblijne, Chrystusa i Dziewicę Maryję. Ruch ten rośnie tylko wraz z malowidłami, rzeźbami, wielkimi kompozycjami w absydach i mozaikami w IV, V i VI wieku. Samo miasto Rzym daje w tym względzie bogatą całość poruszających świadectw. Wszakże obrazy są zatwierdzone przez inną linię Ojców Kościoła: Atanazy i Bazyli z Cezarei, który ustanowi zasadę usprawiedliwiającą kult obrazów, szeroko potem używaną: „cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp”⁵²; Grzegorz z Nyssy i Nazjanzu; Nil z Ancyry, Sewerian z Gabali; na Zachodzie Paulin z Noli i Grzegorz Wielki.

Wraz z upływem czasu obrazy te stały się przedmiotem prawdziwego kultu. Czczyć obraz to oddawać cześć temu, kogo on przedstawia. Czyż w społeczeństwie, z tych samych względów, nie oddawano honorów obrazom władców? Na monetach zaczyna pojawiać się znak krzyża, Dziewica Maryja, a nawet Chrystus. Mówi się również o obrazach pochodzenia boskiego, ponieważ nie są uczynione ludzką ręką (*archeïropoiétos*). Przypisuje się nawet obrazom moc ochrony, uzdrawiania, nawracania i, niekiedy, karania. Jednak rozwój tego kultu, niewolny od przesady i dwuznaczności doktrynalnych, zaczyna stanowić problem duszpasterski⁵³.

Synod „Quinisextum” z 692 roku, przywołany powyżej, formułuje na temat obrazów rozróżnienie, oparte na racjach teologicznych: należy porzucić przedstawienia symboliczne i prefiguracyjne (np. baranek) Chrystusa, zaś ukazywać Jego rysy ludzkie, w sposób realistyczny, ażeby przyczynić się do zrozumienia człowieczeństwa Słowa, które stało się ciałem⁵⁴.

Wybuch konfliktu ikonoklastycznego

Na początku VIII wieku książęta arabscy nakazują niszczenie obrazów chrześcijańskich. Ale to przede wszystkim w Azji Mniejszej (Frygia) możemy zaobserwować tendencję ikonoklastyczną u niektórych biskupów. Dlatego patriarcha German z Konstantynopola skierował do nich trzy listy, w których wypowiada się na rzecz obrazów⁵⁵. Powołuje się na argument duszpasterski: nie należy niepokoić sumień, zmieniając ugruntowane przyzwyczajenia; oraz argument teologiczny: wcielenie Chrystusa legitymizuje kult obrazów, które nie przedstawiają Jego boskości, lecz Jego objawienie się w ciele. Jednakże nie trzeba „adorować” Maryi Dziewicy ani świętych przedstawionych na obrazach, lecz oddawać im hołd jako sługom Boga. Papież Grzegorz II gratuluje Germanowi jego pozycji i ze swej strony podejmuje argument, który wartość obrazów osadza we wcieleniu.

⁵² Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, XVIII, 45; SC 17 bis; przekład polski: *op. cit.*, s. 146.

⁵³ Cf. G. Dumeige, *op. cit.*, s. 17-57.

⁵⁴ Cf. A. Grabar, *op. cit.*, s. 77-91.

⁵⁵ PG 98, 155-194.

Jednakże cesarz Leon III, stawszy się nieprzyjacielem obrazów, wypowiada im wojnę w 762 roku. Każe zniszczyć mozaikę Chrystusa, która zdobiła jego pałac i zastępuje ją wizerunkiem nagiego krzyża. Taka będzie powszechna praktyka wśród ikonoklastów. Posuwając się jeszcze dalej, prześladowuje obrońców obrazów i usuwa z urzędu w Konstantynopolu patriarchę Germana.

Teologia obrazów zrekapitulowana przez Jana Damasceńskiego

Jan z Damaszku, czy Damasceński, miał tę przewagę, że mieszkał w regionie, który nie był uzależniony od cesarstwa. Napisał on krótki traktat „przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy”⁵⁶, w którym zbiera pozycje Ojców i przedstawia teologię kultu obrazów. Czyniąc to, rekapitułuje doktrynę swych wielkich poprzedników z patrystyki greckiej.

Najpierw daje definicję obrazu: obraz jest reprodukcją modelu, z którym zachowuje podwójną relację podobieństwa i różnicy. Gdyby nie było żadnego podobieństwa, nie można by mówić o obrazie; gdyby podobieństwo było całkowite, obraz mieszałby się z modelem.

Pojęcie obrazu obecne jest w centrum misterium chrześcijańskiego, ponieważ sięga życia trynitarnego⁵⁷. Pierwowzorem wszelkiego obrazu jest Syn, doskonały obraz Ojca (cf. Kol 1,15). Także Duch Święty jest doskonałym obrazem Syna. Są to krańcowe przypadki obrazu, jako że podobieństwo posunięte jest aż do współistotności, zaś różnica spowodowana do rozróżnienia osobowego. Przez wcielenie doskonały obraz Boga stał się widzialny w Chrystusie, który mógł powiedzieć: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9)⁵⁸.

Na niższym szczeblu wiecznych idei boskich, pojmowanych w sensie platońskim, znajdują się archetypy, a ich urzeczywistnieniem w świecie są jedynie ich obrazy. Człowiek został stworzony na obraz Boga i Trójcy: temat ten, bogaty w różnorodne warianty, przeszedł przez całą patrystykę w związku ze wcieleniem, które stanowi ostateczne objawienie w Chrystusie tego, czego człowiek jest obrazem. Podobnie figury Starego Testamentu są obrazami rzeczywistości nowotestamentalnych. We wszystkich tych przypadkach, w różnym stopniu, rolą obrazu jest doprowadzenie do poznania modelu, zaś obraz widzialny prowadzi do rzeczywistości niewidzialnych.

Taki jest zatem teologiczny fundament, na którym spoczywa kult materialnych obrazów, odtwarzających sceny biblijne, Boże teofanie, które poprzedziły

⁵⁶ Jan Damasceński, *Mowa apologetyczna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy*; PG 94, 1232-1420.

⁵⁷ Cf. Ch. Schônborn, *op. cit.*, s. 21-53.

⁵⁸ Tekst komentowany z upodobaniem przez Cyryla Aleksandryjskiego, cf. Ch. Schônborn, *op. cit.*, s. 85- 105.

wcielenie Syna i, oczywiście, samego Chrystusa. Obraz nie jest przedmiotem adoracji (*proskynesis*) w swej rzeczywistości materialnej, ale czci jako ten, który prowadzi do poznania i ukochania tego, co przedstawia. To, co przedstawione, działa w i poprzez obraz: tym sposobem możemy powiedzieć, że obraz Chrystusa jest Chrystusem.

Trzeba zatem dobrze zrozumieć zakaz wykonywania obrazów wyrażony w Starym Testamencie: miał on znaczenie pedagogiczne dla ludu wystawionego na pokusę idolatrii. Co do tradycji, Jan Damasceński bez trudu przytacza świadectwa Ojców przychylne obrazom.

Wschodni „sobór” w Hieria

Zaczyna rosnać napięcie między cesarzem ikonoklastą Leonem III, a papieżami Grzegorzem II i Grzegorzem III, broniącymi obrazów. Przekłada się ono na wzajemne zbrojne wypadki, organizowane tak ze strony Wschodu, jak Zachodu, będące znakiem powstawania cesarstwa frankońskiego. Jednakże doktrynie ikonoklazmu, narzuconej przez cesarza na Wschodzie, brakowało potwierdzenia przez sobór. Konstantyn V, następca Leona III, typowa postać władcy teologa, stara się uzyskać je zwołując synod do pałacu w Hieria, w pobliżu Konstantynopola. Ażeby ukierunkować decyzje synodu, Konstantyn V wydał traktat przeciwko obrazom, w którym usystematyzował wielkie argumenty ikonoklazmu⁵⁹.

Jeśli rzeczywiście obraz jest współistotny temu, co przedstawia, obraz Chrystusa może przedstawiać jedynie Jego ludzką naturę, a nie Jego naturę boską, której nie można wyznaczyć granic. Obraz taki zdradza zatem tożsamość osoby Chrystusa, która jest przecież ukonstytuowana z dwóch natur. Jeśli mówimy, że przedstawiona została osoba Chrystusa, popadamy w nestorianizm, który rozdziela natury i dodajemy czwartą osobę do Świętej Trójcy. Jedynym prawdziwym obrazem Chrystusa jest eucharystia.

Synod w Hieria odbył się w 754 roku i zgromadził 338 biskupów. Jednak nie był obecny ani papież, ani patriarchowie. „Definicja” z Hieria dotarła do nas poprzez akta Drugiego Soboru Nicejskiego⁶⁰. Jej celem jest walka z idolatrią, którą można rozpoznać w kulcie obrazów; obrazy zaś określa jako bluźniercze, gdyż usiłują ograniczyć Boga nieprzedstawialnego i dzieła Chrystusa, mogąc oddać tylko jego człowieczeństwo. Krótko mówiąc, zgromadzenie popiera teologię Konstantyna V. Pomimo swych pretensji do powszechności, synod

⁵⁹ Dotarły do nas fragmenty, zawarte w refutacji patriarchy Nicefora z II Soboru w Nicei; *PG* 100, 205-553; przekład franc.: G. Dumeinge, *op. cit.*, s. 229-232.

⁶⁰ Cf. Mansi XIII, 336 e-352c; przekład anatematyzmów w: G. Dumeinge, *op. cit.*, s. 236-238.

w Hieria nigdy nie został za taki uznany, a jego decyzje były stosowane jedynie w końcu panowania Konstantyna V, który prowadził wyjątkowo gwałtowne i okrutne prześladowanie obrońców obrazów.

Zwołanie Drugiego Soboru Nicejskiego

Syn Konstantyna, Leon IV, poślubił Irenę, Greczynkę zaprzyjaźnioną z mnichami i oddaną kultowi obrazów. Sytuacja stopniowo się rozluźniła. Po śmierci Leona, Irena objęła regencję w imieniu swego syna, który nie miał jeszcze dziesięciu lat. Pragnęła zwołania nowego soboru, który naprawiłby błędy ikonoklazmu. Musiała jednak poczekać, gdyż opozycje były jeszcze mocne i próba soboru w Konstantynopolu została rozpędzona przez wojsko. Zostało zatem wybrane miasto Nicea, znajdowało się bowiem w znacznym oddaleniu od stolicy i cieszyło się prestiżem goszczenia pierwszego soboru powszechnego.

Sobór gromadzi, we wrześniu 787 roku, ponad trzystu biskupów. Papież Hadrian wysłał nań swych legatów, byli też reprezentowani inni patriarchowie wschodni. Przebiega w spokoju, prowadzony w sposób uporządkowany, z rozważą i szacunkiem dla uczestników, przez Tarazjusza, patriarchę Konstantynopola, który musiał usprawiedliwić swój bardzo szybki wybór i przejście ze stanu świeckiego na stolicę biskupią. Mnisi stanowili grupę, która wiele wycierpiała dla obrazów i sprawowała, nie mając głosu rozstrzygającego, swego rodzaju opiekę doktrynalną. Rozpoczęto od spraw osobowych: biskupi, którzy aż do tej pory pozostawali w opozycji do obrazów, publicznie wyznali winę i doszło do pojednania. Sobór, w odróżnieniu do synodu w Hieria, pragnął pozostawać w pełnej wspólności z papieżem, którego list do cesarza został odczytany i przyjęty, jak niegdyś *List* Leona w Chalcedonie. Sobór miał też poparcie biskupów diecezji wschodnich, z Palestyny i Egiptu, którzy nie mogli przybyć ze względu na panowanie arabskie.

Debaty Drugiego Soboru Nicejskiego na temat obrazów

Z kolei, podczas debat, zajęto się istotą zagadnień doktrynalnych dotyczących obrazów. Istnieje świadectwo Pisma na temat używania obrazów, czy to w ramach kultu Starego Testamentu (arka Przymierza, cherubini), czy też w Nowym Testamencie (cf. Hbr 9,25, gdzie mówi się o świątyni Nowego Przymierza), w którym wcielenie Chrystusa jest jego fundamentem. Jednak przywoływano przede wszystkim argument tradycji. Cytowano metodycznie świadectwa Ojców, jak też opisy cudów dokonanych dzięki obrazom. Oparto się zwłaszcza na teologii obrazu-znaku Leoncjusza z Neapolis, porównującego

obraz do słowa, które także jest znakiem pewnej innej rzeczywistości. Doprecyzowana zostaje różnica pomiędzy adoracją w ścisłym pojęciu, zarezerwowaną dla samego Boga, a czcią, którą winniśmy obrazom. Zostają odczytane dokumenty współczesne kryzysowi ikonoklastycznemu, zwłaszcza listy wymienione między Germanem z Konstantynopola a papieżem Grzegorzem II.

Sobór dokonał także szczegółowej oceny synodu w Hieria, który w każdym razie nie mógł pretendować do jakiegokolwiek powszechności. Synod ów zostaje unieważniony, określony jako heretycki i obłożony anatemą. Przeciwnicy obrazów są porównywani do pogan, Żydów i różnych heretyków. Piętnuje się zwłaszcza falsyfikację czy też tendencyjną interpretację niektórych dokumentów patrystycznych. Teologia ikonoklastyczna synodu w Hieria zostaje także odparta punkt po punkcie na podstawie wydanej przezeń definicji.

Racja teologiczna uprawnia przedstawianie Chrystusa na obrazie, w imię jedności Jego dwóch natur, którą oznacza sam termin Chrystus. To Słowo, przyjąwszy ciało, stało się widzialne w swym wcieleniu i może być przedstawiane na obrazach, nawet jeśli Jego bóstwo jako takie przekracza wszelkie przedstawienie. Podobnie, kiedy przedstawia się Piotra, nie przedstawia się jego niewidzialnej duszy: a przecież to Piotr jest przedstawiony. Jeśli obraz złączony jest z modelem, to przecież nie jest samym tym modelem. Nie jest też prawdą, że eucharystia jest obrazem Chrystusa, ona jest czymś znacznie więcej, ponieważ jest Jego ciałem i krwią.

Definicja dogmatyczna na temat obrazów

Końcowa definicja nie podejmuje wszystkich punktów poruszonych w debatach. Jawi się jako wyznanie wiary, które opiera się zasadniczo na tradycji. Argument ten nieustannie powraca w tekście:

Ten, kto udzielił nam światła, dzięki któremu Go poznajemy i wykupił nas z ciemności i szaleństwa bałwochwalstwa, Chrystus nasz Bóg [...] obiecał czuwać nad nim [swym Kościołem]. [...] Wszakże ludzie nieuważni na ten dar, pyszniący za sprawą przeciwnika, który nas zwodzi, oddalili się od prawego rozumu i porzucając tradycję Kościoła katolickiego, całkowicie zesli na manowce. [...] „Nie rozróżniają między tym, co święte, i tym, co świeckie” (Ez 22,26), nazywając tym samym imieniem obraz Pana i świętych, co figury szatańskich idoli.

Sobór oświadcza, że idzie za sześcioma poprzednimi soborami powszechnymi; wyznaje Symbol nicejsko-konstantynopolitański i przejmuje potępienia dawnych herezji. Kontynuuje w ten sposób:

Krótko mówiąc, zachowujemy niezmienione *wszystkie tradycje Kościoła, spisane i nie spisane, które zostały nam uroczyście przekazane. Jedną z nich jest unaocznienie*

poprzez wizerunek żywych osób, które jest zgodne z przepowiadaniem ewangelicznym, w celu wzmocnienia wiary we wcielenie, prawdziwe, a nie pozorne, Słowa Bożego i przynosi podobną korzyść; albowiem światło, którym się nawzajem oświecają, zawiera bez żadnej wątpliwości wzajemny wzrost.

Postępując jakby królewskim traktem za Boską nauką świętych Ojców i za Tradycją Kościoła katolickiego — wiemy przecież, że w nim przebywa Duch Święty — orzekamy z całą dokładnością i zgodnie, że przedmiotem kultu nie tylko powinny być wizerunki drogiego i ożywiającego Krzyża, ale tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub innym sposobem wykonane, które ze czcią umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach z wyobrażeniami Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawcy, świętej Bogarodzicy, godnych czci Aniołów oraz wszystkich świętych i świątobliwych mężów.

Im częściej bowiem [wierni] spoglądają na ich obrazowe przedstawienie, tym bardziej także się zachęcają do wspomnienia i umiłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu — chociaż nie adoracji, która według wiary należy się wyłącznie Bożej Naturze. [...] „Kult bowiem obrazu skierowany jest do wzoru”; a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia⁶¹.

Argument tradycji przywoływany jest z rzadką świadomością dogmatyczną: odwołuje się nawet, w linii Bazylego z Cezarei, do pary tradycji „spisanych i nie spisanych”. Fundamentem tradycji, „jest Duch Święty mieszkający w Kościele”.

Drugi argument jest chrystologiczny: opiera się na wcieleniu, które jest doktrynalnym środkiem ciężkości kwestii obrazów. Właśnie dlatego nie ma nic wspólnego pomiędzy ikonami chrześcijańskimi, przedstawiającymi wydarzenia zbawcze, a pogańskimi idolami, które są jedynie fałszem. „Sobór przybliży zatem słowo i obraz, bowiem i słowo, i obraz mówią o tym samym: o misterium Chrystusa”⁶². Słuch i wzrok odpowiadają sobie. Ikona jest innym sposobem uczynienia misterium uchwytnym dla zmysłów, analogicznie do Ewangelii, która przechodzi przez ludzkie słowo.

Zostaje też podjęte twierdzenie Bazylego z Cezarei: „Cześć oddawana obrazowi odnosi się do pierwotnego modelu”. Ikona przedstawia osobę (czy hipostazę), do której odsyła. Stanowi ona zatem doskonałą pedagogię wiary, która zwraca się ku różnym tajemnicom chrześcijańskim.

Recepcja Drugiego Soboru Nicejskiego

Jak poprzednie sobory, ten także nie został przyjęty bez długich oporów. Sprawa obrazów była w Konstantynopolu zbyt związana z losami politycznymi,

⁶¹ Definicja Drugiego Soboru Nicejskiego; *DzS* 600-603; *COD* II- 1, s. 299-305; przekład polski: *BF*, VII, 637, s. 523.

⁶² Ch. Schônborn, *op. cit.*, s. 144.

by zmiany przy władzy nie stwarzały nowych waśni. Najpierw błędy polityczne Ireny i okrutne zachowanie jej syna Konstantyna VI doprowadziły ministra Nicefora do obalenia jej i ogłoszenia się cesarzem. Pozostał on wyrozumiały dla kultu obrazów, ale prześladował mnichów, którzy go bronili. Później, zmienne koleje losu w dekadentckim już Bizancjum, wyniosły na tron nowego cesarza ikonklastę, Leona V Armeńczyka, który zgromadził nawet synod w 815 roku, aby przejąć tezy z Hieria i zapisał się nowym okresem prześladowań. Jednak patriarcha Konstantynopola, także noszący imię Nicefor, stał się na wygnaniu roztropnym obrońcą teologii obrazów i uznał powszechność Drugiego Soboru w Nicei. W swym przedsięwzięciu wspierany był przez Teodora Studytę. Kampania Leona V zakończyła się porażką. Synod w Konstantynopolu, który odbył się w 843 roku za patriarchy Metodego, oznacza zakończenie tego długiego sporu.

Jednakże na Zachodzie nowe cesarstwo rośnie w siłę dzięki Karolowi Wielkiemu, raczej niechętnemu Bizancjum. Chciał on zostać arbitrem w kwestii obrazów i jego teologowie zaczęli obalać tezy z Nicei w *Księgach Karolińskich*. Ich argumentacja teologiczna ukrywała zresztą zupełnie inny spór z Grekami. Interpretacja, jaką nadają decyzjom Drugiego Soboru Nicejskiego pokazuje także ich dość karykaturalną nieznamojomość intencji soboru. Nowy synod zbiera się zatem we Frankfurcie, w 794 roku, ażeby potępić sobór z 787. Karol Wielki namawiał papieża do niezatwierdzania ostatniego soboru. Jednak w swej odpowiedzi Hadrian I oświadczył, że go „przyjmuje”, a także bronił go na podstawie argumentacji biblicznej i patrystycznej, piętnując oszczercze twierdzenia *Ksiąg Karolińskich* zwrócone przeciw Grekom. Jednakże Rzym coraz bardziej wybierał Zachód i najwyraźniejszym tego znakiem była koronacja Karola Wielkiego przez Leona III, w noc Bożego Narodzenia roku 800. Został on „ukoronowany przez Boga jako wielki i pokojowy cesarz Rzymian”.

W IX wieku miały jeszcze miejsce pewne polityczno-religijne perypetie między Wschodem a Zachodem, a w 825 odbył się w Paryżu synod ikonoklastów, by w końcu doprowadzić do uroczystego przywrócenia obrazów. W końcu tegoż IX wieku Drugi Sobór Nicejski został ostatecznie uznany jako siódmy sobór powszechny zarówno w państwie frankońskim, jak i na Wschodzie.

Cała ta historia aż nadto dobrze ilustruje szkody, jakie, powoduje interwencja polityki w sprawy religijne. Bez bizantyjskich cesarzy kryzys ikonoklazmu — choć niewątpliwie nie do uniknięcia, zważywszy miejsce, jakie zajmował kult obrazów w Kościele, niektóre z ich dwuznacznych posunięć, i niepewność, jaka panowała co do ich prawowierności — nie nabrałyby jednak podobnych rozmiarów. Kryzys ten raz jeszcze objawił, jak daleko może sięgać serwilizm duchowieństwa działającego pod presją. Ale odsłonił równocześnie piękne postacie biskupów i teologów. Pokazał wreszcie znaczenie procesu recepcji czy też braku recepcji soboru. Drugi Sobór w Nicei, którego pokojowy przebieg

kontrastuje z gwałtownością poprzedzających go i następujących po nim wydarzeń, wypracował skromną, ale jasną i ugruntowaną doktrynę obrazów, według której Kościół żyje od tamtej pory. Jednakże wrogość w stosunku do obrazów odrodziła się w XV wieku wraz z Wiklifem i husytami, a w XVI przy okazji Reformacji: Zwingli i Kalwin zajęli pod tym względem pozycje bardziej ikonoklastyczne niż Luter. Jednym z aspektów wojen religijnych było polowanie na figury i obrazy w kościołach. Sobór Trydencki przejął w tej dziedzinie doktrynę Drugiego Soboru Nicejskiego.⁶³

II. SOTERIOLOGIA PIERWSZEGO TYSIĄCLECIA

Autorzy i teksty: Teksty są rozsiane po zbyt wielu dziełach, aby można było je tu wszystkie przywołać. — Augustyn. *O Państwie Bożym*, ks. X. przekład franc.: G. Combès. BA 34, 1959; przekład polski: W. Kornatowski, Pax, Warszawa 1977; *O Trójcy Świętej*, ks. IV i XIII; przekład franc.: BA 15 (M. Mellet i Th Camelot) oraz ks. XVI (P. Agaësse i J. Moingt), 1995; przekład: M. Stokowska, Znak, Kraków 1996.

Wskazówki bibliograficzne: J. Rivière napisał w pierwszej połowie naszego wieku liczne dzieła na temat historii dogmatu o wcieleniu; jeśli nawet ich problematyka teologiczna znacznie się zestarzała, to erudycja widoczna w analizach tekstów nadal jest cenna; wskaźmy między innymi na *Le Dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*. Lecoffre, Paris 1905; *Le Dogme de la rédemption chez Saint Augustin*, Gabala, Paris 1933; *Le Dogme de la rédemption après saint Augustin*, Gabala, Paris 1930. — G. Aulen, Christus Victor. *La notion chrétienne de rédemption*, Aubier, Paris 1949. — L. Richard, *Le Mystère de la rédemption*. Desdée. Tournai 1959. — J. Galot, *La Rédemption, mystère d'Alliance*, DDB, Paris-Bruges 1965. — H. E. W. Turner, *Jésus le Sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la Rédemption*, Cerf, Paris 1965. — B. Studer. *Dieu Sauveur. La rédemption dans la foi de l'Église ancienne*, Cerf. Paris 1989. — B. Sesboüé. *Jésus-Christ l'unique Médiateur, Essai sur la rédemption et le salut*. T. I: *Problématique et relecture doctrinale*, Desdée, Paris 1988.

Cala historia dogmatu chrystologicznego została postawiona pod znakiem soteriologii, już przy przedstawianiu ekonomii zbawienia u Ireneusza, a następnie przy omawianiu soteriologicznego argumentu przebóstwienia⁶⁴. Rzeczywiście, jak mogliśmy się wielokrotnie przekonać, nawet jeśli strona formalna definicji soborowych dotyczy zawsze tożsamości Chrystusa jako takiej, ich głęboka motywacja i horyzont znaczenia biorą początek w trosce o ukazanie, pod jakimi warunkami Chrystus może naprawdę być naszym Zbawicielem i sprawować pośrednictwo, które Pismo mu przypisuje. Wewnętrzna solidar-

⁶³ Sobór Trydencki, sesja XXV; *DzS* 1823-1825. — O doktrynalnej kwestii obrazów w czasach współczesnych oraz o liście *Sollicitudini Nostrae* Benedykta XIV, cf. F. Boespflug, *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Cerf, Paris 1984.

⁶⁴ Cf. rozdz. III, s. 153-158 i rozdz. VII, s. 302.

ność tych dwóch aspektów nie zostanie rozluźniona w ciągu drugiego tysiąclecia. Przedstawiony powyżej typowo grecki punkt widzenia przebóstwienia człowieka, urzeczywistnionego dzięki podwójnej współistotności i solidarności jedyne Chrystusa ze swym Ojcem i ludzkością, rządził zatem opracowaniem dogmatu chrystologicznego.

Podjęto także inne aspekty dawnej soteriologii, zwłaszcza temat odkupienia czy wykupu, w odniesieniu do Atanazego z Aleksandrii i Ojców Kapadockich, którzy sytuują się u początku owego długiego rozwoju dogmatu chrystologicznego. Przy końcu jego prezentacji wypada powrócić do soteriologii Ojców w jej różnorodnych kategoriach, w sposób syntetyczny, aby dać pełny wgląd w teologię pierwszego tysiąclecia.

Pierwszeństwo pośrednictwa zstępującego

Na tym terenie nie jesteśmy już prowadzeni przez serię dokumentów soborowych. Przesłanka zbawienia i odkupienia, wraz z podwójnym wymiarem wyzwolenia z grzechu i synowskiego uczestnictwa w życiu Boga, była w sercu misterium chrześcijańskiego i dlatego nie mogła być przedmiotem otwartej kontestacji. Soteriologia wyraziła się w sposób bardziej pokojowy poprzez różnorodne teologie, które uwydatniały liczne rejestry języka, przy pomocy których Pismo mówi o zbawieniu⁶⁵. Otóż okazuje się, że wśród licznych rozwinięć, które wszystkie odnoszą się do rzeczywistości pośrednictwa Chrystusa, pierwsze tysiąclecie szczególnie upodobało sobie rejestr pośrednictwa zstępującego, to znaczy tego, które zmierza od Boga ku człowiekowi poprzez akt odkupieńczy Jezusa, zaś drugie tysiąclecie więcej uwagi poświęciło pośrednictwu wstępującemu, które zmierza od człowieka do Boga w i poprzez ofiarę Jezusa.

Zdiagnozowanie tej sytuacji jest zasługą rozprawy G. Aulena z 1934 roku; przeciwstawił on „nieprzerwany akt boski” pierwszej, zstępującej doktryny „nieprzerwanemu porządkowi jurydycznemu” drugiej, wstępującej doktryny, dla której „Boże działanie, linia biegnąca z góry ku dołowi została przzerwana”⁶⁶. Nawet jeśli prezentacja tej tezy była dla Aulena okazją do pewnej przesady (jak gdyby te dwa ruchy były zapoznane odpowiednio w jednym czy drugim tysiącleciu, i jakby pierwszy przypisywał całość zbawienia działaniu boskiemu w Jezusie, a drugi niemal wszystko ludzkiemu wkładowi Jezusa), to jednak pozostaje ona głęboko słuszna. Temat przebóstwienia jest w oczywisty sposób tematem, który wpisuje się w ramy pośrednictwa zstępującego. Zostaje

⁶⁵ Co do zestawienia owych typów języka i traktowania ich w Piśmie i tradycji, cf. B. Sesboiie, *op. cit.*, s. 49-52 oraz dane biblijne na początku każdego rozdziału.

⁶⁶ G. Aulen, *op. cit.*, s. 12-13 i 127-129.

skojarzony z tematem iluminacji i uzupełniony tematem odkupienia⁶⁷. W rejestrze pośrednictwa wstępującego trzeba jednak zapamiętać zasadniczy temat ofiary, bardzo obecny w dawnym Kościele.

Iluminacja

To, iż dar poznania Boga należy do zbawienia, czy nawet stanowi go na płaszczyźnie jednego z zasadniczych aspektów formalnych, jest myślą głęboko biblijną. To temat z Ewangelii, który jest też tematem Pawłowym i Janowym: Jezus *par excellence* objawia Ojca (Mt 11,27). Dla Pawła jest On tym, który nas „uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości. On uwolnił nas spod władzy ciemności [...]” (Kol 1,12-13). Podobnie „[Zbawiciel nasz, Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Jezus jest światłością świata (J 1,9), która przychodzi świecić w ciemnościach, oraz „życiem wiecznym: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). Przez przykład swego życia i swego słowa, Jezus jest swego rodzaju nośnikiem objawienia Boga. Poznanie jest zbawieniem, po prostu dlatego, że zbawienie samo jest poznaniem.

Owo przekonanie o zbawieniu jako poznaniu jest bardzo żywe u Ojców apostoelskich⁶⁸. Chrystus jest dla nich „Nauczycielem prawdy”. Klemens Rzymski pisze, że przez Chrystusa:

nasz umysł, niepojęty i ciemny, rozpromienił się światłem, przez Niego Pan zechciał nam dać przedsmak nieśmiertelnego poznania⁶⁹.

Dlatego

[...] im większą zaszczycono nas wiedzą, tym większe też zagraża nam niebezpieczeństwo.⁷⁰

Obecna w *Didache* modlitwa typu eucharystycznego z wydarzenia Jezusa zachowuje poznanie, jakie nam przyniósł⁷¹. Wszystkie te fragmenty „akcentują nauczanie zbawcze, przykład i iluminację Chrystusa historycznego”⁷².

⁶⁷ Temat usprawiedliwienia, który dotyczy raczej osobistego zbawienia każdego wierzącego, zostanie omówiony w tomie II niniejszego dzieła, w ramach antropologii chrześcijańskiej.

⁶⁸ Cf. H. Turner, *op. cit.*, s. 35-52: „Le Christ est lumière”.

⁶⁹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 36, 1; SC 167, s. 101; przekład polski: *Pś*, s. 84.

⁷⁰ *Ibid.*, 41, 4, s. 169; przekład polski: s. 88.

⁷¹ Cf. *Didachè*, 9, 2-3 i 10, 2; SC 248, s. 175-179; przekład polski: *Pś*, s. 46-47.

⁷² H. Turner, *op. cit.*, s. 42.

Justyn opowiada o swym nawróceniu na chrześcijaństwo jako o iluminacji. Nośnikiem tejże iluminacji jest dla niego przede wszystkim Słowo, obecne w całej historii i wcielone w Jezusie: nauczycielska funkcja Chrystusa jest kosekwencją objawiającej funkcji Słowa. Justyn interpretuje misterium chrzcielne w terminach objawienia i jest pierwszym, który nazywa je *phótismos*, „iluminacją” [„oświeceniem”]⁷³. Słownictwo to stanie się klasyczne w katechezie dla dorosłych: katechumeni są tymi, którzy mają zostać oświeceni (*phótizomenoi*), a ochrzczeni są „nowo oświeconymi” (*neophótistoi*).

Ireneusz z pasją rozwija analogiczne przekonanie. Chrześcijaństwo jest „prawdziwą gnozą”, prawdziwym poznaniem, które przeciwstawia się „gnozie o kłamliwym imieniu”, czyli gnozie gnostyków. Celem wcielenia jest to, abyśmy poznali Boga:

Mogliśmy dowiedzieć się o misteriach Boga tylko pod warunkiem, że nasz Nauczyciel, będąc Słowem, stał się człowiekiem⁷⁴.

Zbawienie chrześcijańskie jest procesem stopniowego objawienia, które od Ducha Świętego wznosi się ku Ojcu i podczas którego bezustannie w coraz większym stopniu weryfikowaną jest ekwiwalencja pomiędzy wizją a życiem: bowiem

Bóg może wszystko: widziany niegdyś przez pośrednictwo Ducha na sposób profetyczny, potem widziany przez pośrednictwo Syna według synostwa, będzie jeszcze widziany w królestwie niebieskim według ojcostwa; Duch z góry przygotowuje człowieka dla Syna Bożego, Syn doprowadzi go do Ojca, a Ojciec da mu niezniszczalność i życie wieczne [...]

Ludzie zobaczą Boga, aby żyć, stając się przez owo oglądanie nieśmiertelnymi i dochodząc aż do Boga

Albowiem chwałą Boga jest człowiek żyjący, a życiem człowieka jest oglądanie Boga⁷⁵.

Ojcowie aleksandryjscy, Klemens i Orygenes, przejmą, w nieco odmiennej perspektywie temat Słowa objawiającego. Jeżeli, w ich oczach, Słowo mogło bezpośrednio dotrzeć do Greków, to przywilejem chrześcijan jest pełne poznanie Go przez wcielenie. Walcząc przeciw gnostykom, Klemens utrzymuje, iż chrześcijanin jest prawdziwym „gnostykiem”. Jego zbawienie jest iluminacją, która rozpoczyna się na chrzcie, aby rozwinąć się w trakcie całej egzystencji. Koncepcje Klemensa noszą znamię pewnego chrześcijańskiego intelektualizmu. Także dla Orygenesusa objawiająca funkcja Słowa jest zasadnicza⁷⁶. Tradycja

⁷³ Justyn, / *Apologia*, 61, 12-13; Wartelle, s. 183-185; przekład polski: *op. cit.*, s. 71.

⁷⁴ Ireneusz, *CH*, V, 1, 1; Rousseau, s. 569.

⁷⁵ *Ibid.*, IV, 20, 6-7; Rousseau, s. 472-474.

⁷⁶ Cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Seuil, Paris 1958.

grecka z IV i V wieku (Cyryl Jerozolimski, Jan Chryzostom) pozostanie wierna doktrynie chrztu-iluminacji.

U Ojców łacińskich doktryna ta staje się mniej widoczna, ale odnajdujemy ją u Laktancjusza i Arnobiusza, nawróconych filozofów, a także u Ambrożego. Augustyn, dla którego Chrystus jest przede wszystkim „Mistrzem wewnętrznym”, pozostaje z nią w spontanicznej harmonii i odnosi się do niej wielokrotnie.

Odkupienie i wyzwolenie: Chrystus zwycięzca

Temat dominujący w dawnej soteriologii, który uzupełnia i w pewnym sensie równoważy temat przebóstwienia, ponieważ skoncentrowany jest na misterium paschalnym śmierci i zmartwychwstania Jezusa, potwierdza odkupienie czy też wykup oraz wyzwolenie ludzi. Jest szeroko poświadczony w Piśmie.

Siedząc z bliska świadectwa ewangeliczne, Ojcowie uważają całe życie Chrystusa jako długie stawianie czoła przeciwnikowi, zgodnie ze schematem dramatycznym: dla Orygenesza jest to już przypadek chrztu⁷⁷; oczywiście scena kuszenia Jezusa jest pojmowana jako decydująca faza owej walki, naznaczonej już zwycięstwem: Ireneusz zatrzymuje się nad tym dłużej⁷⁸. Walka ta znajduje swój szczyt w misterium krzyża, bolesnym i krwawym zmaganiu, podczas którego Chrystus stał się ze wszystkimi siłami zła, grzechu, śmierci i z diabłem. Jego śmierć sama w sobie jest zwycięstwem nad śmiercią i wszelkimi formami śmierci. Doktryna dotycząca diabła i diabłów zajmuje znaczące miejsce w perspektywie owej walki i nie waha się używać niektórych przedstawień mitycznych. Zstąpienie do piekieł jest pierwszym wyrazem owego zwycięstwa wobec duchów uwięzionych przez sztańską moc, odtąd już poddaną. Zmartwychwstanie i jego chwalebne dopełnienie, czyli wniebowstąpienie, są tego wspianymi znakami.

Ireneusz jest doskonałym świadkiem doktryny Chrystusa Zwycięzcy (*Christus Victor*)⁷⁹. Dla niego wcielenie jest w sposób nierozdzielny podporządkowane zarówno przebóstwieniu człowieka, według dobrze znanych formuł⁸⁰, jak i jego odkupieniu. Na pytanie postawione w II księdze swego dzieła: „Albowiem dlaczego zstąpił?”⁸¹, odpowiada dwoma typami formuł:

Trzeba zatem było, aby Ten, kto miał zgładzić grzech i wykupić człowieka zasługującego na śmierć stał się tym samym, czym był tamten, to znaczy człowiekiem zredukowanym przez grzech do stanu niewolnictwa i trzymanym we władzy

⁷⁷ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 1, 60; SC 132, s. 239; przekład polski: *op. cit.*, s. 77-78.

⁷⁸ Ireneusz, *CH*, V, 21-24; Rousseau, s. 629-641.

⁷⁹ Cf. G. Aulen, *op. cit.*, s. 34-59.

⁸⁰ Cf. *supra*, s. 303-304.

⁸¹ Ireneusz, *C/J*, II, 14, 7; Rousseau, s. 184.

śmierci, ażeby grzech został zgładzony przez człowieka i aby w ten sposób człowiek wyszedł ze śmierci. Bowiem podobnie, jak „przez nieposłuszeństwo jednego człowieka”, który jako pierwszy został uczyniony z ziemi, „wielu stało się grzesznikami” i utraciło życie, tak i trzeba było, aby „przez posłuszeństwo jednego człowieka”, który pierwszy narodził się z Dziewicy Maryi, „wielu zostało usprawiedliwionych”⁸².

Odniesienie do Pawłowej paraleli z Rz 5, między nieposłuszeństwem Adama i posłuszeństwem Chrystusa jest oczywiste. Wcielenie zatem pozwala Jezusowi na osobiste przeżywanie walki ludzkości z grzechem i ze śmiercią. Jest warunkiem koniecznym wyzwolenia człowieka: zbawienie będzie dziełem boskim, dokonany przez człowieka. W tym tekście faktycznie zaznacza się wielka troska Ireneusza o pokazanie, że walka ta jest odwetem wziętym na grzechu pierworodnym, w którym mężczyzna i kobieta zostali pokonani przez szatańskiego węża. Dlatego jest w najwyższym stopniu ważne, aby to człowiek odniósł zwycięstwo, na tym samym terenie, na którym pokonał go przeciwnik:

Bowiem gdyby to nie człowiek pokonał przeciwnika człowieka, nieprzyjaciel nie zostałby pokonany z wszelką sprawiedliwością⁸³.

Sprawiedliwość ta nie jest oddawana diabłu, jak to niejednokrotnie interpretowano. To sprawiedliwość oddana człowiekowi. Ireneusz często powtarza, że władza diabła nad człowiekiem jest faktem niesprawiedliwej przemocy. Zwycięstwo Chrystusa jest wykupieniem człowieka, albowiem sprowadza ono wyzwolenie od niesprawiedliwego poddaństwa. Bóg w Jezusie „spętał «mocarza», zajął jego dobra i zniszczył śmierć, zwracając życie człowiekowi, w którego uderzyła śmierć”⁸⁴. W tym samym sensie należy rozumieć tekst, który często interpretowano w znaczeniu swego rodzaju sprawiedliwości oddawanej diabłu:

Będąc zatem potężnym we wszystkim i wiekuistym w swej sprawiedliwości, szanując ową sprawiedliwość Słowo Boże zwróciło się przeciwko samej Apostazji, wykupując od niego swe własne dobro nie poprzez przemoc, dzięki której na początku zapanowała ona nad nami, zajmując w nienasycony sposób to, co do niej nie należało, ale poprzez przekonywanie, jak przysługiwało Bogu, przejmując przez przekonywanie, a nie przemoc to, czego chciało, aby jednocześnie zachować sprawiedliwość i aby nie zginęło dawne dzieło ukształtowane przez Boga⁸⁵.

Pomimo pozorów wynikających ze świata obiektywizujących przedstawień i metafory „Apostazji” (to inne imię) diabła, „przekonywanie”, o które chodzi, nie zwraca się do niego, ono stara się nawrócić człowieka. Nawet tam, gdzie

⁸² *Ibid.*, III, 18, 7; s. 366-367.

⁸³ *Ibid.*, III, 18, 7; s. 365.

⁸⁴ *Ibid.*, III, 23, 1, s. 387.

⁸⁵ *Ibid.*, V, 1, 1; s. 570.

Bóg został niesprawiedliwie dotknięty w swym dziele, działa On z największą sprawiedliwością. Sprawiedliwość Boża chce zatem z jednej strony, aby to człowiek stanął wobec „Apostazji”, jak to było na początku, a z drugiej strony, aby Słowo Boże nie obejmowało swego prawowiernego dobra, człowieka, dzięki nowej przemocy — co stało się na początku za sprawą uzurpatora — ale objęło go przez przekonywanie człowieka, który stawszy się na powrót wolny, nawraca się i oddaje Bogu.

W swym zasadniczym schemacie doktryna ta pozostanie wspólnym dobrem całej patrystyki greckiej, aż po Jana Damasceńskiego. U autorów łacińskich będzie dominującą aż po Ambrożego, Augustyna i Grzegorza Wielkiego, przy czym krzyżują się z nią niektóre aspekty teologii zadośćuczynienia, które rozwiną się na przestrzeni drugiego tysiąclecia⁸⁶.

W takich właśnie doktrynalnych ramach zwycięskiej walki prowadzonej przez Chrystusa przeciwko diabłu i śmierci — przy pewnym wykrzywieniu myśli w stosunku do Ireneusza i na podstawie dwuznacznych i nieco „dualistycznych” przedstawień przeciwnika — wielu Ojców doszło do utkania metafory okupu poza jej najważniejszym kontekstem. Idea wykupu doprowadziła do myśli o transakcji typu handlowego. Wykup ludzkości miał się dokonać przez swego rodzaju wymianę, w trakcie której diabeł miał uwolnić ludzkość w zamian za krew Chrystusa. Orygenes jest pierwszym świadkiem tej teorii:

Jeśli zatem zostaliśmy odkupieni za wielką cenę [...] to niewątpliwie zostaliśmy odkupieni od kogoś, komu służyliśmy jako niewolnicy i kto wedle swego uznania zażądał zapłaty za wypuszczenie spod swej władzy tych, którymi rządził. A rządził nami diabeł, któremu zostaliśmy zaprzędani przez grzechy nasze. On więc jako cenę za nas zażądał krwi Chrystusa⁸⁷.

Trzeba jednak od razu dodać, że przy owej pseudo-wymianie diabeł został wywiedziony w pole; nie otrzymał nic:

Ale komuż oddał Chrystus swą duszę na okup? Na pewno nie Bogu. Czy też i nie diabłu? Ten ostatni rzeczywiście miał nas w swej władzy, póki, jako okup za nasze wyswobodzenie, nie została mu oddana dusza Chrystusa. Zły Duch został oszukany i myślał, że może tę duszę pokonać, nie widząc, iż aby ją utrzymać, trzeba się było poddać próbie sil wyższej niż ta, jaką w swych oczekiwaniach mógł do pomyselnego dla siebie końca doprowadzić⁸⁸.

Zauważmy, że Orygenes wyklucza jako coś oczywistego możliwość, że okup mógł zostać dostarczony Bogu, choć temat ten zostanie podjęty w drugim

⁸⁶ Cf. G. Aulen, *op. cit.*, s. 63 — 64.

⁸⁷ Orygenes, *Komentarz do Listu do Rzymian*, 2, 13; PG 14, 911 c; przekład franc.: L. Richard, *op. cit.*, s. 113.; przekład polski: *op. cit.*, s. 129.

⁸⁸ *Id.*, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, 16, 8; PG 13, 1398 b.

tysiącleciu. Jego koncepcja walki Jezusa z diabłami pozostaje bardzo mityczna. Diabły chciały wypić krew zbyt dla nich mocną i to, po czym spodziewali się nowego życia, okazało się ich zgubą⁸⁹.

Spotkaliśmy się już ze sprzecznymi pozycjami dwóch Grzegorzów, z Nyssy i Nazjanu, na temat okupu⁹⁰. Fakt, iż schemat ten był kontestowany już od epoki patrystycznej ma wielkie znaczenie. Pokazuje, że nie chodziło tutaj o wspólną doktrynę, ale o pewną teorię wyjaśniającą, której słabość była dla niektórych wyczuwalna.

Z czasem teoria ta zostanie „wysubtelniona”, czyniąc miejsce dla tego, co nazywa się „jurydycznym schematem okupu”. Konsekwencją grzechu człowieka było, zgodnie ze swego rodzaju sprawiedliwością, jego poddanie władzy diabła. Bóg, przez jakiś rodzaj przyzwolenia, uznał zatem pewne „prawo” tej sytuacji, prawo, które przez metonimię można nazwać prawem diabła. Jednak przejście przez diabła władzy nad ludźmi dokonało się za sprawą niesprawiedliwej przemocy. Owo „prawo” dotyczy zatem faktycznie człowieka, który jest mu poddany.

Jednak podczas męki diabeł przekracza owo prawo, ponieważ atakuje niewinnego. Według Jana Chryzostoma diabeł wykracza poza swe prawo, ponieważ Jezus nie był winny żadnego grzechu, a zatem nie był poddany śmierci.

Dla św. Augustyna Chrystus jest zwycięzcą diabła poprzez sprawiedliwość⁹². Schemat prawa diabła jest jeszcze u niego obecny, ale w ramach złożonej teologii, która dała miejsce sprzecznym analizom⁹³. Augustyn ze swej strony nie wchodzi w perspektywę okupu. Średniowieczu pozostawi doktrynę „nadużycia władzy” przez diabła, która przez pewien czas zaciemni uwagę teologów. Jednakże jego soteriologią zawiera wiele innych elementów. Łączy zwłaszcza temat zwycięstwa z tematem sprawiedliwości urzeczywistnionej przez Chrystusa w Pawiowym znaczeniu:

Mocą sprawiedliwości Bożej rodzaj ludzki został oddany w moc diabła [...]. A co do sposobu, w jaki człowiek został oddany w moc diabelską, to bynajmniej nie należy rozumieć tego tak, jak gdyby Bóg uczynił albo rozkazał, żeby tak było. [...]

Nie potęgą, lecz sprawiedliwość Boża miała zwyciężyć diabła. [...]

Jakaż to sprawiedliwość zwyciężyła diabła? Czyjaż to była sprawiedliwość, jeśli nie Jezusa Chrystusa? A w jaki sposób zły duch został pokonany? — Dlatego, że nie

⁸⁹ *Id.*, *Komentarz do Listu do Rzymian*, 4, 11; PG 14, 1000c.

⁹⁰ Cf. *supra*, s. 325-326.

⁹¹ Jan Chryzostom, *Homilia na temat Ewangelii św. Jana*, 67, 2; PG 59, 372.

⁹² Cf. E. Bailleux, „La soteriologie de saint Augustin dans le «De Trinitate»”, *Mél. de Sc. Rei*, 23 (1966), s. 149-173.

⁹³ Cf. J. Rivière, *Le Dogme de la rédemption chez saint Augustin*, *op. cit.*, które traktuje niemal wyłącznie o tej kwestii w dyskusji z H. Gallerandem (= J. Turmel). Niestety, zacięcie polemiczne zaciemnia wykład historyczny.

znajdując w Chrystusie nic godnego śmierci, zabi! Go jednak. Stąd sprawiedliwie byio, by został odpuszczony dług tym, którzy pozostawali w jego władzy, wierzącym w tego, który bez żadnego długu został zabity. To właśnie nazywamy usprawiedliwieniem przez krew Chrystusową (Rz 5,9) [...]94.

Niewola ludzkości we władzy diabła jest zatem swego rodzaju przyzwoleniem ze strony Boga, a jednocześnie jest sprawiedliwą karą za grzech. Jednak wyzwalające zwycięstwo sprawiedliwości Chrystusowej jest silniejsze od niesprawiedliwości, która odważa się wydać sprawiedliwego na śmierć. Zwycięstwo przez sprawiedliwość jest zwycięstwem prześladowanego sprawiedliwego nad jego prześladowcą. Jest sprawiedliwość kenozy czy pokory wcielonego Słowa. Za tą ekonomią sprawiedliwości w śmierci przychodzi ekonomia mocy przez zmartwychwstanie95. Jeżeli krew Chrystusa była ceną wykupu, to oczywiste jest, że „przez przyjęcie jej diabeł nie wzbogacił się”96. Trzeba w końcu zauważyć, że sprawiedliwość, o której tu mowa nie jest sprawiedliwością oddawaną Bogu przez człowieka, ale tą, która usprawiedliwia człowieka przez Boga, to znaczy sprawiedliwością w znaczeniu Pawłowym, co podkreśla odwołanie się do Listu do Rzymian. Cała ta ekonomia jest przykładem, który sprzeciwia się zgubnemu przykładowi diabła.

Ważne jest zatem, aby nie interpretować źle tego, co teologia nazywa „doktryną praw diabła”. Nigdy nie była ona przedmiotem konsensusu, mogliśmy się przekonać, że w jej ramach istniały nie tylko poszczególne warianty. Ale przede wszystkim — bez względu na typ schematu, handlowy, mitologiczny czy jurydyczny — żaden z Ojców Kościoła nigdy nie twierdził, że diabeł otrzymał cokolwiek w zamian za zbawienie ludzkości. Elementem prawdy, który przedstawienia te przekładają na język mityczny, jest wyrażenie kosztowności odkupienia, poprzez które Chrystus wyrwał ludzi spod władzy grzechu, który rozpętał przeciw Niemu całą swą gwałtowność i niesprawiedliwość, aż po odebranie Mu życia. Owa potęga grzechu zamieszkująca w ludziach w tajemniczy sposób przychodzi spoza naszego świata, jak mówi Księga Rodzaju w odniesieniu do węża i św. Paweł (Rz 5,12). Jest ona uczyniona z grzechu świata, którego szczytem jest akt wydania na śmierć Jezusa. Jasne jest jednak, że dramatyczna doktryna odkupienia nie sprowadza się do teorii praw diabła. Jej wielkość polega na podkreśleniu, że krwawa walka Chrystusa z mocami zła kończy się chwalebnyim zwycięstwem.

94 Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIII, 12, 16; 13, 17; 14, 18; BA 16, s. 307-315; przekład polski: *op. cit.*, s. 402-406.

95 *Ibid.*, XIII, 14, 18; BA 16, s. 316; przekład polski: s. 407; cf. E. Bailleux, *art. cit.*, s. 165-166.

96 *Ibid.*, XIII, 15, 19; BA 16, s. 318; przekład polski: s. 408.

Doktryna ofiary: Augustyn

Nowy Testament obszernie zrelacjonował misterium krzyża Chrystusa przy pomocy języka ofiarniczego. Nawet jeśli Jezus okazał pewien dystans wobec rytualnych ofiar Starego Przymierza (cf. Mt 9,13; Mk 12,33) nie związał swego życia i swej śmierci z pojęciem ofiary rytualnej, niemniej jednak sens słów ustanowienia eucharystii pozostaje ofiarniczy. Niewątpliwie ma dziś miejsce dyskusja o tym, w jakiej mierze słowa te, w ich brzmieniu, sięgają samego Jezusa. Z drugiej strony słusznie podkreślano, że całe życie Jezusa wpisuje się w projekt „pro-egzystencji” (H. Schiirmann) czy „egzystencji dla”, to znaczy ofiary nie rytualnej, ale egzystencjalnej i duchowej: dar z siebie złożony Bogu i innym, który zmierza ku życiu i ku śmierci.

List do Hebrajczyków nie jest jedynym dokumentem, który śmierć Jezusa interpretuje w sensie ofiarniczym. Paweł czyni podobnie (Rz 12,1; 1 Kol 10,14-22 i 11,24-25 w odniesieniu do eucharystii; także Ef 5,2). Co do Listu do Hebrajczyków, współczesna egzegeza wyświeciła dziś radykalną transpozycję metaforyczną, jakiej dokonuje na słowie ofiara, kiedy stosuje je nie do rytualnej, ale egzystencjalnej ofiary Jezusa⁹⁷.

Nie dziwi zatem, że tradycja patrystyczna przejęła temat ofiary, który był w największym stopniu zdolny wyrazić sprawowanie przez Jezusa pośrednictwa wstępującego. Pierwszym przekonaniem Ojców w tej dziedzinie jest to, iż Bóg nie potrzebuje niczego: nie lubuje się w odbieraniu dóbr swemu stworzeniu, a tym mniej w sprawianiu mu cierpienia. „Władca wszechświata niczego od nikogo nie wymaga oprócz jednej rzeczy: wyznania grzechów”, pisze Klemens Rzymski⁹⁸. Ojcowie podejmują kontestację ofiar przez proroków i przypominają, że prawdziwą ofiarą dla Boga jest „serce, które wielbi swego Stwórcę”⁹⁹. „Składać Mu trzeba ofiarę bezkrwawą jako wyraz rozumnej służby”¹⁰⁰.

Drugim przekonaniem jest to, że ofiara jest pożądana przez Boga dlatego, że jest ona dobrem dla człowieka. Będzie to wielki temat u Ireneusza:

Pan otwarcie nauczał, że, jeśli Bóg zabiega o ofiarę od ludzi, to dla samego składającego, to znaczy dla człowieka¹⁰¹.

⁹⁷ Cf. A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1980.

⁹⁸ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 52, 1 ; SC 167, s. 185; przekład polski: *Pś, op. cit.*, s. 270.

⁹⁹ Cf. *List Barnaby*, 2, 4-10. SC 172, s. 83-87; przekład polski: *Pś, op. cit.*, s. 221 -222.

¹⁰⁰ Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*, 13, 4; przekład franc. B. Pouderon, SC 379, s. 113; przekład polski: *op. cit.*, s. 42.

¹⁰¹ Ireneusz z Lyonu, *CH*, IV, 17, 1; Rousseau, s. 455.

Swym uczniom także radził ofiarowywać Bogu pierwociny Jego własnych stworzeń, nie dlatego, iżby ich potrzebował, ale po to, by oni sami nie stali się jałowi i niewdzięczni¹⁰².

Taki jest zatem sens ofiary eucharystycznej, „ofiary Kościoła”, która jest „uważana za ofiarę przed Bogiem”:

To nie On potrzebuje naszej ofiary, ale ten, który ją składa, sam zostaje uwielbiony z powodu jej złożenia, jeśli jego dar zostanie przyjęty¹⁰³.

Paradoksalnie, ofiara jest zatem bardziej darem Boga dla człowieka niż darem człowieka dla Boga. Nie może się ona stać tym drugim, jeśli nie jest ugruntowana w pierwszym.

Przywołane teksty świadczą także o trzecim przekonaniu: co właściwe dla kultu chrześcijańskiego, to ofiara duchowa, to znaczy osobista i egzystencjalna, która wyraża się w uznaniu Boga i miłości bliźniego oraz wypełnia dwa pierwsze, podobne do siebie przykazania Prawa. Właściwie, na przykład dla Ireneusza, jedyną przyjemną Bogu ofiarą jest ta, którą ze swej osoby złożył Chrystus, ofiarowując siebie swemu Ojcu za swych braci; zaś jedynym odpowiednim zewnętrznym kultem jest ofiara eucharystyczna, pamiątka jedynej ofiary Chrystusa, która pozwala chrześcijanom ofiarować życie Bogu w ofierze duchowej. Świadectwa tych przekonań są częste, od Justyna po Ireneusza, od Atanazego po Cyryla Jerozolimskiego, od Euzebiusza z Cezarei po Cyryla Aleksandryjskiego¹⁰⁴.

Jednak wielkim chrześcijańskim teologiem ofiary jest Augustyn. Podejmuje i wykorzystuje ujęcia swych poprzedników. Jego własny geniusz umożliwi mu stworzenie wielkich formuł doktryny ofiary:

Widzialna tedy ofiara jest sakramentem, to jest świętym znakiem ofiary niewidzialnej¹⁰⁵.

Prawdziwą ofiarą jest przeto każde dzieło, które się przyczynia do połączenia nas świętą wspólnotą z Bogiem, to znaczy dzieło odnoszące się do owego najwyższego dobra, dzięki któremu możemy stać się naprawdę szczęśliwi¹⁰⁶.

¹⁰² *Ibid.*, IV, 17, 5, s. 459.

¹⁰³ *Ibid.*, IV, 18, 1, s. 461.

¹⁰⁴ Cf. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 117, 3; *TD*, II, s. 201 - 203; przekład polski: *op. cit.*, s. 307. — Atanazy, *O wcieleniu Słowa*, 21, 1 — 26, 5, *SC* 199, s. 337-359; przekład polski: *op. cit.*, s. 41-46. — Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, V, 8, *SC* 126, s. 157. — Euzebiusz z Cezarei, *Demonstratio evangelica*, I, 10; *PG* 22, 83 - 94. — Cyryl Aleksandryjski, *Chrystus jest jeden*, *SC* 97, s. 433-515.

¹⁰⁵ Augustyn, *O Państwie Bożym*, X, 5; przekład franc.: G. Combés, *BA* 34, s. 444; przekład polski: *op. cit.*, s. I, 447.

¹⁰⁶ *Ibid.*, X, 6; s. 445; przekład polski: s. I, 448.

Celem prawdziwej ofiary jest zatem wprowadzenie nas we wspólnotę z Bogiem, to znaczy umożliwienie nam przejścia do Boga w Jego „świętej wspólnocie”: przejście owo jest Paschą. To akt, poprzez który człowiek zwraca się ku Bogu w ruchu adoracji i miłości, w którym przedkłada Boga nad samego siebie i wyzbywa się siebie samego. Owa wspólnota jest tożsama ze szczęściem człowieka, który został uczyniony dla Boga. Wspólnota z Bogiem i szczęście człowieka idą ze sobą w parze. Jednak jedno i drugie są możliwe tylko poprzez akt wolności, który w pozytywny sposób odpowiada na zaproszenie i dar ze strony Boga.

W tej definicji wymiar kosztu czy cierpienia związanego z ofiarą nie zostaje wspomniany. Rzeczywiście jest on wtórny, jest nieuniknioną konsekwencją koniecznego wyrwania grzechowi, który „dezorientuje” wolność ludzką. Zbyt powszechnej idei, wedle której ofiara jest bolesna, Augustyn odpowiada ideą ofiary, która uszczęśliwia.

Przez „wszelkie dobre dzieło” Augustyn rozumie w rzeczywistości egzystencję człowieka, wszystko co przeżywa i czego dokonuje, by kochać Boga i swych braci. Albowiem sam człowiek jest ofiarą: jego ciało i dusza także zostają zdefiniowane jako ofiara. Cała antropologia sakramentalna Augustyna ukrywa się pod zacytowaną formułą o widzialnej ofierze, sakramencie ofiary niewidzialnej: ciało jest znakiem i narzędziem intencji duszy. Akt cielesny pozwala intencji duchowej nabrać realnych kształtów i wyrazić się. Jednak także akt duchowy zostaje naprawdę skończony jedynie «w» i «poprzez» porządek cielesny. Intencja, która nigdy nie przechodzi do czynu jest zaledwie zachcianką, która nie pociąga za sobą żadnego skutku. Jeśli zatem ciało jest już ofiarą, poprzez dzieła, których dokonuje, o ileż bardziej dusza, kiedy zapala się ona miłością do Boga. Albowiem dusza jest miejscem wolności, która rządzi miłością do Boga i do innych. Właśnie dlatego wszelkie „dzieło miłosierdzia”, wykonane na rzecz bliźniego i odniesione do Boga, także jest ofiarą. Nie ma w tym nic rytualnego: ofiara jest jednocześnie zewnętrzna i wewnętrzna, z powodu samej cielesnej, widzialnej struktury człowieka, wchodzącego przez pośrednictwo ciała w relację z innymi, ale także jego struktury duchowej, zdolnej do rozumowania, miłości, daru.

Ta definicja ofiary może się wydawać definicją *a priori*: jest ona faktycznie tylko zdekodowaniem tego, czym była ofiara Chrystusa. Przez swe wcielenie Słowo nadało swej wewnętrznej ofierze — to znaczy swej absolutnej miłości do Ojca i braci — zewnętrzną postać w swym życiu i śmierci. Jego ofiara jest jedyna i doskonała, bowiem On jeden był zdolny powrócić do Boga bez grzechu. Z tą jedyną ofiarą swej egzystencji Chrystus przez łaskę złączył swój Kościół:

Stąd wynika zaiste, że całe to odkupione państwo, czyli zgromadzenie i społeczność ludzi świętych, jako powszechna ofiara składane jest Bogu przez Wielkiego

Kapłana, który także sam w męce ofiarował się za nas, abyśmy się stali ciałem tak wielkiej Głowy, i przybrał postać sługi. Tę bowiem postać ofiarował i w tej postaci został też ofiarowany, gdyż stosownie do niej jest pośrednikiem, w niej jest kapłanem, w niej ofiarą. [...] sami jesteśmy całokształtem ofiary [...]. Oto co więc jest ofiarą chrześcijan: „Wszyscy jednym ciałem w Chrystusie”. Ofiary tej Kościół nie przestaje powtarzać w dobrze znanym wszystkim wiernym sakramencie ołtarza, przy czym wskazano mu, iż w Tym, co ofiarowuje, również sam się ofiarowuje¹⁰⁷.

W kilku zdaniach Augustyn zamyka całą ekonomię chrześcijańskiej ofiary, która wychodzi od Chrystusa, dosięga Kościoła i aktualizuje się w eucharystii. Tylko Chrystus mógł złożyć doskonałą ofiarę, składając samego siebie Bogu za braci. Zrobił to z racji swego wcielenia, które uczyniło Go pośrednikiem i kapłanem oraz doprowadziło do śmierci i zmartwychwstania. Ofiara ta jest przywołana w odniesieniu do hymnu z Flp 2,6-13. Jest to ofiara miłości i posłuszeństwa, złożona z całą „pokorą”: termin ten wyraża u Augustyna kenozę z Flp 2,7. Jest to ofiara „egzystencjalna”, która doskonale potwierdza podaną wyżej definicję: „jest On kapłanem, który sam składa ofiarę i sam się ofiarowuje”¹⁰⁸. Rzeczywiście, w ofierze tej, kapłan i „żertwa” są jednym. Ofiara Chrystusa ma część wewnętrzną, miłość do Ojca i braci oraz zewnętrzną, dar swego ciała, a zatem swej osoby, w męce i ustanowieniu eucharystii.

Jednak ofiara Chrystusa podporządkowana jest ofierze ludzi zgromadzonych w Kościele. Chrystus nie ofiarowuje się Ojcu sam: czyni to jako arcykapłan całej ludzkości, która została zaproszona, aby stać się „zgromadzeniem świętych”. Wypełnia On ofiarę Głowy, która ofiarowuje całe ciało Kościoła. Bowiem znaczeniem i celem ofiary chrześcijan jest stanie się jednym ciałem w Chrystusie, ku chwale Ojca. Dokonuje się tutaj przejście od wielości ofiar do jedności: „Ofiara w swej pełni, to my sami”. Poza każdym dobrym czynem, który zasługuje na miano ofiary, cała egzystencja człowieka stanowi jego wyjątkową ofiarę. Można nawet uważać całą ludzkość za wielkie ciało, które składa jedną ofiarę, złożoną z wielości egzystencjalnych ofiar wszystkich ludzi, przez wszystkie pokolenia. Sens ludzkiej historii to przejście ludzkości w Bogu, to długa pielgrzymka jej Paschy w Bogu.

Widzimy, w jaki sposób ofiara Chrystusa jest zbawcza. Nabiera ona tego charakteru przez ruch nawrócenia do Boga, powodujący inne nawrócenia. Ruch zwrócenia się ku Ojcu od początku zamieszkuje Syna, tak iż nie ma On potrzeby wyrwania się z grzechu. Słowo Boże zwróciło się ku ludzkości przez swe wcielenie, ażeby móc zwrócić się ku Bogu jako człowiek i Głowa ludzkości. Ruch ten jest bogaty w nawrócenie ludzkości, z której Chrystus czyni swoje ciało. Przez moc przykładowej skuteczności, owa ofiara pozwala z kolei ludziom nawrócić się, a nawrócenie to zawiera tym razem wyrwanie z grzechu, oraz

¹⁰⁷ *Ibid.*, X, 6; s. 447-449; przekład polski: I, 449.

¹⁰⁸ *Ibid.*, X, 20; s. 499; przekład polski: I, 468.

sprawia, że zwracają się oni ku Ojcu, aby włączyć się w Niego. Głowa pociąga ciało w swym ruchu. A zatem ruch wstępujący powrotu ludzkości do Boga poprzez Chrystusa jest kresem ruchu zstępującego, w którym Chrystus przychodzi wyzwolić człowieka i udzielić mu swego życia¹⁰⁹.

Czy ofiara Chrystusa jest aktem formalnie ekspiacyjnym? J. Rivière¹¹⁰ twierdził, że tak, w znaczeniu, jakie nowożytna teologia nadała terminowi „ekspiacja”. Jednak ma tu miejsce projekcja na dawne teksty tego, co owa teologia uważa za serce chrześcijańskiego odkupienia, a co pomyliła z samym dogmatem. Pragnęła ona interpretować odkupienie według *quasi* wyłącznego ruchu pośrednictwa wstępującego, zgodnie ze schematem ekspiacyjnego zaślęgnięcia, zapoznając fakt, że epoka patrystyczna widziała w nim najpierw dzieło pośrednictwa zstępującego Chrystusa. Na tak postawione pytanie wypada odpowiedzieć następująco: jeżeli przez ekspiację rozumiemy wstawienictwo Chrystusa za ludźmi w Jego męce, wstawiennictwo, które pozostaje na wieki wstawienictwem Zmartwychwstałego (Hbr 7,25), to trzeba odpowiedzieć tak¹¹¹. Jednakże jeśli przez ekspiację rozumiemy akt zdolny przemienić żądny pomsty gniew Boga przeciwko ludzkości w postawę łagodności i przebaczenia, dzięki czemuś, co miałoby zrekompensować obelgę grzechu, trzeba zdecydowanie odpowiedzieć nie. Za świadectwo niech posłuży ten piękny tekst:

Czy może należy rozumieć to w taki sposób, że rozgniewany Ojciec, widząc śmierć Syna swojego za nas uspokoił swój gniew w stosunku do nas? Czyżby więc Syn, przedtem już był tak dalece łaskaw dla naszej sprawy, że raczył nawet umrzeć za nas, podczas gdy Ojciec wciąż jeszcze był zagniewany do tego stopnia, że nic poza śmiercią Syna nie mogło Go przebłagać? A co znaczy to, co Nauczyciel pogan mówi [...]: „Cóż więc na to powiemy? Jeśli Bóg z nami, któż przeciw nam? On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go wydał za nas wszystkich, jakżeby nam wszystkiego wraz z Nim nie darował?” (Rz 8,31-32). Czyżby Ojciec nie przejednany jeszcze mógł Syna swego nie oszczędzić, wydając Go za nas? [...] jak gdyby Ojciec pierwszy umiłował nas i właściwie On nie oszczędził Syna, wydając Go za nas na śmierć. [...] Syn również nie został jakby wbrew woli wydany przez Ojca, który Mu nie przepuścił, bo właśnie o Synu jest powiedziane: „Który mię umiłował i wydał samego siebie za mnie” (Ga 2,20).¹¹²

Podobnie:

Nieprzyjaciółmi Bożymi byliśmy jedynie przez to i w tej mierze, iż grzechy są nieprzyjaciółmi sprawiedliwości. Lecz z chwilą odpuszczenia grzechów ustają

¹⁰⁹ O ofierze u Augustyna, cf. I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Études augustiniennes, Paris 1982, s. 354-382.

¹¹⁰ Cf. J. Rivière, *Le Dogme de la rédemption*, op. cit.

¹¹¹ Cf. B. Sesboüé, op. cit., s. 293-326.

¹¹² Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIII, 11, 15; BA 16, s. 305-307; przekład polski: op. cit., s. 402.

również i nieprzyjaźni. Następuje pojednanie ze Sprawiedliwym tych, których On sam usprawiedliwia. On ich umiłował, nawet kiedy nieprzyjaciółmi Jego byli, jeśli nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go wydał za nas wszystkich (Rz 8,31-32), kiedy jeszcze nieprzyjaciółmi Jego byliśmy¹¹³.

Te fragmenty z Augustyna doskonale wyrażają to, czym w ogólności była koncepcja ekspiacji w pierwszym tysiącleciu.

III. CHRYSOLOGIA I SOTERIOLOGIA W DRUGIM TYSIĄCLECIU

W drugim tysiącleciu chrystologia i soteriologia, po św. Anzelmie, będą rozwijać się na coraz bardziej oddalonych od siebie drogach. Chrystologia będzie odtąd przedmiotem rozwinięć, które moglibyśmy nazwać czysto dogmatycznymi. Na Zachodzie troska o interpretację chrześcijańskiego zbawienia zajmie pierwsze miejsce i stworzy doktrynę odkupienia, stosunkowo nową co do swojego środka ciężkości, umieszczonego odtąd w pojmowaniu pośrednictwa wstępującego.

1. CHRYSOLOGIA W DRUGIM TYSIĄCLECIU

Wskazówki bibliograficzne: 1. Backes. *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Verlag Schönigh, Padenborn 1931. — A. Patfoort, *L'Unité d'être dans le Christ d'après saint Thomas. A la croisée de l'ontologie et de la Christologie*, Desclée, Paris 1964. — Ph. Kaiser. *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*. Hüber. München 1968. — H. Schell. *Katholische Dogmatik*. III. 1. Paderborn 1892. — K. Rahner. „*Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ*”, w: *Exégèse et dogmatique*. DDB. Paris 1966. s. 187-210. — A. Vögtle, „*Réflexions exégétiques sur la psychologie du Christ*”, w: *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*. Mélanges K. Rahner, Cerf. Paris 1969. s. 41-113. — B. Sesboüé. *Pédagogie du Christ. Elements de Christologie fondamentale*. Cerf. Paris 1994.

Znaczenie pewnego stwierdzenia

Narzuca się pewne stwierdzenie: długie rozwinięcie dogmatu chrystologicznego, które zaczęło się u początków chrześcijaństwa i sformalizowało się w sekwencji pierwszych siedmiu soborów powszechnych, od Pierwszego do Drugiego Soboru Nicejskiego, jest już zakończone. Nie tylko będzie więcej soborów, których dominującą troską byłby Chrystus, ale chrystologiczne

¹¹³ *Ibid.*, XVI, 21; BA 16, s. 325; przekład polski: s. 411.

interwencji magisterium będą odtąd zredukowane i rozdrobnione. Najczęściej będą się zadowalać powtarzaniem dawnych sformułowań wobec pojawiania się nowych koncepcji teologicznych, które, jak się zdawało, miały je kwestionować.

Stwierdzenie to wymaga niejakiego wyjaśnienia. Dokonany historyczny rozwój odpowiada pewnemu rozwojowi logicznemu, który także okazuje się zakończony we właściwym sobie porządku. Wielkie racjonalne trudności, jakie stanowiło misterium Chrystusa, w ramach dominującej w Europie kultury, zostały usystematyzowane. Kościół będzie od tej chwili żyć w oparciu o to dokonanie. Oczywiście ruch soborowy nie ustaje, na Zachodzie trwa nadal, po zerwaniu z 1054 roku. Jednak skierowuje się teraz ku innym treściom wiary, które stały się z kolei przedmiotem kontestacji czy wątpliwości, jak grzech i usprawiedliwienie, łaska, Kościół i sakramenty¹¹⁴.

Owo zatrzymanie związane jest także z przemianą problematyki, która odpowiada przejściu od epoki patrystycznej do epoki scholastycznej. Św. Tomasz charakteryzuje retrospektywnie dwa typy dyskursu wiary¹¹⁵: dyskurs, który pochodzi od autorytetów (*per auctoritates*) i oraz ten, który pochodzi od poszukiwań rozumowych (*per rationes*). Ogólnie rzecz biorąc, dyskurs Ojców był dyskursem od autorytetów; na progu Średniowiecza zostawia pole dla badań rozumowych nowego typu, które rodzą dyskurs scholastyczny. Pomędzy tymi dwoma dyskursami Augustyn stanowi jak gdyby przełom, jest bowiem spadkobiercą i rekapitulatorem pierwszego, a jednocześnie kładzie fundamenty pod drugi w przedsięwzięciu, które stara się „uzasadnić” (*reddere radonem*) misterium chrześcijańskie. Nowy dyskurs zaczyna formować się na Wschodzie od Leoncjusza z Bizancjum i Maksyma Wyznawcy po Jana Damasceńskiego; zostaje zapoczątkowany u Boecjusza na Zachodzie, by znaleźć pełny wyraz w rozkwicie scholastyki w XI, XII i XIII wieku.

Stwierdziliśmy już tego typu ewolucję przy okazji misterium trynitarnego, widząc, jak przyjęte konsekwencje języka dogmatycznego przemieniły się w kwestie teologiczne: należało poszukiwać rozwiązania aporii subsystemy trzech osób w jednej naturze. Doprowadziło to do doktryny o relacjach subsystemujących¹¹⁶. Podobnie w chrystologii: doktorzy scholastyczni będą stawiać sobie pytanie o „jak” unii hipostatycznej i o ontologiczną konstytucję Słowa wcielonego, nie dochodząc jednak w tej dziedzinie do konkluzji o podobnej ważności. Mamy tu do czynienia ze spekulatywnym podwojeniem kwestii podjętych w definicjach soborowych. Uwaga skupia się zwłaszcza na człowieczeństwie Chrystusa. Nie mogąc zatrzymać się tutaj nad rozwinięciami chrystologii teologicznej, poprzestaniemy na punktach, które blisko dotyczą dogmatu.

¹¹⁴ Cf. tomy 2 i 3 niniejszego dzieła.

¹¹⁵ Św. Tomasz, *Opus. XVI, In Boetium de Trinitate*, wprowadzenie; wyd. franc.: Mandonnet, Lethielleux, Paris 1949, t. III, s. 19 i n.

¹¹⁶ Cf. *supra*, s. 273-281.

Kwestia „trzech opinii”

Od synodu we Frankfurcie, w 794 roku, po św. Tomasza, trzy opinie na temat sposobu jedności osoby boskiej z człowieczeństwem Chrystusa walczyły o przychylność autorów. Czwarta, doktryna adopcjanistów hiszpańskich, dla których Chrystus jest człowiekiem przez łaskę złączonym ze Słowem, została potępiona na synodach jako jawnie heretycka¹¹⁷. Piotr Lombard tak przedstawiał owe opinie w 1150 roku w ramach klasyfikacji, która zostanie zachowana przez całe Średniowiecze¹¹⁸.

Pierwsza opinia związana jest z koncepcją „człowieka przyjętego”: człowiek złożony z ciała i duszy subsystującej, zostaje przyjęty i zaczyna być osobą Słowa, które, niejako wzajemnie, zaczyna być owym bytem ludzkim. Innymi słowy, osoba Słowa przyjmuje odmienny podmiot ludzki, w dawnym sensie tego terminu (*suppositum*), i wypędza czy „niszczy” osobę ludzką. Dla Lombarda opinia ta jest prawowierna, ale nie przyjmuje jej. W 1254, w swym *Komentarzu do Sentencji* Piotra Lombarda, św. Tomasz określił ją jako niezrozumiałą i niemożliwą, ale nie heretycką. Jednakże w 1271, odkrywszy tymczasem wielkie sobory, w *Summie* uznaje, iż chodzi tu o potępioną herezję Nestoriusza. Bowiem wyjaśnienie takie, podobnie jak u tego ostatniego, wprowadza rozróżnienie pomiędzy osobą a podmiotem. Uznając dwa podmioty w Chrystusie, powraca do stawiania dwóch hipostaz. Człowieczeństwo Pana miałyby pozostać hipostazą, której osobowość została zniszczona.

Druga opinia utrzymuje, że ów człowiek, Jezus Chrystus, składa się z dwóch natur, boskiej i ludzkiej oraz że jest jedną osobą, która przed wcieleniem była prosta, ale wraz z nim stała się złożona z bóstwa i człowieczeństwa. Jedna osoba subsystuje odtąd w dwóch i z dwóch natur. Osoba, która była tylko w Bogu, stała się prawdziwym subsystującym człowiekiem, nie tylko przez swe ciało i duszę, ale także przez swe bóstwo. Opinia ta została zatem przejęta z doktryny o zjednoczeniu przez połączenie. Cieszy się ona przychylnością św. Tomasza już od jego *Komentarza do Sentencji*. W *Summie* stwierdza jednak, że nie można mówić tutaj o opinii, ponieważ dwie pozostałe są „potępione”. Ta zatem jest „sentencją wiary katolickiej”¹¹⁹.

Trzecia opinia uważa, iż osoba Słowa nie staje się złożona, nie jest ona bowiem ani odmieniona, ani podzielona. Nie przyjmuje też człowieka, to znaczy substancji złożonej z duszy i ciała. Jednak Słowo Boże przybiera (oddzielnie) duszę i ciało jakby ubranie. Z tego tytułu stało się człowiekiem nie „według istoty”, ale „według habitus”, to znaczy zachowania (cf. Flp 2,7:

¹¹⁷ C. *DzS*612-615.

¹¹⁸ Inspirację do niniejszego przedstawienia czerpię z nie wydanego wykładu J. Moingta.

¹¹⁹ *STh*, Ilia, Q. 2; a. 6.

„*habitu inventus ut homo*”). Niektórzy uważali nawet, że człowieczeństwo, przyłączając się do pełnej osoby, zostało sprowadzone do statutu zwykłego akcydensu. Lombard przyjmował tę trzecią opinię, wprowadzając jednak pewne niuanse przy pomocy drugiej. Jednakże synod we Frankfurcie odrzucił ją już jako sprzeczną ze „zwyczajem kościelnym”, nie potępiając jej formalnie. Począwszy od *Komentarza do Sentencji* św. Tomasz ocenia ją jako heretycką, ponieważ burzy ona rację, dla której Chrystus jest człowiekiem. W *Summie* określa ją jako nestoriańską, „jako że zakłada ona zjednoczenie akcydentalne”¹²⁰.

Debaty te nabierają znaczenia z tego powodu, iż zaznaczają one pojawienie się punktu widzenia, który będzie charakterystyczny dla chrystologii łacińskiej. Grecy stawali w punkcie widzenia osoby przyjmującej Słowo, według schematu zstępującego „Słowa, które stało się ciałem”. Łacinnicy natomiast wychodzą od przyjętego człowieczeństwa Chrystusa i stawiają sobie wprost pytanie o jego podmiot: dlaczego nie jest ono osobą? Jaki jest zatem formalny składnik osoby? Jaki jest stopień bytu owego człowieczeństwa?

Św. Tomasz w następujący sposób tłumaczy, dlaczego człowieczeństwo Chrystusa nie jest ani podmiotem (*suppositum*) ani osobą: aby jakaś poszczególna substancja była hipostazą lub osobą, potrzeba, aby była ona pełna sama przez się, aby była subsystująca sama z siebie i oddzielnie od wszelkiej innej. Tak też ręka nie jest hipostazą, ponieważ nie istnieje ona sama przez się i oddzielnie, ale w ramach pewnej doskonalszej całości. Tak samo jest z człowieczeństwem Chrystusa, które staje się wewnętrzne w stosunku do hipostazy Słowa, i które pozwala musubsystować jako takiemu.

W tej samej linii refleksji metafizycznej, została postawiona inna kwestia: czy człowieczeństwo Chrystusa posiada odmienne od Słowa istnienie (własne *esse*)? Jeśli pójdziemy za pierwszą opinią, oczywiście odpowiemy tak; jeśli pójdziemy za trzecią, powiemy, że w Chrystusie są dwa istnienia, ale jedno substancjalne, a drugie akcydentalne. Jednakże, jako że obydwie te opinie są nie do przyjęcia, należy na to pytanie odpowiedzieć w świetle drugiej opinii: czy uznana jedność subsystencji dwóch natur Chrystusa koniecznie pociąga za sobą jedność ich istnienia?

Jeśli formalnie i pojęciowo rozróżnimy akt subsystowania od aktu istnienia, niewątpliwie będziemy mogli mówić o dwóch istnieniach (*esse*) w Chrystusie. Jednak rozróżnienie to wydaje się bardzo subtelne. Św. Tomasz ze swej strony utożsamiał oba akty i opowiadał się za numeryczną jednością aktu istnienia w Chrystusie. Jednak po nim kwestia ta była przedmiotem burzliwej debaty, aż po nasze czasy. Teologia scholastyczna i neoscholastyczna wzbrania się przed pozbawieniem człowieczeństwa Chrystusa aktu, który, jak się jej wydaje, należy do pełni natury. Uczyniła zatem wszystko dla utrzymania tezy o dwóch

istnieniach Chrystusa, czy uznając opozycję w stosunku do św. Tomasza, czy też starając się sprowadzić jego tezę do własnej. Sprawa ta została niedawno podjęta¹²¹. Systematyczna analiza tekstów pokazała, że na przestrzeni całej swej działalności Doktor Anielski wyznawał jedność istnienia w Chrystusie¹²². Wyjątek stanowi jeden tekst, w którym wyrażona jest przeciwna pozycja¹²³: wyznacza on wahanie św. Tomasza, zanim w *Summie* nie powróci on do swej zwyczajnej doktryny. Według niego istnienie (*esse*) stoi po stronie osoby czy też subsystemy, a nie po stronie natury.

Wiedza i świadomość Jezusa

Z drugiej strony, Średniowiecze i teologia czasów współczesnych bardzo chętnie będzie zajmować się kwestią wiedzy Chrystusa. Zobaczyliśmy wyżej dwuznaczność, w jakiej kwestia ta pozostała po kryzysie agnoeckim, i skonstatowaliśmy początek kierowania się ku twierdzeniu o wszechwiedzy ziemskiego człowieczeństwa Chrystusa¹²⁴. W VIII wieku św. Jan Damasceński wydedukował ową wszechwiedzę Jezusa, już od matczynego łona, z doktryny o unii hipostatycznej i wzajemnej wymianie właściwości. W IX wieku teolog Kandyd twierdzi wyraźnie, że Jezus, od swego wcielenia, cieszył się wizją błogosławioną, która przysługuje wybranym, żyjącym w chwale Boga¹²⁵. W ten sposób ustanowiona została zasada, wedle której Jezus był jednocześnie „*viator et comprehensor*”, to znaczy, że przeżywał ziemską drogę wspólną wszystkim ludziom, jednocześnie doszedłszy już w swym człowieczeństwie do chwaleb- nego końca owej drogi. Jeśli rzeczywiście, jak myślano, człowieczeństwo Chrystusa ma prowadzić nas do oglądania Boga, to winno ono samo się nim cieszyć.

Na otwartej tym sposobem drodze, teologia średniowieczna rozwinęła bardzo dopracowaną koncepcję różnych typów wiedzy Chrystusa, co do ich liczby dochodząc nawet do sześciu. Św. Tomasz okazuje się stosunkowo powściągliwy, zapisując tylko trzy: wiedzę wizji, czy też błogosławioną wiedzę wlaną, jaką posiadają aniołowie oraz wiedzę nabytą czyli tą, którą każdy byt ludzki rozwija na podstawie swej komunikacji z innymi i swego doświadczenia. W trakcie swej działalności św. Tomasz coraz więcej znaczenia będzie przypisywał wiedzy nabytej.

¹²¹ Cf. A. Patfoort, *L'unité d'être dans le Christ d'après saint Thomas, op. cit.*

¹²² Główne miejsca: *O trzeciej księdze Sentencji*, D. 6, Q. 2; *Quodlibeta*, 9, a. 3; *Streszczenie teologii*, I, c. 212; *STh*, III a Q. 17, a. 2.

¹²³ *Kwestia dyskutowana o jedności Słowa wcielonego*, art. 4.

¹²⁴ Cf. *supra*, s. 377-380.

¹²⁵ Cf. H. de Lavalette, „Candide, théologien méconnu de la vision beatifique du Christ”, *RSR* 49 (1961), s. 426-429.

W XVI wieku teologia scholastyczna zetknęła się z zastrzeżeniami Erazma (który opierał się na Lk 2,52) oraz silną opozycją Lutra i Kalwina, którzy przyjmowali realny rozwój duchowy Jezusa, jak też ograniczenia Jego wiedzy. Jednak neoscholastyka czasów współczesnych zachowa, z różnorodnymi niuansami, ową zasadniczą perspektywę, w niewielkim stopniu otwierając się na współczesny problem świadomości Jezusa.

W końcu XIX wieku miało miejsce pierwsze zakwestionowanie tej doktryny ze strony katolickiej, za sprawą teologa Hermanna Schella (1850—1906)¹²⁶. Schell założył zdecydowane rozróżnienie pomiędzy wiedzą a świadomością Jezusa. W stosunku do pierwszej głosił postulat doskonałości człowieczeństwa Chrystusa, rozważanego jako statyczne posiadanie wszystkich możliwych uzdolnień, aby podkreślić, że doskonałość bytu-człowieka polega najpierw na sprawowaniu jego fundamentalnej kondycji, którą jest zadanie osiągnięcia siebie w czasie, poprzez wolny rozwój swego bytu. Jednak Jezus posiadał świadomość, że jest Synem już od pierwszej chwili, za sprawą boskiej iluminacji. Schell nie wypowiada się szerzej na temat modalności owej świadomości, której nie chce jednak utożsamić z wizją błogosławioną. Nie akceptuje bowiem tej ostatniej, ponieważ współistnienie statutu „*viator*” i „*comprehensor*” wydaje mu się niemożliwe, teza ta jest wynikiem pomieszania między sytuacją Chrystusa chwalebnego, a kondycją przyjętą przezeń w trakcie Jego ziemskiego życia. Odrzuca także doktrynę o poznaniu wlanym.

Konkluzje Schella nie zostały wówczas przyjęte, a jego *Dogmatyka* znalazła się na indeksie 1898 roku. Kilka lat później prace Loisy powróciły do tych samych punktów, przy bardziej radykalnych intencjach. Sprawy ludzkiej wiedzy Chrystusa i Jego wizji błogosławionej były żywo dyskutowane w centrum kryzysu modernistycznego¹²⁷. W takim klimacie Magisterium rzymskie zareagowało posunięciami, które można nazwać „zachowawczymi”, potępiając niektóre twierdzenia z zasady¹²⁸ i orzekając, iż nie można nauczać „bez niebezpieczeństwa”, że Jezus przedpaschalny nie cieszył się wizją błogosławioną¹²⁹. Ta ostatnia decyzja Świętego Oficjum jest pierwszym zajęciem stanowiska przez Magisterium w sprawie doktryny, która zawsze pozostawała w porządku eksplikacji teologicznej. Nie pretenduje do bycia osądem co do głębi problemu; jest decyzją dyscyplinarną dotyczącą nauczania na temat pewnego „gorącego punktu”, w określonym kontekście historycznym.

Skutkiem tych interwencji było zamrożenie badań na okres półwiecza. Kwestia została podjęta na nowych, zdrowszych podstawach, zarazem na planie historii i egzegezy, jak też na planie dogmatyki. K. Rahner zasugerował

¹²⁶ H. Schell, *Katholische dogmatik*, op. cit.

¹²⁷ Cf. E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Paris 1962.

¹²⁸ Cf. dekret *Lamenatbili*, *DzS*, 3427-3438.

¹²⁹ Cf. *DzS*, 3645-3647. — Także Pius XII odniesie się do wizji błogosławionej Jezusa przedpaschalnego jako do powszechnej koncepcji teologicznej, w *Mystici Corporis*, *DzS*3812.

najpierw rozważnie rozróżnienie pomiędzy „wizją bezpośrednią”, wyrażającą bezpośrednią relację Jezusa do swego Ojca oraz „wizją błogosławioną”, przy czym druga wcale nie jest niezbędna dla pierwszej¹³⁰. Następnie, dzięki decydującemu wkładowi, jaki będzie miał wielki wpływ, Rahner wyraził synowską świadomość Jezusa, to znaczy sposób, w jaki przesłanka unii hipostatycznej staje się u Niego przeżytym doświadczeniem, umieszczając ją na biegunie początkowym, „transcendentalnym”, a nie tematycznym Jego istnienia, nie zaś na biegunie kategorialnym, tematycznym i obiektywnym, który wyraża się w języku. Owa początkowa świadomość została stopniowo przemyślana i uematyzowana podczas wzrastania Jezusa, na podstawie doświadczenia ludzkiego i religijnego doświadczenia, jakie przeżywał. Podobnie jak każdy człowiek początkowo „wie”, że jest człowiekiem, znacznie wcześniej, niż może mówić, a przy tym ma potrzebę stać się człowiekiem, poprzez bardziej przemyślane uświadomienie sobie tego, na podstawie komunikowania się z innymi i doświadczeń życiowych, podobnie jak Jezus musiał osiągnąć siebie, nie tylko jako człowiek, ale jako ów człowiek, który jest „Synem” w absolutnie wyjątkowej relacji do Ojca¹³¹.

W ślad za Rahnerem wielu teologów uczyniło swoim rozróżnienie, które on zaproponował, aby móc porzucić teologiczną doktrynę wizji błogosławionej, która z „powszechnej” wśród teologów, stała się raczej „wyjątkowa”. Ze swej strony egzegeza na powrót doceniła świadectwa ewangeliczne, które bardzo wyraźnie przywołują historyczny rozwój Jezusa podczas Jego ministerium przedpaschalnego, nawet jeśli Jego świadomość synowska jawi się jako nie mająca absolutnego początku¹³². W ten sposób możliwe okazuje się uznanie niewiedzy w Jezusie; nie chodzi o niewiedzę „pozytywną” co do Jego misji objawiającej wobec ludzi, ale o niewiedzę w pewnym sensie negatywną, w stosunku do całego możliwego poznania ludzkiego, a nawet w stosunku do niedalekiej przyszłości, na ile była ona przedmiotem Jego absolutnego zaufania do Ojca (Mk 13,32)³³.

Czasy współczesne: Chrystus filozofów i historyków

Wskazówki bibliograficzne: E. Kant. *Religia w obrębie samego rozumu*, przekład polski:

A. Bobko, Kraków 1993. — X. Tilliette, *La christologie idéaliste*. Desdée, Paris 1986; *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Cerf. Paris 1990; *La Semaine sainte*

¹³⁰ K. Rahner, *Écrits théologiques*, t. I, DDB, Paris 1959, s. 142, przypis 1.

¹³¹ *Id.*, „Considérations dogmatiques sur la psychologie du Christ”, *art. cit.*

¹³² Cf. egzegetyczną weryfikację tez K. Rahnera dokonaną przez A. Vögtle, „Réflexions exégétiques sur la psychologie de Jésus”, *art. cit.*

¹³³ Cf. na ten temat H. Urs von Balthasar, *La foi du Christ. Cinq approches christologiques*, Aubier, Paris 1968, s. 181-182.

'des philosophes, Cerf, Paris 1992. — J. Moingt. *L'Homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993, s. 221-281.

F. B. Bowman. *Le Christ romantique*. Droz. Genève 1973. — D. Menozzi. *Les Interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution*. Cerf. Paris 1983. — B. Cottret. *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire (1680-1760)*. Cerf, Paris 1990.

D. F. Strauss. *Das Leben Jesu*. Tübingen 1835: przekład franc.: É. Littré. *Vie de Jésus*. 2 tomy, Ladrance. Paris 1856: *Neues Leben Jesu*. Tübingen 1864: przekład franc.: Nefftzer i Dollfus. *Nouvelle Vie de Jésus*. 2 tomy. Hetzel et Lacroix. Paris b.d. — E. Renan. *Vie de Jésus*, 1863: Gallimard, Paris 1974. — A. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung (von Reimarus zu Wrede)* (1906), 2 tomy, G. Mohr. Gütersloh 1977. — G. Bornkamm. *Qui est Jésus de Nazareth?*. Seuil, Paris 1973.

Począwszy od XIII wieku postać Jezusa wymyka się Kościołowi i Kościołom, odtąd podzielonym na Zachodzie. W związku z tym tematem rodzi się nowy dyskurs. Dogmatyczna prezentacja Chrystusa prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka sprawia trudność w oczach filozofii, coraz bardziej autonomicznej i *a priori* nieufnej wobec idei objawienia. Zostaje jej przeciwstawiona interpretacja Jezusa dokonana w świetle rozumu. Reakcja okresu Oświecenia faktycznie polega na sprowadzeniu Jezusa do wymiarów czysto ludzkich, choćby nawet wychwalano przy tym przykładność Jego człowieczeństwa. Jezus jest w ten sposób Mędrce, wzniosłym mistrzem cnoty, filozofem *par excellence*. F. X. Arnold naszkicował portret takiego Jezusa przy pomocy ówczesnych wyrażeń:

Jego „wielkość” nie leży w boskości, ale w „szlachetności uczuć, we wzniosłości życzliwych zamysłów, w Jego niewzruszonej postawie, w Jego mądrości i cnotie, z którymi żaden inny śmiertelnik nigdy nie będzie się mógł równać”. Ów „człowiek” nie jawi się już jako drugi Adam, Odkupiciel, który jedna ludzkość z Bogiem; nie jest już Pośrednikiem i wiecznym Arcykapłanem, ale „mędrce z Nazaretu”, „uczonym swego ludu”, „mistrzem rodzaju ludzkiego”, którego „miłość, życzliwość i słodycz” są równie wychwalane co „wielkość Jego ducha”, „pokój duszy”, Jego „ludzkie uczucia przyjaźni”, „wrażliwe serce” i „paląca gorliwość o dobro ludzi i ich oświecenie”. Jest On mistrzem „prawdziwej praktycznej filozofii”, z tego samego tytułu co prorocy żydowscy i pogańscy filozofowie; idzie na śmierć „szlachetniejszy” niż Sokrates, ze „spokojnym i mądrym spojrzeniem”, dla którego „nie ma zagadki” ani trwogi wobec „otchłani” [...].

Jego cierpienie i śmierć [rozpatrywane są] jedynie jako „źródło doskonalenia się dla świata”, „przykład cnoty i model moralności”... Umarł „jako męczennik prawdy i cnoty”, to znaczy faktycznie jako *Aufklärer* i moralny promotor ludzkości¹³⁴.

Jean-Jacques Rousseau jest autorem słynnego porównania Jezusa do Sokratesa¹³⁵, przyznającego wyższość pierwszemu, w odróżnieniu od Woltera, dla

¹³⁴ F. X. Arnold, *Pastorale et principe d'incarnation*, Cep, Bruxelles 1964, s. 53-54.

¹³⁵ J.-J. Rousseau, *Profession de foi d'un vicaire savoyard*, Pauvert, Paris 1964, s. 161-162.

którego Jezus jest tylko „wiejskim Sokratesem”. Jean-Jacques mówi tak Jego osobie i świętości Ewangelii, która przemawia do jego serca, ale nie dogmatom, tajemnicom, a tym bardziej cudom. Kant publikuje w 1793 roku swą książkę *Religia w obrębie samego rozumu*¹³⁶, gdzie przedstawia pierwszą „chrystologię filozoficzną”. Jezus jest boskim, wzorcowym człowiekiem, którego ideę i obraz wyprowadza on z ideału wpisanego w nasz rozum. Otóż ten ludzki ideał okazuje się urzeczywistniony w Jezusie. To dla Kanta okazja, by dać do zrozumienia, że Jezus jest jednocześnie prawdą Boga i prawdą człowieka. Takie, nie pozbawione wielkości przedstawienie, dokonuje jednak redukcji pierwiastka boskiego do ludzkiego, sprowadzając przy tym objawienie do rozumu.

Godny zauważenia jest jednak fakt, że postać Jezusa pozostaje w centrum najbardziej wolnej troski filozoficznej aż po nasze dni. Tilliette mógł dzięki temu przedstawić długą drogę Chrystusa filozofów, prześledziwszy u nich „ideę Chrystusa”, to znaczy ideę objawiania się Absolutu w przypadkowości historii. Idealizm niemiecki i Hegel zajmują tu pierwszoplanowe miejsce. Mamy więc prawo mówić o „chrystologii filozoficznej”, ukazując „jak Chrystus oświeca i dosłownie objawia zasadnicze pojęcia filozofii, których jest symbolem i kluczem: subiektywność i intersubiektywność, transcendencja, czasowość, cielesność, świadomość, śmierć etc., wszystkie przesłanki, które uczynił własnymi przy wcieleniu”¹³⁷.

Wiek XVIII, a jeszcze bardziej Rewolucja francuska i wiek XIX są okresem rozwoju chrystologii politycznej. Obraz Jezusa zostaje poddany krytyce, ale częściej jest zawłaszczany przez różne ideologie polityczne. Jezus będzie po kolei prawodawcą, rewolucjonistą, gwarantem porządku w społeczeństwie z racji swego posłuszeństwa, patriotą, sankiulotą, przyjacielem ludu i jakobinem, monarchistą, by w 1848 stać się republikaninem, a nawet socjalistą. Identyfikowanie wielkich postaci życia publicznego (Marat, Ludwik XVI, Napoleon etc.) z Chrystusem będą bardzo liczne. Spotykamy w tym miejscu bardzo długotrwałe zjawisko projekcji ludzkich ideologii na osobę Chrystusa, które odnajdziemy także w badaniach nad życiem Jezusa.

Jeśli XVIII wiek kontestował chrystologię dogmatyczną z punktu widzenia rozumu, XIX wiek uczyni to głównie na podstawie historii, która ukonstytuowała się właśnie jako nauka, w klimacie ogromnego zaufania do siebie samej. Jednak młoda dyscyplina historyczna nie zdawała sobie jeszcze sprawy ze złożoności problemów związanych z historycznym dystansem i swego rodzaju przedrozumienia, które zamieszkuje historyka; zachowuje ona iluzję historyzmu, dla którego zakumulowane poznanie faktów w ich pozytywności pozwala dotrzeć do prawdy takiej, jaka była.

¹³⁶ E. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, op. cit.

¹³⁷ X. Tilliette, *Le Christ des philosophes*, op. cit., s. 29.

W taki sposób rozpoczyna się wielki ruch badań nad życiem Jezusa (*Leben-Jesu-Forschung*), który od Reimarus (1788) zmierza do Wredego (1904), według A. Schweitzera; w ramach tego ruchu wielu autorów, stwierdzając rozbieżność pomiędzy obrazem Jezusa w Ewangeliach a wizerunkiem Chrystusa głoszonym przez Kościół, usiłowali odnaleźć Jego prawdziwe oblicze przy pomocy nauki historyczno-krytycznej. Dwa żywoty Jezusa miały się odbić szczególnym echem. W Niemczech David Friedrich Staruss w przekazach ewangelicznych dokonał podziału pomiędzy „osadem historycznym”, który odsuwa systematycznie wszystko, co jest nie tylko „cudowne”, ale i „nieprawdopodobne”, a „mitem” niosącym wieczne prawdy, to znaczy „absolutną ideę człowieka, która jest wrodzona rozumowi ludzkiemu”, a zatem zdolnym do ponownej interpretacji w sensie jakiejś religii ludzkości. We Francji Ernest Renan proponuje słodki portret rabiego głoszącego swe marzenia w uśmiechniętej Galilei, którego przeciwstawia mrocznemu doktrynerowi, sławionemu w surowej Judei. W jego interpretacji owego „nieporównanego człowieka” znaczny udział mają psychologia i uczucie. Pod jego piórem Jezus staje się liberalnym kaznodzieją.

Na początku XX wieku Harnack¹³⁸ przeciwstawia jasne i proste przesłanie Jezusa dogmatowi chrześcijańskiemu, który oskarża o to, że jest konstrukcją metafizyki greckiej. Przywołuje Jezusa przeciwko Chrystusowi i obwinia Pawła, którego chrystologia przykryła człowieczeństwo Jezusa. Jako pierwszy podkreślił dystans między *Jezusem głoszącym* (powszechna miłość, bez doktryny), a *Jezusem głoszonym* (z całym ciężarem dogmatów, pretensji do ortodoksji i podziałów, które są jego konsekwencją).

„Nie ma nic bardziej negatywnego niż wyniki liberalnych badań nad życiem Jezusa”, taki jest surowy bilans, jakiego dokonał Albert Schweitzer w 1906 roku w swej książce poświęconej badaniom nad życiem Jezusa. Taki Jezus nigdy nie istniał: jest postacią zbudowaną przez racjonalizm i liberalizm pod pozorem wiedzy historycznej. Na obrazie tym samoistnie powstały rysy w świetle prawdziwych problemów historycznych. W nieodległej przeszłości G. Bornkamm nazwał książkę A. Schweitzera „modlitwą żalobną”. Przejmuje z niej zasadniczą konkluzję:

Nikt nie jest już w stanie napisać życia Jezusa [...].

Dlaczego te usiłowania się nie powiodły? Czy tylko dlatego, że spostrzeżono się, iż każdy autor, niechcący, rzutował mentalność swej epoki na malowany przez siebie portret Jezusa oraz że właśnie dlatego nie można już było mu ufać? Faktycznie różnorodne obrazy proponowane przez nieprzeliczone „Żywoty Jezusa” nie są zachęcające; poprzez nie spotykamy się już to z mistrzem Oświecenia, bardzo zorientowanego w sprawach Boga, cnoty i moralności, już to z geniuszem religijnym Romantyzmu, już Kaniowskim moralistą, już to obrońcą idei socjalnych ¹³⁹.

¹³⁸ Cf. A. von Harnack, *L'essence du christianisme*, (1900), Fischbacher, 1907.

¹³⁹ G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth?*, Seuil, Paris 1973, s. 19.

Niepowodzenie żywotów Jezusa przypomina najpierw, że świadectwa ewangeliczne, ze swej natury i intencji — świadczą o historii w wierze — nie pozwalają na napisanie biografii Jezusa w nowoczesnym znaczeniu tego słowa. „Jezus historyczny” odtworzony przez nowoczesną naukę pozostaje zatem nieskończenie różny od tego, czym był „Jezus historii”. Nie oznacza to, że nie dysponujemy pewnymi niewzruszonymi podstawami odnoszącymi się nie tylko do egzystencji Jezusa, ale także do niektórych ważnych rysów Jego osobowości. Niepowodzenie to mówi nam także o tym, że nie możemy się pochylać nad Jezusem bez pewnego przedrozumienia. Iluzoryczne byłoby przeciwstawianie wizji obiektywnej i odartej z „przesądów” wizji naznaczonej *a priori* dogmatycznym. Prawdziwy problem polega na tym, aby wiedzieć, jakie jest najlepsze przedrozumienie dla zrozumienia w prawdzie historii Jezusa.

W każdym razie rozpoczynający się XX wiek odziedziczył problematykę dystansu między *Jezusem historii* a *Chrystusem wiary*, która ukrywa groźny konflikt. Rolą egzegezy i współczesnego ruchu teologicznego będzie działanie na rzecz ich pojednania.

Drugi Sobór Watykański: Chrystus prawdą człowieka

Jak wszystkie sobory zachodnie, zwłaszcza Sobór Trydencki i Pierwszy Sobór Watykański, Drugi Sobór Watykański nie jest formalnie soborem chrystologicznym, nawet jeśli horyzont chrystologii, raczej biblijnej i patrystycznej niż scholastycznej, zarysowuje się w jego dyskursie eklezjologicznym. Wszakże odniesienie chrystologiczne jest szczególnie wyraźne w sposobie, w jaki Konstytucja duszpasterska *Gaudium et Spes, O Kościele w świecie współczesnym*, przedstawia skrót antropologii chrześcijańskiej:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielnego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, Nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie ¹⁴⁰.

Sobór powraca do wizji Ireneusza i Tertuliana, dla których Chrystus jest w centrum stwórczego zamiaru Boga. W jedyności swej wcielonej osoby, jest On dla człowieka zarazem objawieniem człowieka i objawieniem Boga. W Chrystusie powołanie człowieka jest jednocześnie objawione i urzeczywistnione. W Nim jedność Boga i człowieka objawiła się w sposób wzorcowy. W Nim natura ludzka „została przyjęta, nie wchłonięta”, według nauczania

¹⁴⁰ *Gaudium et Spes*, 22, 1; *COD* II-1, s. 2191; przekład polski: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallottinum, Poznań 1966, s. 861.

Soborów Konstantynopolitańskiego Drugiego i Trzeciego. Ta prawda o człowieku wyraża się w terminologii egzystencji poprzez ludzką drogę Jezusa:

Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu ¹⁴¹.

Nie tylko objawia On w ten sposób tajemnicę każdego człowieka, ale tym samym bierze na siebie społeczną solidarność, wraz ze wspólnotą ludzi, a zatem z każdym człowiekiem:

Ten wspólnotowy charakter osiąga swoją doskonałość i wypełnia się w dziele Jezusa Chrystusa. Samo bowiem Słowo Wcielone zechciało być uczestnikiem ludzkiej społeczności. Jezus wziął udział w godach weselnych w Kanie, wszedł do domu Zacheusza, jadał z celnikami i grzesznikami. Objawił miłość Ojca i wzniosłe powołanie ludzi, przypominając najpowszedniejsze sprawy społeczne i używając wyrażeń oraz obrazów z codziennego życia. Pozostając w uległości prawom swej ojczyzny uświęcał ludzkie związki w pierwszym rzędzie rodzinne, z których powstają urządzenia społeczne. Zechciał prowadzić życie rzemieślnika, właściwe dla Jego czasu i kraju ¹⁴².

Owa solidarność, w pełni przyjęta wraz z człowieczeństwem ma na celu zapewnienie mu nowej solidarności z Bogiem, wznosząc je ku Niemu. Jeżeli wcielenie zakłada nowy związek pomiędzy Bogiem i człowiekiem, to związek ów, zrealizowany już od strony Chrystusa, musi stać się faktyczny od strony człowieka. Wcielenie, odnowienie obrazu Boga w człowieku, jest podporządkowane wspólnocie człowieka z Bogiem. W ciągu całej swej ludzkiej egzystencji Chrystus nauczał i przeżywał absolutną wspólnotę z Bogiem i z ludźmi. To w imię tej wspólnoty dał świadectwo życia, czyniąc ze swej śmierci akt pojednania:

Pierworodny między wielu braćmi, między wszystkimi, którzy przyjmują Go w wierze i miłości, ustanowił, po śmierci i zmartwychwstaniu swoim, przez dar swojego Ducha, nowa braterską wspólnotę. Ustanowił ją mianowicie w ciele swoim — Kościele [...] ¹⁴³.

Sobór przedstawia wreszcie Chrystusa jako Alfę i Omegę oraz zbierającego w sobie wszystkie rzeczy, w bardzo Ireneuszowej wizji:

¹⁴¹ *Ibid.* 22, 2; s., 2193; przekład polski: s. 863.

¹⁴² *Ibid.*, 32, 2; s. 2205; przekład polski: s. 877.

¹⁴³ *Ibid.*, 32, 4; s. 2205; przekład polski: s. 877.

Słowo Boże bowiem, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem po to, aby Człowiek doskonały zbawił wszystkich i wszystko w sobie złączył. Pan jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań [...] Ożywieni i zjednoczeni w Jego Duchu, pielgrzymujemy ku wypełnieniu się historii ludzkiej, które odpowiada w pełni planowi Jego miłości: „odnowić wszystko w Chrystusie, to, co jest na niebie, i to, co na ziemi” (Ef 1,10)¹⁴⁴.

Oryginalnością tego dyskursu chrystologicznego jest rozmyślne i konkretne zwrócenie się ku człowiekowi i ku ludziom, ujmując ich w stawaniu się ich historii i stopniowym wypełnianiu się ich powołania, ażeby w Chrystusie ugruntować ich godność. Taka jest chrześcijańska wizja człowieka i źródło chrześcijańskiego humanizmu.

Współczesny ruch chrystologiczny

Dziś panuje w zasadzie ogólna zgoda co do tego, iż punkt wyjścia współczesnego ruchu teologicznego należy umieścić w 1951, to znaczy w roku tysiąc pięćsetletniej rocznicy definicji chalcedońskiej, której obchodzenie było okazją do wielu nowych badań¹⁴⁵. Na horyzoncie tego ruchu należy umieścić zarazem dzieło R. Bultmanna ze strony protestanckiej oraz dzieło K. Rahnera ze strony katolickiej. R. Bultmann wpisuje swą refleksję w problematykę Jezusa historii i Chrystusa wiary, ale zajmując przeciwne stanowisko niż teologia liberalna XIX wieku: z powodów jednocześnie egzegetycznych i teologicznych uważa on, iż o Jezusie nie można wiedzieć niemal niczego, chyba to, że istniał, umarł na krzyżu i stoi u źródła chrześcijaństwa. Jednak ów pesymizm egzegetyczny pozostaje dla niego bez znaczenia, ponieważ historia nie ma żadnej ważności w dziedzinie wiary. Liczy się nie Chrystus według ciała (cf. 2 Kol 5,16), ale Jezus Chrystus, Chrystus głoszony, którego Słowo zwraca się do mnie w „dziś” mojej egzystencji. Problem dogmatyczny postawiony przez Bultmanna pochodzi od rozdzielenia *faktu* i *sensu*. Egzegeta luterański stara się zachować sens misterium chrześcijańskiego, nabierając jak największego dystansu do faktu, który usiłuje zdemitologizować. Wiemy, że wielu spośród jego uczniów, zwłaszcza E. Kasemann i G. Bornkamm, powrócili do konkluzji mistrza, tak na płaszczyźnie historycznej — możliwy jest dostęp do pewnej liczby pewnych danych historycznych na temat Jezusa — jak i na płaszczyźnie wiary — skoro pierwsze wspólnoty, po zmartwychwstaniu Jezusa, tak wielkie

¹⁴⁴ *Ibid.*, 45, 2; s. 2227; przekład polski: s. 901.

¹⁴⁵ Cf. szczególnie wielkie dzieło w trzech toniach, którego redaktorami są: A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon, op. cit.*, s. 393.

znaczenie przywiązywały do przekazów o Jego ziemskim życiu, aż po śmierć na krzyżu, to oznacza to, iż historia Jezusa stanowi część wiary.

Ze swej strony K. Rahner zaproponował w 1954 roku cały program odnowy chrystologii w wypowiedzi, która szybko stała się słynna¹⁴⁶. Rozpropagował w niej główne tematy, które będą przedmiotem studiów przez wiele dziesięcioleci: stosunek klasycznej chrystologii do świadectwa biblijnego; potrzeba uzupełnienia chrystologii ontologicznej chrystologią egzystencjalną; pytanie dotyczące definicji chalcedońskiej, pojmowanej raczej jako pewien początek niż kres; istniejąca dziś potrzeba chrystologii transcendentalnej, to znaczy dedukcji warunków możliwości wiarygodności Chrystusa w człowieku. Rahner sam później da chrystologię rozwiniętą w horyzoncie antropologicznym i przygotowuje obszernie miejsce dla chrystologii transcendentalnej.

Od tamtej pory większość współczesnych teologów, katolickich i protestanckich, wydała dzieło z chrystologii¹⁴⁷. Ponieważ niemożliwe jest, aby w ramach niniejszego studium poświęconemu dogmatowi w ścisłym pojęciu zajmować się każdym z tych autorów i ich obszernym dorobkiem, zadowolimy się zrelacjonowaniem najważniejszych trosk owych badań, nie zapominając przy tym o oryginalności poszczególnych autorów. Skupimy się głównie na doktrynalnym znaczeniu tego ruchu, jednak bez usiłowania wydania oceny różnorodności otrzymanych wyników.

Pierwsza cecha charakterystyczna interesującego nas ruchu spoczywa w trosce o weryfikację. Chrystologia współczesna nie może budować na fundamencie wyznania wiary i definicji soborowych, rozumianych po prostu jako przyjęte; powinna sama założyć fundamenty owego wyznania w historii i przeznaczeniu Jezusa (W. Pannenberg, W. Kasper) oraz pokazać, że Bóg objawił się w tym właśnie człowieku. W terminologii klasycznej, przesłanki teologii fundamentalnej nie funkcjonują już jako zwykłe przygotowanie; zostają one włączone do chrystologii dogmatycznej.

Druga troska, złączona z pierwszą, dotyczy wzięcia pod uwagę ruchu chrystologii. Odnosi się także do problemu dostępu do chrystologii. Podczas gdy chrystologia klasyczna wychodziła bezpośrednio od wcielenia, teologia współczesna, wierna w tym Nowemu Testamentowi, daje pierwszeństwo „chrystologii oddolnej” czy też wstępującej, to znaczy rozważaniu człowieka Jezusa uznanego — tak przez swe zachowanie przedpaschalne, jak dzięki zmartwychwstaniu — za Pana i Chrystusa. Przychodzi z kolei chrystologia „odgórna” czy też zstępująca, w świetle tekstów Pawiowych i Janowych, które przedstawiają Syna lub Słowo wysłane przez Boga, aby stało się ciałem. Dla niektórych

¹⁴⁶ K. Rahner, „Problèmes actuels de Christologie”, *Écrits théologiques*, 1.1, DDB, Paris 1957, s. 113-181. Oryginał niemiecki pochodzi z 1954 roku.

¹⁴⁷ Łatwo odnajdziemy ich bibliografię, np. in J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993, s. 707-722.

chrystologia oddolna ma przede wszystkim znaczenie pedagogiczne, jako pierwszy moment dyskursu chrystologicznego. Dla innych, stanowi ona wysiłek interpretacji ostatecznej tożsamości Jezusa, na podstawie Jego historii i człowieczeństwa (W. Pannenberg, J. Moingt). Ale ich projekt pragnie nabrać znaczenia ontologicznego i dojść aż do kresu sformułowania o boskiej tożsamości Jezusa. Podczas gdy klasyczna chrystologia była nade wszystko zajęta udowodnieniem „prawdziwego Boga” w Jezusie, największą troską jest teraz oddanie „prawdziwego człowieka” w sposób konkretny oraz na tej podstawie stwierdzenie boskiej tożsamości Jezusa.

Współczesny ruch chrystologiczny dokonuje zwartego powrotu do Pisma (szczególnie jest on charakterystyczny u E. Schillebeeckxa). Nie godzi się on już na rozgraniczanie w analizie dokumentów soborowych i teologicznych. Chrystologia przesuwając zatem swój środek ciężkości z wcielenia na misterium paschalne. Bierze pod uwagę historię Jezusa i wyraża stosunek pomiędzy historią a wiarą w świetle odpowiedniości pomiędzy Jezusem ziemskim a Chrystusem uwielbionym, przy czym identyczność obydwu winna być skrupulatnie zachowana (W. Thüsing). Nadaje ona całe znaczenie przekazom w takiej formie, w jakiej się nam jawią, wraz z efektami znaczenia, jakie są im właściwe. Odczytuje objawienie misterium trynitarnego w krzyżu Jezusa (H. Urs von Balthasar, J. Moltmann). Respektuje różnicę, jaka istnieje pomiędzy chrystologią niebezpośrednią czy *implicite*, która wypływa ze słów, działań i zachowań Jezusa przedpaschalnego, a chrystologią bezpośrednią czy *explicite*, która przypisuje Jezusowi serię wielkich tytułów boskich Chrystusa, Pana i Syna Bożego.

Niejaką współzależnie zmieniała się postawa w stosunku do definicji soborowych, zwłaszcza u teologów katolickich. Definicje te są rozpatrywane jako swego rodzaju wyniki i przywracane ich kontekstowi polemicznemu i kulturalnemu. Ich historyczne uwarunkowanie uwydatnia ich ograniczenia i otwiera na spojrzenie krytyczne. Nie oznacza to, że odrzuca się ich „moment” prawdy; jest on jednak sytuowany z większą precyzją. Teksty soborowe tracą tym sposobem rolę tekstów fundujących i dostarczających pierwszej przesłanki rozumowania, która przez długi czas była im niesłusznie przypisywana przez teologię klasyczną, podczas gdy funkcja ta słusznie przynależy jedynie tekstom Pisma. Odnajdą jednak rolę tekstów regulujących, to znaczy aktów eklezjalnej interpretacji Pisma, rolę, którą zawsze wyznaczała im tradycja¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Na temat tych kwestii, cf. B. Sesboüé, „Le Procès contemporaine de Chalcedoine”, *RSR* 65 (1977), s. 45-80.

2. SOTERIOLOGIA W DRUGIM TYSIĄCLECIU

Autorzy i teksty: Anzelm z Canterbury, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*, wyd. franc.: R. Roques, SC 91: *Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme?*, wyd. franc.: M. Corbin ; A. Galonnier, Cerf, Paris 1988.

Wskazówki bibliograficzne: J. Rivière. *Le Dogme de la rédemption au début du Moyen Age*. Vrin, Paris 1934. — L. Richard. *Le Mystère de la rédemption*. Desdée. Tournai 1959. — B. Catão, *Salut et rédemption chez saint Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ*. Aubier, Paris 1965. — B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, t. I, op. cit.

Zwrot dokonany przez św. Anzelma

To niewątpliwie św. Anzelm z Canterbury (1033 — 1109), wraz z doktryną o zadośćuczynieniu, położył podstawy soteriologii zachodniej drugiego tysiąclecia. Jeśli sprawiedliwym jest nie przypisywać mu przejawów i szkód, jakie spowoduje następnie jego teologia, to musimy przyznać, iż jako pierwszy postawił problem zbawienia w kontekście sprawiedliwości, którą człowiek ma oddać Bogu, dokonując zadośćuczynienia za swój grzech. Jego dzieło *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem? (Cur Deus homo)*, wywarło ogromny wpływ dlatego, że badania Anzelma odpowiadały wymaganiu pojmovalności, które dochodziło do głosu w tamtej epoce i którego nie satysfakcjonował wcześniejszy dyskurs.

Anzelm rzeczywiście pragnie stawić czoła nowej kwestii, która wypłynęła z ludzkiej racjonalności tamtych czasów: w imię jakiej racji można uzasadnić czy też twierdzić, że konieczna jest ekonomia zbawienia, która prowadzi Syna Bożego na mękę krzyża? Czyż taka ekonomia nie jawi się faktycznie jako wstrętna i niegodna Boga? Następuje odwołanie się do rozumu, który stara się zrozumieć więcej. Wszakże swój punkt wyjścia Anzelm obierze w przejętym od Ojców klasycznym wykładzie, który interpretuje zbawienie jako zwycięską walkę Chrystusa z diabłem, walkę, która pozwala z kolei człowiekowi pokonać tego, kto zwyciężył go na początku. Akcent położony na te treści pochodzi od Ireneusza. Zstępujące pośrednictwo Chrystusa jest zatem założeniem obowiązującym dla całej refleksji Anzelma.

Jednak dyskurs ten szybko wywołuje pytania i zastrzeżenia. Dlaczego Bóg wybrał tak trudny środek, skoro w Jego dyspozycji był środek łatwiejszy? Wszechmocna wola Boża faktycznie wystarczała do zbawienia człowieka i wybaczenia jego grzechów. Ponizenia Syna sprzeciwiają się rozumowi. Co więcej, dlaczego Ojciec dotknął swego umiłowanego Syna śmiertelnym cierpieniem?

Na mocy jakiej sprawiedliwości wydawać człowieka najsprawiedliwszego ze wszystkich na śmierć za grzesznika? Gdyby człowiek potępił niewinnego

dla wyzwolenia winnego, to czyż nie osądziłibyśmy go jako godnego potępienia? ¹⁴⁹

Bardzo dziwne byłoby, gdyby Bóg rozkoszował się w ten sposób lub tak bardzo potrzebował krwi niewinnego, by, nie wydawszy go na śmierć, nie chciał lub nie mógł oszczędzić złoczyńcy? ¹⁵⁰.

Te zastrzeżenia są bardzo cenne pod piórem Anzelma. Odpowiedź jest niedwuznaczna: szanuje ona swoistą rolę każdego z trzech partnerów męki. Ojciec i Syn działali wspólnie z miłości do ludzi. To niesprawiedliwość tych ostatnich doprowadziła Chrystusa do śmierci, którą On przyjął, aby wytrwać w sprawiedliwości. Ojciec chciał, aby Jego Syn zniósł śmierć, w pełnej z Nim zgodzie, chociaż „wcale nie kochał Jego cierpienia” ¹⁵¹. Jednak jest tu i coś innego: przebaczenie Boga nie może wystarczyć do zbawienia ludzi, jeżeli z ich strony nie pojawi się odpowiedź na owo przebaczenie. Anzelm jest świadomy, że, ze względu na honor samego człowieka, przebaczenie zawiera wymaganie naprawy. I właśnie na tej *konieczności* zbuduje swój argument, który rozwija się niejako w trzech okresach.

Soteriologiczny argument Anzelma

Pierwszy etap. — „*Konieczne jest, aby po wszelkim grzechu nastąpiło zadośćuczynienie bądź kara*” ¹⁵². Grzech analizowany jest przez Anzelma w kategoriach znieważonego, pogwałconego czy zrabowanego honoru, co łączy go jurydycznym pojęciem kradzieży. Naprawa wymaga zatem nie tylko całkowitego zwrotu, ale ponadto czegoś więcej jako rekompensaty za doznaną szkodę:

Ktokolwiek nie oddaje Bogu należnego honoru, odbiera Mu to, co doń należy i okrywa Go hańbą, co jest grzechem. Póki nie spłaci tego, co zrabował, pozostaje w błędzie. I nie wystarczy, aby zwrócił jedynie to, co zostało zabrane, ale, za wyrządzoną zniewagę, musi oddać więcej, niż zabrał ¹⁵³.

Anzelm posługuje się nawet, w odniesieniu do owego *więcej*, obrazem „*pretium doloris*”. Analiza opiera się zatem na analogicznym przeniesieniu porządku sprawiedliwości w naszym świecie do porządku, jaki winien zapanować między Bogiem a człowiekiem. Powrót do owego porządku sprawiedliwości zakłada, że Bóg otrzyma zadośćuczynienie od grzesznika lub że grzesznik zostanie ukarany.

¹⁴⁹ Anzelm, *Pourquoi un Dieu-homme?*, op. cit., wyd. M. Corbin, I, 8; s. 327.

¹⁵⁰ *Ibid.*, I, 10; s. 339.

¹⁵¹ *Ibid.*, I, 10; s. 337.

¹⁵² *Ibid.*, I, 15, s. 345.

¹⁵³ *Ibid.*, I, 11, s. 343.

Cała argumentacja wspiera się na pewnej idei wielkości Boga, który nie może dać się ponieść miłosierdziu, czyniącemu zeń współnika niesprawiedliwości. Bóg może chcieć tylko tego, co sprawiedliwe i piękne. Nie może już znosić jakichś zniekształceń w swych zamysłach, jak człowiek bogaty nie mógłby znieść w swym skarbcu skażonej perły.

Termin zadośćuczynienia pochodzi z prawa rzymskiego. Nie wyrażał tam pełnej spłaty długu, ale fakt „czynienia dość” (*satisfacere*), czynienia, co możliwe, by zostać zwolnionym. Zadośćuczynienie odnosiło się zatem do spłaty długu. Tertulian, z wykształcenia prawnik, wprowadził ten termin do słownictwa teologicznego, stosując go do pokutnego zachowania się grzesznika „czyniącego zadość” za swój grzech, to znaczy dającego życiem znak autentycznego wynagradzającego nawrócenia. U kresu pokuty, Kościół jedna grzesznika, który „dość uczynił”. Św. Ambroży jako pierwszy użył tego terminu w odniesieniu do Chrystusa na krzyżu⁵⁴. Słowo to pojawiło się też w liturgii, w odniesieniu do wstawiennictwa świętych, a nawet, rzadko, względem ofiary eucharystycznej⁵⁵. Użycia te zanikną przed Anzelem.

Drugi etap. — *Człowiek grzeszny jest w stanie radykalnej niemożności zadośćuczynienia.* Rzeczywiście, człowiek winny jest Bogu wszystkie dobre czyny i wszystkie akty pokuty, jakie człowiek może spełnić, nawet jeśli nie zgrzeszył. Nie pozostaje mu nic, co mógłby oddać za grzech. Z drugiej strony nawet gdyby nie tak się rzeczy miały, żadne zadośćuczynienie nie byłoby proporcjonalne do nieskończonej ważności najmniejszego grzechu z perspektywy znieważonego majestatu Boga. Logika naprawy ilościowej zderza się z radykalną dysproporcją, jaka istnieje pomiędzy człowiekiem, a Bogiem większym niż wszystko. I tak, niewolnik grzechu, człowiek podobny jest do kogoś, kto z własnej winy wpadł do głębokiego rowu i nie może się sam wydostać. W swej perspektywie zadośćuczynienia Anzelem przejmuje dawną przesłankę doktrynalną: człowiek, który popadł w grzech nie może znaleźć zbawienia o swych własnych siłach.

Trzeci etap. — *Zadośćuczynienie jest konieczne do wypełnienia się zamysłu Bożego w stosunku do człowieka.* Zadośćuczynienie jest konieczne nie tylko z punktu widzenia człowieka, który oczekuje zbawienia, ale i z punktu widzenia chwały Bożej, która nie może zgodzić się, że stworzyła człowieka „na próżno” oraz patrzeć na całkowite niepowodzenie swego zamysłu. Owa konieczność nie jest przymusem, który arbitralnie ciążyłby na Bogu; jest tożsama z samą bezinteresownością Jego zamysłu, pełnego miłości i łaski.

⁵⁴ Ambroży z Mediolanu, Komentarz do Ps XXXVII, 53; *PL* 14, 1036 c.

⁵⁵ Cf. J. Rivière, „Sur les premières applications du terme «satisfactio» à Poivre du Christ”, *BLE* 25, 1924, s. 285-297 i 353-369.

Czwarty etap. — *Tylko Bóg-człowiek może dokonać zadośćuczynienia, które zbawia człowieka.* Wszystkie człony problemu są odtąd zgromadzone w jedno. Z jednej strony żaden człowiek nie może zadośćuczynić, a z drugiej to na człowieku spoczywa zadośćuczynienie. Z drugiej strony tylko sam Bóg byłby zdolny dokonać zadośćuczynienia godnego Boga, ale na nic by się nie zdało, gdyby Bóg zadośćuczynił zamiast człowieka. Narzuca się zatem następujące rozwiązanie:

Skoro zatem jest konieczne [...], aby państwo na wysokościach zostało doprowadzone do doskonałości wraz z ludźmi i skoro jest to możliwe, jeśli zostanie spełnione owo wspomniane wyżej zadośćuczynienie, którego nikt z wyjątkiem Boga nie może dokonać, a nikt z wyjątkiem człowieka nie jest go winny, konieczne jest, aby stał się Bóg-człowiek¹⁵⁶.

A zatem Anzelm konkluduje swe rozumowanie twierdzeniem konieczności wcielenia Chrystusa. Był On rozmyślnie odsunięty na początku dzieła, „jak gdyby nic nie stało się przez Niego”¹⁵⁷. Ruch myśli odnajduje spójność przesłanek tradycyjnej chrystologii, która tak wielkie miejsce czyniła argumentowi soteriologicznemu. Od tej nowej formy wymagania soteriologicznego, jakim jest zadośćuczynienie, Anzelm sięga do konieczności dwóch natur i jednej osoby Chrystusa, w bardzo chalcedońskiej perspektywie. Z drugiej strony Chrystus, bez grzechu, nie jest poddany prawu śmierci: może jednak umrzeć, jeśli chce, z własnej woli. Właśnie z tego podwójnego usytuowania rodzi się Jego zdolność zadośćuczynienia: z jednej strony może ofiarować Bogu „coś większego niż wszystko, co jest poniżej Boga”, a z drugiej może to uczynić nie „z tytułu należności”¹⁵⁸.

Anzelm dostrzega także autentyczną odpowiedniość sprawiedliwości pomiędzy łatwością grzechu Adama i „nadmiernością” zadośćuczynienia dokonanego przez Chrystusa. Tak w jednym jak w drugim przypadku mamy do czynienia z absolutem: absolutem zła w łatwości i dobra w trudności. To pewien sposób wyrażenia niezbędnego cierpienia Chrystusa, którego miłość jest silniejsza od wielości grzechów. Anzelm może zakończyć z akcentem osobistej satysfakcji: „Jasno odnaleźliśmy Chrystusa, którego wyznajemy jako Boga i człowieka, umarłego z naszej przyczyny”¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Anzelm, *Pourquoi un Dieu homme?*, II, 6; *op. cit.*, s. 409.

¹⁵⁷ *Ibid.*, Wstęp; s. 291.

¹⁵⁸ *Ibid.*, II, 11; s. 427.

¹⁵⁹ *Ibid.*, II, 15; s. 439.

Ocena krytyczna doktryny Anzelma

Argumentacja Anzelma zasługuje na kilka uwag krytycznych, zarówno dla usprawiedliwienia autora przed anachronicznymi oskarżeniami, jak i dla pokazania tego, co w jego badaniach pozostaje dwuznaczne. Na sposób pozytywny, argumentacja Anzelma wpisuje się w perspektywę Boga „zawsze większego” od ludzkiego rozumu. Logika równości, dokładnej proporcji między winą i jej naprawieniem jest zawsze włączona do logiki „więcej”, to znaczy absolutnej dysproporcji, ponieważ chodzi tu o Boga. I tak „racje konieczne” sprowadzają się do racji „wyższej użyteczności”, jeśli nasza idea o Bogu nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek idolem. Z drugiej strony Anzelm staje po stronie tego, co Bóg jest winny samemu sobie, aby Jego godność, to znaczy chwała w biblijnym znaczeniu tego terminu, była szanowana i aby zapewnione było zbawienie człowieka. Jego teologia wychodzi zatem od ruchu zstępującego, poprzez który Bóg daje człowiekowi w Chrystusie sposób na zadośćuczynienie. Byłoby zatem niesłuszne przypisywać Mu logikę „paktu ofiarniczego” i odwoływanie się do mściwej sprawiedliwości. Termin ekspiacji jest zresztą w jego dziele nieobecny, podobnie jak termin ofiary. Nie mówi o okupie, ale „naprawie” i „odnowieniu” człowieka.

Jednakże u Anzelma transcendentna odpowiedniość pojęć przeciwnych weryfikuje się w odniesieniu miłosierdzia i sprawiedliwości. Pobieżna lektura może sprawiać wrażenie, że autor przeciwstawia je sobie. To fatalne nieporozumienie sprowadzi myśl, iż zadośćuczynienie sprawiedliwości Bożej jest niejako wstępem do Jego miłosierdzia. Nic podobnego u biskupa Canterbury: samo miłosierdzie, aby być godnym Boga, zawiera sprawiedliwość, którą bez wątplenia przekracza, ale przez którą musi przejść. Całe dzieło wpisuje się w pewną całość, która zmierza od miłosierdzia do miłosierdzia¹⁶⁰. Otóż cała anzelmiańska logika konieczności śmierci Jezusa sytuuje się w centrum porządku bezinteresowności.

Skoro tak się rzeczy mają, to dlaczego *Cur Deus homo* stało się okazją do serii popularnych interpretacji, które, aż po czasy współczesne, przenosiły ideę „paktu ofiarniczego”, w którym Bóg w bezpośredni i szukający zemsty sposób domaga się śmierci swego Syna, by zadośćuczynić swej własnej sprawiedliwości? Odpowiedź na to pytanie uzależniona jest od pewnej dwuznaczności w tekście, która, według M. Corbina¹⁶¹, dopuszcza interpretację „wypaczoną” albo właściwą. Postępy myśli zamieszkuje pewien ruch „nieustannego nawrócenia”, poprzez grę dialogu, zastrzeżeń i odpowiedzi, ruch, który powinien

¹⁶⁰ *Ibid.*, I, 3 i II, 20. Na temat przywołanych tutaj punktów, cf. przemyślenia M. Corbina we wstępie do jego wydania, *op. cit.*, s. 15-163.

¹⁶¹ Cf. *ibid.*, s. 36.

dzielić także czytelnik. Być może Anzelm sam nie dokończył nawrócenia swych racji, w owym dialogu nieustannego poszukiwania.

Interpretuje grzech człowieka według kategorii znieważonej i zrabowanej godności Bożej. Bóg jest panem, który sprawuje władzę i posiada wszystkie rzeczy. Jest tu obecny antropomorfizm kulturowy, zainspirowany stosunkami feudalnymi i ówczesnym prawem. Teologiczne znaczenie przypisane zadośćuczynieniu związane jest z pojawieniem się na scenie średniowiecznego honoru. Owo zapożyczenie jest faktem inkulturacji, który jako taki wcale nie jest naganny. Jednak czy Anzelm wystarczająco oczyścił ten świat przedstawić, na drodze negatywnej i drodze uwznioślenia, które są ważne dla każdego dyskursu o Bogu? Jego rozważania jurydyczne wysuwają na pierwszy plan koncepcję sprawiedliwości Bożej, która nie jest już biblijna. Przygotowują one sporo miejsca dla tematu wymiany, rozumianego w porządku sprawiedliwości zamiennej. To głównie na ich podstawie została wydedukowana niezdolność człowieka do zadośćuczynienia. Nie dziwi zatem, że w trakcie lektury, która ustali się poprzez wieki, idee proporcji ilościowej i konieczności zostaną lepiej zachowane niż idee dysproporcji jakościowej i bezinteresowności. Dlatego w odniesieniu do tego dzieła można było niekiedy mówić o „teologii handlowej”.

W niektórych aspektach swego dyskursu Anzelm wchodzi na drogę „dokładnej rekompensaty”, która później nabierze wartości absolutnego przygotowania i doprowadzi do zapomnienia o pierwszeństwie pośrednictwa zstępującego, by zachować jedynie aspekt zadośćuczynienia pośrednictwa wstępującego. Podobnie nazbyt podkreśla porządek sprawiedliwości, który wymaga śmierci Chrystusa, jak gdyby życie Chrystusa nie wystarczało dla naszego zbawienia, gdyby jeszcze nie kończyło się śmiercią. Anzelm bez wątpienia daje oparcie lekturze uczciwej. Ale lekturę wypaczoną czyni bardzo kuszącą. Owa niebezpieczna dwuznaczność, która stanowi ryzyko stania się punktem zaczepienia dla interpretacji paktu ofiarniczego, podtrzymywana jest przez kilka tekstów, niewątpliwie rzadkich, ale niepokojących, na przykład o proporcji antytecznej pomiędzy przyjemnością grzechu i cierpieniem zadośćuczynienia, przywołanych powyżej. Podobnie w swym ujęciu śmierci Chrystusa Anzelm zachowuje zadziwiające milczenie na temat zmartwychwstania, które pozostaje zewnętrzne w stosunku do ruchu jego soteriologii. Nie możemy się zatem dziwić powolnemu skrzywieniu myśli Anzelma, które miało miejsce aż po czasy współczesne.

Święty Tomasz: od odkupienia do zadośćuczynienia

Wpływ doktryny anzelmiańskiej na teologów scholastycznych będzie widoczny najpierw nieznacznie, a potem, począwszy od XIII wieku, w sposób

bardziej zdecydowany¹⁶². Niektórzy natrafili na zbyt absolutną stronę „konieczności” przywołanej przez argument Anzelma i wolą mówić o „wyższej użyteczności” (Albert Wielki). Inni wprowadzają boskie rozporządzenie, zapoczątkowując w ten sposób jurydyczne wykrzywienie teologii zbawienia (Wilhelm z Auxerre). Abelard (+ 1142) postawił sobie pytania bardzo bliskie pytaniom Anzelma, ale udzielił innych odpowiedzi. Nie zgadza się, aby zadośćuczynienie ofiarowane przez niewinnego, za cenę zbrodni poważniejszej niż nieposłuszeństwo Adama, mogło być wymagane przez Boga. Takie wymaganie byłoby zarazem bezużyteczne, niesprawiedliwe i okrutne. Abelard w męce Chrystusa zachowuje jedynie objawienie miłości Boga, której przykład wywołuje w odpowiedzi naszą miłość. Spojrzenie to, bardzo słuszne jako takie, wyklucza u niego wszelkie inne aspekty i sprawia, że uważa się go za prekursora teologii liberalnej czasów współczesnych. Św. Bernard zdecydowanie zwalcza Abelarda, wydobywając na pierwszy plan doktrynę zadośćuczynienia. Jasne jest, że odtąd środek ciężkości doktryny zostanie zbudowany wokół tej idei.

Św. Tomasz zachowuje dystans zarazem wobec Anzelma, jak i Abelarda. Jego troska o syntezę sprawi, że będzie brał pod uwagę wielość otrzymanych przesłanek. Będzie jednak przedkładał pojęcie zadośćuczynienia, ażeby oddać wartość zbawczą męki Chrystusa. Jeśli nawet zadośćuczynienie nie jest jeszcze przeceniane, jak to będzie w przypadku teologii późniejszej, to jest już obciążone pewnymi dwuznacznościami. Jego soteriologia, bogata i złożona, nie jawi się jako całkowicie jednolita.

Prawdą jest, że jego myśl zintegrowała całość kategorii przekazanych przez tradycję i zostawia sporo miejsca dla wstępującego ruchu odkupienia. Św. Tomasz lubi wyrażenie „naprawa rodzaju ludzkiego” czy „natury ludzkiej”. „Naprawiać” znaczy u niego „odnawiać”, „podnosić”, „przywracać do stanu pełnego człowieczeństwa”. Chodzi o naprawę samego człowieka, a nie naprawienie najpierw zniewagi uczynionej Bogu. Używa słownictwa związanego z „wyzwoleniem” rodzaju ludzkiego¹⁶³. Zmartwychwstaniu przypisuje podwójną przyczynowość, sprawczą i wzorcą¹⁶⁴.

Jednakże owa naprawa i owo wyzwolenie człowieka nie może się dokonać, jeśli człowiek nie otrzyma uzdolnienia, by nawrócić się ku Bogu. Wyrwanie z grzechu może być dokonane tylko w skrucie, a zadośćuczynienie jest konkretnym wyrazem owej skruchy. Przyjmując naszą ludzką kondycję, Chrystus przyjął na siebie postawę skruchy; wszedł na drogę zadośćuczynienia:

¹⁶² Cf. J. Rivière, *Le Dogme de la rédemption au début du Moyen Âge*, op. cit., gdzie opisano przenikanie myśli Anzelma do prac autorów średniowiecznych, s. 153—169, 214 — 221, 402 — 426.

¹⁶³ Cf. *STh*, III a, Q. 46, a. 1, 2, 3.

¹⁶⁴ Cf. *ibid.*, Q. 56, a. 2.

Jako tylko człowiek, nie mógł dać zadośćuczynienia za całą ludzkość, Bóg zaś nie był do tego zobowiązany. Toteż trzeba było, by Jezus Chrystus był Bogiem i człowiekiem¹⁶⁵.

Argument Anzelma zostaje uznany, ale po włączeniu go do szerszej perspektywy i ustanowieniu jako racji użyteczności. W przedstawieniu skuteczności męki Chrystusa zadośćuczynienie nabiera wielkiej doniosłości: pojawia się na drugim miejscu, po zasłudze, i wprowadza za sobą ofiarę, a nawet odkupienie.

Zadośćuczynienie jest aktem cnoty sprawiedliwości, zaś pokuta jest jej szczególną formą. Przybiera zatem aspekt karny. Jako że podporządkowane jest przywróceniu sprawiedliwości, zadośćuczynienie zawiera *recompensatio* za uczynioną zniewagę (termin ten tłumaczy się zazwyczaj przez *wynagrodzenie*). To ostatnie jest u Doktora Anielskiego raczej ontologiczne niż jurydyczne. Nie wprowadza myśli, iżby naprawa miała być przygotowaniem do miłosierdzia Bożego.

Zadośćuczynienie powinno być jednak kierowane przez miłość. „Zniewagę może wymazać jedynie miłość”¹⁶⁶. Miłość przykrywa wszystkie grzechy. Potęga miłości, która porusza skruszonym grzesznikiem może nawet sama wystarczyć i uczynić nieużytecznym wszelki inny akt zadośćuczynienia¹⁶⁷. W przypadku Chrystusa, moc miłości Tego, który dobrowolnie wycierpiał śmierć, dokonała najwznioślejszego dzieła zadośćuczynienia:

Chrystus idąc na mękę z miłości i posłuszeństwa dał Bogu coś więcej niż to, czego wymagała rekompensata za wszystkie zniewagi wyrządzone przez rodzaj ludzki. A to z następujących powodów: Po pierwsze — ze względu na bezmiar miłości, dla której cierpiał. Po drugie — ze względu na wartość życia, które dał jako zadośćuczynienie. Życie to było życiem Boga-Człowieka. Po trzecie — ze względu na wszechogarniającą mękę i wielkość zniesionego bólu, o czym już była mowa. Toteż męka Chrystusa stanowiła więcej niż wystarczające zadośćuczynienie za grzechy rodzaju ludzkiego¹⁶⁸.

Porządek miłości rozsądza zatem pojęcie wynagrodzenia. Napięcie pomiędzy sprawiedliwością i miłością rozładowuje się na rzecz miłości. A co z napięciem między sprawiedliwością a miłosierdziem?

To, że człowiek został zbawiony przez mękę Chrystusa, odpowiadało zarówno miłosierdziu, jak i sprawiedliwości Bożej. Odpowiadało sprawiedliwości — ponie-

¹⁶⁵ *Ibid.*, Q. 1, a. 2 corp.; przekład polski: *op. cit.*, t. XXIV, s. 16.

¹⁶⁶ *Summa przeciw poganom*, III, 157 adhuc; przekład franc.: B. Catao, *op. cit.*, s. 8.; wyd. polskie: Wiadomości Katolickie, Kraków 1930-1935, t. 1-3.

¹⁶⁷ Cf. *ibid.*, III, 158, Considerandum.

¹⁶⁸ *STh*, III a. Q. 48, a. 2 corp.; przekład franc.: B. Catato, *op. cit.*, s. 89; przekład polski: *op. cit.*, t. XXVI, s. 159.

waż męką swoją Chrystus wynagrodził za grzechy rodzaju ludzkiego tak, iż człowiek został wyzwolony przez Sprawiedliwość Chrystusa. Było zgodne z miłosierdziem, bo skoro, jak wiemy, człowiek nie mógł dać o własnych siłach zadośćuczynienia za grzechy całej ludzkości, Bóg na sprawcę zadośćuczynienia dał własnego Syna [...]. Stanowiło to dowód większego miłosierdzia, niż gdyby grzechy zostały odpuszczone bez żadnego zadośćuczynienia¹⁶⁹.

Owo największe miłosierdzie nie przeszkadza, aby „gdyby Bóg chciał uwolnić człowieka od grzechu nie otrzymawszy żadnego zadośćuczynienia, nie postąpiłby niesprawiedliwie”¹⁷⁰. Sprawiedliwość nie jest jakimś niewzruszonym prawem, które narzucałoby się Bogu. Nie ma zatem żadnej „konieczności” *a priori*, ani ze strony Boga, ani człowieka, aby odkupienie przechodziło przez mękę Chrystusa. Jest to kwestia zamysłu Bożego, „odpowiedniejszego” z wielu przyczyn, z których pierwszą jest ta, iż człowiek lepiej zna miłość, którą Bóg go kocha.

Doktryna św. Tomasza o zadośćuczynieniu pełna jest zatem niuansów i zostawia należne miejsce pierwszeństwu miłości. Jest jednak niepokojącym świadectwem odwrócenia zstępującej kategorii odkupienia w perspektywie wstępującej. Przez grzech, powiada św. Tomasz, człowiek wpadł w poddaństwo diabła, ale także w inną niewolę:

Grzech wkłada na człowieka podwójne więzy: Po pierwsze — [...] ponieważ diabeł zwyciężył człowieka doprowadzając go do grzechu, człowiek został poddany niewoli diabła. Po drugie — więzy kary, obciążające człowieka ze względu na Bożą sprawiedliwość. [...]

Otóż skoro męka Chrystusa wystarczyła z nadmiarem na wynagrodzenie za grzech rodzaju ludzkiego i wyrównanie należnej zań kary, to stanowiła ona jak gdyby cenę wyplaconą za wyzwolenie nas z więzów obu rodzajai. [...] Chrystus zaś dał zadośćuczynienie, co prawda nie w formie pieniędzy lub czegoś w tym rodzaju, lecz składając za nas dar największy — samego siebie. Toteż mękę Chrystusa nazywamy Odkupieniem naszym¹⁷¹.

Dotykamy tutaj wielkiego zwrotu w ukierunkowaniu soteriologii: kategoria odkupienia, do tej pory zawsze rozpatrywana w ramach ruchu wyzwolenia człowieka dokonanego przez Chrystusa, zostaje w subtelny sposób połączona z kategorią zadośćuczynienia, a tym samym obrócona ku ruchowi wstępującemu: człowiek pozostaje w niewoli długu wobec Boga. Odkupienia domaga się sprawiedliwość w stosunku do Boga, a nie diabła: „okup za uwolnienie

¹⁶⁹ *Ibid.*, Q. 46, a. 1, ad 3m; przekład franc.: P. Synave, „Revue des Jeunes”, s. 15; przekład polski: *op. cit.*, t. XXVI, s. 111.

¹⁷⁰ *Ibid.*, a. 2, ad 3m; s. 20; przekład polski: *op. cit.*, t. XXVI, s. 113.

¹⁷¹ *Ibid.*, Q. 48, a. 4, corp.; przekład franc.: B. Catão, *op. cit.*, s. 35-36; przekład polski: *op. cit.*, t. XXVI, s. 163-164.

człowieka należał się Bogu, nie szatanowi”¹⁷². Kategoria zadośćuczynienia nie tylko sprowadza do siebie pozostałe kategorie soteriologiczne, ale ponadto otwiera drogę, bez wątpienia z pewnymi niuansami, ku idei okupu oddanego Bogu. To w każdym razie zostanie rozwinięte przez potomnych. Jak w przypadku św. Anzelma, teologowie czasów współczesnych nie zachowują głębi wielowarstwowego ujęcia, lecz upraszczające schematy. Autorytet Doktora Anielskiego nada im jeszcze więcej znaczenia.

Zadośćuczynienie na Soborze Trydenckim

Termin zadośćuczynienia, zastosowany w soteriologii, wszedł do języka ściśle dogmatycznego na Soborze Trydenckim. Podczas VI sesji na temat usprawiedliwienia¹⁷³ sobór wprowadza pojęcie zadośćuczynienia w wypowiedzi o przyczynie zasługującej usprawiedliwienia:

[Przyczyną] zasługującą — umiłowany Jednorodzony Syn Jego, Pan nasz Jezus Chrystus, który «kiedy byliśmy nieprzyjaciółmi» (Rz 5,10), «z powodu wielkiej miłości, jaką nas ukochał» (Ef 2,4) swoją najświętszą męką na drzewie krzyża wysłużył nam usprawiedliwienie i za nas zadośćuczynił Bogu Ojcu¹⁷⁴.

Sobór nie podaje żadnej definicji terminu zadośćuczynienia. Aby pojąć jego sens, trzeba zbadać wewnętrzny ruch powyższego twierdzenia. Kojarzy on zstępującą miłość Syna ku nam, którzy byliśmy jeszcze nieprzyjaciółmi, z wstępującą ofiarą, którą tenże Syn składa z siebie w swej męce: z jednej strony „zasłużył na nasze usprawiedliwienie”, a z drugiej „zadośćuczynił za nas Ojcu”. Owo zadośćuczynienie przychodzi zatem ukoić sprawiedliwość rozgniewanego Ojca; jest ona raczej faktem miłości Bożej jednajęcej człowieka, który przez grzech stał się „nieprzyjacielem”. Związek pomiędzy usprawiedliwieniem a zadośćuczynieniem także jest interesujący: pierwszy termin przywołuje to, co zmierza od Boga ku człowiekowi, a drugi to, co zmierza od człowieka ku Bogu. Drugi ruch jest jakby powrotem pierwszego i wpisuje przyczynę zasługującą do serii przyczyn, których Bóg niezmiennie jest podmiotem. To powściągliwe zdanie nie mogłoby zatem być przywoływane dla poparcia współczesnych teorii, w których zadośćuczynienie jest koniecznym wstępem do Bożej życzliwości dla człowieka.

Sobór używa również kategorii zasługi. Zasługa wykracza poza porządek czysto jurydyczny: jest ona sprawą rekompensaty, szacunku i czci. Ojcowie

¹⁷² *Ibid.*, a. 4, ad 3m.; przekład polski: *op. cit.*, t. XXVI, s. 165.

¹⁷³ Jako takie, zostanie ono omówione w II tomie niniejszego dzieła.

¹⁷⁴ Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu (1546)*, rozdz. VII; *COD II — 2*, s. 1371; przekład polski: *BF*, s. 317.

łacińscy użyli terminu zasługi na podstawie hymnu Pawłowego z Flp 2,6-11, gdzie uwielbienie Chrystusa, pojawiające się po opisie Jego uniżenia aż po śmierć krzyżową, wprowadzone jest poprzez „dlatego też...”. Scholastyka średniowieczna rozwinęła doktrynę zasługi Chrystusa w Jego męce, począwszy od Piotra Lombarda. Św. Tomasz zachowuje tę kategorię pośród sposobów skuteczności męki: będąc Głową Kościoła, Chrystus przez swą mękę wysłużył zbawienie dla wszystkich członków swego ciała¹⁷⁵. Myśl tę przejęło twierdzenie soborowe. Owo pojęcie zasługi nie powinno być przeciągane na stronę rozważań jurydycznych, które w nieunikniony sposób na nowo wprowadziłyby schemat wynagrodzenia. Zasługa Chrystusa wpisuje się w schemat wzajemności miłości pomiędzy Ojcem i Synem.

Właściwym poglądem na temat zadośćuczynienia, który trzeba zachować, jest ten mówiący o naprawie. Nawróconemu ze zła sumieniu przynależy pragnienie naprawy tegoż zła, które w nim jest, nawet gdyby miało to być kosztowne. Dlatego nawrócenie wyraża się w pokucie. Przez miłość i bezinteresownie Chrystus wziął na siebie, cierpiąc z powodu ludzi, pokutniczy wymiar powrotu człowieka do Boga. Poniósł w ten sposób ciężar naszych grzechów, nie przez zadanie jakiejś jurydycznej sprawiedliwości, ale w bardzo realnym znaczeniu, gdy ci, których pragnął uczynić swym Ciałem, skierowali przeciw swej Głowie całą przemoc swego grzechu. Czyniąc to, odbył podwójną, wynagradzającą pokutę, która niosła ze sobą naprawę człowieka zranionego przez grzech i wynagrodzenie wobec Boga, bowiem czerpie ona inicjatywę z działania, które nawraca i jedna człowieka z Bogiem.

Czasy współczesne: od zastąpienia do zadośćuczynienia „zastępczego”

Od końca Średniowiecza, w XVI wieku i czasach współczesnych doktryna o zadośćuczynieniu ulegała stopniowej degradacji, by coraz bardziej ustępować idei sprawiedliwości zamiennej, a nawet szukającej zemsty. Zadośćuczynienie było rozumiane jako możliwie najdokładniejsze wynagrodzenie za popełniony grzech, poprzez karę ekspiacyjną. Schemat ten, ukryty często pod funkcjonowaniem sprawiedliwości ludzkiej, przez projekcję został nałożony na relacje człowieka z Bogiem. Wynagrodzenie związane z karą zawiera przeto myśl, iż Bóg musi „zostać pomszczony” w swych prawach do człowieka, a nawet że sam „mści się”, wymierzając karę odpowiednią do doznanej zniewagi. Podczas gdy biblijna idea zadośćuczynienia wyrażała przede wszystkim czynne wstawiennictwo Chrystusa modlącego się z całym swym bytem za braci, niektórzy teologowie chcieli osadzić w Piśmie ideę Bożej zemsty.

¹⁷⁵ *STh*, III a, Q. 48, a. 1 corp.

Teologia zbawienia zapuszcza się wówczas na teren prawa. Odkupienie wypełnia się wedle idei „paktu ofiar niczego”, gdzie złożone przez Jezusa cierpienie jest bezpośrednio wymagane przez Ojca, ażeby wynagrodzić za nieskończony ciężar ludzkiego grzechu. Współczesna krytyka R. Girarda ma słuszość w odniesieniu do tych teologii: człowiek oskarża w nich Boga, że jest mściwy i gwałtowny, ponieważ przypisuje Mu to, co jego grzeszna podświadomość uważa za konieczne¹⁷⁶.

W ten sposób powstaje ciekawe zjawisko historycznego „odwrócenia” kategorii odkupienia. Zapominając, że śmierć Jezusa na krzyżu jest sprawą grzesznych ludzi, którzy nie mogli przyjąć świętości Jezusa i przemocą pozbawili Go życia, teologowie przypisują Bogu Ojcu te samą przemoc, co jest sposobem na przerzucenie jej na Niego, nawet za cenę uczynienia z katów Jezusa — świeckiego ramienia boskiej sprawiedliwości¹⁷⁷.

Już szesnastowieczni reformatorzy mocno podkreślali gniew Boga spadający na Chrystusa zastępującego osobę grzeszników. Luter opisał Jezusa ze swego rodzaju liryzmem jako największego grzesznika świata¹⁷⁸. Był zafascynowany dwoma wersetami Nowego Testamentu: Ga 3,13, który mówi o Chrystusie „stającym się przekleństwem dla nas” oraz 2 Kor 5,21, gdzie mówi się o Nim, że „został dla nas uczyniony grzechem”. Kalwin idzie w tym samym kierunku, ale z większą wstrzeźliwością w formie. Pojawia się odtąd nowa kategoria zastąpienia, która miała się znacząco rozwinąć.

Luter, jak przed chwilą zobaczyliśmy, jest świadkiem zastąpienia co do winy: Chrystus staje się winny za wszystkie grzechy świata i jako taki umiera. Grzech zostaje w ten sposób zniszczony w Jego śmierci. Jednak nie powinniśmy nigdy zapominać o „dialektycznym” charakterze twierdzenia o Chrystusie zarazem i paradoksalnie niewinnym i grzesznym, jak też o włączeniu tego ujęcia do perspektywy usprawiedliwienia przez wiarę. Teoria ta zostanie podjęta przez wielu teologów katolickich, w XX wieku przez rosyjskiego teologa prawosławnego Sergieja Bułgakowa. Luter mówi także o zastąpieniu Chrystusa w potępieniu i udręce piekła.

Kalwin uważa przede wszystkim, że Chrystus zastąpił nas w potępieniu: jest przed Ojcem wielkim oskarżonym w naszym imieniu. Współcześnie K. Barth rozwinął z mocą temat „sędziego sądzonego na naszym miejscu”.

Jednak najpowszechniejszą tezą jest ta o zastąpieniu karnym jako takim, to znaczy zastąpieniu przy wymierzaniu kary. Jest ona obecna także u Kalwina, a odnajdujemy ją niedawno, w wycieniowanej i zaktualizowanej formie, u teologa luterańskiego W. Pannenberg. Jest widoczna w myśli katolickiej XVII

¹⁷⁶ Cf. R. Girard, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978.

¹⁷⁷ Na temat zjawiska „odwrócenia” kategorii, cf. B. Sesboüé, *Jésus-Christ Vunique Médiateur*, *op. cit.*, t. 1, s. 59-67.

¹⁷⁸ M. Luther, *Commentaire sur Ga 3,13; Oevres*, Labor et Fides, Genève 1969, t. XV, s. 282.

wieku, aż po teologię szkolną początków XX wieku. Elokwencja płynąca z siedemnastowiecznej ambony dostarcza budzących strach przykładów. Na przykład Bossuet:

Wielka ofiara Jezusa Chrystusa, która uśmierca tę publiczną zertwę u stóp Bożej sprawiedliwości, powinna była dokonać się na krzyżu i pochodzić od większej mocy, niż moc stworzeń.

Rzeczywiście, tylko Bogu przynależy pomsta zniewag; póki nie czyni tego Jego ręka, grzechy są karane tylko lekko [...]. Trzeba zatem było, bracia moi, aby sam stanął przeciw swemu Synowi ze wszystkimi gromami; a ponieważ umieścił w Nim nasze grzechy, musiał też umieścić swą sprawiedliwą pomstę. Tak uczynił, chrześcijanie, nie wątpmy w to ¹⁷⁹.

Podobnie Bourdaloue:

Przedwieczny Ojciec, przez tyleż godne uwielbienia co surowe zachowanie, zapominając, że jest On Jego Synem i biorąc Go za swego wroga (wybaczcie mi wszystkie te wyrażenia), ogłosił się Jego prześladowcą, czy raczej głową jego prześladowców [...]. Okrucieństwo Żydów nie wystarczało, aby ukarać człowieka takiego jak ten, człowieka przykrytego zbrodniami całego rodzaju ludzkiego: trzeba było, mówi św. Ambroży, aby Bóg się do tego wmieszał, a to właśnie wyraźnie odkrywa nam wiara [...].

Tak, chrześcijanie, to sam Bóg a wcale nie rada Żydowska wydaje Jezusa Chrystusa [...]. To Ty sam, Panie, sprawiedliwie przemieniwszy się w Boga okrutnego, dałeś odczuć już nie Twemu słudze Hiobowi, ale Twemu jednemu Synowi ciężar Twego ramienia. Od dawna oczekiwałeś tej ofiary; należało przywrócić Twą chwałę i zadośćuczynić Twojej sprawiedliwości [...].

Uderzaj teraz Panie, uderzaj: gotowy jest przyjmować tve razy; i nie myśląc, że jest Twoim Chrystusem, obracaj na Niego Tve oczy tylko po to, by przypomnieć sobie [...], iż składając go w ofierze zadośćuczynisz tej nienawiści, którą nienawidzisz grzechu ¹⁸⁰.

Nauczanie takie stanie się powszechne w XIX wieku¹⁸¹. Przenosi ono ideę, nieobecną tak u Ojców, jak i u teologów wielkiej scholastyki, według której sprawiedliwość winna wyprzedzać miłosierdzie. Zadośćuczynienie jest zatem wstępem do przebaczenia. Inaczej mówiąc, istota odkupienia nie rozgrywa się pomiędzy przebaczeniem Boga a niezbędnym nawróceniem człowieka; rozgrywa się pomiędzy Bogiem a Bogiem, pomiędzy Synem, który ofiarowuje

¹⁷⁹ J. Bossuet, *Carême des Minimes pour vendredi saint*, 26 mars 1660; *oçvres oratoires*, wyd. J. Lebarq, DDB, Paris 1916, t. 3, s. 385.

¹⁸⁰ L. Bourdaloue, 1^{er} Sermon sur la Passion; *Oeuvres complètes*, Rousselot, Metz 1864, t. 4, s. 218-220.

¹⁸¹ Florilegia tekstów cf. Ph. de la Trinité, *La Rédemption par le sang*, Fayard, Paris 1959, s. 16-28; B. Sesboüé, *op. cit.*, t. 1, s. 67-83.

swój dar zadośćuczynienia oraz Ojcem, który dzięki niemu zmienia postawę i od gniewu przechodzi do życzliwości.

Naiwna prezentacja tych idei znajduje się w małym podręczniku z początku XX wieku, wedle którego to wszystko jest bardzo proste: odkupienie oznacza wykup niewolnika za sprawą okupu. Okup winien być zapłacony panu niewolnika, w tym przypadku Bogu, a nie diabłu. Diabeł pojawia się tutaj jedynie jako kat wymierzający karę. Cena polega na „zadośćuczynieniu równym zniewadze”, a zatem zadośćuczynieniu Boga-człowieka. Bóg zostanie wówczas uspokojony i stanie się przychylny dla ludzkości. Autor¹⁸² przedstawia tę argumentację jako właściwą treść dogmatu o odkupieniu.

Teologia zastąpienia zasługuje zatem na coś więcej niż zastrzeżenia: winna być uważana za chorobliwy przerost pewnej teologii, a nie za element dogmatu. Międzynarodowa Komisja Teologiczna wygłosiła na ten temat jasną ocenę: „Nie idzie o to, by myśleć, iż Bóg ukarał lub potępił Chrystusa zamiast nas. Oto teologia błędnie promowana przez wielu autorów, zwłaszcza w teologii luterańskiej”¹⁸³. Komisja mogła mówić o dość powszechnym nauczaniu rozpowszechnionym w teologii katolickiej, podobnie jak w protestanckiej.

Zastąpienie było często rzutowane na teksty biblijne w imię kulturowego przedrozumienia obecnego w umysłach egzegetów i teologów. Tymczasem w przekazach o męce nie ma dlań miejsca. Jeśli idzie o dwa wersety, które od Lutra po nasze czasy będą niemal ciągle interpretowane w sensie żadnej pomsty sprawiedliwości, to wpisują się one w perspektywę godnej podziwu wymiany zbawczej. Ga 3,13 zbudowany jest wokół słowa przekleństwo. Paweł rozumuje na sposób żydowski: Jezus jest przeklęty z punktu widzenia Prawa, ponieważ został powieszony na drzewie. Nie jest przeklęty z punktu widzenia Pawła ani Boga. Jego miłość przyprowadziła Go aż tutaj, aż do solidarności z przekleństwem, które ciążyło na nas, aby udzielić nam błogosławieństwa Abrahama (3,14). Podobnie 2 Kor 5,21 nie mówi, że Jezus stał się „grzesznikiem” osobiście; On jest tym, który „nie znał grzechu”. Wymiana, jaka się w Nim dokonuje, to wymiana między naszym grzechem i Jego sprawiedliwością. Tym, co my przekazujemy Chrystusowi, jest ciężar wszystkich skutków grzechu, których żywy obraz przekazuje nam z krzyża. „Został uczyniony” grzechem w takim znaczeniu, w jakim metonimia wyraża akt zamiast skutku. Nosi zatem grzech świata, aby usunąć go i udzielić nam sprawiedliwości¹⁸⁴.

Zastąpienie zawiera wszakże element prawdy. Chrystus dopełnił, poprzez śmierć, której nie był winien, odkupienia, do którego wszyscy byliśmy niezdolni. W tym znaczeniu działał zamiast nas. Ale nie dla poniesienia kary.

¹⁸² E. Hugon, *Le Mystère de la Rédemption*, Téqui, Paris 1922, s. 9—14.

¹⁸³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Quelques questions choisies touchant la Christologie”, *DC*, 1803 (1981), s. 229.

¹⁸⁴ O historii interpretacji tych wersetów, cf. L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle, une enqête exégétique*, DDB, Paris 1961.

Przyszedł, by stanąć w naszym położeniu i zrealizować, w imię więzów solidarności, które Go z nami połączyły, to, czego my, ze względu na naszą sytuację grzeszników, nie mogliśmy dokonać. „Zamiast nas” zostaje potępione przez „dla naszej korzyści” i nie powinno nigdy prowadzić do zapomnienia o „z naszej przyczyny”. Chrystus nie zajmuje naszego miejsca, On jest naszym przedstawicielem i zwraca nas nam samym; Jego wolność nie zastępuje naszej, ale na nowo nam ją oddaje. Element prawdy zawarty w idei zastąpienia może zostać przełożony na wyrażenie „zastąpienie inicjujące” (B. Lauret).

Od XIX wieku inny prąd teologiczny rozwinął różne teorie znane pod wspólnym mianem „zadośćuczynienia zastępczego”. Wydaje się, że sformułowanie techniczne pojawia się po raz pierwszy pod piórem niemieckiego benedyktyna M. Dobmayera (+ 1805). Teologia ta zachowuje realny dystans wobec teologii zastąpienia karnego rozumianej w ścisłym sensie. Termin zadośćuczynienia wyraża tutaj nie karę, ale naprawę zniewagi uczynionej Bogu. Słowo „zastępczy” wyraża dokładny aspekt zastąpienia: Jezus przyjmuje na siebie, zamiast nas, zadanie, którego nie mogliśmy wypełnić. Miłość Chrystusa w Jego misterium jest mocno uwydatniona. Jednakże nie wydaje się, aby idea wynagrodzenia została tu wystarczająco wyegzorcyzmowana. Teza ta także może sprawiać wrażenie, że Chrystus zrobił wszystko za nas, zamiast otworzyć przed nami drogę naszego własnego wynagrodzenia. Wreszcie u wielu autorów pozostała ona w związku z zastąpieniem karnym, o czym świadczą wyrażenia mieszane typu „zastąpienia ekspiacyjnego” czy „ekspiacji zastępczej”.

Najlepszą formę doktryna zadośćuczynienia zastępczego osiągnęła u wielkiego historyka dogmatu odkupienia, J. Rivièra (1878-1946), który wyraźnie dystansował się od doktryny ekspiacji karnej. Według niego „pojęcie *satisfactio vicaria*, nie mając autorytetu kanonicznego, który wiąże się ze zdefiniowanym terminem, rzeczywiście przynależy do katolickiej formuły dogmatu o odkupieniu”¹⁸⁵. W tej ocenie pozostawał bez wątplenia pod wpływem schematu Pierwszego Soboru Watykańskiego o odkupieniu, który został podjęty z powodu przerwania Soboru, a który z mocą podkreślał zadośćuczynienie dokonane przez Jezusa Chrystusa, Pośrednika między Bogiem a ludźmi oraz zawierał kanon stwierdzający, iż zadośćuczynienie zastępcze nie sprzeciwia się boskiej sprawiedliwości¹⁸⁶. Z czasem J. Rivièra wprowadzi do swych sformułowań pewne niuanse: „fundamentalna idea zawarta w tych terminach przynależy do formuły wiary katolickiej”¹⁸⁷. Termin zadośćuczynienia niewątpliwie przynależy do języka i tajemnicy zbawienia chrześcijańskiego: wyżej widzieliśmy, w jakim znaczeniu. Jednak dużą przesadą byłoby dogmatyczne kanonizowanie

¹⁸⁵ J. Rivièra, *Le Dogme de la rédemption. Étude théologique*, Lecoffre, Paris 1931, s. 23.

¹⁸⁶ Obszerne fragmenty tego schematu przedstawione są w: L. Richard, *Le Mystère de la rédemption*, Desclée, Tournai 1959, s. 187-189.

¹⁸⁷ *DTC*, art. „Rédemption”, t. 13/2, kol. 1921.

teorii teologicznej o zadośćuczynieniu zastępczym, a błędem byłoby redukowanie zbawczego pośrednictwa Chrystusa do tej systematyzacji. Samo stanowisko Riviera, choć stanowi realny postęp, pozostaje obciążone ideą wynagrodzenia i twierdzeniem, że Bóg, w swym pełnym miłości pragnieniu darowania ludzkich grzechów „zarządził, jako warunek wstępny, życie i śmierć swego Syna”¹⁸⁸. Pozostaje ono przykładem soteriologii, która sprowadza cały środek ciężkości zbawienia na stronę pośrednictwa wstępującego.

Od Riviera teologia współczesna przeszła znaczną ewolucję. L. Richard (1880-1956) jest świadkiem owej ewolucji, która, wyszedłszy od doktryny zadośćuczynienia zastępczego, odkrywa na nowo, poprzez Aulena i odnowę badań biblijnych, pierwszeństwo pośrednictwa zstępującego. Richard odrzuca pojęcie sprawiedliwości zamiennej, a zatem i okupu spłacanego Bożej sprawiedliwości oraz piętnuje ideę naprawy *uprzedniej* w stosunku do sprawowania miłosierdzia boskiego¹⁸⁹. Także Y. De Montcheuil zdecydowanie odrzucał powszechną koncepcję zadośćuczynienia karnego, to znaczy ekspiacyjnego długu spłacanego Bożej sprawiedliwości i warunku *uprzedniego*, niezbędnego dla przebaczenia¹⁹⁰. Dzisiaj odnaleziono nową równowagę między dwoma ruchami pośrednictwa Chrystusa. Od idei zastąpienia przeszliśmy do idei solidarności, która obejmuje to, co perspektywa dawnego terminu mogła zawierać słusznego. Solidarność Chrystusa z ludźmi jest solidarnością *chcianą* i *przyjętą* dobrowolnie, jak ta, którą prezentował dobry Samarytanin, stając się bliźnim człowieka napadniętego przez bandytów. Cała droga przebyta przez chrystologię pokazała, że rozumieniem tożsamości Chrystusa kierowała konieczność Jego podwójnej solidarności, boskiej i ludzkiej. Idea solidarności jest zresztą wyraźnie obecna w tekstach biblijnych długo interpretowanych w świetle schematu zastąpienia (zwłaszcza Iz 53). Pozwala ona zrozumieć „włączenie ludzi w Chrystusa” (C. Duquoc) oraz wartość „inicjacyjną” tego, co wypełnił On w swym misterium paschalnym¹⁹¹.

¹⁸⁸ *Ibid.*, kol. 1982.

¹⁸⁹ Cf. L. Richard, *Le Mystère de la rédemption*, *op. cit.*, s. 266-268.

¹⁹⁰ Cf. Y. de Montcheuil, *Leçons sur le Christ*, Epi, Paris 1949, s. 127- 128. Ta pośmiertna książka była z tego powodu doktrynalnie podejrzana, cf. B. Sesboüé, *op. cit.*, t. I, s. 352-354.

¹⁹¹ O pojęciu solidarności w soteriologii, cf. B. Sesboüé, *ibid.*, s. 367-377.

KONKLUZJA I PRZEJŚCIE

Na końcu pierwszego tomu historii dogmatów, który zrelacjonował przede wszystkim rozwój doktryny, jaki miał miejsce w pierwszych ośmiu wiekach, użyteczne byłoby przedstawienie próby pierwszego bilansu.

Okres ten odpowiada praktycznie temu, co zwykle się nazywać epoką patrystyczną, która kończy się, zgodnie z przyjętymi ustaleniami, wraz z Grzegorzem Wielkim (t 604) lub Izydorem z Sewilli (t 636) na Zachodzie i Janem Damasceńskim (t 749) na Wschodzie. Okres apostołski świadków wydarzenia założycielskiego, okres z tego tytułu normatywny, zostaje tym samym zamknięty; toteż chętnie mówi się o tym nowym okresie, że był „budujący” dla życia i dyskursu Kościoła w pierwszych wiekach jego historii:

Ów okres budujący jest czasem Ojców, Symboli i rodzenia się wielkich liturgii, wielkich soborów. Zwłaszcza definicje soborowe o Bogu-Trójcy i osobie Chrystusa Jezusa, chroniąc wiarę od dewiacji, które mogły ją zniekształcić, dostarczyły Kościołowi niezłomnej wizji centralnych punktów jego rozumienia misterium chrześcijańskiego¹.

Oto co właśnie zweryfikowaliśmy: aktywność dogmatyczna Kościoła nie tylko zaczęła się od ustanowienia wielkich Symboli wiary, ale także zakończyła pierwszy etap refleksji i twierdzeń na temat treści owych Symboli. Jak widzieliśmy, są one przekazami, które rekapitulują ekonomię zbawienia, a ich struktura jest jednocześnie trynitarna i chrystologiczna. W ten sposób wszystko zostało skupione wokół zbawienia dokonanego przez Boga w Jezusie Chrystusie dla człowieka. W tym miejscu wielcy doktorowie wiary, jak Ireneusz, znaleźli dla siebie punkt wyjścia. Stąd wyszło podwójne pytanie, trynitarne i chrystologicz-

¹ Foi et Constitution, tekst z Wenecji (1979): *Vers une profession de foi commune*, Doc. N°

ne, które w szczególny sposób zaprzętnęło uwagę tamtych wieków. Faktycznie trzeba było, w pierwszym rzędzie, wyjaśnić oryginalność Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie, jak też i Jego dzieło, co pociągało za sobą potrzebę niezawodnego określenia Jego tożsamości. Czyniąc to, dyskurs dogmatyczny Kościoła związał się z tym, co stanowi istotę wiary chrześcijańskiej, jej specyfikę, czy jeszcze lepiej: jej serce. Taki jest środek ciężkości pierwszego tomu, który w konkretny sposób ilustruje to, co Sobór Watykański Drugi nazwie „hierarchią prawd”. Bardziej niż o rozwój w ścisłym znaczeniu, naprawdę idzie tu o „kształtowanie” dogmatu chrześcijańskiego, który przedstawił Trójcę, chrystologię i pneumatologię. Byliśmy świadkami przejścia od ujęcia formalnie „ekonomicznego” do refleksji raczej formalnie „teologicznej”. Widzieliśmy, jak dogmat szedł krok w krok za dyskursem coraz bardziej technicznym, formalizującym, w ramach kulturowego języka greckiego, co zastało przyjęte w łonie kategorii biblijnych.

Na pewno trzeba uściślić, w świetle wniosków z pierwszego tomu, metodę tego dzieła, którego celem jest połączenie historii i rozważań tematycznych.

Jeśli Trójca i chrystologia są w oczywisty sposób najważniejszymi tematami niniejszego tomu, to trzeba jednak było *wyprzedzać, przedłużać i pomijać*.

Wyprzedzać przyszłe rozwinięcia, zwłaszcza na początku tego tomu, ilustrując przy pomocy najdawniejszych świadectw (Ojcowie apostołscy, Justyn, Ireneusz, Tertulian) kilka zasad metodologii dogmatycznej: doniosłość reguły wiary, narodziny ortodoksji i „heterodoksji”, stosunek tradycji do Pisma, określenie jego kanonu, pojawienie się refleksji teologicznej i dogmatycznej. Wszystkie te kwestie, jakie narzucała historia, a które zostały przywołane z prostotą początków, gdzie działanie poprzedza formułowanie, będą musiały powrócić w tomie IV, gdyż staną się przedmiotem licznych debat, typowych dla czasów współczesnych.

Przedłużać, to znaczy wyprowadzić omawianie Trójcy i chrystologii poza przyjęte granice czasowe, poprzez wykład rozwinięć, które w kolejnych okresach będą dotyczyć tych dwóch tajemnic: chodzi o kwestię *Filioque*, doktrynę relacji subsystujących z jednej strony i antropologię Chrystusa i soteriologię drugiego tysiąclecia z drugiej strony.

Ale także *pomijać*, hipotetycznie, inne treści dyskursu chrześcijańskiego. W tym tomie zajmowaliśmy się raczej Bogiem troistym niż Bogiem jedynym: otóż w czasach współczesnych problem rozumowego poznania Boga stanie się pierwszoplanowy. A zatem tom IV będzie musiał doń wrócić.

Podobnie antropologia chrześcijańska, ze wszystkimi tematami stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, grzechu, usprawiedliwienia i łaski, już wyraźnie obecna u Ojców greckich, a która z Augustynem stanie się zasadniczym punktem zainteresowania na Zachodzie, będzie przedmiotem tomu II. Jeżeli tom I uwypuklił inicjatywę Boga w stosunku do człowieka, II tom przedstawi człowieka wobec Boga, co ustanawia go w porządku stworzenia

i porządku łaski. Właśnie dlatego tom II będzie musiał obrać swój punkt wyjścia znacznie wcześniej niż w VIII wieku — gdzie formalnie zatrzymuje się tom I — i przedłużyć swe badania aż do początku czasów współczesnych.

Ojcowie pierwszych wieków oczywiście nie milczeli także na temat sakramentów czy Kościoła. Podjęli tematykę sakramentalną poprzez swe katechezy chrzcielne i eucharystyczne, swe komentarze do Pisma i wielkich liturgii, których byli twórcami. Ich przepowiadanie duszpasterskie było ilustracją wielkiej zasady, według której prawo modlitwy jest też prawem wiary (*lex orandi, lex credendi*). Było dla nich wreszcie oczywiste, że misterium chrześcijańskie należało przeżywać w wielkim zgromadzeniu Kościoła, który wyznawali jako „jeden, święty, powszechny i apostołski”. Jednak to w Średniowieczu i czasach współczesnych dogmatyka sakramentalna i eklezjalna ukonstytuuje się jako taka. Będzie ona przedmiotem tomu III, który z kolei dokona niezbędnego zwrotu ku dawnym czasom. Szanując wybór Drugiego Soboru Watykańskiego, który mówił o Maryi Pannie w swej konstytucji o Kościele (*Lumen Gentium*), ten sam tom podejmie kwestię Matki Bożej.

U końca tego pierwszego tomu bez wątpienia łatwiej jest usytuować dogmat w jego stosunku do przesłania Ewangelii². Rolą dogmatu nie jest dodawanie nowych treści wiary do tego, co przekazują nam Pisma. Stałoby to w rażącej sprzeczności z twierdzeniem, iż Boże objawienie zostało zakończone wraz z wygaśnięciem pokolenia apostołskiego. W tym sensie tylko korpus Pisma, przekazywany od początku przez żywą tradycję Kościoła, jest fundamentem doktryny chrześcijańskiej. Dogmat spełnia funkcję regulacyjną w stosunku do tegoż przesłania. Jego misją jest utrzymanie go w jego autentyczności na przestrzeni wieków. Historia wiary chrześcijańskiej jest historią nieprzerwanego dialogu pomiędzy danymi objawienia a kwestiami stawianymi przez rozum i kultury ludzkie. Taki dialog nie może się toczyć bez wstrząsów czy konfliktów. Ważne jest zatem za każdym razem rozeznanie słusznej interpretacji, określenie jej w nowym języku. Bowiem interpretacja jest także pewnym wypowiedzeniem sensu i najczęściej przekładem na nowe słowa. Z tego powodu w nieunikniony sposób staje się ona konstrukcją, której skutkiem jest efekt podwojenia w stosunku do wcześniejszego języka. Stąd stawka wielkich konfliktów soborowych wokół opracowania formuł dogmatycznych tak dokładnych i precyzyjnych, jak to tylko możliwe, nawet jeśli potrzebują one poprawek i ulepszeń. Rzeczywiście, poprzez te formuły z trudem tworzy się słownictwo chrześcijańskie, krzepnie chrześcijański dyskurs. Spotkaliśmy się już także z ważną rolą odgrywaną przez zjawisko recepcji definicji doktrynalnych. Dyskurs taki opiera się na paradoksie: z jednej strony może pretendować do stania się autorytetem, o ile „przekazuje” prawdę Ewangelii, której jest poddany; z drugiej strony jawi się jakby przyodziany w charyzmat prawdy, w imię obietnic Chrystusa.

² Cf. W. Kasper, *Dogme et Évangile*, Casterman, Tournai 1967.

BIBLIOGRAFIA OGÓLNA

N. B. Przywołujemy w tym miejscu tylko dzieła dotyczące całości tomu. Szczegółowe wskazówki bibliograficzne zamieściliśmy na początku każdego z głównych podrozdziałów. Wielkie zbiory tekstów i słowniki teologii zostały wskazane w wykazie skrótów (s. 7).

Szczegółową bibliografię znajdzie Czytelnik w:

J. Wolinski, „Bibliographie patristique”, in *Introduction à l'étude de la théologie*, red. J. Doré, t. III, s. 199-347.

I. DAWNE HISTORIE DOGMATÓW

Dzieła, których autorami są J. Tixeront, J. Turmel, niemiecka historia dogmatów, której redaktorami są A. Grillmeier, L. Scheffczyk i M. Seybold zostały wskazane w Prezentacji.

A. von Harnack, *Histoire des dogmes*, przekład z niem.: E. Choisy, wyd. Fischbacher 1893; wznowienie poprawione, z posłowiem K. Nowaka, Cerf, Paris, 1993.

II. KONTEKST HISTORYCZNY

F. Van der Meer, Ch. Mohrmann, *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, Séquoia, Paris-Bruxelles, 1960.

C. Bihlmeyer, H. Tüchle, *Histoire de l'Église*, t. I: *L'Antiquité chrétienne*, wyd. 2, Salvator, Mulhouse 1969.

J. Daniélou, H.-I. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*, 1.1: *Des origines à saint Grégoire le Grand*, Seuil, Paris 1963.

- J. Comby, *Pour lire l'histoire de l'Eglise*, t. I: *Des origines au XV^e siècle*, Paris 1984.
- A. Hamman, *La Vie quotidienne des premiers chrétiens*, (95—197), Hachette, Paris 1971.
- C. Lepelley, *L'Empire romain et le christianisme*, Flammarion, Paris 1969.
- M. Meslin, J. R. Palanque, *Le Christianisme antique*, A. Colin, Paris 1967.
- M. Meslin, *Le Christianisme dans l'empire romain*, PUF, Paris 1970.

III. PATROLOGIE I NARZĘDZIA PRACY

- Ch. Héfélé, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, przekład franc., poprawki i przypisy: H. Leclercq, tomy I—VIII (16 woluminów), Letouzey, Paris 1907—1921; uzupełnione tomem IX (Sobór Trydencki, P. Richard, 1930-1931) oraz tomem X (Sobór Trydencki, A. Michel, 1938) i XI (sobory wschodnie, Ch. De Clercq, 1949).
- B. Altner, *Précis de Patrologie*, adaptacja H. Chirat, Salvator, Mulhouse 1961.
- J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. I, II, III, IV, Cerf, Paris 1955-1986.
- H. von Campenhausen, *Les Pères grecs*, Orante, Paris 1963; *Les Pères latins*, Orante, Paris 1967.
- J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*, Cerf, Paris 1968.
- G. Dumeige (red.), *Histoire des conciles écuméniques*, Orante, Paris: I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, 1963; P. Th. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, 1962; F. X. Murphy, P. Sherwood, *Constantinople II et III*, 1974; G. Dumeige, *Nicée II*, 1978.
- J. Liébart, M. Spanneut, *Les Pères de l'Eglise*, t. I: *Du I^{er} au IV^e siècle*; t. II: *Du IV au VII^e siècle*, Desclée, Paris 1986 i 1990.
- Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, red.: A. di Bernardino, red. wersji franc.: F. Vial, t. I i II, Cerf, Paris 1990.
- B. Lauret, F. Refoulé, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. II, *Dogmatique 1*: „Messianisme” (B. Dupuy), „Christologie” (J. Schmitt, J. Doré, B. Lauret), „Pneumatologie” (M. A. Chevalier, Y. Congar), Cerf, Paris 1982.
- J. Feiner, M. Lôhrer (red.), *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du Salut*, 14 tomów, Cerf, Paris 1969—1975.
- J. Doré (red.), *Le Christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie*, ukazało się 8 tomów, Desclée, Paris 1985-1992.
- G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques*, t. I: *L'Histoire*, Cerf, Paris 1994.

IV. STUDIA

- J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*; t. I: *Théologie du judéo-Christianisme*; t. II: *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*; t. III: *Les Origines du christianisme latin*, Desclée/Cerf, Paris, wyd. 2, 1991.
- A. Le Boullec, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles*, t. I: *De Justin à Irénée*; t. II: *Clément d'Alexandrie et Origène*, Etudes augustinienne, Paris 1985.
- A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I : *De Vge apostolique à Chalcedoine (451)*; t. II/1 : *Le concile de Chalcedoine (451). Réception et opposition (451-513)*; t. II/2: *L'Église de Constantinople au IV siècle*, Cerf, Paris 1973, 1990, 1993; t. II/4: *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990.

INDEKS AUTORÓW I DZIEŁ

Abelard, P.: 432

Abu Ra'ita: 273

Aecjusz: 226, 234, 235, 237, 239

Afraat, Mędrzec Perski: 30, 107

—Rozprawy: 30

Agaton (papież): 385, 386

—Listy: 385

Albert Wielki: 432

Albinus:

—Epitome, X, 3: 140

Aleksander z Aleksandrii: 203, 205, 229, 261, 329

—List do Aleksandra z Tesalonik: 205

Aleksander z Hales: 276

Ambroży z Mediolanu: 55, 56, 81, 246, 274, 286, 401, 403, 428, 438

—Komentarz do Ps XXXVII: 428

—List, 42, 5: 81

—Wyjaśnienie Symbolu: 81

Amfiloch z Ikonium: 243, 267

Andrzeja (Dzieje): 28

Antimos: 378

Anzelm z Canterbury: 275, 276, 302, 411, 426-433, 435

—Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?: 302, 426, 427, 429

—O pochodzeniu Ducha Świętego: 276

Wstęp: 429

I, 3: 430

I, 10: 427

I, 11: 343

I, 15: 345

II, 6: 429

II, 11: 429

II, 15: 429

II, 20: 430

Anzelm z Havelbergu: 281, 292

Apelles: 33

Apolinary z Laodycei: 104, 217, 263, 304, 310-313, 314-319, 323, 324, 327, 329, 330, 336-338, 360

—Do Jowiana: 317

—List „Ad Diocaesareenses”: 313

Apolinary z Hierapolis: 37

Aristeas:

—List do Filokrata: 55

Arnobiusz: 389, 401

Arystydes z Aten: 37, 38

Aryston z Pełli: 37

Arystoteles: 260, 273, 363

Ariusz: 136, 175, 195, 203-205, 207, 212-217, 219, 221, 224-227, 229, 232, 245, 261, 272, 329, 336

—List do Euzebiusza: 215

—Thalia: 204, 214, 216, 227

cf. Atanazy: Mowa przeciwko arianom, I, 5

Atarbios: 265

Atanazy: 56, 175, 189, 214, 223-230, 232, 233, 235, 237, 238, 240, 246, 252, 259, 261, 262, 264, 274, 283, 304, 308, 309-314, 317, 326, 337, 386, 390, 398, 407,

—List do Antiocheńczyków: 252, 262, 313

—List do biskupów afrykańskich przeciw arianom: 233

1: 230

—List o dekretach Soboru Nicejskiego: 223

21: 228

27, 1-2: 190

—Listy do Serapiona: 233, 237

I, 4: 237

I, 25: 237

I, 33: 238

II, 1: 238

III, 1: 238, 283

— O myśli Dionizego:

9-25: 204

— O wcieleniu Słowa: 309

- 1, 1: 310
4, 2-3: 313
8, 1: 310
8, 4-9, 2: 314
9, 2: 314
10, 5: 310
13, 7-9: 311
16, 1: 312
19, 3: 310
20, 11-26, 5: 407
40, 7: 310
54, 3: 304
—Przeciw arianom: 223
I: 223
I, 5: 216
1, 20: 205
II: 223
11, 70: 227
III: 223
Atenagoras z Aten: 37, 38, 134, 135, 152
—Prośba za chrześcijanami: 37, 38
3, 1: 134
4, 2: 134
7, 3: 135
10, 1-2: 135
13, 4: 406
Augustyn: 56, 64, 81, 86, 96, 230, 252, 271, 273-277, 281, 284, 286-290,
294, 296, 297, 300, 304, 340, 351, 370, 389, 397, 401, 403, 404,
406-411, 412, 444
—De doctrina Christiana:
2, 8: 56
—Homilia 99 o Ewangelii św. Jana: 281, 286
—Mowy: 64
166, 4: 304
213: 281, 286
—O Państwie Bożym: 397
VIII, 18: 208
X, 5: 407
X, 6: 407
X, 20: 409
XI, 10, 1: 274
—O Trójcy Świętej: 271, 274, 397

IV, 2, 4: 304
 IV, 20, 29: 281, 286
 V, 5, 6: 274
 V, 8-9, 10: 274
 V, 9, 10: 275
 V, 13, 14: 281
 V, 14, 15: 281, 287
 VII, 6, 11: 274
 XIII, 11, 15: 410
 XIII, 12, 16: 405
 XIII, 13, 17: 405
 XIII, 14, 18: 405
 XIII, 15, 19: 405
 XV, 17, 29: 281, 287
 XV, 26, 47: 287
 XV, 27, 47: 281
 XVI, 21: 411
Augustyn (Pseudo-)
 — Mowa 240: 81

Bardesanes: 32

Barnaba (List): 23, 36, 241, 406

Bazyli z Ancyry: 226, 283

cf. Epifaniusz, Ankyrotos, III, 16

Bazyli z Cezarei (Wielki): 92, 116, 161, 163, 206, 209, 225, 226, 233, 235-243, 246, 247, 249, 252, 255-259, 263-269, 272-274, 281, 283, 314, 323, 324, 390, 395

—Homilia, XVI, 4: 266

—Homilia XXIV, 236, 6: 267

—Listy: 252, 323

9, 2: 204, 264

9, 3: 264

52, 3: 266

113: 266

125, 1: 266

126: 266

159, 2: 240

207, 4: 266

210, 3: 161, 163

210, 3-5: 267

236, 6: 268

361: 264

—O Duchu Świętym: 233

I, 3: 239

II—VIII: 235

II, 4: 235

V, 11: 239

VII, 18: 209

X, 26: 92, 240

XVI, 38: 241

XVIII, 45: 390

XVIII, 47: 241

XXX, 76-77: 225

—Przeciw Eunomiuszowi: 233, 239, 252, 255, 264, 272

I, 10: 257

I, 20: 264

I, 25: 206

II, 4: 255

II, 9: 255

II, 17: 256

II, 22: 256

II, 28: 257

—Reguły monastyczne: 116

Bazylikos (cesarz): 364

—Encyklika: 364

Bazyliides: 32

Bernard z Clairvaux: 432

Boecjusz: 275, 276, 279, 412

—Księga o osobie i dwóch naturach przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi,
III: 275

—Quomodo trinitas unus Deus et non tres dii: 275

Bonawentura: 276, 293

Bossuet: 438

—Carême des Minimes pour le Vendredi saint: 438

Cantacuzene: 295

Celestyn: 329, 330, 336, 337, 339-342

—List do Nestoriusza: 341

—List do Soboru w Efezie: 342

Celsus: 37, 39, 182, 389

—Prawdziwe słowo: 39

cf. Orygenes, Przeciw Celsusowi, IV, 25

Cerdon: 33

Cerynt: 29, 32

Cesarini, G.: 295

Cyprian z Kartaginy: 66, 90, 96

—Listy:

69, 7, 1: 66

75, 11: 90

Cyryl Aleksandryjski: 233, 246, 271, 272, 284, 285, 305–308, 317, 318, 326–349, 351, 353–358, 360, 361, 363, 364, 368, 369, 372, 375, 376, 386, 391, 407

—Anatematyzmy: 349

—Chrystus jest jeden: 328, 338, 407

—De adoratione: 284

—Dialogi o Trójcy Świętej: 271, 272, 284, 305

—Dialogi o Wcieleniu: 305, 328

—Katechezy: 98

—Komentarz do Ewangelii św. Jana:

V: 306

VII—VIII: 284

IX: 285

—List 46 do Sukcensjusza, II: 375

—List do Jana z Antiochii: 355, 356, 360

—List do Nestoriusza: 386

I: 331

II: 331, 341, 355, 356

III: 336n, 341

— Przeciw Nestoriuszowi: 328

I: 285

IV, 3: 285

Cyryl Jerozolimski: 55, 56, 64, 82, 83, 96, 100, 115, 163, 243, 401, 407

—Katechezy chrzcielne: 64, 98

V, 12: 82

VII, 1: 163

XVIII, 23: 115

—Katechezy mistagogiczne:

V, 8: 407

Cyrus: 380, 381, 383, 385

—Pakt zjednoczenia: 380

Damazy: 245, 246, 262, 263, 265, 268, 269

Diagoras: 134

Didache (Nauka dwunastu apostołów): 23, 36, 41, 46, 59, 71, 78, 80, 95, 97, 399

7, 1: 78

9, 2-3 i 10, 2: 399

8, 2: 58

10, 3: 95

11, 3: 41, 58

15, 3-4: 58

Diodor z Tarsu: 243, 244, 317, 318, 322, 326, 329, 346

—Przeciwko synouzjastom: 318

Diognet (List do): 37, 38, 46

Dionizy Aeropagita (Pseudo-): 380, 381

Dionizy Aleksandryjski: 162, 203-205, 261, 264

—Odparcie zarzutów i obrona, II: 205

Dionizy Rzymski: 162, 163, 203-205, 261

Dioskur: 348, 349, 354, 355

Domnus z Antiochii: 349

Dydym Ślepy: 233, 238-240, 246, 274

—Traktat o Duchu Świętym: 233, 238

Ebionitów (Ewangelia): 23

Egipcjan (Ewangelia): 23

Eliasz I: 273

Eliasz z Nisibis: 273

Epifaniusz z Salaminy: 31, 55, 56, 98, 110, 213, 244, 246, 283, 389

—Ankyrotos: 98, 244, 283

Erazm z Rotterdamu: 416

Eulogiusz z Aleksandrii: 378

—Traktat przeciw agnoitom: 378

Eunomiusz: 136, 226, 233, 234, 235, 237, 239, 252-257, 264, 272

—Apologia: 233, 235

—Apologia Apologii: 272

Euzebiusz z Cezarei: 8, 31, 55, 56, 59, 82, 160, 199, 203, 204, 218, 219, 232, 389, 407

—Demonstratio evangélica:

I, 10: 407

IV, 15, 16: 204

—Historia kościelna:

III: 59

IV, 22, 2-3 i 7: 29

IV, 22, 2: 50

IV, 26, 12-14: 56

V, 28, 6: 160

V, 28, 14-15: 160

VII, 27-30: 160

—Przygotowanie ewangeliczne:

VII, 15, 5: 204

XI, 20, 1: 204

—Życie Konstantyna:

III, 12: 218

Euzebiusz z Emezy: 318

Euzebiusz z Nikomedii: 213, 215, 224

Eustacjusz z Antiochii: 224

Eustacjusz z Sebaste: 236

Eutyches: 327, 328, 345, 347-349, 351, 354-357, 360-363, 375

Filon z Aleksandrii: 23, 32, 55, 129, 130, 140, 183, 191, 194, 201, 207

—O Opatrzności: 191

Filoksen z Mabbug: 364, 365, 389

Flawian: 348-350, 355-357, 361

—List do Biskupa Rzymu: 361

Focjusz: 272, 281, 288, 290, 291, 294, 378

—Mistagogia Ducha Świętego: 281

Fotyn z Sirmium: 160

Gelazy: 59

—Sakramentarz, zwany gelazjańskim: 103

German z Konstantynopola: 390, 391, 394

Gilbert de la Porée: 275, 276

—Komentarz do księgi Boecjusza o Trójcy: 276

Grzegorz I Wielki: 327, 371, 378, 379, 390, 403, 443

—List do Eulogiusza: 378-379

Grzegorz II: 390, 392, 394

Grzegorz III: 392

Grzegorz X: 292, 293

Grzegorz z Cypru: 293

—O pochodzeniu Ducha Świętego: 293

Grzegorz z Mossul: 273

Grzegorz z Nazjanzu: 27, 163, 242, 243, 246, 248, 258, 259, 268, 274, 289,
305, 323-326, 390, 404

—Listy:

58: 242

—Listy teologiczne:

101, 16: 324

101, 19-21: 324

101, 22: 324

101, 32: 305, 323

- 102, 18-19: 324
—Mowy:
20, 11: 289
28: 323
29, 2: 163, 193
31, 8-9: 248
45: 326
Grzegorz z Nyssy: 27, 163, 242, 243, 246, 259, 268, 272, 284, 304, 307, 316,
323-326, 382, 390, 404
—Katecheza wiary lub Nauka katechetyczna: 323, 324
3: 163
22: 325
24: 209, 325
—Listy:
24, 15: 284
—Przeciw Apolinaremu: 323
XI: 304
XV: 304
—Przeciw Eunomiuszowi: 272, 325
III, 8: 382
V: 325
Grzegorz Cudotwórca:
—Podziękowanie Orygenesowi: 183
IV, 37: 196
- Hebrajczyków (Ewangelia według):** 23
Hegel: 280, 419
Hegezyp: 29, 32, 40, 49, 50
Henocho (Pierwsza Księga): 32
Henocho (Druga Księga): 23
Herakleon: 32
Herakliusz: 377, 383
—Ekthesis albo Wykład wiary: 383, 384
Hermas: 23-26, 36, 58, 97, 118
—Pasterz: 23, 24, 36
Przykazania, 1, 26: 97
Przypowieść, VIII, 3, 2: 26
Przypowieść, IX, 12, 8: 25
Przypowieść, IX, 14, 5-6: 26
Widzenie, III, 1, 9: 26
Hezjod: 129
Hieronim: 55, 56, 90, 116, 197, 225, 263

—Dialog między lucyferianinem a ortodoksem: 19, 225

—Listy:

15, 3: 263

46, 3: 90

92, 3: 117

Hilary z Poitiers: 55, 56, 212, 224, 225, 228-230, 274, 286

—Fragmenty historyczne, II, 31: 286

—O Synodach: 230

—O Trójcy Świętej: 224

VIII, 20: 286

VIII, 41: 230

Hipolit Rzymski: 27, 29, 31, 46, 47, 58, 64, 71, 80, 86, 100, 102, 109, 11

112, 113, 114, 117, 118, 146, 159, 161-166, 260

—Przeciwko herezjom, Przeciwko Noetowi: 164

1: 161

3: 166

4: 166

7: 161, 166

8: 166

9: 164

10: 165

14: 165, 166

15: 166

—Elenchos:

IX, 10: 161

IX, 12: 162

—Tradycja apostołska: 46, 64, 80, 86, 112, 113, 114

n° 6: 112

n° 21: 81

Homilia z II wieku, zwana Drugim Listem Klemensa do Koryntian: 36, 96

8, 44: 96

10, 1: 96

Homer: 129

Honoriusz: 382, 385

Hozjusz z Kordoby: 219, 221, 225

Ibas z Edessy: 349, 356, 365, 368, 369, 372

Ibn al-Fadi: 273

Ibn al-Tayyib: 273

Ibn Suwar: 273

Ibn Yumm: 273

Ibn Zur'a: 273

Ignacy Antiocheński: 23, 25, 26, 27, 30, 36, 43, 45, 49, 52, 68, 71, 76, 77, 98, 101, 105, 106, 115, 121-123, 136

—Do Kościoła w Efezie:

I, 2: 25

III, 1: 25

VI, 1: 45, 49

VII, 2: 123

IX, 1: 27

XVII, 1: 122

XVIII, 2: 77

XIX, 1: 26

XIX, 2-3: 26

—Do Kościoła w Filadelfii:

V, 1: 58

VIII, 2: 58, 123

—Do Kościoła w Filipi:

XII, 2: 77

—Do Kościoła w Magnezji:

VII, 1: 45

VIII, 2: 77

IX, 2: 106

X, 3: 30

XIII, 1: 49, 78

XIII, 1-2: 45

—Do Kościoła w Rzymie:

Adres i III, 1: 52

IV, 3: 58

—Do Kościoła w Tralleis:

VI, 1-2: 43

IX, 1-2: 77

—List do Kościoła w Smyrnie:

I, 1-2: 77

I, 2: 105

VIII, 2: 115

Ireneusz z Lyonu: 7, 16, 27-33, 35, 39-41, 44-47, 50-53, 55, 58, 68, 69, 71, 74, 77-80, 88-90, 93, 97, 100-102, 104, 106, 111, 112, 113, 118, 121, 124, 125, 126, 134, 137, 142-150, 152-158, 160, 164, 169, 173, 196, 198, 301, 302, 303, 308, 313, 397, 400-403, 406, 407, 421, 422, 426, 443, 444

—Adversus haereses: 7, 39, 40, 46, 74, 142, 153, 156

I, 1, 10: 79

I, 3, 6: 77, 79

I, 4, 1: 172
I, 4, 5: 173
I, 7, 2: 157
I, 9, 4: 147, 144
I, 10, 1: 95, 97, 111, 156
I, 10, 1-2: 145, 147
I, 10, 3: 16, 134, 145
I, 22, 1: 47
I, 26, 1-2: 160
I, 31, 1: 40
II, 1, 1: 146
II, 13, 5: 169
II, 13, 5-6: 174
II, 13, 6: 158
II, 13, 8: 144
II, 13 i 17: 173
II, 14, 7: 401
II, 25, 2: 134
II, 25, 3: 147
II, 27, 1: 47, 144
II, 28, 1: 145
II, 28, 3: 144
II, 28, 4-6: 144
II, 28, 6: 144
III: 153
III, 1, 2: 77, 79
III, 1-5: 143
III, 2, 1: 47, 143
III, 3: 47
III, 3, 1-2: 50
III, 3, 2: 52
III, 3, 3: 47
III, 4, 1: 47
III, 4, 1-2: 147
III, 4, 2: 47, 102
III, 10, 2: 150
III, 11, 1: 47
III, 12, 13: 74
III, 15, 1: 47
III, 16, 1: 153
III, 16, 2: 153
III, 16, 3: 150, 153

III, 16, 6: 104, 153, 154
III, 16, 7: 153
III, 16, 8: 153
III, 16, 9: 153
III, 17, 1: 149, 153
III, 17, 4: 153
III, 18, 1: 147
III, 18, 6: 153
III, 18, 7: 154, 155, 402
III, 18, 7-19: 153
III, 19, 1: 150, 155, 160, 303
III, 19, 2: 157
III, 20, 2: 149
III, 22, 1: 156
III, 22, 1-2: 157
III, 22, 3: 156
III, 22, 4: 154
III, 23, 1: 402
III, 24, 1: 113
III, 24, 2: 208
II, 24, 4: 157
IV, 1, 1: 147
IV, 4, 2: 196
IV, 6, 2: 155
IV, 10, 1: 133
IV, 11, 2: 151, 152
IV, 12, 2: 152
IV, 12, 4: 149
IV, 13, 3: 152
IV, 14, 1: 302
IV, 17, 1: 406
IV, 17, 5: 407
IV, 18, 1: 407
IV, 20, 1: 149, 151
IV, 20, 2: 151
IV, 20, 4: 149
IV, 20, 5: 149, 150
IV, 20, 6: 151
IV, 20, 6-7: 400
IV, 20, 7: 151, 198
IV, 26, 1: 126
IV, 26, 2.4.5: 51

IV, 27, 2: 106
 IV, 33, 4: 157
 IV, 33, 7: 79, 111
 IV, 33, 8: 51
 IV, 34, 1: 124
 IV, 34, 3: 124
 IV, 35, 4: 47
 IV, 36, 5: 150
 IV, 37, 4: 155
 IV, 38, 2: 152
 IV, 39, 2: 152
 V, Wstęp: 150, 303
 V, 1, 1: 400, 402
 V, 1, 3: 157
 V, 5, 1: 149
 V, 18, 2: 113
 V, 20, 1: 80, 112
 V, 21-24: 401
 V, 36, 3: 147, 156
 —Wykład nauki apostołskiej: 142
 n° 3: 93
 n° 5: 148
 n° 6: 79, 93, 111
 n° 6-7: 147
 n° 7: 80, 148
 n° 98: 47
 n° 100: 80
Izajasza (Wniebowstąpienie): 23, 26
Izydor, gnostyk: 32
Izydor z Sewilli: 443

Jakub Baradaj: 364

Jan z Antiochii: 339-343, 345, 346, 355, 356, 360

—List do Cyryla: 342-343

Jan Chryzostom: 55, 152, 272, 304, 318, 319, 326, 327, 330, 401, 404

—Homilie o Ewangelii św. Jana: 304, 404

—O niepojmowalności Boga przeciw anomejczykom: 272

Jan Damasceński: 285, 307, 379, 388, 391, 392, 403, 412, 415, 443

—Mowa apologetyczna o świętych obrazach: 388, 391-392

—Wykład prawdziwej wiary:

I, 8: 285

I, 12: 285

Józef Flawiusz: 43, 55

—Przeciw Apionowi, I, 8: 55

Julian zwany Apostatą: 225

Justyn (męczennik): 26, 27, 31, 35, 37-40, 43, 55, 58, 68, 71, 78, 80, 89, 92, 93, 95, 100-102, 105, 107, 111, 112, 118, 121, 124-126, 135-140, 155, 162, 163, 164, 206, 400, 407, 444

—I Apologia:

6, 1: 38

6, 1-2: 89

6, 2: 93, 111

12, 9: 95

13, 1-3: 79, 89, 93, 135

13, 3: 105, 111

21, 1: 102

31, 7: 102

39, 1-3: 125

46, 1: 125

46, 2: 135

46, 5: 102

60, 1-7: 140

61, 3: 55

61, 3 i 10: 79, 95

61, 12-13: 400

61, 13: 111

63, 15: 138

65, 3: 92, 95

66, 3: 58

67, 2: 92

—II Apologia:

6, 1: 136, 207

6, 3: 138, 140

6, 3-5: 137

8, 1: 135

10, 3: 136

—Dialog z Żydem Tryfonem: 37, 124-125, 138, 163

1, 3: 163

7-8: 136

23, 3: 137

24, 1: 26

30, 3: 68

31, 3: 107

32, 1: 107

34, 2: 107
 39, 7: 124
 43, 1 i 7: 137
 45, 4: 137
 48, 1: 139
 48, 2: 137
 49, 2: 107
 50, 1: 137, 139
 55, 1: 139
 56, 1-22: 139
 60, 2: 139
 60, 3: 139
 61, 1-3: 138
 61, 2: 169
 63, 1: 102
 63, 2: 138
 76, 6: 68, 125
 84, 2: 125
 85, 2: 68
 90, 1: 124
 105, 1: 138
 110, 2: 107
 111, 1: 107
 117, 3: 407
 126, 2: 136
 127, 4: 139
 128, 2-3: 164
 128, 2-4: 169
 128, 4: 164

—Księga przeciw wszystkim herezjom: 40

—Przeciw Marcjonowi: 40

Justyn (cesarz): 365

Justynian: 185, 365, 367-372

—Edykty dogmatyczne: 367, 368

—Traktat przeciwko orygenizmowi: 368

Juwenal z Jerozolimy: 340, 354, 355

Kalikst (papież): 162

Kant I.: 280, 417, 437

—Konflikt zdolności: 280

—Religia w obrębie samego rozumu: 417, 419

Kalwin: 397, 416, 437

Kandyd: 415

Karolińskie Księgi: 290, 396

Karpokrates: 29, 32

Klemens Aleksandryjski: 31, 33, 39, 47, 55, 121, 125, 127, 141, 182, 183, 303, 309, 389, 400

—Czy człowiek bogaty może być zbawiony?: 141, 184

—Ekscerpty z Teodota: 31, 39, 141, 182, 183

—Fragment 39: 389

—Kobierce: 127, 182, 184

—Pedagog: 141, 182

—Protreptyk: 182, 303

Klemens IV: 292

Klemens Rzymski: 23, 36, 41, 42, 45, 48, 71, 78, 87, 94, 116, 123, 307, 399, 406

—List do Kościoła w Koryncie: 23, 36

2, 3: 94

5, 5: 58

7, 2: 46

13, 1-2: 58

19, 2: 95

32, 4: 94

35, 3: 95

36, 1: 399

41, 4: 399

42, 1-2: 45

42, 4: 49

44, 2-3: 49

46, 5-6: 78

46, 7-8: 58

47, 1: 58

52, 1: 406

58, 2: 78

62, 2: 94

Konstans: 219, 224, 225, 228, 229

Konstans II: 383, 384

—Typos: 383, 384

Konstantyn I Wielki: 211, 213, 218, 219, 221, 224, 228, 239

cf. Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna, III, 12

Konstantyn IV: 384

Konstantyn V: 392, 393

—Traktat przeciwko obrazom: 392

Konstantyn VI: 396

Kwadratus: 38

Laktancjusz: 389, 401

Leoncjusz z Bizancjum: 320, 368, 374, 376, 412

Leoncjusz z Neapolis: 393

Leon I Wielki: 180, 308, 327, 344, 345, 348-358, 360, 361, 364, 368, 371, 386, 387, 393

—List do Flawiana: 327, 344, 348, 350-354, 355-357, 386, 393

—List do Soboru: 349, 355, 358

—List 95 do Pulcherii: 350

—Kazanie V o męce: 387

Leon II: 385, 387

Leon III: 290, 300, 391, 392, 396

Leon IV: 393

Leon V Armeńczyk: 396

Leon IX: 291

List Apostołów: 71, 79, 88, 112, 117

Lucjan z Antiochii: 213

Luter: 373, 397, 416, 437, 439

—Komentarz do Ga 3, 13: 437

Makary z Antiochii: 383, 385

Marek Aureliusz: 38

Merek Eugenikos: 295

Marceli z Ancyry: 81, 108, 162, 224, 260, 265

Marcjan: 350, 356, 364

Marcjon: 32, 33, 35, 58, 93, 145, 146, 161, 179

Markos: 32

Maksym Wyznawca: 209, 264, 285, 300, 376, 381-384, 388, 412

—List do Marina: 285

Melecjusz z Antiochii: 213, 231, 242, 243, 245, 262, 263, 317

Meliton z Sardes: 28, 56, 123

—Homilia paschalna: 123

Memnon z Efezu: 340-342

Menander: 32

Michał Cerulariusz: 291

Michał Paleolog: 292, 295

—Wyznanie wiary: 293

Montanus: 161, 167

Muratoriego, Kanon: 58

Nektarios: 242

- Nestoriusz:** 136, 233, 246, 305, 311, 317, 318, 322, 323, 327-330, 332-344,
346-348, 351, 354-358, 360, 386, 413
—Księga Heraklidesa z Damaszku: 328, 341, 344
—List do Cyryła: 329
II: 334-336, 341
—List do Jana z Antiochii: 339, 341
Nicetas z Remazjany: 64, 117, 281, 292
Nietzsche F.: 373
Nil z Ancyry: 390
Noet: 161, 162, 164
Nonnus z Nisibis: 273
- Orygenes:** 27, 29, 31, 37, 39, 47, 56, 69, 71, 82, 96, 111, 121, 122, 125,
127-131, 139, 143, 159, 161, 182-188, 191-208, 260, 261, 304, 305,
309, 310, 316, 319, 325, 368, 372, 389, 400, 401, 403
—Dyskusja z Heraklidesem: 182, 185, 192, 200
1-2: 199
2: 193
3: 200
4: 192
7: 202, 305
—Hexaple: 184
—Homilie o Ewangelii św. Łukasza:
VII, 7: 131
XXII, 3: 130
—Homilie o Księdze Jeremiasza: 182
IX, 1: 130
IX, 4: 189, 190, 192
—Komentarz do Ewangelii św. Jana: 122, 139, 182, 185, 192, 197, 199
I, 7 § 43: 188
I, 8 § 45: 128
I, 10 § 60: 196
I, 11 § 67-74: 133
I, 16 § 92-93: 200
I, 18 § 107: 201
I, 20 § 119: 186, 195
I, 20 § 123: 201
I, 31 § 219: 186
I, 32 § 231: 196
I, 34 § 209: 201
I, 34 § 244: 189
I, 34 § 246-252: 201

- I, 34 § 249: 202
 I, 37 § 276: 188
 II, Fragment z Pamfilii: 195
 II, 2 § 13: 194
 II, 2 § 16: 192
 II, 2 § 17: 194, 195
 II, 3 § 20: 202
 II, 8 § 61: 188
 II, 10 § 74: 192
 II, 10 § 75: 197, 199
 II, 10 § 76: 198
 II, 10 § 77: 198
 II, 10 § 73-78: 197
 II, 31 § 188-190: 186
 VI, 23 § 166: 199
 VI, 38 § 188: 189
 VI, 43 § 225: 198
 X, 18 § 111: 131, 187
 X, 35 § 229: 131
 X, 37 § 229: 187
 X, 37 § 243: 131
 X, 37 § 244: 187
 X, 37 § 246: 199
 XIII, 5-6 § 26-35: 196
 XIII, 25 § 151, 152-153, 234: 194
 XIII, 36 § 228: 191
 XIII, 36 § 230-231: 191
 XIII, 36 § 238-246: 191
 XIX, 2 § 6: 201
 XIX, 22 § 146-147: 190
 XX, 27 § 249 i § 266: 187
 XX § 157-158: 189
 XX, 33 § 290: 195
 —Komentarz do Ewangelii św. Mateusza:
 seria 33: 82, 111
 16, 8: 403
 134: 198
 —Komentarz do Listu do Rzymian: 187
 II, 13: 403
 IV, 11: 404
 V, 9: 187
 VII, 19: 69

- Komentarz do Pieśni nad Pieśniami: 185
- I, 3, 3 i 10: 201
- List do Menasa: 193
- O modlitwie:
 - 22, 4: 187
- O zasadach: 121, 129, 182, 185, 197, 201
- Przedmowa, 1: 185
- Przedmowa, 2: 185
- Przedmowa, 3: 186
- Przedmowa, 4: 197
- Przedmowa, 8: 188
- Przedmowa, 10: 186
- I, 1, 1-4: 188
- I, 1, 6: 188
- I, 2, 1: 201
- I, 2, 2: 189, 190
- I, 2, 3: 190
- I, 2, 4: 189
- I, 2, 6: 189, 191
- I, 2, 9: 190
- I, 2, 10: 190
- I, 2, 13: 193
- I, 3: 197
- I, 3, 1-4: 197
- I, 3, 5-8: 198
- I, 4, 3: 190
- I, 4, 4: 190
- I, 6, 4: 188
- II, 2, 2: 188
- II, 6: 202
- II, 6, 1: 201
- II, 6, 3: 202, 203
- II, 6, 4: 202
- II, 6, 6: 203
- II, 7: 197, 198
- II, 8, 3: 186
- III, 6, 1: 200
- IV, 1, 1-3: 125
- IV, 2, 4: 129
- IV, 2, 7: 127, 130
- IV, 3, 1-13: 129
- IV, 3, 13: 133

IV, 3, 15: 188

IV, 4, 1: 189, 196

—Przeciw Celsusowi: 37, 39, 182, 185

I, 60: 401

III, 28: 201, 304

IV, 23: 39

IV, 25: 449

VII, 17: 201

VII, 64-65: 389

VIII, 12: 199, 261

Pascal: 133

—Myśli: 133

Paweł z Samosaty: 160, 215, 329

Paweł II z Konstantynopola: 385

Paweł VI: 85, 242, 292

Paulin z Antiochii: 262, 265, 315

Paulin z Noli: 390

Piotra (Apokalipsa): 23, 58

Piotr z Antiochii: 291

Piotr Folusznik: 364

Piotr Lombard: 413, 436

Piotr z Sebaste: 243

Platon: 31, 125, 134, 140, 186, 204

—List do Dionizego: 204

—Timajos: 134, 140

—Uczta: 208

Plotyn: 184, 191, 193, 199, 216

—Enneady:

V, 1: 199

V, 1, 6: 193

VI, 7, 17: 193

Plutarch: 140

Polikarp ze Smyrny: 36, 40, 71, 76, 77, 79, 96, 101, 115

—List do Kościoła w Filipi:

II, 1: 78

III, 1-3: 58

VII, 1: 76

XII, 2: 96

—Męczeństwo św. Polikarpa: 36, 94, 101, 115

I, 1: 115

VIII, 1: 115

VIII, 2: 72

XVI, 2: 115

XIX, 2: 94, 115

XX: 101

Porfiriusz: 140, 275

Prakseasz: 158, 161, 162, 167, 168, 171, 179, 215

Prawdy (Ewangelia): 31

Prewotyn: 276

Proklus z Konstantynopola: 346, 368

—List do Armeńczyków: 346

Prosper z Akwitanii: 351

Ptolemeusz: 32, 55, 145, 158, 173, 174

Pyrrus: 383, 385

Qumran (rękopisy z): 31

Renan, E.: 418, 420

Rousseau, J.-J.: 418

—Wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego: 418

Rufin z Akwilei: 56, 66, 81, 105, 106, 127, 185, 197, 201, 202, 219

—Komentarz do Symbolu Apostolskiego: 64, 66, 81, 127

Ryszard ze Świętego Wiktora: 276

—O Trójcy Świętej, ks. 4, XVIII: 276

Sabeliusz: 161, 262, 204, 213, 266-268

Salomona (Ody): 23, 27

Satornil: 32

Serapion: 235

Sergiusz z Konstantynopola: 377, 380-385

—Psephos: 381, 382

Sewer z Antiochii: 364, 365, 382

Sewerian z Gabali: 390

Sofroniusz z Jerozolimy: 379, 381, 382

Sozomenos: 243

—Historia Kościelna:

IV, 27: 236

VI, 11: 236

Szymon Mag: 32

Tacjan: 95, 118, 163

—Mowa przeciw Grekom: 38

14: 163

Teodor Askidas: 368

Teodor z Pharan: 380

Teodor z Mopsuestii: 244, 245, 272, 317-323, 327, 329, 346, 368, 372

—Homilie katechetyczne: 64, 317

V, 9 i 14: 319

VI, 3: 321

VIII, 1: 320

VIII, 13-14: 321

IX, 1: 233, 245, 317, 319, 345

IX, 14: 245

X, 2-3: 247

XVI, 2: 320

—Za Bazylim, przeciw Eunomiuszowi: 272

Teodoret z Cyru: 243, 327, 341, 347, 349, 356, 360, 365, 369, 372

—Eranistes (Żebrak): 346

Teodot (zwany Szewcem): 31, 39, 141, 182, 183

Teodozjusz II (cesarz): 339-341, 348-350

Teodozjusz (patriarcha): 378

Teofil z Aleksandrii: 117, 330

Teofil z Antiochii: 37, 38, 90, 139, 140, 143, 163, 165, 466

—Trzy księgi do Autolyka: 37

I, 3: 140

II, 4: 163

II, 10: 140

II, 14: 44

II, 15: 90, 144

II, 22: 140

Teognost: 203, 205

—Hypotyposes, II: 205

Tertulian: 16, 51, 52, 55, 58, 68, 69, 71, 77, 89, 90, 91, 94, 96, 97, 100-103, 108, 112, 116-118, 127, 137, 139, 143, 146, 158, 159, 161-165, 167-182, 192, 199, 215, 229, 251, 260, 316, 327, 351, 352, 353, 361, 421, 428, 444, 447

—Apologetyk: 167

21, 12-14: 169

21, 14: 173

—Ciało Chrystusa: 167

4, 2-3: 179

5, 1-4: 179

10, 1 i 3: 180

13, 4: 179

—Do męczenników, 3, 1: 68

—O duszy:

XXXVII, 6: 170

—O zmartwychwstaniu ciała albo umarłych: 118

40, 2-3: 179

—Preskrypcja przeciw heretykom:

XIII: 97

XX, 5-6: 51, 52

XXXII, 1: 52

XXXVI, 4: 77

XXXVI, 5: 108, 118

—Przeciw Hermogenesowi: 174, 177

3, 4: 174

7, 2: 174

—Przeciw Marcjonowi: 167, 178

I, 8, 2-3: 178

II, 3, 3-5: 178

III, 2-3: 171

IV, 39: 127

—Przeciw Prakseaszowi: 90, 127, 139, 143, 166, 167, 169, 170, 172, 173,
175, 176, 178, 180, 181, 229

1, 5: 162

2: 90

2, 1: 102, 112, 170

2, 1-2: 166

2, 4: 172

3, 1: 168

3, 2: 162, 168

4, 1: 168, 176

4, 2: 168

5, 2: 178

5, 4: 175

5, 6-7: 175

7, 1: 174

7, 8: 170

8: 173

8, 5: 169

8, 6: 169

8, 7: 169

9, 1-3: 172

12, 2: 260

12, 3: 176

12, 6-7: 181

- 12, 7: 181
 13, 6: 101
 13, 10: 172
 16, 4: 179
 27: 180, 352
 27, 6: 179
 27, 11: 180, 352
 27, 11-13: 180
 29, 5-7: 162
 31, 1: 94
 31, 1-2: 165
 —Przeciw walentynianom: 172
 4, 2: 174
 14, 1: 172
 16, 2: 173
 — Traktat o chrzcie:
 VI, 2: 90
 XI, 3: 117
Testament Dwunastu Patriarchów: 23
Themistios: 377, 378
Tomasz z Akwinu: 8, 271, 273, 275-279, 289, 293, 412-415, 431, 432, 434, 436,
 —Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda: 413
 —Kwestia dyskutowana o jedności Słowa wcielonego, art. 4: 415
 —Opus XVI. in Boetium Trinitate, Wstęp: 412
 —O III Księdze Sentencji, D. 6, Q. 2: 415
 —Quodlibeta, 9, a 3: 415
 —Streszczenie teologii, I, c 212: 415
 —Summa przeciw poganom:
 III, 157: 433
 III, 158: 433
 —Summa teologiczna: 8, 413
 I a, Q. 28, a 1-4: 271
 I a, Q. 28, a 2: 278
 I a, Q. 29, a 1: 279
 I a, Q. 29, a 3-4: 271
 I a, Q. 29, a 4: 276, 279
 I a, Q. 30, a 2: 271
 I a, Q. 40, a 1-2: 271
 III a, Q. 1, a 2: 433
 III a, Q. 2, a 6: 413
 III a, Q. 17, a 2: 415

III a, Q. 46, a 1, 2, 3: 432
III a, Q. 46, a 1: 434
III a, Q. 46, a 2: 434
III a, Q. 48, a 1: 436
III a, Q. 48, a 2 corp.: 433
III a, Q. 48, a 4 ad 3m: 435
III a, Q. 48, a 4: 434
III a, Q. 56, a 2: 432
Tymoteusz I: 273

Valla, L.: 82

Walentyn: 32, 34, 35, 158, 173, 174

Wiklif: 397

Wigiliusz: 367-371, 385

—Constitutum: 369-371

I: 369-371

II: 370, 371

—Judicatum: 368

Wilhelm z Auxerre: 432

Wilhelm z Owernii: 276

Wolter: 418

Zenon:

—Henotykt (edykt): 364

Zwingli: 397

INDEKS DOKUMENTÓW

INDEKS SYMBOLÓW I WYZNAŃ WIARY

Uwzględniono jedynie Symbole i wyznania wiary Kościołów. Wyznania autorskie wskazane są pod imionami autorów. Co do Symbolów Soborowych, odsyłamy do kolejnego indeksu poświęconego soborom.

Antiochia (IV wiek): 83, 243

Augsburg (1530, wyznanie luterańskie): 85

Barmen (1933, Kościół „wyznający”): 85

Cezarea Palestyńska (III/IV wiek): 71, 82, 83, 98, 108, 219, 220

Der-Balyseh (IV wiek): 71, 112, 115, 118

Helweckie (1556): 85

Jerozolima (około 348): 71, 83, 98, 103, 110, 244

Mopsuestia: 83

Nicea, zob. Sobór Nicejski

Nicea-Konstantynopol, zob. Konstantynopol I

Quicumque (pseudoatanazjański): 79, 106

Reformowany z La Rochelle (1571): 85

Rzymski, nazywany Apostolskim (począwszy od III wieku): 63, 64, 70, 80-82, 86, 93, 103, 104, 112, 113, 245
 —„R”: 71, 81, 109, 113, 116, 117
 —„T”: 71, 81, 96, 106, 109, 113, 115, 116, 119

Salamina (IV wiek): 83, 98, 104, 115
 —forma krótka: 98
 —forma rozwinięta: 109, 110, 112
Sirmium (359): 225

Toledo: 290

Trzydzieści dziewięć artykułów (1563, Wspólnota anglikańska): 85

INDEKS SOBORÓW I SYNODÓW

Sobory podane są w porządku alfabetycznym, wraz z datami. Sobory powszechne (ekumeniczne) zapisano kursywą.

Akwizgran (809): 290

Ancyra (358): 226

Antiochia (268): 160, 215, 232

Antiochia (341): 224, 225

Bazylea (od 1431; w 1437 przeniesiony do Ferrary): 295

Chalcedon (451): 84, 123, 154, 180, 182, 223, 243, 244, 246, 273, 301, 321, 322, 327, 328, 331, 338, 342-350, 354-365, 367-369, 371, 372, 374-378, 380, 381, 384-388, 393, 423

—akta soborowe: 180, 348

—definicja: 84, 342-343, 344, 345, 353, 356, 358-363, 423, 424

—kanon 28: 243, 356

—List do Leona: 356

Efez (431): 84, 218, 291, 201n, 328-346, 347, 349, 367, 387

— akt zjednoczenia: 342-343, 355

Efez (449, zwany „Łotrostwem efeskim”): 348, 354-357, 369

Ferrara-Florencja (1439-1445): 59, 276, 281, 286, 287, 292, 295-297

—bulla zjednoczeniowa: 296

—dekret dla jakobitów: 59, 276, 297

Frankfurt (794): 396, 413, 414

Friula (796): 290

Hieria (754): 392-394

—„definicja”: 392-394

Konstantynopol =f181): 84, 85, 100, 110, 176, 224, 230, 233n, 243, 252,315, 318, 351, 356, 357

—kanony dyscyplinarne: 243, 357

—Symbol zwany Nicejsko-Konstantynopolitański: 71, 82n, 103, 104, 106, 109, 115, 242, 244-249, 252, 290, 300, 303, 386, 355

Konstantynopol (382):

—list synodalny: 243, 268

Konstantynopol II (553): 184, 269, 270, 318, 319, 328, 363, 365, 367n, 370n, 376, 380, 387

—kanony 1-10: 372

—kanon 1: 269, 270, 372

—kanon 7: 338, 374, 375

—kanon 8: 375

—kanony 11-14: 372

Konstantynopol III (680-681): 328, 371, 376-388, 389

—dekret dogmatyczny: 386, 388

Konstantynopol IV (869-870): 291

Laodycea (IV lub V wiek):

—kanon 7: 66

Lateran (649): 371, 378, 379, 383, 384, 387

—kanony: 384

Lyon II (1247): 281, 286, 292-296

Nicea I (325): 25, 42, 82, 83, 115, 139, 141, 142, 162, 181, 198, 203, 205-208, 212-233, 242, 243, 252, 259, 261-264, 266, 270, 291, 315, 316, 331, 339, 360, 363, 364, 367, 411

—definicja: 219-223

—kanony dyscyplinarne: 219

—kanon dogmatyczny: 219, 221, 266

—list do Egipcjan: 219

—Symbol: 16, 66, 83n, 100, 108, 115, 244, 246, 249, 258, 331, 333, 341, 349, 355

Nicea II (787): 388-397, 411

—akta soborowe: 392, 394, 395

—definicja: 392, 394

Paryż (825): 396

Reims (1148): 276

Rimini (359): 230

Serdyka (344): 225

Seleucja (359): 230

Sirmium (357): 226

Sirmium (358-359): 225

—Credo datowane: 225

Toledo III (589): 290

—Symbol z Toledo: 290

Toledo IV (633): 290

Toledo XI (675): 290

Toledo XVI (693): 290

Trydent (1545-1563): 15, 59, 397, 421, 435, 448

—dekret Sacrosancta: 59

—dekret o usprawiedliwieniu: 435

—Sesja XXV: 397

Watykan I (1869-1870): 15, 41, 385, 421, 440

Watykan II (1962-1965): 15, 184, 362, 421n, 444, 445

— Gaudium et Spes:

22, 1: 386, 421

22, 2: 362, 421

32, 2: 421

32, 4: 421

45, 2: 423

TOM II

CZŁOWIEK I JEGO ZBAWIENIE

Antropologia chrześcijańska
stworzenie, grzech pierwotny
usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne
Etyka chrześcijańska
od „autorytetów” do Magisterium

WYKAZ SKRÓTÓW 5

PREZENTACJA 9

- Antropologia dogmatyczna 9
- Antropologia moralna 10
- Augustyn z Hippony i Tomasz z Akwinu 11
- Nauczanie soborowe i nauczanie papieskie 12

CZEŚĆ PIERWSZA. CZŁOWIEK WOBEC BOGA ALBO ANTROPOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA 15

WPROWADZENIE. STWORZENIE, ZBAWIENIE, UWIELBIENIE 17

- 1. Stworzenie podporą zbawienia 18
- 2. Od stworzenia do zbawienia 20
- 3. Od stworzenia do łaski 23

ROZDZIAŁ PIERWSZY. STWORZENIE NIEBA I ZIEMI 27

- Między monizmem a fualizmem 28
- Stworzenie, misterium religijne i chrześcijańskie 29

I. WIARA W STWORZENIE U OJCÓW KOŚCIOŁA 30

- 1. Zadziwienie wobec stworzenia: ojcowie apostołscy 30
- 2. Apologeci i wieczność materii 33
 - Stwórcze pośrednictwo Słowa 36
- 3. Walka z gnostyckim dualizmem: od Ireneusza do Tertuliana 38
 - Stwórcza hojność Trójcy u Ireneusza 38
 - Bóg i stworzenie materii u Tertuliana 41
- 4. Dialog z filozofią: Klemens Aleksandryjski i Orygenes 42
- 5. Stworzenie w symbolu nicejskim 44
- 6. W IV wieku na wschodzie: stworzenie, dzieło trynitarne 45
- 7. Augustyn i walka z manicheizmem 47
 - Stworzenia duchowe, aniołowie 49
 - Mocne punkty myśli Augustyna 50
- 8. Wypowiedzi soborowe końca epoki patrystycznej 51
- 9. Wiara chrześcijańska i neoplatonizm 52
 - Światło Boże opromienia hierarchię bytów: Pseudo-Dionizy 52
 - Przyczyny pierwotne u Iana Szkota Eriugeny 54

II. DOKTRYNA STWORZENIA W ŚREDNIOWIECZNEJ SCHOLASTYCE 56

1. Pierwsza scholastyka: stworzenie pomiędzy historią a kosmosem 56

Hugon ze Świętego Wiktora: stworzenie podporządkowane odnowieniu człowieka 57

Abelard: Duch Święty duszą świata 58

Piotr Lombard: synteza o stworzeniu 59

Ruch „katarów” i potępienie go na IV Soborze Laterańskim 60

2. Wielka scholastyka: metafizyka stworzenia 61

Szkoła franciszkańska 61

Bonawentura: stworzenie w czasie 62

Tomasz z Akwinu: stworzenie, wiara i rozum 64

Tomasz z Akwinu: uczestnictwo i relacja w stworzeniach 65

Tomasz z Akwinu: stworzenie trynitarnie 66

Wyznanie wiary Michała Paleologa 67

3. Koniec średniowiecza: Boży woluntaryzm i mistyka 67

Od Dunska Szkota do Ockhama: od woluntaryzmu do nominalizmu 68

Mistrz Eckhart: immanencja stworzenia w Bogu 69

Egzemplaryzm stworzenia u Mikołaja z Kuzy 70

Twierdzenie Soboru we Florencji 70

III. OD EPOKI NOWOŻYTNEJ DO WSPÓŁCZESNOŚCI:

STWORZENIE MIĘDZY TEOLOGIĄ, FILOZOFIĄ I NAUKĄ 71

1. Religijne akcenty Lutra 71

2. Filozofia i teologia u Franciszka Suareza 72

3. Stworzenie i nowoczesność: od Pierwszego do Drugiego Soboru Watykańskiego 73

Problemy postawione przez nową formę monizmu 74

I Sobór Watykański i konstytucja „Dei Filius” 75

II Sobór Watykański: stworzenie „antropocentryczne” 77

4. Konkluzja: doktryna i teologia stworzenia w końcu XX wieku 78

ROZDZIAŁ DRUGI. CZŁOWIEK STWORZONY NA OBRAZ BOGA

81

I. CZŁOWIEK — OBRAZ BOGA W EPOCE PATRYSTYCZNEJ 82

1. Jedyne stworzenie ciała i duszy u ojców apostoelskich i apologetów 82

2. Godność ciała ludzkiego: Ireneusz i Tertulian 85

3. Dialog z filozofią grecką: pierwszeństwo duszy 90

Orygenes: pierwszeństwo duszy, która jedna jest na obraz Boga 93

Atanazy i Hilary: człowiek na obraz Słowa obrazu 95

Grzegorz z Nyssy: człowiek wolny obrazem Trójcy 96

4. Antropologia Augustyna z Hippony 97

Człowiek złożony z ciała i duszy 98

Dusza ludzka obrazem Trójcy 100

5. Deklaracje soborowe o człowieku w epoce patrystycznej 102

II. ŚREDNIOWIECZNE SPEKULACJE NA TEMAT BYTU CZŁOWIEKA

103

1. Pierwsza scholastyka: czy dusza oddzielona od ciała jest człowiekiem?

Sic et non: dusza oddzielona od ciała nie jest osobą ludzką 104

Sic et non: dusza oddzielona pozostaje osobą ludzką 106

Wyważone stanowisko Piotra Lombarda 108

Dusza „formą człowieka” 109

2. Wielka scholastyka: dusza formą ciała 110

Bonawentura: zdatność duszy do ciała 110

Tomasz z Akwinu: dusza „formą” ciała 112

Tomasz z Akwinu: dusza poznaje, posługując się ciałem 114

Tomasz z Akwinu: dusza odłączona nie jest człowiekiem 115

Tomasz z Akwinu: człowiek obrazem Boga 117

3. Śmierć w dyskusji antropologicznej: od Tomasza z Akwinu (1274) po V Sobór Laterański (1513) 118

Krytyka duszy, jedynej formy ciała 119

Kryzys wokół pluralizmu form: Pierre-Jean Olieu 121

4. Sobór w Vienne i V Sobór Laterański 123

III. II SOBÓR WATYKAŃSKI 126

Konkluzja 127

ROZDZIAŁ TRZECI. GRZECH PIERWORODNY I GRZECH POCZĄTKÓW: OD ŚW. AUGUSTYNA DO KOŃCA ŚREDNIOWIECZA 131

I. ŚW. AUGUSTYN DOKTOREM GRZECHU PIERWORODNEGO PRZY OKAZJI KRYZYSU PELAGIAŃSKIEGO 132

1. Problem Augustyna w doktrynie o grzechu pierworodnym 132

Czy Augustyn jest „wynalazcą” grzechu pierworodnego? 132

Na czym polega nowość koncepcji Augustyna? 134

Powiązanie z polemiką pelagiańską 136

2. Wielkie etapy kryzysu pelagiańskiego 137

Synod w Kartaginie w 411 roku 138

Od Kartaginy (411) do Kartaginy (418) 140

Po synodzie w Kartaginie (418) 141

3. Główne tezy Pelagiusza 141

4. Augustyn i grzech pierworodny 143

Wielkie dzieła Augustyna o grzechu pierworodnym 143

Biblijne odniesienia Augustyna 145

Augustyn i interpretacja Rz 5,12 146

Doktrynalna argumentacja Augustyna 148

Jaki był grzech początków? 150

Konsekwencje grzechu dla Adama i ludzkości 152

Grzech i pożądlivość 153

„Stan” grzechu bez „aktu” grzechu 154

Przekazywanie grzechu pierworodnego 155

Refleksje krytyczne 155

5. Pierwsze dokumenty kościelne 156

- Synod w Kartaginie (418) 156
- List *Tractoria* papieża Zozyma (418) 158
- Obiekcje i odpowiedzi w czasach Augustyna 160

II. TRADYCJA DOKTRYNALNA O GRZECHU W LUDZKOŚCI PRZED AUGUSTYNEM 161

Czy Pismo Święte naucza o „grzechu pierworodnym”? 161

1. Grzech ludzi i grzech Adama u ojców greckich 163

- Meliton z Sardes i homilie paschalne 164
- Od Apologetów do antropologicznego optymizmu Ireneusza 168
- Orygenes: od grzechu pre-kosmicznego do chrztu dzieci 171
- Katechezy greckie z IV i V wieku 173

2. Grzech ludzi i grzech Adama u ojców łacińskich 176

- Traducjanizm Tertuliana 176
- Cyprian i chrzest dzieci 177
- Ambroży i Ambrozjaster 178
- Bilans tradycji przed Augustynem 179

3. Augustyn przed Augustynem 180

- Pisma Augustyna sprzed 411 roku 180
- Zmiana perspektywy 182

4. Chrzcielne rytury egzorcyzmowania i demonologia 182

III. OD ŚMIERCI AUGUSTYNA DO KOŃCA ŚREDNIOWIECZA: DECYZJE KOŚCIOŁA I TEOLOGIA SCHOLASTYCZNA 184

1. Interwencje Kościoła na temat grzechu pierworodnego po Augustynie 184

- Przed synodem w Orange 184
- Drugi synod w Orange (529) 185

2. Teologia scholastyczna 187

- Średniowieczne augustynizmy 187
- Element formalny i element materialny w grzechu pierworodnym 188
- Tomasz z Akwinu: od osoby do natury 190
- Tradycja teologiczna eremitów św. Augustyna 191

ROZDZIAŁ CZWARTY. GRZECH PIERWORODNY I GRZECH POCZĄTKÓW: OD SOBORU TRYDENCKIEGO DO EPOKI WSPÓŁCZESNEJ 193

I. DEKRET SOBORU TRYDENCKIEGO O GRZECHU PIERWORODNYM 193

1. Kontekst historyczny zgromadzenia Soboru Trydenckiego 194

2. Debata doktrynalna o grzechu pierworodnym przed soborem 198

- „Dawna” i „nowa droga” na początku XVI wieku 198
- Luter: grzech pierworodny i pożądlivość 199
- Kolokwia pojednania: Wormacja i Ratyżbona 201

3. Dekret z piątej sesji (1546) 202

- Opracowanie dekretu 203

- Pięć kanonów piątej sesji 204
- Kanon 1: grzech Adama i jego konsekwencje dla Adama 205
- Kanon 2: konsekwencje grzechu Adama dla ludzkości 207
- Kanon 3: lekarstwo na grzech pierworodny, chrzest 208
- Kanon 4: chrzest dzieci 209
- Kanon 5: skutki chrztu 210
- Istota decyzji Soboru Trydenckiego 211
- Późniejsza interpretacja dekretu trydenckiego 212

II. OD SOBORU TRYDENCKIEGO PO NASZE CZASY 214

1. Po Soborze Trydenckim 214

- Michał Bajus: prawo grzechu 214
- „Augustinus” Janseniusza 215

2. Okres nowożytny i współczesny 217

- Rozróżnienia Antonio Rosminiego w kwestii pojęcia grzechu 217
- Interwencje Piusa XII i Pawła VI 218

III. BILANS DOKTRYNALNY 221

1. Autorytet Augustyna 221

2. Wkład Augustyna w decyzje dogmatyczne 222

3. Propozycja hemeneutyczna 225

- Etap pierwszy: ciężar kondycji ludzkiej 225
- Okres drugi: chrześcijańskie objawienie grzechu świata (czy grzechu „dziedzicznego”) 228
- Okres trzeci: początek grzesznej kondycji człowieka i opowiadanie o Adamie 230

ROZDZIAŁ PIĄTY. ŁASKA I USPRAWIEDLIWIENIE: OD ŚWIADECTWA PISMA ŚWIĘTEGO DO KOŃCA ŚREDNIOWIECZA 233

I. OD PISMA ŚWIĘTEGO DO AUGUSTYNA 233

1. Semantyka biblijna 233

- Łaska 234
- „Sprawiedliwość Boga i człowieka” (iustitia Dei et hominis) 235
- Usprawiedliwienie (dikaiosyne) 236
- Krótki bilans rozważań o Piśmie Świętym 237

2. Doktryna o łasce w tradycji greckiej 239

- Kontekst „mysteryjny” teologii sakramentów 239
- Sprawiedliwość i łaska przed Soborem Nicejskim: od Klemensa Rzymskiego do Orygenesesa 240
- Ojcowie według Soboru Nicejskiego 243

3. Tradycja łacińska przed świętym Augustynem 244

- Kościół „instytucją zbawienia”: Cyprian 245
- Łaska i wolność w powiązaniu z chrystologią na Zachodzie 246
- Konkluzja 247

II. AUGUSTYN — DOKTOR ŁASKI 248

1. Kontekst pelagiański 248

2. Najważniejsze Pisma Augustyna o łasce 250

Do Symplicjana o różnorodnych kwestiach (397) 250

Duch a litera (412) 251

Natura i łaska (415) 252

O łasce i grzechu pierwotnym (418) 254

Łaska a wolna wola (426) 255

Nagana a łaska (427) 256

Przeznaczenie świętych. Dar wytrwania (428) 258

3. Najważniejsze punkty doktryny Augustyna o łasce 262

Łaska jest przede wszystkim relacją 262

Relacja łaski do wolnej woli i wolności 262

Relacja łaski do natury 264

Początek wiary i końcowa wytrwałość 265

Łaska i predestynacja 266

4. Decyzje kościelne przeciw Pelagiuszowi (411-418) 269

Synod w Kartaginie (411) 269

Synod w Diospolis (415) 269

Synod w Kartaginie (418) 270

Tractoria papieża Zozyma (418) 271

III. POSTAUGUSTYŃSKA TEOLOGIA ŁASKI OD ŚMIERCI AUGUSTYNA (430) DO KOŃCA ŚREDNIOWIECZA 272

1. W nurcie świętego Augustyna 272

U teologów galijskich 272

Teologia łaski i tendencji predestynacjanistycznej 273

Drugi synod w Orange (529) 274

2. Wczesne Średniowiecze: odżywianie predestynacjanizmu 275

3. Scholastyczna teologia łaski 276

Hugon ze Świętego Wiktora i jego szkoła 276

Tematyka łaski: święty Tomasz z Akwinu 277

ROZDZIAŁ SZÓSTY. ŁASKA I USPRAWIEDLIWIENIE: OD SOBORU TRYDENCKIEGO DO EPOKI WSPÓŁCZESNEJ 281

I. OD PÓŻNOŚREDNIOWIECZNEGO AUGUSTYNIZMU DO REFORMACJI 281

1. Rola Augustyna w późnej scholastyce 281

Doświadczenie religijne w teologii 281

„*Auctoritas*” Augustyna w XV i XVI wieku 283

2. Luterkańskie odczytanie usprawiedliwienia 284

3. Doktryna o podwójnym usprawiedliwieniu 286

II. SZÓSTA SESJA SOBORU TRYDENCKIEGO O USPRAWIEDLIWIENIU 287

1. Opracowanie dekretu „dla ustalenia sprawiedliwości Chrystusa” 287

2. Doktrynalna analiza dokumentu 290

Pierwsze usprawiedliwienie: jego założenie w ekonomii zbawienia 290

Pierwsze usprawiedliwienie: jego przygotowanie u dorosłych	294
Pierwsze usprawiedliwienie: jego definicja i przyczyny	298
Zycie człowieka usprawiedliwionego	303
Zasięg usprawiedliwienia	305
Bilans	306

III. KATOLICKA DOKTRYNA O ŁASCE PO SOBORZE TRYDENCKIM 307

- 1. Kształtowanie się traktatów „O łasce” i „O Bogu, który stwarza i podnosi człowieka”** 308
- 2. Kontrowersja De Auxiliis** 309
- 3. Od Bajusa do Janseniusza i jansenizmu** 311
- 4. Szkoła „augustianów”** 312

IV. KWESTIE WSPÓŁCZESNE I BILANS 314

- 1. Augustyn i II Sobór Watykański** 314
- 2. Ogólne spojrzenie na doktrynę o łasce** 315
 - Od Pisma Świętego do Ojców Greckich 315
 - Augustyn i wkład nowych kategorii 316
 - Najważniejsze przesłanki dogmatyczne 317
 - Nieustanne podejmowanie debat 317
- 3. Pytania stawiane dzisiaj tradycyjnej teologii łaski** 318
- 4. Refleksja dzisiaj** 319

ROZDZIAŁ SIÓDMY. NATURA I NADPRZYRODZONOŚĆ 321

I. DAWNI POPRZEDNICY 322

- 1. Intuicje Ojców** 322
- 2. Rozróżnienia pierwszej scholastyki** 324

II. WIELKA SCHOLASTYKA: WIZJA BOGA JEDYNYM CELEM CZŁOWIEKA 327

- 1. Święty Bonawentura** 327
- 2. Święty Tomasz z Akwinu i naturalne pragnienie oglądania Boga** 327
 - Podwójna bezinteresowność 328
 - O naturze człowieka rozważanego „w sobie” 329
 - Naturalne pragnienie oglądania Boga 330
 - Naturalne pragnienie urzeczywistnione przez dar nadprzyrodzony 331

3. Duns Szkot: naturalne pragnienie Boga utrzymane 333

III. TEOLOGIA NADPRZYRODZONOŚCI W CZASACH NOWOŻYTNYCH I W EPOCE WSPÓŁCZESNEJ 336

- 1. Ku hipotezie „czystej natury”** 336
- 2. Kajetan i podwójny cel człowieka** 337
 - Odrzucenie naturalnego pragnienia oglądania Boga 338
 - Natura „absolutna” i natura podniesiona do szczęśliwości 339
- 3. Teologia potrydencka: Bajus i Janseniusz** 341
 - Bajus: prawa człowieka przy stworzeniu 342
 - Bulla *Ex omnibus afflictionibus* 344
 - Janseniusz i bezsilność natury bez łaski 345

- 4. Reakcja w teologii czasów nowożytnych 345
- 5. Debata o nadprzyrodzoności w epoce współczesnej 348
 - Mozolna przemiana w teologii 349
 - Henri de Lubac: od nadprzyrodzoności do natury 350
 - Karl Rahner i „nadprzyrodzony egzystencjal” 351
 - Podsumowanie 353

ROZDZIAŁ ÓSMY. KRES CZŁOWIEKA I KRES CZASÓW 355

I. EPOKA PATRYSTYCZNA: ZMARTWYCHWSTANIE CAŁEGO CIAŁA CHRYSTUSA 356

- 1. Pod znakiem niedalekiego końca i męczeństwa 356
- 2. Chrześcijańska stawka zmartwychwstania umarłych: Justyn i Atenagoras 360
- 3. Powab millenaryzmu: Justyn, Ireneusz, Tertulian 362
- 4. Zbawienie ciała: Ireneusz, Tertulian, Cyprian 364
- 5. Wieczne życie duszy: Klemens Aleksandryjski i Orygenes 370
 - Kwestia „restytucji” (apokatastaza) 372
 - Ku pełni ciała Chrystusowego 373
 - Natura zmartwychwstałego ciała 374
- 6. Kwestie wokół 1 Kor 15,24-28 w IV wieku 375
- 7. Od kresu historii do państwa Bożego u Augustyna 377
 - Ogień oczyszczający (*ignis purgatorius*) 378
 - Życie zmartwychwstałe, kres historii 378
 - Wielka liczba zatraconych i nieliczni wybrani 380
- 8. Od Augustyna do Juliana z Toledo: pierwszy traktat o eschatologii 380
- 9. Interwencje soborowe w dziedzinie eschatologii 383

II. OKRES ŚREDNIOWIECZNY: SYSTEMATYZACJA ESCHATOLOGII INDYWIDUALNEJ 384

- 1. Pod wpływem Augustyna: pierwsza scholastyka 384
 - O losie zmarłych przy końcowym zmartwychwstaniu: Hugon ze Świętego Wiktora i Piotr Lombard 385
 - Joachim z Fiore: koniec czasu w nowym wieku 387
 - „Narodziny” czyśćca jako miejsca 388
- 2. Święty Bonawentura: od sądu do zmartwychwstania 389
- 3. Święty Tomasz z Akwinu: kosmologia rzeczy ostatecznych 392
 - Osobisty kres zmarłych 392
 - Koniec świata i zmartwychwstanie 393
 - Sąd powszechny 394
 - Wizja błogosławiona 395

III. WYPOWIEDZI PAPIESKIE I SOBOROWE OD XIII WIEKU DO SOBORU TRYDENCKIEGO 396

- 1. Od IV Soboru Laterańskiego (1215) do II Soboru Lyonńskiego (1274) 397
- 2. Bulla *Benedictus Deus* Benedykta XII 399
- 3. Sobór we Florencji 401
- 4. Sobór Trydencki 402

Kontestacja czyśćca ze strony Lutra 402

Dwudziesta piąta sesja Soboru Trydenckiego (1563) 402

IV. ESCHATOLOGIA NA II SOBORZE WATYKAŃSKIM 403

1. Siódmy rozdział *Lumen gentium* 403

2. *Gaudium et spes* 405

3. Dwa dokumenty posoborowe 407

4. Konkluzja 409

CZĘŚĆ DRUGA.

OD „AUTORYTETÓW”

DO MAGISTERIUM DROGA ETYKI 411

WPROWADZENIE. STAWKA PEWNEGO WYZWANIA 413

1. Miejsce poszukiwań: teologia moralna fundamentalna 415

2. Metoda: „dogmatyzacja” moralności 419

ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY. DROGA I JEJ HORYZONT W PIERWSZYCH WIEKACH KOŚCIOŁA 423

I. ETYKA POMIĘDZY PRZYMIERZEM A STWORZENIEM 425

1. „Uczynię z ciebie wielki naród” (Rdz 12,2) 426

2. Pierworodny całego stworzenia, pierworodny spośród umarłych 427

II. OD OREŃDZIA O KRÓLESTWIE DO EWANGELII SPRAWIEDLIWOŚCI 428

1. Czas się wypełnił, bliskie jest królestwo Boże 429

2. „Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujmy” (Ga 5,25) 430

III. ETYKA POMIĘDZY „DOGMATAMI POBOŻNOŚCI A DOBRymi UCZYNKAMI” 432

1. Kiedy Kościół był katechumenalny 432

2. „Wiara i uczynki” na przestrzeni wieków 434

Wzory judaizmu 434

Wpływ hellenizmu 435

Jedność tajemnicy i nauczania moralnego 436

IV. HORYZONT ETYCZNY PIERWSZYCH OJCÓW 438

1. Kultura hellenizmu 438

2. Judaizm i jego drogi 441

ROZDZIAŁ DZIESIĄTY. DZIEDZICTWO AUGUSTYNA „CZŁOWIEK, KTÓRY UKSZTAŁTOWAŁ UMYSŁOWOŚĆ EUROPY” 445

I. SPLOTY STOICYZMU I NEOPLATONIZMU 446

1. Powab stoicyzmu 447

2. Znaczenie nawrócenia 447

II. PROCES UKRYTY W TEORII 450

1. Od teologii wolności 451

2. ...do teologii łaski 452

III. JAKI JEST ZATEM NATURALNY PORZĄDEK W CZŁOWIEKU?

454

1. W świetle prawa wiecznego 454

2. Budowla Augustyna 455

ROZDZIAŁ JEDENASTY. DROGI „PRZEDWCZESNEJ NOWOCZESNOŚCI” 459

I. KONCEPCJE CELOWOŚCI, LEKTURA GENETYCZNA 462

1. Koncepcja Abelarda 462

2. Koncepcja dominikańska 463

3. Koncepcja franciszkańska: od dziedzictwa Anzelma do Bonawentury i
Dunsa Szkota 466

II. SYNTETYCZNA PREZENTACJA SYSTEMÓW 470

1. Wizja tomistyczna 471

2. Wizja bonawenturiańska 471

3. Wizja skotystyczna 472

ROZDZIAŁ DWUNASTY. W WIRACH ZERWANIA 475

I. ODMIENNE MODELE 476

1. Model intelektualistyczny: Tomasz z Akwinu 477

2. Model woluntarystyczny: Duns Szkot, Ockham, Biel 478

II. REWOLUCJA OCKHAMOWSKA: ANI ARYSTOTELES, ANI AUGUSTYN 479

1. Zerwanie jako takie 480

2. Powolne wejście do historii 481

ROZDZIAŁ TRZYNASTY. ROZŁAM W KOŚCIELE 485

I. NAWIEDZONA I ZREKONSTRUOWANA PRZESZŁOŚĆ 486

1. Powrót do tomizmu 487

2. Teologia podręcznikowa 488

II. ROZKWIT KAZUISTYKI 489

1. Elementy ułożone w strukturę 489

2. Systemy w konflikcie 491

3. Święty Alfons pomiędzy rygoryzmem a liguoryzmem 494

KONKLUZJA. OD ODRZUCENIA DO PRZECZUCIA NOWOCZESNOŚCI

497

1. Dwuznaczności suwerennej dogmatyki 498

2. Powrót do historycznego wymiaru wiary 501

3. Pozwolić Kościołowi być wiernym 503

PRZEJŚCIE 507

BIBLIOGRAFIA OGÓLNA 509

INDEKS AUTORÓW I DZIEŁ 513

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS* *Acta Apostolicae Sedis*, Rome
- ACO* *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, wyd. E. Schwartz, de Gruyter, Berlin 1959-1984.
- AG* *Adgentes divinitus*, Dekret o działalności misyjnej Kościoła, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallottinum, Poznań b. r., s. 661-739.
- AHDLMA* *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris.
- ALP* M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, 2 tomy, PAX, Warszawa 1976 i 1982.
- AP* A. Bober, *Antologia patrystyczna*, WAM, Kraków 1966.
- BA* *Bibliothèque augustinnienne*, Desclée de Brouwer, Paris.
- BAC* *Biblioteca de Autores Cristianos*, La editorial católica, Madrid/Toledo.
- BF* *Brevuarium fidei*, *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1988.
- BLE* *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse.
- Budé* Editions de Belles Lettres, Association Guillaume Budé, Paris.
- CCCM* *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Brepols, Turnhout.
- CCSG* *Corpus Christianorum. Sérés Graeca*, Brepols, Turnhout.
- CCSL* *Corpus Christianorum. Sérés Latina*, Brepols, Turnhout.
- CH* Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses; Contre les hérésies*; tłum. franc.: A. Rousseau, Cerf, Paris 1984 (tłumaczenie francuskie zawarte w *SC* 263-264; 293-294; 210-211; 100 1 i 2; 152-153 lekko zmodyfikowane).
- COD* *Les Conciles oecumeniques*, pod red. G. Alberigo; tekst oryginalny i tłum. franc., t. II — 1 : *Les Décrets de Nicée à Latran V*; t. II-2: *Les Décrets de Trente à Vatican II*, Cerf, Paris 1994.
- CSCO* *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.
- CSEL* *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.
- CTA* *Concilii Tridentini Acta*, Göttesgesellschaft, Herder.
- DBS* *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Letouzey, Paris.

- DC* *Documentation catholique*, Paris.
- DECA* *Dictionnaire Encyclopédique du christianisme ancien*, 2 tomy, Cerf, Paris 1990.
- DHGE* *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Letouzey et Ané, Paris.
- DSp* *Dictionnaire de Spiritualité* (Chantilly), Beauchesne, Paris.
- DTC* *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey, Paris.
- DV* *Dei verbum*, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallottinum, Poznań b. r., s. 525-561.
- DzS* Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitonum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36 wyd., Herder, Friburgi Brisgovic 1976.
- EphThL* *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Peeters, Louvain.
- FC* G. Dumeige, *La Foi catholique*, Paris Orante 1969, wznowienie 1993.
- FZPh* *Th Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*.
- GCS* *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig.
- GS* *Gaudium etspes*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallottinum, Poznań b. r., s. 811-987.
- HE* Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, przekład i oprac. ks. A. Lisiecki, WAM, Kraków 1993 (reprint).
- LPT* *Lnitiation à la Pratique de la Théologie*, Cerf, Paris 1982—1983.
- JSJ* *Journal of the Studie of Judaism*, Brill, Leiden.
- JTs* *Journal of Theological Studies*, Clarendon Press, Oxford.
- LG* *Lumen gentium*, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallottinum, Poznań b. r., s. 127-265.
- LV* *Lumière et vie*, Lyon.
- Mansi* *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencja i Wenecja 1759-1798; wznowienie i kontynuacja J. B. Martin i L. Petit, 53 tomy, Weider, Paris 1901-1927.
- MGH* *Monumenta Germaniae Historica*, Berlin.
- MThZ* *Münchener Theologische Zeitschrift*.
- NBA* *Nouvelle Bibliothèque Augustinienne*, Etudes augustiniennes, Paris.
- NRT* *Nouvelle Revue Théologique* Casterman, Namur-Toumai.
- NThZ* *Neue Theologische Zeitschrift*, Vienne.
- NTS* *New Testament Studies*, Cambridge.
- PF* „Les Pères dans la foi”, seria pod red. A. G. Hammana, DDB, Paris, następnie wyd. Migne.
- PG* *Patrologia graeca* (J. P. Migne), Paris.
- PL* *Patrologia latina* (J. P. Migne), Paris.
- POK* *Pisma Ojców Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1924 i n.
- PSP* *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, ATK, Warszawa, 1969 i n.

- Pś* *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przełożyła Anna Świder*
kówna, wydanie II, uzupełnione i poprawione, Biblioteka Ojców Kościoła,
nr 10, Wydawnictwo „M”, Kraków 1998.
- RB* *Revue biblique*, Gabalda, Jerusalem-Paris.
- RDC* *Revue de Droit Canonique*, Strasbourg.
- REA* *Revue d'Études Augustiniennes*, Paris.
- RevSR* *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg.
- RGG* *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen.
- RHE* *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain.
- RHLR* *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse*, Paris.
- RHPR* *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, Paris.
- RSR* *Recherches de Science Religieuse*, Paris.
- RSPT* *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris.
- RTAM* *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Abbaye de Mont-César,
Louvain.
- RTL* *Revue théologique de Louvain*.
- S.C.* *Sources chrétiennes* (Lyon), Cerf, Paris.
- SM* *Studia Moralia*, Roma.
- STh* Sw. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*; przekład polski: P. Bełch,
Veritas, London 1975 i n.
- TD* *Textes et documents*, seria pod red. H. Hemmera.
- ThQ* *Theologische Quartalschrift*, Tübingen.
- TRE* *Theologische Realenzyklopedie*, W. De Gruyter, Berlin/New York.
- TV* *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*,
Leipzig/Berlin.
- VC* *Vigilae Christianae*, Leiden.
- VS* Jan Paweł II, encyklika *Veritatis Splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana
Pawia II*, Wydawnictwo Sw. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej,
Wydawnictwo „M”, Kraków 1996, s. 533-640.
- TZ* *Theologische Zeitschrift*, F. Reinhard Verlag, Basel.
- WA* *Weimar Ausgabe* (Dzieła Lutera).
- ZKG* *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart.
- ZKTh* *Zeitschrift für die katholische Theologie*, Herder, Wien.
- ZNTW* *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin.
- ŻMT* *Źródła Myśli Teologicznej*, WAM, Kraków 1996 i n.

PREZENTACJA

B. Sesboüe

Pierwszy tom naszej *Historii dogmatów* zajął się doktryna zrekapitulowaną w Symbolach wiary i prześledził ukonstytuowanie i rozwój dwóch zasadniczych dogmatów misterium chrześcijańskiego, jakimi są Trójca Święta i chrystologia. Niniejszy drugi tom podejmuje temat komplementarny: nie chodzi najpierw o Boga, o to, czym jest i co robi dla człowieka, ale w pierwszym rzędzie o człowieka i o to, czym jest z perspektywy zamysłu Bożego, w swym pochodzeniu i przeznaczeniu, w tym, co określa sens jego egzystencji. Będzie tu zatem mowa o antropologii chrześcijańskiej. Pod tym nie należy rozumieć szczegółowej nauki o człowieku ani jedynie refleksji filozoficznej na jego temat, lecz chodzi o to, co objawienie chrześcijańskie nam o nim mówi. Albowiem nie jest ono jedynie objawieniem Boga o Bogu; jest także Boga o człowieku.

Dwie wielkie części określają strukturę tego tomu: pierwsza zajmie się antropologią ściśle dogmatyczną, a druga antropologią moralną czy etyczną. Włączenie takiego punktu widzenia do historii dogmatów jest nowością.

Antropologia dogmatyczna

Antropologia chrześcijańska zaczyna się wraz ze stworzeniem człowieka na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26). W jej dalsze dzieje wpisane jest wejście i stała obecność grzechu w świecie, zawsze jednak rozpoznawana w świetle zbawienia. W tym znaczeniu głęboko uzasadnione było podjęcie soteriologii w pierwszym tomie, przed wzmiankowaniem samej rzeczywistości grzechu. Taki porządek, pozornie paradoksalny, jest porządkiem obowiązującym jednocześnie w dynamice objawienia i w dynamice rozwoju dogmatycznego: Symbole wiary nie wspominają samego grzechu, ale mówią o zbawieniu danym przez Jezusa Chrystusa i „odpuszczeniu grzechów”.

Antropologia ta pozostawia również należne miejsce zbawieniu, rozważanemu w innym aspekcie. Nie idzie już o wydarzenie wypełnione raz na zawsze przez Chrystusa w jego misterium paschalnym, ale o sposób, w jaki każdy wierzący został usprawiedliwiony i uświęcony, aż dojdzie do wypełnienia swego powołania eschatologicznego w pełni Królestwa. Albowiem dar chwały zachowuje tę samą strukturę co ekonomia łaski. Właśnie dlatego teologia końca, czyli eschatologia, zostanie omówiona w tych ramach ¹.

Antropologia moralna

Człowiek jest według projektu Boga bytem wolnym. Jest obdarzony powołaniem, które zostało mu dane do wypełnienia w łasce, ale nie bez użycia owej wolności. Odległość otwarta pomiędzy jego powołaniem a konkretnym stanem jest przestrzenią obowiązku bycia, to znaczy wymagania moralnego, na które może odpowiedzieć jedynie w sposób wolny. Jeżeli owo wymaganie moralne podporządkowane jest szczęściu człowieka, jest ono także miejscem powinności i obowiązku. Nie poruszamy się tu już w porządku właściwym dogmatowi, ale pozostajemy w porządku powinności. Nie trzeba się zatem dziwić, że wymaganie moralne przebyło drogę w pewnej mierze równoległą do rozwoju dogmatu i było miejscem ukonstytuowania punktów odniesienia, które zostały stopniowo zdogmatyzowane.

Tę właśnie przesłankę oddaje para *fides* i *mores*, wiara i obyczaje, którą w znaczący sposób odnajdujemy w pełnym tytule zbioru, który jest bezustannie wznawiany od czasów Denzingera: *Podręcznik Symboli, definicji i deklaracji w kwestiach dotyczących wiary i obyczajów*. Niewątpliwie doniosłość tej pary podlegała ewolucji: *mores* w punkcie wyjścia nie oznaczały obyczajów czy moralności, ale pozytywne instytucje Kościoła. Zapamiętajmy na razie jedynie ostatnie i aktualne znaczenie tego słowa.

Dogmatyzacja moralności jest z pewnością późniejsza od dogmatyzacji artykułów wiary. Dokonała się ona dzięki postępującej stopniowo refleksji opartej na pewnej liczbie *autorytetów*-, w trakcie długich debat pomiędzy szkołami teologicznymi w Średniowieczu i w czasach współczesnych, na podstawie przesłanek, które sięgają Augustyna. Dopiero bardzo późno spowodowała ona interwencje Magisterium.

Zadowolimy się w tym miejscu kwestiami postawionymi przez moralność fundamentalną. Podejmowanie rozlicznych problemów etyki szczegółowej (moralność społeczna i polityczna, moralność sprawiedliwości, moralność rodzinna i seksualna), które z powodu przemian społecznych i odkryć nauko-

¹ Bardziej szczegółowy plan owej pierwszej części zostanie podany na końcu dotyczącego jej wprowadzenia: s. 23 — 25.

wych nieustannie się wysubtelniały, przekroczyłyby ramy niniejszego dzieła i kompetencje autorów.

Augustyn z Hippony i Tomasz z Akwinu

To, co dotąd powiedzieliśmy, dotyczy strony tematycznej i podzielonej na dwie części treści tomu. Wszakże owe tematy zostały podjęte wewnątrz historycznego ruchu, jaki je okrywa i rozwija. Tak się złożyło, iż kwestie antropologii chrześcijańskiej zostały z wyjątkową przenikliwością zgłębione przez tradycję łacińską. Wybitną postacią jest tu św. Augustyn (354-430), bez wątpienia największy, wraz z Orygenesem, geniusz patrystyki, który swymi słynnymi *Wyznaniami* zapoczątkował nowe ujęcie wiary, do obiektywnej kontemplacji misterium jako takiego dołączając jego subiektywną realizację w nas. Wpływ Augustyna będzie decydujący dla teologii, dogmatyki i moralności łacińskiej. Biskup Hippony jest, wedle słów Newmana, które jeszcze na tych stronicach przypomnimy, „człowiekiem, który ukształtował umysłowość Europy”. Łacińskie Średniowiecze pozna Ojców greckich jedynie poprzez to, co Augustyn dlań przeniesie i zachowa. Szkoły scholastyczne różnić się będą między sobą za sprawą mniej lub bardziej ważnych niuansów, jakie wprowadzą do wspólnej tradycji augustyńskiej. To wraz z Augustynem rozpoczną się wielkie debaty o grzechu, usprawiedliwieniu i łasce, które pozostaną najważniejszymi tematami od Średniowiecza po XVI wiek, wraz z Reformacją i Soborem Trydenckim, a później jeszcze wraz z debatami wokół bajaranizmu i jansenizmu. Chodzi tu o długą historię, której środek ciężkości znajduje się między V a XVII wiekiem.

Na szlaku wyznaczonym przez Augustyna należy także zaznaczyć ważną rolę, jaką odegrał św. Tomasz z Akwinu w sercu zachodniej teologii scholastycznej. Niewątpliwie niebezpieczne byłoby dopuszczanie myśli, iż jego doktryna sama w sobie ma walor dogmatyczny. W dziele takim, jak nasze, rozróżnienie pomiędzy teologią a dogmatem winno być zachowywane z wielką ostrością. Jednak rozróżnienie nie oznacza oddzielenia: dogmatu nie można zrozumieć bez niezbędnego odniesienia do teologii danej epoki. Właśnie dlatego *Historia dogmatów*, nie roszcząc sobie pretensji do bycia historią teologii (w liczbie pojedynczej lub mnogiej), powinna zrelacjonować najważniejsze poszukiwania teologiczne w ich powiązaniu z wypowiedziami dogmatycznymi.

Wielki geniusz spekulatywny, jakim był św. Tomasz z Akwinu, ma swoje ograniczenia i nie należy trzymać się niektórych z jego stwierdzeń. Wszakże nie można zaprzeczyć, iż poprzez wieki doktryna św. Tomasza była przedmiotem specjalnego uznania ze strony Kościoła, do tego stopnia, że uchodziła za quasi-oficjalny wyraz jego myśli. Ilustracją tego rysu jest łatwość, z jaką sobory

Zachodu nie tylko korzystały ze św. Tomasza w swych pracach i dokonywały refleksji w ramach zarysowanej przez niego problematyki, ale także cytowały go, niekiedy *ad litteram*, w swych dekretach, nie kanonizując jednak przy tym jego pozycji, kiedy były one przedmiotem wolnej debaty pomiędzy szkołami teologicznymi. Z tego względu jego myśl na niektóre ważne tematy będzie analizowana w sposób uprzywilejowany, w celu wyjaśnienia genezy niektórych stwierdzeń dogmatycznych. Nie dziwnym się zatem, że napotkamy kilka dość spekulatywnych rozwinięć, wyrażonych w języku scholastycznym, zwłaszcza o naturze człowieka, składającego się z duszy i ciała, których lektura może okazać się nieco bardziej surowa. Będzie też sporo miejsca dla koncepcji filozoficznych, choć bez przerostów; analiza antropologiczna będzie bowiem zawsze uporządkowana w ten sposób, by zrelacjonować spójność relacji między Bogiem a człowiekiem. Ta sama troska „teologiczna” została już wykorzystana w pierwszym tomie przy studiowaniu Ojców Kościoła, którzy odegrali znaczącą rolę w refleksji trynitarniej i chrystologicznej.

Oczywiście groteskowy byłby osąd, iż wieki poprzedzające Augustyna, zwłaszcza na Wschodzie, były nieme w dziedzinie antropologii i moralności chrześcijańskiej. Jeżeli owe tematy nie były pierwszorzędnym motywem ówczesnych wielkich debat, to jednak Ojcowie Kościoła mówili o nich w sposób spontaniczny na podstawie Pisma, nie zadając sobie jeszcze niektórych bardziej wyostrzonych pytań. Według słynnej formuły, *secuñus loquebantur*, wyrażali się z prostotą przekonania i oczywistości. Podobnie kwestie dotyczące łaski i grzechu pierworodnego zostały najpierw podjęte w wiekach, kiedy istniała jeszcze pełna wspólnota pomiędzy Wschodem i Zachodem. Debaty wielokrotnie zainteresowały obydwie części Kościoła, a Wschód zawsze uważał Augustyna za Ojca o wielkim autorytecie. Nie można zatem powiedzieć, że owe ważne tematy pojawiły się już po podziale. Wreszcie, zgodnie z zapowiedzianą wcześniej metodą, w tomie tym nie będziemy się wzbraniać przed objęciem nieraz także epoki współczesnej, kiedy natura omawianych tematów będzie tego wymagać (zwłaszcza w tym, co dotyczy stosunku między naturą a nadprzyrodzonością i w odniesieniu do niektórych deklaracji II Soboru Watykańskiego).

Nauczanie soborowe i nauczanie papieskie

Owo przemieszczanie się w czasie poprzez wieki stawia nas wobec pierwszej ewolucji w sposobie sprawowania Magisterium. Nie mamy już do czynienia z soborami w pełni ekumenicznymi, gromadzącymi Wschód i Zachód i uznanymi jednocześnie przez obie części Kościoła. Paradoksalnie, dwa synody lokalne, w Kartaginie w 418 i w Orange w 529 roku, skromne ze względu na liczbę zgromadzonych biskupów, odegrają zasadniczą rolę w opracowaniu

tematu łaski i grzechu pierwородnego, dzięki recepcji, jakiej staną się przedmiotem. Następnie Kościół zachodni, po zerwaniu ze Wschodem, zbierze się na serii soborów, zwoływanych odtąd już nie przez cesarza, ale przez papieża, z których liczne odbędą się w Rzymie (pięć Soborów Laterańskich).

Owe zgromadzenia zajęły miejsce na liście soborów powszechnych (ekumenicznych), utworzonej przez Roberta Bellarmina. Lista ta nie ma walorów doktrynalnego czy kanonicznego, ale jest tą, do której Kościół katolicki zazwyczaj się odwołuje i u kresu której II Sobór Watykański uważany jest za dwudziesty pierwszy sobór powszechny. Pozostaje kwestia, iż od 1054 roku sobory gromadziły jedynie Kościół zachodni i nie mają żadnego autorytetu w oczach wschodniej Ortodoksji. Sobory Trydencki i obydwie Watykańskie nie mogą też roztaczać swego autorytetu na Kościoły powstałe w wyniku Reformacji (które w swym ogóle zachowują siedem pierwszych soborów powszechnych, ale podchodzą z rezerwą, a nawet krytycznie do soborów średniowiecznych). Także ci, którzy uczestniczyli w tamtych zgromadzeniach, w pełnej świadomości wspomnianego ograniczenia, nazywali je „soborami ogólnymi” lub „synodami powszechnymi” Zachodu². Takie określenie przejmie Paweł VI w 1974 roku w odniesieniu do II Soboru Lyońskiego³. Wszakże Sobór we Florencji zebrał Greków i Lacinników w projekcie eklezjalnego pojednania. Pragnął zatem być ekumeniczny w dawnym znaczeniu tego terminu. Późniejsze niepowodzenie tego spotkania sprowadziło je do statusu soboru zachodniego. Sobór Trydencki jednakże nazywa siebie „ekumenicznym i powszechnym”, wyrażając w ten sposób roszczenie Kościoła rzymskiego bycia, jakkolwiek wyglądałaby kwestia podziałów, po prostu Kościołem. W tej samej perspektywie teologów i kanonistów epoki potrydenckiej przyczynią się do rozpropagowania wspomnianej listy, okrytej autorytetem Bellarmina.

Historia ta świadczy o ewolucji, jaka dokonała się na Zachodzie, a która dotyka stosunku pomiędzy soborem a papieżem, pomimo kryzysu koncyliarystycznego, jaki naznaczył Sobory w Konstancji i Bazylei. Papieże wyjdą zeń zwycięsko i autorytet Biskupa Rzymu nad soborem będzie odtąd mocno ustalony. Jednocześnie papieże częściej interweniują osobiście w celu rozstrzygnięcia debat doktrynalnych. Dokonał się pierwszy zwrot, który zostanie potwierdzony w ciągu całego drugiego tysiąclecia, w kierunku stałego rozwoju doktrynalnego autorytetu papieża.

Taka zatem będzie zawartość drugiego tomu w jego dwóch częściach. Przy zachowaniu wspomnianych niuansów, epoką odniesienia będzie dlań przestrzeń czasowa od V do XVII wieku. Kończąc, pragnę wyrazić moją wdzięczność dla Pierre'a Vallin, który uważnie przeczytał ten tom i przekazał autorom swe uwagi i sugestie, jak również dla Aimé Solignac, który zechciał przejrzeć

² Cf. Alberigo, *COD*, I, s. 173-175.

³ Cf. t. 1, s. 292.

stronice dotyczące św. Augustyna. Dziękuję również Philippowi Curbelie i Emmanuelowi Berger, którzy uczestniczyli w tłumaczeniu odpowiednio tekstu hiszpańskiego i włoskiego.

CZEŚĆ PIERWSZA
CZŁOWIEK WOBEC BOGA
ALBO
ANTROPOLOGIA
CHRZEŚCIJAŃSKA

WPROWADZENIE

Stworzenie, zbawienie, uwielbienie

V. Grossi i B. Sesboüé

Wskazówki bibliograficzne: E. Brunner, *Christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, Zwingli Verlag, Zürich 1950. — R. Arbesmann, „Christ the medicus humilis in St Augustin”, *Augustinus Magister II. Études Augustiniennes*. Paris 1955, s. 624 in. — A. Vanneste, „Nature et Grace dans la théologie de saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes* 10. (1975), s. 143-169. — M. Seybold, „Schöpfung und Erlösung. Einheit und Differenz”, *MThZ* 33. (1982). s. 25-43. — M. A. Vannier, „*Creatio. conversio. formatio*” chez saint Augustin, Ed. Universitaires, Fribourg 1991. — D. Doucet, „Le thème du médecin dans les premières dialogues philosophiques de saint Augustin”, *Augustiniana* 29. (1988). s. 447-461.

Aby uchwycić profil soteriologiczny antropologii chrześcijańskiej od V wieku aż po nasze dni, a zwłaszcza po wiek XVII, który to okres jest przedmiotem niniejszego tomu, należy wspomnieć kilka ogólnych przesłanek, warunkujących rozwój myśli. Najpierw i przede wszystkim troska antropologiczna refleksji chrześcijańskiej odnosi się do odczytania Biblii i tradycji. Następnie pierwszym celem tekstów soteriologicznych nie jest bezpośrednio podanie pewnej informacji, ale raczej dostarczanie, w ciągu całej historii ludzkiej, interpretacji wartości, które są u podstawy przesłania chrześcijańskiego. Pytania odnawiają się i praktycznie odradzają u kresu różnorodnych kulturowych procesów dekantacji. Wartości, które służyły jako oparcie egzystencji w poprzednich okresach, faktycznie zanikają niemal całkowicie, by ustąpić miejsca nowym wartościom czy też odrodzeniu się wartości tradycyjnych, ale z pomocą odmiennej mediacji językowej (*translatio imperii, ranslatio studii*, mawiali Starożytni). Dawne teksty wymagają, w konsekwencji, lektury nie tyle za pomocą instrumentów języka logiczno-analitycznego, ale raczej symbolicznego. Ten ostatni wprowadza zazwyczaj wymiar właściwy antropologii i soteriologii w ramy znaczeń egzystencjalnych.

Co więcej, w swym własnym polu semantycznym, pojęcie soteriologii rozważa chorego wraz z jego chorobami, jak też i lekarstwo oraz lekarza w celu

uzdrowienia. W Starożytności medycyna miała ścisły związek z religią: szczególnie w religiach misteryjnych niektórzy bogowie służyli za wzory zbawienia. Klasycznym przykładem takiej mentalności jest *Izyda i Ozyrys* Plutarcha. W chrześcijaństwie podobny układ znajduje swe wyjaśnienie w Chrystusie Zbawcy, przedstawionym przez tradycję patrystyczną V wieku, zwłaszcza u św. Augustyna, jako „pokornego lekarza” (*medicus humilis*).

Podstawowe zagadnienia gnostyczne (Kephalia gnostica) Ewagriusza z Pontu (t. 399) mogą dostarczyć nam ogólnego planu antropologii i soteriologii chrześcijańskiej oraz ukazać sposób używania treści i języka w V wieku. W dziele tym, oczywiście inspirowanym Orygenesem, Ewagriusz pragnie dać teoretyczną podstawę swym monastycznym ideom, które artykułuje w sześciu „centuriach”¹, ustrukturyzowanych tematycznie: „protologiczna” wizja świata, to znaczy wizja jego pochodzenia i aktualnej kondycji (pierwsza centuria); możliwość powrotu do pierwotnej kondycji (druga i trzecia centuria); wizja Chrystusa i jego zbawczej misji (czwarta i piąta centuria); „apokatastaza” czy też przywrócenie pierwotnego stanu stworzenia (szósta centuria). Ewagriusz sytuuje właśnie protologię w związku z odkupieniem i eschatologią i faktycznie ich zrozumienie jest współzależne.

1. STWORZENIE PODPORĄ ZBAWIENIA (V. GROSSI)

Jedność niniejszego tomu opiera się w szerokiej mierze na stosunku pomiędzy stworzeniem a zbawieniem. Stosunek ów, który w czasach św. Augustyna był bardzo uwypuklony, powraca dziś na pierwszy plan refleksji teologicznej o stworzeniu.

U Augustyna obecne są dwa aspekty, wyrażone w terminologii neoplatonickiej: pierwszym z nich jest aspekt stworzenia lub uczestnictwa²; drugi to powrót do pierwotnej jedności. W ramach tego drugiego aspektu zaszczepił się augustyński temat analogii między życiem człowieka-jednostki a życiem ludzkości, między życiem ludzi a życiem całego stworzonego świata. Intuicję owego tematu, fundamentalnego od *Wyznania*³ Augustyn wyraził już w traktacie *O wierze prawdziwej* z 390 roku: „Podobnie ludzkość cała — pisał — której

¹ Każda z sześciu części była podzielona na 100 rozdziałów. Cf. A. Guillaumont, *Les „Kephalia gnostica” d’Evagre le Pontique et l’histoire de l’otigénisme chez les Grecs et les Syriens*, Seuil, Paris 1962.

² M.-A. Vannier, „St. Augustin et la création”, *Augustiniana* 40, (1990), s. 347 — 349. — M. Smalbrugge, „La notion de participation chez saint Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme”, *Augustiniana* 40, (1990), s. 333 — 347.

³ Augustyn, *Wyznania*, VIII, 3, 8; BA 14, s. 25; przekład polski: Z. Kubiak, Znak, Kraków 1994, s. 165-167.

życie, podobne do życia jednego człowieka, rozciąga się od Adama aż do końca tego świata”⁴.

Teologia stworzenia jest dziś przedmiotem żywych debat w szerokich warstwach opinii publicznej. Podejmując ten problem, czuje się presję kwestii ekologicznej oraz ideologii, które ją promują, jak również potrzebę nowej oceny mentalności, która w zmiennych kolejach współczesnego życia wyznacza prymat, niekiedy filozoficzny, nauce, czy też, mówiąc prościej, pomysł odzyskania Raju utraconego i być może wciąż możliwego do odnalezienia.

Teologia chrześcijańska winna strzec się transponowania w sposób nieodpowiedni tematów i kwestii ekologicznych na swój teren, jest ona zresztą świadoma, że stoi za nią długa tradycja, poświadczona w Symbolu apostoelskim: „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi” oraz w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim, wraz z uściśleniem chrystologicznym: „Wierzę w jednego Pana Jezusa Chrystusa [...], przez którego wszystko zostało stworzone”, jak również w obszernej literaturze patrystycznej, zwłaszcza w komentarzach do Księgi Rodzaju.

Sam tylko Augustyn, by zacytować zachodniego Ojca Kościoła, pozostawił pięć różnych komentarzy i wspomniał teologię stworzenia, pojętą jako doświadczenie powrotu do Boga, teologię, którą odnajdujemy niemal wszędzie w jego pismach. Przytoczmy znakomity fragment z *Wyznań*:

Zapytałem ziemię; odpowiedziała: „Nie jestem [twoim Bogiem]”. A wszystko, co się na niej znajduje, tak samo mi odrzekło. [...] Zwróciłem się tedy do wszystkich razem rzeczy tłoczących się u wrót moich zmysłów: „Powiedziałyście mi o moim Bogu, że wy Nim nie jesteście. Powiedzcie mi coś o nim samym”. Wielkim głosem zawołały: „On nas stworzył”. Moim pytaniem było samo wpatwienie się w te rzeczy, a ich odpowiedzią — ich piękność. Zwróciłem się następnie do samego siebie i zapytałem: „Kim jesteś?” Odpowiedziałem: „Człowiekiem”. A mogę w sobie rozróżnić ciało i duszę, czyli zewnętrzną i wewnętrzną część mojego „ja”. [...] Część wewnętrzna jest ważniejsza. Bo to do niej przychodzili z wieściami wszyscy moi wysłannicy cielesni. Swojej zwierzchnicze przedstawiali do osądu owe odpowiedzi nieba, ziemi i wszystkich, jakie tam istnieją, rzeczy: „Nie jesteśmy Bogiem; to On nas stworzył”⁵.

Dla Augustyna udział stworzeń w bycie nie jest ani całkowity, ani jednostajny. Odbywa się on w czasie, zawsze częściowym i jest wyznaczony według stopnia (*modus*), jaki przysługuje każdemu z nich. Według biskupa Hippony wyjaśnia to zarówno wewnętrzne dobro wszystkich rzeczy, jak i możliwość, by

⁴ Id., *O wierze prawdziwej*, XI 50; BA 14, s. 25; przekład polski: J. Ptaszyński, w: Augustyn, *Pisma filozoficzne*, t. 4, Pax, Warszawa 1954, s. 115.

⁵ Id., *Wyznania*, X, 6, 9; BA 14, s. 155-157; przekład polski: *op. cit.*, s. 215.

mogły się one oddalić od pełni bytu, nigdy całkowicie nie wychodząc z dobra, ale przechodząc na pozycję niższą od tej, jaka im przystoi.

Dlatego w wizji Augustyna człowiek nie może nigdy w sposób ontologiczny wyjść z horyzontu bytu, nawet jeśli przez grzech oddala się on od jego pełni. Motyw owego oddalania się od Boga wyrażony jest w języku neoplatońskim, przy pomocy różnorodnych obrazów, z których niektóre są dobrze znane: „kraina niedostatku” (*regio egestads*⁶), „kraina odmienności” (*regio dissimilitudinis*⁷), upadek duszy w mroczne głębiny, „Tartar”, który u Makrobiusza⁸ oznaczał cielesność⁹.

W starożytnym Kościele problemy odnoszące się do teologii stworzenia były powiązane z filozofiami dualistycznymi, którym trudno było zaakceptować jednocześnie immanencję i transcendencję Boga lub wyobrazić sobie materię, która nie byłaby w jakiś sposób współwieczna Bogu. Choć nie podzielamy dziś tych samych problemów, sama kwestia pozostaje jednak bardzo żywa, zwłaszcza od strony epistemologicznej. Z jednej strony subiektywistyczny antropocentryzm ma nieustanną pokusę postrzegania człowieka jako tego, który sam jest stwórcą tego, czego doświadcza; z drugiej strony wiedza posiadana przez naukę nie zawsze czuje się związana — chyba że z zasady — z zasadami etycznymi i wytwarza fałszywą mentalność ślepej dominacji człowieka nad wszechświatem, w którym żyje.

Zamiast zatrzymywać się nad przewyciężeniem owego subiektywistycznego antropocentryzmu, który znajduje się już w fazie schyłkowej, dzisiejsza refleksja teologiczna na temat stworzenia ciąży ku włączeniu elementu „historii” do elementu „natury”, starając się w tym ostatnim terminie odróżnić to, co uzależnione jest od koncepcji natury, ekologii i stworzenia. Inaczej mówiąc, poza akademickimi podziałami pomiędzy człowiekiem a kosmosem, pragnie ona odzyskać pierwotną intencjonalność chrześcijańskiego dyskursu o stworzeniu przy pomocy kryteriów epistemologicznych, które pomagają pogłębić stosunek człowieka do natury, unikając ich wzajemnej izolacji.

2. OD STWORZENIA DO ZBAWIENIA (V. GROSSI)

Teologia stworzenia, wraz z całym urokiem, jaki wnosi do wyjaśnienia pierwszych początków życia, człowieka i wszystkiego, co istnieje, stawia zatem pytanie o swój stosunek do zbawienia. Czy można je odeń izolować? Dla

⁶ *Ibid.*, II, 10, 18; BA 13, s. 361; przekład polski: *op. cit.*, s. 54.

⁷ *Ibid.*, VII, 10, 16; s. 617; przekład polski: *op. cit.*, s. 151.

⁸ Makrobiusz, *Sen Scypiona*, I, 10.

⁹ Cf. Augustyn, *Wyznania*, I, 16, 26; BA 13, s. 319; przekład polski: *op. cit.*, s. 38-39. Tego typu obrazy neoplatońskie zostały zebrane w: J. Doignon, „Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d'Augustin”, *REAAC*, (1994), s. 39-43.

Augustyna taki podział jest nie do pomyślenia. Przeciwnie, wraz ze zbawieniem owa teza dojrzewa, aż po ustrukturyzowaną refleksję teologiczną.

Rzeczywiście, biskup Hippony stawiał sobie problem stworzenia właśnie pod kątem jego stosunku do odkupienia. Spotkanie Augustyna z myślą pelagiańską dokonało się przede wszystkim na tym terenie. Pelagianie kładli nacisk na stworzenie i jego dobro; w człowieku rozważali głównie wewnętrzną możliwość samorealizacji; doszli w ten sposób do rzeczywistości ludzkiej zamkniętej na niej samej, zdolnej nawet do ciągłego stawiania się w obliczu Boga, w obliczu Zbawiciela. Augustyn przekazuje nam, że wyrażali się oni w tych słowach:

Wszystko, co człowiek ma dobrego, włącznie z wolą, należy przypisać Bogu w tym sensie, iż nie znalazłoby się to w człowieku, gdyby sam człowiek nie istniał. Jednak skoro istnienie wszystkiego i istnienie człowieka zależą tylko od Boga, dlaczego zatem nie należałoby przypisywać Bogu wszystkiego, co dobre w woli człowieka, zważywszy, że takie dobro nie istniałoby, gdyby nie istniał człowiek¹⁰.

Oto czym była pelagiańska wersja łaski, w odniesieniu do tekstu Pawłowego do Koryntian: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1 Kor 4,7): owa interpretacja usuwała także trudność zrozumienia stosunku pomiędzy łaską a wolną wolą, który Augustyn tak bardzo będzie podkreślał.

Przeciwnie, w przekazie o grzechu popełnionym na początku (Rdz 3), biskup Hippony odczytywał owo zranienie noszone w sercu człowieka, zranienie, które bezpośrednio domaga się swego odkupienia. Otwierał on zatem stworzenie, a w szczególności człowieka, na Boga, ażeby zostali wykupieni. Później, po zamknięciu polemiki pelagiańskiej w latach 418-419, odczyta on stworzenie człowieka w samym centrum łaski Boga: człowiek i Bóg zostaną przedstawieni jako dwaj nierozłączni przyjaciele.

Jeśli takie były początki i stworzenie człowieka, historia ludzkości — mówił Augustyn — jest odtąd z urodzenia związana z grzesznikiem Adamem, aż stanie się jego natura „naturą zepsutą¹¹”. „Z pewnością na początku natura ludzka była stworzona bez grzechu i zmyy: jednakże natura, która przez narodzenie wiąże każdego z nas z Adamem, potrzebuje odtąd lekarza, bo nie jest już zdrowa¹²”.

Przeszczep odkupienia do natury zranionej przez wolę ludzką stanowiła i stanowi dla antropologii teologicznej źródło nieskończonej liczby problemów. Rzeczywiście, dyskurs stosowany do człowieka musiał budować się na samym zrozumieniu koncepcji „natury”. „Naturę” stworzoną zastąpiła „natura wyku-

¹⁰ Augustyn, *O karze i odpuszczeniu grzechów*, II, 18, 29; *Oeuvres complètes*, Yives, Paris 1872, t. 30, s. 82.

¹¹ Cf. Id., *Małżeństwo i poządliwość*, II, 34, 57; BA 23, s. 280.

¹² Id., *Natura i łaska*, 3, 3; BA 21, s. 249; zob. także 23, 25.

piona”. Takie było rozwiązanie Augustyna, jedyne, jakie miał do dyspozycji. Różne przesłanki wynikały z przeciwstawnych koncepcji w pojmowaniu chrześcijaństwa. W epoce Augustyna zostały one zawarte w syntetycznej formie przez kapłana z jego otoczenia, niejakiemu Januariuszowi. Odnosząc się do konkluzji pelagiańskich, ten ostatni notował: „Niektórzy mówią: do nas należy zacząć, a do Boga skończyć [...], jak gdyby można było powiedzieć: «moja wiara, moja sprawiedliwość, moja wola»”. Co się tyczy koncepcji stworzenia i natury, wyjaśniał jeszcze bardziej wyraźniej: „Kiedy mówi się o stworzeniu, nie mówi się o tym, przez które została wytworzona natura człowieka, ale o tej, która, zepsuta przez grzech pierworodny, została odnowiona przez łaskę”¹³.

To także w takiej optyce Augustyn odczytuje „powrót” do stworzenia. Faktycznie w jego wizji stworzenie, to znaczy uczestnictwo w bycie wyrażone w kategoriach neoplatońskich pełni bytu, otwiera także na możliwość „powrotu”, za sprawą wolnej woli, uleczonej przez łaskę Chrystusa.

Upadek duszy z rzeczywistości wiecznych w wymiar czasowy — „upadek anioła, upadła ludzka dusza, a upadek ich pokazuje, jaka mroczna otchłań pochłonęłaby wszystkie stworzone byty duchowe¹⁴” — faktycznie popycha człowieka do „rozpuszczenia się w czasie”, w rozproszeniu wielości. By zostać wyzwoloną ze swych namiętności (*affectiones*), dusza potrzebuje pomocy, która przyprowadza ją do utraconej jedności, do „domu wiecznego”, to znaczy do możliwości poruszania się w świecie trwałej rzeczywistości¹⁵. To jednostkowy proces „stworzenia”, „nawrócenia”, „formacji”, właściwy refleksji Augustyna o stworzeniu¹⁶.

Oddalenie od Boga i możliwość powrotu zostaną następnie przez teologię przełożone na kategorie grzechu i usprawiedliwienia, których historię i wartość prześledzimy. Jeśli „konkretny człowiek” tradycji augustiańskiej był synem grzesznego Adama z Rdz 3, nie zaś człowiekiem stworzenia z Rdz 1-2 — nawet jeżeli ten ostatni stanowi parametr człowieka odkupionego — refleksja antropologiczna miała jednak tendencję do przywiązywania się do hipotezy natury ludzkiej jako takiej. „Człowiek augustyński”, syn grzesznego Adama, rodzi się w „naturze zepsutej” czy „zmienionej w gorszy stan¹⁷”. Inną możliwością byłaby sytuacja, w której człowiek rodziłby się bez łaski i bez grzechu, „w stanie czystej natury” (*in puris naturalibus*).

Potrzeba Odkupiciela stanowi dla refleksji Augustyna kategorialne ramy całego poszukiwania teologicznego, nawet dotyczącego stworzenia. W okresie pisania *Wyznań* (397 — 401) biskup Hippony miał intuicję nowego punktu

¹³ List Januariusza, cf. *Do mnichów z Hadrumentum i Prowansji*; BA 24, s. 235 i 233.

¹⁴ Augustyn, *Wyznania*, XIII, 8, 9; BA 14, s. 437; przekład polski: *op. cit.*, s. 317.

¹⁵ *Ibid.*, X, 29, 40; s. 213; przekład polski: *op. cit.*, s. 236.

¹⁶ Cf. M.A. Vannier, „*Creatio, Conversio, Formatio*” chez saint Augustin, *op. cit.*

¹⁷ Teksty Augustyna o znaczeniu natury ludzkiej są przedmiotem konfuzji, której obawia się A. Vanneste, „Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin”, *art. cit.*

wyjścia poszukiwań, zwłaszcza w odniesieniu do misterium człowieka, którą wyraził w następujących słowach, z jakże wielkim zdziwieniem: „Jaka zaś kryła się tajemnica w tym, że *Słowo stało się ciałem* — tego nawet nie przeczuwałem¹⁸”.

3. OD STWORZENIA DO ŁASKI (B. SESBOÛE)

Fakt, iż wprowadzenie to w sposób spontaniczny skoncentrowało się na myśli i dziełach św. Augustyna usprawiedliwiony jest bardzo znaczącym udziałem, jaki biskup Hippony miał w opracowaniu dogmatycznym antropologii chrześcijańskiej. Wraz z nim możemy wyróżnić cztery momenty, logiczne jeśli nie historyczne, w procesie stawania się człowieka w oczach Boga. Owe cztery momenty będą często podejmowane w tradycji teologii łacińskiej jako ramy wykładu.

Oto najpierw człowiek niewinny, stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Winien być rozważany jako taki, jeśli to możliwe, poprzez niezbędną abstrakcję, tuż po wyjściu z rąk Boga i przed jakimkolwiek pojmowaniem grzechu. Chodzi tutaj o powołanie człowieka w zamyśle Boga, przy rozumieniu natury ludzkiej w świetle jego statusu stworzenia (rozdz. II).

Jednak ów człowiek należy do stworzenia, które go przekracza, nawet jeśli jest on jego kresem. Trzeba zatem było najpierw przedstawić stworzenie nieba i ziemi, horyzont kosmiczny ludzkiej egzystencji. Nieunikniona w takim wyborze część arbitralna usprawiedliwiona jest w takiej mierze, w jakiej chodzi najpierw i przede wszystkim o pogłębienie idei stworzenia, to znaczy stosunku między Bogiem a tym, co nim nie jest, między Jedynym a porządkiem wielości, między absolutną transcendencją Boga w stosunku do świata a Jego immanencją we wszystkich rzeczach, to znaczy wreszcie rozróżnienia Stwórcy i stworzenia oraz udziału stworzenia w Stwórcy. Taka idea stworzenia, która ma swe źródło w Biblii, przeszła w tradycji chrześcijańskiej pewną drogę, najpierw zgodnie ze swą perspektywą religijną, potem coraz bardziej w uzależnieniu od swych składników metafizycznych, usiłując uniknąć pułapek, jakie otwierają się przy rozważaniu trudnego stosunku Boga do świata. Owa droga została zresztą przebyta w sposób dość pokojowy. Jako że rozważanie stworzenia w ogólności dotyczy także — i *eminenter* — człowieka stworzonego, rozdział jemu poświęcony będzie się zatem mógł skupić na tym, co specyficzne dla człowieka jako człowieka (rozdz. I).

Ów niewinny człowiek stał się już na samym początku człowiekiem grzesznym i winnym. Jednakże dystans powstały w tekście biblijnym pomiędzy Rdz 1-2 i Rdz 3 objawia pewne rozdwojenie początku: przed początkiem zła ma

¹⁸ Augustyn, *Wyznania*, VII, 19, 25; BA 13, s. 633; przekład polski: *op. cit.*, s. 156.

miejsce początek dobra. „Grzech — pisze P. Ricoeur — na próżno jest «starszy» od grzechów, niewinność jest «starsza» od niego; owa «uprzedniość» niewinności w stosunku do «najstarszego» grzechu jest niejako znakiem czasowym głębi antropologicznej¹⁹» (rozd. III i IV).

Ów grzeszny człowiek pozostaje w sytuacji radykalnej potrzeby zbawienia. Człowiek stworzony był już niejako w tejże sytuacji, ponieważ nie mógł urzeczywistnić swego celu, wspólnoty z Bogiem, własnymi swymi siłami. Potrzebował bezinteresownej inicjatywy, poprzez którą Bóg ofiarowałby mu ową wspólnotę życia i miłości. Oto paradoks, w obliczu którego teologia czasów współczesnych doświadczy wielu trudności. Człowiek grzeszny ma ponadto potrzebę uzdrowienia i „wyzwolenia” ze swej sytuacji grzechu, która dotyka z jednej strony jego życiowej relacji z Bogiem i która, z drugiej strony, czyni z niego człowieka zdezorientowanego, zranionego, „zepsutego”. Owo zbawienie i owo odkupienie przychodzą doń z inicjatywy Boga w Jezusie Chrystusie, jedynym pośredniku, a sposób, w jaki się to dzieje, winien być analizowany we wnętrzu każdej osoby ludzkiej. Oto cała dziedzina usprawiedliwienia, która swe najważniejsze oparcie biblijne ma w Liście do Rzymian, oraz łaski, w jej stosunku do wolności. Augustyn położył na niej ostateczny znak, a stanie się ona przedmiotem wielkich kontrowersji na Zachodzie (rozd. V i VI).

Coraz bardziej wyrafinowane debaty na temat statusu człowieka bez łaski i z łaską doprowadzą do pogłębienia rozróżnienia strukturalnego pomiędzy tym, czym jest i co może natura człowieka rozpatrywana jako taka, a bezinteresownym darem, jaki jest mu ofiarowany przez Boga w ekonomii zbawienia. Niebezpieczeństwo polegało na projektowaniu na rzeczywistość wirtualną tego, co było jedynie rozróżnieniem wewnętrznym w stosunku do pewnego konkretnego porządku oraz na myśleniu o człowieku jako wpisanym w granice pewnego czysto naturalnego celu. Rozwój teologii łaski w jej stosunku do natury człowieka zacznie zatem działać jak bumerang i kwestionować ujęcie stosunku natury i tego, co nadprzyrodzone. Owa kwestia, obecna już w scholastyce średniowiecznej, w czasach współczesnych dokona niebezpiecznych zwrotów i doprowadzi do jednej z najmocniejszych debat, jakich świadkiem był XX wiek. Przed dotarciem do końca owej drogi trzeba zatem było powrócić do owej trudnej kwestii (rozd. VII).

Jednak człowiek usprawiedliwiony i zbawiony w ekonomii łaski jest jeszcze w sytuacji będącego w drodze wędrowca. Powinien stać się człowiekiem błogosławionym. Ekonomia łaski winna otworzyć się na ekonomię chwały (rozd. VIII).

Taka jest antropologiczna droga, którą zarysuje niniejszy tom, starając się postępować jak najwierniej za jej rozwojem historycznym. Wiemy jednak, iż

¹⁹ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*. II. *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960, s. 235-236.

taki porządek ekspozycji nie w pełni odpowiada ukrywanemu przezeń ruchowi doktrynalnemu. Albowiem to zbawienie objawia w Piśmie grzech; to także pogłębienie dogmatyki zbawienia w historii Kościoła pozwoliło rozjaśnić mroczną kwestię grzechu. Ale, jak powiedzieliśmy, przedstawienie materiału dotyczącego soteriologii powszechnej w poprzednim tomie odbyło się przy poszanowaniu owego ruchu doktrynalnego²⁰.

²⁰ Cf. t. 1, s. 367-441.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Stworzenie nieba i ziemi

L. F. Ladaria

Doktryna stworzenia, wbrew temu, co można by sądzić, nie zawsze narzucała się rozumowi ludzkiemu z całą oczywistością. Nigdy nie uda się wystarczająco uwypuklić oryginalności nauczania judeochrześcijańskiego w tej dziedzinie. Nawet jeśli idea stworzenia ma kilka poprzedniczek w Egipcie i Mezopotamii, koncepcja „stworzenia” jest nade wszystko biblijna. Wyraża ona akt, poprzez który Bóg jest wolną i kochającą przyczyną wszechświata w zasadniczy sposób dobrego i harmonijnego, wyprowadzonego z nicości i oddanego do dyspozycji człowieka, aktu, który zapoczątkowuje czas historii. Temat stworzenia zajmuje też poczesne miejsce w Piśmie i jest tam przedmiotem nieustannej refleksji. Dwa opisy stworzenia zostały celowo umieszczone na początku Księgi Rodzaju, niczym portyk, który otwiera się na zamysł Przymierza Boga z ludźmi. Stworzenie jawi się jako pierwszy czas zbawienia. Temat stworzenia jest ciągle podejmowany przez proroków i psalmy, w klimacie uwielbienia pełnego zachwyty i wdzięczności. Księgi mądrościowe sławią stwórczą Mądrość, obecną od początku u Boga. Nowy Testament nie pozostaje w tyle, wyraźnie kojarząc osobę Słowa, czy nawet Chrystusa, ze stwórczą aktywnością Boga: „[Syn] jest obrazem Boga niewidzialnego, Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, [...] wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1,15-17). W obydwu Testamentach realizacja stwórczego zamysłu Boga będzie nawet nazwana „nowym stworzeniem”, w ramach którego zostaną objawione „nowe niebiosa” i „nowa ziemia”. Nie trzeba się także dziwić, że w wyznaniach wiary odnajdujemy wspomnienie stworzenia, wpisane w pierwszy artykuł i przypisane zasadniczo Bogu Ojcu¹.

¹ Cf. t. 1, s. 93-97.

Między monizmem a dualizmem

Właśnie dzięki swej oryginalności doktryna judeochrześcijańska zmuszona była zawsze utrzymywać równowagę pomiędzy dwiema skrajnościami, ku którym myśl ludzka ciążyła w naturalny sposób na przestrzeni całej historii.

Z jednej strony *monizm* neguje możliwość istnienia czegoś, co nie byłoby różne od Boga. Zakładając faktycznie istnienie bytu absolutnego — i abstrahując od sposobu, w jaki się go pojmuje — niełatwo jest przyjąć, aby inne byty miały różne od niego istnienie. I tak w końcu istniałby tylko Bóg. Nieskończoność boska wykluczałaby wszelką inną rzeczywistość poza nią samą. Koncepcje monistyczne i panteistyczne ciążą ku odmówieniu autentycznego istnienia wszystkiemu, co nie jest Bogiem i w nieunikniony sposób zapoznają rzeczywistość stworzoną jako taką. [eden z wariantów tychże koncepcji uważa rzeczywistość widzialną za konieczną emanację Boga, a nie za owoc Jego wolnego działania. Przy takim punkcie wyjścia trudno jest dotrzeć do idei stworzenia.

Jest też inna przeszkoda, której chrześcijańska doktryna o stworzeniu musiała stawić czoła: *dualizm*, który nie uważa całej rzeczywistości za owoc działania boskiego i który prowadzi do założenia wielości początków wszystkiego, co istnieje. Materię rozważano niekiedy jako wieczną i preegzystującą; bóstwo wywarłoby na niej proste, demiurgiczne działanie transformacji i „ukształtowania” tego, co już istnieje; ale owo działanie miałoby oczywiście założenia nieustalone przez samego Boga. Gdzie indziej uważano świat materialny za „upadek” świata wyższego, spowodowany pewnym nieporządkiem moralnym. Stąd tendencja do ujmowania rzeczywistości widzialnej jako złej. Zbawienie człowieka miałoby odtąd polegać na wyzwoleniu świata i materialnego stworzenia. W ciągu pierwszych wieków chrześcijaństwa Kościół musiał stawiać czoła różnorodnym prądom gnostyckim, które były wówczas żywotne². Wspólnym dla wszystkich mianownikiem był niewątpliwie brak jasności w kwestii biblijnego pojęcia stworzenia i jego dobra.

Wobec tych dwóch niebezpieczeństw, wiara Kościoła musiała potwierdzić prawdę i dobro rzeczywistości stworzonej. Posiada ona autentyczną egzystencję, choć w całości otrzymaną od Boga³. Obydwa te aspekty nie są przeciwstawne. Tak jeden, jak i drugi zakładają wolne działanie Boga, zdolnego udzielić bytu temu, co nie istnieje samo z siebie. Zakładają również, że ów dar jest całkowity. W sformułowaniach doktryny o stworzeniu dojrzymy podwójną troskę: potwierdzenie boskiej wolności w stwarzaniu wszystkiego przy utrzy-

² Cf. t. 1, s. 30-35.

³ Cf. J. Ladrière, „Approches philosophiques de la création”, C. Derousseaux (red.), *La Création dans VOrient ancien*, Cerf, Paris 1987, s. 13-38, zwłaszcza s. 19.

maniu tezy o tym, że owo stworzenie miało miejsce „z niczego” (*ex nihilo*). Wolność Boga wyklucza jakąkolwiek formę monizmu emanacjonistycznego, daje stworzeniu własną niejako konsystencję i gwarantuje jego autentyczne istnienie. Stworzenie *ex nihilo* objawia, że owo istnienie jest otrzymane, że w absolutny sposób zależy ono od Boga oraz że w konsekwencji stworzenie w swym początku jest dobre. Historia doktryny o grzechu pierworodnym, która zostanie przedstawiona w niniejszym tomie, pokazuje, że zło, zwłaszcza zło moralne, ma swój historyczny początek i nie jest metafizyczną koniecznością.

Stworzenie, misterium religijne i chrześcijańskie

Druga uwaga ma tyle samo znaczenia co pierwsza. Doktryna chrześcijańska o stworzeniu nie jest zwykłą nauką filozoficzną. Już w Starym Testamencie rozrosła się ona i rozwinęła w ścisłym związku z doświadczeniem Boga zbawienia i przymierza. Mówienie o stworzeniu, o wolnym wytworzeniu przez Boga czegoś, co Nim nie jest, o Jego objawieniu się w dziele stworzonym ma sens jedynie wraz z poznaniem Boga osobowego. Nowy Testament uczyni jeszcze krok naprzód w tym samym kierunku: stworzenie jest postrzegane w powiązaniu z misterium Chrystusa (cf. J 1,3-4.10; 1 Kor 8,6; Kol 1,15-20; Hbr 1,2-3). Nie możemy zapominać o owej perspektywie w ramach zwięzłej historii, którą mamy rozwinąć. Chrześcijańska doktryna o stworzeniu jest częścią doktryny o Bogu i o Chrystusie. Pierwszy tom niniejszego dzieła, który poświęcony był fundamentalnym kwestiom wiary chrześcijańskiej, założył niezbędne podstawy dla zrozumienia wszystkiego, co przyjdzie nam tu wyjaśnić. Tylko w przypadku, gdy Bóg jest stwórcą wszystkiego, a Chrystus, Jego Syn, uniwersalnym pośrednikiem, ten ostatni może zbawić wszystkich ludzi. Zbawienie nie jest zewnętrznym dodatkiem do bytu człowieka i świata, u jego ostateczna pełnia jest możliwa tylko jeśli zamysł stwórczy jest powiązany ze zbawieniem przyniesionym przez Chrystusa. Ponieważ Jezus jest naprawdę człowiekiem, a Syn Boży przyjął naturę ludzką, stworzenie uzyskuje swą ostateczną godność. Sam Syn Boży dzielił kondycję stworzenia. Wszystko to ma znaczenie dla chrześcijańskiej doktryny stworzenia. Nie jest już on „atrium Pogan”, jak subtelnie mawiał Karl Barth, w którym możemy zgadzać się ze wszystkimi ludźmi, zanim zagłębimy się w czysto chrześcijańskie tajemnice. Pozostaje jednak prawdą, że ów aspekt doktryny chrześcijańskiej jest szczególnie przydatny w dialogu z filozofią i nauką. Ponadto pojęcie stworzenia istnieje także w innych religiach. Jednakże w naszym wykładzie historii dogmatów nie możemy zapomnieć o specyficznym chrześcijańskim konotacjach tego pojęcia. Pokażą to następne stronicy.

W końcu ostateczny sens doktryny o stworzeniu można odkryć jedynie w specyficznym ujęciu antropologii chrześcijańskiej, któremu będzie poświęcony następny rozdział. Człowiek dzieli z otaczającym go światem swą kondycję stworzenia, jest jednak stworzeniem szczególnym, które nadaje całości jej ostateczny sens. W konsekwencji wszystko, co tu powiemy, osiąga w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, swą ostateczną pełnię. Prawdziwe, a jednocześnie otrzymane istnienie, które jest zasadniczą cechą charakterystyczną stworzenia, osiąga w człowieku swą pełną realizację. Wśród bytów tego świata tylko człowiek może pojmować swe życie jako dar, a swą wolną egzystencję jako prawdziwie swoją.

Zarysujemy historyczny rozwój dogmatu stworzenia w trzech okresach: Ojców Kościoła, teologii scholastycznej i czasów współczesnych. W trakcie pokonywania tej drogi będziemy zbierać czysto dogmatyczne wypowiedzi Kościoła, stwierdzając, że są one względnie nieliczne. Stworzenie było w Kościele najczęściej przedmiotem spokojnego posiadania i nie dawało okazji, jak inne tematy dogmatyczne, do trudnych debat.

I. WIARA W STWORZENIE U OJCÓW KOŚCIOŁA.

1. ZADZIWIENIE WOBEC STWORZENIA: OJCOWIE APOSTOLSCY

Autorzy i teksty: Klemens Rzymski. *List do Kościoła w Koryncie*, wyd. franc.: A. Jaubert, SC 167, 1971; przekład polski: A. Świderkówna. *Pł* s. 45-87. — Ignacy Antiocheński. *Listy*, wydanie franc.: P.Th. Camelot, SC 10 bis, 195. — *Ust Barnaby*; wyd. franc.: P. Prigent i R. A. Kraft, SC 172, 1971; przekład polski: A. Świderkówna. *Pł* s. 178-204. — *Do Diogneta*; wyc. franc.: H.-l. Marrou, S.C. 33 bis, 1965; przekład polski: A. Świderkówna, *Pł* s. 334-350. — *Doktryna dwunastu apostołów (Didache)*: wyd. franc.: W. Rordorf i A. Tuilier, SC 248, 1978; przekład polski: A. Świderkówna, *Pł* s. 25-44.

Wskazówki bibliograficzne: P. Cisef, *La Création. Labor et Fides*, Genève 1978, rozdz. III: „Genese et constitution du dogme de la *creatio ex nihilo*”, s. 113-144. — L. Scheffczyk, *Création et Providence*. Cerf, Paris 1967. — A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*. t. 1 -2. PUG, Roma 1987.

Potrzeba było wielu lat, zanim w teologii chrześcijańskiej uformowała się i ustaliła doktryna stworzenia. Jednakże idea stworzenia stanowiąca w części odzwierciedlenie nauk starotestamentowych, a w części wzbogacona przez nowość stwórczego pośrednictwa Chrystusa, jaką odnajdujemy w Nowym Testamencie, pojawia się wyraźnie już od pierwszych wieków. Porządek natury jest przedmiotem podziwu dla Klemensa Rzymskiego, który szkicuje piękny opis kosmicznej harmonii:

Niebiosa obracają się pod jego ręką i w pokoju są Mu posłuszne. Słońce, księżyc i chóry gwiazd biegną w zgodzie po wytyczonych im orbitach i ani na chwilę z nich nie zbaczą⁴.

Tekst ten zbiera liczne tematy z Rdz 1, pomimo niewątpliwych wpływów stoickich. Warto jednak odnotować, że ramy, w które wpisuje się komentarz, określone są przez ujęcie Boga jako „Ojca i Stwórcy⁵”. Boskie ojcostwo, widziane tutaj w związku ze stworzeniem, pojawia się w innych miejscach dzieła, w kontekście trynitarnym i chrystologicznym⁶. Można zatem myśleć, iż misterium Boga trynitarnego i stworzenia są wewnętrznie powiązane. Z drugiej strony w tym samym fragmencie powiada się nam, że Bóg udziela ludziom dobrodziejstw swego miłosierdzia przez Jezusa Chrystusa:

Wielki Pan i Stwórca wszechświata chciał, aby w zgodzie i pokoju żyło wszystko, wszystkim też stworzeniom czyni dobrze, a przeobficie obdarza zwłaszcza nas, którzy uciekamy się do Jego miłosierdzia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa⁷.

Jeszcze wyraźniejsza jest inspiracja Księgą Rodzaju w przypadku innego fragmentu, gdzie stworzenie człowieka jawi się jako punkt kulminacyjny całego dzieła stworzonego:

Sam bowiem Stwórca i Władca wszechświata raduje się swoimi dziełami. Przez swą potęgę nieskończoną utwierdził niebiosa i w swej niepojętej mądrości ustalił w nich porządek. [...] Nadto zaś wszystko swymi świętymi i nieskalanymi rękami jako odbicie własnego obrazu ukształtował człowieka, istotę najdoskonalszą i najwyższą⁸.

Hymn do Boga stwórcy i zbawcy, jaki Klemens umieszcza niedługo przed konkluzją swego dzieła, w swym wprowadzeniu i zakończeniu czyni także aluzję do pośrednictwa Jezusa Chrystusa⁸. Hellenizm i świat Biblii, przy bardzo wyraźnie obecnej nowości Chrystusa, spotykają się już w tamtych pierwszych momentach myśli chrześcijańskiej.

Homilia nazywana *Drugim Listem św. Klemensa* zawiera ciekawe aluzje idące w tym samym kierunku. Mówi się tam o wyzwoleniu z grzechu przez Jezusa Chrystusa w terminologii stworzenia. Co wskazuje, że stworzenie jest

⁴ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 20, 1-2; CS167, s. 135; przekład polski: *Pł* s. 60.

⁵ *Ibid*, 19, 2; s. 133; przekład polski: s. *Pł* s. 60; cf. także 35, 3, s. 157; przekład polski: s. 66; 62, 2; s. 201; przekład polski: s. 80—81.

⁶ Cf. np. *ibid*, 7, 4; s. 111; przekład polski: s. 54.

⁷ *Ibid*, 20, 11; s. 137; przekład polski: s. 61.

⁸ *Ibid*, 33, 2-4; s. 153-155; przekład polski: s. 65.

⁹ Cf. *ibid*, 59, 2; s. 195; przekład polski: s. 78; 61, 3; s. 201; przekład polski: s. 80: „Ty jeden możesz uczynić to wszystko, [...] Tobie też dziękujemy przez Arcykapłana i orędownika dusz nwszych, Jezusa Chrystusa”; 64; s. 203; przekład polski: s. 81.

obecne w świadomości autora oraz że jednocześnie jest kontemplowane w powiązaniu ze zbawieniem przez Chrystusa: „[...] poza Nim nie ma dla nas żadnej nadziei zbawienia. Wezwał nas, którzyśmy nie istnieli, i wyprowadzając nas z tego, co nie jest, sprawił, że oto jesteśmy¹⁰”. Słownictwo przypomina to z Rz 4,17.

Stworzenie *ex nihilo* jest wyraźnie wskazane w bardzo często cytowanym fragmencie *Pasterza Hermasa*:

Po pierwsze wierz, że jest jeden Bóg, który wszystko stworzył i uporządkował (cf. Ef 3,9), który z niebytu uczynił wszystko (cf. 2 Mch 7,28; Mdr 1,14)¹¹.

Stworzenie jest rozpatrywane jako fundamentalna prawda wiary, która cieszy się pewnym pierwszeństwem w stosunku do innych. Bardzo podobne wyrażenie znajduje się w tym samym dziele: „Bóg, który mieszka w niebie, który z niebytu stworzył wszystkie byty¹²”. Powtarzanie się tej myśli karze odrzucić przypuszczenie o jej przypadkowości. Nacisk na nią kładziony jest frapujący, jako że nauczanie o stworzeniu *ex nihilo* zostało wyraźnie sformułowane w Piśmie dopiero w 2 Mch 7,28 i Rz 4,17. Nie było ono często powtarzane w pierwszych pismach chrześcijańskich. Idea pośrednictwa Jezusa, którą *List Klemensa* łączył z ideą stworzenia, miała inne losy. Stworzenie wszystkiego przez Boga i zbawienie przez Chrystusa wydają się zdążać odmiennymi drogami.

Według *Didache*¹³ miłość Boga, który nas stworzył, jest pierwsza na szlaku życia. Wyrażenie to jest powtórzone niemal dosłownie w *Uście Pseudo-Barnaby*¹⁴, który wraz z nim rozpoczyna opis drogi światła. Nawet jeśli nie mówi on bezpośrednio o dobru stworzenia, to duchowa interpretacja Pseudo-Barnaby o zakazie spożywania niektórych pokarmów wyrażona w starotestamentowym prawie jest w naszym kontekście godna uwagi. To wyłącznie w odniesieniu do Jezusa można poprawnie zrozumieć sens Starego Testamentu; Żydzi nie byli w stanie objąć prawdziwego sensu zakazów i dlatego dosłownie interpretują przepisy, które odnoszą się do postępowania moralnego¹⁵. Jednakże owa interpretacja nie wywodzi się od naszego autora, jej poprzedniczki odnajdujemy poza środowiskiem chrześcijańskim¹⁶.

¹⁰ *Homilia zwana Drugim Listem św>. Klemensa*, 1, 7-8; przekład franc.: Sr Suzanne-Dominique, *Les écrits des Pères apostoliques*, Cerf, Paris 1991, s. 128; przekład polski: P§ s. 92.

¹¹ *Hermas, Pasterz, Przykazanie I*, 1 ; SC53, s. 145; przekład polski: P§ s. 228. — Cf. t. 1, s. 97.

¹² *Ibid., Widzenie I*, 1,6; s. 79; przekład polski: P§ s. 211.

¹³ *Didachè* 1, 2; SC 248, s. 148; przekład polski: P§ s. 33.

¹⁴ *List Barnaby*, 19, 2; SC 172, s. 197; przekład polski: s. P§ 197: „Kochaj Tego, kto cię stworzył, lękaj się Tego, kto cię ukształtował, uwielbiaj Tego, kto cię wykupił od śmierci”. Stworzenie wydaje się powiązane ze zmartwychwstaniem.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 10, zwłaszcza 10, 12; s. 149-159; przekład polski: s. 188-190.

¹⁶ Cf. J. Ayán Calvo, *Didachè, Doctrina Apostolorum, Epistola del Pseudo-Barnabé*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1992, s. 193.

Jeszcze ważniejsze jest uwypuklenie doktryny tego samego autora o nowym stworzeniu przez chrzest. Wydaje się, że pierwsze stworzenie z Księgi Rodzaju było uważane przez Pseudo-Barnabę za prefigurację drugiego, odnowienia człowieka w Chrystusie:

O nas to bowiem mówi Pismo, kiedy Bóg przemawia do Syna: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” (Rdz 1,26) [...]. A pokażę ci jeszcze, jak nam oznajmia, że w czasach ostatecznych dokona nowego stworzenia¹⁷.

Należy także odnotować, że w tym fragmencie, a także w innym, paralelnym¹⁸, Pseudo-Barnaba po raz pierwszy podaje interpretację trynitarną Rdz 1,26, która w okresie patrystycznym cieszyła się olbrzymim powodzeniem: uważa się, że „Uczyńmy” z tego wersetu zostało wypowiedziane przez Ojca do Syna, który, według Nowego Testamentu, jest pośrednikiem stworzenia. Później również Duch Święty będzie widziany jako adresat słowa Ojca, Stworzenie jest zatem w tym kontekście pojmowane w oczywistej relacji do zbawienia przez Jezusa Chrystusa, chociaż Pseudo-Barnaba nie wypowiada jej w ścisłych terminach. Doktryna stworzenia będzie zatem stopniowo nabywać specyficzną chrześcijańską konotację. Trzeba wszakże przyznać, że na przestrzeni historii ów wymiar nie zawsze był uwydatniany.

To powiedziawszy, możemy stwierdzić, że pisma tego pierwszego okresu nie uznawały stworzenia za problem teologiczny, nad którym trzeba by się dłużej zatrzymywać. Sytuacja zmieni się wraz z Apologetami. Rozróżnienie między Bogiem a światem — a taki jest w gruncie rzeczy problem stworzenia — zacznie coraz wyraźniej pojawiać się jako kwestia.

2. APOLOGECI I WIECZNOŚĆ MATERII

Autorzy i teksty: Justyn. *Dialog z Żydem Tryfonem*: wyd. franc.: G. Archambault, 2 tomy, *TD*, 1909; przekład polski: A. Lisiecki. Fiszer i Majewski. Poznań 1926; *Apologie*: wyd. franc.: A. Wartelle. *Etudes augustinienes*. Paris 1987; przekład polski: A. Lisiecki. Fiszer i Majewski, Poznań 1926. — Teofil z Antiochii. *Trzy Księgi do Autolyka*: wyd. franc.: G. Bardy i J. Sender. SC 20, 1948. — Atenagoras. *Prośba za chrześcijanami oraz Ozmartwychwstaniu umarłych*: wyd. franc. B. Pouderon. SC 379, 1992; przekład polski: S. Kalinkowski. Pax, Warszawa 1985.

Wskazówki bibliograficzne: J. J. Ayán Calvo, *Antropología de san Justino. Exegesis del mártir a Cen I-III*. Instituto teológico compostelano/Monte de Piedad y Caja de Ahorros. Santiago de Compostela/Córdoba 1988. — G. May. *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Ni hilo*. Berlin-New York. W. De Gruyter. 1978.

¹⁷ *List Barnaby*, 6, 12-13; *SC 172* s. 123-125; przekład polski: *Pł* s. 185; cf. także ciąg dalszy.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 55; s. 109; przekład polski: *Pł* s. 183.

Zagłębiając się coraz bardziej w świat grecki, chrześcijaństwo napotyka problem wieczności materii, postrzeganej w owej epoce jako swego rodzaju „rywal” Boga¹⁹. Doktryna o stworzeniu nie mogła rozwijać się bez wyjaśnienia tego punktu. Pisarze kościelni z II wieku podejmą to wyzwanie. Czyni to już Arystydes z Aten: idąc za nauczaniem biblijnym, odróżnia radykalnie i wyraźnie Boga od elementów tego świata: te ostatnie są zmiennym stworzeniem, podczas gdy Bóg jest niezmienny; ponadto wywodzą się one z niebytu przez „mandat Boga”²⁰. Owo ostatnie wyrażenie inspirowane jest Pismem²¹. Wszechwładza Boga nad światem objawia się w tym, że świat ów został powołany do istnienia Bożym rozkazem, który wyklucza wszelkie ograniczenie Jego wolności i wszelki opór wobec Jego dzieła.

Doktryna o stworzeniu św. Justyna, męczennika, od bardzo dawna budziła zainteresowanie i była przedmiotem gwałtownych dyskusji. A konkretnie, to problem stworzenia materii najbardziej przyciąga uwagę. W swej pierwszej *Apologii* Justyn rzeczywiście twierdzi, że Platon przejął od Mojżesza, pierwszego proroka, swe nauczanie o stworzeniu. Zdaje się pokazywać, według przekazu Księgi Rodzaju, cały świat został uczyniony przez Boże słowo, na podstawie istniejących już substratów:

Tak więc za sprawą Słowa Bożego z tej materii, o której wyżej mówi Mojżesz, powstał cały świat. Oto czego nauczył się Platon i ci, co tak samo uczą (...) ²².

Justyn mógł odnieść się do *Timajosa* (29 — 30). W tym samym dziele ukazał już odpowiedniość doktryn chrześcijańskich i filozofii²⁵ oraz wskazał, że „ten Bóg na początku w swej dobroci z bezkształtnej materii wszystko stworzył”²⁴. Tekst ten był często interpretowany jako dowód, że doktryna stworzenia *ex nihilo* nie była jeszcze obowiązująca. Mielibyśmy w ten sposób do czynienia z próbą pogodzenia doktryny platońskiej z biblijną, która prowadziłaby do zrozumienia stworzenia jako urzędzenia przez Boga pewnej wcześniejszej rzeczywistości. Jednak owa interpretacja nie jest przyjmowana przez wszystkich. Być może Justyn myślał o wyłącznym działaniu Ojca, który w pierwszej chwili stwarzania sprawił, że wyłoniła się amorficzna materia. Potem w kolejnej chwili, przy pośrednictwie Słowa, nadał formę owym nie posiadającym formy

¹⁹ Cf. P. Gisel, *La Creation, op. cit.*, s. 120.

²⁰ Arystydes z Aten, *Apologia*, IV, 1; BAC, Madrid 116, 1954, s. 110.

²¹ Już Rdz 1,3.6.9; ale także 33,6-9; Mdr 9,1; Syr 39,17 etc.; a w Nowym Testamencie: Hbr 11,3; 2 P 3,5; Jk 1,18.

²² Justyn, *IApologia*, 59, 5; Wartelle, s. 179- 180; przekład polski: A Lisiecki, Poznań 1926, s. 68.

²³ *Ibid.*, 10, 3; s. 109; przekład polski: s. 12.

²⁴ *Ibid.*, 10, 2; s. 109; przekład polski: 11 — 12.

elementom, aby stworzyć konkretne byty, o których mowa począwszy od Rdz 1,3²⁵. Atenagoras w niektórych tekstach także wydaje się zakładać istnienie materii, nie zadając sobie pytania o jej pochodzenie²⁶. Jednakże gdzie indziej ta sama materia jest nie tylko jasno odróżniana od Boga, ale także definiowana jako „stworzona i zniszczalna”²⁷.

Inni apologetyci z wielką wyrazistością potwierdzają stworzenie *ex nihilo*. I tak, według Tacjana, Bóg jest podporą wszystkiego, początkiem świata:

Materia nie jest bez początku, tak jak Bóg [...], ale została stworzona, jest dziełem kogoś innego, i mogła być utworzona jedynie przez Stwórcę świata²⁸.

Cała materia została wytworzona przez Boga, a nawet jeśli „zanim została rozróżniona na poszczególne elementy, była bez kształtu i formy”, „po owym podziale została uporządkowana i uregulowana”²⁹. Wydaje się, że Tacjan uznaje podwójny moment w stworzeniu, podobny do tego, który niektórzy dostrzegają u Justyna: stworzenie materii *ex nihilo*, następnie jej uporządkowanie i ułożenie.

Teofil z Antiochii jest może apologetą, u którego doktryna o stworzeniu pojawia się z największą jasnością. Stworzenie *ex nihilo* wszystkich rzeczy jest przywołane wiele razy: „Wszechświat został stworzony przez Boga, wyprowadzony z nicości do istnienia, aby poprzez Jego dział poznano i wyobrażono sobie Jego wielkość”³⁰. Przeciw platończykom zauważa, że Bóg jest niestworzony, a materia taka nie jest; co więcej, w przeciwnym przypadku Bóg nie byłby stwórcą wszystkiego, a w konsekwencji sama jego jedność stałaby się problematyczna. Z drugiej strony ludzcy rzemieślnicy także pracują w preegzystującej materii. Jednakże Boga odróżnia od ludzi to, że jest w stanie stworzyć byty obdarzone rozumem. Wreszcie Bóg stwarza „wszystko, co chce, w sposób, jaki chce”³¹. Wraz z tym ostatnim stwierdzeniem dochodzimy do drugiego punktu, który Teofil rozwija z większą od swych współczesnych klarownością: Bożej wolności stwarzania. Bóg nie stwarzał z konieczności; jedynie to, co stworzone podporządkowane jest konieczności, a nie Bóg. Nie mając żadnej konieczności, stworzył świat, aby świat Go poznał; stworzył zatem dla bytu ludzkiego³². Moc

²⁵ Cf. stan badań nad tą kwestią w: J. J. Ayän, *Antropologia de san iustino*, op. cit., s. 42 i n.

²⁶ Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*, 10, 3; SC 379, s. 101-103; przekład polski: S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 38-39; cf. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, op. cit.

²⁷ Atenagoras, op. cit., 4, 1; SC 379, s. 82; przekład polski: op. cit., s. 32.

²⁸ Tacjan, *Przemowa do Greków*, 5; PG 6, 817b; przekład franc.: A. Puech, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, Alcan, Paris 1903, s. 116; przekład polski: cf. ALP, I.

²⁹ *Ibid.*, 12; PG 6, 829-833; Puech, s. 123-125.

³⁰ Teofil z Antiochii, *Trzy księgi do Autolyka*, I, 4; SC 20, s. 64-67; cf. także I, 8; s. 77; II, 10 i 13; s. 122-132.

³¹ *Ibid.*, II, 4; s. 102-105.

³² *Ibid.*, II, 10, s. 123.

Boga objawia się w tym, iż czyni rzeczy *ex nihilo* i jak chce³³. Podwójny moment stworzenia, najpierw wytworzenie materii, następnie jej ukształtowanie, wydaje się także kilkakrotnie obecny u naszego autora: „W ten sposób rozpoczyna się nauczanie Pisma Świętego: jak została stworzona, narodziła się z Boga materia, z której Bóg uczynił i urzeczywistnił świat”³⁴.

Wyraźne rozróżnienie pomiędzy doktryną chrześcijańską, a doktryną platońską jest bardzo ważnym wkładem Apologetów. Materia nie jest niestworzona, ale jest stworzeniem Boga. Ów punkt będzie zasadniczy przy konfrontacji teologii kościelnej z gnozą. Jest jednak jeszcze inny punkt, w którym doktryna Apologetów znacznie rozwinęła nauczanie Nowego Testamentu: stwórcze pośrednictwo Słowa.

Stwórcze pośrednictwo Słowa

Justyn zna tę doktrynę i często się do niej odnosi. Oczywiście dla uniknięcia wszelkich nieporozumień trzeba podkreślić, że stwórcą wszystkiego jest Ojciec, niezmienny Bóg, u którego wszystko, co zmienne, ma swój początek. Bóg Ojciec nazywany jest autorem, ojcem wszystkich rzeczy, stwórcą³⁵. Zgodnie z tendencją, którą spotkaliśmy już u wcześniejszych autorów, na przykład Klemensa Rzymskiego, Justyn mówi o „ojcostwie” w szerokim sensie, w odniesieniu do stworzenia. Mocno podkreślane przypisywanie atrybutów stwórczych Ojcu może być rozumiane w ramach opozycji do Marcjona. Wobec rozdziału pomiędzy stwórcą a zbawcą, Bogiem sprawiedliwym a Bogiem dobrym, Justyn, wierny myśli biblijnej, będzie się zastanawiał nad jednością ekonomii Starego i Nowego Testamentu. Jednak sama owa wierność zmusza go, właśnie dla zachowania jedności obu Testamentów, do rozwinięcia doktryny o pośrednictwie Słowa w stworzeniu. Słowo osobowe, utożsamiane z Jezusem, jest pierwotnym całego stworzenia. Choć nie wskazuje to na nieznaną Jego charakteru boskiego, pochodzenie Słowa jest u Justyna, jak i u wielu autorów z pierwszych wieków chrześcijaństwa, związane ze stworzeniem³⁶. Wystarczy odnotować, że Słowo jest przy różnych okazjach przedstawiane jako to, które realizuje i wprowadza w życie wszystko, co Ojciec pomyślał i zdecydował³⁷. Słowu przynależy nadawanie konkretnej formy światu i kosmosowi. Słowo jest także „sługą” Ojca, stwórcy wszechświata³⁸.

33 Cf. *ibid.*, II, 13, s. 133.

34 *Ibid.*, II, 10 koniec; s. 125.

35 Cf. J. J. Ayan, *Antropologia de sam nistino*, *op. cit.*, s. 40.

36 Na ten temat, cf. t. 1, s. 137-142.

37 Cf. *Apoloqiall*, 6, 3; Wartelle, s. 205; przekład polski: *op. cit.*, s. 85.

38 *Dialog z Żydem Tryfonem*, 58, 3; 60, 2 etc.

Teofil z Antiochii również wyraźnie daje poznać swą wiarę w jedynego Boga, stwórcę wszystkiego. Ów stwórca jest nade wszystko Bogiem Ojcem:

Nazywamy Go Bogiem, ponieważ wszystko zbudował na swej własnej stałości, a także poprzez zbliżenie z *theein*. *Theein* oznacza biec, być aktywnym, pracować, żywić, przewidywać, rządzić, dawać życie światu. On jest Panem, ponieważ włada wszystkim; Ojcem, ponieważ istnieje przed wszystkim; Założycielem, Stwórcą, ponieważ wszystko wydał i stworzył; Najwyższym, ponieważ przewyższa wszystko; powszechnym Władcą, ponieważ on sam jest panem wszystkiego i wszystko zawiera w sobie³⁹.

Jednak pośrednictwo Słowa w stworzeniu całego wszechświata także zostało uwidocznione przez naszego apologetę. Brak klarowności ówczesnej teologii trynitarnej daje się niewątpliwie odczuć w powiązaniu zbudowanym między pochodzeniem Słowa a stwórczą decyzją Boga: „A kiedy Bóg zdecydował uczynić wszystko, co zamierzył, począł owo Słowo na zewnątrz, pierwotnego ze wszystkiego stworzenia”⁴⁰. Jednakże ten sam Teofil zauważa, iż Słowo jest zawsze obecne w sercu Boga jako jego duch i myśl. Teofil proponuje nam również komentarz do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, który jest niewielkim traktatem o stworzeniu⁴¹. Pośrednictwo Słowa jest tam wspomina-
ne w różnych miejscach⁴².

Podobnie Atenagoras utożsamia Słowo z Synem, umysłem Ojca, który Bóg zawsze miał w sobie i który zatem nie został stworzony. Przez owo Słowo Bóg, autor wszechświata, rozdzielił funkcje wszystkim aniołom i sługom⁴³. Za sprawą podkreślania pośrednictwa Słowa, pomimo ograniczeń, o jakich wspomnieliśmy, apologeci przyjmują zasadniczą przesłankę Nowego Testamentu. List *Do Diogneta* w pięknym fragmencie streszcza pośredniczącą funkcję Słowa w stworzeniu, Słowa, które w ostatnich czasach zostało posłane przez Boga na ziemię. Podkreśla on w ten sposób odpowiedniość, jaka istnieje pomiędzy dziełem stworzenia a zbawieniem:

Zaiste, sam Wszechmogący, Stwórca wszechrzeczy, Bóg niewidzialny zesał z nieba Prawdę, Słowo Święte, przewyższające wszelkie rozumienie, sprawiając, że zamieszkało Ono wśród ludzi i utwierdziło się w sercach naszych. Nie posłał ludziom [...] jednego z duchów [...], lecz samego Architekta i Budowniczego wszechświata. Przez Niego to Bóg stworzył niebo, przez Niego zamknął morze w określonych granicach, do Jego praw tajemniczych stosują się wszelkie żywioły. On też słońcu wytyczył miarę, jaką musi zachowywać w swoich dziennych po-

³⁹ *Trzy księgi do Autołyka*, I, 4; SC 20, s. 65-67.

⁴⁰ *Ibid.*, II, 22; s. 155.

⁴¹ *Ibid.*, II, 10-19; s. 123-149.

⁴² *Ibid.*, II, 13; s. 135.

⁴³ *Prośba za chrześcijanami*, 10, 2; 5U379, s. 101; przekład polski: *op. cit.*, s. 39.

dróżach, Jemu posłuszny jest księżyc, gdy mu rozkazuje, by w nocy świecił, Jego słuchają gwiazdy towarzyszące w drodze księżycowi, od Niego wszechświat bierze swój porządek i granice, Jemu cały świat podlega [...]. Jego to właśnie Bóg posłał do ludzi. [...] Z całą łaskawością i łagodnością, jak król posyła swego syna-króla; posłał Go jak Boga, posłał jako Człowieka do ludzi, posłał, by ich zbawiał, by nakłaniał, a nie zmuszał siłą. Bóg bowiem nie posługuje się przemocą⁴⁴.

3. WALKA Z GNOSTYCKIM DUALIZMEM: OD IRENEUSZA DO TERTULIANA

Stwórcza hojność Trójcy u Ireneusza

Teksty: Ireneusz z Lyonu. *Adversus Haereses*; wyd. franc. A. Rousseau, Cerf, Paris 1984; przekład polski; A. Bober (fragm.), *AP*, s. 30-56; M. Michalski (fragm.), *ALP*, s. 160-170; *Wykład nauki apostołskiej*; wyd. franc. A. Rousseau. SC 406, 1995; przekład polski: M. Michalski (fragm.), *ALP*, s. 170-178. — Tertulian, *Opera, CCSL* 1-2, Brepols. Turnhout 1954.

Wskazówki bibliograficzne: A. Orbe, *Teologia de san Ireneo*, I, II, III, *BAC*, La Editorial Católica, Madrid-Toledo 1985. 1987, 1988.

W konfrontacji z gnostycyzmem⁴⁵ na pierwszy plan wybija się postać Ireneusza. Wraz z nim stajemy w obliczu myśli bardzo dopracowanej, która łączy tę samą perspektywę stworzenia i zbawienia człowieka z jednej strony, a wolność stworzenia i stworzenie *ex nihilo* z drugiej.

Wobec gnostyckiego rozdzielenia Boga stwórcy od Boga zbawcy Ireneusz jasno stwierdza, że stworzenie jest inicjatywą Ojca poprzez Jego dwie ręce, Syna i Ducha, do których skierowane jest zaproszenie z Rdz 1, 26: „Uczyńmy człowieka...”⁴⁶ Bóg Stwórca jest Ojcem Jezusa Chrystusa. Cała Trójca działa przy stworzeniu; dlatego Ireneusz pokazuje, że jest tylko jeden Bóg, u którego wszystko ma swój początek. Ów Bóg Stwórca, jeden i troisty, nie potrzebuje niczego. Ireneusz powtarza często nie swoją myśl, że Bóg nie odczuwa żadnego niedostatku. On, nie stworzony, bez początku ani końca, sam sobie wystarcza i udziela bytu wszystkim rzeczom⁴⁷: „Bóg bowiem nie potrzebuje żadnej pomocy, lecz przez Słowo i przez swego Ducha wszystko uczynił i uporządkował, wszystkim rządzi i wszystkiemu daje byt”⁴⁸. Nie potrzebuje pośrednictwa aniołów ani innych bytów. Owa wystarczalność Boga, który stwarza wraz ze

⁴⁴ *Do Diogneta*, 1,2-4; *SC* 33 bis, s. 67 — 69; przekład polski: *P* s. 343.

⁴⁵ Cf. t. 1, s. 39-41.

⁴⁶ Cf. Ireneusz, *CH*, IV, Wprowadzenie 4; V, 5, 1; 6, 1; 28, 4; Rousseau, s. 404, 580, 582, 654; przekład polski: cf. *AP*, s. 53 i 56.

⁴⁷ Cf. *CH*, III, 8, 3; s. 296; przekład polski: *AP*, s. 42.

⁴⁸ *CH*, I, 22, 1; s. 104; przekład polski: *AP*, s. 32.

swym Synem i Duchem, służy z jednej strony zaakcentowaniu jego mocy, która nie potrzebuje żadnych pośredników, a z drugiej strony podkreśleniu godności materialnego stworzenia, zwłaszcza człowieka, uformowanego przez Boże dłonie⁴⁹. A jeśli Bóg nie zna niedostatku, także Syn, przez którego wszystko uczynił, jest w podobnej sytuacji:

Słowo Boże, które jest doskonałe od początku, zyskało ową przyjaźń Abrahama nie z powodu jakiego niedostatku, ale by mogło, Ono, które jest dobre, dać Abrahamowi życie wieczne; albowiem tym, którzy je otrzymują, przyjaźń Boga udziela niezniszczalności. Także na początku Bóg nie uformował Adama dlatego, że potrzebował człowieka, ale aby mieć kogoś, w kim mógłby złożyć swe dobrodziejstwa. Albowiem nie tylko przed Adamem, ale przed wszelkim stworzeniem Słowo uwielbiało Ojca, pozostając w Nim, a samo było uwielbiane przez Ojca [...]. Nakazał nam pójść za sobą również nie dlatego, aby potrzebował naszej posługi, ale aby nam samym zapewnić zbawienie⁵⁰.

Jeżeli Bóg nie zna niedostatku, stwarza, ponieważ tego chce, w sposób wolny. Przed stworzeniem Ojciec i Syn wystarczali sobie we wzajemnym uwielbieniu. Wolność stworzenia opiera się na pełni wewnętrznego życia Boga. Ta sama myśl jest powtórzona gdzie indziej: Bóg, przez Syna i Ducha, „uczynił wszystkie rzeczy, w sposób wolny i w pełnej niezależności”⁵¹. Samą ideę stworzenia świata począł On sam, bez konieczności komunikowania Mu jej przez kogoś innego⁵². Wszystko jest czystą dobrocią Boga. Stwórcza wolność Boga kontrastuje z ideami pogańskimi i gnostyckimi. Według świata pogańskiego, jak widzieliśmy, materia jest niestworzona, a zatem konieczna. Z drugiej strony dla gnostyków Bóg był wolny w organizacji swej ekonomii, ale demiurg, który formował świat, wolny nie był. Miał się za boga, sądził, że postępuje w sposób wolny, ale w rzeczywistości działał ślepo, zgodnie z impulsami kogoś innego, Słowa, którego nie znał⁵³. Stąd podkreślanie przez Ireneusza faktu, że Bóg nie otrzymuje od innych swych myśli. Orygenes stanie przy nim w tej opozycji do doktryn gnostyckich, które utrzymują twierdzenie o impulsie, jaki Słowo dało demiurgowi⁵⁴.

Wolne stworzenie, ze spontanicznej inicjatywy Boga, który szuka wyłącznie dobra stworzeń, związane jest ze stworzeniem *ex nihilo*. Obydwie idee często się spotykają. „Co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga” (Łk 18,27).

⁴⁹ Cf. *CH*, IV, 7, 4; s. 425; *Wykład nauki apostoelskiej*, W, SC 406, s. 99; przekład polski: W. Myszor, *Źródła Myśli Teologicznej*, WAM, Kraków 1997, s. 33 — 34.

⁵⁰ *CH*, IV, 13, 4-14, 1; Rousseau, s. 445-446

⁵¹ *CH*, IV, 20, 1; s. 468; II, 1, 1; s. 139; przekład polski: *AP*, s. 34.

⁵² Cf. *Cii* IV, 20, 1; s. 468.

⁵³ Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, *op. cit.*, s. 175 i n.

⁵⁴ Cf. Orygenes, *Komentarz do Ewangeliów. Iana*, II, 14, 102; SC 120, s. 275; przekład polski: S. Kałinkowski, *PSP*, t. XXVIII, z. 1, s. 118—119.

Ireneusz zastosuje tę formułę do stworzenia: ludzie nie mogą uczynić czegoś *ex nihilo*. Władza Boga objawia się w tym, że On sam daje istnienie materii, w której później działa⁵⁵. „Pierwsze stworzenie” bezkształtnej materii oraz „demiurgia” albo konkretne formowanie, które doprowadza stworzenie do jego kresu, są dziełem Boga, który stwarza z samej dobroci: „W walce przeciwko gnostykom [Ireneusz] czyni z dobroci Boga początek bezkształtnej materii. Walentynianie przywoływali nieznaną, błąd Eonu [...] jako mityczny początek *creado prima*, nie zaś demiurgii. Przeciw nim Ireneusz wskazuje na swoje rozwiązanie: dobroć Boga jest początkiem demiurgii [...], ale także bezkształtnej materii”⁵⁶. W ten sposób wszystko pochodzi od dobroci Boga: „jako początek i jako przyczyna świata dobroć Boga”⁵⁷. „Substancją” pierwszego stworzenia jest Jego mądrość, władza i wola: „Bóg sam z siebie, własną swoją mocą wszystko stworzył i urządził, [...] wszystkie rzeczy wzięły swoją istotę z jego woli”⁵⁸. Według Ireneusza pod wszystkim, co istnieje, spoczywa wola Boga. Nie chodzi o „substancję” w sensie fizycznym, ale o to, co daje istnienie, trwanie, co w ostateczny sposób podtrzymuje wszelkie istnienie. A to nie tylko w pierwszej chwili stworzenia, ale nieustannie: „[Wszystkie zaś rzeczy] trwają jednak dalej na długie wieki według woli Boga Stwórcy, który dał im początek i daje im następnie dalsze trwanie”⁵⁹.

Przyjąwszy ową ogólną zasadę, według której każda rzecz ma swój początek u Boga, Ireneusz okazuje się ostrożniejszy i powściągliwy, gdy idzie o wyjaśnienie, na podstawie czego Bóg wytworzył ową pierwszą materię. Zadowolona się stwierdzeniem, iż wyprowadza ją z siebie samego (*a semelipso*)⁶⁰. Jego ostrożność — niewchodzenie w kolejne spekulacje — wydaje się usprawiedliwiona niemożnością wyjaśnienia pochodzenia Słowa⁶¹.

Związek stworzenia z misterium Chrystusa jest u Ireneusza bardzo klarowny. Odwołaliśmy się już do interwencji Syna i Ducha przy kształtowaniu wszechświata. Z drugiej strony, w Słowie zawieszonym na krzyżu pojawia się niewidzialna skuteczność Słowa stwarzającego:

Albowiem Autorem świata jest w całej prawdzie Słowo Boże. To ono jest naszym Panem: ono samo w ostatecznych czasach stało się człowiekiem, podczas gdy było

⁵⁵ Ireneusz, *CH* II, 10, 4; Rousseau, s. 164; przekład polski: *AP* s. 35; IV, 20, 2, gdzie Ireneusz cytuje *Pasterza* Hermasa; s. 469.

⁵⁶ A. Orbe, *op. cit.*, s. 146.

⁵⁷ Ireneusz, *CH* III, 25, 5; Rousseau, s. 398.

⁵⁸ *CH* II, 30, 9; s. 254; przekład polski: *AP* s. 37; cf. II, 10, 2, 4; s. 165-166; przekład polski: cf. *AP* s. 35. *Wykład nauki apostołkiej*, 32; *SC* 406, s. 129; przekład polski: *op. cit.*, s. 50-51.

⁵⁹ *CH* II, 34, 2; Rousseau, s. 267; przekład polski: *AP* s. 37. Owo stworzenie ma początek w czasie, jak wskazuje Pismo, *ibid*

⁶⁰ *CH* IV, 20, 1; s. 468. Cf. A. Orbe, *op. cit.*, s. 148.

⁶¹ Cf. *CH* II, 28, 5, 7; s. 239-340.

już na świecie i w sposób niewidzialny zawierało wszystkie rzeczy stworzone, i było zagłębione (*infirmis*) w całym stworzeniu, jako Słowo Boga rządząc i kierując wszystkimi rzeczami. Oto dlaczego „przyszło” w sposób niewidzialny „do swojej własności” (J 1,10-11), „stało się ciałem” (J 1,14), i zostało zawieszane na krzyżu (cf. Pwt 21,22-23), aby zrekapitulować w sobie wszystkie rzeczy⁶².

Ireneusz wypowiada się podobnie w *Wykładzie nauki apostołskiej*:

A sam, ponieważ jest Słowem Boga wszechmogącego, które według niewidzialnego planu rozszerzyło się powszechnie w całym świecie i ogarnia jego długość i szerokość, jego wysokość i głębokość, gdyż przez Słowo Bóg wszystkim zawiaduje, tak też ukrzyżowany został w tych (czterech kierunkach), Syn Boży, już wcześniej według planu krzyża oznaczony we wszechświecie⁶³.

Nie wchodząc w szczegółowe rozważania nad sensem tych tekstów, zwróćmy tylko uwagę na relację, jaka została tu ustanowiona pomiędzy kosmiczną skutecznością Słowa a widzialnym ukrzyżowaniem Jezusa. Właśnie dlatego, że w swym zbawczym działaniu Jezus zaprasza rozproszonych ludzi do poznania Ojca, objawiają się rządy i „dyspozycja” Słowa, dzięki której z wieczną skutecznością istnieje spójność całego świata. „Było potrzeba, aby [Słowo], wcielone dla zbawienia ludzi — będąc posłuszne Ojcu — przyjęło formę, która niewidzialną skuteczność Słowa nad światem uczyniłaby poznawalną”⁶⁴. Jest bardzo możliwe, że Justyn antycypował już tę myśl⁶⁵.

Bóg i stworzenie materii u Tertuliana

Również dla Tertuliana jest jasne, że materia została stworzona przez Boga. Gdyby tak nie było, Bóg byłby od niej uzależniony i jej podległy. Świat materialny pozwala poznać Boga jako wszechmocnego. Jednak Bóg nie zasługiwałby na ten tytuł, jeśli materia nie zostałaby przezeń stworzona. Jeżeli nie zgadzamy się z takim stworzeniem, w rzeczywistości myślimy o dwóch bogach, a nie o jednym⁶⁶. W grę wchodzi sama koncepcja Boga, gdy idzie o problem stworzenia pierwszej materii. Z drugiej strony również kwestia pochodzenia zła jest w ścisłym związku z doktryną o wolnym stworzeniu *ex nihilo*. Umieszczanie początku zła w materii, której Bóg miał nie stworzyć, jest równoznaczne z przypisywaniem Bogu zła, ponieważ posłużył się nią do ukształtowania

⁶² CH, V, 18, 3; s. 625;

⁶³ Ireneusz, *Wykład nauki apostołskiej*, 34; SC406, s. 131-133; przekład polski: *op. cit.* i. 52-53.

⁶⁴ A. Orbe, *Teología de san Ireneo*, *op. cit.*, s. 238.

⁶⁵ Cf. Justyn, *Apologia*, 55. Cf. J.). Ayán, *Antropología de san Justino*, s. 112 i n.

⁶⁶ Cf. Tertulian, *Przeciw Hermogenesowi*, 4, 7-8 i 20; CCSL 1, s. 400, 403 i 414.

świata. Będzie można usprawiedliwić Boga tylko jeśli przypisze się konieczność stworzenia; Bogu zaś odpowiada wolność, a nie konieczność⁶⁷. Bóg jest jedynym, który nie ma początku⁶⁸.

Związek pomiędzy pochodzeniem Słowa i stworzeniem jest uwypuklony także u Tertuliana⁶⁹. Mądrość Boga, która jest z Nim współwieczna, jest w rzeczywistości — choć nie w znaczeniu pierwotnym — „materia”, z której wszystko pochodzi. Z owej współwiecznej mądrości, mając na uwadze stworzenie świata, wyszła Mądrość osobowa, Słowo, w którym znajdują się, jako w swym źródle, wszystkie rzeczy zadecydowane i chciane przez Boga. Bóg, stwórca bezkształtnej materii staje się w ścisłym znaczeniu Ojcem, gdy rodzi Syna dla stworzenia świata, które zaczyna się w Rdz 1,3. Oto początek powszechnego pośrednictwa Syna, wraz z Jego doskonałym narodzeniem jako osobowej Mądrości⁷⁰. Interwencja całej Trójcy w stworzeniu jest także podkreślona przez naszego autora wtedy, gdy interpretuje „Uczyńmy...” z Rdz 1,26, jako zaadresowane przez Boga Ojca do Syna i do Ducha Świętego⁷¹.

4. DIALOG Z FILOZOFIĄ: KLEMENS ALEKSANDRYJSKI I ORYGENES

Teksty: Klemens Aleksandryjski. *Protreptik*; wyd. franc.: C. Mondesert. SC 2 bis. 1976; *Pedagog*; I wyd. franc.: H. I. Marrou i M. Harl, SC 70. 1960; II wyd. franc.: C. Mondesert i H. I. Marrou. SC 108, 1965; III wyd. franc.: C. Mondesert. Ch. Martray i H. I. Marrou. SC 158, 1970; przekład polski (fragm.): *ALP*, s. 344-353; *Kobierce*; I wyd. franc.: C. Mondesert i M. Caster. SC 30. 1951; V. wyd. franc.: A. Le Boulluec i P. Voulet. SC 278-279. 1981; I—VII. wyd.: O. Stahlin GCS 15. 17. Leipzig 1909; przekład polski: J. Niemirska-Pliszczyńska. Pax, ATK. Warszawa 1994. tom 1 i 2.

Orygenes. *O zasadach*; wyd. franc.: H. Crouzel i M. Simonetti, SC 252 i 268, 1978 i 1980; przekład polski: S. Kalinkowski. *ZMT*. WAM. Kraków 1996. — *Homilie o Księżce Rodzaju*; wyd. franc.: L. Doutreleau, SC 7 bis. 1976; przekład polski: E. Stanula. *PSP*, t. XXI. z. 1, ATK. Warszawa, 1984.

Szkoła aleksandryjska inaczej reaguje na problemy stawiane myśli chrześcijańskiej przez gnozę niż Ireneusz i Tertulian. Aleksandryjczycy będą się raczej starali dyskutować niż otwarcie się przeciwstawiać. Wpływ filozofii greckiej jest

⁶⁷ Cf. *ibid*, 16; *CCSL* 1, s. 410.

⁶⁸ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, V, 1, 1; *CCSL* 1, s. 663; przekład polski: S. Ryznar, *PSP*, t. LVIII, ATK, Warszawa 1994, s. 253.

⁶⁹ Cf. t. 1, s. 173-176.

⁷⁰ Cf. Tertulian, *Przeciw Hemogenesowi*, 18-19; *CCSL* 1, s. 411 - 413; *Przeciw Prakseasowi*, 6, 3 —4; 7, 1 i 12; *CCSL* 1, s. 1164, 1165 i 1173; przekład polski: cf. *ALP*, I, s. 260-261. Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, s. 139; G. Scarpata, *QSF. Tertuliano. ControPrassea*, Societa Ed. Internazionale, Torino 1985, s. 65 i n.

⁷¹ Cf. Tertulian, *Przeciw Prakseasowi*, 12, 3; *CCSL* 1, s. 1173. Cf. także *Przeciw Hemogenesowi*, 45, 2; *CCSL* 1, s. 434.

u nich bez wątpienia silniejszy niż u analizowanych do tej pory autorów. I tak Klemens Aleksandryjski wydaje się niekiedy utrzymywać tezę o stworzeniu równoczesnym, zarzucając rzeczywistość dziesięciu dni z Księgi Rodzaju⁷². Ów akt stwórczy przedłuża nieskończenie; Bóg nigdy nie przestaje działać ani czynić dobra, bez czego przestałby być Bogiem. Jednak Klemens przywiązuje także duże znaczenie relacji, jaka istnieje między stwórczym działaniem Boga przez Jego Słowo, a zbawieniem, jakie to Słowo przynosi wraz ze swym przyjściem na ziemię. Zostaliśmy w Nim wybrani przed stworzeniem świata, bo w Nim istnieliśmy; zostaliśmy wcześniej zrodzeni przez Boga, my, racjonalne stworzenia Boga Słowa, poprzez którego istniejemy od początku, albowiem „na początku istniało Słowo”. Słowo jest w ten sposób początkiem wszystkich rzeczy⁷³. Słowo, Chrystus, jest jednocześnie od wieków przyczyną naszej egzystencji i przyczyną dobra naszego bytu. W swej podwójnej kondycji Boga i człowieka, jest dla nas źródłem wszystkich dóbr stworzenia oraz łaski⁷⁴.

Także dla Orygenesusa stwórcza funkcja Słowa ma ogromne znaczenie. Słowo Boga jest wzorem, według którego świat został stworzony, a jednocześnie jest rozumnym narzędziem, współpracownikiem Ojca w stworzeniu. Syn jest mądrością, która zawiera w sobie pojmovalny świat. Ten ostatni został stworzony przez Ojca w odwiecznym zrodzeniu Syna; stanowi w konsekwencji stworzenie „współweczne” Ojcu. Uzasadnieniem tego stwierdzenia jest teza, iż Bóg nie mógł podlegać zmianie, a zatem musiał być stwórcą odwiecznie. W tym znaczeniu stworzenie ma miejsce „na początku” (Rdz 1,1; J 1,1), rozumianym nie jako początek w czasie, ale transcendentny fundament (*arche*) całego stworzenia⁷⁵. Również Orygenes podejmuje zbawienie w powiązaniu z początkowym stworzeniem: „W tym więc «początku», to znaczy Słowie swoim, «stworzył Bóg niebo i ziemię»”⁷⁶. Istnieje ponadto odmienna interwencja każdej z Osób boskich w stworzeniu, które jest wspólnym dziełem Trzech. Ojciec daje byt, Syn rozum, a Duch świętość⁷⁷.

Stworzenie znanego nam świata widzialnego nie jest dla Orygenesusa pierwszym i oryginalnym stworzeniem. Jego mentalność bardzo różni się od tej, jaką reprezentowali rozpatrywani do tej pory autorzy. U nich, zgodnie ze schematem biblijnym, w centrum zainteresowania pozostawało stworzenie bytów tego

⁷² Cf. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VI, 16, 141 — 142; *CCS 15*, s. 503 i n.; przekład polski: I- Niemirska-Pliszczyńska, Pax, ATK, Warszawa 1994, t. II, s. 197-198.

⁷³ Cf. Id., *Protreptyk*, I, 6, 4-5; *SC2b*, s. 59-60.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, I, 7,1, s. 60.

⁷⁵ Cf. Orygenes, *O zasadach*, I, 4, 5; *SC 252*, s. 173; przekład polski: S. Kaiinkowski, WAM, Kraków 1996, s. 96 — 97; *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I, 17, 102; *SC 120*, s. 113; II, 4, 36; s. 231; przekład polski: S. Kaiinkowski, *PSP*, XXVII, ATK, Warszawa 1981, t. 1, s. 68 i 106.

⁷⁶ Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, 1,1; *SCI bis*, s. 25; przekład polski: S. Kaiinkowski, ATK, Warszawa 1984, s. 21.

⁷⁷ Cf. Id., *O zasadach*, I, 3, 5-8; *SC252*, s. 152- 165; przekład polski: *op. cit.*, s. 86 — 92.

świata. Tymczasem dla Orygenes, przed stworzeniem rzeczywistości zmysłowej, miało miejsce stworzenie świata duchowego, dusz preegzystujących; jednym słowem stworzenie, o którym mówi nam Rdz 1,1. Opowieść o stworzeniu świata widzialnego zaczyna się w Rdz 1,2, kiedy mowa jest o stworzeniu firmamentu. Jest ono konsekwencją grzechu dusz i dlatego w pewnym sensie oznacza upadek⁷⁸.

Orygenes pokazuje w ten sposób wolność bytów rozumowych, przeciwko wszelkim ideom deterministycznym. Ów świat materialny niesiony będzie przez Chrystusa aż do końcowego spełnienia, według 1 Kor 15,28⁷⁹.

Homilie o Księdze Rodzaju Orygenes są najstarszym komentarzem do tej księgi, jaki posiadamy. Potem inni autorzy komentowali sześć dni stworzenia (*Heksameron*): zwłaszcza Bazyli, Grzegorz z Nyssy, Ambroży. W ten sposób zostały położone podstawy późniejszych, średniowiecznych traktatów, w których sześć dni stworzenia będzie przedmiotem szczegółowych studiów.

5. STWORZENIE W SYMBOLU NICEJSKIM

Zanim przejdziemy do przestudiowania wielkich autorów IV wieku, wypada jeszcze zatrzymać się nad twierdzeniami symbolu nicejskiego (325)⁸⁰ o stworzeniu. Stworzenie ujęte jest w relacji do pierwszego artykułu wiary, odnoszącego się do Ojca i jest ono w szczególny sposób przypisane Bogu Ojcu. W kontekście walki z arianizmem Wszechmocnym, stwórcą jest Ojciec; takie jest osobowe imię pierwszej Osoby Trójcy Świętej, Ojca Syna, który jest Mu współistotny. Bóg nie staje się Ojcem, gdy stwarza; wszakże Jego Ojcostwo jest wcześniejsze od stworzenia. O Bogu, Ojcu jedyne Syna, mówi się, że jest „wszech-mocny”, w ślad za długą serią wcześniejszych „Credo”. Ów tytuł jest używany już przez Klemensa Rzymskiego. Ojcu przypisywane jest stworzenie wszystkiego, tego, co widzialne i co niewidzialne, a zatem świata materialnego i duchowego. Możliwość, iż część świata nie została stworzona przez Boga, zostaje odrzucona, a możliwość dualizmu wykluczona. Z drugiej strony dodano, w ślad za twierdzeniami Nowego Testamentu, iż wszystko zostało uczynione za pośrednictwem Syna. Jedyne Syn, współistotny Ojcu, jest zrodzony, a nie stworzony. A zatem istnieją dwa sposoby pochodzenia od Boga: zrodzenie, które odnosi się do Syna i stworzenie, które odnosi się do wszystkich bytów widzialnych i niewidzialnych.

Wzmianka o „bytach widzialnych i niewidzialnych” obejmuje stworzenie aniołów, o których pierwsi Ojcowie rzadko rozprawiali formalnie, często

⁷⁸ Cf. *ibid.*, I, 8, 1; s. 221; przekład polski: s. 124.

⁷⁹ W rozdziale poświęconym eschatologii przyjdzie nam powrócić do niektórych z tych szczegółowych punktów, cf. *intra*, s. 371 -375.

⁸⁰ *CODW*—2, s. 35; *DzS*25|*FC2*; przekład polski: *BF*, IY/7. — Cf. t. 1, s. 220-222.

wszakże przywołując ich istnienie⁸¹. Bowiem pewność istnienia aniołów, spontanicznie oparta na Piśmie, była dla nich oczywistością. Przedstawiają sobie aniołów jako tych, którzy tworzą dwór niebieski i są posłańcami Boga do ludzi. W Starym Testamencie ich rolą było przygotowanie przyjścia Chrystusa; przy Jego narodzeniu oddają Mu chwałę; pozostają na Jego służbie i służbie Kościoła aż po eschatologiczne zakończenie. Nie uczestniczyli jednakże w stworzeniu świata, jak w teoriach gnostyckich.

Jednakże Ojcowie niemal nie wypowiadają się na temat natury aniołów (czy jest czysto duchowa, skoro duchowość jest właściwa Bogu?) ani chwili ich stworzenia (przed stworzeniem świata, według Orygenesusa, czy „później“?), a tym mniej na temat ich liczby. Trzeba będzie poczekać na Pseudo-Dionizego, aby przywołana została perspektywa „hierarchii aniołów”.

6. WIV WIEKU NA WSCHODZIE: STWORZENIE, DZIEŁO TRYNITARNE

Autorzy i teksty: Atanazy. *Przeciw poganom*; wyd. franc.: Camelot, SC 18 bis, 1977. — Dydim Słepy. *O Księdze Rodzaju*; wyd. franc.: P. Nautin i L. Doutreleu, SC 233 i 244, 1976 i 1978. — Bazyl z Cezarei, *Homilie o Heksameronie*. wyd. franc.: S. Giet. SC 26 bis, 1968; przekład polski: cf. *Wybór homilij i kazań* tłum. T. Sinko, Kraków 1947. — Grzegorz z Nyssy. *O stworzeniu człowieka*; PG44, 123-256; wyd.: J. Laplace, SC 6. 1943; PF; przekład franc.: J. Y. Guillaumin, 1980; przekład polski (fragm.): T. Sinko, w: Grzegorz z Nyssy. *Wybór pism*. Pax, Warszawa 1963. s. 19-35.

Jasne potwierdzenie boskości Syna na Soborze Nicejskim oraz Jego współistotność z Ojcem rozwiązuje niektóre dwuznaczności w kwestii relacji łączącej stworzenie z pochodzeniem Słowa. Atanazy podejmuje dawną ideę aleksandryjską Syna jako „rozumu”, który stworzył i rządzi wszechświatem; wszystko zostało przezeń stworzone, a Jego powszechna funkcja pośrednicząca rozciąga się na utrzymanie świata w każdej chwili jego istnienia:

Gdyby stworzenie poruszało się bez przyczyny, a świat był niesiony przypadkiem, można by nasze twierdzenia słusznie poddać w wątpliwość; ale ponieważ świat został wytworzony z pewnej przyczyny, mądrości i wiedzy, i został ozdobiony

⁸¹ Cf. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 34, 5; SC67, s. 155; przekład polski: *Pł*, s. 66. — Hermas, *Pasterz, Widzenie III*, 4, 1; 5C53, s. 109; przekład polski: *Pł*, s. 219. — Justyn, *I Apologia*, 6, 2; Wartelle, s. 105; przekład polski: *op. cit.* s. 9, gdzie wzmianka o aniołach jest włączona do trynitarnej formuły wiary. — Tacjan, *Przemowa do Greków*, 7; wyd. franc. A. Puech, *op. cit.*, s. 117; przekład polski: *ALP*, I, s. 111-112. — Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*, 10, 24. — Ireneusz, *Wykład nauki apostoelskiej*, 9; SC 406, s. 97; przekład polski: *op. cit.*, s. 31 — 32. “ Orygenes, *O zasadach*, I, Przedmowa 10; SC 252, s. 89; przekład polski: *op. cit.* s. 56, gdzie autor twierdzi, iż istnienie aniołów należy do „nauki Kościoła”.

wszelką pięknnością, trzeba, aby Tym, kto mu przewodzi i kto go zorganizował, było Słowo Boga [...]. Będąc dobrym Słowem dobrego Boga, to Ono określiło porządek wszystkich rzeczy [...]. To Ono, moc i mądrość Boża (1 Kor 1,24) obraca niebo i utrzymuje ziemie [...]. Wszystko istnieje przez Słowo i Mądrość Boga i [...] nic z tego, co istnieje, nie przetrwałoby, gdyby nie powstało przez Słowo, i to Boże Słowo⁸².

Słowo jest w ten sposób obecne w każdej rzeczy i włada wszechświatem. Po wyjaśnieniu odwieczności pochodzenia Syna i jego niezależności w stosunku do stworzenia świata powstaje problem interpretacji tekstu z Prz 8,22: „Jahwe mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek (*arch/n*) swej mocy”. Według Atanazego owo stworzenie wskazuje, że forma Słowa, Mądrość Boga, jest tworzona w Jego dziełach, to znaczy, że jest w stworzeniach obraz i odbicie Mądrości stwórczej. Dodaje on natychmiast cytaty z Prz 8,25: „Zanim góry zostały założone, przed pagórkami zaczęłam istnieć”, aby z owego pierwszego stwierdzenia nie wyciągać wniosku, iż Syn, Mądrość Boga, został stworzony na kształt stworzeń⁸³.

Hilary, który dobrze poznał Wschód, uważa, że stworzenie zostało określone w wieczności Boga. Od zawsze Mądrość, Syn, towarzyszył Ojcu w boskiej decyzji stwarzania. Owo stworzenie rozwinęło się następnie w czasie, w trakcie sześciu dni, o których opowiada nam Mojżesz⁸⁴. Kiedy Rdz 1,1 przywołuje „początek”, czyni to w odniesieniu do początku czasowego, różnego od początku bezczasowego i wiecznego, jakim jest obecność Syna przy Bogu (J 1,1)⁸⁵. Temat stwórczego powszechnego pośrednictwa Syna został szeroko rozwinięty przez biskupa Poitiers. Ojciec jest tym, który rozkazuje, Syn tym, który wykonuje to, co zostało nakazane. Widzimy w ten sposób jedność obu i ich równość we władzy⁸⁶.

W kontrowersji z macedonianami czy pneumatomachami⁸⁷, odmawiającymi Duchowi Świętemu boskości, która miała miejsce tuż po walce antyariańskiej, Atanazy i Ojcowie Kapadoccy podkreślali stwórczą rolę Ducha Świętego, wspólnie z Ojcem i Synem, przy odróżnieniu Jego funkcji od funkcji dwóch pozostałych Osób. Atanazy uważa, iż Ojciec stworzył wszystkie rzeczy przez Syna i w Duchu Świętym: „Ojciec przez Słowo w Duchu Świętym stwarza i odnawia wszystko”; „Ojciec bowiem tworzy wszystko przez Słowo w Duchu Świętym”⁸⁸. Dla Bazylego z Cezarei Ojciec jest główną przyczyną stworzenia, Syn jest przyczyną, która je realizuje, a Duch Święty jest przyczyną, która

⁸² Atanazy, *Przeciwko poganom*, 40; SC 18 bis, s. 185—189.

⁸³ Id., *Przeciw arianom*, II, 80; PG26, 317 a.

⁸⁴ Hilary, *O Trójcy Świętej*, XII, 40; CCSL 62 A, s. 611 in. wyd. A. Martin, *PF*, (1981), III, s. 141-142.

⁸⁵ *Ibid.*, II, 13; CCSL 62, s. 50 i n.; *PF*1, s. 74.

⁸⁶ Cf. między innymi *O Trójcy Świętej*, V, 5; CCSL 62 A, s. 154—156; *PF*, s. 175.

⁸⁷ Cf. t. 1, s. 233-236.

⁸⁸ Bazyl z Cezarei, *Listy do Serapiona*, I, 24 i 28; PG26, 588 i 596; SC 15, s. 127 i 134; przekład polski: S. Kalinkowski, *ŻMT*, WAM, Kraków 1996, s. 97 i 101. Cf. także III, 5; PG632; SC, s. 170; przekład polski: s. 123-124.

doprowadza je do doskonałości⁸⁹. Grzegorz z Nazjanzu używa podobnej terminologii, która wyróżnia odmienną przyczynowość trzech Osób boskich w stworzeniu, ale według jedności działania Bożego⁹⁰.

Symbol konstantynopolitański z 381 roku dodaje do pierwszego artykułu z Nicei wzmiankę o niebie i ziemi, przed widzialnym i niewidzialnym⁹¹. Symbol ten rozwija artykuł poświęcony Duchowi Świętemu, ale nie mówi wyraźnie o stworzeniu. Być może niebezpośrednią aluzję do tej stwórczej funkcji można by odnaleźć w terminie „Ożywiciel”, który bardziej bezpośrednio odnosi się do działania zbawczego.

7. AUGUSTYN I WALKA Z MANICHEIZMEM

Teksty: Augustyn, *O Państwie Bożym*; wyd. franc.: C. Bardy i G. Combès, BA 33-37, 1959-1960: przekład polski: W. Kornatowski. 2 tomy. Pax, Warszawa 1977. — *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*; wyd. franc.: P. Agaësse i A. Solignac, BA 48. 1972: przekład polski: J. Sulowski, PSP. XXV, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*. ATK. Warszawa, 1980, s. 113-382. — *O Trójcy Świętej*; wyd. franc.: M. Mellet, Th. Camelot, P. Agaësse i J. Moingt; BA 15-16, 1955: przekład polski: M. Stokowska, Znak. Kraków 1996. — *O naturze i pochodzeniu duszy*; wyd. franc.: J. Plagnieux i F. J. Thonnard, BA 22 s. 376-667, 1975.

Wskazówki bibliograficzne: G. Pelland. *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*. Desclée, Tournai-Montréal 1972.

Augustyn zasługuje na szczególne wspomnienie w naszym przeglądzie historii doktryny o stworzeniu. Niewielu autorów poświęciło, jak on, tak wiele uwagi pierwszym wersetom Księgi Rodzaju; powracał do nich przy wielu okazjach⁹². W swej ekspozycji pierwszych słów z Rdz 1,1 Augustyn idzie za interpretacją napotkaną już u Orygenesusa: „początek” oznacza „w swym Synu”, nawet jeśli jasne jest dlań, iż wieczne pochodzenie Słowa nie jest funkcją stworzenia znanego świata. Taka interpretacja powtarza się nieustannie w jego dziełach. Pewien fragment z *Wyznań* sam jest wystarczająco wymowny: „Ty, Ojczy, niebo i ziemię uczyniłeś na początku, jakim jest Twoja zrodzona z Ciebie Mądrość, równa Tobie, z Tobą współwieczna, czyli Twój Syn”⁹³ Interpretacja

⁸⁹ Id., *O Duchu Świętym*, XVI, 37-38; SC 17 bis, s. 374-378; przekład polski: A. Brzóstkowska, Pax, Warszawa 1999, s. 133-138.

⁹⁰ Cf. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy*, 34, 8; 39, 12; SC 318, s. 212 oraz 385, s. 173; przekład polski: praca zbiorowa, w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Pax, Warszawa 1967, s. 399 i 430-431.

⁹¹ *COD II-I*, s. 73; *Elz5T50*; *PCS/I*.

⁹² Cf. G. Pelland, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, *op. cit.*

⁹³ Augustyn, *Wyznania*, XIII, 5, 6; BA 14, s. 433; cf. także XI, 5, 7, s. 283; przekład polski: *op. cit.*, s. 316. Również: *O Państwie Bożym*, XI, 33; BA 35, s. 137; przekład polski: W. Kornatowski, Pax, Warszawa 1977, t. 2, s. 45-47.

czysto „chronologiczna” nie jest wszakże wykluczona⁹⁴. Słowo nie poprzedza stworzeń w czasie, ponieważ, współistotne Ojcu, jest wobec czasu transcendentne; jego pierwszeństwo jest innego rodzaju. Stworzenie świata w Słowie jest również związane z Bożym niepodleganiem żadnemu niedostatkowi oraz z faktem, że Bóg stwarza przez miłość: „W Bogu bowiem trwa najwyższa, święta i sprawiedliwa łaskawość, i wprowadzie niczego nie potrzebująca, ale jest iijiiłość, która pochodzi z dobrodziejstwa wobec swoich dzieł”⁹⁵. Zatem Duch Święty również interweniuje w stworzeniu, bowiem Augustyn łączy Go z owym pojęciem miłości. Rdz 1,2 mówi nam o Duchu, który unosi się ponad wodami pierwotnego chaosu. Dobro stworzeń, tak często przywoływane w Rdz 1, odnosi się do działania Ducha Świętego. Jeżeli w formule: „Bóg rzekł” widzimy Słowo Boga, pośrednika stworzenia, „dobro” — Duch — sprawia, że rzeczy pozostają tym, czym są, będąc przedmiotem Bożej miłości⁹⁶. W ten sposób Duch jawi się jako złączony z dziełem Ojca i Syna: w Nim rzeczy nabierają trwałości; to On kończy dzieło stwórcze; i jednocześnie w Nim rozpoczyna się powrót wszystkich rzeczy do Boga. Możliwe, że są tu obecne wpływy neoplatońskiego schematu emanacji⁹⁷. Z drugiej strony zauważono, iż owa trynitarna wizja stworzenia nie jest w jakiś szczególny sposób związana z historią zbawienia, która swój punkt szczytowy ma w Jezusie Chrystusie⁹⁸.

Bóg uczynił wszystko, ponieważ tego chciał: „Wola Boga bowiem jest przyczyną istnienia nieba i ziemi”⁹⁹. Wobec manichejczyków, którzy przyjmują podwójny początek, jeden dla świata materialnego, a drugi dla duchowego, Augustyn z naciskiem mówi o stworzeniu przez Boga wszystkiego, w konsekwencji o udziale wszystkich stworzeń w dobroci Boga, od którego pochodzą. Ów udział jest kompatybilny z radykalnym rozróżnieniem między Bogiem a stworzeniami. Jako stworzony, świat nie jest wieczny, miał on swój początek. Stwórcze działanie Boga obejmuje wszystko, co istnieje, wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne, umysłowe i cielesne¹⁰⁰.

Obok klarownej idei stworzenia wszystkiego przez Boga *ex nihilo*, trwa jeszcze u Augustyna koncepcja stworzenia z bezkształtnej materii, przedmiotu drugiego etapu „kształtowania”. W ten sposób mogą być rozwiązane trudności

⁹⁴ Id., *O Państwie Bożym*, XI, 6, 9; BA 35, s. 51, 57; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 12-13.

⁹⁵ Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, I, 5, W; BA 48, s. 97; przekład polski: J. Sulowski, *PSP, XXV, Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, ATK, Warszawa, 1980, s. 117.

⁹⁶ *Ibid.*, I, 6, 12; 8, 14; BA 48, s. 97 i n., 101; przekład polski: *op. cit.*, s. 117—118.

⁹⁷ Cf. G. Pelland, *op. cit.*, s. 166 i n.

⁹⁸ Cf. L. Scheffczyk, *op. cit.*, s. 109.

⁹⁹ Augustyn, *Przeciw manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, I, 2, 4; PL 34, 175; przekład polski: J. Sulowski, *PSP, XXV, Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, ATK, Warszawa, 1980, s. 24.

¹⁰⁰ Cf. Id., *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, I, 2; CSEL 28, s. 459 i n.; przekład polski: J. Sulowski, *PSP, XXV, Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, ATK, Warszawa, 1980, s. 83. G. Pelland, *op. cit.*, s. 119.

podniesione przez Rdz 1,1-2, stworzenie nieba i ziemi, oraz fakt, że ta ostatnia była bezkształtna.

Stworzenia duchowe, aniołowie

W odróżnieniu od pierwszych autorów chrześcijańskich, których troską było przede wszystkim stworzenie materialne, Augustyn w niebie z pierwszego wersetu Księgi Rodzaju widzi nie tylko widzialny firmament, ale także stworzenia duchowe. Im też poświęci dalszą część komentarza. Rzeczywiście, w Rdz 1,3 mówi się „rzekł” (*dixit*), a nie tylko „uczynił” (*fecit*), gdy chodzi o stworzenie światła. Światło wydaje się stworzeniem duchowym, nawet jeśli nie jest wykluczone, że idzie tu także o światłość materialną¹⁰¹.

Owe stworzenia duchowe, aniołowie, przez działanie Słowa zostali wezwani do „nawrócenia” do Stwórcy, i w ten sposób doznają iluminacji. Taki byłby sens stworzenia światłości, mądrości stworzonej. Stworzenie, nawet duchowe, bezkształtne w pierwszym etapie, nie odtwarza jeszcze obrazu Słowa. Jednak począwszy od owego udzielenia światła następuje nawrócenie (*conversio*) stworzenia do Stwórcy i staje się ono odzwierciedleniem tego, czym jest Słowo. Jedynie przez ową iluminację Słowa stworzenia anielskie przemieniają się w światło¹⁰². Jeśli oddzielają się od tego światła, zostają zredukowane do ciemności. Te ostatnie jako takie nie są rzeczywiste, są one brakiem światła, zaś utrata dobra przyjmuje nazwę zła¹⁰³. Aniołowie nie tylko zostali stworzeni, ale doznali iluminacji, by żyć w błogosławieństwie. Podział światła i ciemności z Rdz 1,4 także stwarza trudności interpretacyjne. Z jednej strony chodzi o wykazanie, że wszystko jest już uporządkowane i nic nie pozostaje w „bezładzie” z Rdz 1,2. Ale może też chodzić o podział na dobrych i złych aniołów. Rzeczywiście, w odróżnieniu od pozostałych dni stworzenia powiedziano w tym miejscu, iż zobaczył, że światłość była dobra przed oddzieleniem jej od ciemności: „Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności” (Rdz 1,4).

Jak widzimy, Augustyn przypisuje wielkie znaczenie stworzeniu duchowemu w swych refleksjach nad pierwszymi wersetami Księgi Rodzaju. Jest ono nie tylko pierwsze w porządku chronologicznym, ale w pewien sposób także w porządku hierarchicznym¹⁰⁴. Pozostaje mimo wszystko pewne, że idzie tu o stworzenia, które nie są współwieczne Bogu.

¹⁰¹ Cf. Id., *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, I, 19, 38; BA 48, s. 135; przekład polski: *op. cit.*, s. 128

¹⁰² Id., *Wyznania*, XIII, 2, 3; 3, 4; BA 14, s. 429, 431; przekład polski: *op. cit.*, s. 314-315.

¹⁰³ Id., *O Państwie Bożym*, XI, 9-11; BA 35, s. 57-63; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 15-20.

¹⁰⁴ Cf. G. Pełland, *op. cit.*, s. 120-121.

[...] nie jest Tobie współwieczny nawet ten Twój twór, który tylko Tobą się raduje. Niebo nad niebiosami, chociaż w swej niezłomnej czystości tylko Ciebie chłonie, jednak nigdzie i nigdy się nie wyzbywa swej natury zmiennej. [...] Nie znajduje dla owego nieba nad niebiosami, które do Pana należy, lepszego miana niż miano domu Twego, stale wpatrującego się w Twoją piękność, nigdy nie zwracającego się ku czemuś innemu, niższemu¹⁰⁵.

Stworzenia rozumne trwają w ten sposób w nieustannej i błogosławionej kontemplacji Boga; stanowią one Kościół niebieski, naszą matkę, w którym my także się gromadzimy¹⁰⁶. W początkach stworzenia rozważamy jego kres, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi.

Mocne punkty myśli Augustyna

Augustyn nie wypracował spójnej syntezy wszystkich elementów swej doktryny. Jego interpretacje pierwszych wersetów Księgi Rodzaju są hipotezami, które nie wykluczają innych rozwiązań. Analiza różnych jego dzieł pokazuje zmiany opinii, zwłaszcza różnorodność akcentów na przestrzeni całego życia. Chodzi o pewne przybliżenia, które mimo wszystko pozwalają dojrzeć kilka wyraźnie ustalonych punktów. Wobec dualizmów platońskiego i manichejskiego oraz monizmów typu stoickiego, Augustyn podkreśla radykalne rozróżnienie Boga i stworzenia oraz dobro stworzenia; skoro wszystko zostało stworzone przez Boga, wszystko może uczestniczyć w jego dobru. W konsekwencji zło nie pochodzi ze świata materialnego, ale od wolnej woli stworzenia rozumnego. Bóg wyprowadza *ex nihilo*, zgodnie ze swą wolą, różne od siebie stworzenie, przy czym nie zakłada ono żadnej w Nim zmienności; a owo bezkształtne niepodobieństwo przemienia się w podobieństwo dzięki działaniu samego Boga:

Pojmują, że Twoja wola, będąc tym samym, czym Ty jesteś, nigdy nie uległa zmianie i że nie stworzyłeś świata jakimś nowym, przedtem nie istniejącym aktem woli; że nie wyłoniłeś go z siebie, jako swoje podobieństwo i formę wszystkich rzeczy, lecz uczyniłeś z niczego, jako niepodobny do Ciebie i bezkształtny, aby się kształtował na Twoje podobieństwo, zbliżając się do Ciebie jedyne w określonym porządku, każda rzecz w wyznaczonym jej rodzajowi stopniu. Dzięki temu *wszystkie rzeczy* miały się stać *bardzo dobre* (cf. Rdz 1,31)¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Augustyn, *Wyznania*, XII, II, 12; BA 14, s. 361; przekład polski: *op. cit.*, s. 289.

¹⁰⁶ *Ibid.*, XII, 15, 20; s. 373; przekład polski: *op. cit.*, s. 292-293; *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, V, 19, 38; BA 48, s. 427; przekład polski: *op. cit.*, s. 210.

¹⁰⁷ Augustyn, *Wyznania*, XII, 28, 38; BA 14, s. 411; przekład polski: *op. cit.*, s. 307.

Według głębokiej refleksji Augustyna, dobro rzeczy pochodzi stąd, iż Bóg widzi je jako dobre. Dlatego każdy, kto dostrzega dobro rzeczy, patrzy na nie w Duchu Bożym:

jeśli przez Ducha Bożego widzą, że coś jest dobre, to Bóg, a nie oni, widzi, że to jest dobre. [...] To przez Niego [Ducha Świętego] widzimy, że wszystko, co w jakiegokolwiek mierze istnieje, jest dobre, pochodzi bowiem od Tego, który nie w takiej czy innej mierze istnieje, lecz jest samym bytem¹⁰⁸.

Stworzenie, które otwiera czas, otwiera także historię i nowość, ponieważ u początku jest łaska, wolność Boga, a nie konieczność¹⁰⁹. Skoro tak, to stworzenie nie jest w wyraźny sposób związane z początkiem historii zbawienia. Augustyn bardziej podkreśla stworzenie w Synu, preegzystującym Słowie Ojca, niż w Synu, który ma się wcielić. Wskazaliśmy już na to, mówiąc o stworzeniu jako dziele Trójcy.

8. WYPOWIEDZI SOBOROWE KOŃCA EPOKI PATRYSTYCZNEJ

W tym okresie mają miejsce pierwsze wypowiedzi soborowe odnoszące się bezpośrednio do tematu stworzenia. Teksty, które rozważaliśmy do tej pory, z Soborów Nicejskiego i I Konstantynopolitańskiego, odnosiły się do stworzenia w kontekście doktryny trynitarniej. Tak będzie i w przypadku II Soboru powszechnego w Konstantynopolu, w 553 roku. Dzieło trzech Osób w stworzeniu zostało tam wyrażone w sformułowaniu, które bardzo ściśle podąża za wypowiedziami Atanazego i Grzegorza z Nyssy: „Albowiem jeden jest Bóg i Ojciec, od którego pochodzą wszystkie rzeczy, jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego są wszystkie rzeczy, jeden Duch Święty, w którym są wszystkie rzeczy”¹¹⁰.

Różne synody regionalne będą się zajmować stworzeniem w sposób mniej bezpośredni. I Synod w Toledo (400) formułuje osiemnaście anatematyzmów przeciwko błędom pryscylianizmu (niektóre z nich pochodzą niewątpliwie z okresu późniejszego, 447). Cały świat został stworzony przez Boga (anatema 1); nie ma Boga Prawa i Boga Ewangelii (anatema 8), tak iż świat nie został stworzony przez Boga różnego od Tego, o którym mowa w Księdze Rodzaju, iż na początku uczynił niebo i ziemię (anatema 9); dusza ludzka nie jest częścią Boga (anatema 11); małżeństwo nie powinno być potępiane (anatema 16)¹¹¹.

Synod w Braga z 563 roku przejmuje symbol i kanony I synodu w Toledo i dodaje kilka anatematyzmów pozostających pod wpływem poprzednich.

¹⁰⁸ *Ibid.*, XIII, 31, 46; s. 411; przekład polski: *op. cit.*, s. 344.

¹⁰⁹ Cf. P. Gisel, *La Creation*, *op. cit.*, s. 143.

¹¹⁰ *CODII-1*, s. 225; *DzSA2V, FC317*.

¹¹¹ Cf. *DzS10*-208.

Wskazuje się między innymi na to, że diabeł jest stworzeniem Boga, dobrym w pierwszej chwili, a nie początkiem i substancją zła (anatema 7); nie jest on twórcą żadnego stworzenia ani zjawisk meteorologicznych (anatema 8) czy ciała ludzkiego (anatema 12); stworzenie ciała nie jest dziełem złośliwych duchów (anatema 13); ludzie nie są poddani fatum zapisanemu w gwiazdach (anatema 9); zostaje potwierdzone dobro małżeństwa; neguje się istnienie nieczystych potraw (anatema 14)¹¹² Łatwo dostrzec, że głównym celem tych deklaracji jest potwierdzenie dobra całego stworzenia.

Na Synodzie laterańskim (649), znów w kontekście teologii trynitarniej, jedyne i to samo bóstwo Trzech określone jest jako „stwórcze i chroniące wszystkie rzeczy”¹¹³. Wspomnienie rozróżnienia funkcji trzech Osób, jakie pojawiło się na II Soborze w Konstantynopolu, znika.

9. WIARA CHRZEŚCIJAŃSKA I NEOPLATONIZM

Autorzy i teksty: Pseudo-Dionizy, *Opera*, FC 3-4; *Oeuvres complètes*, wyd. franc.: M. de Candillac. Aubier, Paris 1943; *Ohierarchii niebieskiej*; wyd. franc.: R. Roques, C. Heil i M. de Candillac, SC 58 bis, 1970. — Jan Szkot Eriugena, *Opodziałach w naturze*; PL I 22 429-1022.

Wskazówki bibliograficzne: S. Lilia, „Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi lAreopagita”, *Augustinianum* 22 (1982), s. 533-577. — R. Roques, „Jean Scot Érigène”, *DsP* VIII (1974), s. 735-774; *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, 2 wyd., Cerf, Paris 1983. — O. Semmelroth, „Cottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps. Dionysius Areopagita”, *Scholastik* 28 (1953), s. 481-503. — T. Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Le Mounier, Firenze 1963; „Lescatologia di Giovanni Scoto”. *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Ist. Stor. Italiano per il Medioevo, Roma 1992, s. 219-260. — R. Hoeps, „Theophanie und Schöpfungsgrund. Der Beitrag des Johannes Scotus Eriugena zum Verständnis der *creatio ex nihilo*”, *Theologie und Philosophie* 67 (1992), s. 192-231. — A. Wohlman, „L'homme et le sensible dans la pensée de Jean Scot Érigène”. *Revue Thomiste* 83 (1983), s. 243-273.

Światło Boże opromienia hierarchie bytów: Pseudo-Dionizy

Próby zharmonizowania chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu z myślą neoplatońską znajdują w Pseudo-Dionizym wybitnego przedstawiciela. Autor ten, przez wieki utożsamiany z Dionizym Areopagitą, nawróconym w Atenach dzięki mowie św. Pawła (cf. Dz 15,34), pisał w rzeczywistości w ostatnich latach V lub pierwszych VI wieku. Areopagita, zamiast czerpać inspirację z przekazu biblijnego, pokazuje Boga jako Dobro, które, podobnie jak słońce, ale w większym jeszcze stopniu, „oświeca wszystkie rzeczy, które wedle swej

¹¹² DzS 457-464; ^£7236-240; przekład polski: BF, V/2-8.

¹¹³ DzS 501; FC 332.

miary uczestniczą w jego świetle, [...] harmonijnie rozlewa [...] na wszystkie byty promienie swojej wszechobejmującej dobroci”¹¹⁴. Dzięki owej dobroci istnieją wszystkie byty. Wszystkie one są ułożone według tej dobroci, w sposób hierarchiczny: aniołowie, dusze, ale także byty nierozumne, rośliny i rzeczy nieożywione. Wszystkie rzeczy zawdzięczają Dobru swoje istnienie i uczestniczą w Nim. Wszystkie byty pochodzą bezpośrednio od najwyższego Dobra, a nie byty niższe od wyższych. Owa dobroć, od której wszystkie pochodzą, z kolei wszystko do siebie przyciąga¹¹⁵. Pseudo-Dionizy utożsamia ponadto Piękno z Dobrem mówiąc, „że to, co piękne, uczestniczy w piękności, gdy tymczasem piękność uczestniczy w czyniącej piękno przyczynie wszystkiego, co piękne”¹¹⁶. Pierwotne Boże światło, które opromienia wszystkie byty, jest innym z ulubionych obrazów Areopagity¹¹⁷. Wszystkie byty, które w sposób nie zróżnicowany obecne są w prostej Bożej jedności, różnią się poza nią według swych szczególnych cech charakterystycznych, przy czym ich najwyższe źródło nie doznaje przez to żadnej zmiany czy pomniejszenia¹¹⁸.

Pseudo-Dionizy przejęty jest kwestią zła. Demony nie są złe z natury, ponieważ gdyby takie były, nie pochodziłyby od Dobra¹¹⁹. O ile rzeczy są mniej lub bardziej oddalone od Dobra, o tyle cierpią one na niedostatek dobra i dobroci¹²⁰. Zło jest niedoborem i niedoskonałością dóbr, które są nam właściwe¹²¹ i jest ono pośrednio przypisane wolności stworzenia. Opatrzność czuwa, aby każdy działał wedle swej natury; nie może zatem doprowadzić do doskonałości byty wyposażone w wolną wole, jeśli one same tego nie chcą. Z tego powodu demony są złe, odcięte są bowiem od stanu doskonałości. Jest tylko jeden początek bytu i jest on dobry. Zło także wchodzi do boskiej opatrności¹²².

Boże imię „Byt” objawia, że Bóg jest powszechną „przyczyną”, która daje byt wszystkiemu, co istnieje. Wszystko, co jest, uczestniczy w Nim¹²³. On wszystko zawiera, jest źródłem, początkiem i przyczyną: „W swojej jedności bowiem [...] odwiecznie posiada i utrzymuje w istnieniu wszystkie rzeczy, które istnieją, obecny wszędzie dla wszystkich i zgodnie z jednością ten sam i we

¹¹⁴ Pseudo-Dionizy, *Imiona Boskie*, IV, 1; PG 3, 693; przekład franc.: M. de Gandillac, *Oeuvres complètes, op. cit.*, s. 94; przekład polski: M. Dzielska, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Znak, Kraków 1997, s. 77.

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, IV, 4; PG3, 697; Gandillac, s. 97; przekład polski: *op. cit.*, s. 79-82.

¹¹⁶ *Ibid.*, IV, 7; PGV01; Gandillac, s. 100; przekład polski: *op. cit.*, s. 83.

¹¹⁷ Pseudo-Dionizy, *Hierachia niebiańska*, I, 1-3; 5C58 bis, s. 70—73.

¹¹⁸ Cf. S. Lilia, „Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi PAreopagita”, *art. cit.*, s. 550.

¹¹⁹ Pseudo-Dionizy, *Imiona Boskie*, IV, 23; PG3, 724; Gandillac, s. 118; przekład polski: *op. cit.*, s. 101—103.

¹²⁰ *Ibid.*, IV, 20; 728; Gandillac, s. 113; przekład polski: *op. cit.*, s. 95—99.

¹²¹ *Ibid.*, IV, 24, 728; Gandillac, s. 120; cf. IV, 31 - 32; przekład polski: *op. cit.*, s. 103-104.

¹²² *Ibid.*, IV, 33-34; 733- 736; Gandillac, s. 125- 126; przekład polski: *op. cit.*, s. 108-109.

¹²³ *Ibid.*, V, 1 i 5; 816 i 820; Gandillac, s. 128 i 131; przekład polski: *op. cit.*, s. 111 i 113-115.

wszystkim identyczny, On zmierza do wszystkiego i trwa w sobie [...] bez początku, i środka, i końca, i nie stanowi niczego w bytach ani nie jest czymkolwiek z nich”¹²⁴. Z jednej strony Pseudo-Dionizy wydaje się utrzymywać radykalne rozróżnienie pomiędzy Stwórcą i stworzeniem; z drugiej strony jego język każe niekiedy myśleć o emanacji. Pojawia się wówczas wątpliwość, czy opromienienie światłem, komunikacja dobra i piękna są koniecznymi mchami Boga, czy też pochodzą od Jego wolności: „To tak, jak nasze słońce — nawet gdy się nie myśli o nim ani się go nie pragnie — przez swoje istnienie oświeca wszystkie rzeczy, które, wedle swej miary, uczestniczą w jego świetle, tak samo dobro [...]”¹²⁵. Stąd niektórzy komentatorzy skłonni są myśleć, że Dionizy zaprzecza wolnemu stworzeniu. Jednak różne wskazówki pozwalają innym sądzić, iż Boża transcendencja została zachowana: Bóg jest czymś więcej niż wszystkie kategorie. Jest On „Bezimiennym”, który zawsze pozostaje tożsamy z sobą samym, będąc jednocześnie wewnątrz, na i wokół wszechświata¹²⁶. Jedynie o samym Bogu Areopagita powiada, iż z natury jest On początkiem iluminacji, podczas gdy istoty częściowo wyższe także są początkiem iluminacji, ale przez dyspozycję¹²⁷. Trudno jest w każdym razie udzielić definitywnej odpowiedzi na pytania, których autor nie postawił wyraźnie. Terminy, jakich używa, nie są pozbawione dwuznaczności. Jeśli nie brakowało oskarżycieli, jego dzieło zawsze znajdowało wielkich obrońców. Najwspanialszym z nich był Maksym Wyznawca na synodzie laterańskim w 649 roku.

Przyczyny pierwotne u Jana Szkota Eriugeny

Wpływ Pseudo-Dionizego w okresie karolińskim objawia się u Jana Szkota Eriugeny (+877). W jego pismach, bardziej jeszcze niż u jego poprzednika, wyływa problem trudnego zestawienia chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu z myślą platońską. Wielu sądzi, iż u Eriugeny ta druga ma pierwszeństwo. Jednak i w tym miejscu winno się unikać pośpiesznych sądów, które nie brałyby pod uwagę całokształtu elementów. W swym fundamentalnym dziele, *O podziałach w naturze*, Eriugena zakłada sobie wyjaśnienie procesu, który od początku wszystkiego w Bogu zmierza do powrotu wszystkich rzeczy do Niego. Podwójna droga, która od Jednego zmierza do wielości, a od niej niesie na nowo wszystko do Boga, u którego wszystko ma swój początek.

¹²⁴ *Ibid.*, V, 10; 825; Gandillac, s. 137; przekład polski: *op. cit.*, s. 119.

¹²⁵ *Ibid.*, IV, 1; 693; Gandillac, s. 94; przekład polski: *op. cit.*, s. 77.

¹²⁶ *Ibid.*, I, 1 i 6; 588 i 596; Gandillac, s. 68 i 74; przekład polski: *op. cit.*, s. 47-48 i 54—55.

¹²⁷ Pseudo-Dionizy, *Hierarchia niebiańska*, XIII, 3; *SC* 58 bis, 155—156 oraz przypis 1. Cf. także *Imiona boskie*, II, 5 — 6; *PG* 3, 641—644; Gandillac, s. 82 — 84; przekład polski: *op. cit.*, s. 63 — 65. O tej kwestii, cf. S. Lilia, *art. cit.*; O Semmelroth, „Gottes ausstrahlendes Licht”, *art. cit.*; T. H. Martin, *Obras completas de Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid 1990, s. 82.

Szczególnie ważna jest jego doktryna o „przyczynach pierwotnych”, które zostały stworzone przez Boga przed wszystkimi rzeczami i przez które samo stworzenie stało się możliwe. Są to przyczyny, które, będąc stworzonymi, wiecznie trwają w Bogu, czy też bardziej specyficzniej w Słowie, z którym zdają się utożsamiać: „Na początku było Słowo» lub na początku był powód, lub na początku była przyczyna”; wszystkie rzeczy są nie tylko wieczne w Słowie Bożym, ale są także samym Słowem. W Słowie Boga zostały odwiecznie uczynione wszystkie rzeczy¹²⁸. Stworzenie owych przyczyn pierwotnych ma miejsce w samym akcie zrodzenia Słowa. W nich rozwija się pierwsza przyczyna. Dlatego są one jednocześnie wieczne i stworzone. Będąc stworzonymi, odróżniają się od Słowa Bożego. Od owych przyczyn pierwotnych, zarazem stworzonych i stwórczych, wywodzi się wielość i różnorodność bytów. Nie tylko w przyczynach pierwotnych, ale także w owych późniejszych skutkach, Bóg stwarza sam siebie, nie przestając być ponad wszystkim: „On sam staje się wszystkim we wszystkich rzeczach i powraca do siebie przywołując ku sobie wszystkie rzeczy, a podczas gdy staje się we wszystkim, nie przestaje być ponad wszystkim”¹²⁹. Świat zmysłowy jest aktem rozszerzania się pojmowalnej wielości domyślnie zawartej w Słowie¹³⁰.

Tutaj spoczywa problem wolnego stworzenia *ex nihilo*. Jeżeli z jednej strony Eriugena je potwierdza, nie ma bowiem żadnej preegzystującej materii różnej od Boga, to z drugiej strony dostrzega wewnętrzną relację, jaka istnieje pomiędzy pochodzeniem wewnątrztrynitarnym a stworzeniem. Czy rzeczywiście można je rozróżnić? Czy rzeczy są naprawdę różne od Słowa? Przyczyny zasadnicze zostały stworzone, ale ich stworzenie staje się koniecznością, ażeby Bóg mógł poznać samego siebie. Tą drogą przychodzi niebezpieczeństwo utożsamienia owego stworzenia ze zrodzeniem Słowa; albo, jeśli wolimy, mogłoby się wydawać, iż sama Trójca realizuje się w procesie stwarzania świata. Wynikałoby stąd, że stworzenia, które pochodzą od Boga poprzez idee, przychodzą od Niego także jako od przyczyny materialnej. Także i w tym miejscu mnożyły się oskarżenia o emanacjonizm i panteizm, nawet jeśli Eriugena starał się wymknąć podobnej przesadzie¹³¹. Bóg jest jednocześnie transcendentny i immanentny wobec natury, która emanuje z Niego i która jest od Niego uzależniona w swej odmienności. Eriugena czerpał inspirację ze stwierdzenia z 1 Kor 15,28, gdzie o Bogu mówi się jako o wszystkim we wszystkich. Do Niego powinny powrócić wszystkie stworzenia, które u Niego mają swój początek. Przyczyna, Bóg sam, pozostaje immanentna w rzeczywistości-

¹²⁸ Jan Szkot Eriugena, *O podziałach w naturze*, III, 9; PL 122, 642.

¹²⁹ *Ibid.*, III, 20 i 4; 683 i 632.

¹³⁰ Cf. A. Wohlmann, „L’Homme et le sensible dans la pensée de Scot Erigène”, *art. cit.*, % 252.

¹³¹ Cf. R. Roques, „Jean Scot Erigène”, *art. cit.*, s. 743 i n; T. Gregory, *Giovanni Scoti Eriugena*, *op. cit.*, s. 25 i n.

tości stworzonej, która uczestniczy w Nim, a On upomina się o nią dla siebie. W ten sposób jest On początkiem i ostatecznym końcem. Dwuznaczności doktryny Eriugeny o stworzeniu spowodowała nań wielokrotne potępienia, na synodzie w Paryżu, w 1210, i przez papieża Honoriusza III w 1225 roku. Wyroki te ukazują żywotność i późniejszy wpływ jego myśli.

II. DOKTRYNA STWORZENIA W ŚREDNIOWIECZNEJ SCHOLASTYCE

1. PIERWSZA SCHOLASTYKA: STWORZENIE POMIĘDZY HISTORIA I A KOSMOSEM

Autorzy i Teksty: Hugon ze Świętego Wiktora. *Sakramenty wiary chrześcijańskiej*; PL 176. 173-618. — Abelard. *Teologia chrześcijańska*; PL 178: 1113-1330; przekład polski: L. Joachimowicz. w: *Pisma teologiczne*. Pax, Warszawa 1970. — Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*; PL 192. 519-964; Crottaferrata, 3 wyd., Collegii s. Bonaventurae, 3 tomy, 1971 i 1981.

Wskazówki bibliograficzne: Y. Congar, „Thème de Dieu *Créateur* et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne”, *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, I, Aubier. Paris 1963, s. 189-222. — T. Gregory, *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*. 1st. Stor. Ital. per il M. E.. Roma 1992.

Powszechnie uważa się, iż w okresie wczesnej scholastyki rozwijają się dwie tendencje teologiczne, które znajdują dość bezpośrednie odzwierciedlenie w teologii stworzenia. Jedna linia rozważa ekonomię chrześcijańską przede wszystkim w jej wymiarze historycznym, a stworzenie jako początek historii zbawienia. Wiktorianie są najbardziej kwalifikowanymi jej przedstawicielami. Natomiast szkoła z Chartres przejawia ukierunkowanie na platonizujący, kosmiczny idealizm, połączone z poświęceniem większej uwagi naturze: „W szkole z Chartres zauważamy odkrycie natury, świata jako uporządkowanego uniwersum. W wyjaśnieniu opisu stworzenia [autorzy] posługują się ówczesną spekulacją filozoficzną, ale także naukami przyrodniczymi”¹³². Nie mogąc szczegółowo prześledzić myśli wszystkich przedstawicieli ówczesnych szkół teologicznych, wspomnimy tylko kilku najważniejszych teologów XII wieku¹³³.

¹³² T. Gregory, *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, *op. cit.*, s. 121.

¹³³ Cf. więcej szczegółów w L. Scheffczyk, *Création et Providence*, *op. cit.*, s. 122—136; E. Vilanova, *Historia della teologia cristiana*, *op. cit.*, s. 551—610, bardziej ogólne.

Hugon ze Świętego Wiktora: stworzenie podporządkowane odnowieniu człowieka

Hugon ze Świętego Wiktora (t 1141) wywarł poważny wpływ, zwłaszcza za sprawą swego głównego dzieła, *O sakramentach wiary chrześcijańskiej*. Linia platońska Dionizego Areopagity nie jest obca jego myśli, jednak bardziej historyczny prąd augustiański i anzelmiański odcisnął w niej także swój ślad. W ogólnym układzie dzieła *O sakramentach* można dostrzec zainteresowanie historią. Hugon podejmuje najpierw to, co nazywa dziełem stworzenia (*opus conditionis*), poprzez które wszystko to, co nie istniało, przyszło do istnienia. Odpowiada mu dzieło odnowienia (*opus restaurationis*), w umyśle naszego autora z pewnością znacznie ważniejsze od pierwszego. Dzieło to jest urzeczywistniane aby to, co jest martwe, szczególnie człowiek, mogło przejść do lepszego istnienia (*ut melius esset*). Centrum dzieła odnowy jest zbawienie dokonane przez Jezusa¹³⁴. Dzieło stworzenia jako takie było przedmiotem ksiąg świeckich, natomiast księgom duchowym przysługuje podjęcie tematu dzieła odnowienia. To ostatnie ma znacznie więcej godności niż pierwsze, lednak Biblia mówi także o stworzeniu, aby z większą kompetencją wejść w tematykę właściwą dziełu odnowienia. Trzeba wiedzieć, jak został stworzony człowiek, ażeby móc zrozumieć, jak doznał upadku i jak został wykupiony. Pismo analizuje tę problematykę ze swego punktu widzenia, „według wiary”¹³⁵. Stworzenie jest postrzegane w perspektywie wyraźnie historyczno-zbawczej. Hugon utrzymuje historyczną realność opowiadania o stworzeniu w ciągu sześciu dni. Wyróżnia, jak św. Augustyn, stan „bezkształtny” pierwszego stworzenia, które zaistniało w pierwszej chwili; jednocześnie została stworzona materia rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Stworzenie otrzymało następnie obecną formę, która pochodzi od tamtej pierwotnej „bezkształtności”¹³⁶. Ten drugi moment odpowiada także odwiecznej dyspozycji Stwórcy¹³⁷. Stworzenie *cx nihilo* i wolne ze strony Boga nie jest przez to zapomniane. Bóg jest jedynym początkiem tego, co istnieje; uczynił z niczego to, co chciał i kiedy chciał¹³⁸. Stworzenie nie oznacza w Bogu żadnej zmiany czy straty:

Pozostając, czym był, uczynił to, co nie istniało [...]. Po uczynieniu tego pozostał bez zmiany, bez jakiegokolwiek braku. Nie przyjął niczego nowego, nic dawnego nie stracił, dał wszystko, niczego nie tracąc¹³⁹.

¹³⁴ Cf. Hugon ze Św. Wiktora, *Osakramentach*, I, Prolog 2; PL 176, 183.

¹³⁵ Cf. *ibid.*, I, Prolog 3; 184.

¹³⁶ *Ibid.*, 1,1,5-7; 189-193.

¹³⁷ *Ibid.*, I, 2, 10; 210.

¹³⁸ *Ibid.*, 1,1,1; 187.

¹³⁹ *Ibid.*, I, 2, 3; 207.

To dobroć, a nie konieczność popycha Boga do stwarzania ¹⁴⁰. Ostatecznym sensem dzieła sześciu dni jest stworzenie człowieka ¹⁴¹.

Abelard: Duch Święty duszą świata

W tym samym XII wieku godna wyjątkowej uwagi jest postać Abelarda (t 1142), który da magisterium okazję do wielu interwencji na temat stworzenia. Abelard szeroko rozwinął temat Ducha Świętego jako duszy świata (*anima mundi*), który, jak mu się wydawało, odkrył w pismach Platona. Autorytet, jakim cieszy się Platon w oczach Abelarda, wynika z przekonania tego ostatniego, iż Platonowi została objawiona Trójca Święta. Duch Święty był obecny w świecie od chwili stworzenia. Dlatego właśnie mówi się o „czasowym” pochodzeniu Ducha, według skutku, jaki wytwarza On w stworzeniach, obok Jego pochodzenia odwiecznego, jako trzeciej Osoby Trójcy¹⁴². Abelard postawił sobie także kwestię, czy Bóg mógł uczynić rzeczy lepiej, niż uczynił. Wydaje się, że udziela odpowiedzi negatywnej, zgodnie z nauczaniem neoplatońskim. Owa pewność związana jest z ideą objawienia dobroci Boga. Jeżeli rzeczywiście objawia On swoją dobroć stwarzając, stworzył zapewne najlepszy z możliwych światów. Zgodnie z tą samą zasadą Bóg nie może przeszkodzić złu.

Lepiej lub gorzej rozumiane i interpretowane, doktryny te znajdują przeciwników, szczególnie św. Bernarda, ale także synody w Soissons i Sens, które potępią je odpowiednio w 1121 i 1140 (lub 1141)¹⁴³. Co się tyczy naszego tematu, synod w Sens potępia twierdzenie, według którego Duch Święty miałby być duszą świata, nie będąc jednocześnie z substancji Ojca (kanon 2). Oddala również twierdzenie, zgodnie z którym Bóg nie może uczynić więcej, niż czyni, albo wyłącznie w sposób i w czasie, w którym czyni (kanon 6). Zostaje w końcu wykluczone twierdzenie, iż Bóg nie musiał i nie mógł uniknąć zła (kanon 8). Potępienia te zostały potwierdzone przez papieża Innocentego II. Jak widzimy, w grę wchodzi nadal kwestia fundamentalnego rozróżnienia pomiędzy Bogiem i stworzeniem, a jednocześnie bóstwo, a zatem i transcendencja Ducha Świętego w stosunku do całej rzeczywistości stworzonej. Z drugiej strony wolność konkretnego stworzenia zostaje raz jeszcze uwidoczniła. Nie idzie tylko o to, by wiedzieć, czy Bóg może czy też nie może stwarzać — problem ten nie staje bezpośrednio — ale o wolność Bożą w praktycznym sposobie owego stworzenia.

¹⁴⁰Cf. *ibid.*, I, 2, 4; 208; także 1, 6,!; 263.

¹⁴¹*Ibid.*, I, Prolog 3; 184; I, 2, 1; 205.

¹⁴²Cf. Abelard, *Teologia chrześcijańska*, IV, 149; *CCCM*11, s. 339; przekład polski: L. Joachimowicz, w: *Pisma teologiczne*, Pax, Warszawa 1970; T. Gregory, *Mundana Sapientia*, *op. cit.*, s. 192.

¹⁴³Cf. *DzS*739; przekład polski (fragm): *BF*, IV/26-31.

Piotr Lombard: synteza o stworzeniu

Sentencje Piotra Lombarda, bardziej niż przez swą oryginalność, są istotne ze względu na wpływ, jaki wywrą na średniowiecznej teologii stworzenia, jak i na niemal wszystkich ówczesnych kwestiach teologicznych. Piotr Lombard mówi o stworzeniu w księdze II, po rozważaniach o Bogu. Jasno ustala pojęcie stworzenia: uczynić coś z niczego (*de nihilo aliquid facere*)¹⁴⁴ i z tego powodu stwarzanie odpowiada jedynie Bogu. Bóg jest jedynym początkiem wszystkiego, z jego woli pochodzi wszystko, co istnieje, a rzeczy przychodzą do istnienia bez żadnej zmiany ich autora. W ślad za Hugonem ze Świętego Wiktora Piotr Lombard wskazuje, że przekazanie błogosławieństwa Boga innym jest jedyną racją stworzenia. Owa komunikacja dokonuje się „jedynie przez dobroć, nie przez konieczność”¹⁴⁵. Stworzenie aniołów zajmuje pierwszy plan, ponieważ to ich, według biskupa Paryża, dotyczy zdanie z Syr 1,4: „Jako pierwsza przed wszystkim stworzona została mądrość”¹⁴⁶. Po długiej rozprawie na temat stworzeń duchowych następuje rozwinięcie o dziele sześciu dni. Poprzedza je ogólne stwierdzenie z Rdz 1,1, zgodnie z którym na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Niebiosa są stworzeniami anielskimi, podczas gdy ziemia odnosi się do materii czterech żywiołów, zmieszanej i bezkształtnej¹⁴⁷. W oparciu o tę bezkształtną materię ma miejsce dzieło sześciu dni, w którym Bóg wyróżnił różnorodne stworzenia¹⁴⁸. Sformułowanie „Bóg rzekł”, powtarzane przez cały czas w przekazie z Rdz 1, odnosi się do odwiecznej, istniejącej w Słowie dyspozycji dotyczącej tego, co ma się wydarzyć w czasie¹⁴⁹. Piotr Lombard przejmuje w ten sposób starożytną formułę, według której Ojciec stwarza przez Syna (lub w Nim) i w Duchu Świętym. Jednak w swym wykładzie nie zatrzymuje się nad przestudiowaniem rozróżnienia dzieł poszczególnych Osób i unika interpretacji subordynacjonistycznej wspomnianych właśnie przyimków. Należy nade wszystko zrozumieć, że Bóg działa „wraz z Synem i Duchem Świętym”, to znaczy że wszyscy trzej biorą udział w dziele stwórczym. Inne rozróżnienia nie odzwierciedlają jedynie pochodzenia wewnątrztrynitarnego, ale wskazują również na rozróżnienie funkcji w dziele stwórczym¹⁵⁰. Rozważanie dzieła sześciu dni jest krótkie. Nasz autor zatrzyma się przede wszystkim na stworzeniu człowieka¹⁵¹. Odnajdujemy zatem w *Sentencjach*

¹⁴⁴ Piotr Lombard, *Sentencje*, II, 1,2; PL 192, 652.

¹⁴⁵ *Ibid.*, II, 1, 3; 653.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, II, 2, 1; 655.

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, II, 12, 1; 675.

¹⁴⁸ *Ibid.*, II, 12, 3 i 6; 676-677.

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*, U, 13, 6; 678.

¹⁵⁰ *Ibid.*, II, 13, 7; 679.

Powróćmy doń w następnym rozdziale.

doktrynę stworzenia mocno już utrwaloną: przez wieki teologia się skonsolidowała.

Ruch „katarów” i potępienie go na IV Soborze Laterańskim

Doktryna ta ułatwiła oficjalną odpowiedź Magisterium na doktrynę „katarów” — „czystych”, niekiedy nazywanych niewłaściwie „albigensami”, ponieważ jedna z ich grup osiadła w mieście Albi¹⁵² — która ogarnie zachodnią Europę począwszy od połowy XII wieku. Katarzy ożywili dawne tendencje dualistyczne i manichejskie. Uważali, że świat materialny został utworzony przez zasadę zła, Szatana, boga Starego Testamentu, który poddał dusze stworzeniu materialnemu i przeciwstawia się stwórcy świata duchowego, Bogu Nowego Testamentu. Stąd postawa etyczna, która deprecjonuje ten świat oraz zalecenie unikania do maksimum kontaktów z nim (małżeństwo, praca etc.). Wraz z wejściem w sektę i życie ascetyczne, „katarzy” sami wykupują się i są pewni swego zbawienia.

Reakcja Kościoła na planie doktrynalnym objawia się przede wszystkim na IV Soborze Laterańskim w 1215 roku, za pontyfikatu Innocentego III. W tym, co odnosi się do chrześcijańskiej doktryny o stworzeniu, zostaje potwierdzone, iż Bóg — Ojciec, Syn i Duch Święty — jest jedynym początkiem świata:

[Ten jeden Bóg] wszechmocną swoją potęgą równocześnie, od początku czasu, stworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń, tj. istoty duchowe i materialne; aniołów i ten świat, a na koniec naturę ludzką łączącą te dwa światy, złożoną z duszy i ciała. Diabeł bowiem i inne złe duchy zostały przez Boga stworzone jako dobre z natury, ale sami siebie uczynili złymi. Człowiek zaś zgrzeszył za podszeptem diabla¹⁵³.

Kilka punktów tej ważnej definicji zasługuje na komentarz, a na pierwszym miejscu stwierdzenie, że Bóg, jeden i troisty, jest jedynym początkiem stworzeń. Tendencja zauważona u Piotra Lombarda — który w stworzeniu widzi dzieło trzech Osób boskich w ich jedności, a nie tylko w ich rozróżnieniu osobowym — została skonsolidowana. Ów Bóg jeden i troisty jest Stwórcą wszystkiego, widzialnego i niewidzialnego, o czym wspominał już Sobór Nicejski. Rzeczy widzialne i niewidzialne zdają się utożsamiać odpowiednio z rzeczami cielesnymi i duchowymi. Były tak duchowe, jak i cielesne zostały stworzone na początku czasów. Wyklucza się zatem istnienie jakiejś rzeczywistości „współwicznej” Bogu. Zostały one stworzone *ex nihilo*. Oto po raz pierwszy sobór

¹⁵² Cf. J. Duvernoy, *Le Catharisme: l'histoire des cathares; Le catharisme: la religion des cathares*, 2 tomy, Privat, Toulouse 1979.

¹⁵³ *CODW-I*, s. 495; *DzS%QQ, FC29* przekład polski: *BF*, s. IV/33.

używa tego określenia, które stanowiło jeden z fundamentalnych aspektów rozwoju doktryny o stworzeniu. Wraz z tym sformułowaniem Kościół przeciwstawił się tendencjom dualistycznym. Człowiek, ciało i dusza, uczestniczy jednocześnie w cechach bytów cielesnych i duchowych. Pojawia się wreszcie kwestia pochodzenia zła. Nie jest ono związane z materią ani stworzeniem, ale z wolnością stworzenia: najpierw aniołowie, a potem ludzie pójdą za namową diabła. Pierwotne dobro stworzenia wobec wszelkiego dualizmu, a zarazem jego ważność wobec tendencji panteistycznych zostają tu jasno potwierdzone.

Wiek XIII, na początku którego zbierze się ten powszechny sobór Zachodu, ujrzy narodziny i rozwój wielkich zakonów żebraczych, a wraz z nimi nowy i spektakularny rozwój teologii wielkiej scholastyki. Na nią zwrócimy teraz naszą uwagę.

2. WIELKA SCHOLASTYKA: METAFIZYKA STWORZENIA

Autorzy i teksty: Bonawentura. *Breviloquium*. wyd.: T. Mouiren et alli. 2 tomy. Éd. franciscaines, Paris 1967; przekład polski: S. C. Napiórkowski, *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*. Warszawa 1980. s. 175-251: *Komentarze do czterech ksiąg Sentencji*. Coil. „S. Bonaventurae”, Quaracchi 1882-1887; *Sześć dni stworzenia*, wyd. franc.: M. Ozilou, Desclée/Cerf. Paris 1991.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, la q. 44-74; przekład franc.: t. 1. Cerf. Paris 1984; przekład polski: op. cit.: *Komentarz do Sentencji*, wyd. M. F. Moos, t. 1. Lethielleux, Paris 1929. — *Streszczenie teologii*. Marietti, Torino 1954; przekład polski: J. Salij, w: *Dzieła wybrane*. W drodze, Poznań, s. 9-131. — *Suma przeciw poganom*, przekład franc.: R. Bemier et alli. Cerf. Paris 1993; przekład polski: *Summa filozoficzna Contra Gentiles*. t. 1-3. Kraków 1930-1935. — *Wykład Składu Apostolskiego*, Marietti. Torino 1954; przekład polski: K. Suszyło, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*. W drodze. Poznań 1987. s. 56-59.

Wskazówki bibliograficzne: É. Cilson. *La Philosophie de saint Bonaventure*. Vrin, Paris 1929, rozdz. VI: La création, s. 179-195: *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Vrin. 1942. „La création” etc., s. 203-257. — Y. Congar, „Le sens de „l'Économie” salutaire dans la théologie de saint Thomas d'Aquin”, *Festgabe J. Lortz*. Grimm, Baden-Baden 1958. s. 73-122: „Le moment «économique» et le moment «théologique» dans la *Sacra doctrina*. *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*. Cerf. Paris 1967. s. 135-187. — H. Urs von Balthasar, „Bonaventure”, *La Gloire et la croix*. Il Styles. 1. *D'Irenée à Dante*. Aubier. Paris 1968. s. 237-323. — G. Marengo. *Trinità e creazione*. Città Nuova, Roma, 1990. — P. Gilbert, *Introduzione alla teologia medievale*. Casale Monferrato, 1992. — L. Mathieu, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*. Éd. franciscaines. Paris 1992.

Szkoła franciszkańska

Aleksander z Haies był pierwszym wielkim teologiem szkoły franciszkańskiej. W oparciu o Augustyna, Aleksander wychodzi od idei Boga jako największego Dobra, na podstawie której z jednej strony pojmuje pochodzenie

wewnątrztrynitarne, a z drugiej wyprowadza stworzenia, które uczestniczą w największym Dobru. Powraca także do Augustyna, kiedy komentuje *Sentencje*, przeciwstawiając się opinii Piotra Lombarda i uważając, iż początkiem, o którym mowa w Rdz 1,1, jest Syn, archetyp stworzenia. W odniesieniu do równoczesności stworzenia bytów cielesnych, również zwraca się do Augustyna. Augustiańska jest też jego idea śladów Trójcy (*vestigio, trinitaria*) widzialnych w stworzeniu. Aleksander wydaje się potwierdzać absolutną predestynację wcielenia, zaś stworzenie i zbawienie jawią się jako złączone z nim w tym samym zamyśle Bożym¹⁵⁴.

Bonawentura: stworzenie w czasie

Bonawentura, wielki mistrz szkoły franciszkańskiej, streścił w *Breviloquium* swą doktrynę o stworzeniu:

Całość maszyny świata została wytworzona w bycie, w czasie i z niczego, przez jedyną pierwszą zasadę, samą i suwerenną, której moc, choć niezmierna, urządziła wszystko „według miary i liczby, i wagi” (Mdr 11,20)¹⁵⁵.

Wyjaśnienie, jakie następuje po tym tekście jest znaczące: przede wszystkim stworzenie nastąpiło w czasie. Idea stworzenia jest dla Bonawentury prawdą wiary¹⁵⁶, ale sądzi on także, iż można udowodnić rozumem niemożliwość faktu, że jest ono wieczne. Zawsze sprzeciwiał się tym, którzy podzielali pochodzącą od Awerroesa myśl, że świat może być wieczny. Mówiąc, że stworzenie jest *ex nihilo*, unika się błędu tych, którzy utrzymują wieczność materii; zakładając jeden początek, unika się błędu manichejczyków. Poza tym Bóg stworzył wszystkie rzeczy bez pośrednictwa bytów niższych. Mówiąc wreszcie, że wszystko jest urzeczywistnione z ciężarem, liczbą i miarą, Bonawentura pokazuje, że stworzenie jest dziełem Trójcy, zgodnie z przyczynowością skuteczną, przykładową i celową. Dlatego właśnie we wszystkich stworzeniach, w tym i cielesnych, odnajdujemy ślady Stwórcy¹⁵⁷. Doktor franciszkański wyklucza współczesność stworzenia i przypisuje wartość dziełu sześciu dni¹⁵⁸. Podczas trzech pierwszych stworzeni zostają aniołowie i materia, podczas pozostałych różne byty materialne¹⁵⁹. Doskonałość wszelkich rzeczy

¹⁵⁴ Cf. zwłaszcza jego *Głosę do IV ksiąg Sentencji*, II, 1, 3; oraz *Summa Halensis*, II, 1, 38; 250-252; wyd. Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi, t. 2, 1928, s. 313-316. Cf. L. Scheffczyk, *op. cit.*, 142-144.

¹⁵⁵ Bonawentura, *Breviloquium*, II, 1, 1; Ed. franciscaines, 2, s. 55.

¹⁵⁶ Id., *Komentarze do Sentencji*, II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 -2; Quaracchi, t. II, s. 14.

¹⁵⁷ Id., *Breviloquium*, II, 1, 2; Ed. franciscaines, 2, s. 57.

¹⁵⁸ Cf. *ibid.*, II, 2, 5; 2 s. 65.

¹⁵⁹ Bonawentura, *Komentarze do Sentencji*, II, d. 1, a. 2, q. 3; Quaracchi, t. 2, s. 30 — 33.

pochodzi od Boga, doskonałego początku, jako że Bóg nie potrzebuje niczego poza nim samym, konieczne jest, aby ową potrójną przyczynowość wypełniał w stosunku do stworzenia. Jest ono konstytuowane w swym bycie przez przyczynę sprawczą, dostosowuje się ono do przyczyny wzorczej i zostaje podporządkowane przyczynie celowej¹⁶⁰. W relacji do tej ostatniej Bonawentura pokazuje, że celem stworzenia jest chwała Boga, który jest jednocześnie największym Dobrem stworzenia¹⁶¹. Cała Trójca działa przy stworzeniu, jak podkreślają to pierwsze wersety Księgi Rodzaju: interwencja Syna jest przywołana w wyrażeniu „na początku”, a Ducha Świętego w zdaniu o Duchu, który unosił się nad wodami z Rdz 1,2¹⁶². Misterium Trójcy przykłada swą pieczęć na rzeczach stworzonych: Ojciec jest początkiem i fundamentem wszystkiego, Syn jest obrazem, według którego wszystko zostało uczynione, a Duch Święty jest związkiem jedności (*compago*)¹⁶³. Wpływ Hugona ze św. Wiktora wydaje się widoczny w rozróżnieniu, jakie odnajdujemy w *Breviloquium*, pomiędzy dziełem stworzenia i dziełami odnowienia. Jeżeli Pismo mówi przede wszystkim o drugich, musimy także odnieść się do pierwszego, ponieważ początek odnowienia nie może być poznany bez faktycznego początku, objawionego już w samym stworzeniu. Z tego powodu można mówić o „księdze stworzenia” (*liber creationis*) w podobny sposób jak o Piśmie. To ostatnie, jeśli idzie o stworzenie i zbawienie, jest wzniosłym i zbawczym poznaniem: wzniosłym, ponieważ mówi ono o pierwszym początku; zbawczym, ponieważ mówi o Chrystusie pośredniku¹⁶⁴. W ten sposób Biblia łączy stworzenie z misterium zbawienia.

Bonawentura dopuszcza możliwość absolutnej predestynacji Chrystusa, to znaczy opinię, według której wcielenie miałoby miejsce nawet w przypadku, gdyby człowiek nie zgrzeszył. Jest to, powiada, opinia katolicka, jak i jej przeciwieństwo, i broniona przez katolików. Jednak osobiście główną przyczynę wcielenia widzi on raczej w wyzwoleniu z grzechu. Jeżeli z „naturalnego” punktu widzenia druga opinia, to znaczy doskonałość dzieła zapoczątkowanego przez Boga w stworzeniu może się wydawać bardziej stosowna, to Pismo ukazuje raczej wcielenie jako lekarstwo na grzech. Z drugiej strony taki osąd bardziej pociąga do miłości Boga, albowiem wcielenie miało miejsce z powodu naszego grzechu, a nie dla udoskonalenia dzieła Bożego¹⁶⁵. Bonawentura widział stworzenie zwłaszcza jako wyraz i ślad Boga. Rzeczy faktycznie pochodzą od Boga jako ślady. Owe ślady stanowią samą immanencję Boga

¹⁶⁰ Id., *Breviloquium*, II, 1, 4; Ed. franciscaines, 2, s. 59.

¹⁶¹ Id., *Komentarze do Sentencji*, II, d. 1, p. 1, a. 2, q. 1; Quaracchi, t. 2, s. 25 — 27.

¹⁶² Id., *Breviloquium*, II, 5, 4; Ed. franciscaines, 2, s. 81.

¹⁶³ Id., *Sześć dni stworzenia*, II, 23; wyd. franc.: M. Ozilou, s. 137.

¹⁶⁴ Cf. *Breviloquium*, II, 5, 2-3; Éd. franciscaines, 2, s. 76-79; także I, 2; 1, s. 61.

¹⁶⁵ Cf. *Komentarze do Sentencji*, III, d. 1, a. 2, q. 2; Quaracchi, t. 3, s. 23 — 27. Tekst tej kwestii jest bardzo zniuansowany.

w rzeczach. Bóg bardziej sięga głębi rzeczy niż one same ¹⁶⁶. Stąd symbolika, jakiej często używa ten franciszkański mistrz.

Tomasz z Akwinu: stworzenie, wiara i rozum

Św. Tomasz, obok elementów augustiańskiej teologii uczestnictwa w bycie, które przeważają u Bonawentury, do swej teologii stworzenia wprowadzi także elementy filozofii Arystotelesa ¹⁶⁷, która pojawiła się w tamtym okresie w Europie za pośrednictwem myśli arabskiej.

Dla Tomasza stworzenie nie jest tylko prawdą wiary, ale może być też poznane przez rozum; „rozum także go dowodzi”, stwierdza w *Komentarzu do Sentencji*.¹⁶⁸ W *Sumie* stwierdzenie to nie zostaje powtórzone, ale Akwinata podaje argumenty rozumowe na rzecz stworzenia *ex nihilo* oraz zakłada, że Platon i Arystoteles je znali¹⁶⁹. Ponadto stworzenie w czasie jest prawdą wiary, którą jednak można jasno potwierdzać jedynie na podstawie twierdzeń biblijnych. Rozumowo nie można jej udowodnić w sposób ostateczny. Tomasz nie odrzuca wiecznego istnienia jakiegoś bytu, który w żadnym razie nie byłby „odwieczny” jak Bóg, albowiem istniałby w „następstwie”, co nie ma miejsca w przypadku Boga. Racją, dla której początek świata nie może być udowodniony, jest ta, iż w ramach przyczyn skończonych, które działają poprzez ruch, skutek chronologicznie następuje po działaniu. Wszakże zachowywanie nie może być stosowane do Boga, ponieważ Jego działanie jest natychmiastowe, a nie sukcesywne, dlatego nie jest konieczne, aby podmiot działający był wcześniejszy od skutku na płaszczyźnie trwania¹⁷⁰. Z drugiej strony nie da się też udowodnić, że świat nie miał początku. Tym samym św. Tomasz odcina się wyraźnie od tendencji awerroistycznych o wieczności świata. Poza tym istnieją racje konwencjonalne na rzecz początku w czasie. Przyczyna świata, Bóg, objawia się wyraźniej, jeśli świat ma jakiś początek, niż gdyby go nie miał. Świat swobodniej prowadzi wówczas do poznania Bożej władzy¹⁷¹.

Ta ostatnia uwaga wprowadza nas w inną ważną kwestię. „Przyczynowość”, którą Tomasz uprzywilejowuje, nie zapominając o innych, to przyczynowość sprawcza. I tak, gdy w *Sumie* mowa jest o stworzeniu, na pierwszym miejscu zajmuje się on przyczyną sprawczą: Bóg jest absolutnym początkiem wszystkiego, w tym i pierwotnej materii, która także została stworzona przez powszechną przyczynę wszystkich bytów. Następnie mowa o przyczynie wzor-

¹⁶⁶ Cf. *ibid.*, III, d. 29, q. 2; Quaracchi, t. 3, s. 642-643.

¹⁶⁷ Cf. P. Gilbert, *Introduzione alla teologia medievale, op. cit.*, s. 126.

¹⁶⁸ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Sentencji*, II, 1, d. 1, q. 1, a. 2.

¹⁶⁹ *STh.*, Ia, d. 44, a. 1; Cerf, t. 1, s. 468.

¹⁷⁰ *Ibid.*, Ia, d. 46, a. 1; Cerf, t. 1, s. 482-485.

¹⁷¹ *Ibid.*

czej, którą jest sam Bóg oraz o przyczynie celowej, samej dobroci Boga, na podobieństwo której wszystkie rzeczy zdobywają swą doskonałość¹⁷².

Tomasz z Akwinu: uczestnictwo i relacja w stworzeniach

Św. Tomasz zna również kategorię uczestnictwa i używa jej w tym samym kontekście¹⁷³. Wychodzi od rozróżnienia pomiędzy tym, który ma byt dla siebie, to znaczy Bogiem, a tymi, które w nim uczestniczą, stworzeniami. Byt przez pośrednictwo ma swą przyczynę w innym bycie. Różnica między bytem koniecznym a bytem przypadkowym oraz fakt, że pierwszy jest przyczyną drugiego jest tu szczególnie podkreślona. Bardziej augustiańscy autorzy podkreślali raczej odbicie, podobieństwo, jakie Bóg wyciska w stworzeniu. Oczywiście Tomasz także o tym mówi i uznaje istnienie „śladów”, odcisków Bożych w stworzeniu, w tym i Boga troistego. W bytach racjonalnych owe ślady są „według obrazu”, bowiem zdolne są one do rozumienia i kochania. Jednak we wszystkich innych bytach także odnajdujemy ślady Trójcy, ponieważ we wszystkich jest coś, co należy odnieść do Osób boskich jako przyczyny¹⁷⁴.

Tomasz wyjaśniał także stworzenie przy pomocy terminu *relacji*. Stworzenie jest w stworzeniach swego rodzaju relacją do Stwórcy jako początku ich bytu¹⁷⁵. W *Sumie przeciw poganom* definiuje stworzenie jako samą zależność bytu stworzonego w stosunku do początku, przez który został utworzony¹⁷⁶. W ten sposób św. Tomasz uwalnia się od koncepcji stworzenia, która nie bierze pod uwagę początku bytu w czasie na rzecz odniesienia znacznie bardziej uniwersalnego i absolutnego. Owo uzależnienie przedłuża się w czasie i nigdy nie ustaje: dlatego „zachowanie rzeczy w istnieniu przez Boga nie dokonuje się poprzez jakąś nową czynność, ale przez ciągłe dalsze trwanie tej czynności, która daje istnienie”¹⁷⁷.

Stworzenie oznacza zatem zależność w stosunku do Boga, odniesienie do Niego. Tomasz zaznacza, iż Bóg bardziej jest obecny w rzeczach, niż one są obecne w Nim¹⁷⁸. Akcentowanie przyczynowości sprawczej pozwala na jasne

¹⁷² *STh*, Ia, q. 44, a. 1-4; Cerf, t. 1, s. 467-471; przekład polski P. Bełch, 36 tomów, Veritas, London 1975 i n. O przyczynie celowej, cf. *Ila-IIae*, q. 132, a. 1; Cerf, t. 3, s. 733-735; przekład polski: *op. cit.*, t. 21, s. 100—103: Bóg szuka swej chwały dla nas, nie dla siebie. Cf. również Ia, c| 19, a. 3; q. 103, a. 2.

¹⁷³ *STh*, Ia, q. 44, a. 1; Cerf, 1.1, s. 467-468; przekład polski: *op. cit.*, t. 4, s. 7-10.

¹⁷⁴ *Ibid.*, Ia, q. 45, a. 7; Cerf, t. 1, s. 479-480; przekład polski: *op. cit.*, t. 4, s. 33-35. W tym kontekście Tomasz posługuje się *Mdr* 11-20, podobnie jak Bonawentura.

¹⁷⁵ *Ibid.*, Ia, q. 45, a. 3; Cerf, t. 1, s. 474-475; przekład polski: *op. cit.*, t. 4, s. 22-24.

¹⁷⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa filozofie 'zna przeciw poganom*, II, 10; Cerf, s. 191—192; pr/ckład polski: Nakładem Wiadomości Katolickich, Kraków 1930-1935, t. 1, s. 14.

¹⁷⁷ *STh*, Ia, q. 104, a. 1, ad 4m.; Cerf, t. 1, s. 851; przekład polski: *op. cit.*, t. 8, s. 28.

¹⁷⁸ *Ibid.*, Ia, q. 8, a. 3; Cerf, t. 1, s. 203-204; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 154-157.

rozdzielenie między Stwórcą a stworzeniem, które, dając stworzeniu jego własną konsystencję, nigdy nie pozbawia go odniesienia do Boga. Uznanie względnej autonomii bytu stworzonego jest niewątpliwie wielką zasługą Tomaszowej teologii stworzenia. Byt jako taki jest przeobfitym darem Boga wypływającym z jego wolności. Ujmować coś z doskonałości stworzenia sprowadza się do odbierania doskonałości mocy stwórczej. Bóg nie ujmuje bytom tego, co im przynależy¹⁷⁹. Jeżeli w linii platońskiej i augustyńskiej idea uczestnictwa, odbicia Bożego w stworzeniu, pojawia się najpierw, u św. Tomasza przeważa idea, iż rzeczywistość stworzona ma swą własną konsystencję, która oczywiście w każdej chwili przychodzi całkowicie od Boga. Idea uczestnictwa, jak mieliśmy okazję zobaczyć, nie została wszakże zapomniana.

Tomasz z Akwinu: stworzenie trynitame

Interwencja trzech Osób boskich w stworzeniu jest przez Tomasza mocno podkreślana. Stwierdza on jednocześnie, że ponieważ stwarzanie jest właściwe istocie boskiej, wszystkie trzy Osoby, a nie tylko Ojciec, biorą udział w dziele stwórczym. Stwarzanie nie jest właściwe żadnej z Osób, ale wspólne całej Trójcy. Co nie oznacza, aby dzieło stwórcze było niezależne od pochodzenia Osób. Te ostatnie są „racjami” (*rationes*) wytwarzania stworzeń, albowiem Bóg jest przyczyną rzeczy przez swój rozum i swą wolę. Bóg stworzył świat przez swe Słowo i swą Miłość (Syn i Duch Święty). Ojcu przypisuje się stworzenie i moc, ponieważ od nikogo nie otrzymał mocy stwarzania, Synowi mądrość, a Duchowi Świętemu dobroć, która objawia się w rządach nad rzeczami¹⁸⁰. Synowi przypisuje się także przykładność, według znanej interpretacji Rdz 1,1, która do Syna odnosi sformułowanie „na początku”¹⁸¹. Pochodzenie trynitarnie i stworzenie, jasno rozróżnione i oddzielone, opisane są wspólnie w ich wewnętrznych relacjach.

Z drugiej strony nie istnieje u św. Tomasza specjalne rozwinięcie na temat połączenia pomiędzy stworzeniem i zbawieniem w zamyśle Bożym. Jego pozycja w kwestii wcielenia jest znana: jest ono przede wszystkim lekarstwem na grzech¹⁸². Przy takim założeniu nie jest łatwo uzgodnić od wewnątrz owe dwa momenty dzieła Bożego *ad extra*. Jak ukazał Y. Congar, św. Tomaszowi nie

¹⁷⁹ *Summa przeciw poganom*, III, 69; Cerf, s. 543 — 547; przekład polski: *op. cit.*, s. 175—182. Cf. E. Vilanova, *Historia de la teologia cristiana*, I, *op. cit.*; O. Gonzalez de Cardedal, *Teologia y antropologia. El hombre imagen de Dios en el pensamiento de santo Tomas*, Moneda y Credito, 1967, s. 77.

¹⁸⁰ *STh*, Ia, q. 45, a. 6; Cerf, t. 1, s. 478-479; przekład polski: *op. cit.*, t. 4, s. 30-33.

¹⁸¹ *Ibid.*, Ia, q. 46, a. 3; Cerf, t. 1, s. 487-488; przekład polski: *op. cit.*, t. 4, s. 49-50.

¹⁸² *Ibid.*, Ilia, q. 1, a. 3; Cerf, t. 4, s. 19-20; przekład polski: *op. cit.*, t. 24, s. 17-20.

jest obce poczucie historii¹⁸³. Nie jest to jednak centralny punkt jego doktryny o stworzeniu. Aż do pewnego miejsca można było w teologii późniejszej interpretować ją, mniej lub bardziej słusznie, jako „niezależną” od teologii i misterium zbawczego¹⁸⁴. Podkreślano także, iż św. Tomasz nie pominął w swych dziełach egzegetycznych doktryny o stworzeniu w Jezusie Chrystusie i przedstawił ją bardziej szczegółowo niż w pismach systematycznych¹⁸⁵. Powinniśmy jednak uprzytomnić sobie jego tendencję do interpretowania tekstów biblijnych w odniesieniu raczej do Słowa preegzystującego niż do Słowa wcielonego. U Tomasza nie idzie zatem o omijanie wypowiedzi biblijnych, ale nie nabierają one całej swej potencjalnej siły w ekspozycji systematycznej.

Wyznanie wiary Michała Paleologa

Winniśmy jeszcze wskazać na ważną deklarację Magisterium, która dotyczy stworzenia w kontekście doktryny trynitarnej przed końcem XIII wieku. Chodzi o wyznanie wiary cesarza Michała Paleologa na II Soborze Lyońskim, w 1274 roku:

Wierzymy w Świętą Trójcę, Ojca, Syna i Ducha Świętego [...], że [Bóg] jest Stwórcą wszystkich stworzeń. Od Niego, w Nim i przez Niego jest wszystko, co jest na niebie i na ziemi, widzialne i niewidzialne, cielesne i duchowe¹⁸⁶.

Należy przede wszystkim odnotować zdanie o stworzeniu jako dziele trzech Osób. Przyimki, które tradycyjnie odnosiły się do Ojca, Syna, Ducha Świętego, zastosowane są tutaj bez różnicy do całej Trójcy. Odmienne użycie pozwalało dostrzec rozróżnienie funkcji stwórczych w połączeniu z pochodzeniem wewnątrztrynitalnym. Taka idea była jeszcze obecna u Bonawentury i Tomasza, jak przed chwilą widzieliśmy.

3. KONIEC ŚREDNIOWIECZA: BOŻY WOLUNTARYZM I MISTYKA

Wskazówki bibliograficzne: E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales* Yrin. Paris 1952. — C. Balic, „Duns Scot”, *DsP*. t. 3 (1957). 1801 -1818. — W. Dettloff, „Duns Scotus/Scotismus”, *TRK IX*, s. 218-231. — G. Leff, *William of Ockham. The Metamor-*

¹⁸³ Cf. Y. Congar, *art. cit.*; także M. Gigante, *San Tomasso e la storia della salvezza. La polemica con Gioacchino da Fiore*, Ist. Super, di Scienze Religiose, Salerno 1986.

¹⁸⁴ Cf. P. Gisel, *La Création, op. cit.*, s. 164-167.

¹⁸⁵ Cf. L. Scheffczyk, *Création et Providence, op. cit.*, s. 155-157.

¹⁸⁶ *DzS* 5, *FC* 2, przekład polski: *BF*, IV/37.

phosis of scholastic discourse. University Press, Manchester 1975. — P. Vignaux. *Nominalisme au XIV^e siècle*. /Montréal-Paris 1948. — G. Martelet. „Sur le motif de l'incarnation”. *Problèmes actuels de christologie*. pod kier. H. Bouëssé i J.J. Latour, DDB. Paris 1965. — R. L. Oechslin. „Eckhart”, *DsP*, t. 4 (1960), s. 93-116. — M. de Gandillac. „Nicolas de Cues”, *DsP*, t. 1 (1982), s. 262-269.

Od Duns Szkota do Ockhama: od woluntaryzmu do nominalizmu

Przygodność stworzeń i Boża wolność stwarzania, a jednocześnie zakorzenie stworzenia w boskim bycie trynitarnym, oto dwa elementy syntezy wielkiej scholastyki. Jednak stopniowo Boża wolność będzie miała skłonność do przemieniania się w woluntaryzm. Duns Szkot zachowa jeszcze zasadniczą równowagę. W jego teologii należy podkreślić pierwszeństwo miłości. Bóg kocha najpierw siebie samego, potem najbliższe rzeczy. Miłość jest racją całego dzieła Boga *ad extra*. Właśnie dlatego Duns Szkot broni idei absolutnej predestynacji Chrystusa, zadecydowanej przez Boga przed wszelką zasługą czy przewinieniem ze strony człowieka¹⁸⁷. W ten sposób stworzenie może być usytuowane w relacji do historii zbawienia i w jej łonie. Nie jest pewne, czy Duns Szkot doszedł do takiego zespolenia, prawdopodobnie dlatego, że idea centralnej roli Chrystusa jest wyprowadzona z idei stworzenia i jego doskonałości. Oczywiście wola Boża działa zgodnie z rozumem (*ordo*), tak iż wola ta nie może pragnąć niczego sprzecznego z istotą boską.

Tendencje woluntarystyczne objawią się ostrzej w nominalizmie, którego głównym przedstawicielem jest Wilhelm Ockham (t około 1348). Wszemcok Boża jest ograniczona jedynie przez zasadę niesprzeczności¹⁸⁸. Znaczenie przypadkowości stworzenia zostaje w ten sposób niewątpliwie zaakcentowane, a rozróżnienie w stosunku do Boga wyklucza wszelką możliwość panteizmu. Wola Boża reguluje w ten sposób porządek świata. Jednak wynikiem takiego podejścia będzie to, iż zainteresowanie Bogiem ograniczy się do uznawania Go za „przyczynę” i, jak notuje P. Gisel, „teologia nie będzie już miała ważności w odniesieniu do samego bytu świata i rzeczy, ale jedynie w odniesieniu do tego, co dotyczy ich granic, będzie rzeczywiście czymś obok”¹⁸⁹. Teologia będzie czymś dodanym, dodatkowym, dostępnym jedynie samej wierze. Nie będzie dotyczyć bytu świata, człowieka i rzeczy. Wiara w Trójcę, jeśli nie dostrzeże się w Niej zakorzenienia całego bytu, będzie po prostu fideistyczna, a sposób rozumienia świata nie będzie pozostawał w relacji z nią.

¹⁸⁷ Cf. Duns Szkot, *Pismo paryskie na temat III księgi Sentencji*, d. 7, q. 4; *Opera omnia*, Vives, Paris 1894, t. 23, s. 301-304.

¹⁸⁸ Cf. L. Scheffczyk, *Creation et Providence*, s. 165 i n.

¹⁸⁹ P. Gisel, *La Creation*, s. 169.

Mistrz Eckhart: immanencja stworzenia w Bogu

Teksty: Mistrz Eckhart. *Traktaty*, przekład franc.: J. Ancelet-Hustache, Seuil. Paris 1971 ; przekład polski: W. Szymona, W drodze, Poznań 1987: *Kazania*, przekład franc.: 3 tomy, Seuil, Paris 1974-1979; przekład polski: W. Szymona. W drodze. Poznań 1986. — *Oeuvres. Sermons. Traités*, przekład franc.: P. Petit. Gallimard, Paris 1987.

W tym samym czasie co nominalizm rozwija się także mistyka niemiecka. Eckhart (1260—1327), który wyda interpretację mistyczną syntezy scholastycznej, interesuje się przede wszystkim relacją stworzeń do Boga, używając terminologii, która była niekiedy powodem do podejrzewania go o panteizm. Podkreśla on immanencję rzeczy stworzonych w Bogu: Bóg powołał rzeczy z niczego, to znaczy z niebytu, ponieważ musiały one znaleźć, otrzymać i mieć byt w Nim. Byt jest Bogiem i „rzeczy stworzone trwają w Bogu, ponieważ trwają w bycie”¹⁹⁰. Owa głęboka immanencja odnosi się raczej do idealnego istnienia rzeczy stworzonych niż do nich samych. Właśnie dlatego doskonałość stworzenia ma swój absolutny typ w Słowie. Jednakże Mistrz Eckhart wyraźnie stwierdza, że byt stworzenia nie miesza się z bytem Boga i ma własną konsystencję.

Doktryny Eckharta staną się przyczyną kontrowersji doktrynalnej i procesu w Kolonii, a później w Awinionie wokół 28 zdań pochodzących z jego dzieł. Jan XXII z różnych przyczyn odrzucił te tezy w 1329 roku, dwa lata po śmierci mistrza. W tym, co odnosi się do stworzenia, papież potępia zdania¹⁹¹ które wydają się potwierdzać wieczność świata i które sytuują jednocześnie stworzenie i zrodzenie Syna. Gdy Ojciec zrodził Syna współwiecznego i we wszystkim Mu równego, stworzył także świat (zdanie 3). Inne zdania wydają się nie utrzymywać jak należy rozróżnienia pomiędzy Stwórcą a stworzeniem: całkowicie przemieniamy się w Boga, w sposób podobny do eucharystycznej transsubstancjacji (zdanie 10); to, co właściwe jest naturze boskiej, jest także właściwe człowiekowi, tak iż stworzenie i zrodzenie Syna są również dziełem człowieka sprawiedliwego (zdanie 13). Ponadto wydaje się, że nie zostaje zachowana konsystencja stworzenia (zdanie 26).

Choć w taki sposób sformalizowane zdania trudno byłoby utrzymać, kwestia ortodoksji Eckharta pozostaje kontrowersyjna. „Jeżeli wyjaśnimy ciemne czy trudne fragmenty tekstami paralelnymi dzieła Eckharta, uważa R. L. Oechslin, powinniśmy przyjąć, że całość jego nauczania jest ortodoksyjna”¹⁹². Jego język jest językiem mistyka, który kocha ekstremalne formuły, aby wyrazić to, co niewyraźalne i ustawia je w dialektycznych konfiguracjach. Kwestii tej nie

¹⁹⁰ R. L. Oechslin, *art. cit.*, *DSp*, t. 4, 100.

¹⁹¹ *DzS95?*, 960, 963, 976; *FC2A5*, 246; przekład polski: *BF*, V/13, VII/50, VII/53, VII/55.

¹⁹² R. L. Oechslin, *art. cit.*, *DSp*, t. 4, 112.

da się zatem rozwiązać przez zestawienie niezależnych formuł rozumianych na płaszczyźnie przedstawienia. Jak widzieliśmy, troską Eckharta jest uwypuklenie immanencji Boga w rzeczach. Jeżeli kilka sformułowań może być okazją do nieporozumień, gdzie indziej Eckhart jasno odróżnia Stwórcę od stworzenia.

Wydaje się, że konstystencja stworzenia, zwłaszcza człowieka, podobnie jak wszechmoc Boga nie zostają zachowane w deterministycznej koncepcji Wiklifa. Tak też Sobór w Konstancji w 1415 roku, potwierdzony przez papieża w 1418, potępia takie zdania: „Bóg musi słuchać diabła” (zdanie 6); „Wszystko dzieje się z absolutnej konieczności” (zdanie 27)¹⁹³.

Egzemplaryzm stworzenia u Mikołaja z Kuzy

W okresie przejściowym między Średniowieczem a Renesansem żył Mikołaj z Kuzy, który pragnął podkreślić egzemplaryzm stworzenia, przejawiając w tym silny wpływ neoplatonizmu i platonizmu chrześcijańskiego, o których ówczesne szkoły teologiczne zapomniały. Cały świat jest zatem „obrazem” Boga. Transcendencja i immanencja Boga w rzeczach nabierają także wartości w pojęciu Boga jako „nie-innego”, w odróżnieniu od bytów wewnątrzświatowych, które są po prostu dla siebie nawzajem innymi¹⁹⁴. Idea obrazu i odbicia Stwórcy w tym, co stworzone, dostarcza Mikołajowi z Kuzy chrystocentrycznej wizji stworzenia. We wcieleniu doskonałość świata nadeszła, bowiem Bóg w najwyższym stopniu oddał się stworzeniu. Stąd jego zadziwiająca interpretacja siódmego dnia stworzenia, który jest utożsamiony z wcieleniem Chrystusa. Dostrzegamy tutaj łączność ze szkołą franciszkańską, nawet jeśli idee Mikołaja z Kuzy nie znajdują może bezpośredniego źródła inspiracji w tekstach biblijnych.

Twierdzenie Soboru we Florencji

Istnieje jeszcze jedna, ostatnia w czasach nowożytnych interwencja soborowa na temat stworzenia, która miała miejsce na Soborze Florenckim. Stanowiła ona uzupełnienie nauczania soborów średniowiecznych o stworzeniu. W Dekrecie dla jakobitów (1442) sobór stwierdza, że Kościół rzymski

wyznaje i głosi, że jeden prawdziwy Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty, jest Stwórcą wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych, który, kiedy zechciał, stworzył przez swą dobroć wszystkie stworzenia tak duchowe, jak cielesne, niewątpliwie dobre, ponieważ zostały one uczynione przez najwyższe Dobro, jednak podległe zmianom, ponieważ zostały uczynione z niczego¹⁹⁵.

¹⁹³ Dzs1156i1177; przekład polski: BFV11/56.

¹⁹⁴ Cf Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, s. 1008 i n.

¹⁹⁵ CODII—1, s- 1169; Dzs1333.

Nie bez pożytku będzie skomentowanie kilku aspektów powyższej definicji. Poza znanymi już elementami, wielkie znaczenie jest tu przyznane dobroci Boga. Jeżeli IV Sobór Laterański podkreślał, że stworzenie jest sprawą wszechmocy boskiej, odtąd dobroć pojawia się na pierwszym planie. Fundamentalne dobro stworzenia jest od owej dobroci uzależnione i stanowi jej odbicie; wszelka natura jako taka jest dobra. Wolność stworzenia zjednoczona z jego czasowością („kiedy zechciał”) jest w tym wypadku lepiej uwypuklona niż w poprzednich definicjach.

III. OD EPOKI NOWOŻYTNEJ DO WSPÓŁCZESNOŚCI: STWORZENIE MIĘDZY TEOLOGIĄ, FILOZOFIĄ I NAUKĄ

W drugiej połowie XV wieku nowe odkrycia — tak geograficzne, jak techniczne — zostają dokonane w wielu dziedzinach. Ich konsekwencją nie były wielkie nowości teologiczne w nauczaniu Kościoła, ale nowy sposób rozumienia świata i stworzenia. Niektóre prądy panteistyczne pojawiają się znowu, a ponowne odkrycie świata klasycznego antyku doprowadza do pewnej „sekularyzacji”. Różne czynniki przyczyniają się najpierw do ogołocenia z treści chrześcijańskiej idei stworzenia świata przez Boga, a potem do jej bezpośredniego zanegowania.

1. RELIGIJNE AKCENTY LUTRA

W obliczu wyżej wspomnianych prądów Reformatorzy będą kłaść nacisk na klasyczną doktrynę o stworzeniu wszystkich rzeczy przez Boga. Ten punkt nie będzie przedmiotem bezpośredniej kontrowersji z katolikami. Jednak Luter będzie starał się przepoić treścią egzystencjalną sformułowania tradycyjnego nauczania. Według niego konsekwencją idei stworzenia i relacji między Stwórcą a stworzeniem powinno być porzucenie przez człowieka zamiaru odnalezienia w sobie samym podstawy swego bytu. Z drugiej strony owa przesłanka oznacza, że człowiek otrzymał swój byt jako łaskę absolutnie niezasłużoną. Stworzenie może być widziane jako słowo, które poprzez byty stworzone Bóg kieruje do człowieka. Owa koncepcja stworzenia-słowa jest uważana za centrum i streszczenie luterańskiej doktryny o stworzeniu¹⁹⁶. Jeśli ktoś zamyka się na to słowo, traci sens świata, który, nie będąc już jego własnym domem, staje się dla niego pustynią. Bóg jest bardziej we wnętrzu,

¹⁹⁶ Cf. O. Bayer, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1991, s. 71 i 81.

w głębi stworzenia, niż samo stworzenie¹⁹⁷, choć człowiek nie zawsze zdaje sobie z tego sprawę. Owa obecność Boga nie zawsze jest rozpoznana, ponieważ świat z powodu grzechu nie jest już tym samym, który wyszedł z rąk Boga. Luter łączy opis stworzenia z aktualnym doświadczeniem. Powinniśmy sobie przypomnieć dobra, które utraciliśmy, i myśleć o przyszłym odkupieniu, o którym mowa w Rz 8,19-25. Chrześcijanin jest u początku życia wiecznego, ponieważ zaczyna na nowo osiągać owo poznanie stworzeń, utracone przez Adama¹⁹⁸.

Bardziej niż o ponowną interpretację problemów teologicznych i metafizycznych stworzenia, Luter troszczy się o głęboki charakter religijny owych prawd wiary. Często cytuje się jedno zdanie z jego katechizmów: „Wierzę, że Bóg mnie stworzył, razem ze wszystkimi stworzeniami¹⁹⁹. Nie zapominając o jasno wyrażonym odniesieniu do całokształtu, zaakcentowane jest osobowe odniesienie tej prawdy wiary. Idea stworzenia z niczego powtarza się i aktualizuje w każdym momencie istnienia. Bóg kocha wszystko, co stworzył i w każdej chwili na nowo znajduje w stworzeniu upodobanie. Luter podkreśla raczej stałą obecność Boga niż autonomię i własny byt stworzenia. Ujęcie zbawczego charakteru stworzenia przeważa nad ontologią. I tak, podobnie jak Słowo nagle pojawia się „z niczego”, dla Lutera stworzenie jest nieustannym pojawianiem się obecności²⁰⁰.

2. FILOZOFIA I TEOLOGIA U FRANCISZKA SUAREZA

Autorzy i teksty: Kajetan, *Komentarz do Sumy teologicznej św. Tomasza* (w wydaniu *STh św. Tomasza*). Romae 1886. — F. Suarez. *Dzieło sześciu dni, Opera III*, Vives, Paris 1856, 1 -447; *Ostateczny cel człowieka, Opera IV*. Vives, 1856. 1-156.

Teologia katolicka pójdzie w ślad za klasycznymi liniami scholastyki, modyfikując je nieco. Nie mając poważnych powodów do konfrontacji z protestantami, nawet jeśli nie należy zapominać o różnicy rozłożenia akcentów, nie odczuwała potrzeby głębokiego przemyślenia swej doktryny, jak to uczyniła na przykład w przypadku usprawiedliwienia i łaski.

Nowej, stworzonej przez Renesans wrażliwości odpowiada niewątpliwie wyraźniejsze niż w wielkiej scholastyce rozróżnienie pomiędzy teologią a filozofią. Rozróżnienie to zostało przygotowane przez poprzednie epoki. Jeśli idzie o problem stworzenia, to w traktacie *O dziele sześciu dni* Franciszek Suàrez podchodzi doń z jednej strony jako do kwestii filozoficznej, sądzi bowiem, że

¹⁹⁷ Cf. *WA 23* s. 137; Bayer, *op. cit.*, s. 30.

¹⁹⁸ Cf. Bayer, *ibid.*, s. 49, 57, 67 i n.

¹⁹⁹ Cf. *WA 30/1*, s. 24 i n. oraz 292 i n.; cf. Bayer, *ibid.*, s. 80, 89.

²⁰⁰ P. Gisel, *La Création*, s. 220-221.

ów artykuł wiary jest prawdą rozumu, a z drugiej strony jako do kwestii teologicznej. Na początku swego studium Suárez zakłada już to, co uważa za ogólne zasady stworzenia: że było ono konieczne, aby świat zaistniał, że jest ono dziełem jedynie wszechmocy Boga, bez żadnej presupozycji, to znaczy *ex nihilo*, że istota niestworzona jest jedyna i od niej pochodzą wszystkie inne. Po ustaleniu tego wszystkiego zaczyna się dyskurs ściśle teologiczny:

Po przyjęciu tych przesłanek, które mogą być zgromadzone przez rozważanie naturalnego rozumu, po urzeczywistnieniu stworzenia rzeczy, na podstawie skutków, jakich doświadczamy, traktujemy tu przede wszystkim o stworzeniu świata takim, jakie miało miejsce, o jego sposobie i okolicznościach. Ponieważ te rzeczy zostały określone przez wolną wolę Boga, ich objawienie było konieczne, abyśmy mogli mieć pewne wiadomości na ich temat²⁰¹.

Zgodnie z tym rozróżnieniem, teologii przynależy ukazanie, w jaki sposób przebiegło stworzenie, które jako fakt może być poznane rozumowo. Świat, ale także aniołowie, zostali uczynieni na początku czasów. Suárez uważa również, że stworzenie bez początku czasowego nie zraża *a priori* umysłu; jednakże nie bierze tej hipotezy za możliwą w konkretnym przypadku stworzenia, jakie miało miejsce, przede wszystkim z powodu nauczania Pisma Świętego, ale również dlatego, że od wieków (*ab aeterno*) mogłyby się stwarzać rzeczy „permanentne” a nie „sukcesywne”, jak te, które stanowią konkretny świat, jaki znamy²⁰². Wykład sześciu dni, rozwlekły i bogaty w szczegóły, zgodnie z tym, co autor wyjaśnił we wprowadzeniu, stara się ukazać „jak” stworzenia rzeczy. Przy przyjętych założeniach można pomyśleć jedynie, że doktryna stworzenia pozostaje u Suáreza w ścisłej relacji z historią zbawienia. Stworzenie, jakie miało miejsce, wydaje się pewnym konkretnym sposobem urzeczywistnienia ogólnej idei stworzenia, do której można dotrzeć na drodze filozofii.

3. STWORZENIE I NOWOCZESNOŚĆ: OD PIERWSZEGO DO DRUGIEGO SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Wskazówki bibliograficzne: R. Aubert. *Vatican I*, Orante. Paris 1964. — L. Scheffczyk. *Création et Providence*. Cerf. Paris 1967, s. 225-242 (o autorach i pozostałych tendencjach teologicznych XIX wieku). — L. Armendariz. „Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación”. *Estudios Eclesiásticos* 45 (1970). s. 359-399. — Ch. Theobald. „La théologie de la création en question. Un état des lieux”. *RSR* 81 (1993). s. 613-641.

Aż do I Soboru Watykańskiego (1870) nie napotykamy żadnej ważnej definicji magisterium o stworzeniu. Nawet jeśli okres ten jest już poza ramami

²⁰¹ F. Suárez, *Dzieło sześciu dni*, I, prolog; *Opera omnia*, *op. cit.*, t. 3, p. 1.

²⁰² *Ibid.*, 1, 2, 9; Vives, t. 3, s. 11.

czasowymi zainteresowania niniejszego tomu, trzeba odnieść się do tego wydarzenia dla uzupełnienia naszej panoramy.

Problemy postawione przez nową formę monizmu

Bezpośrednią okazją do interwencji Magisterium była dyskusja dotycząca tendencji monistycznych filozofii XIX wieku oraz zamiar odpowiedzenia im na płaszczyźnie tak zwanego „semiracjonalizmu” G. Hermesa i A. Gunthera. Dla pierwszego prawda wiary o stworzeniu potwierdza wszystko, co powinien przyjąć rozum. Skoro Bóg nie może stwarzać dla jakiegoś egoistycznego celu, nie można twierdzić, że stworzył świat dla swej chwały. Należy twierdzić, tak na podstawie rozumu, jak objawienia, że ostatecznym celem stworzenia jest szczęście stworzeń. Boża opatrność oznacza tylko, że Bóg rządzi wszechświatem przy pomocy praw naturalnych. Pierwsza reakcja Magisterium na te doktryny miała miejsce w 1836 roku, w kilka lat po śmierci autora. Zarzuty dotyczą przede wszystkim jego metody, która u podstawy wszelkich poszukiwań teologicznych umieszcza wątpliwość oraz zasadę, wedle której rozum jest główną normą i jedynym środkiem, przez który człowiek może uzyskać poznanie nadprzyrodzone²⁰³.

Giinther także będzie się starał podać racjonalny fundament wiary w stworzenie. Jest ono uważane za wtórny produkt procesu, który prowadzi Absolut do ukonstytuowania się jako Bóg troisty. Idei, jaką Bóg ma o sobie, towarzyszy idea „nie-ja”, idea niczego. Jednak jednocześnie owa myśl cechuje się pewną pozytywnością, zakorzenia się ona bowiem w świadomości Absolutu. Pogląd ten oznacza, że Bóg ma o stworzeniu pewną ideę, która następnie musi się zrealizować w jakimś przejawie *ad extra*. W ten sposób stworzenie jawi się jako odwrotna strona procesu samego boskiego życia. Reakcje oficjalne nie dadzą na siebie czekać. Zwłaszcza krótki dokument *Eximiam Tuam* Piusa IX, skierowany do biskupa Kolonii w 1857 roku²⁰⁴. Pośród innych błędów dotyczących Trójcy i wcielenia wspomina się, że Giinther przeciwstawia się katolickiej doktrynie o najwyższej wolności Boga w stworzeniu wszystkich rzeczy. Oskarża się go również o podporządkowywanie wiary rozumowi ludzkiemu i filozofii.

²⁰³ Cf. Ł>252738-2740.

²⁰⁴ Cf. Z2zS2828-2831.

I Sobór Watykański i konstytucja „*Dei Filius*”

W sposób bardziej zrównoważony i systematyczny I Sobór Watykański w roku 1870²⁰⁵ wykląda zasadnicze punkty doktryny o stworzeniu w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius*. Pierwszy rozdział, zatytułowany „Bóg Stwórca wszystkiego”, zawiera najważniejsze twierdzenia, jedyny Bóg żyjący i prawdziwy jest Stwórcą nieba i ziemi, jest On różny od świata i „niewymownie wzniosły ponad wszystkim, co poza Nim istnieje i da się pomyśleć”²⁰⁶.

Ten jedyny i prawdziwy Bóg z dobroci swojej i wszechmocną potęgą swoją, nie dla zwiększenia lub zdobycia własnego szczęścia, ale dla objawienia swojej doskonałości przez dobra, jakich stworzeniom udziela, zupełnie wolną decyzją „od początku czasu utworzył jednakowo z nicości i jeden, i drugi rodzaj stworzeń: istoty duchowe i materialne, tj. aniołów i ten świat, a na koniec, jakby jednoczącą jedno i drugie, stworzył naturę ludzką, złożoną z duszy i ciała”²⁰⁷.

Tekst ten, z godnymi uwagi dodatkami, odtwarza definicję IV Soboru Laterańskiego, z którą już się spotkaliśmy²⁰⁸. Wzmianka o wszechmocy Bożej jest poprzedzona przypomnieniem Jego dobroci, o której mówił już Sobór we Florencji. Dodano także i podkreślono wyraźne wspomnienie o wolności, z jaką Bóg stworzył wszystkie rzeczy (*libérrimo consilio*). Jeden z wymiarów tej Bożej wolności polega na tym, iż Bóg nie stwarza dla powiększenia własnej szczęśliwości ani dla jej zdobycia. W konsekwencji nie jest w niczym uzależniony od stworzenia. Celem stworzenia, według tego, co można wywnioskować z tekstu, jest objawienie doskonałości Bożej poprzez dobra oddane stworzeniom. Wskazanie na ten punkt jest ważne dla interpretacji pojęcia chwały Boga w zgodzie z tym, które napotkamy później. Owa deklaracja jest uzupełniona przez wzmiankę o opatrności Bożej: Bóg przez swą opatrność troszczy się i rządzi wszystkimi rzeczami, które stworzył, ponieważ nic nie jest ukryte przed Jego oczami, nawet rzeczy przyszłe (cf. Mdr 8,1; Hbr 4,13)²⁰⁹.

Znacząca jest jednak różnica w sposobie dogmatycznego rozważania stworzenia, w porównaniu do IV Soboru Laterańskiego. Tamten sobór przypisał stworzenie Bogu trynitarnemu, Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, pojmowanym jako jedyny początek. Mówiąc o Bogu Stwórcy, I Sobór Watykański w ogóle nie wspomina Trójcy, nawet po to, by powiedzieć, iż stworzenie jest wspólnym dziełem trzech Osób. Twierdzenie o stworzeniu w pewien sposób

²⁰⁵ O kontekście historycznym I Soboru Watykańskiego, cf. t. 3, s. 501 -502.

²⁰⁶Cf. *CODII*—2, s. 1637; *DzS* 53001; *FC*252; przekład polski: *BF*, V/18.

²⁰⁷ *CODII*—2, s. 1637—1639; *DzS* 3002; *£C*253; przekład polski: *BF*, V/19.

²⁰⁸Cf. *supra*, s. 60.

²⁰⁹Cf. *CODII*-2, s. 1639; *DzS* 53003; *K*7254; przekład polski: *BF*, Y/20.

wychodzi poza tradycyjne ramy Credo, by znaleźć się w ramach „preambul wiary” (*praeambula fidei*), wcześniejszych od objawienia i prawnie dostępnych rozumowi. Zostaje to potwierdzone przez bardzo filozoficzne słownictwo dotyczące atrybutów jedyne go Boga i Jego stwórczej aktywności oraz związane z konstytucją *Dei Filius*, która, w drugim rozdziale, po omówieniu Boga Stwórcy, zajmie się objawieniem. Podobnie stworzenie jest przedstawione bez żadnego powiązania z historią zbawienia. Wzmianka o opatrności zmierza w tym samym kierunku. Co więcej, nauczanie, jakie zaraz potem zostanie zamieszczone w rozdziale 2, według którego Bóg jako początek i koniec wszystkich rzeczy może być poznany w sposób pewny przy pomocy naturalnego światła rozumu ludzkiego na podstawie rzeczy stworzonych, w sposób niebezpośredni dotyka teologii stworzenia²¹⁰. Redakcja tekstu pozwala sądzić, że do owych prawd, w które sobór niewątpliwie „wierzy i które wyznaje”, można dotrzeć dzięki naturalnemu rozumowi, oświeconemu przez objawienie, aby „w obecnym stanie rodzaju ludzkiego” mogły być one poznane „łatwo, z niewzruszoną pewnością i bez domieszki błędu” (o czym powie ten sam rozdział 2). Obecna jest w tych stwierdzeniach teza, „że dogmat o stworzeniu nie jest jedynie artykułem wiary, *ale jednocześnie* «prawdą w porządku naturalnym»”²¹¹. Prawdy te można dzielić z innymi umysłami, które nie wyznają wiary chrześcijańskiej. Jednak sobór nie wchodzi w szczegóły i pozostawia otwartą kwestię poznawalności za pomocą samego rozumu prawdy o stworzeniu ze wszystkimi jej osobliwościami, jak na przykład stworzenie *ex nihilo* etc.

Twierdzenia te zostały uzupełnione odpowiednimi kanonami²¹². Sobór mówi w nich z naciskiem o stworzeniu wszystkiego przez Boga, o rozróżnieniu między Bogiem a stworzeniem, które nie są jedną i tą samą substancją, potępiając tym samym wszelki panteizm (kanony 1 i 3). Wyklucza tezę, że stworzenia cielesne i duchowe mogą być uważane za emanacje boskiej istoty, że wszystko pojawia się przez ewolucję lub ukazanie tej samej istoty, lub że Bóg jest bytem powszechnym i nieokreślonym, który w procesie swego określenia ustanawia różnice pomiędzy bytami (kanon 4). W kanonie 5, który najbardziej dotyczy naszego tematu, sobór potwierdza najpierw ponownie stworzenie *ex nihilo*, ale podaje pozytywną jego definicję: wszelka rzecz uzależniona jest od Boga według swej substancji (*substantia*), to znaczy we wszystkim, czym jest. Następnie powraca do wolności Boga w stworzeniu: Bóg nie stwarzał z tą samą koniecznością, która jest jego własną, w Jego miłości do siebie samego. Stwierdza w końcu, że świat został stworzony dla chwały Boga. Ta nienowa

²¹⁰ Cf. *COD* I - I, s. 1639 i 1647; *BzS3004* i 3026; *PC* 86 i 104; przekład polski: *BP*, 1/24 i 1/44.

²¹¹ Cf. Ch. Theobald, *art. cit.*, s. 618, gdzie przedstawiony jest sposób, w jaki H. Pinard analizował tekst soborowy w swym artykule „Creation” w *DTC* III (1908), 2197.

²¹² Cf. *COD* II-2, s. 1645-1647; *DzS* 3021-3025; *PC* 255-259; przekład polski: *BF*, V/21-V/25.

koncepcja nie zostaje zdefiniowana. Jednakże porównując ten kanon z tekstem konstytucji, widzimy, jak chwała Boga wydaje się równoznaczna z przejawianiem się doskonałości Bożej poprzez dobra przyznane stworzeniu. Odnajdujemy tu domyślnie ideę, którą napotkaliśmy już u wielkich autorów scholastycznych: celowością stworzenia jest sam Bóg, nie dlatego, że ma się udoskonalić, ale ponieważ stworzenia odnajdują swą pełnię w uczestnictwie w Jego doskonałości i dobroci.

Łatwo uświadamiamy sobie problemy, na które pragnął odpowiedzieć i Sobór Watykański w swej konstytucji *Dei Filius*. Wobec całego zamieszania i utożsamiania Boga z Jego stworzeniem czy wobec usiłowań połączenia stworzenia z samookreśleniem się samego Boga, sobór wyraźnie wskazuje na różnicę między Stwórcą a stworzeniem, całkowitą wolność aktu stwórczego, który wynika z dobroci Boga, nawet przed Jego wszechmocą. Wyjaśnienie tej tradycyjnej doktryny jest bez wątpienia jedną z zasług I Soboru Watykańskiego. Po nim poważne problemy dotyczące tych kwestii nie będą już stawać, przynajmniej w środowiskach katolickich. Wszakże kilka z nich, do których sobór nie mógł przywiązać uwagi, pozostanie nadal otwarte: pytania ze strony nauki co do idei stworzenia, na przykład ewolucjonizm, i dokonywana dotąd interpretacja biblijnych przekazów o początkach.

Oczywiście I Sobór Watykański jest owocem swego czasu. Postawione kwestie były dyskutowane i rozwiązywane w tym samym kontekście, w którym się pojawiały. Jest jasne, że sobór nie mógł być wolny od wszystkich tych uwarunkowań. We wszystkich twierdzeniach o stworzeniu i opatrności, operujących bardzo dopracowanymi pojęciami, połączenie z misterium Chrystusa nie jest wyraźne. W prologu do konstytucji, w ogólnych sformułowaniach, wyrażono jedynie pragnienie wyznania i wypowiedzenia zbawczej doktryny Chrystusa. Zobaczyliśmy, że problem ten dobitnie pojawia się w teologii²¹⁴.

II Sobór Watykański: stworzenie „antropocentryczne”

II Sobór Watykański nie mówił wyraźnie o temacie stworzenia. Odnajdujemy jednak znaczące aluzje. Już na przykład w Konstytucji *Dei Verbum* stworzenie jest jasno wpisane w porządek objawienia, które swój szczyt ma w Chrystusie, i w świetle przekazu biblijnego zostaje umiejscowione na początku historii zbawienia²¹⁴.

²¹³ Cf. L. Scheffczyk, *Création et Providence*, s. 243; L. Armendariz, „Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación”, *Estudios Eclesiásticos* 45 (1970), s. 359-399.

²¹⁴ DV2-3, COD11-2, s. 1973; przekład polski: s. 537-539; cf. Theobald, *art. cit.*, s. 621.

To jednak zasadniczo w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*²¹⁵, która traktuje o aktywności ludzkiej w świecie, stworzenie zostaje przedstawione w sposób bardzo „antropocentryczny”:

Człowiek bowiem, stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię we wszystkim, co w niej jest, oraz żeby, uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do niego siebie samego i wszystkie rzeczy, tak aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże (*GS*34).

Podwójna celowość stworzenia, chwała Boga i dobro człowieka, nad którą debatował I Sobór Watykański, zostaje tutaj wyartykułowana i uhierarchizowana. Bóg jest jedynym Stwórcą wszystkich rzeczy. Ludzie, przez swe działanie w świecie, „przedłużają” dzieło Stwórcy. Dobro, jakie Stwórca wyrył w stworzeniu, zostaje uwypuklone tam (*GS* 38), gdzie dokument mówi o autonomii rzeczywistości czasowej. Dopełnienie wszelkiej aktywności ludzkiej jest w końcu przypisane Chrystusowi w Jego misterium paschalnym:

Słowo bowiem Boże, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem i mieszkając na ziemi człowieczej weszło w dzieje świata jako człowiek doskonały, wzięło je w siebie i w sobie je streściło (*GS*38).

Owo odniesienie chrystologiczne w nieunikniony sposób niesie z sobą inne: do eschatologicznego wypełnienia, ku któremu ciąży całe stworzenie. W nauczaniu soborowym jest ono dobrze złączone z całą budowlą dogmatyczną. Deklaracje II Soboru Watykańskiego odbijają klimat optymizmu, który zostanie rozwiany w następnych latach.

4. KONKLUZJA: DOKTRYNA I TEOLOGIA STWORZENIA W KOŃCU XX WIEKU

Wskazówki bibliograficzne: K. Barth. *Dogmatique*, t. 3. 1 : *La doctrine de la création*. Labor et Fides. Genève 1960. — W. Kern. „La création, source permanente du salut” (1967). *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire de salut*, t. 6: *La Trinité et la création*. Cerf. Paris 1971, s. 229-336. — A. Ganoczy. *Homme créateur— Dieu créateur* (1976), Cerf, 1979: *Théologie de la nature* (1982). Desdée, Paris 1988: *Schöpfungslehre*, Düsseldorf 1983. — P. Gibert, *Bible, mythes et récit de commencements*. Seuil. Paris 1986. — J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (1985), Cerf 1988; przekład polski: Z. Danilewicz, *Bóg w stworzeniu*. Znak. Kraków 1995. — P. Gisel, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité d'histoire et la loi. l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, Genève 1980, 2 wyd. 1987. — Zbiorowe, *Création et salut*, Fac. Univ. Saint-Louis, Bruxelles. 1989.

²¹⁵ *GS*, część I, rozdz. 3, 33-39; *COD II-2*, s. 2207-2215; przekład polski: s. 877-887.

W podsumowaniu tego długiego historycznego przeglądu na temat doktryny i dogmatu o stworzeniu należy odnotować wzrost zainteresowania we współczesnej refleksji tematem, który długo pozostawał w pewnej stagnacji. Na dobrze już ustalonej podstawie doktrynalnej zostały wyrażone nowe orientacje i postawione nowe pytania, które zresztą od kilku dziesięcioleci uległy ewolucji. Przytoczmy trzy najważniejsze punkty.

Pierwszy to włączenie tematu stworzenia do perspektywy historii zbawienia i ponowne docenienie jego wymiaru czysto religijnego. W połowie XX wieku ważny pod tym względem był wpływ K. Bartha, zwłaszcza na teologię katolicką. W swej interpretacji przekazu biblijnego o początkach Barth widzi stworzenie jako „zewnątrzny fundament przymierza”, to znaczy, że jest ono jego koniecznym założeniem, przygotowaniem — niektórzy powiedzą „pretekstem” czy „przysposobieniem” — do gmachu łaski; i odwrotnie, przymierze jest „wewnętrznym fundamentem stworzenia”²¹⁶, to znaczy, że stanowi ono jego sens i cel, a zatem całkowicie je warunkuje. Prawdą jest, że poruszenie objawienia biblijnego zmierza od przymierza do stworzenia, które jest jak gdyby jego pierwszym czasem powszechnym, czasem otwarcia historii zbawienia oraz że samo zbawienie jest często przedstawiane jako nowe stworzenie (cf. Iz 40). Te formuły Bartha zostały uznane za uprawnione przez J. Ratzingera i w znacznej części przejęte przez W. Kerna, który widzi w stworzeniu „nieustające źródło zbawienia”²¹⁷. H. Bouillard ze swej strony stawia sobie pytanie, czy ta perspektywa u Bartha nie sięga zbyt daleko, aż po ryzyko wpadnięcia w pewien „doketyzm” stworzenia, który pozbawia go konsystencji i wartości odmienności w stosunku do Boga.

Znamy trudności napotkane w XIX wieku przy usytuowaniu specyfiki świadectwa biblijnego o stworzeniu w stosunku do odkryć naukowych w dziedzinie początku świata i człowieka. Pewien nieświadomy fundamentalizm biblijny przyczynił się wówczas do tworzenia wielu rozwiązań „uzgadniających”, które musiały się załamać. Problematyka tego, co przynależy do dyskursu naukowego, a co do dyskursu religijnego jest dziś w tej materii jasno sprecyzowana. Konflikt uległ ewolucji, przeradzając się w prawdziwy dialog między naukowcami a teologami, w którym każdy stara się słuchać wszystkiego, co drugi może wnieść dla wypracowania trafniejszego ujęcia. Doniosłość niedawnych odkryć naukowych o początku świata i złożoność problemów epistemologicznych powstałych przy próbach zdania z nich sprawy na płaszczyźnie dyskursu, narzucała zresztą konieczność skonfrontowania filozofii, teologii i nauki²¹⁸.

²¹⁶ Cf. K. Barth, *op. cit.*; por. sposób, w jaki H. Bouillard zdaje z tego sprawę w *Karl Barth*, 2/1, *Parole de Dieu et existence humaine*, Aubier, Paris 1957, s. 188—189.

²¹⁷ Cf. Ch. Theobald, *art. cit.*, s. 625-631.

²¹⁸ Cf. „L’avenir de la création”, *RSRSI*, (1993), s. 491-641, który jest sprawozdaniem z interdyscyplinarnego kolokwium na temat stworzenia.

Teologia XX wieku szeroko dowartościowała temat powołania człowieka do „dokończenia” stworzenia przez prace nad naturą, na rzecz świata szczęśliwszego i bardziej sprawiedliwego. Przekonaliśmy się, do jakiego stopnia konstytucja *Gaudium et spes* przejęła ową ideę w klimacie ufego optymizmu. Jednak od tamtej pory aktywność ludzka w odniesieniu do stworzenia stała się przyczyną poważnych wątpliwości: czy człowiek nie wyczerpuje i w końcu nie niszczy swego środowiska? Czy teologia nie uczyniła z niego w nadmiernym stopniu „króla” stworzenia zamiast uważać go za „zarządcę”, odpowiedzialnego przed Bogiem i braćmi, zwłaszcza następnymi pokoleniami? Wobec krzyczących nadużyć, troska ekologiczna upowszechniła się, nie unikając przy tym popadania w pewne skrajności ideologiczne i praktyczne. Owa troska znalazła swój oddźwięk w teologii, zwłaszcza w dziele *Bóg w stworzeniu* J. Moltmanna²¹⁹. Jest ona też przedmiotem dialogu ekumenicznego²²⁰. Niewątpliwie jest ona również wezwana do kolejnych rozwinięć. Albowiem stworzenie jest zarazem darem Boga dla człowieka, jak i miejscem, w którym człowiek korzysta z wolności w swej odpowiedzi Bogu.

²¹⁹ Cf. Ch. Theobald, *art. cit.* s. 631-635.

²²⁰ Cf. Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Bazylei (maj 1989), którego temat brzmiał: „Pokój przez sprawiedliwość”, *DC86* (1989), s. 733-759; przekład polski: K. Karski, w: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, nr 1/29/92, s. 39-70.

ROZDZIAŁ DRUGI

Człowiek stworzony na obraz Boga

L. F. Ladaria

Już w biblijnych przekazach o stworzeniu człowiek zajmuje centralne miejsce wśród trosk natchnionych autorów. Stworzenie człowieka nie jest jeszcze jednym, kolejnym działaniem w dziele sześciu dni, ale tym, które nadaje sens całemu stworzeniu. Chrześcijańska refleksja o pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju nie mogła być na ten fakt nieczuła. Doktryna o człowieku została włączona do doktryny o stworzeniu, posiadając przy tym swą własną specyfikę. Albowiem człowiek jest stworzeniem szczególnym: został stworzony na obraz i podobieństwo Stwórcy.

Dwie fundamentalne kwestie zajmować będą teologię chrześcijańską w odniesieniu do człowieka: jego wewnętrzna konstytucja i kondycja jako obrazu Bożego. Obydwie są ściśle związane i pomogą nam odkryć specyfikę chrześcijańskiego pojęcia człowieka. Staje tutaj problem analogiczny do tego, jaki napotkaliśmy w poprzednim rozdziale o stworzeniu: czy definicja bytu ludzkiego jest przesłanką wstępną ekonomii zbawczej? Czy też ta ostatnia jest determinująca dla poznania, na podstawie objawienia, czym jesteśmy? Można też sformułować pytanie inaczej: co oznacza dla bytu człowieka, że Syn Boży przyjął kondycję ludzką? Teologia nie zawsze wyraźnie stawiała sobie te pytania. Znajdowały się one jednak zawsze w tle chrześcijańskiej troski o człowieka. Byt ludzki jest adresatem objawienia i zbawienia, które przyniósł Jezus Chrystus. Z tego powodu od początku stanowił on temat, z którego teologia nie mogła zrezygnować.

I. CZŁOWIEK — OBRAZ BOGA W EPOCE PATRYSTYCZNEJ

1. JEDYNE STWORZENIE CIAŁA I DUSZY U OJCÓW APOSTOLSKICH I APOLOGETÓW

Wskazówki bibliograficzne: Y. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*. Borla, Roma 1983. — A.-H. Hamman, *L'Homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*. Desdée, Paris 1987. — A. Orbe, „La definición del hombre en la teología del s. II^e”, *Gregorianum* 48 (1967), s. 522-576. — J. J. Ayán Calvo, *Antropología de san Justino. Exegesis del mártir a Gen I-III, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Santiago de Compostela-Córdoba* 1988.

W pierwszych dokumentach chrześcijańskich twierdzenie o stworzeniu człowieka przez Boga, w perspektywie Księgi Rodzaju, jest wyrazem spontanicznej wiary. Klemens Rzymski przedstawia jednolitą wizję człowieka, która zawiera jego relację do Boga. W ten sposób mówi nam, że Bóg „swymi świętymi i nieskalanymi rękami jako odbicie własnego obrazu ukształtował człowieka, istotę najdoskonalszą i najwyższą¹”. Warto dostrzec, jak Klemens łączy tutaj Rdz 1,26, stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz Rdz 2,7, uformowanie człowieka z gliny i wlanie tchnienia Bożego. Człowiek jest w ten sposób obrazem Boga w całości swego bytu. Odnajdujemy tutaj korzenie doktryny o „jedynym stworzeniu”, która w sposób jednolity podchodzi do stworzenia człowieka jako obrazu Boga w swej duszy i ciele.

U Ignacego z Antiochii koncepcja człowieka jako bytu złożonego z ciała i duszy ma niewiele znaczenia. Dużo bardziej znaczący jest u niego dwumian ciało-duch, o wyraźnej inspiracji Pawłowej, który łączy koncepcję antropologiczną i teologiczną. Ignacy bowiem odnosi się do dwóch zasad, które określają życie moralne człowieka: „Ludzie żyjący według ciała nie mogą dokonywać czynów duchowych”². Jednakże skoro Jezus Chrystus jest zarazem „cielesny i duchowy”, jest człowiekiem i Bogiem³, rzeczy, które przynależą do życia ludzkiego i które dokonują się „według ciała” są duchowe, jako że wszystko odbywa się w Jezusie Chrystusie⁴. Dlatego chrześcijanie trwają w Chrystusie „ciałem i duchem”⁵. Fakt, iż Jezus przyjął ciało, zmienił znaczenie ludzkiego ciała. Jedność człowieka i radykalne dobro wszystkich jego wymiarów i skład -

¹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 33, 4; ŹUl 67, s. 154; przekład polski: P§ s. 65.

² Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, 8, 2; SC 10bis, s. 77; przekład polski: P§ s. 115.

³ *Ibid.*, 7, 1; s. 75; przekład polski: P§ s. 115.

⁴ *ibid.*, 8, 2; s. 77; przekład polski: P§ s. 115.

⁵ *Ibid.*, 10, 3; s. 81; przekład polski: P§ s. 116. Cf. także *Do Kościoła w Magnezji*, 1, 2 i 13, 1; s. 95 i 107; przekład polski: P§ s. 120 i 123; *Do Kościoła w TraUeis*, 1, 1; s. lit; przekład polski: P§ s. 124.

ników są podkreślone przez fakt, że wszystko można odnieść do Jezusa. Ignacy uważa ponadto, że kiedy otrzyma czyste światło Boga i zostanie dopasowany do Chrystusa przez męczeństwo, stanie się człowiekiem⁶. Nie można z tego tekstu wydobyć konkretnych szczegółów dotyczących doskonałości ludzkiej, ale napotykamy tutaj stwierdzenie znacznie bardziej zasadnicze: pełnia bytu ludzkiego jest w istotny sposób związana z Chrystusem.

W rozdziale o stworzeniu wspomnieliśmy, że werset Rdz 1,26: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”, jest przez Pseudo-Barnabę interpretowany jako wypowiedziany przez Ojca do Syna⁷. Egzegeza ta robi furorę i będzie miała wielkie znaczenie dla określenia zawartości idei stworzenia człowieka na obraz Boga. Pseudo-Barnaba nie wyciąga jednak jeszcze konkluzji idących w tym kierunku.

Wraz z Apologetami zaczyna się bardziej szczegółowa refleksja antropologiczna. Cała antropologia Justyna będzie się obracać wokół ciała. Z pewnością zna on popularną w tamtej epoce koncepcję człowieka złożonego z duszy i ciała i nie odrzuca jej. Jednak wiara w końcowe zmartwychwstanie sprawia jednak, że istotnie ją modyfikuje. W kilku liniijkach *Dialogu z Żydem Tryfonem*, zadziwiających dla naszej mentalności, stwierdza, że to postać ciała a nie dusza odróżnia ludzi od zwierząt. Rzeczywiście, wszystkie dusze są równe i właściwe wszystkim żyjącym. Dusza ludzka ma zdolność widzenia Boga, jaką posiadałyby także dusze zwierząt, które jednak nie mogą dojść do wizji, gdyż uniemożliwia im to konstytucja ich ciała. Owa konstytucja nie czyni ich zdolnymi do niezniszczalności, w przeciwieństwie do ciała ludzkiego. Z drugiej strony nie wszyscy ludzie zobaczą Boga, ale jedynie ci, którzy są sprawiedliwi i oczyszczają się przez cnotę. Tutaj także możemy odnotować dystans, jaki Justyn zachowuje do koncepcji filozoficznych, zwłaszcza Platona, według którego kontemplacja Boga jest możliwa dzięki pokrewieństwu człowieka i Boga⁸, jednakże dusza ludzka nie jest boska⁹. To zatem samą wolność człowieka określa w sposób ostateczny ludzkie przeznaczenie. Dotyka ona całego jego bytu; zwłaszcza, z perspektywy wizji Boga i niezniszczalności, które są celem człowieka, posiadanie odpowiedniego ciała staje się tutaj właściwością determinującą. Dusze same nie byłyby nieśmiertelne; a bez ich zjednoczenia z ciałem ich istnienie utraciłoby cały sens. Dla dojścia do celu potrzeba iluminacji intelektu przez Ducha Świętego¹⁰.

⁶ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Rzymie*, 6, 2; s. 135; przekład polski: *Płs* 130.

⁷ *List Barnaby*, 5, 5; 6, 12; *SCY72*, s. 109 i 123; przekład polski: *Płs*. 183 i 185. Cf. *supra*, s.33.

⁸ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 4, 1 - 5 i 6; *TD I*, s. 21 -25 i 33-35; przekład polski: *op. cit.*, s. 103 - 105 i 108. Cf. J) Ayán Calvo, *Antropologia de san Justino*, *op. cit.*, s. 86 — 96; A. Orbe "La definición del hombre en la teología del siglo 11", *at. cit.*, s. 533-537.

⁹ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 6, 1; *TD I*, s. 33-35; przekład polski: *op. cit.*, s. 108.

¹⁰ Cf. A. Orbe, *op. cit.*, s. 534 i n.

Anonimowe pismo *O zmartwychwstaniu*, które wielu przypisuje samemu Justynowi, przedstawi bardzo zbliżone idee. Dla autora tego tekstu jest jasne, że ani ciało, ani dusza nie stanowią same z siebie człowieka, ale są one ciałem i duszą *człowieka*. Jest on bytem złożonym, albowiem Bóg powołał do życia i zmartwychwstania nie część, ale całość¹¹. Winniśmy odnotować, iż ostateczny fundament jedności człowieka jako złożonego z duszy i ciała to chrześcijański kerygmat zmartwychwstania człowieka na obraz zmartwychwstania Chrystusa. Wizja autora, prawdopodobnie Justyna, obrazu i podobieństwa z Rdz 1,26 także jest chrystologiczna:

Albowiem jeśli to o nim mówi Słowo: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26), o jakiego człowieka chodzi? Słowo mówi rzeczywiście: „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi” (Rdz 2,7). Oczywiście jest zatem, że człowiek ukształtowany na obraz Boga był z ciała. Jakimż więc absurdem jest utrzymywać, że ciało, ulepione przez Boga według swego własnego obrazu, jest niezbędne i bez żadnej zasługi.

Ciało jest wartościowe, to oczywiście, najpierw dlatego, że jest Jego dziełem — zakładając naturalnie, że rzeźbiarz czy malarz ceni sobie swe dzieło! Można to dostrzec w reszcie stworzenia. To bowiem, co jest przyczyną całej reszty, jest najwartościowsze w oczach Stwórcy¹².

Odnajdujemy tutaj ideę jedyne go stworzenia, sugerowaną już przez Klementa Rzymskiego. Teksty z Rdz 1,26 i 2,7 wzajemnie się oświetlają. Człowiek stworzony na obraz Boga jest człowiekiem cielesnym. Nad definicją filozoficzną, która nie jest deprecjonowana, przeważa definicja biblijna: człowiek jest bytem stworzonym na obraz i podobieństwo Boże.

Inny apologeta, uczeń Justyna, Tacjan, bronił bardzo podobnych idei. Dusza ludzka, powiada, nie jest prosta, ale złożona z licznych części. Nie przejawia się ona sama, bez ciała, jak i nie zmartwychwstałaby bez ciała. Definicja człowieka jako rozumnego zwierzęcia nie wystarcza, nie odróżnia go bowiem wystarczająco od zwierząt:

Tylko człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga, a człowiekiem nazywam nie tego, który prowadzi się jak zwierzęta, ale tego, który bardzo oddalił się od człowieczeństwa, by zbliżyć się do samego Boga [...]. Dusza jest węzłem ciała, ciało jest naczyniem duszy. Gdy taka złożoność jest niczym świątynia, Bóg pragnie w niej mieszkać za sprawą wyższego ducha; lecz kiedy owo połączenie wcale nie jest świątynią, człowiek ma przewagę nad zwierzęciem tylko poprzez wymawiane słowo; co do reszty, prowadzi takie samo życie, nie będąc na podobieństwo Boże¹³.

¹¹ Justyn, *Traktat o zmartwychwstaniu*, 8; przekład franc.: E. Gauche, *Oeuvres complètes*, Mogne, Paris 1994, s. 353-356.

¹² *Ibid.*, 7, przekład franc.: E. Gauche, s. 353.

¹³ Tacjan, *Przemowa do Greków*, 15, *PG6*, 837-840; A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatiën*, Alcan, Paris 1903, s. 128.

Jeśli z jednej strony człowiek jest bytem materialnym, to z drugiej strony przewyższa materię, nie tylko za sprawą swej duszy, ale i obrazu i podobieństwa Bożego¹⁴. Zdolność do posiadania Ducha jest zasadniczym aspektem bytu człowieka, nawet jeśli Duch nie jest częścią struktury antropologicznej. Teofil z Antiochii także uważa, że człowiek nie został uczyniony ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym, ale zdolnym do jednego i drugiego, zależnie od tego, czy pójdzie za Bożymi przykazaniami. Przez swe posłuszeństwo człowiek mógł stać się Bogiem i uczestniczyć w ten sposób w nieśmiertelności boskiej. Nieposłuszeństwo natomiast wprowadziło go w śmierć. W swej dobroci Bóg powraca teraz, aby dać człowiekowi to, co utracił przez nieposłuszeństwo¹⁵. Myśl ta, która źródło swe ma w głębokiej inspiracji biblijnej, jako że daje pierwszeństwo pochodzącej z Księgi Rodzaju definicji człowieka jako obrazu i podobieństwa Bożego jeszcze wyraźniej rozwinie się u Ireneusza z Lyonu i Tertuliana.

2. GODNOŚĆ CIAŁA LUDZKIEGO: IRENEUSZ I TERTULIAN

Wskazówki bibliograficzne: A. Orbe. *Antropología de san Ireneo*. BAC, Madrid 1969. — Y. De Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et division de l'homme selon Irénée de Lyon*, Etudes augustiniennes. 1986. — S. Otto, „Der Mensch als Bild Gottes bei Tertulian”, *MThZ*, 10 (1959), s. 272-282. — A. Solignac, „Image et ressemblance”, *DSp* VII/2 (1971), 1406-1425.

Biskup Lyonu koncentruje swą antropologię przede wszystkim wokół ciała, zna i używa obiegowej definicji człowieka, złożonego z duszy i ciała, ale nie wydaje mu się ona wystarczająca, aby oprzeć na niej swą wizję teologiczną; czegoś mu w niej brakuje. Dla Ireneusza, podążającego za inspiracją Pawłową, pojęcie Ducha, który jest dany bytowi ludzkiemu i który jedyny może przynieść człowiekowi doskonałość, jest bardzo ważne:

[...] człowiek doskonały, jak powiedzieliśmy, składa się z trzech części: ciała, duszy i ducha. Duch zbawia i kształtuje, ciało jest jednoczone i kształtowane, a między obojgiem jest dusza, która raz idzie za duchem i bywa przezeń niesiona, kiedy indziej znów zgadzając się na podszepty ciała, spada do ziemskich pożądliwości¹⁶.

I, w sposób jeszcze bardziej zwięzły: „To nasza istota — czyli związek duszy i ciała — która, otrzymując Ducha Bożego, stanowi człowieka duchowego”¹⁷. Trzeba stanąć w perspektywie Ireneusza, by zrozumieć doniosłość tych tekstów

¹⁴ *Ibid.*, 12; s. 123. Cf. A.-G. Hamman, *L'Homme image de Dieu*, *op. cit.*, s. 42.

¹⁵ Teofil z Antiochii, *Trzy księgi do Autojyka*, II, 24 i 27; *SC* 20, s. 161 i 165-167.

¹⁶ Ireneusz, *CH*, V, 9, 1; Rousseau, s. 591; przekład polski: *AP*; s. 54.

¹⁷ *CH*, V, 8, 2; s. 588. Cf. A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, *op. cit.*, s. 75 i n. i 130 i n.

i innych podobnych, które można by dołączyć. Biskup Lyonu widzi człowieka zanurzonego w zbawczym zamysle Boga i określa go w oparciu o ów zamysł. To, czego Bóg dla niego pragnie, doskonałość obrazu i podobieństwa, w najbardziej głęboki sposób determinuje jego byt. Dlatego człowiek nie może osiągnąć swej własnej doskonałości, jeśli nie współdziała z mocą Boga, Duchem Świętym. Jest On z pewnością elementem transcendentnym, który człowiek otrzymuje jako jedność duszy i ciała. Duch Boga nie sytuuje się zatem na poziomie składników czysto antropologicznych. Ale mimo wszystko, zważywszy boskie powołanie człowieka, jest absolutnie konieczny dla doskonałości bytu ludzkiego. W wolności, jaka została mu dana, dusza winna iść za poruszeniami Ducha, aby cały człowiek wzniósł się ku Bogu. Jeśli podąży za poruszeniami ciała, cały byt ludzki stacza się bardzo nisko. Ową doskonałość można osiągnąć dzięki dziełu Chrystusa:

Podobnie jak na początku naszego kształtowania w Adamie tchnienie życia, które wyszło z Boga, łącząc się z formowanym dziełem, ożywiło człowieka i sprawiło, że pojawiło się zwierzę wyposażone w rozum, tak i na końcu Słowo Ojca i Duch Boży, łącząc się z dawną substancją formowanego dzieła, to znaczy Adama, uczyniły człowieka żyjącym i doskonałym, zdolnym zrozumieć doskonałego Ojca¹⁸.

Ta jednolita wizja człowieka, która włącza wymiar, jaki dziś nazywamy „nadprzyrodzonym”, zyskuje ostateczne wyjaśnienie w świetle Ireneuszowej koncepcji obrazu i podobieństwa Bożego. Spotkaliśmy się już, u Klemensa Rzymskiego i w traktacie *O zmartwychwstaniu* przypisywanym Justynowi, z ideą jedyne go stworzenia człowieka, według której człowiek stworzony na obraz Boga (cf. Rdz 1,26 i n.) jest człowiekiem ukształtowanym [ulepionym] (cf. Rdz 2,7). Ireneusz pójdzie za tą koncepcją i rozwinie ją, nadając jej między innymi mocne znaczenie chrystologiczne. Bowiem wzorem, według którego człowiek został ukształtowany, jest Jezus. Jest On doskonałym obrazem Ojca (cf. 2 Kor 4,4; Kol 1,15), obrazem, na podstawie którego został stworzony człowiek:

„[...] kto przeleje krew człowieka [powiada Bóg], tego krew w zamian zostanie wylana, bo na obraz Boży stworzyłem człowieka”. Obrazem zaś Boga jest jego Syn i na jego obraz stworzony został człowiek. I dlatego w ostatnich czasach objawił się, aby ten obraz ukazać do siebie podobnym¹⁹.

Stworzenie Adama z pyłu ziemi było już prefiguracją narodzenia Jezusa z Dziewicy Marii:

¹⁸ *CHV*, 1, 3; s. 572. Cf. A. Orbe, *op. cit.*, s. 63.

¹⁹ Ireneusz, *Wykład nauki apostołskiej*; 22; *SC406*, s. 115. Cf. *CHY*, 16, 2; Rousseau, s. 617-618; przekład polski: W. Myszor, *Źródła Myśli Teologicznej*, WAM, Kraków 1997, s. 42.

I jak ów protoplasta Adam otrzymał istność z nieuprawnej jeszcze dziewiczej ziemi [...], tak Słowo, rekapitulując w sobie Adama, biorąc istnienie [ludzkie] z Maryi, która była jeszcze dziewicą, w rzeczy samej brał [w siebie] pokolenie Adama rekapitulując je. [...] A dlaczego nie wziął Bóg znowu mułu, lecz z Maryi dokonał tego ukształtowania? Aby to samo stworzenie zostało ukształtowane, które miało być uratowane i w rekapitulacji właśnie zachowane zostało pełne podobieństwo²⁰.

Jezus narodzony z Dziewicy Marii jest wypełnieniem tego, co zostało zapowiedziane w pierwszym Adamie. Owo narodzenie gwarantuje, że Zbawiciel uczestniczy w tym samym człowieczeństwie, które jest udziałem tych, którzy mają być zbawieni oraz zapewnia solidarność Jezusa z Adamem i wszystkimi ludźmi. Myśl ta zostaje wyrażona jaśniej nieco niżej:

Dlatego sam Adam nazwany jest przez Pawła typem tego, który ma przyjść (Rz 5,14), ponieważ Słowo, Stwórca wszechrzeczy, ukształtowało dla siebie przyszły porządek zbawienia rodzaju ludzkiego w odniesieniu do Syna Bożego, a Bóg uformował wprzód człowieka cielesnego (Adama), aby był zbawiony przez duchowego (Chrystusa) [cf. 1 Kor 15,45-49]. A ponieważ ten, co miał zbawić, już wprzód istniał, trzeba było stworzyć i tego, co miał być zbawiony, ażeby Zbawca nie był na próżno Zbawcą²¹.

Skoro odniesieniem dla Boga przy stworzeniu Adama było Słowo, które miało się wcielić (i zmartwychwstać), rozumiemy, że to cały człowiek, w swym ciele i duszy, został stworzony na obraz Boży. Uformowały go Boże ręce, którymi są, jak już wiemy, Syn i Duch Święty²²; początkowa glina była już zmieszana z boską mocą:

Człowieka ukształtował [Bóg] własnymi rękami, biorąc z ziemi to, co najczystsze i najdelikatniejsze i mieszając według odpowiedniej miary swoją moc z ziemią. Z jednej strony ukształtowanie to wyposażył we własne właściwości tak, aby to, co widzialne, miało boską postać; gdyż na obraz Boży został postawiony na ziemi ukształtowany człowiek, i (z drugiej strony), aby stał się istotą żyjącą tchnął w jego oblicze dech życia, aby w ten sposób tak według tchnienia jak i według ukształtowania człowiek stał się podobny Bogu²³.

U Ireneusza odnajdujemy także rozróżnienie, nie zawsze utrzymywane z całkowitą konsekwencją, pomiędzy obrazem Boga i podobieństwem. Obraz

²⁰ CH, III, 21, 10; s. 382-383; przekład polski: AP, s. 47.

²¹ CH, III, 22, 3; s. 385; przekład polski: AP, s. 47-48. Ta sama myśl powtórzona jest w *Wykładzie nauki apostoelskiej*; 32; SC 406, s. 129; przekład polski: *op. cit.*, s. 50 — 51.

²² CH, IV, Wstęp; V, 1; 6, 1; 28, 4; Rousseau, s. 404, 580, 582, 654; przekład polski: cf. AP, s. 52, 53, 56. Cf. *supra*, s. 38-39.

²³ Ireneusz, *Wykład nauki apostoelskiej*, 11; 5C406, s. 99; przekład polski: *op. cit.*, s. 33. Cf. A. Orbe, *op. cit.*, s. 69 i n.; E. Romero Pose, *Ireneo de León. Demostración de la predicación apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid 1992, s. 79.

miał być pojęciem bardziej statycznym, nadanym stworzeniu i przynależnym konstytucji człowieka. Podobieństwo jest zasadniczo dynamiczne i wskazuje na stopniową asymilację z Bogiem²⁴. Człowiek stracił ją przez grzech, tak iż Jezus, gdy poprzez swe wcielenie objawił, na czyj obraz został uczyniony człowiek, przywraca mu jednocześnie owo podobieństwo²⁵. Podobne rozróżnienie znajdziemy u innych autorów, o których będziemy mówić później.

Tertulian znajduje się w tej samej linii co Ireneusz. On także rozwija swą antropologię wokół ciała. Jego egzegeza Rdz 2,7, gdzie powiedziano, że Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi, prowadzi go do takiego wniosku²⁶. Człowiek jest zatem nade wszystko ciałem, ponieważ w nie Bóg tchnął duszę swym własnym oddechem. Przed owym tchnieniem, przy dosłownej lekturze Rdz 2,7, człowiek (to znaczy ciało) było już uformowane. W tym samym nurcie Tertulian komentuje 1 Kor 15,45 i n.:

Jeżeli Adam jest pierwszym człowiekiem, jeżeli ciało oznacza człowieka przed duszą, bez żadnej wątpliwości ciało zostało dołączone do duszy; a kiedy już zostało dołączone do duszy, stało się ciałem zwierzęcym [...] Tym samym to, dzięki czemu miano ciała zwierzęcego odpowiada ciału, w żadnej mierze nie odpowiada duszy²⁷.

Owo ciało, które staje się „ciałem zwierzęcym” otrzymując duszę, przez przyjęcie Ducha Świętego przemieni się z kolei w ciało duchowe. Ciało jest wspólnym substratem obu Adamów, Adama i Chrystusa, jest również wspólnym elementem sytuacji człowieka w tym życiu, „ciało zwierzęce”, a przy zmartwychwstaniu „ciało duchowe”. Jak możemy się przekonać, racja, dla której Tertulian daje pierwszeństwo ciału, jest pochodzenia biblijnego; oparta jest na Księdze Rodzaju i św. Pawle²⁸.

U Tertuliana nie da się też oddzielić antropologii od chrystologii. W sposób jeszcze bardziej klarowny niż Ireneusz, jeśli to możliwe, pokazuje on Jezusa, który ma wcielić się jako wzór, na podstawie którego Bóg ukształtował człowieka z prochu ziemi:

Wszystko, co zostało wyryte w owym mule, było myślą Chrystusa, człowieka przyszedłego (*Christus cogitabatur homo futurus*) [...]. To, co Bóg ukształtował, „uczynił na obraz Boży” (cf. Rdz 1,26), to znaczy na obraz Chrystusa [...]. W ten

²⁴ Cf. A. Orbe, *op. cit.*, s. 118—148; A. Hamman, *op. cit.*, s. 64—69.

²⁵ Cf. *CH*, V, 8, 1; 16, 2; Rousseau, s. 587-588 i 617.

²⁶ Cf. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, I, 24, 5; 5C365, s. 219; przekład polski: S. Ryznar, *PSP*, t. LVIII, ATK, Warszawa 1994, s. 60-61.

²⁷ Id., *O zmartwychwstaniu umarłych*, 53, 6-8; *CCSL2*, s. 998 — 999.

²⁸ Cf. A. Orbe, „La definición del hombre en la teología del s. II”, *art. cit.*, s. 554-660; A. Hamman, *op. cit.*, s. 77—102.

sposób ów muł, przybierając od owej chwili obraz Chrystusa mającego przyjść w ciele, nie tylko był dziełem Boga, ale rękojmią²⁹.

Z jeszcze większą jasnością Tertulian wyraził tę wizję w swym dziele *Przeciw Prakseaszowi*:

Był Ktoś, na czyj obraz [Bóg] czynił człowieka, to znaczy na obraz Syna, który, mając stać się najautentyczniejszym i najprawdziwszym człowiekiem (*homo certior et verior*), chciał, aby człowiekiem został nazwany jego obraz, który w tamtym momencie miał być ukształtowany z mułu: obraz i podobieństwo prawdziwego [człowieka]³⁰.

Pojęcie człowieka zasadza się w sposób radykalny na chrystologii i odwiecznym zbawczym zamyśle Ojca. Być człowiekiem, to być obrazem Jezusa, prawdziwego człowieka. Tertulian zna także rozróżnienie, wyrażone w terminologii podobnej do Ireneuszowej, między obrazem a podobieństwem. Podobieństwo zostaje nam przywrócone w chrzcie, kiedy otrzymujemy Ducha Bożego, którego człowiek otrzymał wraz z boskim tchnieniem i utracił przez grzech. Obraz jest w formie, podobieństwo w wieczności³¹.

Zbierzmy pokrótce cechy charakterystyczne omawianego prądu myślowego. Idzie tu o antropologię, która wyraźnie odróżnia się od powszechnej myśli filozoficznej, by podkreślić jedność człowieka i wartość ciała. Chrześcijańska wiara we wcielenie Syna i zmartwychwstanie Jezusa oraz wszystkich ludzi zmusza do tego podkreślenia dla zachowania integralności objawionego przesłania i zbawienia, jakie Jezus nam przyniósł. Trzeba przyznać, że ta linia myśli ustąpi miejsca innej, która w bardziej otwarty sposób przyjmie, wraz ze stosownymi modyfikacjami, grecką koncepcję człowieka jako złożonego z duszy i ciała, a obraz Boga dostrzeże zwłaszcza w duszy. Jednakże kilka pozostałości poprzedniej koncepcji utrzyma się tak na Wschodzie, jak na Zachodzie. Ireneuszowe tematy prefiguracji wcielenia i dziewiczego poczęcia Jezusa w uformowaniu pierwszego człowieka odezwą się echem jeszcze u Hilarego z Poitiers:

Adam, ze względu na samo swe imię, zapowiada narodziny Pana; albowiem hebrajskie Adam [...] oznacza po łacinie „rozżarzoną Ziemię”³², a zwyczajem Pisma jest nadawać imię ziemi ludzkiemu ciału. Ciało to, narodzone z Dziewicy przez działanie Ducha Świętego, w osobie Pana [...] stało się zdolne dzielić chwałę

²⁹ Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 6, 3-5; *CCSL* 2, s. 928. Pierwsza część tego Ickstu została zacytowana przez II Sobór Watykański w *GS*22.

³⁰ Id., *Przeciw Prakseaszowi*, 12, 3-4; *CCSL* 2, s. 1173.

³¹ Cf. Tertulian, *O chrzcie*, 5, 7; 5U35, s. 74; przekład polski: E. Stanula, *PSP*, V, ATK, Warszawa 1970, s. 139.

³² To znaczy ziemię dziewiczą, nie uprawianą rękami człowieka.

duchową, według słów Apostoła: „Drugi człowiek jest z nieba i jest to Adam niebieski” (cf. 1 Kor 15,47), albowiem Adam ziemski jest „obrazem Tego, który miał nadzieję” (cf. Rz 5,14)³³.

Aureliusz Prudencjusz (348-ok. 405) ze swej strony także przejmie tematy Tertuliana: „Chrystus obrazem jest Ojca, my zaś podobizną Chrystusa. [...] Formować palcem i Syna kształt stworzyć drogiego”³⁴.

Szkoła antiocheńska poszła na Wschodzie za intuicjami Ireneusza. Właściwe tej szkole podkreślenie człowieczeństwa Jezusa prowadzi do większego szacunku dla ciała. Jeżeli obrazem Boga, o którym mówi Nowy Testament, jest wcielony Syn, logiczną tego konsekwencją jest to, iż ciało także dzieli kondycję obrazu. W ten sposób będzie myślał na przykład Teodor z Mopsuestii, nawet jeśli Jan Chryzostom w tym punkcie nie przejmie jego poglądów³⁵. W rzeczywistości prąd ten wygasł, a linia aleksandryjska, którą się obecnie zajmujemy, przeważała.

3. DIALOG Z FILOZOFIĄ GRECKĄ: PIERWSZEŃSTWO DUSZY

Wskazówki bibliograficzne: L. F. Ladaria. *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*. Univ. Pontif. Comillas, Madrid 1980. — H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Lethielleux/Culture et vérité, Paris-Namur 1985. — R. Bernard. *Limage de Dieu d'après saint Athanase*. Aubier, Paris 1952. — R. Leys, *Limage de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*. Éd. Univ./DDB, Bruxelles/Paris 1951.

Filozoficzna definicja człowieka bardzo wcześnie weszła do teologii chrześcijańskiej, podczas gdy pozostawiano na drugim planie chrystologiczny punkt widzenia. Atenagoras jest pierwszym wśród apologetów, który postępował w taki sposób. I tak, człowiek jest według niego złożony z duszy i ciała: „Tym zaś, kto otrzymał umysł i rozum, jest cały człowiek, a nie tylko sama dusza; a zatem człowiek zbudowany z obu elementów musi trwać zawsze”³⁶. Jednak kiedy chodzi o obraz, Atenagoras zadowala się odniesieniem do Boga stwórcy: „Tym zaś, którzy noszą w sobie obraz Stwórcy, którzy otrzymali w udziale rozum i zdolność rozumnej oceny, Stworzyciel udzielił wiecznego życia”³⁷.

³³ Hilary, *Traktat o tajemnicach*, I, 2; SC 19 bis, s. 77, przekład zmodyfikowany.

³⁴ Prudencjusz, *Poezje (Apotheosis)*, wersy 309 i 1040; wyd. franc.: M. Lavarenne, Budé (1945), s. 15 i 38; przekład polski: M. Brożek, *PSP*, XLI11, ATK, Warszawa 1987, s. 93 i 110.

³⁵ Cf. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, *op. cit.*, s. 61 i n.

³⁶ Atenagoras, *Ozmartwychwstaniu umarłych*, 15, 6; SC379, s. 277; przekład polski: *op. cit.*, s. 103.

³⁷ *Ibid.*, 12, 6; przekład polski: *op. cit.*, s. 98.

Ciało i dusza u Klemensa Aleksandryjskiego

Ową równowagę pomiędzy mentalnością filozoficzną a mentalnością biblijną odnajdujemy także u Klemensa Aleksandryjskiego. Trudno jest wysnuć z jego pism klarowny pogląd na temat jego antropologii. Konkretne twierdzenia są dodawane jedne do drugich, tak iż niekiedy nawet wydają się sprzeczne. Budowa człowieka, ciało i dusza, jest zazwyczaj uznawana za ustaloną. Ciało pochodzi z prochu ziemi, jest irracjonalne i ciąży ku ziemi, bo z niej się wywodzi. Nie jest jednak złe z natury, ponieważ jest stworzone przez Boga. Co więcej, sama jego postać jest wyrazem jego godności. Poza tym powinno ono zostać uświęcone. Dusza i ciało są bez żadnej wątpliwości odmienne, co nie oznacza, aby były sobie przeciwne. Dusza winna dominować nad ciałem, którego dotyczą namiętności³⁸. Dusza ma z pewnością więcej godności niż ciało, jest lepszą częścią człowieka, nie jest wszakże dobra z natury: „Zgoda, że dusza jest lepszą częścią człowieka, zgoda, że gorszą — ciało, lecz ani dusza nie jest czymś dobrym z natury, ani ciało czymś złym z natury [...]”³⁹.

Podkreślaniiu większej godności duszy nie towarzyszy pogarda dla ciała, lednakże w niektórych tekstach nasz autor wydaje się dawać do zrozumienia, że człowiek w ścisłym pojęciu jest duszą, choć niekiedy możliwe jest, aby używany termin był zaimkiem osobowym⁴⁰. Ciało jest „świątynią”, w której mieszka dusza, ale jego kondycja pochodzi stąd, że dusza może być wypełniona przez Boga; tylko dusza łączy się z bóstwem⁴¹. Klemens mówi niekiedy o konieczności wyzwolenia się duszy z ciała, ale także o tendencji, jaką ma ciało do podążenia za duszą, by wznieść się do świata wyższego⁴².

W duszy także należy dokonać różnorodnych rozróżnień. Jest w niej część irracjonalna, nad którą winna górować dusza wyższa czy też inteligencja duchowa (*nous*). To ta ostatnia, dokładniej rzecz biorąc, a nie dusza w ogólności stanowi prawdziwego człowieka. Jest elementem, który go określa i charakteryzuje; odgrywa w człowieku rolę drążka sterowniczego na statku. Ma ona zdolność poznania Boga. Klemens wydaje się utożsamiać ją z Bożym tchnie-

³⁸ Cf. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, III, 41, 2, 43, 2; *GCS* 15, s. 214 i 215 i n.; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 252 i 253. Cf. L.F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, *op. cit.*, s. 114-117.

³⁹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, IV, 164, 3; *GCS* 15, s. 321; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 390. Cf. *Pedagog*, II, 115, 3; 5C108, s. 217.

⁴⁰ Cf. na przykład *Kobierce*, I, 12, 1 i 34, 1; *SC* 30, s. 52 i 71; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 9 i 25.

⁴¹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, III, 77, 3; *GCS* 15, s. 230; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 272-273 Cf. *Pedagog*, II, 115, 3; 5008, s. 217.

⁴² *Kobierce*, V, 55, 2; *SC* 278, s. 113 — 115; przekład polski : *op. cit.*, t. 2, s. 46; VII, 40, 1; *GCS* 17s. 30; przekład polski: t. 2, s. 249.

niem z Rdz 2,7. W odróżnieniu od innych elementów człowieka pochodzi ona od Ojca, nawet jeśli nie można powiedzieć, że jest boska w ścisłym sensie:

Wszak napisane jest, że przy swym powstaniu doznał człowiek tchnienia Bożego [...]. Stąd, jak powiadają pitagorejczycy, z udziału Bożego wszedł rozum w człowieka, jak to również przyznają Platon i Arystoteles. Lecz my utrzymujemy, że dopiero każdy, kto uwierzył, został natchniony przez Ducha Świętego⁴³.

Tchnienie Boże odróżnia się jednak wyraźnie od daru Ducha Świętego, ofiarowanego tym, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa. Tylko dar Ducha naprawdę przebóstwa człowieka. Z owego daru Ducha Klemens wyróżnia z kolei antropologiczne pojęcie „ducha”, którego zarysy są dość nieprecyzyjne, ale które wydaje się często utożsamiać z inteligencją wyższą (*nous*). Dusza jest przeto częścią człowieka, na którą bardziej dokładnie oddziałuje Duch Boży, która przez Niego urzeczywistnia dobre dzieła: „Zawsze zatem dobre czyny, jako coś lepszego, są przypisywane temu składnikowi lepszemu, to jest duchowemu, czynami zaś mającymi na celu szukanie przyjemności i grzesznymi obciąża się ów gorszy składnik, skłonny do błędzenia”⁴⁴ Za sprawą tej bardziej intensywnej relacji do Boga godność duszy staje się większa niż godność ciała.

Owa koncepcja odbija się w doktrynie obrazu Boga w człowieku. Z jednej strony Klemens także odróżnia obraz Boga, Słowo, i człowieka stworzonego „na obraz”. Ale nie bierze bezpośrednio pod uwagę wcielenia. Wzorem, według którego został stworzony człowiek, jest Słowo jako racja wszechświata. W konsekwencji obraz ten jest widoczny w racjonalnej duszy (*nous*), a ciało pozostaje wykluczone z tej kondycji: „«Obrazem Boga» jest Jego Słowo [...], a obrazem Słowa jest prawdziwy człowiek, duch, który jest w człowieku i o którym z tego mówi się, że jest uczyniony «na obraz» Boga i „na podobieństwo”⁴⁵. To właśnie jako stworzenia Boga Słowa jesteśmy stworzeniami rozumnymi⁴⁶. Jako że Bóg jest nieśmiertelny, ciało nie może być uczynione na Jego obraz. Jak można łatwo zauważyć, istnieje głęboka spójność pomiędzy ogólnymi pojęciami antropologicznymi Klemensa a jego doktryną obrazu. Rozróżnienie, które widzieliśmy u Ireneusza i Tertuliana, między obrazem i podobieństwem, znajduje echo także u Klemensa: „O wy, którzy jesteście obrazami, ale nie całkiem podobnymi, chcę was poprawić według wzoru, abyście się upodobnili także do mnie”⁴⁷.

⁴³ *Ibid.*, V, 87, 4 — 88, 2; SC 278, s. 169; przekład polski: t. 2 s. 70.

⁴⁴ *Ibid.*, IV, 165, 1; *CCSI5*, 321; przekład polski: t. 1, s. 390.

⁴⁵ Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk*, X, 98, 4; *SC2bis*, s. 166. Cf. *Pedagog*, III, 1, 1; *SC* 158, s. 13.

⁴⁶ *Protreptyk*, I, 6, 4; *SC2bis*, s. 60.

⁴⁷ *Ibid.*, XII, 120, 4; s. 190-191.

Orygenes: pierwszeństwo duszy, która jedna jest na obraz Boga

Wiele spośród powyższych idei zostało jeszcze bardziej rozwiniętych u Orygenesa. Dusze — niekiedy precyzyjniej „inteligencje” — zostały stworzone przed światem, który znamy. Wszystkie stworzenia rozumne zostały stworzone w tym samym momencie i były sobie równe; preegzystowały one w stosunku do rzeczywistości zmysłowej. Owe byty preegzystujące miały od początku strukturę trychotomiczną: „ducha”, inteligencję (*nous*) i „ciało”. Pierwszy wskazuje na uczestnictwo człowieka w życiu Bożym. Nie utożsamia się dokładnie z Duchem Świętym, ale stanowi uczestnictwo w Nim. Inteligencja (*nous*) charakteryzuje się przede wszystkim wolnością. Ta dusza wyższa jest siedzibą wolnej woli. To dzięki niej mogło powstać późniejsze rozróżnienie pomiędzy bytami rozumnymi, czyli aniołami, demonami, ludźmi. Podobnie jak u Klemensa, Orygenes także obraz Boga w człowieku umiejscawia w duszy. Do stworzenia duszy odnosi się Rdz 1,26: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”. Dusza jest uczniem Ducha Bożego. Stworzona na obraz Słowa, zawsze winna być do Niego podobna.

Owe dusze preegzystujące najwyraźniej zaopatrzone są w „ciało”, choć jest ono „eteryczne” i pneumatyczne. Owo ciało eteryczne, właściwe inteligencjom preegzystującym, znak ich charakteru stworzonego, różni się od ciała ziemskiego, jakie my posiadamy: jest ono jaśniejsze. Demony lub ludzie zmartwychwstali do potępienia także będą mieli ciało delikatne, eteryczne, ale „ciemne”.

Wierność Bogu, a z drugiej strony upadek bytów rozumnych preegzystujących spowodowały powstanie między nimi rozróżnienia. Zostały w ten sposób podzielone na aniołów, demony i ludzi. Jest to konsekwencja wolnej woli, której Orygenes będzie tak gorąco bronił przez całe swe życie. Aniołowie to ci, którzy pozostali wierni Bogu. Pierwotny upadek, w świecie preegzystującym, nie jest zatem rzeczywistością powszechną. Demony są inteligencjami, które zgrzeszyły przez pychę. Szatan był pierwszym z nich i pociągnął innych aniołów. Trzecia grupa bytów rozumnych uczestniczyła w upadku w mniej poważny sposób: to ludzie, wysłani do świata zmysłowego jako do miejsca poprawy⁴⁸.

Już odnieśliśmy się pokrótce do stworzenia świata zmysłowego według Orygenesa⁴⁹. Trzeba nam teraz dokładniej sprecyzować jego antropologię. Pomiedzy stworzeniem z Rdz 1,26, duszy wyższej, uczynionej według obrazu Boga, a tym z Rdz 2,7, ukształtowaniem ciała ludzkiego, wydarza się właśnie pierwotny upadek. W konsekwencji grzechu ukonstytuował się człowiek taki, jaki jest, tworzony przez preegzystującą duszę wyższą, duszę niższą i ciało, przy

⁴⁸ Cf. H. Crouzel, *Origène*, I, 13; *SCI*bis, s. 57-59.

⁴⁹ Cf. *supra*, s. 44, w rozdziale poświęconym stworzeniu.

czym dwa ostatnie elementy są wynikiem upadku. Stąd szczególna relacja między grzechem a ludzką cielesnością, jaką znamy obecnie. Otrzymujemy w ten sposób wyraźne rozróżnienie pomiędzy człowiekiem wewnętrznym, tworzonym przez duszę wyższą, a człowiekiem zewnętrznym, cielesnym. Istnieje pomiędzy nimi napięcie, zmaganie między skłonnościami wyższymi a skłonnościami niższymi. Dusza, obdarzona wolnością, winna podążać za pierwszymi, a unikać drugich.

Według orygenesowskiej koncepcji obrazu Boga w człowieku jest on ograniczony do duszy wyższej. Ciało nie ma udziału w tej godności. Orygenes wyklucza je używając frapujących słów:

Istota cielesna bowiem nie zawiera w sobie obrazu Boga, a o człowieku cielesnym nie powiedziano, że „został stworzony, lecz że został ulepiony”, jak to zapisano w kolejnym ustępie. Pismo bowiem powiada: „I Bóg ulepił to znaczy uformował — człowieka z mułu ziemi”. Ten zaś, który został stworzony „na obraz Boga”, to nasz człowiek wewnętrzny — niewidzialny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny [...]. Kto zaś sądzi, że cielesną istotą jest człowiek, który został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, ten, jak się zdaje, samego Boga przedstawia jako byt cielesny i mający ludzką postać, a taka myśl o Bogu jest oczywistą bezbożnością⁵⁰.

Różnica w porównaniu z myślą Ireneusza i Tertuliana rzuca się w oczy. Obraz jest teraz zlokalizowany w duszy ludzkiej, ponieważ pierwotnym obrazem nie jest już Słowo, które ma się wcielić, lecz Słowo odwieczne i preegzystujące. Orygenesowi trudno byłoby połączyć początkowe stworzenie z wcieleniem Syna. To ostatnie miało miejsce, ponieważ Syn, zdjęty litością dla człowieka, uczynionego na Jego obraz, kiedy zobaczył, że człowiek pozbawił się owego obrazu i przyjął obraz złego, przyjął na siebie obraz człowieka i przyszedł do niego⁵¹. Słowo, jedyny prawdziwy obraz Ojca, jest w ten sposób wzorem stworzenia w ogóle, a człowieka (w jego duszy) w szczególności. Stworzony wedle obrazu, to znaczy według Słowa, człowiek uczestniczy w życiu Ojca, jako że uczestniczy w synostwie Jezusa⁵². Uczestnictwo to winno rosnać; jest ono dynamiczne i swe spełnienie osiągnie dopiero w drugim życiu. Będzie to doskonałe podobieństwo. U Orygenesusa odnajdujemy także rozróżnienie między obrazem a podobieństwem, które poznaliśmy u wcześniejszych autorów: „W chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność «obrazu Bożego», natomiast doskonałe podobieństwo do Boga zostało zachowane dla niego na koniec [...]”⁵³.

⁵⁰ Orygenes, *Homilie o Księżce Rodzaju*, I, 13; *SC1*bis, s. 57-59; przekład polski: *op. cit.*, s. 32.

⁵¹ *Ibid.*, I, 13, s. 61 —63; przekład polski: s. 35. Cf. A. Hamman, *L'Homme image de Dieu*, 144.

⁵² Cf. H. Crouzel, *Origène*, s. 131.

⁵³ Orygenes, *Ozasadach*, III, 6, 1; *SC268*, s. 237; przekład polski: *op. cit.*, s. 310.

Antropologia Orygenesusa odnosi się przeważnie do duszy. Ciało wszakże nie jest samo w sobie złe. Doktryna o stworzeniu uniemożliwia uważanie za złe tego, co Bóg uczynił. Jednak niższość ciała w stosunku do świata duchowego jest wyraźna. Grzech był przyczyną „wcielenia” dusz preegzystujących. Istnienie cielesne ma cel oczyszczający. Doktryny orygenesowskie będą powodem wielkich dyskusji w następnych wiekach. Napotkamy je przy okazji zasadniczych deklaracji soborowych epoki patrystycznej⁵⁴. Jednak nawet jeśli te najbardziej krańcowe tezy (preegzystencja dusz, pierwotny upadek w pewien świat poprzedzający nasz świat) nie zostały przyjęte, wpływ wielkiego Aleksandryczyka dał się odczuć na przestrzeni historii. Pomimo niepodważalnych wcześniejszych korzeni (pomyślmy o Klemensie), Orygenes potwierdza tendencję, która przyjmuje jasną wyższość duszy nad ciałem i niejako utożsamia człowieka z duszą.

Atanazy i Hilary: człowiek na obraz Słowa obrazu

U Atanazego zachowa się jeszcze rozróżnienie na obraz Boga, którym jest Słowo, współistotne Ojcu, oraz człowieka stworzonego „według obrazu”. W niektórych z jego tekstów, choć nie we wszystkich ów obraz nie staje w bezpośrednim związku ze stworzeniem, ale z wcieleniem Syna Bożego, który czyni nas uczestnikami swego życia. Jednak gdy idzie o stworzenie, obraz Boży znajduje się w umyśle (*rcous*), w którym można dostrzec analogie do Słowa Bożego⁵⁵. Człowiek jest tym samym bytem racjonalnym (*logikos*), jako podobny Słowu (*Logos*).

Możemy tu dostrzec idee aleksandryjskich poprzedników Atanazego. Jednakże tradycyjne rozróżnienie pomiędzy obrazem i podobieństwem zostaje przezeń zarzucone, być może dlatego, że ludzie od początku są obrazami przez łaskę, zaś Chrystus jest nim z natury. Owo odróżnienie jest fundamentalne, a w kontekście zmagania antyariańskich należało je nieustannie utrzymywać⁵⁶.

Spotkaliśmy się już z tekstem Hilarego z Poitiers, który w ślad za Ireneuszem pojmował wcielenie jako prefigurowane w fakcie ulepienia Adama z niekniętej ziemi⁵⁷. W Adamie znajdował się obraz Syna, który ma się wcielić. Niiwet jeśli inne teksty należy interpretować w tym samym sensie, to najdobitniejsze teksty biskupa z Poitiers na ten temat podążają wszakże za Orygenesem. To dusza wraz z ciałem formuje złożoność ludzką, ta dusza, która została stwo-

⁵⁴ Cf. *infra*, s. 102-103.

⁵⁵ Cf. Atanazy, *Przeciw poganom*, 45; 5C18 bis, s. 201; A. Hamman, *op. cit.* 157.

⁵⁶ Cf. *Przeciw arianom*, II, 3-5; PG26, 152 — 157; V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica* s. 54.

⁵⁷ Cf. *supra*, s. 89-90.

rzona na obraz i podobieństwo Boga. Dawne odróżnienie obrazu od podobieństwa popadło już w zapomnienie, nawet jeśli Hilary wyraźnie utrzymuje różnice pomiędzy obrazem, jakim jest Syn, a człowiekiem stworzonym według obrazu:

[Urzeczywistnienie człowieka] miało miejsce „na obraz Boga”. Nie jest ono „obrazem Boga”, ponieważ „obrazem Boga” jest „Pierworodny ze wszystkiego stworzenia”, ale „na obraz”, to znaczy, że ma cechy „obrazu i podobieństwa”. Element boski i niecielesny musiał być oparty na tym, co wówczas zostało uczynione według „obrazu Boga i na Jego podobieństwo”; to znaczy, że pewien rodzaj odtworzenia „obrazu i podobieństwa Boga” został w nas utworzony. W konsekwencji pierwszą cechą charakterystyczną owej substancji rozumnej i niecielesnej naszej duszy jest to, że została „uczyniona na obraz Boga”⁵⁸.

Jako że rozróżnienie na „obraz” i „według obrazu” zostaje utrzymane, kontrowersja ariańska pobudza Hilarego do ujmowania duszy jako wspólnego obrazu Ojca i Syna⁵⁹. Zbyt wiele rozróżnień w łonie Trójcy mogło się stać powodem tragicznych nieporozumień. Doktryna o podwójnym stworzeniu także została zasugerowana:

Najpierw powinniśmy sobie przypomnieć, że człowiek jest ustanowiony z dwóch natur, duszy i ciała, z których jedna jest duchowa, a druga ziemską [...]. Jednak kiedy Bóg uczynił człowieka na swój obraz, nie uczynił wówczas ciała. Księga Rodzaju naucza, że dopiero po uczynieniu człowieka na swój obraz wziął glinę i ulepił ciało⁶⁰.

Dusza jest człowiekiem wewnętrznym, uczynionym na obraz Boga, niecielesnym, delikatnym i wiecznym. Ciało natomiast jest wątłe i ziemskie⁶¹.

Grzegorz z Nyssy: człowiek wolny obrazem Trójcy

Myśl aleksandryjska znajdzie późniejsze rozwinięcie u Ojców Kapadockich. U Grzegorza z Nyssy temat obrazu jest zasadniczy w pierwszej części jego traktatu *O stworzeniu człowieka*. Człowiek jawi się jako ostatnie ze stworzeń, ponieważ został przeznaczony do królowania nad wszystkimi innymi stworzeniami i rządzenia nimi. Owo królowanie człowieka jest związane z jego wolnością, która z kolei ma związek z Bożym obrazem; człowiek został stworzony na obraz Boga, który rządzi wszystkimi rzeczami. Człowiek, będąc

⁵⁸ Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ps 118, 7*; 5C347, s. 33.

⁵⁹ Cf. Id., *O Trójcy Świętej*, 5, 8-9; *CCSL62*, s. 158-159; *PF*, I, s. 178-179.

⁶⁰ Id., *Komentarz do Ps 129, 4-5*; *CSEL2%* 650 651.

⁶¹ Cf. *ibid*, 6; s. 651.

obrazem Bożym, winien posiadać i praktykować cnoty, bez czego nie może stać się prawdziwym odbiciem piękności Boga. Odniesieniem dla obrazu wydaje się według Grzegorza cała Trójca (rozum, słowo, miłość), a nie Słowo. Do takiego rozumowania popycha go z pewnością walka przeciw tym, którzy negują boskość Syna i Ducha Świętego. Obraz Boży widać przede wszystkim w duszy; odpowiada mu wolna wola i cnoty.

Jednakże ciało ludzkie także okazuje znaki królestwa: poprzez swą wyprostowaną pozycję patrzy on ku górze, posiada język, a niedostatek środków fizycznych jest z nawiązką rekompensowany przez inteligencję, dzięki której zaprzęga do swej dyspozycji inne zwierzęta. Człowiek, złożony z ciała i duszy, łączy w sobie dwie skrajności: naturę boską i byty irracjonalne⁶². Dusza winna panować nad materią jako narzędziem, którym powinna się posługiwać⁶³. Rozróżnienie pomiędzy obrazem i podobieństwem zostało tu całkowicie zarzucone. Człowiek jest obrazem, kiedy robi to, co odpowiada archetypowi. W przeciwnym wypadku, przestaje być doń podobny⁶⁴. Mimo to Grzegorz nie ma zwyczaju mówić o utracie obrazu. On sam, a zwłaszcza jego brat, Bazyli z Cezarei⁶⁵, wprowadza rozróżnienie pomiędzy tym, czym jest człowiek, jego bytem wewnętrznym, duszą, oraz tym, co do niego należy, zewnętrżnością, ciałem. Fundamentem tego rozróżnienia jest nieśmiertelność duszy, uczynionej na obraz Boga, wobec śmiertelności ciała, która zmusza nas do opuszczenia go w chwili śmierci.

Ambroży z Mediolanu przejął i rozwinął tę samą ideę: „Czym innym jesteście sami, czym innym to, co posiadamy, czym innym to, co nas otacza. To znaczy: jesteście duszą i umysłem, do nas należą części naszego ciała i jego zmysły, wokół nas są pieniądze, słudzy i wszystko, co należy do tego życia”⁶⁶. Nawet jeśli zdania te nie streszczają całej antropologii Ojców Kapadockich i Ambrożego, nie ma wątpliwości co do wyraźnej wyższości przyznawanej duszy nad ciałem. Wpływy platońskie są zatem dobrze widoczne.

4. ANTROPOLOGIA AUGUSTYNA Z HIPPONY

Wskazówki bibliograficzne: I. Bochet, „*Saint Augustin et le désir de Dieu*”, *Études Augustiniennes*, Paris 1982. — P. Agaësse, *L'antropologie chrétienne selon saint Augustin: Image, Liberté, Péché et*

⁶² Cf. Grzegorz z Nyssy, *Ostworzeniu człowieka*, 1 -8; *PG44*, 124-128; *SC6*, s. 83-113; przekład polski (fragm.): *op. cit.*, s. 19-30.

⁶³ Cf. *ibid.*, 12; *PG44*, 161; *SC6*, s. 131 — 133; przekład polski (fragm.): *op. cit.*, s. 34—35.

⁶⁴ *Ibid.*, 11-12; *PG44*, 153-156; *5C6*, s. 121 —134; przekład polski: *op. cit.*, s. 34 — 35.

⁶⁵ Cf. Bazyli z Cezarei, *Opochodzeniu człowieka*, I, 7; *5C160*, s. 183.

⁶⁶ Ambroży z Mediolanu, *Hexameron*, VI, 7, 42; *PL* 14, 258 a; przekład polski: W. Szoldrski, *PSP*, IV, ATK, Warszawa 1969, s. 207; „w [duszy] jest, człowiecze, cała twoja istota”, *ibid.*, 43; 258; przekład polski: s. 208. Cf. A. Orbe, *Antropologia de san Ireneo*, s. 13.

Grace, Centre Sévre. Paris 1986. — A. Trape. 5. *Agostino. introduzione alla dottrina della grazia*, 2tomy, Città Nuova, Roma 1987-1990.

Człowiek złożony z ciała i duszy

Sw. Augustyn zasługuje na szczególną uwagę w kwestii człowieka, jeśli antropologia jest wyraźnie obecna w refleksji teologicznej w poprzednich okresach, to jednak dopiero wraz z nim staje się ona tematem absolutnie centralnym. Dla Augustyna „wszystko przechodzi przez człowieka”⁶⁷. Zwróćmy u niego uwagę na konfigurację i strukturę człowieka, jak również na obraz Boga. Zgodnie z klasyczną już definicją bytu ludzkiego, Augustyn od samego początku podejmuje pojęcie człowieka jako złożonego z ciała i duszy rozumnej. Obydwa elementy są konieczne, by można było mówić o człowieku, dusza jednak cieszy się bezdyskusyjnym pierwszeństwem:

[...] nie jest [człowiekiem] ani samo ciało, ani sama dusza, lecz to, co się składa z duszy i ciała. To prawda, że dusza nie jest całym człowiekiem, lecz stanowi jego lepszą część; również ciało nie jest całym człowiekiem, lecz gorszą jego częścią; dopiero gdy obie te części łączą się razem, noszą nazwę człowieka ⁶⁸.

Jeśli ciało nie znajduje się na tym samym poziomie co dusza, to nie oznacza to, że nie jest ono częścią człowieka⁶⁹. Byt ludzki jest faktycznie złożony z dwóch elementów: „Albowiem [...] sposób, zgodnie z którym duchy, łącząc się z ciałami, stają się żywymi istotami, jest również ze wszech miar dziwny i nie może być przez człowieka zrozumiany, choć człowiek sam jest tego rodzaju istotą”⁷⁰. Wszakże wielkość człowieka pochodzi z duszy: „Natomiast w człowieku to jest wyższe, że Bóg stworzył go na wyobrażenie swoje, dlatego że dał mu umysł rozumny, którym przewyższa było”⁷¹. Budowa, która wzbudza tak wielki podziw Augustyna, że niekiedy uważa on owo zjednoczenie duszy duchowej i rozumnej z ciałem za bardziej godne podziwu niż misterium wcielenia:

Są tacy, którzy starają się zdać sprawę ze sposobu, w jaki Bóg złączył się z człowiekiem, by ustanowić jedną osobę Chrystusa, co jest wyjątkowym przypadkiem, tak, jak gdyby sami zdawali sprawę z czegoś, co wydarza się co dzień, to

⁶⁷ V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, s. 67 i n; to samo odniesienie dla poniższych rozważań.

⁶⁸ Augustyn, *O Państwie Bożym*, XIII, 24, 1; BA 35, s. 329; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 115.

⁶⁹ Cf. Id., *Kazanie* 154, 10; PZ38, 839.

⁷⁰ Id., *O Państwie Bożym*, XXI, 10, 1; BA 37, s. 427; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 520.

⁷¹ Id., *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, VI, 12, 21; BA 48, s. 477; przekład polski: *op. cit.*, s. 225.

znaczy ze sposobu, w jaki dusza łączy się z ciałem, by utworzyć jedną osobę ludzką [...]. Jeżeli dusza nie myli się co do swej natury, rozumie ona, że jest bezcielesna. Znacznie bardziej bezcielesne jest Słowo Boże i dlatego znacznie bardziej wiarygodne winno być zjednoczenie Słowa Bożego i duszy niż zjednoczenie duszy i ciała [...]. Jakże moglibyśmy nie przyznać, że zjednoczenie dwóch bytów bezcielesnych jest łatwiejsze niż zjednoczenie bytu bezcielesnego i cielesnego?⁷²

Czymś niedorzecznym byłoby pragnienie rozbicia zadziwiającego zjednoczenia elementów tak odmiennych⁷³. Augustyn akcentuje zarazem jedność składników i wielką różnicę, jaka między nimi istnieje. Dusza otrzymała ciało jako sługę, podobnie jak ona sama jest służebniczką swego Pana. I tak, kiedy dusza buntuje się przeciw Bogu, ciało ze swymi namiętnościami buntuje się przeciw duszy i nie jest już poddane jej panowaniu⁷⁴. Dobrem człowieka nie jest dobro ciała, ale dobro złączonych ciała i duszy, czy też samej duszy. W ten sposób człowiek jest duszą rozumną, która posługuje się śmiertelnym i ziemskim ciałem⁷⁵. Pawłowa opozycja między ciałem a duchem przyjmuje u Augustyna znaczenie wyraźnie antropologiczne. Obydwie przeciwstawne tendencje utożsamiają się z duszą i ciałem; z pierwszej rodzi się tendencja do dobra, a z drugiej tendencja do zła⁷⁶. Ważniejszą od opozycji opartej na tendencjach dwóch składników człowieka jest ta, która tworzy się między dobrem i złem na podstawie ludzkiej wolności. Dla Augustyna jasne jest, że radykalny dualizm jest wykluczony. Ciało jest dobre, ponieważ zostało stworzone przez Boga i może wejść do Państwa Bożego. Nadzieja na zmartwychwstanie jest dla chrześcijanina zasadnicza. Nie odrzuca on zatem, ale wyraźnie afirmuje cielesny wymiar pełni radości Bożej⁷⁷.

Z drugiej strony dusza jest stworzeniem; nie jest ona boska i ani nie preegzystuje w stosunku do ciała. Augustyn mówi niekiedy o bezpośrednim stworzeniu duszy przez Boga; takie wydaje się jego ulubione rozwiązanie problemu pochodzenia duszy. Jednak w odniesieniu do tej kwestii okazał w trakcie swego życia pewne wahania. Problem przekazywania grzechu pierwotnego nieustannie uniemożliwiał mu odrzucenie rozwiązania „traducjanistycznego”⁷⁸.

⁷² Id., *List Ul*, 11; *CSFL*44, s. 109-111.

⁷³ Cf. Id., *Onaturze i pochodzeniu duszy*, VI, 2, 3; *BA* 22, s. 577.

⁷⁴ Cf. Id., *O karze i odpuszczeniu grzechów*, II, 22, 36; *CSFL*60, s. 107. Również *ibid*, 10, 22; t 83.

⁷⁵ Id., *O obyczajach Kościoła katolickiego*, I, 4, 6; wyd. franc.: D. Roland-Gosselin, *BA* I (1949), s. 145-149. Cf. także V. Grossi, *op. cit.*, s. 70

⁷⁶ Id., *Przeciw Julianowi*, IV, 4, 34; 14, 71; *PZ*44, 756; 775 i n; przekład polski: W Hbrowicz, *PSP*, t. XIX, z. t i 2, ATK, Warszawa 1977, z. 2, s. 36-37 i 67-68.

⁷⁷ Cf. Id. *O Liocy Świętej*, XIII, 9, 12; *BA* 16, s. 209; przekład polski: M. Stokowska, Znak, kraków 1996, s. 398-399.

⁷⁸ Cf. jego *O naturze i pochodzeniu duszy*; *BA* 22 s. 376-667. — Traducjanizm jest koncepcją teologiczną, według której dusza miałaby być przekazywana dziecku przez rodziców podczas poczęcia.

U kresu życia, w *Retraktacjach* czy *Sprostowaniach*, Augustyn formułuje jeszcze jedną wątpliwość:

Jeśli bowiem chodzi o jej [duszy] początek, jak to się stało, że jest w ciele, czy pochodzi z tego jednego, który najpierw został stworzony, kiedy „stał się człowiek istotą żywą”, czyli też podobnie każdy otrzymuje własną, tego ani wtedy nie wiedziałem, ani do tej pory nie wiem⁷⁹.

Dusza ludzka obrazem Trójcy

Wobec niektórych z przywołanych wyżej przesłanek, nie dziwi, że Augustyn widział w samej tylko duszy obraz Boga, nawet jeśli w kilku tekstach z młodości wskazywał, iż ciało także posiadało tę godność⁸⁰. Jednakże ta początkowa opinia nie wzięła góry. Co więcej, tym, co Augustyn podkreśla w człowieku, jest fakt, iż Bóg uczynił go na swój obraz, ponieważ obdarzył go rozumnym umysłem, ażeby był ponad zwierzętami⁸¹. Zwłaszcza w drugiej części swej książki *O Trójcy Świętej* Doktor z Hippony najobszerniej rozwinął ideę obrazu, w powiązaniu ze swą słynną psychologiczną teorią o Trójcy.

Augustynowi faktycznie nie wystarcza rozważanie obrazu i podobieństwa Boga w człowieku jako odniesionych do Słowa, ponieważ ma ono tę samą istotę co Ojciec⁸². Dlatego obraz i podobieństwo do jednego koniecznie oznacza obraz i podobieństwo do drugiego. Napotkaliśmy już te interpretacje u Hilarego z Poitiers, a teraz zostanie ona rozwinięta w bardziej konsekwentny sposób. Jeśli w egzegezie Rdz 1,26 pierwsze wieki chrześcijaństwa skoncentrowały się przede wszystkim na „uczynimy” (stworzeniu człowieka jako dzieła Trójcy), to obecnie uwagę przyciąga słowo „nasz”. I tak dusza człowieka jest jak gdyby odbiciem i obrazem całej Trójcy, „nierównym obrazem, a jednak obrazem”⁸³. To najpierw analiza miłości prowadzi Augustyna do odkrycia w duszy ludzkiej obrazu Bożego: ten, kto kocha, osoba ukochana i sama miłość to trzy elementy. Miłość ducha ku sobie samemu zakłada poznanie: mamy oto pierwszą triadę, umysł, miłość, poznanie (*mens, amor, notitia*), która odbija Trójcę, Ojca, Syna i Ducha⁸⁴. Te trzy rzeczywistości są nierozdzielne, a mimo to każda z nich ma swój własny byt. Jednocześnie wszystkie trzy mają jedną substancję, ponieważ

⁷⁹ Augustyn, *Sprostowania*, I, 1,3; BA 12, s. 281; przekład polski: J. Sulowski, *PSP*, t. XXII, ATK, Warszawa 1979, s. 187.

⁸⁰ Cf. Id., *Osiemdziesiąt trzy różnorodne zagadnienia*, 51,2; wyd. franc.: G. Bardy et alii, BA 10, s. 135.

⁸¹ Cf. Id., *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, VI, 12, 21; BA 48, s. 477; przekład polski: *op. cit.*, s. 224-225.

⁸² Cf. Id., *O Trójcy Świętej*, XII, 6, 6 i n.; BA 16, s. 221 i n.; przekład polski: *op. cit.*, s. 359 i n.

⁸³ *Ibid.*, IX, 2, 2; s. 77; przekład polski: *op. cit.*, s. 288.

⁸⁴ *Ibid.*, IX, 5, 8; s. 89; przekład polski: *op. cit.*, s. 294-295.

wzajemnie się do siebie odnoszą: jeśli mówimy o kochającym, koniecznie umieszczamy go w relacji do osoby ukochanej i miłości, którą kocha. Na podstawie tej pierwszej analogii Augustyn pogłębia jeszcze swe odkrycie obrazu Bożego w duszy: poznanie, to znaczy słowo umysłowe, jest równe samemu umysłowi (*mens*) i przez niego rodzone; miłość, nawet jeśli nie można powiedzieć o niej, że jest zrodzona, nie jest mniejsza od umysłu, ponieważ kocha wszystko to, co poznaje i co jest⁸⁵. Drugą „trójcę” odnalazł w pamięci, umyśle i woli, równych sobie i wzajemnie się do siebie odnoszących: „Pamiętam bowiem, że mam pamięć, rozum i wolę; pojmuję, że rozumiem, że chcę i pamiętam; chcę chcieć, pamiętać i rozumieć siebie”⁸⁶.

W świecie materialnym, a zatem i ludzkim ciele, można odnaleźć ślady (*vestigia*) Boga, ale nie obraz we właściwym znaczeniu. Obraz w ścisłym sensie może istnieć tylko tam, gdzie jest kontemplacja rzeczywistości wiecznych⁸⁷. Z tego powodu obraz Boga w duchu ludzkim nie rodzi się z tego, że zna on sam siebie, ale że może poznać Boga: „Ta trójca duszy nie dlatego jest obrazem Boga, że dusza siebie pamięta, rozumie i kocha, ale dlatego, że może również pamiętać, rozumieć i kochać Tego, który ją stworzył. Skoro to czyni, dusza staje się mądra”⁸⁸. Mądrość przynależy Bogu; dlatego człowiek przy Jego poznawaniu staje się mądry. Pomiedzy Bogiem jedynym i troistym a Jego obrazem w duszy ludzkiej istnieje mimo wszystko fundamentalna różnica: w boskiej Trójcy są trzy osoby, natomiast człowiek jest tylko jedną osobą. Poza tym my nie „jesteśmy” pamięcią, umysłem i wolą, ale je posiadamy. Wszystkie trzy przynależą do jednego człowieka, ale nie są jednym człowiekiem. W Bogu natomiast są trzy osoby, ale co więcej, owe trzy osoby są jednym Bogiem⁸⁹.

Doktryna obrazu Bożego zostaje w ten sposób skojarzona z poznaniem Boga. Człowiek jest ostatecznie obrazem Boga, ponieważ posiada zdolność poznania Boga. Dlatego doskonały obraz i podobieństwo do Boga (Augustyn nie podejmuje dawnego rozróżnienia obydwu terminów) zostanie dane dopiero w doskonałej wizji Boga⁹⁰. Doktrynę Augustyna o nieśmiertelności duszy także należy rozumieć w powiązaniu ze stworzeniem jej na obraz Boży. To właśnie zdolność widzenia i rozumienia Boga gwarantuje, że dusza nigdy nie przestaje istnieć; zarówno gdy w swej wolności wierna była Bogu — wówczas obraz duszy jest jasny i piękny - jak i wtedy, gdy z powodu grzechu ów obraz stał się ciemny i zniekształcony⁹¹, Bóg, który jest nieśmiertelny, utworzył dzieło nieśmiertelne na swe podobieństwo.

⁸⁵ *Ibid.*, IX, 12, 18; s. 109; przekład polski: *op. cit.*, s. 305.

⁸⁶ *Ibid.*, X, 11, 18; s. 155-157; przekład polski: *op. cit.*, s. 327. Cf. XIV, 6, 8; XV, 3, 5; XV, 20, 39; s. 365, 433, 529; przekład polski: s. 43-432, 461-465, 509-510.

⁸⁷ *Ibid.*, XII, 4, 4; s. 419; przekład polski: *op. cit.*, s. 357-358.

⁸⁸ *Ibid.*, XIV, 12, 15; s. 387; przekład polski: *op. cit.*, s. 442.

⁸⁹ *Ibid.*, XV, 22, 42 — 23, 43; s. 535 — 541; przekład polski: *op. cit.*, s. 512 — 514

⁹⁰ Cf. *ibid.*, XIV, 17, 23; s. 411; przekład polski: *op. cit.*, s. 453-454.

⁹¹ *Ibid.*, XIV, 4, 6; s. 359; przekład polski: *op. cit.*, s. 427-429.

Powinniśmy na chwilę powrócić do historii definicji osoby (*persona*), która rządzi jej zastosowaniem do człowieka ⁹². Z początku teologiczna kwestia osoby nie była stawiana na polu antropologii, ale teologii trynitarnej. Bóg jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym, i wszyscy nazywani są po łacinie osobami (*personae*), co jest tłumaczeniem greckiego słowa hipostaza (*hypostasis*). Z drugiej strony w Jezusie Chrystusie jest tylko jeden podmiot, a nie dwa. Istnieje zatem jedność osoby, według Soborów w Efezie i Chalcedonie. W ciągle chrystopologicznym kontekście, na początku VI wieku, Boecjusz (+ 524) podał słynną definicję osoby, która później miała odegrać bardzo ważną rolę: „substancja indywidualna o naturze racjonalnej” (*naturae rationalis individua substantia*); przy niektórych okazjach substancja (*substantia*) jest niekiedy zastępowana przez subsystencję (*subsistentia*) ⁹³. Owa definicja została w kolejnych wiekach niemal bez dyskusji przyjęta. Zastosuje się ją do Boga, aniołów i ludzi. Na podstawie jej użycia można odkryć różnorodne akcenty i koncepcje antropologiczne, które zdominują teologię wczesnej i wielkiej scholastyki.

5. DEKLARACJE SOBOROWE O CZŁOWIEKU W EPOCE PATRYSTYCZNEJ

W epoce, którą się obecnie zajmujemy, nie było uroczystych wypowiedzi odnoszących się bezpośrednio do bytu ludzkiego. Ale gdy sobory chrystopologiczne potwierdzają pełne człowieczeństwo Jezusa, wskazują, że przyjął rozumną duszę i ciało, co sprowadza się do powiedzenia w sposób niebezpośredni, iż obydwie te elementy tworzą pełnego człowieka. I tak Sobór Efeski stwierdza: Słowo nie przekształciło się w pełnego człowieka, utworzonego z duszą i ciałem, ale zjednoczyło z sobą według hipostazy ciało ożywione przez duszę rozumną. Symbol Aktu zjednoczenia z 433 roku deklaruje, że Jezus jest człowiekiem doskonałym, utworzonym z ciała i duszy. To samo stwierdzenie zostaje powtórzone na Soborze Chalcedońskim: „prawdziwie Bóg i prawdziwie człowiek, składający się z duszy rozumnej i ciała” ⁹⁴. Sobór ten wskazuje zatem, że obydwie składniki tworzą człowieka. Uwaga jednak skupiona jest na sposobie, w jaki jednoczą się człowieczeństwo i bóstwo Jezusa, a nie na charakterystyce duszy i ciała.

Niektóre kwestie antropologiczne zostały poruszone na lokalnym synodzie w Konstantynopolu, w 543 roku, gdzie potępiono preegzystencję dusz i ich upadek na świat jako karę za grzech. Zanegowano zwłaszcza preegzystencję

⁹² O opracowaniu koncepcji osoby w ramach dogmatu trynitalnego i chrystopologicznego, cf. t. 1, s. 260-263 i 345-365.

⁹³ Boecjusz, *O osobie Chrystusa i jej dwóch naturach*, 3; PL 64,1343; Cf. t. 1, s. 275—276.

⁹⁴ Cf. t. 1, s. 275-276.

duszy Chrystusa i jej zjednoczenie się ze Słowem przed wcieleniem⁹⁵. Preegzystencja dusz została także odrzucona przeciw pryscylianom na synodzie w Braga (563), który potępia między innymi tych, którzy mówią, iż dusze ludzkie lub aniołowie są z substancji Boga⁹⁶. Nieco później IV Sobór w Konstantynopolu (870) potwierdzi, że człowiek ma jedną duszę, przeciw tym, którzy utrzymują, że ma dwie⁹⁷.

Dualizm tych, którzy negatywnie oceniają kondycję świata materialnego zostaje zatem odrzucony, podczas gdy broni się indywidualności duszy ludzkiej. Sprawia to wrażenie, że złożoność człowieka, ciało i dusza, jest założeniem, tak iż nie potrzeba wyraźnie się nad nim zastanawiać. Z drugiej strony biblijnemu motywowi obrazu Boga nie udało się wejść do deklaracji Magisterium. Tę samą uwagę będziemy mieli okazję uczynić poniżej.

II. ŚREDNIOWIECZNE SPEKULACJE NA TEMAT BYTU CZŁOWIEKA

1. PIERWSZA SCHOLASTYKA: CZY DUSZA ODDZIELONA OD CIAŁA JEST CZŁOWIEKIEM?

Wskazówki bibliograficzne: R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen — und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*. Aschendorff. Münster 1965. — H. J. Weber. *Die Lehre von Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*. Herder, Freiburg 1973.

Przy definiowaniu bytu ludzkiego pierwsza scholastyka zetknęła się z aporią. Z jednej strony jasne jest, na podstawie wcześniejszej tradycji, że człowiek ukształtowany jest z ciała i duszy. Ale z drugiej strony jest równie jasne, że, w następstwie grzechu, człowiek umiera i jedynie jeden z jego składników, dusza duchowa, przetrwa śmierć. Jeśli ciało jest zasadnicze dla budowy człowieka, trzeba w konsekwencji przyjąć, że byt ludzki rozkłada się w chwili śmierci, bowiem przeżywa sama tylko dusza. Aby uśmierzyć tę trudność, niektórzy starali się utrzymywać, że dusza sama stanowiła człowieka jako takiego. Staje wówczas problem znaczenia ciała. Niełatwo ten dylemat rozwiązać. Jak łatwo dostrzec, na podstawie przedstawień życia po śmierci, pojawia się kwestia antropologiczna: czy „dusza odłączona” jest człowiekiem?

Definicja bytu ludzkiego nie była przez pierwszą scholastykę ujmowana jako problem filozoficzny, w izolacji od teologicznej kwestii człowieka. Istotę bytu

⁹⁵ Cf. *DzS* 403–405; *FC* 261, 315–316; przekład polski: *BF*, V/30, VI/11.

⁹⁶ Cf. *Z3z* 5455–456, a także 285; *FC* 235, 262; przekład polski: *BF*, V/2–3 i V/31.

⁹⁷ *CODII*-1, s. 385; *DzS* 657; *FC* 264; przekład polski: *BF*, V/33.

ludzkiego studiuje się w ramach ekonomii zbawczej. „Stan początkowy i stan końcowy są normami, na podstawie których rozważa się człowieka. Śmierć nie jest metafizycznym zdeterminowaniem, ale następstwem faktu historycznego. Grzech, niszczący istotę człowieka, osiąga w niej swą ostateczną i najwyraźniejszą konsekwencję. W odpowiedzi na grzech, zbawcze działanie Boga znajduje swą pełnię w zmartwychwstaniu umarłych, odbudowie istoty ludzkiej zniszczonej przez grzech. Te prawdy objawienia stanowią punkt wyjścia i impuls dla teologiczno-filozoficznego wysiłku zrozumienia człowieka”⁹⁸.

Sic et non: dusza oddzielona od ciała nie jest osobą ludzką

Integralna wizja człowieka składającego się duszy i ciała była w wczesnej scholastyce utrzymywana przez Anzelma z Laon i Wilhelma z Champeaux. Zamiast przedstawiać listę licznych autorów, warto raczej przytoczyć zasadniczą treść ich doktryn oraz przyjrzeć się przyczynom ich powstania.

Punktem wyjścia ich refleksji jest możliwość nieumierania, jaką przyznano człowiekowi w raju. Gdyby nie zgrzeszył, człowiek wszedłby do życia wiecznego bez rozdzielania duszy i ciała; zachowałby w pełni swą konstytucję. Człowiek jest obrazem Boga za sprawą swej duszy, zgodnie z ustaloną już wówczas tradycją. Dodaje się jednak niekiedy, że ciało także mogłoby uczestniczyć w owej kondycji, gdyby nie zgrzeszyło⁹⁹. Dusza jest duchem inteligentnym, rozumnym, zawsze żywym, zawsze w ruchu, zdolnym do dobrej i złej woli. Powinna ona rządzić ciałem. Nie traci kondycji obrazu, nawet po grzechu. Bóg połączył ją z ciałem wtedy, kiedy chciał; gdy zechce, odzieli ją od ciała. Stanie ona na sądzie Bożym i w miejscu godnym jej zasług zaczeka na ostatni dzień sądu, by otrzymać ciało, w którym żyła na tym świecie.

Według *Anzelma z Laon* Bóg ukształtował człowieka jako złożoność ciała i duszy, zjednoczonych dla uformowania osoby (*in unam personam*¹⁰⁰). Inne pisma tej samej szkoły będą podkreślać tę samą myśl: nawet jeśli ciało i dusza są z natury różne, a nawet przeciwstawne, żyją one razem w jedności osoby¹⁰¹. Tutaj pojawia się problem, czy człowiekiem można nazywać tego, kto umarł, czy jego oddzieloną dusze. Jeśli tak, to tylko dlatego, że dusza ciągle pozostaje w istotnym związku ze swym ciałem.

Gilbert de la Porrée (+1154) jest jednym z najbardziej interesujących autorów, którzy znajdują się w tym samym prądzie myślowym. Także według

⁹⁸ R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches*, *op. cit.*, s. 4. W dalszym ciągu moich rozważań będę się posługiwać tym dziełem.

⁹⁹ Tak na przykład według zbioru sentencji szkoły Anzelma z Laon. Cf. R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 10.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, s. 13.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, s. 14.

niego stan pierwotny jest ważny dla definicji człowieka. Ponieważ byt ludzki został stworzony i gdyby nie zgrzeszył, istniała możliwość, że nie umrze, definicja człowieka jako „rozumnego, śmiertelnego zwierzęcia” nie jest adekwatna. Kondycja śmiertelności pochodzi od pewnego wydarzenia historycznego; nie jest ona konstytucyjna dla istoty człowieczeństwa. Z drugiej strony dusza nie jest dla niego nieśmiertelna z natury, ponieważ w niej, jak u duchów niebieskich, istota i istnienie nie pokrywają się. Jedynie takowe pokrywanie się umożliwia absolutną prostotę, której konsekwencją jest nieśmiertelność z natury¹⁰². Dusza nie umiera dzięki zbawczemu zamysłowi Boga. W gruncie rzeczy to racje teologiczne zapewniają ową nieśmiertelność.

Człowiek nie odpowiada ani duszy, ani ciału, ale jedności obojga. Zostaje powołany do istnienia poprzez „inkorporację” duszy (*anima*) i „animację” ciała¹⁰³. Gilbert, mimo tej koncepcji, nie przyjmuje, aby dusza była „formą” ciała. W pochodzącej od niego interpretacji nauczania Arystotelesa, owa forma jest pojmowana jako zwykły akcydens. Twierdzi on natomiast, że dusza jest prawdziwym bytem subsystującym (subsistant), substancją.

Dusza oddzielona od ciała po śmierci subsystuje rzeczywiście, lecz nie jest osobą (*persona*). Według definicji Boecjusza, którą przyjmuje Gilbert, „substancja indywidualna natury rozumnej”, ta kondycja mogłaby odpowiadać duszy oddzielonej. A jednocześnie osoba jest dla siebie samej (*per se una*¹⁰⁴). Przyjmując, że człowiek jest jednością ukonstytuowaną z ciała i duszy i jako taki jest jeden i jedną osobą, mielibyśmy przypadek, w którym część osoby posiadałaby kondycję osobową, co byłoby nie do utrzymania. Człowiek jest duszą i ciałem, ani jeden, ani drugi składnik nie może przypisywać sobie całego człowieka i kondycji osoby.

Inny autor tego samego prądu, *Szymon z Toumai*, stwierdzi jeszcze jaśniej: jeśli człowiekowi właściwa jest złożoność ciała i duszy zjednoczonych razem, to przestaje on być człowiekiem, gdy ulegają rozdzieleniu jego składniki (*separatione enim unius ab altero desinit esse homo*)¹⁰⁵.

Alain z Lille (+1202), z tych samych powodów co Gilbert, także będzie zaprzeczał, jakoby dusza była formą ciała. Czyni jednak wielki krok naprzód w kwestii ujęcia jedności obu elementów w konstytucji człowieka: ciało składa

z części zjednoczonych lub nie z natury, ale raczej rozproszonych, rozdzielonych. Potrzeba zasady, która by utrzymywała je w jedności, która, będąc poza samym ciałem, utrzymywałaby jedność ciała. Tą zasadą jest dusza.

¹⁰² Cf. Gilbert de la Porree, *Komentarz do drugiej księgi Boecjusza o Trójcy Świętej*, II, 1, 18; PL 64, 1306 a. Cf. R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 19.

¹⁰³ Cf. R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 20.

¹⁰⁴ Gilbert de la Porree, *Komentarz do pierwszej księgi Boecjusza o Trójcy Świętej*, Prol., 6; PL 64, 1257 a.

¹⁰⁵ Cf. R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 30.

Interesująca jest także racja, dla której Alain odmawia duszy kondycji osoby. Nie można przypisywać jednostkowości temu, co jest przekazywalne i zasadniczo odnoszące się do bytu, który ma zostać ukonstytuowany. Jako że dusza ludzka jest zasadą człowieka, jej natura przekształciła się w pewien wymiar natury ludzkiej; „natura części jest naturą całości”, za sprawą duszy duchowej cały człowiek jest duchowy. Taki jest powód, dla którego dusza nie może być utożsamiana z osobą. Dusza odłączona nie może być uważana za osobę, ponieważ nawet jeśli w chwili, o której mowa, nie istnieje ona jako część człowieka, jest istotnie związana z jego ciałem podporządkowana zjednoczeniu się z nim.¹⁰⁶

Alain z Lille zakłada, że człowiek jest jednością duszy i ciała oraz że owej złożoności przysługuje kondycja osobowa, zaś u tych, którzy utrzymują, że dusza odłączona jest osobą, demaskuje absurdalność ich sądu, iżby dusza mogłaby być osobą lub nie, zależnie od chwili¹⁰⁷.

Sic et non: dusza oddzielona pozostaje osobą ludzką

Inny prąd przeciwstawia się tendencji Gilberta de la Porree: jest reprezentowany przez *Hugona ze Świętego Wiktora*. Wraz z nim myśl platońska, zauważona już u kilku Ojców, narzuca się pełniej, nawet jeżeli nie można mówić o pełnym wpływie. W definicji człowieka będzie się podkreślać bardziej duszę niż ciało, aż, niekiedy, po identyfikację jej z całym człowiekiem: „Człowiek został uczyniony na obraz i podobieństwo Boga, ponieważ dusza (która jest najlepszą częścią człowieka, lub raczej która była samym człowiekiem) była obrazem i podobieństwem Boga”¹⁰⁸.

Dusza jest duchowa, jest obrazem Boga i od pierwszej chwili została stworzona jako nieśmiertelna. Ciało nie było stworzone ani jako śmiertelne, ani jako nieśmiertelne, ale wraz z obydwoma możliwościami, ponieważ miało moc zgrzeszyć lub nie. Gdyby zdecydowało się na dobro, człowiek przeszedłby do stanu, w którym „już nie mógłby umrzeć”. Z powodu grzechu pierwotnego owa możliwość nie urzeczywistniła się¹⁰⁹.

Nawet jeśli nadaje duszy wyraźny prymat nad ciałem, Hugon podtrzymuje centralną tezę tradycji: człowiek jest zbudowany z ciała i duszy. „Dusza i ciało są jedną osobą. Ale nie można w ten sam sposób powiedzieć, iż sama dusza lub samo ciało jest człowiekiem”¹⁰⁰. Wskazuje także, iż dusza, zgodnie z po-

¹⁰⁶Cf. *ibid* s32-34.

¹⁰⁷ Podobnie mistrz Marcin, *Kompilacja kwestii teologicznych*; R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 50.

¹⁰⁸ Hugon ze Świętego Wiktora, *Sakramenty wiary chrześcijańskiej* I, 6, 2; PL 176, 264 c.

¹⁰⁹ *Ibid*, I, 6, 18; 275 b. Inne teksty w: R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 75 — 77.

¹¹⁰ Hugon ze Świętego Wiktora, *Sakramenty wiary chrześcijańskiej* II, 1, 11; PL 176, 405 b.

wszechna praktyka, nie może być nazywana człowiekiem, bowiem ten ostatni jest tworzony przez duszę i ciało ¹¹¹.

Jednak twierdzenia te nie zmieniają ogólnego tonu jego myśli. Dusza duchowa i ciało są odmienne; nie przemieniają się w siebie nawzajem, nawet jeśli dusza uniza się aż do ciała, a ciało wznosi się aż do ducha ¹¹². Raz jeszcze definicja Boecjusza okazuje się rozstrzygająca. Hugon zdaje się interpretować ją w takim znaczeniu, w którym odpowiadała ona tylko duszy w taki sposób, jakby ciało było tylko dodatkiem: „Dusza, jako duch rozumny, ma z siebie i przez siebie byt osobowy, a kiedy ciało się z nią łączy, nie łączy się dla utworzenia osoby, bowiem do osoby się dołącza” ¹¹³. Ciało, złączone z duszą, także uczestniczy w wymiarze osobowym, ale dusza jest osobą wraz z ciałem, podczas gdy ciało jest z nią złączone. W konsekwencji tej pozycji Hugon twierdzi, że kiedy przy śmierci dusza zostaje oddzielona od ciała, pozostaje tą samą osobą co wcześniej. Ciało, oddzielając się od duszy duchowej, nie sprawia, iż dusza traci swój stan osoby, jak nie zapewniała jej go przy połączeniu ¹¹⁴.

Troską Hugona staje się w konsekwencji zagwarantowanie tożsamości bytu ludzkiego na tym świecie, a następnie w śmierci. Nie zadowala się konkluzją, wyrażaną na przykład przez Gilberta, zgodnie z którą człowiek w ścisłym znaczeniu zniknął wraz ze śmiercią i to nie naprawdę on, ale tylko jego część otrzymuje nagrodę lub karę, póki nie nadejdzie moment końcowego zmartwychwstania. Nawet jeśli nie można tu mówić o czystym platonizmie, nie ulega wątpliwości, że pozycja Hugona oddala się od opinii rozpatrywanych dotąd autorów.

Inni autorzy przyjmują pozycje analogiczne do stanowiska Hugona. Wyjątkowo wyraźne jest stanowisko *Roberta z Melun*, który wyjaśnia, że nie widać powodu, dla którego aniołowie, którzy są substancjami indywidualnymi o naturze racjonalnej, mieliby być osobami, zaś dusze oddzielone miałyby być uważane za pozbawione tej kondycji. I ciągnie w ten sposób: gdyby dusze istniały przed połączeniem z ciałem, nikt nie odmawiałby im bytu osobowego. A zatem podobnie jak dusze byłyby osobami, gdyby nie przyjęły ciała, tak i są osobami po oddzieleniu od niego. Co więcej, gdy dusza jest połączona z ciałem, nadaje mu kondycję osobową, zgodnie z którą dusza i ciało są jedną osobą, tak jak są jednym człowiekiem ¹¹⁵. Nie idzie zatem o zapomnienie ciała lub myśl, że człowiek może utożsamić się po prostu z samą duszą. Jednak spontaniczność,

¹¹¹ Cf. *ibid*, 411 a. Cf. H. J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten...*, *op. cit.*, s. 129-130.

¹¹² Cf. *Ojedności ciała i ducha*; PL 177, 287; podobnie: „Duch rozumny upokorzył się aż do zjednoczenia z ciałem ziemskim”, *Sakramenty wiary chrześcijańskiej*, 1, 6, 1, PL 176, 264 b.

¹¹³ *Lbid.*, II, 1, 11; 409 b.

¹¹⁴ *Lbid.*, 411 a.

¹¹⁵ Cf. R. Heizemann, *op. cit.*, s. 100—101.

z jaką Robert mówi o duszach, które mogłyby nie przyjmować ciała, przyciąga naszą uwagę. Jego punktem wyjścia nie wydaje się być jedność bytu ludzkiego, ale jego dwa składniki, dusza i ciało. Może mówić o pierwszym, hipotetycznie oczywiście, nie odnosząc się do drugiego. Tożsamość duszy oddzielonej z osobą jest przez Roberta wyrażona tymi samymi słowami, jakie wypowiedział Jezus do dobrego łotra (Łk 23,43), których nie sposób odnieść do ciała. Mówi o duszy jako osobie dobrego łotra.

Wyważone stanowisko Piotra Lombarda

Bardziej wyważona jest pozycja Piotra Lombarda w jego *Sentencjach*. Także dla niego nieśmiertelność duszy pozostaje w relacji do kondycji obrazu Bożego. Jak u wszystkich poprzedników, kondycja obrazu jest zarezerwowana wyłącznie duszy, czy też dokładniej, człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga według ducha: „Człowiek został uczyniony na obraz i podobieństwo Boże, według ducha, dzięki któremu wznosi się ponad byty bezrozumne”¹¹⁶. Lombard odróżnia obraz od podobieństwa. Obraz odnosi się do pamięci, rozumu i woli, to znaczy do mocy duszy; podobieństwo do niewinności i sprawiedliwości, które są współnaturalne duchowi rozumnemu. Podobieństwo pozostaje zatem w związku z kondycją moralną. Z drugiej strony, w ciele odbija się także obraz, ponieważ jest ono koherentne (*congrui*) z duszą rozumną poprzez fakt swej wyprostowanej sylwetki, która daje mu możliwość zwrócenia się ku niebu. Klasyczne rozróżnienie pomiędzy obrazem, którym jest Syn, a człowiekiem stworzonym „według obrazu” również jest tutaj obecne¹¹⁷. Wzorem, zgodnie z którym została stworzona dusza ludzka jest cała Trójca, a nie tylko Syn.

Człowiek jest stworzeniem rozumnym, utworzonym przez duszę rozumną i ciało¹¹⁸. Czy dusza miałaby zyskiwać na jakości, gdy jest odłączona od ciała, a nie zjednoczona z nim? Piotr Lombard wydaje się to właśnie zakładać. Poszukując jakichś praktycznych względów dla wyjaśnienia jedności duszy i ciała, stwierdza, iż w ten sposób okazuje się zdolność Boga do łączenia się ze stworzeniem, od którego tak wiele Go dzieli. Jeżeli duch, „najwspanialsze stworzenie”, może unieść się do zjednoczenia z ciałem, najniższym, Bóg może zjednoczyć się ze swym stworzeniem przez swą niewypowiedzianą miłość¹¹⁹.

Przed podjęciem tematu stworzenia duszy, Piotr Lombard podkreśla, że jest ona stwarzana w ciele i że Bóg stwarza ją wlewając w ciało. Preegzystencja jest wykluczona i, jak się wydaje, także traducjanizm. Pozostaje otwarta jedynie

¹¹⁶ Piotr Lombard, *Sentencjæ* 1. II, d. 16, c. 4; PL 192, 684.

¹¹⁷ *Ibid.* 5; 685.

¹¹⁸ *Ibid.*, II, I, 4; 653.

¹¹⁹ *Ibid.*, II, I, 10; 654.

kwestia stworzenia duszy Adama. Lombard cytuje Augustyna, według którego dusza pierwszego człowieka miała być stworzona wraz z aniołami, bez ciała. Miała się następnie zjednoczyć z ciałem, ponieważ tego w naturalny sposób pragnęła, będąc stworzona, aby tego pragnąć¹²⁰. Być może to twierdzenie należy połączyć z innym, które napotkamy w rozdziale o eschatologii: szczęśliwość sprawiedliwych po zmartwychwstaniu jest większa, ponieważ w duszy jest naturalna skłonność do zjednoczenia się z ciałem¹²¹.

Wykład chrystologii daje naszemu autorowi okazję do nowych wypadów na pole antropologii. Refleksje o unii hipostatycznej pobudzają go do uściślenia, dlaczego, kiedy Syn przyjmuje rozumną duszę ludzką, której przysługuje definicja osoby, nie przyjmuje naprawdę osoby ludzkiej. Otóż dusza jest osobą tylko wtedy, gdy istnieje dla siebie samej (*quando per se est*), gdy jest oddzielona od ciała; jest wówczas osobą, podobnie jak jest nią anioł. Nie jest nią jednak, kiedy jest zjednoczona z ciałem. Konkluzja sama się narzuca, zastosowana do chrystologii. Ludzka dusza Chrystusa nigdy nie istniała, nie będąc z czymś złączona (nie tylko z Jego ciałem, ale i bóstwem). Dlatego nie przysługuje jej nazwa osoby¹²². Jeśli pozostawimy na boku kwestię chrystologiczną, to pozostaje kondycja osobowa złożoności ludzkiej, nie zaś duszy, tak długo, jak owa złożoność istnieje. Jednak sposób postawienia kwestii chrystologicznej zakłada już jasno pierwszeństwo duszy wobec ciała. To wniebowzięcie duszy, a nie całego człowieka, zmusza do zajmowania się jedynością osoby Jezusa. Naturalne pragnienie duszy do połączenia się z ciałem łagodzi bez wątpienia ową jednostronność.

Dusza „formą człowieka”

Począwszy od drugiej połowy XII wieku prąd reprezentowany przez Hugona ze Świętego Wiktora zacznie tracić znaczenie. Prąd bardziej arystotelesowski, który zajmuje się jednością bytu ludzkiego, składającego się z ciała i duszy, będzie się coraz bardziej rozszerzał. Twierdzenie, że dusza nie jest osobą oraz podkreślanie konstytucji człowieka, utworzonego z duszy i ciała, powtarzają się u autorów z końca XII i początku XIII wieku, przy czym nie cechują się one jakąś szczególną oryginalnością. Jednak *Wilhelm z Aaxerre* (+1231) zasługuje na szczególną uwagę już u początku wielkiej scholastyki, ponieważ używał formuły o duszy jako „formie człowieka”, która nieznacznie poprzedza formułę

¹²⁰ *Ibid.*, II, 17, 3; 686. Tekstem Augustyna, do którego odwołuje się Lombard, jest *Komentarz ttowtiy do Księgi Rodzaju*, VII, 25 i 27; Cf. także *Sentencje*, I, 41, 1; 633, gdzie wyklucza się doktrynę o upadku dusz.

¹²¹ P. Lombard, *Sentencje*, IV, 49, 4 (lub 5); *PL* 192, 959.

¹²² *Ibid.*, III, 5, 2. 3; 766.

„formy ciała”, jakiej użyje św. Tomasz¹²³. Dusza i ciało wzajemnie się udoskonalają. Jako że obydwie składniki są równie ważne dla bytu człowieka, podaje się twierdzenia o odpowiadających im właściwościach, tak ze względu na duszę, jak i ciało; i tak powiada się o nim, że jest rozumne, ale również, że ma kolor. Dużo słuszniej, konkluduje Wilhelm, można stwierdzić właściwości, które odpowiadają człowiekowi jednocześnie ze względu na duszę, jak i ciało. Nie dziwi przeto, że wraz z tymi założeniami i według definicji Boecjusza, Wilhelm odmawia duszy charakteru osobowego. Brakuje duszy przymiotu „nieprzekazywalności”, ponieważ jej doskonałość znajduje się w jedności z ciałem.

Powinniśmy w końcu wspomnieć interwencje papieża z tamtego okresu. W 1053 roku Leon IX odrzuca po raz kolejny pogląd, według którego dusza ludzka miała być częścią Boga; została ona stworzona *ex nihilo*¹²⁴. Spotkaliśmy się już z definicją IV Soboru Laterańskiego (1215), która mówi o człowieku jako stworzeniu zarazem cielesnym i duchowym, nie dokonując większych uściśleń¹²⁵.

2. WIELKA SCHOLASTYKA: DUSZA FORMĄ CIAŁA

Autorzy i teksty: cf. supra, s. 61.

Wskazówki bibliograficzne: K. Bernath, *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*. Borengässer, Bonn 1969.

— G. Cottier. Intellegere Deum finis omnis intellectualis substantiae (CG III 25)", *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale I*. Roma 1991. s. 143 -162. — Th. Schneider. *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis“ im sogenannten Korrektoienstreit und bei Petrus Johannes OlivL Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*. Aschendorff, Münster 1973.

Bonawentura: zdatność duszy do ciała

Według Bonawentury człowiek jest naturą złożoną, jednocześnie cielesną i niecielesną. Dusza jest zdefiniowana jako forma istniejąca, żywa, inteligentna i wolna. Stworzona przez Boga, posiada życie nieśmiertelne w sobie. Może ona poznać istotę stwórczą i jest zawsze wolna od przymusu¹²⁶. Bóg zawsze pragnie szczęśliwości swego stworzenia, nie tylko stworzenia duchowego, bliższego

¹²³ Cf. R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 144.

¹²⁴ Leon IX, List „*Congratulamur vehementer*”, do Piotra, patriarchy Antiochii; cf. *DzS685*; przekład polski: *BF*, IX/28.

¹²⁵ Cf. *COD IH*, s. 495; *Z*⁵⁸⁰⁰; *FC29*; przekład polski: *BF*, IV/33.

¹²⁶ Cf. *Breviloquium*, II, 9, 1; Ed. franciscaines, 2, s. 103.

Mu, ale także stworzenia materialnego, którego jest od Niego bardziej oddalone. Stworzeniu materialnemu komunikuje szczęśliwość w sposób pośredni, to znaczy poprzez stworzenie duchowe. W ten sposób Bóg uczynił zdolnym do szczęśliwości nie tylko ducha oddzielnego, anioła, ale także ducha złączonego, człowieka¹²⁷. Dusza została stworzona na obraz Trójcy, a to za sprawą swej pamięci, rozumu i woli. Wpływy augustyńskie są oczywiste. Z kondycją obrazu związana jest możliwość poznania Boga, dążenie duszy do połączenia się z Nim. Jako że nie jest niszczalna, nie może przyjść na świat przez zrodzenie. Zdolna do szczęśliwości, jest nieśmiertelna. Owa kondycja obrazu przynależy jej z natury, nie w znaczeniu, iżby nie była darem Boga, ale w znaczeniu, że odpowiada cechom, w jakie Bóg pragnął wyposażyć byt ludzki zgodnie z jego „naturą”¹²⁸.

Ciało zostało stworzone z pyłu ziemi, aby być podporządkowane duszy. Moc Boga objawia się w stworzeniu człowieka na podstawie tych tak odległych od siebie natur. Jednak Bonawentura, nawet przy podkreślaniu tych różnic, z lubością wskazuje, że ciało jest dostosowane do duszy. Łączy się ono z nią juko z tym, co je udoskonala, porusza i podnosi do szczęśliwości. Ta odpowiedniość ciała w stosunku do duszy, która zwrócona jest ku niebu, przejawia się przez wyprostowaną postawę i głowę zwróconą ku górze. Jeżeli ciało jest doskonałe przez dusze, nie możemy też zapominać, że dusza może być zjednoczona z ciałem.

Oznacza to, że dusza łączy się z ciałem poprzez pewną naturalną zdatność, ze względu na jakąś wewnętrzną zasadę. Owo zjednoczenie nie jest ani wypadkiem, ani upadkiem, albowiem dusza pragnie pełnej natury. Innymi ulowy zjednoczenie z ciałem jest tym, co jej odpowiada. Możliwość oddzielenia się od niego przy śmierci nie znajduje się na tym samym planie, co możliwość zjednoczenia. Rzeczywiście, jeśli druga możliwość wynika z natury, to pierwsza urzeczywistniła się z powodu grzechu, który wprowadził śmierć¹²⁹. Dusza była na początku niewinna, a mimo to mogła popaść w błąd; ciało także było niepodległe cierpieniu, nawet jeśli mogło zaznać trudu. Mogło umrzeć lub nie, pozostać podporządkowane duszy lub zbuntować się przeciw niej. Bóg przepętnił całego człowieka, umieszczonego w raju, darami wszelkiego rodzaju i pomocą, by utrzymał się on w dobru. Przed upadkiem człowiek posiadał w stopniu doskonałym dobra naturalne, obleczone łaską Bożą. Wnioskujemy stąd, że jeśli człowiek zgrzeszył, to stało się to tylko z jego winy, gdy odmówił posłuszeństwa.

W dyskusji o osobowym charakterze duszy Bonawentura wyraźnie odcina się od pozycji Hugona ze św. Wiktora. To dusza rozumna złączona z ciałem,

¹²⁷ *Ibid.*, II; 2, s. 105.

¹²⁸ Cf. *Komentarze do Sentencji*, II, d. 16, a. 1; Quaracchi, t. II, s. 393-399.

¹²⁹ *Ibid.*, II, d. 17, a. 1, q. 3 i d. 19, a. 2, q. 1; Quaracchi, t. II, s. 417 i 464-466.

a nie jeden z elementów wzięty oddzielnie stanowi osobę. Dlatego jeśli dusza nie jest osobą, kiedy żyje w ciele, nie jest nią też, kiedy się od niego oddziela¹³⁰. Z drugiej strony trzeba wskazać, iż dla tego franciszkańskiego mistrza, dusza i ciało są, każde w swym porządku, substancjami pełnymi, a zatem składającymi się z materii i formy. Duszy odpowiada materia duchowa. Na pytanie, w jaki sposób mogą połączyć się te dwie pełne substancje, odpowiada, że dusza ma pragnienie udoskonalenia materii cielesnej, a ciało chęć przyjęcia duszy¹³¹. Bonawentura idzie także za tradycją swego zakonu w kwestii wielości form bytów cielesnych. Ostatnia forma, która nadaje składnikowi jego ostateczną doskonałość, łączy się z materią, przy czym poprzednie formy nie ulegają zniszczeniu, które zostają włączone w jedność wyższego rzędu. Tak jest w człowieku, gdzie odnajdujemy zjednoczone formy wegetatywną, zmysłową i rozumną¹³².

Bonawentura pragnie podkreślić doskonałość dzieła Bożego w stworzeniu człowieka. Wszystkie elementy przyczyniają się do owej harmonii. Wpływy Augustyna przeważają u niego nad wpływami Arystotelesa. Prymat przyznany duszy jest oczywisty, jednak poprawki dokonane na wizji czysto platońskiej są nie mniej widoczne. Utożsamienie duszy z człowiekiem zostaje wykluczone, a pragnienie duszy połączenia się z ciałem pokazuje, że owo zjednoczenie jest doskonałością jej natury.

Tomasz z Akwinu: dusza „formą” data

Antropologia św. Tomasza jest bez wątpienia bardziej zrównoważona i harmonijna od koncepcji Bonawentury. Interesuje go przede wszystkim składnik ludzki. Jednak jednocześnie osadza się ona w tradycji, która daje pierwszeństwo duszy. Doktryny arystotelesowskie, na nowo głęboko przemyślane, doprowadzają u niego do pewnej wizji antropologicznej, która pod wieloma aspektami jest zadziwiająco bliska wizji zawartej w Biblii i u najstarszych Ojców Kościoła.

Prymat zostaje zatem przyznany duszy. Św. Tomasz twierdzi w swej *Sumie*, właśnie we wprowadzeniu do studium człowieka, iż rozpatrywanie jego natury przynależy teologowi w tym, co odnosi się do duszy; o ciele winien on rozprawiać tylko z powodu jego relacji (*habitus*) do duszy¹³³. Mimo to w rozwinięciu swej antropologii Tomasz będzie mocno podkreślał jedność człowieka. Od początku bez problemu przyjmuje definicję człowieka jako

¹³⁰ *Ibid.*, III, d. 5, a. 2, q. 2; Quaracchi, t. III, s. 133.

¹³¹ *Ibid.*, II, d. 17, a. 1, q. 2; Quaracchi, t. II, s. 416.

¹³² Cf. *Sześć dni stworzenia*, IV 10; Ed. Ozilou, s. 177.

¹³³ *STh*, Ia, q. 75; Wprowadzenie; Cerf, t. 1, s. 653; przekład polski: *op. cit.*, t. 6, s. 11.

„zwierzęcia racjonalnego” i uważa, że bytowi duszy przynależy zarówno jej byt duchowy, jak i kondycja formy ciała. Dusza łączy się z ciałem za sprawą swej istoty¹³⁴. Człowieka tworzą dusza i ciało, ale żadne z nich nie jest człowiekiem. Nauczanie Tomasza jest w tym punkcie bardzo jasne i niezmiennie¹³⁵. Sam rozum realizuje swe funkcje będąc złączony z ciałem, którego jest formą; nie potrzebuje oddzielać się od niego. Formuła „dusza jest formą ciała”, antycypowana przez kilku znanych nam już autorów, będzie streszczeniem i kwintesencją całej antropologii Tomasza.

W jaki sposób dusza duchowa i niecielesna może połączyć się z ciałem? Tomasz odpowiada na to pytanie wskazując, że dusza ludzka, subsystująca sama z siebie, w odróżnieniu od dusz zwierząt, jest formą bytu materialnego, a zatem w pewnej mierze komunikuje mu swój byt. Składnik istnieje już tylko przez swą formę, a w konsekwencji byt formy, w tym przypadku duszy, określa byt całej złożoności, byt całego człowieka. Materia cielesna zostaje w ten sposób wyniesiona ponad siebie samą. Dusza zawiera w sobie ciało, a nie na odwrót, i czyni zeń jedność¹³⁶.

Zasada intelektualna jest formą ciała, ponieważ to dzięki niej żyje. Za sprawą owej zasady mogą być różnorodne działania cielesne, jest ona też zasadą, według której pojmujemy¹³⁷. Dusza jest poza tym jedyną formą substancjalną ciała. Jedyną, która daje mu byt. Musi się tak dziać, aby człowiek mógł być jeden. W przeciwnym wypadku owa jedność nie byłaby dana jako taka, bowiem nic nie jest „po prostu jedno” (*simpliciter unum*), jak tylko przez jedyną formę¹³⁸. Tomasz obszernie wyklada tę myśl¹³⁹: forma substancjalna odróżnia się od formy akcydentalnej tym, że ta ostatnia nie daje bytu jako takiego (*simpliciter*), ale „byt-tej-czy-innej-rzeczy”. Forma substancjalna daje byt sam w sobie i w ten sposób, poprzez jej nadejście, jakaś rzecz przystępuje do bytu, a przez jej nieobecność psuje się. Jeśli chodzi o formę akcydentalną, na przykład kiedy jakaś rzecz otrzymuje nowy kolor, sama ta rzecz nie zostaje zrodzona i nie psuje się, jeśli kolor się zmienia. Gdyby w człowieku była inna forma preegzystująca w stosunku do duszy intelektualnej, to nie dałaby ona ciału całkowicie i po prostu (*simpliciter*) bytu; ani nieobecność duszy nie

¹³⁴ Cf. Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen*, *op. cit.*, s. 13.

¹³⁵ Cf. na przykład *STh*, Ia, q. 75, a. 4; Cerf, i. 1, s. 657; przekład polski: *op. cit.*, t. 6, s. 20-21.

¹³⁶ Cf. *Summa przeciw poganom*, II, 69-70; Cerf, s. 300-303; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 180-184; *STh*, Ia, q. 75, a. 2-3; q. 76, a. 3; Cerf, t. 1, 654-656 i 668-669; przekład polski: *i>p. cit.*, t. 6, s. odpowiednio: 15-19 i 45-49.

¹³⁷ *STh*, Ia, q. 76, a. 1; Cerf, t. 1, s. 662-665; przekład polski: *op. cit.*, t. 6, s. 32-38.

¹³⁸ *Ibid.*, Ia, q. 73, a. 1; s. 638-639; przekład polski: *op. cit.*, t. 5, s. 203-205. Cf. Th. Schneider, *op. cit.*, s. 19.

¹³⁹ Cf. *STh*, Ia, q. 76, a. 4; Cerf t. 1, s. 670-671.

spowodowałyaby *simpliciter* zepsucia ciała. Hipoteza ta jest zatem dla św. Tomasza w oczywisty sposób fałszywa. Dodaje on jeszcze, iż byt substancjalny, w każdej rzeczy, opiera się na pewnej rzeczywistości niewidzialnej. Jeśli dodamy lub odejmiemy coś z substancji, zmienia się gatunek. Właśnie dlatego, jako że człowiek jest jeden, jedna powinna być forma substancjalna, dusza intelektualna. Pomiędzy duszą i materią pierwszą nie ma żadnej innej pośredniej formy substancjalnej. Człowiek jest doskonały na różnych poziomach doskonałości przez tę samą duszę rozumną; to ona sprawia, że jest on ciałem, ciałem ożywionym, ciałem rozumnym¹⁴⁰.

Tomasz z Akwinu: dusza poznaje, posługując się ciałem

Dusza jest substancjalna i jest formą ciała. Obydwie skrajności winny być afirmowane jednocześnie. Dla samej swej doskonałości dusza ludzka, jako umysł, winna posługiwać się ciałem, zmysłami i wyobraźnią; łączy się zatem w sposób naturalny z ciałem, aby natura ludzka była pełna¹⁴¹. A to dlatego, że dusza ludzka jest najniższą z substancji intelektualnych i tym sposobem ma zbierać prawdę na podstawie rzeczy zmysłowych. Trzeba mieć zdolność nie tylko rozumienia, ale także odczuwania. Z tego powodu, dla samej doskonałości duszy, zjednoczenie z ciałem jest niezbędne. Jedność człowieka jest według Tomasza oparta na duszy ludzkiej, na intelekcie. Ten ostatni jednak, w ścisłym znaczeniu, przemienia się w pełną zdolność intelektualną dopiero kiedy realizuje się w pełni w rzeczywistości zmysłowej. To więc sama doskonałość duszy ludzkiej domaga się jedności z ciałem, i to takim ciałem, które może być odpowiednim narzędziem zmysłów¹⁴².

Na podstawie poznania odkrywamy zatem, czym jest człowiek i jego konstytucja. Każdy doświadcza siebie jako ten, kto rozumie, a jednocześnie to ten sam człowiek doświadcza siebie rozumiejąc i odczuwając. Aktywność cielesna i aktywność duchowa są zatem przypisane temu samemu podmiotowi; takie jest podstawowe ludzkie doświadczenie. Zdolność do rozumienia nie przynależy jakiemuś organowi cielesnemu, ale urzeczywistnia się w materii, ponieważ dusza, która ma tę władzę, jest formą ciała. Poznanie ludzkie wymaga zatem zmysłów, aby przedstawić duszy intelektualnej czysty przedmiot. Oto dlaczego człowiek jest bytem o umysłowości „zmysłowej”¹⁴³.

¹⁴⁰ Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, q. 1, a. 1; *Quaestiones disputatae*, Marietti, Torino, 1914, t. 2, s. 366-371; przekład polski: Z. Włodek, W. Zega, Znak, Kraków 1996, s. 18-22; *STh*, Ia, q. 76, a. 1; Cerf, t. 1, s. 662-665; przekład polski: *op. cit.*, t. 6, s. 32 — 38.

¹⁴¹ Th. Schneider, *op. cit.*, s. 23 i n.; K. Bernath, *Anima forma corporis*, *op. cit.*

¹⁴² Cf. *STh*, Ia, q. 76, a. I; Cerf, t. 1, s. 662-665; przekład polski: *op. cit.*, t. 6, s. 32-38.

¹⁴³ Th. Schneider, *op. cit.*, s. 25.

Człowiek, za sprawą swego wymiaru duchowego, jest zanurzony w świecie. Nie ma to dla niego żadnego negatywnego znaczenia. Ale z drugiej strony transcenduje on ów świat, ponieważ dusza, nawet jeśli jest formą ciała, przekracza kondycję materii cielesnej i nie pozostaje całkowicie w niej zanurzona, co wiąże się z większą szlachetnością formy. Rzeczywiście, im bardziej wznosimy się w szlachetności form, tym bardziej ich władza przekracza elementarną materię. Dusza ludzka jest najwyższą z form pod względem szlachetności. Ma z tego tytułu kilka władz i zdolności, których w żaden sposób nie komunikuje ciało. Z tego powodu, dla swej doskonałości, niektóre z owych zdolności mogą nie być aktem ciała. Owa władza jest władzą umysłu, która nie jest zasługą jakiegokolwiek organu ciała. Przez samą ową wyższość duszy nad materią cielesną dusza ludzka, w odróżnieniu od dusz zwierząt, subsystuje sama w sobie. Nic nie może działać dla siebie samego, tylko to, co subsystuje samo w sobie. Dusza ludzka ma tę właściwość. Z tego samego powodu dusza ludzka pozostaje w swym bycie po zniszczeniu ciała, co nie ma miejsca w przypadku żadnej innej formy¹⁴⁴. Dusza będąc formą substytutującą może zacząć istnieć jedynie poprzez bezpośrednie stworzenie¹⁴⁵.

Tomasz z Akwinu: dusza odłączona nie jest człowiekiem

To dusza daje ciału jego byt, ona ów byt zawiera, jak to już widzieliśmy. Nie oznacza to jednak, że ona sama jest człowiekiem. Człowiek składa się z dwóch elementów. Tomasz zawsze wykluczał preegzystencję duszy¹⁴⁶ czy też jej zjednoczenie z ciałem w sposób przypadkowy¹⁴⁷. Sytuacja duszy po odłączeniu od ciała nie odpowiada przeto naturze człowieka. Śmierć jest rzeczywiście owocem grzechu. W stadium niewinności człowiek był nieśmiertelny. Jako że dusza rozumna jest niewspółmierna do materii cielesnej, należało, aby na początku dano jej także władzę zachowania ciała w istnieniu, ponad naturą samego tego ciała¹⁴⁸. Jeżeli dusza po śmierci subsystuje sama, to dzieje się tak z powodu braku ciała, z racji śmierci, ale na początku tak nie było¹⁴⁹.

W ten sposób owo trwające po śmierci istnienie duszy, które Tomasz potwierdza wraz z całą tradycją, nie jest stadium, które jest dla niej najod-

¹⁴⁴ Cf. *STh*, Ia, q. 75, a. 2; q. 76, a. 1; Cerf, t. 1, S. 654-656 oraz 661-665; przekład polski: *op. cit.*, t. 6, s. 15-17 i 32-38.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, Ia, q. 90, a. 2; s. 780—781; przekład polski: *op. cit.*, t. 7, s. 85-87.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, Ia, q. 90, a. 4; q. 118, a. 3; s. 781 -782 i 937-938; przekład polski: *op. cit.*, t. 7, s. 88-91 i t. 8, s. 193-195.

¹⁴⁷ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Sentencji*, III, d. 5, q. 3, a. 2; *Opera omnia*, Vives, Paris 1873, s. 103.

¹⁴⁸ *STh*, Ia, q. 97, a. 4; Cerf, t. 1, s. 823-824; przekład polski: *op. cit.*, t. 7, s. 169-171.

¹⁴⁹ *Ibid.*, Ia, q. 90, a. 4; Cerf, t. 1, s. 781 -782; przekład polski: *op. cit.*, t. 7, s. 88-91.

powiedniejsze. Naturalna doskonałość duszy, skoro jest ona częścią natury ludzkiej, a nie całym człowiekiem, wymaga zjednoczenia z ciałem. Ze względu na samą aktywność intelektualną lepiej jest dla duszy być złączoną z ciałem. Jednakże gdy jest od niego oddzielona, ma inny sposób rozumienia. Sytuacja taka znajduje się mimo wszystko na marginesie jej natury (*praeter naturam suam*¹⁵⁰). Tomasz używa jeszcze mocniejszego wyrażenia w odniesieniu do sytuacji duszy bez ciała: jest ona niezgodna z naturą (*contra naturam*)¹⁵¹. Trzeba jednak uściślić, że wyrażenie to nie stosuje się bezpośrednio do duszy oddzielonej po śmierci, ale zostało użyte dla wykluczenia hipotezy o stworzeniu dusz w chwili poprzedzającej ich wlanie do ciała. „Anormalna” sytuacja, w której znajduje się dusza w danej chwili nie kształtująca ciała, pozostaje w każdym razie jasna. Jednak Tomasz dokonuje innego stwierdzenia, które może wydawać się sprzeczne z tym, co widzieliśmy do tej pory: z pewnego punktu widzenia sytuacja duszy oddzielonej jest lepsza, ponieważ ma ona większą wolność rozumienia, bez przeszkody, jaką stanowi ciało dla czystości umysłu¹⁵².

Jakkolwiek wygląda ta kwestia, dla św. Tomasza jest jasne, że dusza nie jest ani człowiekiem, ani osobą, podobnie jak nie mówimy, że osobą jest ręka lub inna część ciała¹⁵³. Duszy brakowałoby cechy „indywidualności”, wymaganej przez definicję Boecjusza, którą Tomasz zasadniczo akceptuje. Dusza nie jest też „ja” żadnego człowieka. I tak Jezus, pomiędzy swą śmiercią a zmartwychwstaniem (*triduum mortis*), nie był człowiekiem w ścisłym znaczeniu tego słowa¹⁵⁴.

Wiemy, że św. Tomasz zdefiniował osobę boską jako relację subsystującą¹⁵⁵; jednakże w tym samym kontekście zaprzeczył, aby relacja była elementem definicji osoby anielskiej lub ludzkiej¹⁵⁶. Fakt, iż jakiś element jest konieczny dla definicji osoby boskiej nie oznacza, że jest takim i dla osoby stworzonej; niczego nie można powiedzieć w sposób jednoznaczny o Bogu i stworzeniach, w tym także w odniesieniu do pojęcia osoby. Mimo wszystko trynitarna intuicja św. Tomasza, która w tym punkcie jest kontynuacją św. Augustyna, także okazała się owocna dla antropologii późniejszych epok.

¹⁵⁰ *Ibid.*, la, q. 89, a. 1; s. 767-769; przekład polski: *op. cit.* 7, s. 63-67.

¹⁵¹ *Ibid.*, la, q. 118, a. 3; s. 937; przekład polski: *op. cit.*, t. 8, s. 193-195. Cf. także *Summa przeciw poganom*, IV, 79; Cerf, s. 961; przekład polski: *op. cit.*, t. 3, s. 268-270.

¹⁵² *STh*, la, q. 89, a. 2; Cerf, t. 1, s. 769; przekład polski: *op. cit.*, t. 7, s. 67-69.

¹⁵³ *Ibid.*, la, q. 29, a. 1 i 3; q. 75, a. 4; s. 369, 371 i 675; przekład polski: *op. cit.*, t. 3, s. 29-32 i 36-39 oraz t. 6, s. 20-21.

¹⁵⁴ Cf. *STh*, Ilia, q. 50, a. 4; Cerf, t. 4, s. 371; przekład polski: *op. cit.*, t. 26, s. 188-190.

¹⁵⁵ Cf. t. 1, s. 277-281.

¹⁵⁶ *STh*, la, q. 29, a. 4, ad 4m.; Cerf, t. 1, s. 374; przekład polski: *op. cit.*, t. 3, s. 43.

Tomasz z Akwinu: człowiek obrazem Boga

Pomimo położenia mocnego akcentu na jedność człowieka, jakie da się zaobserwować w całej jego antropologii, Tomasz z Akwinu poszedł za tradycją Augustyna w definicji człowieka jako obrazu Boga. Obraz jest w człowieku tylko według ducha. Tylko ów obraz odróżnia stworzenia rozumne od bezrozumnych i wyłącznie o tych pierwszych można powiedzieć, że są uczynione na obraz Boga. Tomasz wyróżnia podobieństwo do Boga według obrazu, które występuje jedynie w duchu ludzkim i u aniołów oraz podobieństwo pod postacią śladu, pozostałości, które odnajdujemy u wszystkich stworzeń. Człowiek jest zatem obrazem Boga, jednak jako duch, to znaczy według swej natury umysłowej, nie zaś jako ciało. Z tego powodu, ponieważ człowiek składa się z dwóch zasad, aniołowie są doskonalszymi od nas obrazami Boga, jako że w nich natura umysłowa jest doskonalsza¹⁵⁷.

Owa kondycja obrazu ma dla człowieka potrójne znaczenie. Po pierwsze odnosi się do zdolności, jaką ma dusza ludzka do poznania i umiłowania Boga, co pozwala jej naśladować Boga, który poznaje i kocha sam siebie. Brzmia tutaj echa tradycji Augustyna, która łączyła kondycję obrazu z możliwością poznania Boga. W tym sensie obraz znajduje się w każdym człowieku, grzesznik nie traci kondycji obrazu Boga zgodnie z tym pierwszym znaczeniem. Jest i drugie znaczenie obrazu: odpowiada ono człowiekowi, który faktycznie poznaje i kocha Boga w tym życiu, choć w sposób niedoskonały, poprzez poddanie się łasce. W tym sensie mówi się o obrazie jedynie u sprawiedliwych. W trzecim znaczeniu obrazem Boga jest ten, kto zna i kocha Boga w sposób doskonały, w niebie, poprzez poddanie się chwale. W tym trzecim znaczeniu kondycja obrazu odnosi się tylko do zbawionych¹⁵⁸.

Sw. Tomasz przejmuje także rozróżnienie pomiędzy obrazem doskonałym, według natury, którym jest jedynie Syn, jednorodzony, oraz człowiekiem, obrazem niedoskonałym, stworzonym „według obrazu” (*ad imaginem*). Jednak „według obrazu” nie odnosi się, jak u autorów dawniejszych, do człowieka stworzonego „na obraz obrazu”, to znaczy na obraz Syna Bożego. To wyrażenie pokazuje tylko konieczną niedoskonałość stworzenia w jego podobieństwie do Boga. Przyimek *według* wskazuje na pewne porównanie, przybliżenie, które odpowiada jakiejś rzeczy różnej od innej rzeczy. Uwypukla zatem dystans dzielący Boga i człowieka¹⁵⁹. Tomasz nie mógł przejąć myśli od dawnej tradycji, ponieważ człowiek został według niego stworzony na obraz

¹⁵⁷ *STh*, Ia, q. 93, a. 1—3 i 6; s. 793 — 796 i 798 — 901; przekład polski: *op. cit.*, t. 7, s. 111-117 i 121-125.

¹⁵⁸ *Ibid.*, Ia, q. 93, a. 4; s. 796-797; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 117-119.

¹⁵⁹ *Ibid.*, Ia, q. 93, a. 1; s. 794; przekład polski: *op. cit.*, t. 7, s. 111-113.

Boga, to znaczy na obraz Trójcy osób¹⁶⁰. Dobrze znamy źródło tej doktryny. Tomasz obficie posiłkuje się Augustynem, który rozwinął tę myśl, a także cytuje Hilarego, który być może jako pierwszy i niemal mimochodem wyraził tę opinię. Słowa z Rdz 1,26 „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo” są rozstrzygające. Ponieważ trzy osoby mają tę samą istotę boską, duch ludzki jest odbiciem całej Trójcy.

Zatem św. Tomasz mocno akcentował jedność bytu ludzkiego, posługiwał się przy tym w szerokiej mierze filozofią arystotelesowską, ale modyfikując ją nieco. Wyraźnie bronił indywidualności duszy ludzkiej, odrzucając opinię (bliską być może poglądom samego Arystotelesa) głoszącą istnienie jednego umysłu duchowego. To chrześcijańska wizja człowieka zostaje tu wyjaśniona i uzasadniona filozoficznie. Jedność umysłu i materii jasno pokazuje transcendencję tego pierwszego wobec świata, a wraz z nim całego człowieka. Duża część tradycji platońsko-augustyński także została przejęta w tych intuicjach, które zachowują prymat elementu duchowego człowieka. Jedność bytu ludzkiego, bez której gubi się on w tym świecie jako byt światowy: takie są dwa filary antropologii św. Tomasza. To w tym znaczeniu mówiliśmy, że jego wizja zbliża się do wizji Biblii i pierwszych pism chrześcijańskich, znacznie bardziej niż idee wielu spośród jego poprzedników. Mimo wszystko, w odróżnieniu od pierwszych Ojców, chrystologiczny sens definicji człowieka, a zatem wizji obrazu Boga, właściwie zniknął. Miało miejsce pewne ześlizgnięcie się, określone przez pragnienie wyjaśnienia, czym jest „natura” człowieka rozpatrywana sama w sobie, nawet jeśli u św. Tomasza owa wizja jest jeszcze wpisana w horyzont misterium Chrystusa.

3. ŚMIERĆ W DYSKUSJI ANTROPOLOGICZNEJ: OD TOMASZA Z AKWINU (1274) PO V SOBÓR LATERAŃSKI (1513)

Wskazówki bibliograficzne: H. J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie. Von Alexander von Haies zu Duns Scotus*. Herder. Freiburg-Basel-Wien 1973. — L. Hödl. „Anima forma corporis. Philosophisch-theologische Erhebungen zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektoerienstreit (1277-1287)”. *Theologie und Philosophie* 41 (1966), s. 536-556. — Th. Schneider. *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel „anima forma corporis” im sogenannten Korrektonenstreit und bei Petrus Johannes Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne, op. cit.*, — I. Ionna, „La «pars intellectiva» deiranima rationale non è la forma del corpo”, *Antonianum* 65 (1990), s. 277-289. — B. Hallenstein. *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*. Aschendorff. Münster 1985.

¹⁶⁰ Cf. *STh*, Ia, q. 93, a. 5; Cerf, s. 798; przekład polski: *op. cit.* 7, s. 119- 121.

Krytyka duszy, jedynej formy ciała

Antropologia św. Tomasza, która miała się później cieszyć wielkim zaufaniem Kościoła, z początku nie została łatwo zaakceptowana, już za jego życia teza o jedności formy przysparzała Doktorowi Anielskiemu kłopotów. Tuż po jego śmierci, w 1276 roku, teza ta została uznana za błędną przez znaczną większość mistrzów paryskich, zebranych przez biskupa dla przedyskutowania tej kwestii. W marcu 1277 ten sam biskup potępił serię sentencji filozoficznych i teologicznych, uznając je za heretyckie i ekskomunikując ich obrońców, nie figurowały jednak wśród nich tezy o jedności formy. Przeciwnie, zostaje potępione twierdzenie, zgodnie z którym umysł nie jest formą ciała oraz nie jest istotową doskonałością duszy¹⁶¹. Wszakże w tym samym miesiącu marcu 1277 roku arcybiskup Canterbury, dominikanin R. Kilwardby, zakazuje nauczania kilku tez odnoszących się do doktryny jedności formy. Zaprzecza, aby formy wegetatywna, zmysłowa i umysłowa były formą prostą; zakazuje także nauczać, że nie można mówić o ciele martwym lub żywym, chyba że w sensie dwuznacznym.

Wraz z tymi potępieniami rozpoczyna się dysputa nazywana „korektami”, to znaczy wzajemne oskarżenia i „korekty” zwolenników jedności i wielości form w człowieku. Pierwszym, który przeciwstawił się Tomaszowi z Akwinu, był Wilhelm z La Mare, który zebrał różne artykuły z *Sumy* i *Kwestii dyskutowanych*. W kolejnych latach następują po sobie ataki i obrony św. Tomasza. Bez szczegółowego ich tutaj opisywania należy wspomnieć nowe potępienie z 1284 roku, przez biskupa Canterbury, J. Peckhama, następcę Kildwarby’ego, które jest wyraźnie wymierzone w tezę o jedności formy. Inne potępienia kilku uczniów Tomasza z Akwinu mają miejsce w Anglii, w 1286 roku. W 1285 także mistrzowie teologii z Paryża deklarują, że teza o jedności formy jest fałszywa, nawet jeśli w następnym roku precyzują, że w owym potępieniu termin „fałszywy” nie był równoznaczny z określeniem heretycki lub przeciwny wierze.

O jakich zasadniczych problemach debatowano w tych dysputach?¹⁶² Wskażmy najpierw na różnice w punktach wyjścia: obrońcy jedności opierają się najpierw na jedności człowieka żyjącego w trakcie jego życia, natomiast zwolennicy wielości form zatrzymują się przede wszystkim na problematyce początku i końca życia. Ci ostatni wychodzą od składników człowieka jako czegoś już w ogólności istniejącego, a jedność przychodzi dopiero na drugim miejscu. W ten sposób unika się problemu zniszczenia form wcześniejszych w stopniowym procesie formowania ciała ludzkiego (rozpoczęcie życia). Ciało

¹⁶¹ Cf. Th. Schneider, *op. cit.*, s. 76 i n.

¹⁶² Cf. Th. Schneider, *ibid.*, s. 129 i n.

martwe, które nadal jako takie posiada swoją formę, może być słusznie nazywane ciałem, co staje się niemożliwe, jeśli dusza, która je opuściła, jest jedyną formą. Zwolennicy owej wielości przypisują materii pewną realność przed waniem duszy. Jednak zwolennicy zjednoczenia się temu przeciwstawiają: materia, która posiada już pewną realność wcześniejszą od formy, jest sprzeczna. Z jednej strony, jeśli idzie o problem zmarłego, zwolennicy jedynej formy mogli argumentować, iż sama śmierć pokazuje, że ciało nie ma innej możliwości istnienia, jak w zjednoczeniu z duszą, ponieważ trup się rozkłada¹⁶³. Nie szło o to, by być za lub przeciw Arystotelesowi, ale o dwie przeciwstawne interpretacje tego samego autora. Wszyscy chcieli okazać się zwolennikami Arystotelesa i opierali się na Stagiryście. Podczas gdy jedni myślą o materii i formie jako zasadach współzależnych i argumentują w sposób bardziej abstrakcyjny, inni podkreślają aspekt empiryczny i udowadniają *a posteriori*. Zwolennicy wielości form utrzymują, że jest jedna zasada, która nadaje ostateczną formę i doskonałość. Ale myślą oni, że winna być ona rozumiana w sensie pewnego następstwa i hierarchii form, które gwarantują doskonałość człowieka, samej złożoności we wszystkich jej wymiarach. Jednakże jeśli istnieje wielość form substancjalnych, to chodzi tu o odmienne byty, które łączą się tylko zewnętrznie, co stanowiłoby trudność. Pluraliści odpowiadają, że idzie o substancje, które są wzajemnie niezbędne i doskonałą się stopniowo; różne formy łączą się w jedną duszę poprzez porządek czy naturalne zjednoczenie, to znaczy istotowe podporządkowanie jednej formy drugiej.

Cała ta problematyka antropologiczna jest związana ze wspomnianym już problemem teologicznym: tożsamości ciała Chrystusa podczas Jego śmiertelnego życia i *triduum* Jego śmierci. Jest to szczególnie znaczący przypadek tożsamości ciała i trupa. Dla św. Tomasza mówienie o „ciele” żywym lub martwym było dwuznaczne, ponieważ bez duszy nie ma ciała w ścisłym znaczeniu. Następnie staje teologiczny problem, kto zstępuje do piekieł i kto zmartwychwstaje. To z pewnością Syn Boży leży w grobie i zstępuje do piekieł, powiada św. Tomasz, ponieważ ciało i dusza są zjednoczone z Nim w jedność osoby. To właśnie nauczanie o unii hipostatycznej i jednej osobie w Chrystusie gwarantuje tożsamość Tego, który żył, umarł i zmartwychwstał. Adwersarze argumentują mówiąc, że nie można powiedzieć, iż Syn Boży stał się ciałem, jeśli nie przyjął On formy ciała. Myśleli, że owa tożsamość między ciałem żyjącym i ciałem pogrzebanym nie była zachowana, jeśli to ostatnie nie było również w ścisłym sensie ciałem Chrystusa. Eucharystia także stwarzała problemy: jak można mówić, że chleb przemienia się w Ciało Chrystusa, jeśli nie przyznaje mu się pewnej istotowości niezależnej od duszy, jako że nie ma o niej żadnej wzmianki w słowach ustanowienia?¹⁶⁴

¹⁶³ Cf. L. Hódl, „Anima forma corporis”, *art. cit.*, *Theologie und Philosophie* 41 (1966), s. 551.

¹⁶⁴ Cf. *ibid.*, s. 537.

Kryzys wokół pluralizmu form: Pierre-Jean Olieu

Problem zaostrzy się wraz z tezami Piotra Jana Olivi (1248— 1298), które staną się przyczyną kryzysu zwanego kryzysem pluralizmu form. W swych pierwszych pismach franciszkanin ten broni jedności duszy ludzkiej; jej części wegetatywna, zmysłowa i intelektualna zostały stworzone przez Boga jako jedna dusza rozumna. Wiele form miało być współzależnych od wielości bytów¹⁶⁵. W wielu punktach Olivi zbliża się do sformułowań św. Tomasza, jednak, mimo mocnego podkreślania jedności, dochodzi on do odmiennej koncepcji: w gruncie rzeczy materia i umysł są od siebie niezależne. Jeśli zbyt mocno bronimy ich jedności, w nieunikniony sposób zderzamy się z pewną trudnością: albo trzeba stwierdzić, że cały człowiek jest śmiertelny, albo że cały jest nieśmiertelny. Oczywiście żadna z tych dwóch opcji nie jest satysfakcjonująca. Jedność człowieka winna być uzasadniana w sposób mniej ścisły niż jedność duszy rozumnej, jako jedynej formy ciała, ale nie można też mówić o wielości form.

Rozwiązanie Olivi jest oparte na fakcie, że formy cząstkowe kształtują swą materię, a jednocześnie przygotowują ją na przyjęcie wyższej formy cząstkowej. Ta ostatnia z jednej strony kształtuje materię, a z drugiej oddziałuje na formę poprzednią, włączając ją w siebie. Owo włączanie ma na celu ukonstytuowanie formy całkowitej. Zasada ta zostaje zastosowana do duszy ludzkiej. Dusza ma materię duchową, z trzema formami cząstkowymi, wegetatywną, zmysłową i rozumną. Materia duchowa, kształtowana przez dwie pierwsze formy, może w ten sposób przyjąć ostatnią, rozumną. Formy wegetatywna i zmysłowa są formą ciała, ale nie część intelektualna. Ta ostatnia jest nią jedynie niebezpośrednio, ponieważ kształtuje ona materię duchową, która otrzymała także formę od dwóch pozostałych, będącymi bezpośrednio formą ciała. Część intelektualna jest formą ciała jedynie poprzez części zmysłową i wegetatywną¹⁶⁶. Część intelektualna jest formą całkowitą, ale w sposób pośredni, niewłaściwy. Olivi mówi dlatego o zjednoczeniu substancjalnym, nawet jeśli zaprzecza, iżby dusza rozumna była w ścisłym znaczeniu formą ciała; jest nią tylko w znaczeniu mglistym i niedokładnym. Różne części duszy są między sobą zjednoczone przez „naturalny” związek czy więź i w ten sposób dusza łączy się z kolei z ciałem. Między duszą i ciałem kształtuje się naturalna jedność, ale w ścisłym znaczeniu nazwa formy ciała przysługuje tylko formom cząstkowym, a nie duszy w jej całości.

Olivi pragnie zachować jedność człowieka. Widać to w sposobie, w jaki używa hilemorfizmu. Wszakże jego koncepcja podziału duszy sprawia, że owa

¹⁶⁵ Cf. Th. Schneider, *op. cit.*, s. 209 — 211.

¹⁶⁶ Cf. Th. Schneider, *op. cit.*, s. 231 i n.

jedność daje się odczuć. Musi używać szerszej koncepcji jedności substancjalnej, która aż do tej pory była zarezerwowana dla jedności materia-forma. Według Olieu substancjalna jedność pojawia się, gdy jakaś forma, łącząc się z inną, przemienia się w część tej drugiej, tak iż forma, która nastaje, może być nazwana formą w pełniejszym znaczeniu niż poprzednio. Dlatego można powiedzieć, że jakaś rzecz zaczyna istnieć przez nadejście kolejnej formy na podstawie rzeczy, która istniała poprzednio. Stosując tę zasadę do człowieka, poprzez nadejście duszy intelektualnej, które sprawia, że dusza zmysłowa i wegetatywna zaczynają tworzyć część owej jednej duszy, byt ludzki zaczyna istnieć. Nie można tego nazwać połączeniem akcydentalnym, ponieważ nowa forma nie pojawia się, gdy istnieje już byt pełny. Olivi nazywa ją połączeniem substancjalnym, ponieważ część wegetatywna i zmysłowa są zakorzenione w substancji czy materii duchowej i są częścią duszy rozumnej¹⁶⁷.

Olieu utrzymuje bardzo szczególne napięcie pomiędzy jednością bytu ludzkiego oraz wielością. Z jednej strony posługuje się hilemorfizmem i odcina od zwyczajowej koncepcji wielości form w bycie ludzkim. Jednak z drugiej strony połączenie duszy i ciała, wraz ze skomplikowanym systemem podziałów duszy, nie może być nazywane w ścisłym znaczeniu unią substancjalną. Myśli on o czymś, co istnieje już wcześniej, i co otrzymuje doskonałość bytu wraz z nadejściem owej nowej formy.

Olieu dzięki temu opracowaniu pragnie uniknąć problemu, który stwarzała ścisła koncepcja duszy jako formy ciała: jeśli dusza jest nieśmiertelna, winna komunikować ciału swą nieśmiertelność. Jeżeli jej nie komunikuje, to dlatego, że naprawdę nie jest formą lub nie jest sama w sobie nieśmiertelna. Z drugiej strony, jeśli dusza intelektualna jest formą ciała, nie może się od niego oddzielić, czy też nie może istnieć „oddzielona” poza barierą śmierci. Poza tym część zmysłowa jest częścią duszy, a zatem została stworzona bezpośrednio przez Boga. Jedność pomiędzy ciałem i częścią intelektualną jest zagwarantowana tylko w ten sposób. W szerokiej mierze są to założenia arystotelesowskie, które prowadzą Olivi do owej skomplikowanej koncepcji. Chciał on ocalić z jednej strony jedność człowieka, a jednocześnie nieśmiertelność duszy rozumnej.

Na polu teologii franciszkańskiej narzuca się porównanie do Dunsza Szkota, który także nie przyjął tezy św. Tomasza. Materia, którą dusza kształtuje jako ostateczną formę, jest już ukształtowana przez formę cielesności (*forma corporeitatis*), stanowiącą formę wcześniejszą i podporządkowaną. Z drugiej strony człowieczeństwo (*humanitas*) jest dla niego rzeczywistością różną od duszy i ciała, formowaną przez obydwa te elementy, w ich jedności i odmienności¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Cf. I. Ionna, „La «pars intellectiva» dell'anima razionale non é la forma del corpo”, *art. cit.*

¹⁶⁸ Cf. Th. Schneider, *op. cit.*, s. 248; H. J. Weber, *op. cit.*, s. 155.

W ostatnich latach XIII wieku jedność nie jest poglądem panującym wśród koncepcji antropologicznych. Z pewnością nie dyskutuje się o konstytucji człowieka, ciała i duszy; nieco upraszczająca koncepcja, która utożsamia człowieka z duszą, zostaje porzucona; afirmuje się także nieśmiertelność duszy. Nie ma jednomyślności co do jedności złożoności ludzkiej. Nawiązaliśmy do dyskusji, jakie wywołała doktryna św. Tomasza. Tezy Olieu również były przedmiotem ataków w łonie jego własnego zakonu franciszkańskiego. W pierwszych latach XIV wieku idea duszy jako jedynej formy ciała, które bez niej nie może istnieć, pojawia się na nowo.

4. SOBÓR W VIENNE I V SOBÓR LATERAŃSKI

Wskazówki bibliograficzne: J. Leder, *Vienne*. Orante, Paris 1964. — O. de la Brosse. J. Leder, H. Hoistein, Ch. Lefebvre, *Latran Vet Trente*, t. 1. Orante. 1975.

Sobór w Vienne (1311 — 1312) wypowiedział się o kwestii duszy jako formy ciała. Przez długi czas uważano, że synod potępił tezy Olieu (nie jego osobę) o jedności człowieka. Obecnie krytyka jest ostrożniejsza¹⁶⁹. Jakkolwiek by było, wydaje się niewątpliwe, iż doktryny Olieu i dyskusje, do których stały się okazją (nie tylko na polu antropologii, albowiem w grę wchodziły także wewnętrzne napięcia w zakonie franciszkańskim dotyczące ubóstwa), były powodem definicji soborowej.

Konstytucja *Fidei catholicae* Soboru w Vienne przynosi dodatkowy dowód relacji, jaka istnieje pomiędzy chrystologią i antropologią. Faktycznie to od chrystologii sobór zaczyna swój wykład i okazuje swą najważniejszą troskę:

Jedyny Syn Boży, który istnieje odwiecznie z Ojcem we wszystkim, w czym Ojciec istnieje jako Bóg, przyjął w czasie i w dziewiczym łonie, w jedności swej hipostazy i osoby, części naszej natury, które są z Nim jednocześnie złączone, a poprzez które On, który istnieje w sobie samym jako prawdziwy Bóg, stał się prawdziwym człowiekiem, to znaczy podlegającym cierpieniu ciałem i duszą intelektualną lub rozumną, kształtując prawdziwie przez nią i w sposób istotny samo ciało¹⁷⁰.

Wraz z doktryną przypisywaną Olieu mogła być zakwestionowana właściwa prawda wcielenia, bowiem jedność człowieka nie zostałaby objawiona. Jeżeli Słowo łączy się z duszą intelektualną, a nie jest ona (przynajmniej w sposób bezpośredni) formą ciała, to nie przyjmuje Ono naszej ludzkiej kondycji w całej jej integralności. To właśnie dla zachowania owej prawdy chrystologicznej

¹⁶⁹ Cf. stan badań nad tą kwestią w J. Leder, *Vienne, op. cit.*, s. 109-113.

¹⁷⁰ COD II-1, s. 747; DżS 900

sobór stwierdza następnie o każdym człowieku to, co najpierw powiedział o Chrystusie:

[...] orzekamy: ktokolwiek odważyłby się potem twierdzić, bronić lub zuchwale utrzymywać, że dusza rozumna, czyli intelektualna, nie jest prawdziwie, sama przez się i z istoty swej formą ludzkiego ciała, powinien być uważany za heretyka¹⁷¹.

W ten sposób staje się jasne, że człowiek jest istotowo jeden i nie pozostaje podzielony na wyższą część intelektualną, bez bezpośredniego połączenia z ciałem, oraz część niższą, ustanowioną przez pozostałe części duszy i ciała.

Może się wydawać zadziwiające, że sobór definiuje zdanie, które jawi się jako teza czysto filozoficzna i odnosi się do szczególnie technicznej terminologii arystotelesowskiej. Ważne jest zatem sprecyzowanie w tym przypadku perspektywy czysto doktrynalnej, wpisanej już w odniesienie do chrystologii. Sobór ten, jak wszystkie inne, kiedy używają terminów filozoficznych swego czasu, nie zamierzał zdefiniować czysto arystotelesowskiej teorii hilemorfizmu jako takiej¹⁷². Słowa materia i forma należy brać w szerokim sensie, jaki miały w ówczesnej kulturze. Twierdzenie, iż dusza rozumna jest sama przez się i istotowo formą ciała, oznacza, że wewnętrzna jedność złożoności ludzkiej jest zapewniona bezpośrednio przez duszę, przeciw wszelkiej interpretacji, która utrzymywałaby dystans pomiędzy obydwojma wymiarami bytu ludzkiego lub rozkładałaby go na różne poziomy bytu. Jednakże definicja z Vienne nie chciała zajmować stanowiska w sporach wielkiej scholastyki ani kanonizować całej doktryny Tomasza. „Sobór z pewnością nie przeciął sporu pomiędzy doktryną Tomaszową, według której «dusza intelektualna jest *jedyną* formą złożoności ludzkiej» oraz doktryną Augustyna, która przyjmuje *wielość* form. [...] Czy dusza będzie formą *jedyną*, jak tego chcą tomiści, czy formą *najwyższą* w hierarchii form, jak chce szkoła Augustyna, to wszakże ona zapewnia «sama przez się i ze swej istoty» jedność człowieka w jego naturze. Jakakolwiek doktryna negująca owo ostateczne działanie kształtujące duszy rozumnej i intelektualnej zostaje przez sobór potępiona, jako wystawiająca na niebezpieczeństwo substancjalną jedność złożoności ludzkiej»¹⁷³. Można wszelako pomyśleć, że teorie o wielości form wyrażają z większą trudnością jedność człowieka oraz że doktryna św. Tomasza bardziej współbrzmi z jednością bytu ludzkiego, niż chciał tego nauczać sobór. Od tej chwili substancjalna jedność człowieka jako złożonego z ciała i duszy nie była tak naprawdę w teologii katolickiej poddawana pod dyskusję. Co faktycznie nie oznacza, że często nie

¹⁷¹ CODU-1, s. 749; Dż902; FC265; przekład polski: BF, V/34.

¹⁷² Hilemorfizm, od *hyle*, materia i *morphe*, forma, jest terminem streszczającym arystotelesowską tezę o duszy, formie ciała.

¹⁷³ J. Lecler, *Vienne, op. cit.*, s. 108-109.

dominowała wizja znacznie bardziej „dualistyczna” od tej, której nauczał Sobór w Vienne.

W ramach dyskusji średniowiecznych, pomiędzy chrystologią a antropologią, stwierdzamy proces niejako odwrotny do tego, który mogliśmy zaobserwować w pierwszych wiekach Kościoła. Poprzednio problemy chrystologiczne domagały się rozwiązań antropologicznych, a refleksja poruszała się wówczas raczej od chrystologii ku antropologii. Jezus był wzorem, na obraz którego człowiek został stworzony. Teraz sytuacja jest odwrotna: prawda wcielenia winna być wyrażana w oparciu o pojęcia antropologiczne, ponieważ tylko w ten sposób można zagwarantować prawdę i skuteczność dzieła zbawienia. Jeżeli Syn stał się człowiekiem jak my, rzeczywistość Jego bytu ludzkiego może i powinna być studiowana także przez antropologię. Przemienia się ona wówczas w pewne założenie chrystologiczne, nawet jeśli w gruncie rzeczy to jedynie światło przychodzące od osoby Jezusa pozwala człowiekowi zrozumieć prawdę swego bytu.

Innym problemem antropologicznym, który stał się powodem interwencji soborowej na początku XVI wieku, był heterodoksyjny arystotelizm Piotra Pomponazziego (1462-1526). Przyjmując interpretację Awerroesa, utrzymywał on, iż duch człowieka jest powszechny, a w konsekwencji zaprzeczał osobowej nieśmiertelności każdego człowieka we właściwej mu wyjątkowości. V Sobór Laterański, w 1513 roku, ponownie stwierdził, iż dusza rozumna sama przez się i z istoty swej jest formą ciała ludzkiego. Dodaje, że owa dusza jest nieśmiertelna oraz że dusze uwielokrotniają się według wielości ciał, do których mają być wlane¹⁷⁴. Definicja z Vienne zostaje tym samym uzupełniona o stwierdzenie nieśmiertelności duszy. Wyjątkowy charakter oraz wieczne i osobowe przeznaczenie każdego człowieka zostają tutaj podkreślone.

Pierwotnym twierdzeniem chrześcijaństwa o życiu wiecznym jest oczywiście to, które dotyczy zmartwychwstania. Dla Ojców nieśmiertelność, związana z niezniszczalnością, odnosi się do całego człowieka: dar Boga uzdalnia go do uczestnictwa w jednym ze swych zasadniczych przywilejów. Człowiek jest ze swej strony zdolny zarówno do śmiertelności, jak i nieśmiertelności, zależnie od tego, czy przestrzega Bożej woli, czy też oddaje się dziełom śmierci. Jednak Ojcowie, w coraz większym stopniu naznaczeni filozofią grecką, oddając się analizie złożoności ludzkiej składającej się z ciała i duszy, będą kierować swą uwagę ku kwestii naturalnej nieśmiertelności duszy. Na przykład Grzegorz z Nyssy na Wschodzie, a Augustyn na Zachodzie rozwiną na ten temat tezę, opierając się na duchowości i prostocie duszy¹⁷⁵. Owo twierdzenie będzie nieustannie podejmowane w teologii scholastycznej. Naturalna nieśmiertelność duszy jest warunkiem błogosławionej niezniszczalności i życia wiecznego.

¹⁷⁴ Cf. *COD* II-1, s. 1237; *DzS* 1440 *FC267*; przekład polski: *BF*, V/36.

¹⁷⁵ Temat ten zostanie podjęty *infra*, s. 415 i n., w rozdziale poświęconym eschatologii.

W organizmie dogmatu chrześcijańskiego jest to prawda strukturalna, wewnętrzna w stosunku do dobrej nowiny o zmartwychwstaniu.

Inne interwencje Magisterium w rozpatrywanym okresie i epokach późniejszych potwierdzały bądź zakładały taką konstytucję człowieka, nie czyniąc wiele więcej prócz powtarzania znanych już formuł¹⁷⁶.

III. II SOBÓR WATYKAŃSKI

Wskazówki bibliograficzne: Th. Gertler, *Die Antwort der Kirche auf der Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zur Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*. St. Benno Verlag. Leipzig 1986. — L. F. Ladaria, „L'homme à la lumière du Christ selon Vatican II”, w: R. Latourelle. (red.). *Vatican II Bilan et perspectives*, Bellarmin/Cerf, Montréal-Paris 1988, t. 2, s. 409-422.

Antropologia II Soboru Watykańskiego zasługuje na uwagę. Najważniejsze twierdzenia soboru o człowieku znajdują się w pierwszym rozdziale *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*. Pierwszą niezwykłą cechą tego dokumentu, wobec różnorodnych wizji człowieka obecnych w naszym świecie, jest stwierdzenie, że czymś charakterystycznym dla chrześcijańskiej wizji bytu ludzkiego jest jego kondycja obrazu Boga (GS 12). Oto po raz pierwszy ważny dokument Magisterium odnosi się do tematu obrazu w sposób równie bezpośredni. Sobór dostrzega obraz Boga w człowieku w trzech zasadniczych rysach: zdolności do poznania i kochania swego Stwórcy, dominacji nad innymi stworzeniami ziemskimi oraz kondycji społecznej, nawet jeśli ten ostatni aspekt jest wspomniany bez bezpośredniego powiązania z obrazem Bożym.

Tekst soborowy przejmuje także tradycyjną doktrynę o konstytucji człowieka w jedności ciała i duszy (GS 14). Podkreśla godność ciała, jego dobro i ostateczne przeznaczenie w końcowym zmartwychwstaniu. Dzięki ciału człowiek jest częścią świata materialnego, który z kolei w człowieku osiąga swój najwyższy szczyt. Z drugiej strony, dzięki swej nieśmiertelnej duszy człowiek jest wyższy od owego świata. Jedność przy rozróżnieniu duszy i ciała oraz pierwszeństwo przed światem to dwie szczególnie uwydatnione cechy bytu ludzkiego. Różnorodnymi aspektami godności człowieka są: intelekt (GS 15), poprzez który uczestniczy w świetle boskiej myśli; godność sumienia (GS 16),

¹⁷⁶ W Średniowieczu przypomnijmy konstytucję *Benedictus Deus* Benedykta XII z 1336, *DzS* 1000—1002; *FC*961 —965; przekład polski: *BF*_v VIII/108 — 110, którą odnajdziemy w rozdziale o eschatologii. Cf. *infra*, s. 399-401. Co do epok niedawnych, cf. *DzS*2828, przeciw Guntherowi; 3224, przeciw Rosminiemu.

która jest prawem Boga wpisanym w serce i głosem Boga brzmiącym w najintymniejszej części bytu ludzkiego; i wreszcie wielkość wolności, „szczególnego znaku obrazu Bożego w człowieku” (GS 17). Ta sama godność ludzka wymaga, by człowiek działał według sumienia i swego wolnego wyboru, a nie za sprawą wewnętrznych czy zewnętrznych nacisków.

Najdonioślejszym punktem nauczania soborowego na temat bytu ludzkiego jest być może wyraźnie ustanowiona relacja pomiędzy misterium Chrystusa i misterium człowieka. Sobór podejmuje w ten sposób temat fundamentalny już w najdawniejszej tradycji Kościoła:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielnego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swoje źródło i dosięgają szczytu¹⁷⁷.

Nie komentując każdego z tych stwierdzeń, możemy zatrzymać się na końcowym fragmencie: wszystkie prawdy przedstawione wcześniej, te, które odnoszą się do wielkości i godności człowieka, znajdują w Chrystusie swe źródło i szczyt. Opierają się one na Chrystusie i odnajdują w Nim najwspanialszy wyraz. Nieco dalej sobór wskazuje, że Chrystus jest „człowiekiem doskonałym” (GS 22; cf. także 38, 41, 45) nie tylko dlatego, że przyjmuje naturę ludzką w jej integralności, ale także dlatego, że w Nim realizuje się w najwyższym stopniu zamysł Boga w stosunku do ludzkości. Sobór nie rozwija ani dokładnie nie wyjaśnia konkretnej treści owych twierdzeń. Ale samo wspomnienie wskazuje drogę, którą należy pójść w teologicznych badaniach nad człowiekiem. W taki sposób zostaje odnaleziona perspektywa, która, choć nigdy całkowicie nie porzucona, przez wieki pozostawała na dalszym planie.

Konkluzja

Z niniejszego rozdziału poświęconego człowiekowi stworzonemu na obraz Boga wyłaniają się dwie zasadnicze nauki. Pierwsza to ta, iż człowiek zawsze jest ujmowany w ramach Bożego zamysłu w stosunku do niego. Ów zamysł jest stwórczy; jest także zbawczy. To znaczy, że, mówiąc po chrześcijańsku, nie można opisać człowieka rozważając go jako takiego w izolacji. Jego egzystencja nabiera sensu dopiero w zależności od jego początku czy powołania: początku stworzonego, a powołania do uczestnictwa w życiu Bożym. To właśnie pragnie

¹⁷⁷ GS22, COD11-2, s. 2191; przekład polski: s. 861.

przekazać temat biblijny, opracowywany pod różnymi postaciami od Ojców Kościoła po teologów scholastycznych, temat stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. To także oznaczają wszelkie analizy człowieka oparte na trzech terminach: ciała, duszy i „ducha”. „Duch” jest tym, przez co człowiek przybliży się do Ducha Bożego; tym, co jest w człowieku czystym darem Boga i w pewnym sensie nie jest częścią jego bytu; ale, paradoksalnie, bez ducha człowiek nie jest już w pełni człowiekiem, ale staje się bytem okaleczonym, nie zrównoważonym, pozostającym w sprzeczności z samym sobą. Zresztą cała ta antropologia rozwinęła się w związku z chrystologią: człowiekiem prawdziwym, człowiekiem „doskonałym”, który w pełni weryfikuje naturę i powołanie człowieka, jest Chrystus.

Właśnie dlatego, kiedy słownictwo łaski rozprzestrzeniło się w teologii, niejako w naturalny sposób zrozumiano, że Adam został stworzony w przyjaźni Boga, to znaczy w łasce. Bardziej subtelne pytania zostaną na ten temat postawione przez późną scholastykę.

Jednakże człowiek rozpatrywany teologicznie jako „stworzenie”, to znaczy według swej wewnętrznej relacji do Boga, miał być analizowany także według swej własnej budowy, tego, co czyni jego autonomię, ze zdolnościami umysłu i woli, z jego odpowiedzialnością i wolnością. Wówczas dwumian dusza-ciało odgrywa całą swoją rolę. Dlatego, poprzez wieki, stwierdziliśmy, że punkt widzenia człowieka jako „natury” zaczął towarzyszyć, a niekiedy zastępować wizję człowieka jako „stworzenia”. Wkład analiz filozoficznych stawał się w Średniowieczu coraz większy. Jednakże analizy owe nigdy nie zapoznawały wymiaru czysto teologicznego. Widzieliśmy, jak w sercu najbardziej subtelnych spekulacji o duszy, formie ciała, wypływała refleksja o jedności Chrystusa, który stał się prawdziwym człowiekiem.

Swego rodzaju abstrakcja punktu widzenia w nieunikniony sposób cechowała wykład owego rozwinięcia dogmatycznego. Człowiek był w nim zawsze rozważany w takim stanie, w jakim wyszedł z rąk Boga i poza wszelkim osobistym korzystaniem ze swej wolności. Chodziło o pewną strukturę fundamentalną, analizowaną według swego początku i kresu. Chodziło o pierwotne i stałe założenie historii, ale jeszcze nie o człowieka pojmowanego w jego historii. Ta rozpoczyna się wraz z grzechem, który przychodzi jakby nałożony na wszystko, co zostało powiedziane i stawia człowieka w dramatycznej sytuacji. Człowiek utracił zbawienie, które zostało mu spontanicznie ofiarowane przez dar Boga; jest on odtąd oddzielony od Boga, w sytuacji, z której sam nie może się wydostać, a przy tym jest nie zrównoważony, zdeorientowany w samym swym bycie. Pragnienie, które niesie go ku absolutowi, stało się nieuporządkowane i myli się co do swego przedmiotu. Znajduje się w potrzebie wyzwolenia najpierw z owego grzesznego położenia, aby móc odnaleźć swą wspólnotę z Bogiem. Jego zbawienie będzie odkupieniem. Dlatego nasz wykład prowadzi od stworzenia do grzechu i od grzechu do usprawiedliwienia i zbaw-

czej łaski Boga. Zgodnie z antropologiczną optyką tego tomu, która, jak powiedzieliśmy, odpowiada zasadniczo rozwojowi zachodniej dogmatyki, jeżeli grzech ma być analizowany w swym wymiarze powszechnym, to zbawienie i łaska będą rozpatrywane w ich wymiarze osobowym¹⁷⁸.

Wszakże doktrynalne rozważanie grzechu i łaski doprowadzi do nowych pytań o to, co stanowi człowieka jako człowieka według jego natury, a co dotyczy go w imię jego powołania Bożego. Refleksja o grzechu rzeczywiście pogłębi stosunek pomiędzy tym, co coraz częściej nazywa się naturalnym i nadprzyrodzonym. Owa refleksja z końca Średniowiecza i czasów nowożytnych będzie kontynuowana, nie bez konfliktów, aż do połowy naszego wieku. Przynależy ona do antropologii w ścisłym znaczeniu. Mogłaby ona uzupełnić niniejszy rozdział. Wydaje się jednak, że korzystniej przenieść ją do następnego rozdziału, a to z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że ta późniejsza problematyka jest po części wynikiem reakcji na refleksje doktrynalne o grzechu i łasce; po drugie dlatego, że na planie historycznym zajmuje ona miejsce po debatach, o których tutaj mówiliśmy.

¹⁷⁸ Soteriologia w wymiarze powszechnym, cf. t. 1, s. 367-441.

ROZDZIAŁ TRZECI

Grzech pierworodny i grzech początków: od św. Augustyna do końca Średniowiecza

V. Grossi i B. Sesboüe

Historię doktryny o grzechu pierworodnym można zawrzeć w trzech podstawowych etapach: od św. Augustyna do końca Średniowiecza, następnie w czasach nowożytnych, od Reformacji po *Augustinusa* Janseniusza (1640), wreszcie okres współczesny, od końca II wojny światowej po lata następujące po II Soborze Watykańskim. Niniejszy rozdział będzie poświęcony pierwszemu etapowi, a następny dwóm kolejnym.

Wyrażenie „grzech pierworodny” jest pochodzenia łacińskiego: Augustyn odpowiada za jego powodzenie w historii doktryny i katechezy. Zauważmy od razu, że wyrażenie to obejmuje dwa bardzo odmienne i często mylone aspekty, które teologia późniejsza zmuszona będzie rozróżnić przy pomocy dwóch różnych wyrażeń. Z jednej strony „grzech pierworodny”, który dotyczy ludzkości w jej całości (*peccatum originatum*) oraz „grzech początków” (*peccatum originans*), to znaczy grzech Adama, który opisuje Księga Rodzaju, a któremu Paweł przypisze decydujące znaczenie w historii ludzkości (cf. Rz 5). Rozważania doktrynalne wychodziły zawsze od grzechu pierworodnego, to znaczy konkretnego stanu ludzkości w jej potrzebie zbawienia, by postawić sobie pytanie o stosunek owej sytuacji do grzechu początków, pojmowanego zarazem jako jej przyczyna i początek.

Narzuca się zatem wcześniejsza kwestia: czy to Augustyn „wynałazł” grzech pierworodny? Jak wyglądała doktryna o grzechu przed Augustynem? Konieczny będzie zatem powrót do greckich i łacińskich poprzedników głoszenia wiary chrześcijańskiej, aby ustalić dokładną wartość innowacji Augustynowej doktryny o grzechu pierworodnym. Następnie przyjdzie nam zebrać decyzje Kościoła starożytnego i średniowiecznego, które na Zachodzie będą się przeobrażać z doktryny w etap właściwie dogmatyczny.

I. ŚW. AUGUSTYN DOKTOREM GRZECHU PIERWORODNEGO PRZY OKAZJI KRYZYSU PELAGIAŃSKIEGO

Wskazówki bibliograficzne: o św. Augustynie w ogóle: E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Vrin. Paris 1949. — P. Brown. *La Vie de saint Augustin*, Seuil, Paris 1949. — A. Di Bernardino. *Initiation aux Pères de l'église* (kontynuacja dzieła J. Quastena), t. 4: *Les Pères latins*. Cerf, Paris 1986, „Saint Augustin”, A. Trapè, s. 439-588 [obszerna bibliografia].

O kwestii grzechu pierworodnego: J. Clémence, „Saint Augustin et le péché originel. *NRT* 70 (1948), s. 727-754. — A. Solignac. „La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin”, *NRT* 78 (1956). s. 359-387. — H. Rondet, *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique*. Fayard, Paris 1967. — P. Schoonenberg, „L'homme dans le péché”, *Mystèreum Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*; Cerf, 1970. s. 14 -134. V. Grossi, *La liturgia battesimale in s. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412* Augustinianum. Roma 1970; „La formula *credo* (in) remissionem peccatorum agli inizi della polemica pelagiana”, *TU* 117 (1976), s. 428-442: *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fond agostiniane*. Augustinianum, Roma 1993. — Th. S. de Bruyn. „Pelagius's Interpretation of Rom 5, 12-21. Exegesis within the Limits of Polemic”. *Toronto Journal of Theology* 4 (1988). s. 30-43.

1. PROBLEM AUGUSTYNA W DOKTRYNIE O GRZECHU PIERWORODNYM

W odniesieniu do grzechu pierworodnego stają dwie zasadnicze kwestie: czy Augustyn wynalazł grzech pierworodny czy jedynie to wyrażenie? Jaką wartość dogmatyczną trzeba nadać tradycji Augustynowej, która była kontynuowana w Kościele? Te dwa aspekty warunkują się wzajemnie i dotyczą całokształtu rozumienia chrześcijańskiej doktryny o grzechu pierworodnym, są ważne tak dla zrozumienia Pisma, zwłaszcza św. Pawła, jak i dogmatycznych decyzji Kościoła.

Czy Augustyn jest „wynalazcą” grzechu pierworodnego?

Wskazówki bibliograficzne: A. Sage, „Péché originel. Naissance dun dogme”. *RFA* 13 (1967), s. 211 -248. — J. Gross. *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. I. Von der Bibel bis Augustinus*. Reinhardt Verlag, München-Basel 1960. — V. Grossi, „L'auctoritas di Agostino nella dottrina del «peccatum originis» da Cartagine (418) a Trento (1546)”. *Augustinianum* 31 (1991). s. 329-360. — A. De Villamonte, „El pecado original. Veinticinco anos de controversia 1950-1975”. *Naturalezay Gracia* 24 (1977). 3-63: 195-271; 385-465: 25 (1978), 3-106; „Bibliografia sobre el pecado original, años 1950-1978”. *ibid.*, 25/2 (1978). 1 -36; „El pecado original en su historia. Comentario a dos libros recientes” [= H. Köster. *Urständ. Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart*. Herder. Freiburg 1982; Id.. *Urständ. Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*. Pustet, Regensburg 1983], *Naturaleza y Gracia* 33 (1986), s. 139-172. — A. Vanneste, „Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses”, *EphThL* 56 (1980), s. 136-145; „La nouvelle théologie du péché originel”, *EphThL* 67 (1991). s. 249-277.

Od połowy XX wieku rewizja pojęcia grzechu pierworodnego, jaka została przedstawiona przez św. Augustyna oraz skodyfikowana przez synod w Kartaginie (418) i Sobór Trydencki (1546) była na porządku dziennym refleksji teologicznej. Przeciwko pelagianom Augustyn broni grzechu początków rozumianego jako dziedziczna wina wszystkich potomków Adama, wraz z karną konsekwencją wiecznego potępienia dla tych, którzy się zeń nie wyzwolili dzięki Jezusowi Chrystusowi. Przy pomocy tej siatki odczytywał tak wcielenie Syna Bożego, jak i zwyczaj Kościoła udzielania chrztu nawet małym dzieciom.

Dzisiaj badacze św. Augustyna stawiają sobie pytanie, czy ten świat rozumienia grzechu pierworodnego, jak i jego ścisły związek z chrztem, szczególnie małych dzieci, nie narodziły się w historii teologii, a zatem i Kościoła, zwłaszcza w następstwie polemiki pelagiańskiej, która na Zachodzie stała się publiczna w 411 roku (gdy pelagianin Celestiusz został oskarżony przez diakona Paulina z Mediolanu wobec duchowieństwa Kartaginy). Takie przypuszczenie, dotyczące fundamentalnych prawd wiary chrześcijańskiej, jak motyw wcielenia Syna Bożego czy natury i funkcji sakramentów Kościoła, pociąga za sobą nowe badania myśli Augustyna, mające sformułować jej interpretację; wymaga ono także nowej oceny doktryny chrześcijańskiej, pozostającej pod wpływem Augustyna w wielu dziedzinach wiary, teologii i działania duszpasterskiego. Poszukiwania badaczy, zwłaszcza specjalizujących się w św. Augustynie, doprowadzają do różnorodnych konkluzji.

Ze strony protestanckiej to Julius Gross dostarczył najważniejszego dzieła, wraz z całym aparatem naukowym, które poświęcone jest rozwojowi dogmatu o grzechu pierworodnym od Biblii po Augustyna. Streszczając, pozostawszy być może w nurcie mentalności modernistycznej, tezy Lutra, Bajusa i Janseniusza o identyczności grzechu pierworodnego z pożądliwością, przypisuje owo utożsamienie Augustynowi. Co więcej, oskarża Kościół katolicki o przyjęcie Augustynowej tezy o dziedzicznym grzechu pierworodnym i wyświadczenie w ten sposób sobie i ludzkości bardzo niedobrej przysługi:

Po raz pierwszy w historii dogmatów zdarzyło się, iż wraz z dogmatyzacją doktryny Augustyna o grzechu pierworodnym został podniesiony do poziomu artykułu wiary teologumen, który w żadnym z dwóch źródeł objawienia, ani w Piśmie, ani w tradycji, nie ma żadnego obiektywnego fundamentu. Augustyn jest zatem, w pełnym znaczeniu tego słowa, ojcem dogmatu o grzechu pierworodnym. Właśnie dlatego fakt, iż Kościół podniósł istotne części teologii Augustyna o grzechu pierworodnym, uwarunkowanej w czasie i przestrzeni, do rangi dogmatów, to znaczy absolutnych artykułów wiary, nie wyświadczył przysługi ani ludzkości, ani samemu sobie¹.

¹ J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, op. cit., s. 375. Najważniejsze prace modernistów na temat grzechu pierworodnego u Augustyna, to: J. Turmel, „Le dogme du péché originel”, *RHLR*, 5 (1900), s. 503-526; 6 (1901), s. 13-31; 235-258; 385-426; 7 (1902),

Po stronie katolickiej problem grzechu pierworodnego nie pojawia się w stosunku do jego „wynałazcy” w takiej mierze, w jakiej jest on dogmatem Kościoła, należącym w konsekwencji do depozytu wiary, ale raczej w stosunku do teologicznego sformułowania, jakie otrzymał od Augustyna aż po nasze czasy. Niektórzy przypisują Augustynowi poza autorstwem technicznej odtąd formuły, *grzechu pierworodnego*, także ogólnej doktryny, której użył przeciw pelagianom i ich uczniom: owa doktryna była najpierw reakcją na zaprzeczenie konieczności odkupienia małych dzieci; rzeczywiście, według pelagian małe dzieci, niezdolne do używania wolnej woli, nie mogły odziedziczyć grzechu Adama. Pod wpływem Augustynowego sposobu wyrażenia *grzechu pierworodnego*, synod w Kartaginie w 418 roku określił winę małego dziecka, aby uzasadnić znaczenie wyznania wiary przy chrzcie, które obejmuje przebaczenie grzechów, a przecież nie można u dzieci uznać innego grzechu, jak dziedziczny.

Jednak teologia pre-pelagiańska, jak na przykład teologia Kościoła wschodniego, mówiła raczej o *śmierci pierworodnej*². Sam papież Zozym w liście *Tractoria* miał unikać terminologii synodu w Kartaginie, właśnie dlatego, by nie mówić o istnieniu grzechu dziedzicznego u małych dzieci³.

Na czym polega nowość koncepcji Augustyna?

Zajmując się grzechem pierworodnym, w odniesieniu do dzieła św. Augustyna *O karze i odpuszczeniu grzechów*, Athanase Sage mówi o nowości słownictwa i myśli u biskupa Hippony. Wyciąga stąd wniosek, iż nie można uchylić się od oceny jego dzieła w świetle tradycyjnego nauczania Kościoła: „Faktycznie od *De peccatorum meritis* pod nowością słownictwa ukrywa się

S. 128-146; 209-230; 289-321; 510-533; 8 (1903), s. 1-24; 371-404; 9 (1904), s. 48-67; 143-163; 230-251; 418-533; 497-518. E. Buonaiuti, *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, G. Bardi, Roma 1916; „Agostino e la colpa ereditaria”, *Ricerche Religiose* 2, (1926), s. 40-427. O tezie Grossa, cf. między innymi F. J. Thonnard, „Prétendues contradictions dans la doctrine de saint Augustin sur le péché originel”, *REA* 10 (1964), s. 370-374.

² Cf. J. A. M. Schoonenberg, „Gedanken über die Kindertaufe”, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 114 (1966), s. 232. Cf. V. Grossi, „Battesimo dei bambini e teologia”, *Augustinianum* 1 (1967), s. 323 — 337; G. Bonner, „Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel”, *Augustinus* 12 (1967), s. 97—116 [wznowione w: G. Bonner, *Gods Device and Mans Destiny. Studies oL the Thought oL Augustin of Hippo*, Variorum Reprints, London 1987, n° VIII].

³ F. Floëri, „Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel”, *Augustinus Magister* II, Etudes augustinienes, Paris 1955, s. 755 — 761; III, s. 261 — 263. W odniesieniu do *Tractoria* cf. uwagi O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, A. Hiersemann, Stuttgart 1975, apendyks V, s. 306-307; Id., „Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus”, *ZPhTh* 26 (1979), s. 336-368.

nowość myśli, której doniosłość trzeba określić, a także ocenić, czy szanuje ona czy też zdradza tradycyjne nauczanie Kościoła⁴. W tym celu A. Sage wyróżnia u św. Augustyna trzy etapy w jego ewolucyjnym rozumieniu grzechu pierworodnego: od 387 do 397 roku, to jest aż do odpowiedzi *Do Symplicjana*, Augustyn dostrzegał w potomkach Adama dziedzictwo kary, śmierć cielesną, ale nie grzech pierwszych rodziców; od 397 do 411 poza śmiercią cielesną, do owego dziedzictwa włączył śmierć duszy, która stała się winna, jako że została śmiertelnie zraniona przez pożądliwość (*libido*) oraz dlatego, że to ona jest właściwą siedzibą grzechu; wreszcie w latach 412-413 wyrażenie *grzech pierworodny* (*peccatum originis* czy *originale*) z traktatu *O karze i odpuszczeniu grzechów* oznacza dziedziczny charakter kary i grzechu Adama. W ten sposób rozróżnienie dokonane na początku polemiki pelagiańskiej, pomiędzy karą i grzechem w dziedzictwie grzesznika Adama miało zostać przewyciężone i oznaczać już tylko jedną całość.

A. Sage rekonstruuje w ten sposób genezę doktryny o grzechu pierworodnym poprzez pisma św. Augustyna aż do polemiki pelagiańskiej. Jednak w rzeczywistości owa rekonstrukcja eliminuje wszelkie wątpliwości co do kwestii przykuwających uwagę wielu czytelników biskupa z Hippony, jak na przykład kwestia istnienia „grzechu pierworodnego” w księdze *Początkowe nauczanie religii*, co jest bardzo problematyczne. Z drugiej strony wyrażenie „grzech pierworodny” znajduje się już w odpowiedziach *Do Symplicjana*⁵. Rozróżnienie A. Sage’a pomiędzy karą i grzechem u Augustyna przed pelagianizmem jest bardzo kusząca. Pozostaje ona jednak próbą wyjaśnienia myśli Augustynowej, która, podkreślając dziedziczny charakter kary a nie grzechu, wprowadziłaby eksterioryzację zbawczego dzieła Chrystusa. Rozwiązanie to nie pozostałoby bez konsekwencji i sytuowałoby się na obrzeżach antropologii pelagiańskiej. Przeciwnie, Augustyn mówi o dziedzicznej chorobie, zawierającej swą własną winę, a w konsekwencji i aspekt karny.

Rozwinięcie dogmatu o grzechu pierworodnym jako grzechu dziedzicznym oraz jego relacji do chrztu winno być zatem umieszczone w perspektywie polemiki pelagiańskiej. Można je wyjaśnić wyróżniając dwa okresy, jeden pre-pelagiański, a drugi post-pelagiański. W pierwszym okresie, jak się wydaje, relacja grzechu pierworodnego do chrztu nie była wyraźnie dostrzegana. Chrzt dzieci był akceptowany w Kościele jako fakt, nad którego przyczyną się nie zastanawiano. Jego skutkami miało być tylko przebaczenie grzechów osobistych oraz zabezpieczenie przed przyszłymi pokusami. „Sam św. Augustyn — pisze J.-C. Didier — przed kryzysem pelagiańskim, zaczął od wyznania swej niewiedzy w tej dziedzinie, kiedy po raz pierwszy napotkał w swym polu

⁴ A. Sage, „Peché originel. Naissance d’un dogme”, *REA* 13 (1967), s. 212.

⁵ Augustyn, *Do Symplicjana*, 1, 1, 10; *BA* 10, s. 425; przekład polski: S. Ryznar, J. Sulowski, w: Augustyn, *O Kazaniu Pana na Górze*, *PSP*, XLVIII, ATK, Warszawa 1989, s. 137.

widzenia chrzest dzieci, wcześniej wcale się tą problematyką w swych badaniach nie interesował, chyba tylko problemami związanymi z faktem braku aktywnego uczestnictwa dziecka w udzielanym sakramencie — to dlatego zaproponował swą słynną teorię o «wierze innych» [...]. Jednakże z drugiej strony ciekawe jest, iż podczas owego pierwszego okresu Augustyn nie zatroszczył się o umocnienie konieczności czy nawet prawomocności chrztu dzieci. W sposób rozmyślny i ostateczny przyjmował ów fakt «Kościoła»; potwierdzał jego wartość; nie poszukiwał, na razie, jego racji bytu. Nie idzie o to, iż nigdy w swych ówczesnych refleksjach nie pojawiał się skutek chrztu, to znaczy dokładniej, zgodnie z naturalną skłonnością jego ducha, odpuszczenie grzechów: w *Wyznaniach*, na przykład, i w odpowiedzi Bonifacemu. Jednak mówią one jasno tylko o przebaczeniu grzechów osobistych oraz gwarancji przeciw przyszłym pokusom⁶. W tym samym nurcie ogólna konkluzja A. Sage'a utrzymuje, że pomimo stopniowego pogłębiania swej koncepcji grzechu pierwotnego w nas, Augustyn nie potwierdził wyraźnie istnienia prawdziwego grzechu dziedzicznego przed polemiką pelagiańską. Aż do roku 412 miał w nieprecyzyjny sposób mówić o pewnej sprawiedliwej karze, której poddana jest ludzkość od upadku naszych pierwszych rodziców⁷.

Powiązanie z polemiką pelagiańską

W historii dogmatu o grzechu pierwotnym jego terminologia miała się zatem narodzić wraz z polemiką pelagiańską, terminologia stosowana do chrztu małych dzieci, które otrzymują ten sakrament właśnie dla zmazania obecnego w nich grzechu pierwotnego. Jednakże broniąc rzeczywistości grzechu pierwotnego w każdym człowieku Augustyn odwołuje się do Pisma Świętego, do tradycji i do stosowanej w Kościele praktyki chrzcielnej⁸. Specjaliści od twórczości św. Augustyna i związanej z nią problematyki nie oceniają intencji tych twierdzeń; ujawniają raczej złożoność jego pozycji w stosunku do Pisma i tradycji Kościoła, zwłaszcza Kościoła wschodniego.

Przyznając, że rozpoznanie elementów, których chrześcijańska wiara w grzech pierwotny nie może się wyrzec, jest ściśle związana z hermeneutyką,

⁶ J.-C. Didier, „Saint Augustin et le baptême des enfants”, *REA2*(1952), s. 127-128; cf Id., „Un cas typique de développement du dogme à propos du baptême des enfants”, *Mélanges de Science Religieuse* 9 (1952), s. 191 —213; *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Eglise*, Desclée, Tournai 1959. Cf. J. A. M. Schoonenberg, „Gedanken über die Kindertaufe”, *art. cit.*, s. 230. Cf. t. 3, s. 36 — 37 w wersji oryginalnej.

⁷ Cf. A. Sage, „Péché originel. Naissance d'un dogme”, *art. cit.*

⁸ Pozycja ta, w taki sposób wyartykułowana, została rozwinięta w pierwszym dziele antypelagiańskim Augustyna, *O karze i odpuszczeniu grzechów oraz chrzcie małych dzieci*; cf. V. Grossi, *La catechesi battesimale agli inizi del Vsecolo*, *op. cit.*

którą dysponujemy w określonej epoce, postaramy się w sposób schematyczny wskazać problemy dotyczące terminów, treści i kontekstu refleksji Augustyna. Chodzi o rozeznanie, które z owych elementów zostały następnie użyte w decyzjach Kościoła, od interwencji papieży i synodów z początku IV wieku po Sobór Trydencki. Ponadto będziemy uważnie odróżniać zasadnicze elementy pism Augustyna i dokumenty Kościoła dotyczące grzechu pierwotnego z jednej strony od wyjaśnień udzielanych na ten temat tak przez Augustyna, jak i inspirujące się jego myślą szkoły teologiczne z drugiej strony. Pomoże to zrelatywizować przedstawienia i schematy języka tej czy innej epoki, powiązane z poszczególnymi sposobami myślenia.

2. WIELKIE ETAPY KRYZYSU PELAGIAŃSKIEGO

Źródła: Synody w Kartaginie (411 i 418); *Mansi* 3. 810-815; wyd. franc.: Ch. Mounier, *CCSL* 149. 69-77; przekład polski: fragm., cf. *BF*. — *Tractoria* papieża Zozyma (418/419). fragm., którymi dysponujemy: *PL* 20. 693-695; przekład polski: cf. *BF*; O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*. A. Hiersemann, Stuttgart 1975, apendyks II. s. 259-299; apendyks V. s. 306-307: „Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus”, *ZPhTh* 26 (1979). s. 336-368. — Celestyn I. List 21 z 431 roku: *PL* 50, 528-537; *Capitula Caelestini*; *PL* 51. 205-212 (= *DzS* 237-249); przekład polski: fragm., cf. *BF*. s. 288-293.

Wskazówki bibliograficzne: G. de Plinval. *Pelage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Études d'histoire littéraire et religieuse*. Payot, Lausanne 1943. — C. Greshake, *Grnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, M. Grünewald, Mainz 1972. — G. Folliet, „«Trahere/contrahere peccatum». Observations sur la terminologie augustinienne du péché”. C. Mayer — K. H. Chelius (wyd.), *Homo Spiritalis (Festgabe Luv Verheijen zum 70 Geburtstag)*, Echter Verlag, Würzburg 1987, s. 118-135. — P. Agaësse, *L'antropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grce*, Centre-Sèvres, Paris 1986. — F. G. Nuvolone, i A. Salignac. art. „Pelage et pélagianisme”. *DSP* XII/2 (1986), 2889-2942 [bibliografia]. V. Grossi. „La polémique pélagienne: amis et adversaires d'Augustin”. *Initiations aux Pères de l'Église, op. cit.*, t. 4, s. 591-627.

Historia tej kontrowersji jest złożona, bowiem dyskusja odbywała się w wielu miejscach: w Afryce, Palestynie i Rzymie. Z drugiej strony ci, których nazywa się „pelagianami”, Celestiusz, Pelagiusz i Julian z Eclanum nie głoszą dokładnie tych samych tez. Wreszcie przedmiot dyskusji przemieścił się od chrztu dzieci na rzeczywistość grzechu pierwotnego, stosunek wolności i łaski, naturę pożądliwości (*libido*), możliwość uniknięcia grzechu przez człowieka (*impeccantia*), powszechność łaski Chrystusa i wreszcie predestynację⁹.

⁹ Cf. P. Agaësse, *L'antropologie chrétienne selon saint Augustin, op. cit.*, s. 7. Opis kryzysu pelagiańskiego jest inspirowany tym dokumentem, s. 7-10.

Synod w Kartaginie w 411 roku

W roku 411 na Zachodzie, a Kartaginie w Afryce staje po raz pierwszy kwestia grzechu pierworodnego. Podczas gdy Kościół afrykański praktykował chrzest dzieci, Celestiusz, adwokat grupy Pelagiusza, nie dopuszczał, aby małe dziecko mogło być ochrzczone „dla odpuszczenia grzechów”. Został pozwany przed synod kapłanów Kartaginy, na prośbę Paulina z Mediolanu, i przesłuchany na temat sześciu kwestii, zgrupowanych wokół czterech głównych punktów oskarżenia:

— Adam został stworzony z natury śmiertelnej, a zatem nie stał się śmiertelny przez grzech (punkt 1).

— Jego grzech nie miał wpływu na cały rodzaj ludzki: dzieci rodzą się przeto w takiej kondycji, w jakiej Adam był przed grzechem, a śmierć nie jest dla nikogo konsekwencją grzechu pierworodnego (punkty 2-3-4).

— Każdy człowiek ma możliwość nie grzeszyć, ta możliwość istniała zawsze, ponieważ można zyskać życie wieczne przez przestrzeganie Prawa, jak i przez przestrzeganie Ewangelii (punkt 5).

— Zawsze istnieli ludzie bezgrzeszni, czyli bez grzechu (punkt 5).

W okresie owego synodu, w kontekście dominującej wówczas troski chrystologicznej i soteriologicznej, problem grzechu pierworodnego zaczynał pojawiać się na poziomie dogmatycznym, jako problem sam w sobie, pod naciskiem podwójnej polemiki, jaka wstrząsnęła chrześcijaństwem zachodnim w pierwszych dwudziestu latach V wieku: silnej reakcji na antyascetyzm Jowiniana, który w Pelagiuszu znalazł jednego z najzagorzalszych przeciwników oraz duszpasterstwa sakramentów, jako że w Afryce donatyści liczyli bardziej na świętość osoby, która ich udzielała, niż na ich moc (*potestas*) pochodzącą od Chrystusa¹⁰. Ruch pelagiański zamierzał poprzez siłę wolnej woli obudzić cnoty uspięne przez przyzwyczajenie do grzechu. To właśnie owo przyzwyczajenie, naśladujące grzech Adama, jest przekazywane z pokolenia na pokolenie i wystarcza, według pelagian, do wyjaśnienia stanu grzechu u wielu ludzi (nie u wszystkich) oraz wyklucza przekazywanie grzechu początków. Rzeczywiście, w ramach pelagiańskiego rozumienia chrześcijaństwa wymagania chrześcijańskie, zawarte w Piśmie i pomyślane jako pewna suma przykazań, które należy zachowywać, powinny stać się własnością chrześcijan poprzez wybór wolnej woli.

¹⁰ Owe sześć punktów odnajdujemy u Mariusza Merkatora, *Commonitorium super novinę Caelesti*, 1, 1/PZ48, 69 — 70; również u Augustyna, *O łasce i grzechu pierworodnym*, II, 3, 3-4; — *O aktach procesu Pelagiusza* (lub *O postępowaniu Pelagiusza: Degestns Pelagii*), 23, 58—62; *BA* 21, s. 559 - 569. Cf. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius* op. cit, s. 15 i n., zwłaszcza w odniesieniu do drugiego oskarżenia: „Grzech zaszkodził jedynie Adamowi, ale nie jego potomkom”.

W obliczu mchu pelagiańskiego, reakcja Kościoła afrykańskiego, zwłaszcza Augustyna, była natychmiastowa: bez przerwy powtarzał on, iż wszyscy ludzie są związani z grzechem Adama poprzez wspólną sytuację narodzin, że wszyscy koniecznie potrzebują wyzwolenia przez Chrystusa Zbawiciela, w tym i małe dzieci. Stąd konieczność, nawet dla tych ostatnich, chrztu na odpuszczenie grzechów.

Synod w Kartaginie z 411 roku stawia zatem kwestię grzechu pierwotnego przy pomocy precyzyjnych terminów, które zostaną przejęte na przestrzeni historii, aż po dziś dzień: „Czy stan dzieci, które mają być dziś ochrzczone, jest taki sam, jak stan Adama przed jego wykroczeniem, czy też zaciągają one winę wykroczenia z racji samego tego grzesznego pochodzenia, w którym się rodzą?”¹¹. Sprowadza się do pytania, czy powodem narodzin w stanie grzechu jest grzech początków. Pelagianin Celestiusz temu zaprzeczał: „Grzech zaszkodził jedynie Adamowi, a nie całemu rodzajowi ludzkiemu”¹². Został oskarżony i potępiony, ponieważ uważał, że śmiertelność Adama i ludzi w ogóle jest faktem naturalnym, a nie konsekwencją grzechu Adama oraz że osoba ludzka nie rodzi się już poddana grzechowi.

Rozwinięcie doktrynalne dogmatu o grzechu pierwotnym należy mierzyć w odniesieniu do owego synodu w Kartaginie w 411 roku, który trzeba uważać za jej prawdziwy punkt wyjścia. Późniejsze konkluzje faktycznie nie przyniosą wielu nowych elementów. Z drugiej strony św. Augustyn bardzo szanował interwencje Kościoła i przyłgął do nich wiernie tak w swych pismach, jak i kaznodziejstwie¹³.

Celestiusz odmówił odwołania swych tez i został ekskomunikowany. Odwołał się do Rzymu, ale nie stawił się tam. Udał się na Sycylię, potem do Efezu, gdzie został wyświęcony na kapłana. Pelagiusz nie był jeszcze kwestionowany i Augustyn nie był obecny na tym synodzie. Trzeba ten fakt podkreślić, zważywszy silny wpływ, jaki wywarł na późniejszy rozwój doktryny o grzechu pierwotnym. Pierwsza oficjalna interwencja Kościoła na synodzie w Kartaginie, w 411 roku nie była sprowokowana przez biskupa Hippony, a on sam nie miał żadnego udziału w owej decyzji. Synod miał miejsce później niż we wrześniu. Augustyn, który uczestniczył w dwustronnej konferencji między katolikami i donatystami na początku czerwca, opuścił Kartaginę, po tym jak wygłosił tam kazania na temat Ps 72 w dniu 13 września¹⁴.

¹¹ Synod w Kartaginie, 411, rozdz. 5; *Mansi* 4. 291: to pytanie, które Augustyn stawia Celestiuszowi.

¹² *Ibid.*, rozdz. 2, 289.

¹³ Na przykład w 427 roku, gdy mnich Florus z klasztoru Hadrumantum w Afryce przybył do niego, Augustyn poświęcił ponad sześć miesięcy na wyjaśnienie mu doktryny pelagiańskiej, opierając się nie na swych własnych pismach, ale na interwencjach biskupa Rzymu.

¹⁴ Na temat wszystkich tych punktów cf. F. Refoule, „Donation du premier concile de Carthage contre les pelagiens et du *Libellus fidei* de Rufin”, *REA*9(1963), s. 41—49.

Od Kartaginy (411) do Kartaginy (418)

W pierwszym okresie Augustyn, pytany przez Marcelina, wysłannika cesarskiego, pozostaje bardzo spokojny i odpowiada w traktacie *O karze i odpuszczeniu grzechów*, gdzie daje pierwszy doktrynalny wykład, który tylko w bardzo niewielkim stopniu odnosi się do Pelagiusza. Jednak w tym samym czasie Pelagiusz wywiera coraz większy wpływ na Wschodzie, a Hieronim niepokoi się o to. Jan z Jerozolimy organizuje w swym mieście konferencję, która ma znaleźć płaszczyznę pojednania między Pelagiuszem a Orosjuszem, kapłanem hiszpańskim, który wziął stronę Augustyna. Pelagiusz pozostaje wykrętny i spotkanie kończy się pojednaniem czysto werbalnym.

Sprawa nie została jednak zahamowana. Synod czternastu biskupów, pod przewodnictwem Eulogiusza z Cezarei, zebrał się w Diospolis (Lidzie), w 415 roku. Oskarżenie dotyczy zarazem tekstów przypisywanych Pelagiuszowi i twierdzeń Celestiusza skrytykowanych w Kartaginie, a dotyczących wolności i bezgrzeszności (*impeccantia*). Pelagiusz wypiera się autorstwa niektórych tekstów, które się mu przypisuje i broni się w sposób pozornie ortodoksyjny, odcinając się od potępionych już pozycji Celestiusza. Z tego synodu wychodzi zrehabilitowany i usprawiedliwiony, co poczytuje za zwycięstwo.

Sentencja z Diospolis jawiła się w Afryce jako odwołanie potępienia z Kartaginy, skierowanego przeciw Celestiuszowi. Augustyn, który już wówczas lepiej znał pisma Pelagiusza, reaguje na tę sytuację i odkrywa dwuznaczność formuł pelagiańskich przedstawionych w Diospolis. W lecie 416 roku sześćdziesięciu siedmiu biskupów zgromadzonych w Kartaginie i pięćdziesięciu ośmiu w Mileve powtarza potępienie wydane przeciw Celestiuszowi oraz wysyła list do papieża Innocentego, odwołując się do Stolicy Apostolskiej i przedstawiając błędy Pelagiusza w odniesieniu do łaski, wolnej woli i przeznaczenia dzieci nie ochrzczonych.

W swej odpowiedzi Kościołom Afryki Innocenty I potwierdza ich punkt widzenia i rzuca ekskomunikę na Pelagiusza. Ten usiłuje się usprawiedliwić, niuansując nieco swą myśl. Jednakże Innocenty I umiera w marcu 417 roku, przed otrzymaniem wyznania wiary Pelagiusza.

Jego następcą Zozym był raczej przychylny osądowi Kościoła wschodniego. Celestiusz i Pelagiusz odwołują się wówczas do niego. Zozym w obecności duchowieństwa rzymskiego uznaje prawowierność Pelagiusza i zawiesza potępienie wydane przez swego poprzednika. Píše nawet dwa surowe listy do Kościoła afrykańskiego.

Tymczasem Kościół afrykański broni się energicznie i protestuje w Rzymie. Celestiusz zaś prowokuje niepokoje i akty przemocy. Zamęt zatacza coraz szersze kręgi i Zozym zmienia swe pierwotne zdanie. Celestiusz ucieka z Rzymu. Trzy ważne wydarzenia zazębiają się: 30 kwietnia cesarz Honoriusz podpisuje

rozporządzenie, na mocy którego przywódcy herezji zostają wygnani. 1 maja synod afrykański, który ma miejsce w Kartaginie, a w którym uczestniczy dwustu czternastu biskupów, wypowiada się przeciw Pelagiuszowi oraz ogłasza swą doktrynę o grzechu pierworodnym i łasce w dziewięciu kanonach: Augustyn jest inspiratorem tego tekstu. Wreszcie Zozym odnawia swą ekskomunikę przeciw Pelagiuszowi i Celestiuszowi: w długim liście, zwanym z tego powodu *Tractoria*, streszcza historię debaty i przejmuje istotę kanonów synodu afrykańskiego o łasce, grzechu pierworodnym i usprawiedliwieniu przez Chrystusa.

Po synodzie w Kartaginie (418)

Po potępieniu ogłoszonym przez Zozyma nie mówiło się już o Pelagiuszu. Celestiusz, potem Julian z Eclanum kontynuują opór. Julian był synem biskupa Memora, przyjaciela Augustyna i Paulina z Noli. Urodzony w 386 roku, został w 416 wybrany biskupem Eclanum. Odmawia podpisania *Tractorii* Zozyma i zostaje złożony ze swej stolicy. Píše traktaty, w których gwałtownie atakuje Augustyna. Umiera na Sycylii około 454 roku.

3. GŁÓWNE TEZY PELAGIUSZA

W konflikcie między Pelagiuszem a Augustynem wchodzi w grę dwie koncepcje chrześcijaństwa, które dotyczą stosunku człowieka do Boga, a zatem natury zbawienia i odkupienia¹⁵. Pelagiusz jest „ascetą”, słynnym w Rzymie kierownikiem duchowym; reaguje on przeciw otaczającemu go laksyzmowi i uważa, iż trzeba zadać sobie trudu, by żyć według wskazań Chrystusa; naucza o walce duchowej. Jego ortodoksja w dziedzinie artykułów Credo jest pełna. Natomiast problematyczny okaże się jego sposób ujmowania życia moralnego i duchowego, minimalizujący rzeczywistość odkupienia i rolę łaski. Jego błędem będzie bez wątplenia przetransponowanie w sposób absolutny na poziom antropologiczny i doktrynalny pewnego aspektu naszego doświadczenia psychologicznego. Dla niego stosunek człowieka do Boga jest przede wszystkim stosunkiem stworzenia pomiędzy sprawiedliwym Bogiem a wolnym człowiekiem. Jego myśl cechuje się oczywistym i bezpośrednim rozsądkiem, tak iż spontanicznie chciałoby się przyznać mu rację.

Bóg jest sprawiedliwy: a zatem nagradza sprawiedliwych i karze występnych; nie wymaga niczego niemożliwego ani niewłaściwego, dlatego Jego Prawo jest dostępne człowiekowi. Nie ma grzechu tam, gdzie nie ma aktu osobowej wolności: Bóg nie może zatem dopuścić przekazywania grzechu pierworod-

¹⁵ Ta sekcja jest inspirowana przez P. Agaesse, *op. cit.*, s. 6-7.

nego, grzechu dziedzicznego, który byłby przeciwny moralności Ezechiela (rozd. 18). W swej relacji do Boga każdy człowiek zaczyna od nowa: każdy jest dla siebie Adamem.

Człowiek jest wolny: jest „wyemancypowany” od Boga, dorosły przed Bogiem. Jeśli „móc” pochodzi od Boga, to „chcieć” (opcja ku dobru) oraz „wypełnić” należy do człowieka.

Zdolność umieszczamy w naturze, chcenie w wolnej woli, byt w wykonaniu. Pierwszy element, zdolność, przynależy w ścisłym znaczeniu do Boga, który udziela go swemu stworzeniu; dwa pozostałe, chcenie i byt, należy odnieść od człowieka, wpływają bowiem one z wolnej woli¹⁶.

Innymi słowy historyczna wolność człowieka jest nienaruszona: może on czynić dobro i unikać zła; może nie grzeszyć (*impeccantia*). Głoszenie czegoś innego sprowadzałoby się do uważania grzechu pierworodnego za „substancję”, na wzór manichejczyków. Stary Testament daje nam przykład ludzi doskonale sprawiedliwych. Z naszą osobistą historią jest tak, jak z historią powszechną: nasza wolność zaczyna od nowa wraz z każdym aktem. Pelagiusz nie zdaje sobie sprawy, że nasze akty nas odmieniają, podczas gdy Augustyn miał tego bolesne doświadczenie. Jeżeli zatem człowiek grzeszy, może się nawrócić. Ta koncepcja jest zarazem optymistyczna, woluntarystyczna i wymagająca¹⁷.

Chrzest może być przeto udzielany dzieciom, ale nie „dla odpuszczenia grzechów”; bowiem koncepcja grzechu wprowadza zawsze koncepcję związanej z wolą odpowiedzialności i nie może być stosowana do świata dziecięcego. Chrzest dzieci jest jedynie poświęceniem Chrystusowi, ale bez zakładania w nich grzechu, który trzeba zmazać. Otwiera im on Królestwo Niebieskie, różne dla Pelagiusza od życia wiecznego. Nie ma zatem grzechu dziedzicznego od Adama, ale jedynie skłonność do grzechu obecna u wszystkich ludzi za sprawą złego przykładu pierwszego Adama. Chrzest zmazuje zatem jedynie osobiste grzechy dorosłych.

Wobec takiej doktryny reakcja Augustyna będzie energiczna: jeśli Pelagiusz ma rację, nie potrzebujemy zbawienia, nie potrzebujemy Chrystusa, Pośrednika i Zbawiciela. Augustyn widzi w niej negację całego swego doświadczenia chrześcijańskiego, nauczania Pawiowego, radykalnie grzesznego stanu człowieka wobec Boga i absolutnego pierwszeństwa łaski; krótko mówiąc, negację krzyża Chrystusowego. Dzisiaj ocena teologii Pelagiusza jest bardziej zniuansowana, zawiera ona bowiem doktrynę o chrzcie i zbawieniu: wolna wola jest „łaską”, odkupienie pozostaje niezbędne, ponieważ większość ludzi zgrzeszyła; Pelagiusz komentował także Listy Pawła, nawet jeśli ogranicza ich doniosłość.

¹⁶ Cytowany przez Augustyna w traktacie *O łasce i grzechu pierworodnym*, I, 4, 5; BA 22, s. 61.

¹⁷ Rola łaski w doktrynie Pelagiusza zostanie omówiona, *infra*, s. 248-250.

4. AUGUSTYN I GRZECH PIERWORODNY

Wielkie dzieła Augustyna o grzechu pierworodnym

Teksty: Augustyn, *O karze i odpuszczeniu grzechów* (De peccatorum meritis et remissione); PL 44; wyd. franc.: Vives, t. 30: — *Duch a litera* (De spiritu et littera): PL 44; Vives, t. 30; przekład polski: W. Eborowicz, *PSP XIX*, z. 3, ATK. Warszawa 1977: — *Łaska i grzech pierworodny* (De gratta Christi et de peccato original!); BA 22. — *Natura i łaska* (De natura et gratia); BA 21; — *Małżeństwo i pożądliwość* (De nuptiis et concupiscentia); BA 23; — *Przeciw Julianowi* (Contra Julianum); PL 44; Vives, t. 31; przekład polski: W. Eborowicz, *PSP XIX*, z. 1 i 2, ATK, Warszawa 1977: — *Niedokończone dzieło przeciw Julianowi* (Opus imperfectum contra Julianum); PL 45: Vives, t. 31-32.

Pierwszym otwarciem antypelagiańskim dziełem Augustyna była księga *O karze i odpuszczeniu grzechów* (411/412), w której odpowiada on na pytania wysłannika cesarskiego Marcelina. Dzieło jest syntetyczne i bardzo spokojne w tonie. Augustyn wykłada zasadniczą tezę w świetle tekstów Pisma: jeżeli Chrystus przyszedł zbawić wszystkich ludzi, to znaczy, że wszyscy zgrzeszyli. Następnie zwalcza tezę o bezgrzeszności wolnej woli i dyskutuje z interpretacją, jaka proponuje Pelagiusz dla Rz 5,12. Przedłużeniem tego dzieła jest *Duch a litera* (412), w którym mówi odpowiednio o roli prawa i łaski w zbawieniu¹⁸.

Nieco później, w 415 roku, w dziele *Natura i łaska* Augustyn polemizuje z traktatem *O naturze* Pelagiusza, który ma już w swych rękach. Rozwija w nim zasadniczą tezę: „Nie powinniśmy chwalić Stwórcy w taki sposób, byśmy zostali przymuszeni lub, co też mówię, najzupełniej przekonani i zobowiązani do wyznania, że Zbawiciel jest niepotrzebny”¹⁹. Wyraża swą koncepcję antropologiczną o „zepsutej naturze” (*natura viciata*): kondycja człowieka nie jest już naturalna, taka, jaka została stworzona przez Boga²⁰.

Aby ukoronować ową pierwszą serię pism antypelagiańskich, Augustyn pisze w lecie 418 roku dzieło *O łasce i grzechu pierworodnym*, gdzie Adama i Chrystusa stawia jako dwóch „przodków” ludzkości, jednego grzesznego, a drugiego odkupionego. Odnotujmy w tym miejscu to, co dotyczy grzechu pierworodnego²¹. Augustyn odnosi się do czterech ksiąg *O wolnej woli* Pelagiusza²², gdzie ten ostatni czyni rozróżnienie pomiędzy możliwością, pragnieniem i bytem sprawiedliwym, który zależy od działania (*posse, velle et esse*), przypisując samemu Bogu możliwość, uważając zaś, iż pragnienie

¹⁸ Dzieło to zostanie szerzej zaprezentowane przy okazji rozważań o łasce, *infra*, s. 251 — 252.

¹⁹ Augustyn, *O naturze i łasce*, 34, 39; *BA21*, s. 317.

²⁰ Cf. *infra*, s. 252-254, gdzie zamieszczono bardziej kompletne przedstawienie tego traktatu.

²¹ To, co dotyczy w tym dziele łaski, zostanie przeanalizowane *infra*, s. 254.

²² Augustyn, *O łasce i grzechu pierworodnym*, I, 41, 45; 1, 4, 5; *BA22*, s. 137.

i działania przynależą każdemu człowiekowi. Odnosząc się do tekstu Pelagiusza, Augustyn koryguje go w ten sposób:

Podobnie, [...] powiada: „Ażeby to, ludzie mają rozkaz czynić ze swej wolnej woli, mogli czynić łatwiej przez łaskę”. Wyrzucicie „łatwiej”, i nie tylko sens zdania jest pełniejszy, ale jest prawowierny²³.

Konkluzja brzmi następująco:

Jeżeli [Pelagiusz] przyjmie wraz z nami, że to, w czym pomaga Bóg, wcale nie jest samą zdolnością człowieka [...], ale także samą wolą i działaniem, to znaczy tym, co sprawia, że chcemy i działamy zgodnie z dobrem — jeżeli, jak powiedziałem, przyjmie, że sama wola i działanie także są wspomagane przez Boga, i to wspomaganie w taki sposób, że bez owej pomocy nie posiadamy woli i działania zgodnych z dobrem oraz że to w łasce Bożej, udzielonej przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego, czyni nas On sprawiedliwymi przez swą sprawiedliwość, nie naszą, tak iż nasza prawdziwa sprawiedliwość pochodzi od Niego, wtedy, jak sądzę, nie będzie już między nami sporu co do pomocy, jaką zapewnia nam łaska Boża²⁴.

Dla pelagian grzech pierwotny nie był rozpowszechnieniem, ale jedynie naśladowaniem złego przykładu. W swej księdze Augustyn przytacza wyjaśnienie Pelagiusza i Celestiusza:

Jeżeli twierdzimy, że dzieci powinny być chrzczone dla odpuszczenia grzechów, to nie po to, by wydawało się, że opowiadamy się za grzechem początków. Byłoby to stanowisko bardzo odległe od poczucia katolickiego, albowiem grzech nie rodzi się razem z człowiekiem, zważywszy, że człowiek popełnia go później, albowiem jasne jest, że występki wcale nie zależą od natury, ale od woli²⁵.

Celestiusz mówił również:

Całe dobro i całe zło, przez które jesteśmy godni już to pochwały, już to nagany, nie rodzi się jednocześnie z nami, ale jest owocem naszej aktywności [...]. Przed działaniem samej woli w człowieku jest tylko to, co Bóg stworzył²⁶.

Chodziło najwidoczniej o debatę na temat odmiennej koncepcji „natury”. Augustyna, posługując się zastosowaniem do małżeństwa, wyjaśniał jeszcze: wraz z narodzinami, małżeństwo przekazuje naturę, która jest dobrem, oraz wadę natury (*naturam vitium*), która jest złem: ta potrzebuje Zbawcy, tamta ma swego Stwórcę²⁷.

²³ *Ibid.*, I, 29, 30; s. 113.

²⁴ *Ibid.*, I, 47, 52; s. 149-151.

²⁵ *Ibid.*, II, 6, 6; s. 167.

²⁶ *Ibid.*, II, 13, 14; s. 181.

²⁷ *Ibid.*, II, 33, 38-40, 46; s. 241-263.

Wreszcie, po potępieniu Pelagiusza, poczynawszy od 419 roku (po *Tractorii* Zozyma), Augustyn kontynuuje polemikę z Julianem z Eclanum poprzez całą serię dzieł, *Małżeństwo i pożądlivość, Przeciw Julianowi i Niedokończone dzieło przeciw Julianowi*. Dyskusja staje się coraz bardziej gwałtowna: Augustyn obala, zdanie po zdaniu, obiekcje Juliana. Kontrowersja przenosi się na teren pożądlivości jako skutku grzechu pierworodnego²⁸.

Biblijne odniesienia Augustyna

Wskazówki bibliograficzne: J. Mehimann. ..«Natura filii irae». Historia interpretationis Eph 2.3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexus”, *Analecta Biblica* 6 (1957) [przedstawia egzegezę Ef 2,3 u Ojców Kościoła]. — M. F. Berrouard, „L'exégèse de Rom 7,7-25 entre 396 i 4188.», *Recherches Aug.* 16 (1981). s. 101-196.

Najczęściej używane przez Augustyna fragmenty biblijne o grzechu pierworodnym zostały połączone w antytetycznym paralelizmie pomiędzy Adamem i Chrystusem (*unus et unus*) oraz w solidarności tych, którzy rodzą się z Adama i tych, którzy są odrodzeni przez Chrystusa (*omnes et omnes*), w myśl z Rz 5,6, że „Chrystus umarł za nieczystych”. W traktacie *O karze i odpuszczeniu grzechów*²⁹, Augustyn cytuje z górá pięćdziesiąt tekstów z Nowego Testamentu, które ujmuje pod kątem swego tematu, i inne jeszcze ze Starego Testamentu, aby ukazać potrzebę odkupienia przez Chrystusa. Oto kilka z nich.

W Nowym Testamencie: Adam grzesznik jest „typem Tego, który miał przyjść” (Rz 5,14), ale także typem wszystkich swych przyszłych potomków.

„Niechże wiec grzech nie króluje w waszym śmiertelnym cielem, poddając was swoim pożądlivościom” (Rz 6,12 i 7,18-20).

„I byliśmy potomstwem z natury (*naturaliter*) zasługującym na gniew, jak i wszyscy inni” (Ef 2,3). Augustyn interpretuje *naturaliter* w znaczeniu „z pochodzenia” (*originaliter*)³⁰.

„Ponieważ bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez Człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,21-22).

Jezus odpowiada Nikodemowi: „[...] jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego” (J 3,1-21).

„[...] któremu nadasz imię Jezus” (Mt 1,21).

²⁸ Wszakże rozróżnienie między pożądlivością a grzechem pierworodnym zostało wyrażone po raz pierwszy w traktacie *O karze i odpuszczeniu grzechów*, I, 39, 69; Vives, t. 30, s. 32-44,

²⁹ *Ibid.*, I, 27, 40-54; Vives, t. 30, s. 32-44.

³⁰ *Ibid.*, I, 21, 29-30; II, 10, 15; Vives, t. 30, s. 23-24 i 71. Julian odczytywał *proisus*, „absolutnie” lub „całkowicie”, *Przeciw Julianowi*, VI, 10, 33, Vives, t. 31, s. 406; przekład polski: *op. cit.*, s. 180-181. *Niedokończone dzieło przeciw Julianowi*, II, 228, Vives, t. 32, s. 142.

W Starym Testamencie: „Początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy” (Syr 25,24; cf. Rdz 2,9.16-17; 3).

„Kto powie: «Ustrzegłem czystości serca, wolny jestem od grzechu?»” (Prz 20,9).

„Oto zrodzony jestem w przewinieniu” (Ps 51 [50],7).

„[...] nikt żyjący nie jest sprawiedliwy przed Tobą” (Ps 143[142],2).

Augustyn i interpretacja Rz 5,12

Wskazówki bibliograficzne: S. Lyonnet, „Note sur le rôle de Rom 5.12 dans l'élaboration de la doctrine augustiniennes du péché originel”. *L'Homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*. I. Paris 1963, s. 329-342: „Notes complémentaires” *Biblica* 45 (1964), s. 441 -442: „Augustin et Rom 5,12 avant la controverse pélagienne. propos d'un texte de saint Augustin sur Je bapteme des enfants”, *NRT* 89 (1967). s. 842-849: „Péché”, *DBS* VII (1966). s. 524-561; *Études sur l'Épître aux Romains*. 1st. Biblico, Roma 1989. — A. Vanneste. „Le décret du concile de Trente sur le péché originel”, *NRT* 88 (1966), s. 581 -602. — G. Bonner, „Augustin on Romans 5.12”, *Studia Evangelica* V [TU 103], 1968, s. 242-247. — D. Weaver, „The Exegesis of Romans 5,12 among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin (the 5th-12th Centuries)”, 5t. *Vladimir Theological Quarterly* 29(1985). s. 133-159.

Interpretacja słynnego tekstu Rz 5,12, jaką zaproponował Augustyn, jest związana z wersją łacińską (nazywaną „starołacińską”), którą miał przed oczami³¹. Aby ją zrozumieć, ważne jest umieszczenie obok siebie dosłownego przekładu tekstu greckiego i przekładu łacińskiego, na którym pracował Augustyn.

Wersja grecka

(przekład franc.: S. Lyonnet)

Dlatego też
jak przez jednego człowieka
grzech wszedł
na świat
a przez grzech śmierć
i w następujący sposób
śmierć przeszła na wszystkich
ludzi, ponieważ
wypełnił się warunek
(*eph' ó*) że wszyscy zgrzeszyli...

Wersja łacińska

Dlatego też
jak przez jednego człowieka
grzech wszedł
na świat
a przez grzech śmierć
i tak
[grzech] przeszedł na wszystkich
ludzi
[grzech], w którym (*irt quo*)
wszyscy zgrzeszyli...

³¹ Z Augustynową interpretacją tego tekstu można się zapoznać w: *O karze i odpuszczeniu grzechów*, I, 11, 13; Vives, t. 30, s. 12. *List* 157, 20; *PL* 33, 684. *Małżeństwo i pożądliwość*, 2, *TI*, 46; *BA* 23, s. 245-251.

Od razu ukazują się dwie różnice między tekstem greckim a czytany przez Augustyna tekstem łacińskim: najpierw Augustyn rozumie, iż tym, co przeszło na wszystkich z powodu grzechu Adama nie jest śmierć, ale grzech. Tymczasem tekst grecki zawiera — przynajmniej w większości rękopisów — termin śmierć, wersja starołacińska idzie jednak za rękopisem, w którym tego słowa brakowało: dlatego Augustyn rozumie „grzech” przy odczytaniu wyrażającym ideę przekazywania. Zarzucał on nawet Pelagiuszowi, że wkładał on w ten tekst myśl, iż to nie grzech był przekazywany, ale śmierć fizyczna³².

Z drugiej strony „*eph'ó*” jest greckim wyrażeniem idiomatycznym, które ma znaczenie przyczynowe: „jako że wszyscy zgrzeszyli”. Chodzi tu o osobiste grzechy każdego, poprzez które moc grzechu dosięga wszystkich ludzi. Tymczasem Augustyn, a przed nim Ambroży, przetłumaczyli tę formułę w sposób dosłowny, za pomocą zaimka względnego „*in quo*”, „w którym”, ponieważ tekst, który odczytywali nie zawierał słowa „śmierć”. Augustyn doszedł do wniosku, że ów zaimek względny odnosi się do terminu grzech, który znajduje bezpośrednio przed nim, czy też do samego Adama. Rozumie on zatem „grzech Adama, w którym wszyscy zgrzeszyli”. Otóż grecka wersja nie pozwala na taką interpretację, ponieważ wyraz poprzedzający „*hamartia*/grzech” jest rodzaju żeńskiego, a „*thanatos*/śmierć” rodzaju męskiego.

Historycznie tekst ten jest źródłem dwóch tradycji egzegetycznych, tradycji greckiej, którą podejmuje egzegeza współczesna, oraz tradycji łacińskiej, która wpłynęła na formalizację dogmatu za Zachodzie. Według Ojców greckich grzech Adama utworzył pewien wyłom i moc grzechu weszła na świat, niczym tama, która ustąpiła i pozwoliła wderzeć się wodzie. To w ten sposób śmierć przeszła z Adama na wszystkich ludzi, śmierć bez wątpienia, ale przede wszystkim śmierć duchowa i eschatologiczna, śmierć związana z odebraniem zbawienia. Stało się to, „jako że” wszyscy zgrzeszyli. Poprzez osobiste grzechy każdego moc grzechu dosięgła wszystkich ludzi. Jest w Adamie pewna tajemnicza solidarność, ale Paweł nic nie mówi o owej solidarności.

Według Augustyna, za sprawą nieposłuszeństwa Adama grzech dotknął wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli w Adamie. Augustyn dokonuje tu pewnego przesunięcia, na podstawie 1 Kor 15,22: „I jak w Adamie wszyscy umierają...”. Adam staje się w ten sposób w jakimś sensie konkretnym uogólnieniem. Mamy do czynienia z tajemniczym włączeniem wszystkich ludzi w Adama: „Inny jest ów jedyny grzech, w którym wszyscy zgrzeszyli, kiedy wszyscy ludzie stanowili jednego człowieka w Adamie. Jeżeli pojmujemy, nie grzech, ale owego jedynego człowieka, w jedności którego wszyscy zgrzeszyli, cóż jest bardziej jasnego niż to wyjaśnienie?”³³. Doktryna zachodnia odniosła

³² Augustyn, *Przeciw dwom listom pelagian*, IV, 4, 7; BA 23, s. 565: „Chcą oni widzieć w tym tekście nie przekazywanie grzechu, ale przekazywanie śmierci”.

³³ Id., *O karze i odpuszczeniu grzechów*, I, 10, 11; Vives, t. 30, s. 11. *Małżeństwo i pożądliwość*, II, 27, 45; BA 23, s. 243-245. *Przeciw dwom listom pelagian*, IV, 4, 7; BA 23, 23, s. 563-567. *Niedokończony dzieło przeciw Julianowi*, II, 35-47; Vives, t. 32, s. 19-26.

się do lektury Augustyna w kwestii *in quo*, ale Sobór Trydencki powrócił do Wulgaty, która wspomina śmierć jako przedmiot pierwszego przekazania.

Jednakże Augustyn uważał Rz 5,12 za tekst potwierdzający doktrynę o grzechu, powszechnie zachowaną w Afryce i Italii. Jego teologia nie jest wszakże uzależniona od tego jedyne go argumentu: według niego całe Pismo naucza o powszechności odkupienia w Chrystusie, a zatem i o powszechności grzechu. Co więcej, werset Rz 5,12 nie jest już przywoływany sam, ale w kontekście Rz 5,12-19, to znaczy w syntetycznych ramach odrodzenia w Chrystusie:

Podobnie jak cielesne zrodzenie obejmuje wszystkich ludzi, tak i zrodzenie duchowe obejmuje wszystkich sprawiedliwych: rzeczywiście, nikt nie jest człowiekiem bez pierwszego, i nikt nie jest człowiekiem sprawiedliwym bez drugiego³⁴.

Podstawą solidarności wszystkich ludzi (*omnes et omnes*) z jedynym Adamem i jedynym Chrystusem (*unus et unus*) jest zrodzenie, które czyni nas ludźmi oraz odrodzenie, które czyni nas sprawiedliwymi³⁵. Augustyn odnosi ową solidarność nawet do małych dzieci, ponieważ „wszystko, co zrodzone, jest potępione i nikt nie jest wyzwolony, jeśli nie jest odrodzony”³⁶.

Doktrynalna argumentacja Augustyna

Fundamentalny argument Augustyna, jasno wyrażony już na samym początku kryzysu, polega na wyznaniu powszechności odkupienia. Cały Nowy Testament naucza nas, że Chrystus przyszedł zbawić wszystkich ludzi bez wyjątku. Trzeba zatem założyć, że wszyscy ludzie znajdują się w zasadniczej sytuacji grzechu:

Nasz Pan Jezus Chrystus wcielił się, przyjmując postać sługi i stał się posłuszny aż do śmierci (cf. Flp 2,8) jedynie po to, by do swych zamysłów miłosierdzia wprowadzić wszystkich ludzi, z których pragnął uczynić swe członki w posiadaniu Królestwa niebieskiego; potrzeba zatem było ożywić, zbawić, uwolnić, wykupić oświecić tych, którzy umarli z powodu grzechu, którzy byli chorymi, niewolnikami, jeńcami, którzy byli w ciemnościach i pod władzą demona, księcia grzechu; chciał się On w ten sposób stać pośrednikiem pomiędzy Bogiem i ludźmi, by ustała nasza nieczysta wrogość i by pojednać nas z Bogiem na życie wieczne, wyrrywając nas wiecznej śmierci, która ciążyła nad winnymi³⁷.

³⁴ Id., *O karze i odpuszczeniu grzechów*, I, 15, 19; Vives, t. 30, s. 1.

³⁵ Cf. *ibid.*, 1, 28, 55; s. 44-45.

³⁶ Augustyn, *Homilia*, 294, 16; PL 38, 1345.

³⁷ Id., *O karze i odpuszczeniu grzechów*, I, 26, 39; Vives, t. 30, s. 31.

Znalazłszy oparcie w tym soteriologicznym fundamencie wiary, wpisanym w serce drugiego artykułu Symbolu³⁸, Augustyn przechodzi teraz do praktyki chrztu: Kościół chrzci wszystkich ludzi „dla odpuszczenia grzechów”, nawet małe dzieci, które nie mogły popełnić osobistych grzechów, zgodnie ze świadectwem Cypriana i Symboli afrykańskich³⁹. A zatem dla odpuszczenia jakich grzechów? Grzechu pierworodnego:

Punkt ten był mocno ustalony i wynika stąd, iż z planu miłosierdzia, opartego na uniżeniach Jezusa Chrystusa należałoby wykluczyć tych, którzy nie potrzebują ani życia, ani zbawienia, ani uwolnienia, ani odkupienia, ani światła. A skoro chrzest jest częścią owego planu miłosierdzia, w którym widzimy ludzi pogrzebanych z Jezusem Chrystusem, wcielonych w Niego jako Jego członki i wierni uczniowie, pewne jest, że sakrament ten wcale ni jest konieczny dla tych, którzy nie potrzebują przebaczenia ani pojednania przy pomocy pośrednika.

Tymczasem nasi przeciwnicy, przyznając, iż dzieci powinny być chrzczone, by nie przeciwstawiać się autorytetowi Kościoła powszechnego, opartemu na Panu naszym i apostołach, zmuszeni są zgodzić się, że dzieci te potrzebują dobrodziejstw pośrednika, aby, oczyszczone przez sakrament, który łączy wiernych stających się członkami ciała Chrystusowego, które jest Kościołem, zostały pojednane z Bogiem, by stały się żyjącymi, uzdrowionymi, wyzwolonymi, odkupionymi i oświeconymi.

Dlaczego? Czy nie dlatego, że są umarłymi, chorymi, winnymi, jeńcami i pozostają w ciemnościach grzechu? Otóż skoro ich wiek sprzeciwia się temu, by zaciągnęły jakąkolwiek winę osobistą, pozostaje grzech pierworodny (*restat originale peccatum*)⁴⁰.

Argument Augustyna łączy przeto powszechną afirmację zbawienia z kościelną praktyką chrztu małych dzieci. Ruch jego myśli prowadzi w sposób naturalny do nazwania „grzechem” stanu ludzkości, który dotyka wszystkich jej członków, choć nie zawiera on samego aktu grzechu. Augustyn dokonuje dzieła nowatorskiego, w formalny sposób przechodząc od koncepcji „śmierci” czy „zepsucia” do koncepcji „grzechu”.

Wizja ta wpisuje się w tematykę dwóch Adamów, która w oczach Augustyna stanowi centrum wiary chrześcijańskiej:

W losie dwóch ludzi, z których pierwszy sprzedał nas grzechowi, a drugi wykupuje nas od naszych grzechów, pierwszy strącił nas w śmierć, a drugi wyzwala nas z niej dla życia; faktycznie pierwszy zatracił nas w sobie, czyniąc swą własną wolę, a nie wolę Tego, który go stworzył, podczas gdy drugi zbawił nas w sobie,

³⁸ V. Grossi, *La liturgia battesimale in s. Agostino, op. cit.*; „La formula *credo (in) remissionem peccatorum* agli inizi della polemica pelagiana”, *art. cit.*

³⁹ Cf. *DzS*, 21 i n.

⁴⁰ Augustyn, *O karze i odpuszczeniu grzechów*, I, 26, 39; Vives, t. 30, s. 31-32.

czyniąc nie własną wolę, ale wolę Tego, który Go posłał: oto zatem w losie tych dwóch ludzi wiara chrześcijańska znajduje właściwie swą treść⁴¹.

Czyniąc to, biskup z Hippony stanął w obliczu konieczności postawienia kilku pytań: skoro grzech ludzkości został odniesiony do Adama, to jakiej natury był grzech Adama? Jakie były konsekwencje tego grzechu dla Adama i jego potomstwa? Jaka jest natura owego stanu grzechu, w którym znajduje się ludzkość, oddzielonego od wszelkiego dobrowolnego aktu grzechu? Jaki jest stosunek między grzechem a jego konsekwencją, pożądliwością? Jaką drogą ten grzech jest przekazywany?

Jaki był grzech początków?

Augustyn trzykrotnie powracał do początku grzechu i grzechu początków⁴². To tajemnica „możności grzeszenia”, przeciwieństwa „możności niegrzeszenia”: człowiek jest omylny (może „się pomylić”), ponieważ jest bytem skończonym; ta skończoność nie jest jednak grzechem. Grzech zaczyna się wraz z postawą, którą człowiek przyjmuje wobec swej skończoności. Jak zatem aniołowie i człowiek stworzony na obraz Boga mogli zgrzeszyć? Dla Augustyna grzech bytu jeszcze zupełnie niewinnego, grzech w pewnym sensie „absolutny”, jest jednocześnie aktem pychy i aktem chciwości. Wyklucza możliwość, iżby grzech początków był grzechem seksualnym. Pycha i chciwość są rozważane nie tylko w ich wymiarze moralnym, ale również według sprzeczności „ontologicznej”, jaką stanowią w stosunku do bytu i powołania człowieka⁴³.

„Albowiem początkiem pychy — grzech” (Syr 10,13). Grzech rzeczywiście jest w człowieku wykrzywieniem obrazu Boga. Zamiast przyłgnąć do Boga w pokorze i miłości, zgadzając się, aby wszystko przyjąć od Niego, to znaczy zarazem przyjąć siebie i przyjąć siebie od Niego, byt grzeszny pragnie przywłaszczyć sobie dary Boże, jak gdyby nie zawdzięczał ich Bogu: dusza „[Dusza] nie chce tego, by być z Boga i podobną Bogu, ale chciałaby z siebie samej być tym, czym On jest”⁴⁴. Taki jest sens słów węza: „Będziecie jako bogowie” (Rdz 3,5), słów, które Augustyn interpretuje jako zaproszenie do „perwersyjnego naśladowania Boga”⁴⁵:

⁴¹ Id., *O łasce i grzechu pierworodnym*, II, 24, 28; BA 22, s. 211.

⁴² Id., *O Państwie Bożym*, XII — XIV; BA 35; przekład polski: *op. cit.*, s. t. 2, s. 49-163. *O Trójcy Świętej*, XII, 8,13-11,16; BA 16, s. 237-243; przekład polski: *op. cit.*, s. 366-370; *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, XI; BA 49; przekład polski: *op. cit.*, s. 318 — 346.

⁴³ Fragment ten czerpie inspirację z P. Agaesse, *op. cit.*, s. 39-46.

⁴⁴ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, X, 5, 7; BA 16, s. 135; przekład polski: *op. cit.*, s. 317.

⁴⁵ Id., *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, VIII, 14, 31; BA 49, s. 55; przekład polski: *op. cit.*, s. 267.

Czym zaś jest pycha, jeśli nie żądzą występnej wielkości? Wielkość bowiem jest występna, jeżeli ktoś porzuca ten pierwiastek, do którego powinien Ignąć duch, jeżeli w pewien sposób sam się staje i jest własnym pierwiastkiem [...].

Diabeł więc nie usidliłby człowieka wyraźnym i jawnym grzechem, gdy ten uczynił to, co Bóg czynić kazał, jeśliby człowiek ów nie zaczął już znajdować upodobania w sobie samym. Dlatego bowiem tak pociągające były dlań słowa: „Będziecie jako bogowie”. Ale łatwiej mogliby być bogami trwając przez posłuszeństwo przy prawdziwym i najwyższym Pierwiastku, niżli czyniąc sobie przez pychę własny pierwiastek⁴⁶.

Ale Pismo powiada także: „Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość” (1 Tm 6,10). Chciwość jest drugą twarzą pychy, która wszystko odnosi do siebie. Dwa pierwsze przykazania, miłości Boga i bliźniego, stanowią jedno: miłość samego siebie wyklucza zarazem Boga i innych ludzi. Pycha to odmowa miłości Boga; chciwość to odmowa miłości bliźniego jak siebie samego. Jeśli pycha jest grzechem Adama, chciwość jest grzechem Kaina, który zabił swego brata Abła z zazdrości. Albowiem chciwość to zazdrość, pragnienie, które chce zatrzymać dla siebie to, co jest dobrem wszystkich. Chciwość to rodzaj pragnienia powszechnika, przy czym powszechnik ów tworzy sobie sama chciwość. Jednak miłość własna jest także miłością, która pozbawia samą siebie (*iamor proprius, amor privatus*), ponieważ odcina się zarazem od Boga i od bliźnich. Odnajdujemy w tym miejscu zasadniczy temat *O Państwie Bożym*:

Dwie miłości więc powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie; miłość Boga zaś, posunięta aż do pogardzania sobą, powołała państwo niebieskie⁴⁷.

Te dwie miłości — z których jedna jest święta, druga nieczysta, jedna społeczna, druga prywatna, jedna troszczy się o wspólny pożytek ze względu na niebiańską społeczność, druga nawet rzeczy wspólne zgarnia we własne posiadanie dla zuchwałego panowania, jedna uległa, druga zawistna Bogu⁴⁸.

Rzeczywiście, Chrystus przez całościowy przykład swojego życia znajduje się po przeciwnej stronie pychy i chciwości: jest samą pokorą (co dla Augustyna przedstawia kenoza z Flp 2,7) i samym ubóstwem. Jest człowiekiem dla Boga i dla innych.

Augustyn dostrzega, że z pychy i chciwości wypływają wszystkie grzechy, które dotyczą ludzkości: kłamstwo, przemoc, zabójstwo etc. Jego odczytanie, pełne bardzo realistycznej psychologii dotyczącej dialektyki grzechu w świecie,

⁴⁶ Id., *O Państwie Bożym*, XIV, 13, 1 — 2; BA 35, s. 411 i 415 [przekład franc.: A. Solignac]; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 143 — 144.

⁴⁷ *Ibid.*, XIV, 28, s. 465; przekład polski: t. 2, s. 162.

⁴⁸ Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, XI, 15, 20; BA 49, s. 261; przekład polski: *op. cit.*, s. 174.

jest wstrząsające i dramatyczne w odniesieniu do grzechu początków, jest bardzo różne od odczytania, na przykład, Ireneusza⁴⁹.

Wszakże dramat grzechu pychy objawia wielkość powołania człowieka i sens jego wolności. W grzechu pychy jest cała negatywna wielkość wolności stworzonej po to, by przyłgnęła do Boga. Paul Ricoeur podkreślał przenikliwie: „Odtąd metafizykę działania skończonego zastępuje metafizyka pragnienia Boga. Ów zwrot może być rozpoznany u św. Augustyna, dla którego *voluntas* objawia się w straszliwej wielkości, w doświadczeniu zła i grzechu; wolność ma moc zanegować byt, «odmówić», «pomylić się», «odwrócić się» od Boga, «zwrócić się» ku stworzeniu; ta złowroga moc — owa «moc-grzeszenia» — jest na wolności znamieniem nieskończoności”⁵⁰.

Konsekwencje grzechu dla Adama i dla ludzkości

Przez swój grzech człowiek traci żywotny aspekt swej relacji do Boga, nazywany łaską. Owej utracie towarzyszy nieporządek natury, zwłaszcza pewna dezorientacja pragnienia, którą Augustyn nazywa pożądlivością. Człowiek doświadcza wówczas, że grzech go odmienił: jak gdyby „zapada się w siebie”, znajduje się w sytuacji egzystencjalnej sprzeczności w stosunku do tego, czym jest. Niesiony przez pragnienie Boga, jest odtąd od Niego oddzielony, odesłany do swej własnej skończoności i skazany na zamknięcie się na sobie. Jest teraz bytem „zranionym”. Kara za grzech nie jest faktem arbitralnej decyzji Boga, ale normalnym i wewnętrznym owocem grzechu. Jednak kara za grzech jest nadal grzechem. Augustyn jest tak bardzo przekonany o owej solidarności pomiędzy grzechem i konsekwencją grzechu, iż chętnie nazywa grzechem nieuporządkowanie wynikłe z grzechu, ponieważ owo nieuporządkowanie jest owocem grzechu i prowadzi do grzechu. Słownictwo Augustyna, który nazywa grzech pożądlivością, zostanie przejęte przez tradycję teologiczną i doktrynalną, i stanie się w XVI wieku przyczyną sporu między Lutrem a Soborem Trydenckim.

Owa sprzeczność stawia człowieka w stanie niewolnictwa w stosunku do tego, co stworzone i skończone. W swym nieokreślonym poszukiwaniu rzeczy, poszukuje swego dobra w tym, co dziś nazywa się „złą nieskończonością”. Człowiek sam się alienuje, żyjąc niejako na granicy siebie samego, w iluzorycznym pragnieniu przyjemności, która odsuwa się przed nim niczym miraż, ponieważ w gruncie rzeczy może cieszyć się jedynie Bogiem. Nieuporządkowanie nie mieści się w rzeczach, które są dobre, ale w nieuporządkowanym, ubóstwiającym przywiązaniu do nich.

⁴⁹ Cf. *infra*, s. 168-171.

⁵⁰ P. Ricoeur, art. „Liberté”, *Encyclopedia Universalis*, t. 9 (1968), s. 984.

Grzech i pożądliwość

Augustyn, przywołując tekst Janowy (1 J 2,16), mówi o potrójnym pożądaniu: ciała, oczu i bogactwa. Najważniejsze miejsce przyzna jednak pożądliwości cielesnej (*libido*), którą można przetłumaczyć jako „nieuporządkowanie pragnienia seksualnego”⁵¹. Jego doświadczenia z pewnością odegrały pewną rolę w refleksji teologicznej. Seksualność jest dla niego miejscem, w którym człowiek doświadcza utraty kontroli nad sobą. Nie tylko popęd seksualny jest zamieszkanym przez pewne nieuporządkowanie, ale i akt małżeński, nawet w najbardziej świętym związku, wprowadza w dynamikę, która począwszy od pewnego momentu wymyka się wolności małżonków. Są oni wówczas prowadzeni przez instynkt.

W kontrowersji z Julianem z Eclanum Augustyn utwardza swe stanowisko aż do paradoksu, wyraża je w skrajnych formułach, które wywrą wielki wpływ na Lutra. Sądzi bez wątpienia, że seksualność była dobrem przed upadkiem. Jednak pojawienie się pożądliwości (*libido*) jest sprawą grzechu, wprowadza w człowieku dualizm i przewraca pierwotną relację między duchem i ciałem, jaka była przeżywana przez człowieka w łasce. Pożądliwość jest wypaczeniem początkowo dobrej seksualności. Doświadczenie pokazuje, iż *libido* pozostawione samemu sobie prowadzi do grzechu tych, którzy są mu posłuszni. Jeśli zatem pożądliwość definiowana jest jako autonomia funkcji seksualnej w stosunku do ducha czy nawet jako nieposłuszeństwo ciała duchowi⁵², jest ona złem i zepsuciem. Dla Juliana tymczasem pożądliwość jest dobrem chcianym przez Boga dla odtwarzania gatunku. Julian powie zatem: można dobrze używać dobra lub źle używać dobra; Augustyn odpowie: można tylko dobrze używać zła lub źle używać zła⁵³. Ten punkt odegra kapitalną rolę w Augustynowej wizji przekazywania grzechu pierwородnego.

Grzech pierwородny i zepsucie, które jest jego konsekwencją dla natury ludzkiej, pozostają jednak dla biskupa z Hippony dwiema różnymi rzeczami. „Pożądliwość” jest oczywistym, a nawet „skutecznym” znakiem grzechu pierwородnego. Rodzi się ona z grzechu i skłania do grzechu, ale tylko wtedy, gdy triumfuje⁵⁴, a w takim przypadku jest nazywana pożądliwością zwycięską (*concupiscentia victrix*).

⁵¹ Takie znaczenie *libido* ma już u Cycerona.

⁵² Augustyn, *Małżeństwo i pożądliwość*, I, 6, 7; BA 23, s. 69.

⁵³ *Ibid.*, II, 19, 34 i 21, 36; s. 223 i 227.

⁵⁴ *Ibid.*, I, 23, 25; s. 111.

„Stan” grzechu bez „aktu” grzechu

Augustyn jest dobrze świadomy, że stosunek istniejący między grzechem-aktem a grzechem-stanem lub grzechem-zepsuciem jest analogiczny. Grzech definiuje się przeważnie przez jego charakter dobrowolny; nie ma grzechu, jeśli nie grzeszy się z własnej woli. Istnieje jednak również pewien stan grzechu, który jest konsekwencją aktu grzechu, bowiem grzech pozostawia swój ślad w bycie i wolności tego, kto go popełnił. Ów stan wewnętrznego nieuporządkowania, niezdolności do ciągłego czynienia dobra, związany z oddzieleniem od Boga, jest konsekwencją grzechu i prowadzi do grzechu. Ten stan, który jeszcze na początku swej kariery nazywał Augustyn śmiercią, w ślad za Ambrożym nazwany zostaje grzechem.

Czy ów stan grzechu jest jednak zupełnie pozbawiony charakteru dobrowolnego? Faktycznie u wszystkich ludzi istnieje swego rodzaju przyzwolenie na ów stan, jako że wszyscy są grzesznikami. Owo przyzwolenie utrzymuje w człowieku tendencję do grzechu, aktywną i w wolny sposób używaną:

Adam z Adama, a wraz z Adamem rodzi się wiele grzechów. Każdy, kto się rodzi, rodzi się jako Adam, potępiony z potępionego, a źle żyjąc, dodaje do grzechów Adama⁵⁵.

Zasługą powyższego tekstu jest opisanie paradoksalnej sytuacji grzechu pierwotnego w stosunku do ludzkości: czyni ją zarazem ofiarą i współniczką zła, które ją dotyka. Augustyn mówi zatem o naturze ludzkiej przekazanej przez Adama grzesznika jako o „naturze zepsutej... zmienionej na gorsze” (*natura viciata... in deterius commutata*)⁵⁶. Wyrażenie to zostanie przejęte przez sobory.

Jednak w jaki sposób grzech popełniony przez jednego mógł pozostawić ślad w innych? Augustyn wykorzystuje tutaj analogię przyzwyczajenia. Doświadczenie uczy nas, że dialektyka grzechu ma swe źródło w pierwszych grzesznych aktach, które pociągają za sobą tendencję do grzechu i są punktem wyjścia przyzwyczajenia. Biskup Hippony uważa, iż „przyzwyczajenie do grzechu” zostało wprowadzone do ludzkości przez grzech początków: pożądlivość jest w pewnym sensie dla gatunku tym, czym przyzwyczajenie dla jednostki.

⁵⁵ Augustyn, *Objaśnienia psalmów*, 132, 10; Vives, t. 15, s. 201; przekład polski: J. Sulowski, *PSP*, XXXIX-XLI1, ATK, Warszawa 1986, t. XLII, z. 1, s. 111.

⁵⁶ Często odnajdujemy to stwierdzenie w dziele antypelagiańskim, na przykład *Łaska i grzech pierwotny*, II, 35, 40; *BA* 22, s. 245-247. *Małżeństwo i pożądlivość*, II, 34, 57; *BA* 23, s. 297-281. Cf. M. Strohm, „Der Begriff der «natura viciata» bei Augustin”, *TZzQ* 135 (1955), s. 184-203.

Przekazywanie grzechu pierworodnego

Wskazówki bibliograficzne: A. Yanneste, *Le dogme du péché originel*, *op. cit.*, s. 69-85. — P. F. Beatrice, *Tradux peccati. Me fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*. Vita e Pensiero. Milano 1978. — G. Folliet. „«Trahere»/«contrahere peccatum». Observations sur la terminologie augustinienne du péché", *art. cit.* — G. Sfameni Gasparro. „Il tema della concupiscentia in S.A. e il tema dell'enkrateia". *Augustinianum* 25 (1985), s. 155-183.

Dyskusja z Pelagiuszem dotyczyła nie tylko powszechności grzechu w świecie, ale także sprawy „przyjęcia” (*trahere*) Adama. Pelagiusz uważał, że każdy naśladuje Adama przez swą własną wolność. Opierając się przede wszystkim na tekście Rz 5,12-14, Augustyn wyjaśnił je przez koncepcje *przekazywania grzechu* przez Adama, „typ Tego, który miał przyjść” (Rz 5,14)⁵⁷, grzechu, który został zaciągnięty przez *rozpowszechnienie* i na drodze *zrodzenia*.

Twierdzenia biskupa Hippony są bardzo precyzyjne i związane z jego koncepcją permanentnej roli złej pożądliwości w rodzeniu: „oni bowiem pozostają w grzechu, który od początku zaciągnęli przez narodzenie” (*generatione traxerunt*)⁵⁸ oraz: „nie małżeństwo, lecz pożądliwość cielesna przekazuje pierworodne zło”⁵⁹. Poruszenie pożądliwości, które towarzyszy każdemu aktowi rodzenia przekazuje zatem grzech pierworodny rodziców na dzieci, co wyjaśnia fakt, iż rodzice ochrzczeni poczynają dzieci poddane grzechowi. Idzie zatem o pewne „przyjmowanie” od Adama, które jest przekazywane drogą cielesnego rodzenia, na sposób zakaźnej choroby, dotykającej naturę ludzką.

Refleksje krytyczne

Zważywszy wpływ, jaki wywrze myśl Augustyna na sformułowanie w Kościele doktryny o grzechu pierworodnym, nie bez racji byłoby dokonać podsumowania punktów, których ta ostatnia nigdy nie kanonizowała. Idea obecności wszystkich ludzi w Adamie, który stał się w nowoczesnej terminologii „konkretnym powszechnikiem”, często powtarzana przez Augustyna, jest nie

⁵⁷ Komentując Rz 5,14 („przestępstwo na wzór Adama, typu Tego, który miał przyjść”)* Augustyn podaje cztery różne interpretacje; cf. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, *op. cit.*, s. 22, n. 95; Th. S. de Bruyn, „Pelagius’s Interpretation of Rom 5,12-21. Exegesis within the Limits of Polemic”, *Toronto Journal of Theology*, 4(1988), s. 30—43.

⁵⁸ Augustyn, *Nagana i łaska*, 13, 42; *BA* 24, s. 365; przekład polski: W. Eborowicz, w: Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, POK, XXVII, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1971, s. 198.

⁵⁹ Id., *Przeciw Julianowi*, III, 24, 54; *Viv6s*, t. 31, s. 249; przekład polski: *op. cit.*, z. 1, s. 225-226.

do przyjęcia ⁶⁰; albowiem w pewnym sensie czyni ona z pierwszego człowieka jedyne grzesznika i całość ludzkości. Widzieliśmy, że idea ta była rozwinięciem interpretacji Rz 5,12. Jednak Kościół, który zacytuje ten werset w wersji zbliżonej do wersji Augustyna, nie podejmuje jego interpretacji. Możliwe jest odczytanie grzechu pierwotnego w tekście Pawłowym bez popadania w tego typu przedstawienia.

Z drugiej strony doktryna Augustyna o pożądliwości, w której na pierwszym miejscu stawia pożądliwość ciała, na niekorzyść innych jej form (pożądanie władzy, honorów, dóbr materialnych etc.), zawiera wyraźną przesadę. Nie ma racji zwłaszcza w utożsamieniu popędu seksualnego z pożądliwością jako złem oraz w nieustannym dostrzeganiu zła w sprawowaniu aktu małżeńskiego i rodzeniu dzieci. Idea ta poważnie obciąża zachodnią kulturę chrześcijańską. Kościół jednak nigdy w swych oficjalnych decyzjach nie uprawomocnił takiego punktu widzenia.

Zasługą tradycji Augustyna było mocne podkreślenie uniwersalnej solidarności rodzaju ludzkiego. Zakorzeniona w *naturze* i miejscu pochodzenia, owa jedność jest także jednością *powołania* do współodpowiedzialności za wolność. Kiedy jedność zostaje złamana, to w pewnej mierze dzieje się tak w odniesieniu do przeznaczenia każdego. Ta jedność ludzkości poprzedza każdą indywidualną egzystencję i jest fundamentem solidarności, która stawia każdego w radykalnej potrzebie zbawienia. Solidarność w grzechu jest odwrotną stroną solidarności w zbawczej łasce Chrystusa. Każdy człowiek wchodzi w tę solidarność z prostego faktu narodzin w tymże człowieczeństwie.

5. PIERWSZE DOKUMENTY KOŚCIELNE

W kontekście myśli Augustyna należy przeanalizować dwie decyzje kościelne, powzięte u kresu pierwszej fazy kryzysu pelagiańskiego i w szerokiej mierze uwarunkowane przez osobę i teologię biskupa z Hippony. Chodzi o akta synodu w Kartaginie i list zwany *Tractoria* papieża Zozyma, obydwa dokumenty datowane są na 418 rok.

Synod w Kartaginie (418)

Synod afrykański, odbywający się w Kartaginie, w maju 418 roku, zgromadził około dwustu biskupów i wydał dziewięć kanonów⁶¹, które praktycznie

⁶⁰ Cf. P. Agaesse, *op. cit.*, s. 78.

⁶¹ Istnieje dyskusja tak co do dokładnej liczby uczestniczących biskupów, jak i liczby kanonów (8, 9 czy U), z powodu rozbieżności pomiędzy różnymi zbiorami. Cf. wstęp Charles'a Muniera, w: *CCSL* 149, a co do tekstu, *ibid.*, s. 69-77.

położyły kres kontrowersji pelagiańskiej po około ośmiu latach dyskusji (411-418).

Kanon 1 jest przejęciem punktu 1 z 411 roku: „[...] ktokolwiek by powiedział, iż pierwszy człowiek Adam w taki sposób został stworzony śmiertelny, że czy by zgrzeszył, czy nie, musiałby umrzeć fizycznie [...] — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”⁶². Zostało tylko uściślone, że śmierć fizyczna jest związana z grzechem Adama, ale nie potępienie ze śmiercią wieczną.

Kanon 2 odpowiada punktom 2-3-4 z 411, o chrzcie małych dzieci „na odpuszczenie grzechów”. Trzeba przytoczyć go w całości, gdyż przejmie go Sobór Trydencki:

[...] jeśli ktoś przeczy temu, że należy chrzcić dzieci zaraz po urodzeniu, albo mówi, że się je chrzci wprawdzie dla odpuszczenia grzechów, lecz nie otrzymują w spuściźnie od Adama żadnego grzechu pierwotnego, który miałby być odpuszczony przez kąpiel odrodzenia, i skutkiem tego u tych dzieci forma chrztu „dla odpuszczenia grzechów” nie jest prawdziwa, lecz fałszywa niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych.

Tego bowiem, co mówił Apostoł: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć, i tak na wszystkich ludzi śmierć przyszła, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12), nie należy rozumieć inaczej, ale tylko tak, jak zawsze to rozumiał katolicki Kościół na całym świecie. Według tej zasady wiary dlatego chrzci się prawdziwie dzieci dla odpuszczenia grzechów, chociaż same nie mogły jeszcze popełnić żadnego grzechu, aby poprzez odrodzenie doznały obmycia z tego, co ściągnęły na siebie wskutek narodzin⁶³.

W odniesieniu do grzechu pierwotnego synod w Kartaginie posuwa się dalej niż synod poprzedni, tak w użyciu terminologii, jak i potwierdzeniu przekazywania. Potępia pelagiańską ideę, zgodnie z którą dzieci „nie otrzymują od Adama nic, co byłoby grzechem pierwotnym”. Począwszy od tego momentu wyrażeniem technicznym, odnoszącym się do grzechu obejmującego całą ludzkość, będzie „grzech pierwotny” (*originale peccatum*) — w znaczeniu grzechu „początkowego”. Jego związek z grzechem początków zostanie wyrażony w słowach „przyjąć od Adama” (*ex Adam trahere*)⁶⁴. Jest to przejęcie wyrażenia technicznego, odnoszącego się do grzechu, który dotyczy całej ludzkości: każdy rodzący się człowiek zaciąga grzech pierwotny.

Kanon 2 wskazuje również główny tekst biblijny, na którym opiera się wywód, Rz 5,12. Jest on cytowany w wersji łacińskiej, której używał Augustyn, zawierającej słynne „*in quo*”: Adam, „w którym wszyscy zgrzeszyli”. Pod

⁶² *DzS222, FC270*; przekład polski: *BF, V/40*.

⁶³ *DzS223, FC270/1*; przekład polski: *BF, V/41*.

⁶⁴ O tej terminologii, cf. G. Folliet, „«Trahere»/«contrahere peccatum»”, *art: cit*

wpływem Augustyna, ten werset Pawłowy, który właściwie odnosi się do dorosłych, zostaje zastosowany do przypadku małych dzieci, jako dowód istnienia w nich grzechu pierworodnego. Odwołanie się do interpretacji Kościoła, „rozpowszechnionej po całej ziemi”, przekracza przypadek interpretacji Augustynowej: egzegeza grecka — która, jak widzieliśmy, jest wyraźnie odmienna — powinna być zachowana podobnie jak egzegeza łacińska, a werset Rz 5,12 winien być rozumiany w swoim kontekście.

Kanon 3 z roku 418 odpowiada punktowi 5 z 411, o jedności królestwa niebieskiego i życiu wiecznym. Kanony 4-5-6 z 418 odnoszą się do konieczności łaski. Jednak w trzech anatemach owych kanonów, nie ma aluzji do „zepsutej natury”, nawet jeśli odnajdujemy paralele z traktatem *Łaska i grzech pierworodny* (413) Augustyna. Kanony 7-8-9 z 418 rozwijają punkt 6 z 411 o „bezgrzeszności”⁶⁵.

W kluczowych punktach doktryny o grzechu pierworodnym synod w Kartaginie w 418 roku przejął pozycje Augustyna do tego stopnia, że Augustyn jest uważany za odpowiedzialnego w największej mierze za podjęte decyzje, co doprowadziło do oskarżenia go o narzucenie swej teologii Kościołowi. W rzeczywistości synod nie wypowiada się na temat sposobu przekazywania grzechu pierworodnego, w znaczeniu „traducjanizmu” spowodowanego przez Adama, jak wyjaśnia Augustyn w swych pismach. Stwierdza jedynie, że grzech zostaje zaciągnięty przez każdego rodzącego się człowieka.

List *Tractońa* papieża Zozyma (418)

List *Tractońa* Zozyma (pochodzący z lata 418 roku) można powiązać z synodem w Kartaginie, który miał miejsce w tym samym roku⁶⁶. Papież prosi w nim, aby wszyscy biskupi poddali się decyzjom owego synodu. List ten jest jednak mniej techniczny. We fragmentach, którymi dysponujemy, grzech ludzkości jest wyrażony faktycznie w terminologii bardziej ogólnej:

Przez śmierć [Chrystusa] został zerwany wyrok potępienia (*illud chirographum*) śmierci Adama, wprowadzonej do nas wszystkich i przekazanej każdej duszy, ów wyrok zaciągnięty przez pochodzenie⁶⁷.

Śmierć Adama zostaje zatem przekazana ludzkości „przez pochodzenie”; wyrażenie to zastępuje „grzech pierworodny” z synodu w Kartaginie. W porównaniu z owym synodem, list *Tractońa* zawiera trzy szczególne cechy:

⁶⁵ Analiza tego synodu zostanie podjęta na nowo w odniesieniu do łaski, *infra*, s. 270-27L

⁶⁶ Cf. Ch. Munier, art. „Zosinie”, *DSp*, XVI (1994), 1651-1658.

⁶⁷ *Dz* 231; w pismach Augustyna pod n° 190; GS2Z57, 159; cf. fragmenty przytoczone w: O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, *op. cit.*, apendyks V, s. 306-307.

Każde mające się urodzić dziecko przychodzi na świat, będąc w jakiś sposób związane z grzechem Adama. W tej optyce zostaje odczytany werset Rz 5,12. Jednakże *Tractoria* nie mówi formalnie o „grzechu”, ale o „śmierci zaciągniętej przez pochodzenie”. Według niektórych teologów Zozym tylko w ten sposób miał zatwierdzić synod w Kartaginie⁶⁸.

Synod w Kartaginie mówi o „narodzinach” (kan. 2), aby wyjaśnić związek z grzechem pierworodnym Adama, podczas gdy list *Tractoria* używa terminu „pochodzenie” czy, według niektórych rękopisów, „rozgałęzienie” (*propagine*, sadzonka, odrośl, potomstwo, ród), aby postarać się już w jakiś sposób zinterpretować fakt przekazania.

Synod (kan. 1) mówi o śmierci fizycznej jako o skutku grzechu pierworodnego, natomiast w *Tractoria* termin „śmierć” jest szerszy.

W rozważaniach o stosunku pomiędzy Adamem i ludzkością, najbardziej godnym uwagi powiązaniem między obydwoma dokumentami jest odniesienie do tekstu Rz 5,12, który zostaje odczytany zgodnie z interpretacją św. Augustyna. Było to sposobem na wykluczenie lektury pelagiańskiej, która rozumiała, iż „wszyscy stali się śmiertelni, ponieważ zgrzeszyli jak Adam” lub, innymi słowy, iż „ten, który grzeszy, naśladuje Adama w złym przykładzie jego wykroczenia, ale nie narodził się w jego grzechu”.

Po roku 418 list *Tractoria* Zozyma był kontestowany: między innymi nie została podpisana przez Juliana z Eclanum, nazwanego przez Augustyna „architektem dogmatu pelagiańskiego”. Augustyn chciał zatem ponownie afirmować istnienie grzechu pierworodnego. I doszło wówczas do polaryzacji stanowisk, jak widzieliśmy, wokół sposobu przekazywania dziedzictwa grzesznika Adama, wokół natury „pożądliwości” i rozumienia szkody wyrządzonej w konkretnej naturze człowieka. Użyte już terminy „zrodzenia” i „pochodzenia” wskazywały odtąd już nie na prosty fakt negatywnego *zaciągnięcia* (*trahere/contrahere*) od Adama, ale samą drogę przekazywania. W wersji Augustyna grzech pierworodny jest przekazywany poprzez zrodzenie z ciała, otrzymanym odtąd w „naturalny sposób” w kleszczach prawa pożądliwości⁶⁹. Na Zachodzie, po śmierci św. Augustyna, podobna dyskusja o naturze pożądliwości nie znajdzie większego oddźwięku.

⁶⁸ F. Floëri, „Le pape Zosime et la doctrine augustiniennne du péché originel”, *Augustinus Magister*, II, Études augustiniennes, 1955, s. 755-761; III, s. 261-263.

⁶⁹ Cf. N. Cipriani, „Un'altra traccia delF Ambrosiaster in Agostino: *De peccatorum mentis* 2,36,58-59”, *Augustinianum* 1A (1984), s. 515-525.

Obiekcje i odpowiedzi w czasach Augustyna

Rozwiązania przyjęte przez synod w Kartaginie w 418 roku w kwestii grzechu pierwородnego zostały zatem w istotnej mierze zaczerpnięte u Augustyna, uważanego za głównego odpowiedzialnego za podjęte decyzje. Taki osąd był źródłem całej serii krytyk przeciw teologii biskupa Hippony. Ze względu na swą koncepcję łaski Bożej został przede wszystkim oskarżony o naruszenie, a nawet całkowite zniesienie wolności człowieka⁷⁰. Co więcej, jako że kształtował ową łaskę na przypadku chrztu dzieci, oskarżono go jeszcze o uzależnienie swej wizji od „grzechu początków”. Nie byłoby to zgodne z tradycją, ale raczej jego własną wersją problemu zła, która nastęrcza pewnych trudności. Jego argumentacja o grzechu pierwородnym miałaby być naznaczona przez „traducjanistyczny” sposób myślenia w stosunku do duszy, nie wyłączając przez to wyjaśnienia kreacionistycznego. I w końcu, by trzymać się współczesnego Augustynowi Juliana z Eclanum, miało to być przejęcie manichejskiej zasady dotyczącej zła, do której Augustyn przyłgnął w młodości.

Augustyn zaczął odpowiadać na te insynuacje począwszy od 426 roku, artykułując swe wyjaśnienia wokół trzech głównych punktów. Otóż wskazówki, jakich udzielał w kwestii pelagiańskiej były decyzjami synodu w Kartaginie, a nie jakąś dyskusyjną opinią osobistą. Augustyn sam wyjaśnił to mnichom z Hadrumentum, którzy przybyli do niego, do Hippony, a potem odesłał ich do klasztoru, powierzając opatowi traktat *Łaska a wolna wola*. Dodał też inne dokumenty Kościoła afrykańskiego.

Z kolei sakramenty Kościoła są udzielane zgodnie z tym, co oznaczają. W przypadku chrztu udzielanego dzieciom dla odpuszczenia grzechów mamy do czynienia z solidną tradycją: jest to rzecz potwierdzona przez Cypriana, „którą podjął z fundamentu Kościoła”⁷¹. W sposób obiektywny i konieczny chrzest zakłada związek z „grzechem początków”: Adam był „typem Tego, który miał przyjść” i całej ludzkości (Rz 5,14). I wreszcie, jako zasadę metodologiczną, Augustyn zasugeruje, by nie wprowadzać zmian na płaszczyźnie duszpasterskiej, póki rozpatrywane problemy były jeszcze przedmiotem dyskusji teologicznej.

A konkretnie, wyjaśnienia Augustyna ciążyły ku przesunięciu problemu z dziedziny ascetycznej i sakramentalnej do dziedziny antropologicznej i obszaru wolnej woli i wolności. Uściślając, w jaki sposób łaska Chrystusa pomaga wolnej woli człowieka „zgiętego” (*incuatum*) pod dziedzictwem Adama, Augustyn pogłębia pojęcie „grzechu pierwородnego” jako takiego oraz jego przekazywania, podczas gdy przed, a nawet po polemice pelagiańskiej używał

⁷⁰ Cf. *inira*, s. 258-264.

⁷¹ Augustyn, *Kazanie*, 294, 20; *PL* 38, 1384.

pojęcia „zepsutej natury” jako broni przeciw manichejczykom, w kwestii pochodzenia zła (*unde malum*). Zło jest *zepsuciem* i każde zło, nawet zło początków, pochodzi od woli człowieka, od zepsucia obecnego w świecie właśnie za sprawą grzechu człowieka; dlatego tylko Bóg nie zna zepsucia.

Augustyn nigdy nie przestał powtarzać, że jego doktryna o grzechu pierworodnym jest doktryną Kościoła, że daje tylko pewną jej wersję teologiczną. Na przykład na dwa lata przed śmiercią napisał:

Otóż ci bracia nasi, o których troszczycie się z pobudki miłości chrześcijańskiej, wierzą zgodnie z Kościołem Chrystusowym w skażone grzechem pierwszego człowieka narodziny rodu ludzkiego oraz w to, że tylko przez sprawiedliwość „drugiego człowieka” można wybawić się od owego zła. [...]

Do tego czasu życia cielesnego odnosi się grzech pierworodny, który odrzucają pelagianie, a Kościół Chrystusowy przyjmuje⁷².

W swym ostatnim dziele deklaruował jednak: „Nie chcę, by każdy przyjmował wszystkie moje opinie i był ich zwolennikiem, z wyjątkiem moich na pewno prawdziwych poglądów”⁷³. Nie kanonizował zatem wszystkich punktów swego sposobu myślenia.

II. TRADYCJA DOKTRYNALNA O GRZECHU W LUDZKOŚCI PRZED AUGUSTYNYM

Studium tradycji teologicznej przed Augustynem w dziedzinie „grzechu pierworodnego” prowadzi nas do trzech pól zainteresowania: tradycji greckiej, od Ireneusza do Cyryla Aleksandryjskiego, tradycji łacińskiej, zwłaszcza Ambrożego i Ambrozjastera, z racji ich możliwego wpływu na Augustyna, i wreszcie pism samego Augustyna sprzed początku polemiki pelagiańskiej (411).

Czy Pismo Święte naucza o „grzechu pierworodnym”?

Wskazówki bibliograficzne: A. M. Dubarle, *Le péché originel dans L'Écriture*, Cerf. Paris 1958, 2 wyd. 1967. — L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible — Kippur- Eucharistie*. 1. *L Ancien Testament*: 2. *Le Nouveau Testament*, Aubier, Paris 1960 i 1961. —s. Lyonnet, „Das problem der Erbsünde im NT”, *Stimmen derZeit* 180 (1967), s. 33-39. —P. Lengsfeld,

⁷² Id., *Przeznaczenie świętych*, 1, 2 i 12, 24; BA 24, s. 467 i 535; przekład polski: W. Eborowicz, w: Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, *op. cit.*, s. 266 i 287.

⁷³ Id., *Dar wytrwania*, 21, 55; BA 24, s. 737; przekład polski: W. Eborowicz, w: Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, *op. cit.*, s. 376.

Adam et le Christ La typologie Adam-Christ dans le N.T. et son utilisation dogmatique par M. J. Scheeben et K. Barth, Aubier, 1970. — P. Grelot, *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux Romains*. Desdée, Paris 1973. — L. Scheffczyk. *Ursprung und Erstunde. Von der Schrift bis Augustinus*. „Handbuch der Dogmengeschichte“, 1. Teil, Fasz. 3a, Herder, Freiburg 1981.

Na początku studium najdawniejszej tradycji pewna kwestia zasługuje na wspomnienie. Badanie kontrowersji pelagiańskiej pokazało, jak bardzo debata prowadzona przez Augustyna dotyczyła interpretacji tekstów Pisma Świętego. Jednakże terminologia grzechu pierwotnego jest w oczywisty sposób nieobecna w tych tekstach, nie mówiąc już o konceptualizacji, która będzie opracowywana stopniowo, wraz z upływem czasu. Kwestia polega zatem na tym, by dowiedzieć się, czy idea grzesznej sytuacji, w jakiej ludzkość znalazła się zbiorowo, jest w nich już obecna oraz czy dostrzegalny jest tam związek między ową sytuacją a grzechem początków. Teza głosząca, iż Pismo jest na ten temat nieme, jawi się jako co najmniej poważne uproszczenie owej kwestii.

Już w Starym Testamencie odnajdujemy przekonanie, że grzech ludzkości cofa się do początków i spowodował poważne konsekwencje dla relacji człowieka do Boga: owe konsekwencje zostały wyrażone w opisie upadku poprzez grę wymownych symboli. Od tamtej chwili świat człowieka jest światem, w którym grzech szybko się mnoży: panuje nie tylko wśród narodów, ale także w narodzie wybranym, ludzie Izraela, który od swych narodzin przeżywa, wraz z epizodem złotego cielca, bolesne doświadczenie „grzechu początków”. Cała historia tego ludu będzie historią burzliwego Przymierza, naznaczoną okresowo jego niewiernością, zawsze piętnowaną przez proroków. Grzech, czy nieprawość, nie jest tylko okresową perypetią; jest sytuacją stałą, „wrodzoną”, która utrwała się z pokolenia na pokolenie: „[...] zgrzeszyliśmy wobec Pana, Boga naszego, my i przodkowie nasi, począwszy od młodości aż do dziś” (Jr 3,25). „Zgrzeszyliśmy, wraz z naszymi przodkami, popełniliśmy nieprawość, żyliśmy występnie” (Ps 106,6) ⁷⁴.

W Nowym Testamencie nauczanie Pawła jest szczególnie wymowne w obrazie, jaki szkicuje na temat powszechności grzechu w świecie, tak u Żydów, jak u pogan (Rz 1-2) i w trosce, z jaką podkreśla, że wszyscy ludzie, zamknięci w grzechu, potrzebują zbawienia przyniesionego przez Chrystusa (Rz 3,22-24). To on jako pierwszy rozwija anytetyczną historię grzechu i zbawienia, skoncentrowana na figurze dwóch Adamów oraz wyprowadza na pierwszy plan wejście grzechu na świat (Rz 5,12-14). Te elementy pozostają, nawet jeśli nie interpretuje się tekstu Pawłowego według odczytania, jakiego dokonał Augustyn.

Nawet u ewangelistów, gdzie temat ten nie został nigdy podjęty formalnie, niektóre słowa Jezusa zawierają aluzje do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju.

⁷⁴ Cf. A. M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Cerf, Paris 1983, s. 15. — Ten sam temat w: P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, t. 2: *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960.

Jego odpowiedź na pytanie faryzeuszów o prawo oddalenia żony objawia, że „nie było tak na początku”. Prawo Mojżeszowe bierze zatem pod uwagę „zatwardziałość serca” narodu wybranego. Tymczasem pierwotnym zamiarem Boga w stosunku do człowieka, takiego, jaki wyszedł z jego rąk, było małżeństwo nierozzerwalne (Mt 19,3-9). Stało się zatem coś, co wyjaśnia obecną sytuację ludzkości, a nawet niektóre nakazy prawa⁷⁵. To samo sugeruje przypowieść o kłokolu i dobrym ziarnie, która jest skróconą historią Królestwa od jego początków aż do końca. Jezus głosi także nawrócenie i przedstawia się jako Ten, kto przyszedł dla grzeszników, a nie dla sprawiedliwych, co jest sposobem na powiedzenie, że ci, którzy mają się za sprawiedliwych, wcale takimi nie są. Denuncjując grzech we wszystkich jego formach, Jezus objawia miłosierdzie Boga dla grzeszników. U Jana owa sytuacja grzechu zostaje zradykalizowana: Jezus jest Barankiem Bożym, który „gładzi grzech świata” (J 1,29). Nie ma już zatem wielości grzesznych aktów, ale fundamentalna sytuacja grzechu, która dotyka ludzkości i przeciwstawia się zapowiedzi Królestwa Bożego. Dialog Jezusa z Nikodemem, w którym proponuje On nowe narodziny z wody i Ducha, konieczne dla wejścia do Królestwa Bożego, należy rozumieć właśnie w tym kontekście, kiedy przeciwstawia On to, co jest ciałem, i to, co jest duchem (J 3,5-6). Jezus z Ewangelii św. Jana cofa pochodzenie grzechu do diabła „zabójcy od początku”, „kłamcy i ojca kłamstwa” (J 3,44) i oskarża swych oponentów o to, że mają go za ojca. Jest to pewna aluzja do węża kusiciela (i bez wątpienia do Mdr 2,24). Grzech ludzkości w stosunku do początków jawi się jako horyzont, w który wpisuje się głoszenie zbawienia przyniesionego przez Jezusa.

1. GRZECH LUDZI I GRZECH ADAMA U OJCÓW GRECKICH

Wskazówki bibliograficzne: H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard. Paris 1967. — M. Hauke, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre (Irenaus — Origenes — Kappadozier)*. Bonifatius, Paderborn 1933. — D. Weaver, „The Exegesis of Romans 5,12 among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin (the 5th-12th Centuries)”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 29 (1985). s. 133-159.

To, co odpowiadało łacińskiemu wyrażeniu „grzech pierworodny”, które stało się techniczne w Kościele za czasów Augustyna, wcześniej było odbite w ramach katechezy chrzcielnej o Symbolu, w odniesieniu do słów wyrażających soteriologiczną celowość wydarzenia Chrystusa: „Przyjął ciało dla naszego zbawienia”. Refleksja chrystologiczna pragnęła zrozumieć, jak przez swe wcielenie Słowo przyjęło prawdziwego człowieka, a nie jedynie jakiś „pozór”,

⁷⁵ Cf. A. M. Durable, *Le péché originel dans l'Écriture*, op. cit., s. 105-108.

jak mówili dokeci, czy „ciało niebieskie”, jak chcieli gnostycy. Doprowadziło to ją do bezpośredniego pogłębienia stosunku Chrystusa do Adama z Księgi Rodzaju, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Na owej drodze chryztologicznej i soteriologicznej możliwe będzie dotarcie, przede wszystkim u Ojców Kapadockich, a przeciw Apolinaremu, do konkluzji, zgodnie z którą Słowo wcielone jest „z tej samej gliny” co Adam (to znaczy, że we wszystkim jest człowiekiem), z wyjątkiem grzechu. Owo wtrącenie, „z wyjątkiem grzechu”, odnosiło się oczywiście do idei związku natury ludzkiej z grzechem Adama⁷⁶.

W ramach soteriologii, główne tematy, które pozwoliły rozpoznać negatywny związek między Adamem i jego potomstwem, zostały podane w rozdziałach 2-3 Księgi Rodzaju, które mówią o ogrodzie-raju, upadku w grzech, któremu towarzyszy wygnanie z owego raju i obietnica odkupiciela. Te trzy elementy w sposób ustrukturyzowany wyrażają zatem pierwotną kondycję ludzkości, jej upadek i możliwość powrotu do pierwszej kondycji, tej z Raju. Należałoby także rozważyć egzegezę Hi 14,4, gdzie mowa o narodzinach w nieczystości. Antytezy Adam/Chrystus i Ewa/Maria uwydatniają inne elementy.

M. Hauke uporządkował materiał patrystyczny w następujący sposób: Ojcowie Apologeci pokazują, w jaki sposób człowiek, w grzeszniku Adamie, utracił swe pierwotne podobieństwo do Boga. Kaznodzieje paschalni z II wieku biorą jako temat „dziedzictwo synów Adama” oraz wyraz „dawnego grzechu”. Orygenes ściśle łączy trzy tematy: raj i upadek naszych pierwszych rodziców, konsekwencje upadku i lek na niego. Ojcowie Kapadoccy, zwłaszcza św. Bazyli, z naciskiem ukazują, jak, ze względu na swój związek z Adamem, ludzkość oddaliła się od Boga. W ascezie i życiu monastycznym odnajdujemy wskazówkę drogi, która doprowadzi na nowo do utraconego raju. Ze swej strony Grzegorz z Nyssy zaczyna mówić o „grzechu natury”.

Meliton z Sardes i homilie paschalne

Wskazówki bibliograficzne: Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna*; wyd. franc.: P. Perler, SC 123, 1966; przekład polski: A. Świderkówna, *Pś*, s. 300-338. — *Homélie pascales*. I. *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*; wyd. franc.: P. Nautin, SC 27, 1950. — A. Grillmeier, „Das Erbe der Söhne Adams in der Homilia de Passione Melitos. Ein neues Beispiel griechischer Erbsündelehre aus frühchristlicher Zeit”, *Scholastik* 20-24 (1949), s. 481-502. — R. Cantalamessa, „La Pasqua ritorno alle origi nelNPomelia Pasquaie dello Pseudo-Ippolito”, *La Scuola Cattolica* 95 (1967), s. 339-368; *L'Omelia in Sanctum Pascha dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia deU'Asia Minpre nella seconda metà del il secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1967.

⁷⁶ Na przykład Bazyli z Cezarei, *Homilia przeciw tym, którzy oszczerczo twierdzą, że utrzymujemy istnienie trzech bogów*; PC31, 1493c—1496a.

Wśród wielu dokumentów greckich z II wieku homilia paschalna Melitona z Sardes jest dla nas dobrą wskazówką w dziedzinie katechezy dotyczącej grzechu, który dotyka ludzkości. Znajduje się ona wśród pierwszych refleksji teologicznych o grzechu Adama w relacji do stanu ludzkości. Co normalne, katecheza ta mówi przede wszystkim o Chrystusie i odkupieniu, które On przynosi; na tej podstawie mówi także o naturze ludzkiej, która potrzebuje wykupienia, ponieważ odziedziczyła (*ikleronomia*) od Adama śmierć, nieczystość etc., a od Chrystusa życie⁷⁷.

Mówiąc w ten sposób o misterium paschalnym — które, dla tradycji azjatyckiej, oznaczało cierpienie Chrystusa, bowiem termin Paschy wyprowadzała ona z *paschein*, cierpieć⁷⁸ — Meliton wyjaśnia cierpienie ludzkie jako owoc pierwszego grzechu opowiedzianego w Piśmie⁷⁹. Wiąże w ten sposób ludzkość z jej pierwszymi rodzicami. Położenie grzesznika Adama staje się w ten sposób sytuacja każdego człowieka: „[...] porywał ich grzech (*hamartia*) tyrański⁸⁰, przez zagładę (*apoleia*), odziedziczoną od tego, kto był pierwszy w ludzkim rodzie. Meliton uściśla, że owa *zagłada* to zagłada świata spowodowana tyranią grzechu, od której wyzwala nas Pascha Pana. Rzeczywiście, po nieposłuszeństwie człowiek został wyrzucony z raju, do świata widzialnego, i pozostaje w nim zamknięty jako w „więzieniu dla skazańców” (*desmóterion katadikón*)⁸¹. Termin ten przywołuje więzienie dla osób winnych. I to wyłącznie Chrystus, jedyny Sprawiedliwy, podkreśla Meliton, wyzwala skazanych⁸². Powyższa kara, aby być sprawiedliwa, winna odpowiadać jakiemuś motywowi winy.

Najciekawsze elementy refleksji teologicznej Melitona o dziedziczeniu pierwotnego błędu, a nie tylko kary, znajdują się w jego rozważaniach o tyranii

⁷⁷ Meliton, *Homilia Paschalna*, n° 46-71, s. 84-100; przekład polski: *PŚ* s. 317-322.

⁷⁸ O etymologii tego znaczenia słowa „Pascha”, cf. Ch. Mohrmann, „Pascha, passio, transitus”, *Etudes sur le latin des chrétiens*, I, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1958, s. 205-222; B. Botte, „Pascha”, *L'Orient Syrien* 8(1963), s. 213-226; H. I. Dalmais, art. „Pques”, *DSP*, t. XII/1 (1984), 171-182.

⁷⁹ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna*, n° 46-56; *SC* 123, s. 84-90; przekład polski: *PŚ* s. 317-319.

⁸⁰ *Ibid.*, n° 50, s. 87; przekład polski: s. 318.

⁸¹ *Ibid.*, n° 48, s. 87; przekład polski: s. 317. Idea człowieka wrzuconego w świat jako więzienie jest platońska. Odbija także judeochrześcijańską koncepcję świata, według której raj znajdował się poza ziemią. Adam wyrzucony z raju zostaje zatem rzucony w świat i „poddany żelaznym prawom mocy podziemnych, zniesionym przez zmartwychwstanie Chrystusa”, Pseudo-Chryzostom, *Homilia* 5, 3; *SC* 187, wyd. franc.: M. Aubineau, 1972, s. 322. — Cf. P. I. de Vuippens, *Le Paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, Libr. Saint-François, Paris 1925. W tym kontekście *desmoterion katadikon*, można powiązać z *massa luti*, *massa peccati*, *massa peccatorum* Augustyna. Cf. „On to, wydobywając nas z przepaści tego świata, przez tak wielkie dobrodziejstwo wybrał i przeznaczył nas przed założeniem świata”, *Dar wytrwania*, 13, 33; *BA* 24, s. 679; przekład polski: *op. cit.*, s. 359.

⁸² Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna*, n° 101; *SC* 123, s. 121; przekład polski: *PŚ* s. 329-330.

grzechu, która ciemniży człowieka. Według jego wyrażenia: „W każdej duszy grzech pozostawił swoje piętno (*ikhonos*)”⁸³. Ten ostatni termin odsyła do śladu, który pozostawia idący człowiek. Moc grzechu (*hamartia*), podobna do osoby bez przerwy obecnej w świecie ludzi, w miarę jak zaczynają istnieć, przechodzi na nich, wyciskając na nich swe piętno i pozostawiając im swój ślad. Moc ta pociąga ich ku namiętnościom i śmierci, tak fizycznej, jak duchowej. W każdej duszy grzech pozostawił swe piętno, niezbiecie stwierdza Meliton, by podsumować swe wyjaśnienie nieuporządkowania natury fizycznej i moralnej, jakie panuje w życiu ludzkim: człowiek jest pod władzą zła i śmierci, ponieważ jest poddany dominacji *hamartia*, która weszła na świat za sprawą Adama⁸⁴.

Meliton dobrze oddaje opinię podzielaną wówczas przez grupy enkratystów⁸⁵, które widziały pierwszą konsekwencję grzechu Adama w rodzeniu. To przez nie miała wejść na świat śmierć i wszelkie inne zło. Biskup z Sardes wydaje się zatem skłaniać ku myśli, że grzech Adama był związany z seksualnością.

Swemu opisowi śladu pozostawionego w duszy przez grzech Meliton nadaje więcej precyzji, medytując o tym, co w tej samej duszy pozostawia odrodzenie przez Chrystusa. Biskup z Sardes dostrzega w człowieku dwa różne sposoby egzystencji, uzależnione od dwóch odcisków czy sygnatur (*sphragis*): grzechu i chrztu, co wprowadza opozycję między niewolnictwem i wolnością, ciemnościami i światłem, śmiercią i życiem, tyranią i wiecznym królowaniem⁸⁶. Meliton przemawiał w ramach retoryki azjatyckiej, która posługiwała się przede wszystkim obrazami i przeciwstawnymi koncepcjami. Wprowadza oczywistą opozycję między *signatio hamartia*, które pozostawia swoje piętno w człowieku, a znakiem chrztu, przeznaczonym do odkupienia człowieka w jego duszy i jego ciele. Punkt ten jest jeszcze bardziej oczywisty, kiedy mówi o wyzwoleniu, które przyniósł nam Chrystus:

⁸³ *Ibid.*, n° 54, s. 91; przekład polski: *Pś*, s. 319.

⁸⁴ *Ibid.*, n° 49; 54—56; 102; 5C123, s. 87, 91, 123; przekład polski: *Pś*, s. 317 — 318, 319, 330.

⁸⁵ *Ibid.*, n° 49, s. 87; przekład polski: *Pś*, s. 317-318. Być może tak samo myślał Ireneusz (*CH III*, 22, 4; Rousseau, s. 385; przekład polski: *AP*, s. 48; *Wykład nauki apostołskiej*, 14; *SC* 406, s. 103; przekład polski: *op. cit.*, s. 36). I Klemens Aleksandryjski (*Protreptyk*, XI, 111; *SC* 2 bis, s. 179; *Kobierce*, III, 17, 103, 1; *GCS* 15, s. 243; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 290). Tradycja enkratyzmu utrzymywała, że rajske drzewo było symbolem doświadczenia seksualnego oraz że na tym polegała wina Adama i Ewy. Cf. F. Bolgiani, „La tradizione eresiologica sull’encratismo”, *Atti dell’Accademia di Torino* 91 (1956/57); 96 (1961/62), s. 537 — 604. Idea rodzenia powiązanego z grzechem pierwotnym była następnie w chrześcijaństwie przedmiotem ważnego rozwinięcia, aż po doktrynę „przekazywania przez rodzenie”.

⁸⁶ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna*, n° 68; *S.C.* 123, s. 97-99; przekład polski: *Pś*, s. 321.

[Przez Paschę, podkreśla Meliton, Chrystus] wykupił nas ze służby tego świata jak z ziemi egipskiej, i wyzwolił nas z niewoli szatana jak z ręki Faraona, i nazaczył nasze dusze pieczęcią własnego Ducha, a członki ciał naszych krwią własną⁸⁷.

Opozycje między niewolnictwem a wolnością, ciemnościami a światłem, śmiercią a życiem, tyranią a królowaniem były tematami właściwymi katechezy chrzcielnej; jednak nie miały one jedynie walom symbolicznego czy też znaczenia aluzyjnego w nowoczesnym sensie. Meliton wyraża się przy pomocy języka typologicznego i w ramach historii, która zmierza do swego zakończenia. Na przykład w ocaleniu pierwородnych z Izraela widział skutek wypełnienia się Paschy, w odróżnieniu od Egipcjan, którzy stracili wszystkich swych pierwородnych, ponieważ nie byli wprowadzeni w misterium paschalne⁸⁸. Uczestnicząc przez chrzest w Passze Chrystusa, katechumeni otrzymują podobne ocalenie⁸⁹.

Ta rzeczywistość historyczna i typologiczna przejdzie następnie w zasadę teologiczną realizmu sakramentalnego, który zyska później szczegółowe zastosowania, najpierw w odniesieniu do eucharystii, a potem, u Augustyna, w polemice z donatystami w odniesieniu do sakramentów w ogóle (donatyści utrzymywali, że zwłaszcza sakramenty chrztu i kapłaństwa były nieważne, jeśli udzielane były przez grzeszników), później w polemice pelagiańskiej, w odniesieniu do chrztu małych dzieci.

W tekście Melitona z Sardes trzeba jeszcze określić naturę piętna grzechu w duszy człowieka: z pewnością należy je widzieć w relacji do grzechu Adama⁹⁰. Czy idzie jednak o dziedziczną karę czy dziedziczną winę (*Erb-Schuld* czy *Erb-Sünde*), jak trafnie uściśla A. Grillmeier?⁹¹ Pamiętajmy, że również szczegółowa kwestia pojawiła się dopiero w początkach pelagianizmu. Wcześniej, w odniesieniu do wątku, który łączy grzesznika Adama z jego potomstwem, posiadaliśmy tylko wskazówki katechezy Melitona. Jeśli owe wskazówki nie należą do jakiegoś rozwiniętego schematu teologicznego, w rozumieniu A. Grillmeiera, to wszakże nie należy ich minimalizować, jak skłonny był czynić O. Perler. Grillmeier widzi zatracenie się człowieka po Adamie jako część dziedzictwa Adamowego, które zawiera pewien odległy „dług”, który

⁸⁷ *Ibid.*, n° 67; s. 97; przekład polski: s. 321.

⁸⁸ *Ibid.*, n° 16-17, s. 69; przekład polski: s. 311.

⁸⁹ *Ibid.*, n° 56, s. 91; przekład polski: s. 319.

⁹⁰ To samo można powiedzieć o anonimowej homilii z IV wieku *O świętej Wielkanocy*: „Dawny grzech, pierwotny pokarm śmierci” 57; *SC 21*, s. 184. Szatan odnajduje go w każdym człowieku, szuka go naderemnie jedynie w ciele Chrystusa. „Odpuszczenie grzechów” z homilii Melitona, 103; *SC 123*, s. 123; przekład polski: *Pł* s. 330, i z homilii anonima, 44, *SC 27*, s. 164, ma w ten sposób pewien związek z chrztem: chodzi o przebaczenie wszystkich grzechów, w tym i tego, który wiąże nas z Adamem, i trudno jest ograniczyć owo przebaczenie do samych tylko grzechów osobistych.

⁹¹ Cf. A. Grillmeier, „Das Erbe der Söhne Adams in der Homilia de Passione Melitos”, *art. cit.*

sprawił, że człowiek „zaciągnął śmierć”, oraz „dług” bliski, którym są grzechy osobiste. Dochodzi zatem w końcu do relacji „w rodzaju i przyczynie skutecznej” między grzechem Adama i naszym. O. Perler tymczasem pisze nieco pospiesznie: „Meliton nie wydaje się mówić o grzechu pierwородnym jako takim”⁹². Niezbędnym minimum wydaje się w tej sytuacji przyznanie, że kategorie katechezy Melitona pozostają otwarte na teologiczną interpretację grzechu pierwородnego, jaka została wypracowana później, w epoce polemiki pelagiańskiej.

Wszystkie te świadectwa odnoszące się do katechezy chrzcielnej, choć należące do kategorii ogólniejszych i jeszcze słabo rozwiniętych teologicznie, prowadzą do tego samego wniosku: w człowieku jest ślad grzechu właśnie dlatego, że jest on synem Adama.

Od Apologetów do antropologicznego optymizmu Ireneusza

Jeśli zbadamy świadectwo Apologetów, przekonamy się, że byli oni bardzo przejęci uzasadnieniem misterium chrześcijańskiego w oczach Żydów, pogan i gnostyków. Ich refleksja skoncentrowana jest na ekonomii zbawienia przyniesionego przez Jezusa Chrystusa, pozostającego w stosunku jedyne synostwa z Bogiem⁹³. Ale na czym polega owo zbawienie? Zawiera ono, nie redukując się jednak do niego, globalną sytuację grzechu, która dotyka ludzkości, sytuację powiązaną z grzechem Adama. I tak, Justyn mówi o „rodzaju ludzkim, który od czasów Adamowych wpadł w moc śmierci i obłądzenia węzowego, a z własnej już każdego winy zło pełnił”⁹⁴. Jako pierwszy buduje paralelę między Ewą i Maryją, która zostaje zaszczepiona na Pawiowej paraleli między Adamem i Chrystusem, aby ukazać, że posłuszeństwo Maryi miało położyć kres nieposłuszeństwu Ewy, nie pojmowanemu już jako osobisty akt matki żyjących, ale fakt ludzkości w ogóle, podporządkowanej prawu śmierci:

Zrozumieliśmy, że stał się człowiekiem przez Dziewicę, by owo nieposłuszeństwo węzowe tą samą drogą, jaką się rozpoczęło, również do końca dobiegło. Ewa bowiem jako dziewica nienaruszona poczęła słowo węzowe i zrodziła nieposłuszeństwo i śmierć. Wiarę natomiast i radość poczęła Dziewica Maryja, gdy jej anioł Gabriel zwiastował dobrą nowinę, że Duch Święty zstąpi na nią [...]. Tedy narodził się z niej Ten, [...] przez którego Bóg zatracą węza i podobnych do niego aniołów i ludzi, a śmierć odwraca od tych, co żałują złych czynów swoich i w Niego wierzą⁹⁵

⁹² Cf. A. Grillmeier, *art. cit.*; O. Perler, w wydaniu Melitona; *SCITi* przypis 395 do n° 54.

⁹³ Cf. t. 1, s. 121-142.

⁹⁴ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 88, 4; 727II, s. 75; przekład polski; *op. cit.*, s. 262.

⁹⁵ *Ibid.*, 100, 4-5; s. 123-125; przekład polski: s. 280.

Analogiczną koncepcję odnajdujemy u Tacjana, który nawet wyklucza zbawienie Adama, pierwszego grzesznika⁹⁶, a także u Teofila z Antiochii, który zapowiada myśl Ireneusza, przedstawiając grzech Adama jako grzech dziecka⁹⁷.

W końcu II wieku dla Ireneusza, biskupa Lyonu, ale wywodzącego się z tradycji azjatyckiej, wiele elementów było już jasnych. W swej doktrynie o rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie, a zatem w perspektywie soteriologicznej, wypowiada się on także na temat grzesznej sytuacji ludzkości oraz grzechu początków. Używając paralel między Adamem a Chrystusem i między Ewą i Marią, które miały stać się klasyczne w odniesieniu do grzechu pierworodnego, stwierdza:

[...] że skasuje to uwiedzenie, któremu tak nieszczęście uległa dziewica Ewa przeznaczona już dla męża — to wszystko zostało jak najprawdziwiej jako dobra nowina obwieszczone przez anioła dziewicy Maryi, która była już pod władzą męża. [...] Grzech pierwszego człowieka został naprawiony przez ukaranie Pierworodnego, a chytryść węża została zwyciężona prostotą gołębic; i tak zostały zerwane owe więzy, przez które byliśmy przywiązani do śmierci. Wszyscy heretycy są ciemni, nie znają planów Bożych i nie wiedzą nic o postanowieniach Bożych w sprawie zbawienia człowieka⁹⁸.

A zatem, rekapitulując w sobie wszystkie rzeczy, Chrystus rekapituje także wojnę, jaką wydajemy naszemu nieprzyjacielowi:

Wyzwał i pokonał tego, który na początku, w Adamie, uczynił z nas więźniów, podeptał stopami jego głowę, zgodnie ze słowami Boga, skierowanymi do węża, o których opowiedziano w Księdze Rodzaju [...]. Otóż podobnie jak przez porażkę jednego człowieka nasz rodzaj upadł w śmierć, tak też przez zwycięstwo jednego człowieka podnieśliśmy się ku życiu; i podobnie jak śmierć zatriumfowała nad nami za sprawą jednego człowieka, tak z kolei i my zatriumfowaliśmy nad śmiercią za sprawą jednego człowieka⁹⁹.

Język używany przez Ireneusza dla wyrażenia dziedzictwa Adama w ludzkości jest językiem śmierci, ale śmierci pojmowanej jako „niewola”, zarówno duchowa, jak i fizyczna:

Ojciec wszystkiego, dokonawszy wcielenia swego Syna i ukazawszy w ten sposób nowe narodziny, abyśmy, tak jak odziedziczyliśmy śmierć przez poprzednie narodziny, przez nowe narodziny odziedziczyli życie¹⁰⁰.

⁹⁶ Cf. Tacjan, *Przemowa do Greków*, n° 7 i 11 ; A. Puech, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatién*, Alcan, Paris 1903, s. 117 i 123; przekład polski (fragm.): *ALP*, s. 111 — 112.

⁹⁷ Teofil z Antiochii, *Trzy księgi do Autolyka*, II, 25 — 26; SC 20, s. 162 — 164.

⁹⁸ Ireneusz, *CH*, V, 19, 1-2; Rousseau, s. 626; przekład polski: *AP*, s. 54-55.

⁹⁹ *CH*, V, 21, 1; s. 629-630.

¹⁰⁰ *CH*, V, 16, 2; s. 571-572.

Ta sytuacja śmierci jest również sytuacją obiektywnie grzesznego nieposłuszeństwa. Chrystus „nieposłuszeństwo na drzewie (w raju) naprawi (zrekapitułuje) przez posłuszeństwo na drzewie (krzyża)”¹⁰¹, to znaczy, że sytuację wrogości między Bogiem i człowiekiem odwrócił na sytuację wspólnoty. Prawdziwym inicjatorem grzechu był, za sprawą swego kłamstwa, kusiciel, który „człowieka uczynił grzesznikiem, namawiając go do nieposłuszeństwa przykazaniu Bożemu”¹⁰².

Przed Augustynem Ireneusz jest tym, który najjaśniej wyraził się o grzechu początków. Zderza się najpierw z twierdzeniem Tacjana, według którego Adam nie został zbawiony, ale tylko jego potomstwo. Odpowiada na to, że zamiar Boga nie mógł zatrzymać się przed Adamem, jak gdyby był skazany na niepowodzenie: Nowy Adam ratuje pierwszego Adama. W tej soteriologicznej perspektywie Ireneusz podejmuje analizę opowiadania z Rdz 3.

Prawdziwym odpowiedzialnym za grzech Adama jest deprawujący wąż. To on „niesprawiedliwie pociągnął w wykroczenie” mężczyznę i kobietę i ofiarował im śmierć „pod pretekstem nieśmiertelności”, obiecując im, że będą jako bogowie, co żadną miarą nie było w jego mocy¹⁰³. Grzech Adama jest zatem grzechem zbuntowanej autonomii, opartym na kłamstwie. Ireneusz nazywa go *apostazją*. Przychodzi on jednak spoza człowieka; jest sprawą zarażenia i kuszenia ze strony węża. Poprzez swój grzech Adam „utracił swego niewinnego i dziecięcego ducha i doszedł do złych myśli”¹⁰⁴. Jest to grzech dzieciństwa, który pojawia się na początku edukacji człowieka do wolności¹⁰⁵. W tym grzechu Adam jest jednocześnie winnym: był nieposłuszny i zarazem ofiarą: został uprowadzony w niewolę. Jest zwyciężonym, który wpadł pod niesprawiedliwą władzę, wraz z całym swym potomstwem, jako że zrodził dzieci „w owej niewoli”.

Dlatego Ireneusz podkreśla wyrozumiałość Boga w odniesieniu do grzesznika Adama: Bóg go nie przeklina. Mężczyzna będzie tylko musiał ciężko pracować na ziemi, a kobieta rodzić w bólu. Przekleństwo spada na węża. Adam i Ewa, którzy zatem nie są przeklęci, „nie zginą ostatecznie”, ale zostaną ukarani, aby nie lekceważyli Boga. Ireneusz będzie dużo surowszy dla Kaina, który stanie się przedmiotem Bożego przekleństwa. Adam ze swej strony przejawia uczucie zmieszania, a poznanie wykroczenia wywołuje żal. Bóg daje wówczas wyraz swej cierpliwości wobec niego: „Bóg znienawidził tego, który zwiódł człowieka, podczas gdy wobec człowieka, który został zwiedziony, zaczął pomału odczuwać litość”¹⁰⁶. Bóg wyrzuca Adama z raju, aby po-

¹⁰¹ CHV, 19, 1; s. 626; przekład polski: AP, s. 54.

¹⁰² Ireneusz, *Wykład nauki apostołskiej*, 16; SCA06, s. 105; przekład polski: *op. cit.*, s. 37.

¹⁰³ CHIII, 23, 1; Rousseau, s. 387.

¹⁰⁴ CHIII, 23, 5; s. 390.

¹⁰⁵ CHIV, 38, 1-3; s. 551-553.

¹⁰⁶ CH, s. 391.

wstrzymać wykroczenie i aby grzech nie stał się nieuleczalny. Śmierć także będzie leczniczą karą: sprawia ona, że grzech ustaje, ażeby człowiek umarł dla grzechu i żył dla Boga. Ireneusz kładzie też nacisk na protoewangelię z Rdz 3: nieprzyjaźń kobiety i węża zapowiada „owoc zrodzenia Maryi”¹⁰⁷. Klimat myśli Ireneusza o grzechu w ludzkości jest zatem znacznie mniej tragiczny niż u Augustyna. Grzech ów nie jest katastrofą; jest epizodem, oczywiście poważnym, ale w pewnym sensie nieuniknionym i przewidywalnym, zważywszy słabość człowieka na początku; epizod, który pozostawia człowieka zdolnym do wolności, a zbawienie przyniesione przez Chrystusa odnosi nad nim triumf na rzecz człowieka: a nawet w pewien sposób włącza go do dynamiki wzrostu ludzkości ku Bogu.

Orygenes: od grzechu pre-kosmicznego do chrztu dzieci

W ramach tradycji aleksandryjskiej Klemens z Aleksandrii jest jeszcze świadkiem grzechu Adama pojmowanego jako grzech „małego dziecka Bożego”, które ulega rozkoszy¹⁰⁸. Mistrz myślenia spekulatywnego, jakim był Orygenes, podjął się poważnego problemu pochodzenia zła w świecie, z zamiarem udzielenia odpowiedzi na gnostycki dualizm. W pierwszym ważnym dziele, *O zasadach*, przedstawia zło jako owoc aktu wolności stworzeń duchowych, które zostały postawione w obliczu wyboru. Preegzystujące dusze ludzkie stały się winne grzechu i zstąpiły potem do ciał cielesnych, z dwóch powodów: kary oraz próby, mającej na celu odzyskanie początkowej niewinności. Ta idea typu platońskiego łączy się u Orygenesesa z egzegezą sześciu dni stworzenia. Orygenes odczytuje tekst Księgi Rodzaju jak wielką alegorię o tajemniczym znaczeniu. Wiemy, że w jego koncepcji obraz Boga mieści się tylko w duszy i duchu człowieka¹⁰⁹. Człowiek znalazł się w ciele dopiero po grzechu, skórzane tuniki, w które Bóg ubiera Adama i Ewę, symbolizują ciało cielesne.

Orygenes zatrzymuje się także przed tekstami Pisma Świętego, które mówią o oczyszczeniu kobiety po urodzeniu dziecka:

Nie mam odwagi mówić o tej sprawie, sądzę jednak, że w zapisie tym zawierają się głębokie sekrety, że ukrywa się tam jakaś tajemnica, dla której również „kobieta, która poczęła z nasienia i porodziła” zwie się „nieczystą”, i jak gdyby była winna grzechu, nakazano jej złożyć ofiarę za grzech i w ten sposób się oczyścić (cf. Kpł 12,7). Również gdy chodzi o człowieka, który się rodzi, to niezależnie od tego, czy jest on płci męskiej, czy żeńskiej, Pismo mówi o nim, że „nie jest czysty od brudu, choćby życie jego trwało tylko jeden dzień” (Hi 14,4-5)¹¹⁰.

¹⁰⁷ CH,III, 23, 7; s. 391.

¹⁰⁸ Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk*, XI, 111; SC 2 bis, s. 179-180.

¹⁰⁹ Cf. *supra*, s. 93-95.

¹¹⁰ Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, VIII, 3; SC 287, wyd. franc.: M. Borret, 1981, s. 17; przekład polski: S. Kałinkowski, *PSP*, XXXI, z. 2, s. 104.

Po zacytowaniu różnych tekstów Pisma przywołujących grzeszne położenie człowieka od samych narodzin (zwłaszcza Ps 51 [50],7 i Hi 14,4-5), Orygenes buduje związek z kościelną praktyką chrztu dzieci, w której widział zresztą „tradycję apostołską”¹¹¹:

Można tu postawić pytanie, dlaczego wówczas, gdy na odpuszczenie grzechów udzielany jest chrzest kościelny, zgodnie z przepisami Kościoła udziela się go również małym dzieciom. Gdyby jednak w małych dzieciach nie było nic, co wymaga odpuszczenia i potrzebuje darowania, to łaska chrztu wydawałaby się zbyteczna¹¹².

Orygenes nie jest tu daleki od doktrynalnego argumentu Augustyna, nawet jeśli jego refleksja jawi się jako owoc osobistych poszukiwań teologicznych w dziedzinie słabo jeszcze określonej przez decyzje kościelne. W *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza* posunie się on nawet do stwierdzenia, że sam Jezus potrzebował oczyszczenia ze „skazy” — różnej od grzechu — którą nabył przez prosty fakt swego wejścia w ludzkie ciało¹¹³.

W tym, co dotarło do nas z jego egzegezy Rz 5,12, Orygenes pojmuje słynne *eph'hó* w znaczeniu przyczynowym: przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, jako że wszyscy zgrzeszyli. Większość Ojców Greckich zachowa tę interpretację. Nie przeciwstawia się to jednak idei przekazywania kary:

Natomiast słusznie, jak myślę, może ktoś powołać się tutaj na to, co napisano: że kiedy Adam popełnił przestępstwo, Pan Bóg wygnał go z raju i umieścił w owej ziemi leżącej naprzeciwko raju rozkoszy, i stwierdzić, że to właśnie było potępieniem jego przestępstwa, potępieniem, które niewątpliwie przeszło na wszystkich ludzi. Wszyscy bowiem zostali umieszczeni w tym miejscu uniżenia i na padole płaczu — czy to dlatego, że w lędźwiach Adama byli wszyscy, którzy od niego pochodzą, i razem z nim zostali wygnani, czy też uznamy, że każdy został wygnany z raju i uległ potępieniu w jakiś inny, nie dający się opisać i tylko Bogu znany sposób¹¹⁴.

Ten tekst po raz kolejny ukazuje poszukiwanie Orygenesesa w obszarze Pisma Świętego. To „kara” przeszła z Adama na jego potomków, a nie formalnie grzech. Autor waha się między dwoma wyjaśnieniami: jedno zapowiada rozwiązanie Augustyna i widzi cały rodzaj ludzki obecny już w „nerkach” Adama; drugie wydaje się odnosić do teorii upadku dusz.

¹¹¹ Id., *Komentarz do Listu do Rzymian*, V, 9; PG14, 1047 bc; przekład polski: S. Kalinkowski, *PSP*, LVII, cz. 1, s. 290-296.

¹¹² Id., *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, VIII, 3; SC 287, s. 21; przekład polski: *op. cit.*, z. 2/ s. 105. Cf. XII, 4; s. 177-179; przekład polski: *op. cit.*, z. 2 s. 161-163.

¹¹³ Id., *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, XIV, 3 — 5; SC 87, s. 219 — 223; przekład polski: S. Kalinkowski, *PSP*, XXXVI, ATK, Warszawa 1986, s. 68 — 69 gdzie Orygenes powraca do chrztu dzieci „dla odpuszczenia grzechów”, które interpretuje jako „skazy” zaciągnięte w dzieciństwie.

¹¹⁴ Id., *Komentarz do Listu do Rzymian*, V, 4; PG14, 1029 d; przekład franc.: H. Rondet, *Le Peché originel*, *op. cit.*, s. 96; przekład polski: *op. cit.*, cz. 1, s. 274.

Ta ostatnia teoria nigdy nie zostanie przez Kościół przyjęta: źle się przysłuży ona nawet pamięci Orygenesusa, oskarżanego w tym punkcie o herezję, w sposób zresztą bardzo anachroniczny, ponieważ był świadomy, że nie istniało wówczas ustalone stanowisko kościelne w tej dziedzinie. Nauczanie Orygenesusa nie zamierzało wokół obydwu aspektów grzechu pierworodnego (pierwszego i dziedzicznego) „zamknąć” pełnej i wyartykułowanej w swych różnorodnych elementach doktryny; nie znajduje się ono ponad pewnymi wahaniami i dwuznacznościami: jest to poszukiwanie w procesie ciągłego stawania się. Jednak przez wiele ze swych intuicji, zwłaszcza tych dotyczących grzesznego stanu ludzkości, rozróżnienia zarysowanego między „skazą” a „grzechem” i chrztu dzieci, zapowiada niektóre punkty mającej się rozwinąć doktryny.

Katechezy greckie z IV i V wieku

Należałoby jeszcze przytoczyć świadectwa innych Aleksandryjczyków, szczególnie Atanazego i Cyryla, jak i Ojców Kapadockich ¹¹⁵. Dajmy jednak pierwszeństwo katechezom chrzcielnym, które stanowią najlepszy punkt odniesienia dla rozpowszechnionej na Wschodzie w IV i V wieku doktryny.

Cyryl Jerozolimski jest pasterzem, który naucza katechumenów podstaw wiary chrześcijańskiej, bez cienia spekulacji. Mając zaprosić swe audytorium do pokuty, mówi o grzechu i o jego źródle w woli człowieka. Jednak na początku był diabeł, „podżegacz do grzechu i ojciec kłamstwa”. To „z jego winy wygnany został nasz praojciec i bez pracy dający plon raj zamienił na rodzącą ciernie ziemię”¹¹⁶. „Będąc oszukany, zostaliśmy zgubieni. [...] Upadliśmy [...]. Oślepiśmy [...]. Zostaliśmy sparaliżowani [...]. Krótko mówiąc, umarliśmy” ¹¹⁷. Cyryl — który wyraźnie odrzuca doktrynę Orygenesusa o preegzystencji i upadku dusz — naucza, że wcielenie było lekiem na obecność grzechu w świecie, grzechu nie tylko rozpoczętego przez Adama i Ewę, oszukanych przez nieprzyjaciela, ale także kontynuowanego przez Kaina, przez ludzi żyjących w czasach potopu, a nawet przez Izraela: przedstawia w ten sposób grzech ludzkości jako przesłankę powszechną, jako zranienie totalne, „od stóp do głów” ¹¹⁸ Podejmuje także antytetyczną paralelę między Adamem i Chrystusem¹¹⁹.

Jan Chryzostom również jest pasterzem i katechetą. Kiedy komentuje

¹¹⁵ Cf. H. Rondet, *he Peche originel*, *op. cit.*, s. 101 -120.

¹¹⁶ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, II, 4; przekład franc.: J. Bouvet, *PF* 1993, s. 43; przekład polski: W. Kania, *PSP*, IX, ATK, Warszawa 1973, s. 39.

¹¹⁷ *Ibid.*, II, 5; s. 43; przekład polski: *op. cit.*, s. 39.

¹¹⁸ *Ibid.*, XII, 5-7; s. 168-169; przekład polski: *op. cit.*, s. 155.

¹¹⁹ *Ibid.*, XIII 28, s. 204; przekład polski: *op. cit.*, s. 168- 169; XV, 31; s. 252-253; przekład polski: *op. cit.*, s. 239.

z ambony Księgę Rodzaju, podejmuje paralełę między Adamem i Chrystusem na podstawie drzewa z rajskego ogrodu i drzewa krzyża:

Pierwsze drzewo wprowadziło na świat śmierć, drugie dało nam nieśmiertelność. Jedno wyгнаło nas z raju, drugie sprowadziło nas do nieba. Jedno dla jedyne go wykroczenia potępia nieszczęsnego Adama na najokropniejszą karę; drugie zdejmuje z nas brzemię wielkiej liczby grzechów i przywraca nam ufność w Boga ¹²⁰.

Opozycję między dwoma Adamami odnajdujemy w jego komentarzu do Rz 5,12 (gdzie *eph'hó* jest odczytane według tradycji greckiej). Jan całkowicie wchodzi w antytezę śmierci i potępienia przez jednego oraz sprawiedliwości przez Jednego, ale potyka się przed formułą „przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami” (Rz 5,19):

Fakt, że gdy tamten zgrzeszył i stał się śmiertelnym, także jego potomkowie stali się takimi, nie jest wcale czymś nieprawdopodobnym; ale to, że przez nieposłuszeństwo jednego drugi stał się grzesznikiem, jakże miałyby być współzależne? Odpowiedzią będzie, że taki ktoś nie jest nawet winny kary, jeżeli sam z siebie nie stał się grzesznikiem. Cóż więc znaczy tu słowo „grzesznicy”? Mnie się zdaje, że odnosi się ono do winnych kary i skazanych na śmierć¹²¹.

Oto trudność, która pojawi się we wszystkich debatach o grzechu pierworodnym. Chryzostom odpowiada nań za pomocą klasycznego słownictwa Wschodu: chodzi o solidarność w karze i śmierci, ale nie w ściśle pojętym grzechu. Jednak termin „śmierć” jest dla niego bardziej brzemienne w znaczeniu niż dla nas i wyraża obiektywną sytuację zła. Według niego termin grzech może ujmować pewien akt, ale nie stan.

Bardziej kłopotliwy jest bez wątpienia fragment *Katechez chrzcielnych* dotyczący chrztu dzieci:

Wielu sądzi, że jedynym darem [chrztu] jest odpuszczenie grzechów. Dlatego wyliczyliśmy aż dziesięć darów. Stąd i małe dzieci chrzczymy, choć nie mają grzechów, aby im była dana sprawiedliwość, synostwo, dziedzictwo, braterstwo, aby były członkami Chrystusa i stały się mieszkaniem Ducha Świętego¹²².

Małe dzieci nie mają grzechu. Tekst ten oczywiście sprawiał kłopot i był przez pelagian przeciwstawiany Augustynowi. Ten zaś odpowiadał, że ponie-

¹²⁰ Jan Chryzostom, *Homilie o Księdze Rodzaju*, XVI, 6; PG 53, 133; przekład franc.: H. Rondet, *op. cit.* 125.

¹²¹ Id., *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, X, 2 — 3; PG 60, 477; przekład polski: T. Sinko, PAT, Kraków 1995, t. 1/1, s. 152

¹²² Id., *Mowy katechetyczne*, III, 6; SC 50, wyd. franc.: A. Wenger, 1957, s. 153—154; przekład polski: W. Kania, w: *Sakramenty wiary*, WAM, Kraków 1970, s. 161

waż Chryzostom używa liczby mnogiej, chodzi po prostu o grzechy osobiste, oczywiście nieobecne u najmłodszych. Ale w ocenie A. Wengera wyjaśnienie to jest niewystarczające. Wiele innych tekstów Jana idzie w tym samym kierunku, kiedy mówi o niewinności i sprawiedliwości duszy małych dzieci¹²³. Można by jeszcze zrozumieć, iż Chryzostom uważa, że dzieci nie mają „grzechu”, bowiem słownictwo nie zostało jeszcze wówczas przyjęte w odniesieniu do grzechu pierwotnego; ale wydaje się on przeczyć istnieniu jakiegokolwiek zepsucia (*phthora*), które w języku wschodnim wyrażało dziedzictwo błędu Adama w ludzkości, jednakże sam Chryzostom, który nie mówi, iż należy znieść egzorcyzmy przy chrzcie małych dzieci¹²⁴, stwierdza w dalszej części tej samej homilii:

Chrystus raz przyszedł, znalazł nasze pismo wygotowane przez Adama. Adam zapoczątkował dług, my powiększyliśmy brzemie późniejszymi grzechami. Było tam przekleństwo, grzech, śmierć, potępienie przez prawo. Wszystko to zniósł i przebaczył Chrystus¹²⁵.

Augustyn odpowie swym adwersarzom słusznie cytując ten właśnie fragment, który dobrze wyraża dług zaciągnięty przez grzech ludzkości, rozpoczęty wraz z grzechem Adama. Niewątpliwie myśl szkoły antiocheńskiej nie jest w tym punkcie do końca spójna. Paradoksalnie, Jan Chryzostom, bliski Augustynowi w czasie, jest w kwestii doktryny bardziej od niego oddalony niż na przykład Orygenes¹²⁶.

Poglądy Teodora z Mopsuestii są być może inspiracją dla Rufina Syryjczyka i Juliana z Eclanum. Dawne katalogi przypisują mu autorstwo *Przeciw tym, którzy głoszą, że grzech jest przyrodzony naturze*¹²⁷. Wydaje się, że nie przyjmuje on grzechu dziedzicznego w Adamie, ale jedynie grzechy „na wzór” Adama. Jednakże również dla niego przewinienie Adama wprowadza do „ciała” element słabości, która dotyka całego potomstwa i „skłania” do grzechu¹²⁸.

¹²³ Cf. przypis 2 A. Wengera, *ibid.*,

¹²⁴ Cf. H. Rondet, *op. cit.*, s. 146.

¹²⁵ Jan Chryzostom, *Mowy katechetyczne*, Iłł, 21; s. 163; przekład polski: *op. cit.*, s. 165.

¹²⁶ O myśli Jana Chryzostoma na temat grzechu pierwotnego, cf. F. J. Thonnard, „Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne”, *Revue des études byzantines* 25 (1967) (= *Mélanges V. Grumel*), vol. 2, s. 189-218.

¹²⁷ Cf.). M. Lera, „Théodore de Mopsueste”, *DSpXV*(1991), 387.

¹²⁸ Cf. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, „Studi e Testi”, 141, Vaticano 1948, s. 98-99.

2. GRZECH LUDZI I GRZECH ADAMA U OJCÓW ŁACIŃSKICH

Najważniejszymi autorami łacińskimi, o których należy wspomnieć przed Augustynem, są Tertulian w kwestii traducjanizmu, Cyprian, ze względu na swą koncepcję zarażenia, w którym rodzimy się w Adamie, a wreszcie Ambroży i Ambrozjaster, którzy są najbliżsi Augustynowego rozumienia grzechu pierwotnego, jak i całej argumentacji patrystycznej rozwiniętej w V wieku¹²⁹. Następnie, po przedstawieniu myśli młodego Augustyna poświęćmy szczególną uwagę zrozumieniu demonologii.

Traducjanizm Tertuliana

Traducjanizm jest teorią, według której dusza ludzka nie jest stwarzana przez Boga dla każdego bytu ludzkiego, ale przekazywana dzieciom przez rodziców, a zatem niejako na podstawie duszy pierwszego człowieka. Tertulian utrzymuje tezę traducjanizmu z powodu niemożliwości, jaką w tamtej epoce było pojmowanie duszy bez ciała. W swej znakomitej definicji duszy twierdzi nie tylko, że jest ona „cielesna”, to znaczy, że jest rzeczywistością substancjalną, przedstawioną jako swego rodzaju delikatne ciało, ale również, że dusza każdego człowieka „pochodzi z jednej” (*ex una redundantem*)¹³⁰, tej, która przy stworzeniu otrzymała tchnienie Boga. Jest ona przekazywana przez ojca: w akcie rodzenia dusza ojcowska pozwala ujść jakiejś części samej siebie¹³¹.

Taka teoria mogła być łatwo zastosowana do przekazywania grzechu pierwotnego. Tertulian uważa, że synowie Adama rodzą się naznaczeni przez pewną skazę i pozostają pod władzą demona. Jest tak nie tylko z dziećmi pogan, ale także dziećmi ochrzczonych. Tertulian używa już wyrażenia „grzeszna dusza”:

Każda dusza znajduje się na koncie Adama, póki nie znajdzie się na nowo na koncie Chrystusa; pozostaje ona zbrukana tak długo, jak nie zostanie przywrócona na konto Chrystusa; jest grzeszna, ponieważ jest zbrukana¹³².

Tertulian mówi także o „wadzie początku” (*vitium originis*)¹³³. Termin ten mówi więcej niż śmierć i mniej niż grzech w znaczeniu osobistym: wyraża on obiektywność zła.

¹²⁹ G. Maschio, „L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412 — 418)”, *Augustinianum* 26 (1986), s. 459 — 479.

¹³⁰ Tertulian, *O duszy*, 22, 2; CCSLII, s. 814.

¹³¹ *Ibid.*, 21, 6; s. 823.

¹³² *Ibid.*, 40, 1; s. 843. Dalsza część tekstu jest dyskusyjna z powodu możliwej negacji: „(nec) recipiens ignominiam ex carnis societate”;

¹³³ *Ibid.*, A1, 1-2; s. 844.

W swej księdze *O ciele Chrystusa* Tertulian przejmuje Ireneuszową paralelę między Ewą i Marią i podkreśla, że tajemnica odrodzenia przez chrzest jest związana z dziewiczym zrodzeniem Jezusa, które pozwala Mu wyzwolić innych ludzi z ich skaz:

Takie jest nowe narodzenie, w którym człowiek rodzi się w Bogu, odkąd Bóg narodził się w człowieku, przyjmując ciało z dawnego nasienia bez dawnego nasienia, aby nadać mu formę poprzez nowe, to znaczy duchowe nasienie oraz oczyścić go uwalniając ze skaz jego dawnego życia¹³⁴.

Manichejczycy często używali traducjanizmu dla wyjaśnienia przekazywania zasady zła czy ciemności, związanego z elementem materii. Kwestia pochodzenia duszy będzie zajmować Augustyna niemal przez całe życie właśnie dlatego, że jest związana z przekazywaniem grzechu pierworodnego. Będzie długo kuszony przez traducjanizm i pozostanie niezdecydowany wobec alternatywy: traducjanizm czy kreacjonizm (koncepcja, zgodnie z którą dusza jest stwarzana bezpośrednio przez Boga przy każdym narodzeniu)¹³⁵. Julian z Eclanum będzie często oskarżał Augustyna o to, że na zawsze pozostał manichejczykiem. Pelagiański sprzeciw wobec narodzin w grzechu pierworodnym był w rzeczywistości jasny i przejrzysty: jeśli dusza jest stworzona przez Boga, rodzi się bez grzechu; jeśli zaś nie, popadamy w manichejski błąd rozpatrywania duszy jak ciała, a grzechu jak owocu ciała, a nie duszy¹³⁶.

Pozostawszy aż do końca bez definitywnego rozwiązania w sprawie pochodzenia duszy, Augustyn wyjaśnił po katolicku grzech pierworodny, tak w ramach hipotezy traducjanistycznej, jak i kreacjonistycznej. Pozostało mu jedynie wyjaśnić, dlaczego dzieci ochrzczonych rodziców rodzą się z grzechem pierworodnym, skoro grzech rodziców został już odpuszczony przy ich własnym chrzcie.

Cyprian i chrzest dzieci

W swym liście do kapłana Fidusa, odnoszącym się do różnorodnych kwestii związanych z chrztem małych dzieci, Cyprian, świadek praktyki afrykańskiej, stwierdza zwłaszcza, iż nie trzeba odsuwać najmłodszych od chrztu i bardzo klarownie mówi o stosunku chrztu do odpuszczenia grzechów, nawet jeśli owe grzechy są zewnętrzne wobec dziecka i są owocem dziedzictwa pochodzącego od Adama przez zarażenie:

¹³⁴ Tertulian, *O ciele Chrystusa*, 17, 3; *SC216*, s. 281.

¹³⁵ Cf. A. Solognac, „Crétianisme et traducianisme”, w: P. Agaësse, *op. cit.*, s. 119—121.

¹³⁶ Cf. cytat z *Komentarza do Listów św. Pawła Pelagiusza*, w: *Okarże i odpuszczeniu grzechów*, III, 3, 5; Vives, t. 30, s. 108.

Jeśli jednak tym, którzy dopuścili się najcięższych win i wiele poprzednio przeciw Bogu popełnili grzechów, o ile potem uwierzyli, nie odmawia się chrztu i laski, to o ileż bardziej nie należy w tym przeszkadzać nowo narodzonemu dziecięciu, które nie popełniło żadnego grzechu, lecz tylko przy pierwszym swym narodzeniu zostało dotknięte zarazą dawnej śmierci, ponieważ jak Adam, zostało urodzone w ciele (*secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit*). Z tego już względu łatwiej może otrzymać przebaczenie grzechów, że obciążają je nie własne, ale cudze grzechy¹³⁷.

Augustyn wielokrotnie przytoczy ten list w całości¹³⁸. Albowiem stwierdzenie Cypriana ma poważne znaczenie dla jego tezy dotyczącej rzeczywistości grzechu pierworodnego w ludzkości i jego koniecznej konsekwencji dla chrztu dzieci. Później, w trakcie polemiki pelagiańskiej, Augustyn odwoła się raz jeszcze do listu Cypriana, który wyrażał wiarę biskupów zgromadzonych na synodzie.

W swej księdze *O karze i odpuszczeniu grzechów* Augustyn wśród autorów wybitnie chrześcijańskich cytuje tylko Cypriana i Hieronima (tego ostatniego w odniesieniu do jego polemiki z Jowinianem), nie jako autorytety kanoniczne, ale jako świadków tradycji Kościoła na temat chrztu i grzechu pierworodnego¹³⁹.

Ambroży i Ambrozjaster

Ambroży i nieznany autor, którego dzieła zostały przyporządkowane jego imieniu, zanim ich autora określono imieniem Ambrozjastera, będą źródłami najbliższymi Augustynowi w kwestii grzechu pierworodnego. „Ambroży mówi o grzechu i jego konsekwencjach na sposób Ojców Kapadockich, zwłaszcza Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu, jak gdyby Adam był nami”¹⁴⁰. Stanowi on zatem swego rodzaju ogniwo łączące teologię grecką IV wieku i Augustyna. „Grzech Adama był grzechem pychy, ale ów grzech był naszym grzechem, bowiem Adam jest w każdym z nas. Owa idea jest z mocą potwierdzona w komentarzu do św. Łukasza, w odniesieniu do przypowieści o synu marno -

¹³⁷ Cyprian, *Listy*, 64, 5; Bayard II, s. 216; przekład polski: W Szoldrski, *PSP*, I, ATK, Warszawa 1969, s. 216 — 217.

¹³⁸ Augustyn, *O karze i odpuszczeniu grzechów*, III, 5, 10; Vives, t. 30, s. 111. Augustyn często odwołuje się do tego listu, na przykład w *Liście* 166, 8, 23-24; *PL* 33, 730-731, z roku 415, adresowanym do Hieronima; *Przeciw dwóm listom pelagian*, IV, 8, 23; *BA* 23, s. 609 — 611.

O autorytecie, jakim cieszył się Cyprian u Augustyna, cf. J. Bord, „L'autorité de saint Cyprien dans la controverse baptismale jugée d'après saint Augustin”, *RUE* 18 (1922), s. 445-469.

¹³⁹ *O karze i odpuszczeniu grzechów*, III, 7, 13-14; Vives, t. 30, s. 114-115.

¹⁴⁰ H. Rondet, *op. cit.*, s. 132.

trawnym. Człowiek zraniony i pozostawiony na śmierć, to Adam, to grzeszna ludzkość”¹⁴¹. O chrzcie Ambroży pisze na przykład:

„Kto umył się, powtórnie umyć potrzebuje tylko nogi” (J 13,10). Dlaczego tak? Gdyż chrzest oczyszcza z wszelkiej winy¹⁴².

Znawcy uwydatniają obecność pewnych tematów ambrożyjskich w dziele Augustyna: od Ambrożego miała być przejęta idea związku każdego mającego się urodzić człowieka z Adamem; od Ambrozjastera zaś idea przekazywania grzechu pierwotnego przez ciało i zrodzenie cielesne¹⁴³.

Bilans tradycji przed Augustynem

Szybki przegląd tradycji greckiej i łacińskiej pozwala opracować bilans doktryny preaugustyńskiej o grzechu Adama i grzechu ludzi. Ten punkt, który tak bardzo zaprzętać będzie uwagę Zachodu aż do naszych czasów, rzadko był podejmowany jako formalny temat nauczania. Jest wszakże zawsze obecny w założeniach dyskursu o zbawieniu przyniesionym przez Chrystusa, czy to przedstawianym w ramach historii zbawienia i wydarzenia paschalnego, czy też podejmowanym w katechezie sakramentalnej. Tradycja ta jest wierna nauczaniu Pawłowemu o dwóch Adamach, która chętnie rozszerza się na przypadek dwóch Ew, jak i Symbolu wiary, który nie naucza o grzechu, ale odpuszczeniu grzechów. Podobnie to, co mówi się o grzechu, jest wypowiedziane zawsze za pośrednictwem obiektywności pewnej sytuacji. Nie znajdujemy u tych autorów żadnej analizy grzesznego sumienia człowieka, jego wewnętrznego nieuporządkowania, tego wszystkiego, co Zachód umieści pod imieniem pożądliwości.

Używając zróżnicowanego słownictwa, owe dwie tradycje stwierdzają jednak jasno, że ogólny stan ludzkości jest stanem śmierci, potępienia czy kary, skazy czy zepsucia, niewoli i wreszcie pewnej formy grzechu. Termin ten jest jeszcze używany w sposób ogólny, przeważnie w powiązaniu z mnogością grzechów osobistych w świecie. Nie ma oczywiście zarysów, które nada teologia Augus-

¹⁴¹ *Ibid.*, s. 133; cf. Ambroży, *Komentarz do Psalmów*, 35, n. 26; *PL* 14, 965 a; *Wyjaśnienie Psalmu 1 i 8, mowa* 7, n. 8; *PL* 15, 1283 a; *Apologia proroka Dawida*, II, 71 ;*PL* 14, 915 c; *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, VII, 71 -84; *SC*52, s. 71 — 84; przekład polski: W. Szołdrski, *PSP*, XVI, ATK, Warszawa 1977, s. 279-283.

¹⁴² Ambroży, *Sakramenty*, III, 4, 7; *SC*25 bis, s. 95; przekład polski: L. Gładyszewski, w: Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, *POK*, XXVI, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1970, s. 68.

¹⁴³ W kwestii źródeł Pelagiusza u Ambrozjastera, cf. B. Piault, „Autour de la controverse pélagienne: le troisième lieu”, *RSR* 44 (1956), s. 481-514; N. Cipriani, „Un'altra traccia clell'Ambrosiaster in Agostino. *De pecc. mentis* II, 36, 58—59”, *Augustinianum* 24 (1984), s. 515-525.

tyna „grzechowi pierworodnemu”, przypisywanemu każdemu bytowi ludzkiemu rodzącemu się na tym świecie. Rozważanie przypadku dzieci nie jest troską pierwszoplanową, mimo że chrzest dzieci prowadzi niektórych autorów do refleksji nad nim. Ta ogólna i powszechna sytuacja jest sprawą solidarności całej ludzkości, solidarności, która ma swe źródło w Adamie. Jednak schematy przedstawiania owej solidarności są jeszcze niesprecyzowane: niekiedy mowa jest o zarażeniu, niekiedy Adam pojmowany jest jako ogół ludzkości.

3. AUGUSTYN PRZED AUGUSTYNEM

Pisma Augustyna sprzed 411 roku

W dziele *Początkowe nauczanie religii* (*De catechizandis rudibus*, około roku 400), Augustyn podejmuje terminologię Melitona z Sardes, wraz z opozycjami niewolnictwa i wolności, ciemności i światła, śmierci i życia, tyranii i królowania, przede wszystkim zaś śmierci i życia wiecznego, która po trosze streszcza wszystkie pozostałe. Fakt ten świadczy o ścisłych powiązaniach pomiędzy tradycjami azjatycką i afrykańską, jak i wspólnym duszpasterstwie chrzcielnym we wspólnotach antycznego Kościoła. Biskup Hippony wyjaśniał katechumenom ich różne położenia egzystencjalne: w Adamie i w Chrystusie, będącym Pośrednikiem, przez którego człowiek może zbliżyć się do Boga, niosącym pojednanie Wyzwolicielem z niewoli zapoczątkowanej w Adamie, Wybawicielem od cierpień, które z niej wynikły, Odnowicielem obrazu Bożego w człowieku, niosącym nowe życie, które odradza człowieka jako syna Bożego, które z nieczystego, jakim był, czyni go sprawiedliwym, „usprawiedliwiającego tego, który wcześniej był nieczysty”¹⁴⁴. To ostatnie określenie Chrystusa, „sprawiedliwego”, który umiera za niegodziwca, jest szczególnie godne zauważenia, miało ono już także kilka rozwinięć u Melitona¹⁴⁵.

Zasadniczą orientację katechez chrzcielnych za czasów św. Augustyna można w syntetyczny sposób ująć na podstawie dwóch tekstów, z których pierwszy pochodzi z *Początkowego nauczania religii*, gdzie Chrystus jest przedstawiony wyraźnie jako wyzwalający nas z kar wiecznych, owej katastrofy, ku której zmierza ludzkość z powodu śmierci wprowadzonej przez Adama; drugi, wzięty jest z *Homilii o Ewangelii św. Jana*, gdzie mowa po podwójnym przeznaczeniu ludzkości: do śmierci w Adamie i do życia w Chrystusie:

¹⁴⁴ Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, 17, 28; 26, 52; 27, 55; BA 11/1, s. 147, 221; przekład polski: cf. W. Budzik (*Pisma katechetyczne*), Pax, Warszawa 1952, s. 34–35, 56–57, 59–60

¹⁴⁵ Meliton, *Homilia Paschalna*, n° 48 i 101; SC 123, s. 86 i 120; przekład polski: Pł s. 317 i 329–330.

I od zguby, to jest od kar wiecznych, Bóg miłosierny — chcąc uwolnić ludzi [...] — zesłał Jednorodzonego Syna swego. A Syn [...] przez ukazanie się ludziom w ciele śmiertelnym przyszedł do ludzi, aby — jak przez jednego człowieka, który pierwszy został stworzony, to jest przez Adama, przyszła śmierć na rodzaj ludzki, ponieważ Adam przyzwolił niewieście swej przez diabła zwiedzonej na przestąpienie przykazania Bożego — tak by przez jednego Człowieka, to jest Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, prawdziwego również Boga, po zgładzeniu wszystkich przeszłych grzechów wszyscy w Niego wierzący weszli do żywota wiecznego (Rz 5,12-19)¹⁴⁶.

Bo [człowiek] urodził się z tego, który przekazał grzech i śmierć. Ponieważ z Adama się urodził, przeszło na niego to, co tam było podjęte. Upadł pierwszy człowiek i wszyscy, którzy się z niego zrodzili, od niego zaciągnęli pożądlivość ciała. Należało się, aby się urodził inny człowiek, który żadnej pożądlivości na siebie nie ściągnął. Człowiek i człowiek, jeden dla śmierci, drugi dla życia, „bo jak przez człowieka a śmierć, tak też przez człowieka zmartwychwstanie” (1 Kor 15,21). Przez jakiego człowieka śmierć, a przez jakiego zmartwychwstanie? Nie spiesz się; tak dalej Mówi Bóg: „Jak bowiem w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,21). A którzy należą do Adama? Ci, którzy z Adama się urodzili. A którzy z Chrystusa? Ci, którzy urodzili się przez Chrystusa. Dlaczego wszyscy są w grzechu? Ponieważ nie ma nikogo, kto by z Adama się nie urodził, a że z Adama się urodzili, było skutkiem kary, jaką na siebie ściągnęli; urodzenie się z Chrystusa zależy od woli i łaski¹⁴⁷.

Te dwa teksty wyjaśniają się nawzajem i są kluczem do doktryny z *Początkowego nauczania religii*, która rozwija się wokół dwóch fragmentów Pisma, 1 Kor 15,21-22 i Rz 5,12-19. Fakt rozpatrywania tych dwóch fragmentów we współzależności podkreśla rzeczywistą solidarność między ludźmi, w Adamie i w Chrystusie, poza przyczynowością ich przykładów, która została umieszczona na pierwszym planie i rozważana na zasadach wyłączności przez pelagian¹⁴⁸. *Moralitas* z 1 Kor 15,21 i z Rz 5,12 była jedna z głównych kategorii, za pomocą których Augustyn się wypowiadał, zwłaszcza przed polemiką pelagiańską, jak też w początkach swej twórczości, by wskazać na solidarność, jaka łączy każdego człowieka z Adamem z Księgi Rodzaju: wspólna wszystkim jest ta sama moralność.

¹⁴⁶ Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, 26, 52; BA 11/1, s. 221; przekład polski: *op. cit.*, s. 56-57.

¹⁴⁷ Id. *Homilie na Ewangelię św. Łukasza*, 3, 12; BA 71, s. 233; przekład polski: W. Kania, *PSP*, XV, ATK, Warszawa 1977, t. 1, s. 59.

¹⁴⁸ Ów związek między 1 Kor 14,21—22 i Rz 5,12-19 odnajdziemy w księdze *Okarże i odpuszczeniu grzechów*, III, 11, 19; Vives, t. 30, s. 118-119. Werset 1 Kor 15,22 zostaje przypomniany jeszcze w *Wyznaniach*, X, 20, 29; BA 14, s. 195; przekład polski: *op. cit.*, s. 229-230.

Zmiana perspektywy

Między rokiem 411 a 418 w tym, co dotyczy grzechu pierworodnego, obserwujemy ważną zmianę perspektywy. Rzeczywiście, pod naciskiem ruchu pelagiańskiego, który wszelki grzech indywidualny sprowadzał do odpowiedzialności osobistej, sposoby ujęcia uległy ewolucji w stosunkowo krótkim czasie. Po pierwsze poprzedni kontekst doktrynalny, to znaczy soteriologia, sama związana z chrystologiczną katechezą Symbolu, zostaje przesunięta na drugi plan. Następnie kwestia grzechu pierworodnego zostaje umieszczona we wnętrzu polemiki donatystycznej, trwającej już sto lat (311—411), dotyczącej sakramentów, a także nowej polemiki, sprowokowanej przez Jowiniana i podniesionej do punktu szczytowego przez Pelagiusza, dotyczącej ascetyzmu. Wreszcie kwestia grzechu pierworodnego zostaje wyizolowana, by stać się kwestią dogmatyczną w pełnym znaczeniu. Stawiano sobie pytanie bezpośrednio o „grzech początków”, o jego naturę i sposób przekazywania na wszystkich potomków Adama. Taka zmiana daje się zaobserwować w pismach Augustyna, zwłaszcza pomiędzy synodem w Kartaginie w 411 roku, na którym został oskarżony pelagianin Celestiusz, a synodem w Kartaginie w 418 roku, na którym tezy pelagiańskie zostały definitywnie potępione.

4. CHRZCIELNE RYTY EGZORCYZMOWANIA I DEMONOLOGIA

Analiza rytów chrzcielnych — zwłaszcza tych związanych z egzorcyzmami, które były wyrazem demonologii starożytnego Kościoła — dostarcza interesujących informacji na temat świadomości grzechu pierworodnego, jaką mogło mieć chrześcijaństwo przed polemiką pelagiańską. W ceremonii wydającej demonowi rozkaz opuszczenia neofity, zaklinającej go tymi słowami: „Przeklęty, odejdz precz!” (*maledicte, exi foras*)¹⁴⁹, egzorcyzm był rytym przywołującym w sposób najbardziej sugestywny wyzwolenie spod władzy ciemności. Ta sama formuła była zapewne używana w Hipponie, bowiem Augustyn opisuje w ten sam sposób egzorcyzm odprawiany w imię Chrystusa i Świętej Trójcy: egzorcyzm ten ma tę samą skuteczność przy wyrzucaniu demonów, co moc Chrystusa podczas Jego życia publicznego:

To, co czynimy nad wami po przywołaniu imienia waszego Odkupiciela, dopełnijcie skrucą i uwagą waszego serca. My, przez nasze modlitwy i supliki

¹⁴⁹ Optat z Milewe, *O chrzcie*, IV, 6; *CSEL* 26, s. 110. Cf. E. Neuvet, „Notes sur la liturgie prébaptismale d’après les Pères. Des exorcismes préparatoires au baptême”, *EphThL* 42 (1928), s. 152-162; P. Brown, „Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Age”, *Tavistock Publication* (1970), s. 17-45.

skierowane do Boga, opieramy się podstępom starego wroga; wy, przez pragnienia i żal waszego serca, wytrwajcie, abyście zostali wyrwani władzy ciemności i przeniesieni do królestwa Jego miłości i światła¹⁵⁰.

Ten sam przymiot działa poza Kościołem i w Kościele, jak przymiot imienia Chrystusowego dokonywał, nawet poza Kościołem, wygnania demonów¹⁵¹.

Egzorcyzm zaliczał się do kategorii rytów pośrednich, które podkreślały przejście z jednego stanu do drugiego, od mocy zła do królestwa światła i miłości Chrystusa. Owo wyzwalaające przejście dokonywało się stopniowo w katechumenacie, w miarę jak zbliżał się chrzest. Sprawowanie tego rytu było obowiązkowe: kandydaci do chrztu winni oczyścić się „przez abstynencję, posty i egzorcyzmy”¹⁵².

Ryt ten w najbardziej oczywisty sposób objawiał świadomość sprawującego go Kościoła, a także katechumena, który mu się poddawał, świadomość dotyczącą stanu, w jakim ten ostatni się znajdował. Rzeczywiście, poddawanie się egzorcyzmom, mające na celu wyzwolenie spod mocy ciemności, zakłada przynależność do rodziny demona, i taka też jest odpowiedź na retoryczne pytanie postawione przez Augustyna: „Czemu służy mój egzorcyzm nad tym dzieckiem, jeśli nie jest ono członkiem rodziny diabła?”¹⁵³.

Zazwyczaj to akt dmuchnięcia (*exsufflatio*) na katechumena oznaczał, że dominacja zła została już z niego usunięta, bez względu na to, czy był dorosłym, czy dzieckiem¹⁵⁴. W powszechnym pojęciu dmuchanie na coś i na kogoś było wówczas znakiem lekceważenia i szyderstwa wobec autorytetu, którego nie chciało się uznać. Używając tego znaku wobec katechumenów, Kościół pragnął okazać, że nic sobie nie robi ze zdetronizowanego diabła, wygnać go i pozbawić dominacji, którą zastępowało panowanie Chrystusa¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Augustyn, *Kazanie* 2 (>, 6; PL38, 1080.

¹⁵¹ Id., *Ochrzczenie*, IV, 11, 17; £429, s. 377.

¹⁵² Id., *Wiara i uczynki*, 6, 8; BA 8, s. 696; przekład polski: W. Budzik, w: Augustyn, *Pisma katechetyczne*, *op. cit.*, s. 178 — 179. Cf. f. Quasten, „Ein Taufexorzismus bei Augustinus”, *REA* 2 (1959), s. 101-108.

¹⁵³ Id., *O karze i odpuszczeniu grzechów*, I, 34, 62; Vives, t. 30, s. 52. Grzegorz z Nazjanzu wyraził tę samą myśl: „Nie gardź leczniczym zabiegiem egzorcyzmu i nie wyrzekaj się go z powodu długości”, *Mowa* 40, 27; wyd. franc.: P. Gallay, SC 358, 1990, s. 261; przekład polski: *op. cit.*, s. 451.

¹⁵⁴ Hipolit, *Tradycja apostołska*, 20 i 38; SC 11 bis, s. 79 i 121. Diabeł jest tu określony jako *obcy*, a to, co pozostaje pod jego władzą, *obcą rzeczą*. W polemice z Julianem z Eclanum Augustyn przypomina moc diabła, która krępuje każde mające się urodzić dziecko, ponieważ jest winne przez zakażenie grzechem; *Niedokończony dzieło przeciw Julianowi*, I, 117; Vives, t. 31, s. 802.

¹⁵⁵ Cf. Augustyn, *Niedokończony dzieło przeciw Julianowi*, III, 199; Vives, t. 32, s. 259, gdzie przywołane są także prawa przeciwko *exsufflationesna* obrazy cesarza.

III. OD ŚMIERCI AUGUSTYNA DO KOŃCA ŚREDNIOWIECZA: DECYZJE KOŚCIOŁA I TEOLOGIA SCHOLASTYCZNA

Teologia postaugustiańska, zwłaszcza średniowieczna, przejmuje trzy zasadnicze przesłanki rozwinięte przez biskupa z Hippony: grzech pierworodny jest prawdziwym grzechem; jest przekazywany przez narodziny; wpływa negatywnie na ludzką naturę, tak w ciele, jak i w wolnej woli.

1. INTERWENCJE KOŚCIOŁA NA TEMAT GRZECHU PIERWORODNEGO PO AUGUSTYNIE

Wskazówki bibliograficzne: J. T. Lienhard. „The Earliest Florilegia of Augustine”, *Augustinian Studies* 8 (1977), s. 21-31. — M. Cappuyns. „Le premier représentant de Taugustinisme médiéval. Prosper d’Aquitaine”. R7/4M 1. 1929. s. 236-335. — V. Crosii, „La recezione «sentenziale» di Agostino in Prospero di Aquitania. Alle origini delle frasi sentenziali attribuite ad Agostino”. w: A. Zumkeller i A. Krümme! (wyd.). *Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption (Festgabe W Eckermann)*, Augustinus Verlag. Würzburg 1994. s. 123-140; „L’auctoritas magisteriale di Agostino e la Chiesa Romana (sec. V-VIII)”, *Memo-riam Sanctorum venerantes (Miscellanea en Vhonneur de Mgr V Saxer)*, Ed. PIAC 48. Città del Vaticano 1992. s. 491-502.

Przed synodem w Orange

Odpowiedzialni za Kościół na Zachodzie, zwłaszcza papieże, zawsze mieli przychylny, a nawet bezwarunkowy stosunek do ortodoksji św. Augustyna, począwszy od Celestyna I, który w maju 431 roku publicznie okazał mu swoje uznanie i wspólnotę, w linii swych poprzedników, uważając go za jednego z „wielkich mistrzów” ludu Bożego:

Ów człowiek świętej pamięci, jakim jest Augustyn, z powodu swego życia i zasług, zawsze pozostawał we wspólnocie z nami i nigdy nie dosięgła go pogłoska o jakimś nieuczciwym podejrzeniu. Pamiętamy, iż posiadał taką wiedzę, że już moi poprzednicy uważali go zawsze za jednego z najlepszych mistrzów¹⁵⁶.

Teksty biskupa z Hippony, które po jego śmierci w 430 roku, wpłynęły na rozwój teologii grzechu pierworodnego, zawierają dwie serie świadectw: pierw-

¹⁵⁶ Celestyn I, *List* 21,2; *PL* 50, 530 a. Celestyn otrzymał listy od Augustyna, kiedy był jeszcze diakonem (*List* 192); Gdy został papieżem, w 423 roku, Augustyn pogratulował mu jego pokojowego wyboru (*List* 209). Gdy odnosi się do swych poprzedników, Celestyn odwołuje się do listów papieża Innocentego do synodu w Kartaginie (*List* 181) i Mileve (*List* 182) o potępieniu herezji pelagiańskiej.

sza dotyczy związku ludzkości z Adamem; druga zaś — kwestii predestynacji. Obie te kwestie są powiązane z problemem łaski i wolnej woli, które z kolei same pozostawały w relacji do sposobu rozumienia grzechu początków¹⁵⁷.

Pierwsza seria oficjalnych interwencji Kościoła inspirowanych tekstami Augustyna pokazuje nieustanną świadomość negatywnego powiązania (*nexus*) pomiędzy Adamem i ludzkością, polegającego na tym, że każdy człowiek, ponieważ rodzi się człowiekiem, przychodzi na świat z problematycznym dziedzictwem ludzkim. Aby wyrazić tę wadę, użyte zostanie słownictwo typowo inspirowane Augustynem, to jest wyrażenie „węzeł pierwotny” (*originalis nexus*), który jest przekazywany z rodziców na dzieci (*per traducem a parentibus*), prowokując śmierć w ciele i duszy mającego się narodzić dziecka. Natura ludzka jako taka nie jest już przekazywana w swym pierwotnym stanie, ponieważ została „przemieniona na gorszą” (*in deterius commutata*), tak iż stała się „potępionym rodem” (*damnata progenies*). Owe idee przejmują oczywiście niemal w dosłownym brzmieniu terminologię i treść teologii Augustyna. Kanony o grzechu pierwородnym synodu w Orange są tego najbardziej oczywistym świadectwem.

Drugi synod w Orange (529)

Wskazówki bibliograficzne: *CCSL* 148 A; s. 53-76. — M. Cappuyns. „L'origine des *Capitula d'Orange* 529”, *RTAM* 6 (1934), s. 121 - 142.

Mniej więcej wiek po śmierci Augustyna papież Hormizdas musiał napisać do Possessora, biskupa Afrykańczyków (13 sierpnia 520), ponieważ poproszono go o ocenę doktryny Faustusa z Riez. Odesłał on swego korespondenta do lektury Augustyna i wskazał mu na możliwość skonsultowania w archiwach rzymskich zbioru pism poświęconych łasce (*expressa capitula*):

Co do wolnej woli i łaski Boga, choć można obszernie poznać to, czego Kościół rzymski, czyli katolicki, przestrzega i co zachowuje, na podstawie ksiąg błogosławionego Augustyna, zwłaszcza w tych adresowanych do Hilarego i Prospera, wszakże w archiwach kościelnych zachowuje się «*expressa capitula*»¹⁵⁸.

W myśli papieża Hormizdasa owe *Capitula*, pisane w literackim rodzaju anatematyzmów, a zatem w formie sentencji kanonicznych, odnosiły się z pewnością do „sentencji” Prospera, wyciągniętych z tekstów Augustyna oraz do zbioru, jaki przygotował z nich Jan Maksencjusz. Ten sam zbiór został

¹⁵⁷ Do kwestii predestynacji wrócimy *infra*, s. 266-269.

¹⁵⁸ Hormizdas, *List* 70, 5, do biskupa Possidiusa, w 520 roku; *Dz* 366; *PL* 63, 493 a.

później użyty przez Feliksa IV, w końcu roku 528 i na początku 529, który owe *Capitula* wysłał do Cezarego z Arles. Z tychże *Capitula* zostały wyprowadzone kanony z Orange, z których osiem pierwszych przyjęło redakcyjną formę kanonu z anatemą, a siedemnaście pozostałych prostsza formę sentencji. Synod w Orange zgromadził czternastu biskupów, z inicjatywy i pod przewodnictwem Cezarego z Arles, w roku 529. Cezary pragnął wówczas zapewnić pełne zwycięstwo doktryny Augustyna nad pewnymi tendencjami „semipelagiańskimi”, które przejawiały się jeszcze w Galii.

Sto lat po śmierci Augustyna jego koncepcja „zepsutej natury” wchodzi oto do doktryny Kościoła:

Jeśli ktoś mówi, że skutkiem winy sprzeniewierzenia się Adama nie cały człowiek — to znaczy tak co do duszy, jak i co do ciała — uległ zmianie na gorsze, lecz mniema, że jedynie ciało zostało obciążone skażeniem, podczas gdy jego wolna wola nie poniosła żadnego uszczerbku, ten uwiedziony błędem Pelagiusza sprzeciwia się Pismu Świętemu [...] (kanon 1)¹⁵⁹.

Podkreślona formuła pochodzi od Augustyna¹⁶⁰. W zamyśle kanonu było potwierdzenie konsekwencji grzechu Adama wobec każdego człowieka przychodzącego na świat: konsekwencje te są zarazem cielesne i duchowe; cały człowiek został „zniszczony” i dotknięty „zepsuciem”. W kanonie tym owe konsekwencje nie są formalnie nazwane „grzechem”. Zostaną tak nazwane w kolejnym:

Jeśli ktoś twierdzi, że grzech Adama jemu samemu tylko zaszkodził, a nie jego potomstwu, albo oświadcza, że tylko śmierć ciała, która jest karą grzechu, a nie grzech także, który jest śmiercią duszy, przeszedł z jednego człowieka na cały rodzaj ludzki — to Bogu zarzuca niesprawiedliwość, sprzeciwiając się Apostołowi mówiącemu: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć, i tak na wszystkich ludzi śmierć przeszła, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” [Rz 5,12]¹⁶¹.

Kanon 2 odtwarza tezę Augustyna wymierzoną w Juliana z Eclanum¹⁶². Dotyczy nadal konsekwencji grzechu Adama w ludzkości, ale jest bardziej wyraziste: „zniszczenie” i zepsucie zostają teraz nazwane śmiercią ciała i śmiercią duszy, a ta ostatnia jest zdeterminowana przez grzech. Grzech ów był przedmiotem przekazywania, które zaczęło się od Adama. Znaczącym elementem jest to, że w odwołaniu do Rz 5,12 słynne „*in quo*” zostaje odniesione

¹⁵⁹ *DzS* 7:1; *FC272*, przekład polski: *BF*, V/44.

¹⁶⁰ Augustyn, *Małżeństwo i poządliwość*, II, 34, 57; *BA* 23; s. 280.

¹⁶¹ *DzS* 372; *FC273*, przekład polski: *BF*, V/45.

¹⁶² Augustyn, *Przeciw dwóm listom pelagian*, IV, 4; *BA* 23, s. 563-467.

bezpośrednio do grzechu Adama, a nie do śmierci, dokładnie tak, jak to rozumiał Augustyn. Obydwa te kanony zostaną obszernie wykorzystane w dwóch pierwszych kanonach o grzechu pierworodnym Soboru Trydenckiego¹⁶³.

W kanonie 13 i zakończeniu, to znaczy w części *Capitula* zredagowanej przez Cezarego z Arles, również odnajdujemy terminologię Augustyna:

O naprawie wolnej woli: wolna wola osłabiona u pierwszego człowieka może być naprawiona tylko przez łaskę chrztu (kanon 13).

[...] powinniśmy tak wierzyć i to głosić przy pomocy łaskawego Boga, że przez grzech pierwszego człowieka wolna wola została w tym stopniu wypaczona i osłabiona, iż nikt później nie mógł kochać Boga jak należy [...] ¹⁶⁴.

Synod w Orange proponuje tutaj zatem nauczanie Augustyna jako doktrynę wiary: korzystanie z wolnej woli zostało zranione w konsekwencji grzechu pierworodnego¹⁶⁵. Jednak synod ten nie potępia nikogo. Został potwierdzony przez papieża Bonifacego II w roku 531, przyjęty w Kościele zachodnim i wywarł następnie znaczny wpływ na Sobór Trydencki. Teksty decyzji synodalnych położyły szczególny nacisk na trzy elementy, które okażą się trwałe w historii dogmatu o grzechu pierworodnym: jego natura, sposób otrzymywania go poprzez przekazywanie od Adama oraz jego konsekwencje.

2. TEOLOGIA SCHOLASTYCZNA

Wskazówki bibliograficzne: H. Köster. *Urständ\ Fali und Ersbünde von der Scholastik bis zur Reformation*. Herder. Freiburg-Basel-Wien 1979. — O. H. Pesch. *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, M. Grünewald. Mainz 1967. — D. Spada. „II rapporto persona-natura nei testi tomistici riguardanti il peccato originale”, *Euntes decete* 31 (1978). s. 42-79. — D. Trapp. „Augustinian Theology of the fourteenth Century. Notes on Editions, marginalia, opinions and booklore”. *Augustiniana* 6 (1956). s. 146-274.

Średniowieczne augustynizmy

Od początku Średniowiecza grzech pierworodny nie był już przedmiotem wyzwania dogmatycznego, bowiem zachodnie Średniowiecze było mniej lub bardziej naznaczone augustynizmem. Ślad doktora z Hippony jest w teologii scholastycznej oczywisty. Jego koncepcja grzechu pierworodnego obecnego

¹⁶³ Cf. *infra*, s. 205-208.

¹⁶⁴ *DzS* 383 i 396; *FC5A6*; przekład polski: *BF_y* VII/28 i VII/37.

¹⁶⁵ Opinie przypisywane Faustusowi z Riez były bez wątpienia bezpośrednią przyczyną tego uściślenia, *O łasce*, 1,1; *CSEL* 21, s. 7.

w ludzkości nadaje ogólne ramy poszukiwaniom scholastyki, które przyłożą się do uściślenia pozycji natury ludzkiej według Augustyna, natury, która „uległa zmianie na gorsze” oraz do zdania sprawy z przekazywania grzechu początków i solidarności ludzkości w Adamie. Zmiana w rozłożeniu akcentów objawia się także w tym, że scholastyka, która w swych wykładach chętnie używała klasycznych ram stworzenia (dzieła sześciu dni), po którym nastąpił upadek, przyznawała znacznie ważniejsze miejsce „teologii raj”, ujmującej osobę Adama w jej sytuacji przed upadkiem (pewne szczególne dary, obok naturalnych etc.) i jego odpowiedzialności za grzech. Wszakże pozycje różnych szkół pozostaną bardzo zróżnicowane. Można wyróżnić zwłaszcza jedną tendencję, wywodzącą się od Augustyna w bardziej w formalny sposób, oraz tendencję spekulatywną, która wraz z czasem stanie się bardziej arystotelesowska. Przejawi się to sposobie definiowania grzechu pierwotnego „dziedzicznego”.

Element formalny i element materialny w grzechu pierwotnym

W Średniowieczu grzech pierwotny wyjaśniano zazwyczaj tak: w duchu każdego mającego się narodzić człowieka umieszczano niewiedzę, a w jego ciele zbuntowaną przeciw duchowi pożądlivość, bez jednak szczególnej animozji. Nawet zresztą Augustyn mówił o złej i dobrej pożądlivości, zależnie od pożądanых rzeczy.

Na planie teologicznym wyróżniły się zatem dwie tradycje na temat samej definicji grzechu pierwotnego, jaki istnieje w ludzkości. Anzelm, który miał wyostrzone poczucie grzechu jako obrazy Bożej godności¹⁶⁶, definiował go jako nieobecność i pozbawienie pierwotnej sprawiedliwości u każdego rodzącego się człowieka. Owa nieobecność jest „winą” (*reatus*); jest to przesłanka wiary — teologalna i ontologiczna — która wykracza poza doświadczenie.

Nie powinniśmy wątpić w to, iż grzech pierwotny jest niesprawiedliwością. Bowiern jeżeli każdy grzech jest niesprawiedliwością i jeżeli grzech pierwotny jest grzechem, z pewnością także jest niesprawiedliwością. [...] Skoro tak jest, jeżeli niesprawiedliwość nie jest niczym innym, jak brakiem należnej sprawiedliwości (*absentia debitae justitiae*) — wydaje się, rzeczywiście, że niesprawiedliwość jest jedynie w naturze, która nie ma sprawiedliwości, gdy powinna ją mieć — grzech pierwotny jest w każdym razie [włączony do] tejże definicji niesprawiedliwości¹⁶⁷.

„Sprawiedliwość należna” jest tą, która w naturalny sposób przynależy do człowieka wychodzącego ze stwórczych rąk Boga. Dla Anzelmia wymiar

¹⁶⁶ Cf. 1.1, s. 426-431.

¹⁶⁷ Anzelm, *O Niepokalanym Poczuciu i grzechu pierwotnym*,?, *L'oeuvre d'Anselme de Canterbéry*, t. 4, wyd. franc.: M. Corbin et alii, Cerf, Paris 1990, s. 141-143.

„dobrowolności” grzechu pierwotnego ludzkości pochodzi stąd, iż wszyscy zgrzeszyli w Adamie:

I tak, w Adamie, wszyscy zgrzeszyliśmy, kiedy on zgrzeszył, nie dlatego, byśmy wówczas zgrzeszyli, gdy nas jeszcze nie było, ale dlatego, że mieliśmy powstać z niego i że stała się wówczas owa konieczność grzeszenia, gdy będziemy, albowiem „przez nieposłuszeństwo jednego wielu zostało grzesznikami”¹⁶⁸.

W tym, co odnosi się do przekazywania grzechu, Anzelm szkicuje pewną dialektykę osoby i natury, którą podejmie św. Tomasz: „Grzechem był grzech Adama w człowieku, to znaczy w jego *naturze* oraz w tym, który został nazwany Adamem, to znaczy w jego *osobie*”¹⁶⁹.

Ze swej strony Piotr Lombard, pod wpływem Augustyna, praktycznie utożsamiał grzech pierwotny z pożądlivością, to znaczy z nieuporządkowaniem działań, którego doświadcza człowiek: nieuporządkowana żądza, egoizm, pycha, fest to zatem rzeczywistość doświadczenia, która stoi w porządku aktu:

Co rozumiemy przez grzech pierwotny? Zarzewie grzechu, to znaczy pożądlivość lub zdolność pożądania, którą nazywamy prawem członków czy choroba natury, czy też tyranem, który jest w naszych członkach, czy wreszcie prawem ciała¹⁷⁰.

Wielcy scholastycy, począwszy od Aleksandra z Hales i szkoły franciszkańskiej, będą się starali wyartykułować obydwie aspekty, posługując się arystotelesowskimi kategoriami materii i formy. Sw. Tomasz pisze tak: „grzech pierwotny materialnie jest pożądlivością, formalnie zaś jest brakiem sprawiedliwości pierwotnej”¹⁷¹. Utrzymuje on zatem, że nieuporządkowanie pragnienia czy nieumiarkowanej pożądlivości, które dotyka człowieka, jest konsekwencją grzechu pierwotnego¹⁷², ale wpisuje się raczej w linię Anzelm, by wyrazić środek ciężkości grzechu. Klimat jego refleksji jest spokojniejszy i mniej złowrogi niż u Augustyna. Grzech pierwotny należy u Tomasza do kategorii *habitus*, to znaczy zwykłej dyspozycji — w tym przypadku złej — natury, która „niejako przechodzi w naturę”¹⁷³. Będzie się zatem po nim wyróżniać *element formalny* i *element materialny* owego grzechu. Szkoła najbardziej augustiańska będzie zawsze podkreślać element materialny.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 7, s. 153.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 1, s. 137.

¹⁷⁰ P. Lombard, *Sentencje*, IV, 2, 30; *PI* 192, 722.

¹⁷¹ *STh*, Ia-IIae, q. 82, a. 3; Cerf, t. 2, 1984, s. 523; przekład polski: *op. cit.*, t. 12, s. 167. Cf.

A. Vanneste, *le Dogme du peche originel*, *op. cit.*, s. 96- 100.

¹⁷² *STh*, Ia-IIae, s. 91, a. 6; Cerf, t. 2, s. 580; przekład polski: *op. cit.*, t. 13, s. 29-31.

¹⁷³ *Ibid.*, Ia-IIae, q. 82, a. 1; Cerf, t. 2, s. 521; przekład polski: *op. cit.*, t. 12, s. 162.

Tomasz z Akwinu: od osoby do natury

Św. Tomasz wykłada naprzód to, co wydaje mu się należeć do wiary Kościoła:

Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego należy przyjąć, że grzech pierworodny pierwszego człowieka przechodzi na potomstwo drogą pochodzenia (*priginaliter*). Dlatego udziela się chrztu dzieciom ledwo narodzonym jako potrzebującym obmycia ze skazy grzechu. Przeciwnie zdanie głosiła herezja Pelagiusza, jak często zaznacza św. Augustyn¹⁷⁴.

Tomasz nie łączy przekazywania grzechu pierworodnego z „nieuporządkowaniem” pożądliwości, która dotyka aktu rodzenia¹⁷⁵. Grzech bierze się z prostego faktu przynależności do potomstwa Adama, co jest udziałem wszystkich rodzących się ludzi. Aby wyjaśnić to rozpowszechnianie się grzechu, trzeba brać pod uwagę jedność całej rodziny ludzkiej. Jak Anzelm, Tomasz z Akwinu myśli o wszystkich ludziach obecnych w Adamie, zgodnie z obrazem solidarności wszystkich członków tego samego ciała:

[Trzeba przyjąć], że wszystkich ludzi rodzących się z Adama można uważać jakby za jednego człowieka [...]. Tak więc ludzie, pochodzący od Adama, stanowią jakby liczne członki jednego ciała.

Tak więc brak porządku, jakim jest grzech pierworodny w konkretnym człowieku będącym potomkiem Adama, jest dobrowolny w tym człowieku nie z jego woli, ale z woli pierwszego rodzica, który przez rodzenie porusza mocą rozrodczości tych wszystkich, którzy od niego pochodzą, na podobieństwo woli, która porusza wszystkie członki ciała do czynności.[...] grzech pierworodny jest grzechem danej konkretnej osoby o tyle tylko, że osoba ta przyjęła swą naturę od pierwszego rodzica, Adama. Stąd też grzech ten zwie się również grzechem natury, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Byliśmy z przyrodzenia synami gniewu” (Ef 2,3)¹⁷⁶.

Dobrowolny grzech osoby Adama staje się w ten sposób dla ludzkości grzechem *natury*; ze swej strony zepsuta natura, którą otrzymaliśmy, staje się źródłem naszych grzechów *osobistych*. Św. Tomasz wyraźnie formalizuje tę dialektykę, przeciwstawiając ją odwrotnemu ruchowi zbawienia w Jezusie Chrystusie.

¹⁷⁴ *Ibid.*, Ia-IIae, q. 81, a. 1; Cerf, t. 2, s. 515; przekład polski: *op. cit.*, t. 12, s. 151.

¹⁷⁵ *ibid.*, Ia-IIae, q. 82, a. 4, ad 3m; Cerf, t. 2, s. 524; przekład polski: *op. cit.*, t. 12, s. 169.

¹⁷⁶ *Ibid.*, Ia-IIae, q. 81, a. 1; Cerf, t. 2, s. 516; przekład polski: *op. cit.*, t. 12, s. 152- 153.

Tradycja teologiczna eremitów św. Augustyna

Wiek XV korzystał ze św. Augustyna nie tylko ogólnie, jako Ojca Kościoła, ale także jako znakomitego interpretatora Ewangelii. Zakon eremitów św. Augustyna, czy też „augustianów”, był tego jakby zorganizowanym wyrazem od swej fundacji w 1244 roku, „małej unii” (*parva unio*), i w 1256, „wielkiej unii” (*magna unio*). Z tego względu dwudziestowieczna historiografia w odniesieniu do ruchu Reformacji wydała hipotezę o teologicznym powiązaniu pomiędzy św. Augustynem, zakonem augustiańskim, opartym na doktrynie biskupa z Hippony, i augustianinem Lutrem. Narodziła się w ten sposób teoria „Szkoły Augustiańskiej” (*Augustinsschule*) w późnym Średniowieczu, która później, od XVII wieku, będzie nazywana Szkołą *Augustinenses*¹⁷⁷.

¹⁷⁷ B. Van Luijk, *Le controversie teologiche nei secoli XVII-XVIII e gli Agostiniani*, w: „Augustiniana” 13, (1963), s. 201-225.

ROZDZIAŁ CZWARTY

Grzech pierworodny i grzech początków: od Soboru Trydenckiego do epoki współczesnej

V. Grossi i B. Sesboüe

W historii dogmatu o grzechu pierworodnym trzeba rozważyć jeszcze dwa wielkie okresy: okres Reformacji i Soboru Trydenckiego (1546), wraz z rozwinięciami powstałymi w wewnętrznych dla katolicyzmu sporach teologicznych, których *Augustinus* Janseniusza (1640) jest uprzywilejowanym świadectwem; i wreszcie okres współczesny, który był czasem żywiołowej refleksji o tym trudnym dogmacie, mającej lepiej odróżnić to, co należy do wiary Kościoła od tego, co jest sprawą przebrzmiałych już przedstawień: na tym polu ważne były lata po drugiej wojnie światowej i II Soborze Watykańskim.

I. DEKRET SOBORU TRYDENCKIGO O GRZECHU PIERWORODNYM

Sobór Trydencki (1546-1563) jest najważniejszym wydarzeniem dla Rzymskiego Kościoła katolickiego na początku czasów nowożytnych. W tym dziele spotykamy się z nim po raz pierwszy tak bezpośrednio. Rzeczywiście, jeden z jego pierwszych ważnych dokumentów dotyczy grzechu pierworodnego; powrócimy doń nieco dalej, w odniesieniu do usprawiedliwienia¹, na temat którego zrealizował on bez wątpienia swe dogmatyczne arcydzieło. Będzie on jeszcze obecny w trzecim tomie niniejszego dzieła, w odniesieniu do sakramentów² oraz w tomie czwartym, gdzie mowa o stosunku pomiędzy Pismem i tradycjami. Zważywszy pozycję tego soboru jako wciąż powracającego punktu odniesienia dla wszystkich sektorów dogmatyki, zasadne byłoby najpierw

¹ Cf. *mira*, s. 287-307.

² Cf. t. 3, s. 143-206.

krótkie przedstawienie kontekstu historycznego, w jakim zgromadził się Sobór Trydencki. Następnie proponujemy analizę dekretu z V sesji, dotyczącego grzechu pierworodnego.

1. KONTEKST HISTORYCZNY ZGROMADZENIA SOBORU TRYDENCKIEGO

Wskazówki bibliograficzne: *Concilium Tridentinum. Dianorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*. Ed. Societas Goerresiana [= Görresgesellschaft], 13 t.. Herder. Freiburg 1911-1972. — H. Jedin, *Histoire de concile de Trente*, t. I: *La Lutte pour le concile*, (po niemiecku 1949), Desdée, Paris 1965; t. II: *Die erste Trienter Tagungsperiode (1545-1547)*, Herder. 1957; t. III: *Bologneser Tagung (1547-1548). Zweite Trienter Tagungsperiode (1551 - 1552)*. Herder, 1970; t. IV/1: *Dritte Tagungsperiode und Abschluss. Frankreich und der neue Anfang in Trent bis zum Tode der Legaten Gonzaga und Seripando*. Herder, 1975; t. IV/2: *Dritte Tagungsperiode und Abschluss. Überwindung der Krise durch Morone, Schliessung und Bestätigung*. Herder, 1975; *Crise et dénouement du Concile de Trente 1562-1563*, (po niemiecku 1964), Desclée, 1965. — A. Dupront, „Le concile de Trente”, *Le Concile et les conciles*, Cerf, Paris 1960, s. 195-243. — O. de la Brosse, J. Leder, H. Holstein, Ch. Lefebvre. *Latran V et Trente*, t. 1. Orante, Paris 1975. — J. Leder. H. Holstein, Ch. Lefebvre, *Latran V et Trente*, t. 2. Orante. Paris 1980. — A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*. (C. J. Hefele i H. Leclerq, *Histoire des Conciles*, t. X/1), Letouzey et Ané. Paris 1938. — M. Venard, „Le concile Latran V (1512-1517) et le concile de Trente (1545-1563)”, *CODI* s. 291-335.

Kiedy w roku 1518 Luter odwołał się od papieża do soboru, Leon X zamknął właśnie w 1517 roku V Sobór Laterański — w tym samym roku, w którym wybuchła sprawa odpustu — który z pewnością nie odpowiedział na kluczowy wówczas problem, istniejący faktycznie od początku XV wieku, a mianowicie problem reformy Kościoła. Nieważne, dla Leona X sobór się odbył i nie było kwestii zwoływania nowego w tak krótkim odstępie czasu. Wszakże nagląca potrzeba reformy Kościoła była tak wielka, że idea soboru szła własną drogą, zwłaszcza w Niemczech. Nie tylko Luter ponawia swój apel o sobór w 1520, po potępieniu go przez bullę *Exsurge Domine* Leona X; jednak na sejmie w Norymberdze, w 1523 roku, wszystkie Stany cesarstwa, katolickie czy już luterańskie, domagają się „soboru wspólnego, wolnego, chrześcijańskiego, w krajach niemieckich”. Jednakże sobór zbierze się dopiero w 1545, kilka miesięcy przed śmiercią Lutera. Przez ponad dwadzieścia pięć lat sobór był jak gdyby mirażem, który się bez przerwy oddalał. Już po swym rozpoczęciu będzie trwał pod znakiem nieustannego przedłużania i odraczania. To opóźnienie zostało ocenione jako „ogromne nieszczęście” dla Kościoła (Pastor).

„Dlaczego tak późno, skoro wszystko woła «Soboru, soboru!»”: w ten sposób H. Jedin streszcza w swym dziele zatytułowanym właśnie *Walka o sobór* pytanie, które stawiali ówczesni, ale które stawiają dziś także historycy³ Wpływ

³ H. Jedin, *La Lutte pour le concile*, *op. cit.*, s. 152 i n.

na to miały trzy główne czynniki: najpierw sytuacja polityczna w Europie, naznaczona walką między Karolem V a Franciszkiem I o supremację i seria wojen. Cesarz był za soborem w nadziei na odbudowanie jedności religijnej, a tą drogą jedności politycznej swych Państw; król się temu przeciwstawiał, ponieważ nie zaznał tego typu trudności religijnych (wspiera nawet dysydentów religijnych w Niemczech) i sądzi, że sobór przysłużyłby się jego przeciwnikowi.

Drugim czynnikiem determinującym było, że papież Klemens VII, zastąpiwszy holenderskiego papieża Hadriana VI, szczerego reformatora, który rządził jednak tylko niecały rok (1522-1523), bał się soboru i lawirował przez dwanaście lat (1523-1534), by go uniknąć. Karolowi V udało się uzyskać od niego na ten temat obietnicę, ale opatrzoną takimi warunkami, które jej realizację uczynią niemożliwą. Rzym chce uwolnić się spod nacisków cesarskich. Następca Klemensa VII, Paweł III, gorzko oskarży go o „kradzież dwunastu lat pontyfikatu”.

I wreszcie trzeci czynnik — niektóre wymagania o posmaku „koncylarystycznym”, zgłoszone przez protestantów, proszących nawet o arbitraż ponad papieżem, którego autorytet jako sędziego został odrzucony, ponieważ brał udział w sporze, napawały Rzym obawami przed niepokojami Soboru w Bazylei, obecnymi jeszcze w pamięci. Te prośby zostaną zachowane aż do Trydentu i przyczynią się w szerokiej mierze do niepowodzenia obecności protestanckiej na soborze. Faktycznie wraz z upływem czasu wezwanie do soboru ze strony protestanckiej z poważnego na początku, coraz bardziej stawało się pretekstem lub alibi: stawia się warunki, o których się wie, że są nie do przyjęcia. Odroczenie „do soboru” pozwalało zresztą wspólnotom, które przeszły do Reformacji, zorganizować się stopniowo bez świadomości, że oto rodzi się schizma. Jednak w oczekiwaniu na sobór Karol V podjął inicjatywę „kolokwiów” teologicznych, na których spotykali się przedstawiciele obydwu stron, katolickiej i protestanckiej, dla poszukiwania pojednania doktrynalnego (Wormacja, 1540 i Ratzbona, 1541). Pomimo zarysu porozumienia o grzechu pierworodnym i usprawiedliwieniu, wysiłki te zakończyły się niepowodzeniem w kwestii Kościoła i hierarchii. Bez względu na klasę i intencje uczestników, kolokwia te były nazbyt odmienne od ogólnego klimatu zerwania, aby mogły się powieść.

Jednak Paweł III (1534- 1549) był stanowczo zdecydowany zwołać sobór: skoro pragnie się go przeciw papieżowi, najlepszą odpowiedzią jest to, by papież stanął na jego czele. Pomimo tej woli, potrzeba mu będzie dziesięciu lat, po dwóch nieudanych próbach w 1536 i 1542 roku, by rozpocząć gromadzenie soboru w grudniu 1545 roku, w obecności trzydziestu jeden biskupów. Wybór Trydentu był wynikiem delikatnego kompromisu: jest to zarazem miasto cesarskie (a więc niemieckie), do którego mogli przybyć katolicy i protestanci niemieccy, a także miasto włoskie, do przyjęcia przez Rzym.

Czy będzie to sobór pojednania dla powszechnej i wspólnej reformy Kościoła, czy też stanie się punktem wyjścia tego, co będzie się odtąd nazywać katolicką „Kontrrreformacją”? Nic nie było z góry wiadome. Podczas pierwszego okresu soboru (1545-1547), za Pawła Ili, miano jeszcze nadzieje na przybycie protestantów. Sobór postępuje wtedy z wyrachowaną powolnością i podejmuje kwestie doktrynalne w powiązaniu z reformą Kościoła. To wówczas przegłosowuje dekrety o grzechu pierworodnym, usprawiedliwieniu (1546), sakramentach w ogólności, chrzcie i bierzmowaniu (1547). Jednak z powodu różnorodnych dwuznacznych przyczyn (groźba epidemii (?), zagrożenie wojenne, naciski cesarskie i napięcia między Karolem V i Pawłem III, pragnienie Rzymu przybliżenia soboru do swej sfery wpływu) sobór zostaje przeniesiony do Bolonii i jego prace zostają zahamowane, ponieważ Niemcy nie chcą przybyć do tego czysto włoskiego miasta. Konkretnym kryterium ekumeniczności zachodniej jest obecność czterech nacji: Francuzów, Hiszpanów, Niemców i Włochów. W Bolonii mieli wkrótce pozostać tylko Włosi. Teologowie pracują nad swymi dokumentami, ale liczba biskupów tak bardzo się obniżyła, iż nie można już niczego przegłosować. Sobór żyje kolejnymi odroczeniami. Zostaje w końcu zawieszony, a w tym zamieszaniu umiera Paweł III.

Papież Juliusz III (kardynał Del Monte, który był legatem Pawła III podczas pierwszego okresu soboru) doprowadza do podjęcia soboru w Trydencie, na drugi okres (1551-1552). Tym razem nie chcą przybyć Francuzi. Pojawiają się emisariusze protestancy, by negocjować ich ewentualny udział, ale pod następującymi warunkami: ustanowić, za zgodą obu stron, sędziów czy arbitrów, którzy mogliby zająć stanowisko w sporze według Pisma Świętego (papież i biskupi są stroną); uznać, że dekrety przyjęte w Trydencie od 1546 roku nie są definitywne i że dyskusja na te tematy powinna się rozpocząć na nowo („nie wysłuchano nas”); co do błędów i spraw spoza Pisma Świętego potwierdzonych przez sobór, to trzeba poddać je arbitrom. Jednak w tym momencie nikt już nie był zdolny do prawdziwego dialogu: ani legaci papiescy, ani emisariusze protestancy. Wszakże pierwszy list żelazny został tym ostatnim wydany, aby „przybyli w sposób wolny” w roku 1551; nowy list żelazny „o rozszerzonej formule” (*amplioris formae*) został podpisany w 1552 (z powodu tego, co spotkało Jana Husa, który został spalony na rozkaz Ojców Soboru w Konstancji). Melanchton wyruszył nawet w drogę do Trydentu, wraz z oficjalną delegacją. W tym czasie Sobór pracuje nad sakramentami: eucharystii, pokuty i ostatniego namaszczenia. Jednak kampania militarna Maurycego Saskiego zagraża Trydentowi i sobór po raz kolejny zostaje zawieszony.

Zostanie podjęty dopiero dziesięć lat później, za Piusa IV (1562-1563). Bowiem Paweł IV (1555-1559), reformujący siłą i przychylny Inkwizycji, stara się obejść bez soboru. Pius IV na nowo zwołuje sobór w 1560 roku: ale będzie się on mógł odbyć dopiero w 1562, pośród silnych napięć narodowych,

kościelnych i doktrynalnych. Idzie tym razem o zakończenie prac i ogłoszenie wcześniejszych dekretów. Zaproszenie protestantów i potwierdzenie ich listu żelaznego stają się teraz formalnością. Zwrot w kierunku reformy katolickiej zdecydowanie już się dokonał. Sobór kończy swą pracę w dziedzinie sakramentów. Jednak przy sakramencie kapłaństwa pojawił się ostry kryzys w kwestii stosunku między prymatem rzymskim i episkopatem, co wyklucza zajęcie jakiegokolwiek stanowiska w tej dziedzinie. Papież bardzo ściśle nadzoruje sobór za pośrednictwem swego siostrzeńca, Karola Boromeusza, arcybiskupa Mediolanu. Sobór głosuje także ważne dekry o reformie Kościoła, zwłaszcza o kaznodziejstwie i nauczaniu Pisma, rezydencji biskupów oraz erygowaniu seminariów. Sobór kończy się 4 grudnia 1563 przy powszechnej uldze: „Nareszcie!”

W Kościele katolickim papież, które natychmiast zatwierdziło dekry soborowe, zaangażowało się energicznie na rzecz ich recepcji i wprowadzenia dekretów o reformie, które spowodują wzmocnienie ram klerykalnych Kościoła. Dekry dogmatyczne zdominują całą epokę teologii katolickiej aż do połowy XX wieku i zasilą w dużej mierze teologię kontrowersji.

Sobór Trydencki jest zatem znaczącym wydarzeniem, które trwało prawie pół wieku i rozciąga się w czasie na niemal cały wiek, jeśli weźmiemy pod uwagę pierwszy apel o zwołanie soboru z 1518 roku oraz ogłoszenie jego dekretów we Francji, w 1615⁴. W historii Kościoła zachodniego wyznaczył zwrot chrześcijaństwa średniowiecznego ku katolicyzmowi czasów nowożytnych⁵. Jest to koniec pewnego świata i początek nowej postaci Kościoła i chrześcijaństwa. Wbrew pierwotnym intencjom, niejako potwierdza szesnastowieczne zerwania, zwłaszcza rozdarcie chrześcijaństwa zachodniego; niesie w sobie zarodki przyszłych zerwań, jak rozdział Kościoła i Państwa oraz Kościoła i świata kultury. Papież wyjdzie z tej próby wzmocniony. Jeśli pierwszy okres trydencki mógł być jeszcze nazwany „soborem cesarskim”, trzeci jest niewątpliwie okresem „soboru papieskiego”. To kres średniowiecznych relacji papieża i cesarza, „Kapłaństwa i Cesarstwa”; odtąd Rzym będzie utrzymywał stosunki z każdym narodem.

⁴ A. Dupront, *art. cit.* 197.

⁵ Cf. *ibid.*, s. 205-206 i 236-238.

2. DEBATA DOKTRYNALNA O GRZECHU PIERWORODNYM PRZED SOBOREM

„Dawna” i „nowa droga” na początku XVI wieku

Wskazówki bibliograficzne: G. Diaz Garcia, *De peccati originalis essentia in schola augustiniana praetidentina*. La Ciudad de Dios, El Escorial 1961. — A. Zumkeller. „Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Ugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles”. *ARG* 54 (1963), s. 15-37: *Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters*. Augustinus-Verlag, Würzburg 1984. — G. Schiavella, „Il peccato originale negli scritti di Gregorio da Rimini”. *Augustiniana* 8 (1958), s. 444-464. — H. Jedin. „Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)”, *Römische Quartalschrift* 35 (1927). s. 351-368.

Decyzje Soboru Trydenckiego dotyczące grzechu pierworodnego zostały podjęte w kontekście teologicznej debaty scholastyki u końca Średniowiecza, debaty, która pozostawała nadal skoncentrowana wokół imienia Augustyna, tak w Reformacji protestanckiej, jak w Kontrreformacji katolickiej. Do tego nowego wpływu św. Augustyna jako doktora Kościoła walnie przyczyniło się, w latach 1500, wydanie jego pism drukiem⁶. Jednak staranie, z jakim przystąpiono do tego wydania, było także wynikiem roli, jaką odgrywała wówczas w teologii tak zwana „droga augustiańska” czy też „droga Grzegorza”, inaczej mówiąc myśl Augustyna przekazana przez Grzegorza z Rimini. Ta właśnie linia miała być przyjęta w nauczaniu podanym najpierw w Wittenberdze, a następnie w Erfurcie.

Doktrynami Lutera przejętymi ze Szkoły augustiańskiej miały być przede wszystkim poglądy o utożsamieniu grzechu pierworodnego z pożądliwością oraz o usprawiedliwieniu. Jednak dokładne studia dotyczące reprezentatywnych teologów sprzed Reformacji pokazały, że nie utożsamiali oni grzechu pierworodnego z pożądliwością. W czasach Reformacji dojdzie jednak do wyciągnięcia z pism Augustyna wniosku, iż religijnemu dogmatowi o grzechu pierworodnym należy nadać prawdziwą treść. Teksty św. Augustyna w jego polemice z Julianem z Eclanum o naturze pożądliwości dawały tej myśli solidną podstawę. Ażeby zrozumieć, w jaki sposób teologowie protestanccy mogli utożsamiać pożądliwość i grzech pierworodny, konieczne jest zachowanie nieustannego odniesienia do debat teologicznych późnej scholastyki. Debata te szły w trzech kierunkach: „dawna droga” zatroskana była o schrystianizowanie Arystotelesa, „*devotio moderna*” pragnęła dowartościować doświadczenie reli-

⁶ Było to jedenaście tomów, wydanych w liczbie ponad dwustu egzemplarzy w Bazylei, w drukarni Johanna Amerbacha (f 1523).

gijne, a „nowa droga” z Tybingi czuwała, aby nauka nie skończyła jako metafizyka w ramach filozofii naturalnej ani egzegeza jako etyka w ramach teologii.

„Nowa droga”, zakorzeniona w doświadczeniu uciekała się głównie do negacji rozróżnienia na mistykę i teologię. Tendencja ta ujawniała się w krytyce Arystotelesa i przywiązanej doń teologii, a pozytywnie proponowała tezę o absolutnej konieczności „łaski uzdrawiającej” (*gratia sanans*), to znaczy o pierwszeństwie łaski nie tylko w ogólności, ale jeszcze wobec wszelkiego rodzaju dobra wytworzonego przez wolną wolę człowieka.

Z tego punktu widzenia, w rozumieniu dogmatów chrześcijańskich wychodzi się od doświadczenia (*Erfahrung*), które można zweryfikować. W przypadku grzechu pierworodnego, przekazywanego przez zrodzenie, dość łatwo było wykonać niezbędny krok ku utożsamieniu go z pożądliwością cielesną. Jeżeli teologowie ze Szkoły augustiańskiej nie poważali takiego utożsamienia, w przeciwieństwie do teologów Reformacji, a później Michała Bajusa i Janseniusza, to jednak Augustynowe teksty o pożądliwości, liczne w dziele antypelagiańskim, a zwłaszcza w polemice z Julianem z Eclanum, będą wówczas odczytywane jako dotyczące samego grzechu pierworodnego.

Metoda owej teologii „doświadczeniowej” nie brała w wystarczającym stopniu pod uwagę tego, iż doświadczenie wiary, tak to dotyczące łaski, jak i grzechu, nie poddaje się weryfikacji, jak nauki naturalne. Augustyn dostrzegł to jasno, gdy pisał *O Państwie Bożym*. W dziele tym nawet obydwie miłości, które tworzą obydwu państwa mogą jedynie zaoferować znaki, które pozwalają dowiedzieć się, która z dwóch miłości nas porusza, nie dając pewnego poznania. Jedyłą rzeczywistością jest przemieszanie (*permixtio*) obydwu państw, bez możliwości absolutnej identyfikacji w czasie historycznym. W ten sposób, kiedy Augustyn mówi o sakramentach, dostrzega, że przekazywanie łaski i miłości nie zależy od świętości szafarza, przeciwnie do tego, co twierdzili donatyści. Taki owoc łaski jest możliwy jedynie dzięki samej mocy Chrystusa, który daje sakrament, bez względu na możliwą świętość tego, kto udziela.

Luter: grzech pierworodny i pożądliwość

Wskazówki bibliograficzne: C. Stange, „Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens”. *Neue Kirchliche Zeitschrift* 11 (1990). s. 574-585; „Luther über Gregor von Rimini”, *ibid.* 13 (1902), s. 721 -727. — A. V. Müller, *Luthers theologische Quellen. Seine Verteidigung gegen Deniße und Císar*. Giessen 1912. — M. van Rhijn, „Luther en Gregorius van Rimini”. *Theologisch Tijdschrift* 53 (1919), s. 238-242. — A. Zumkeller, „Martin Luther und sein Orden”, *Analecta Augustiniana* 15 (1962). s. 225-290.

W latach 1515-1516 Luter w taki sposób wyrażał się o grzechu pierworodnym w swym komentarzu do Listu do Rzymian:

Teraz: czym jest zatem grzech pierworodny?

Po pierwsze, jeśli wierzyć subtelnyim rozróżnieniom teologów scholastycznych, jest to pozbawienie lub brak pierwotnej sprawiedliwości [...].

Ale po drugie, według Apostoła i prostoty poczucia w Jezusie Chrystusie, nie jest to tylko pozbawienie jakości w ramach woli, co więcej, nie jest to tylko pozbawienie światła w ramach umysłu, siły w ramach pamięci, ale zdecydowanie pozbawienie wszelkiej prawości i wszelkiej mocy [która mogłaby emanować] ze wszystkich sił ciała i duszy całego człowieka, wewnętrznego i zewnętrznego. Ponadto jest to także sama skłonność ku złu, niesmak wobec dobra, odraza do światła i mądrości, ale [także] miłość błędu i ciemności, ucieczka, wstręt przed dobrymi uczynkami, ale [jeszcze i] bieg ku złu. [...] Rzeczywiście, to nie tylko pozbawienie samo w sobie, którego Bóg nienawidzi i o które obwinia (na przykład wielu, którzy zapominają o swym grzechu i nie uznają go), ale pożądlivość w całej swej rozpiętości sprawia, że nie słuchamy tego przykazania: „Nie będziesz pożądał”.

[...] W konsekwencji, podobnie jak dawni Ojcowie, święci słusznie powiedzieli: grzech pierworodny jest samym „zarzewiem”, prawem ciała, prawem członków, słabością natury, tyranem, pierwotną chorobą⁷.

W ramach dziedzictwa teologii średniowiecznej Luter sytuuje się zatem wyraźnie po stronie tradycji augustiańskiej. Przejmuje tezę Lombarda, ale nadaje jej nowe znaczenie. Nad definicję teologiczną rodzaju teologicznego, w jego oczach subtelną i abstrakcyjną, przedkłada egzystencjalny opis doświadczenia. Człowiek odkrywa, że jest zamieszkały przez radykalne wewnętrzne nieuporządkowanie, które zniszczyło jego równowagę i spontanicznie kieruje go ku złu. Pożądlivość, źródło żądz, prawo ciała, fundamentalny egoizm, oto grzech pierworodny. Otóż wszystko to jest w nas zawsze, nawet po chrzcie. Nawet Bóg, przez miłosierdzie, nie obwinia nas za naszą niesprawiedliwość. Teologia scholastyczna niesłusznie uważała grzech pierworodny za usunięty przez chrzest. Luter w swoim pojęciu idzie za pozycją Augustyna, zgodnie z formułą, którą cytuje: „Pożądlivość ciała jest odpuszczona przy chrzcie, nie w taki sposób, że już nie istnieje, ale że nie jest już imputowana jako grzech”⁸. Praktycznie utożsamia grzech pierworodny i pożądlivość. Grzech zawsze pozostaje w człowieku, jak to pokazuje w oczywisty sposób Luter w opisie sytuacji człowieka dokonanyim przez Pawła w Rz 7. Luter był zatem przez katolików uważany za kogoś, kto w imię przesadzonej koncepcji grzechu pierworodnego sprzeciwia się zupełnie tradycyjnemu stwierdzeniu: chrzest odpuszcza grzech pierworodny.

⁷ Luter, *Komentarz do Listu do Rzymian*, rozdz. 5; *Labor et Fides*, t. XII, Genève 1985, s. 65-66.

⁸ Augustyn, *Małżeństwo i pożądlivość*, I, 25, 28; BA 23, s. 117-119.

Kolokwia pojednania: Wormacja i Ratyzbona

Kolokwia w Wormacji (1540) i Ratyzbonie (1541) pozwalają dokładnie usytuować stawkę debaty pomiędzy protestantami i katolikami o grzechu pierwородnym w przeddzień Soboru Trydenckiego. Te prowizoryczne teksty uzgodnień rekapitulują i starają się zrównoważyć dwa punkty widzenia, niegdyś komplementarne, a które stały się antagonistyczne, aż po powstanie „schizmy języka” pomiędzy partnerami.

W chwili Reformacji teologowie katoliccy wszystkich szkół, przy różnym rozłożeniu akcentów, utrzymują wymiar „elementu formalnego” grzechu pierwородnego, to znaczy pozbawienie pierwotnej sprawiedliwości. Ze strony protestanckiej Luter utożsamia, jak widzieliśmy, grzech pierwородny z pożądliwością, a zatem z „elementem materialnym”. Jednak czyni to nadając swemu twierdzeniu zupełnie nowy ciężar egzystencjalny. Grzech pierwородny to owa zła wewnętrzna dyspozycja człowieka, jego radykalny i fundamentalny egoizm, jego zdeprawowane pragnienie. Oto źródło czy też moc grzechu, zawsze gotowe, by się objawić. To już jest grzechem, nawet przed jakimkolwiek aktem formalnie grzesznym.

Tym samym interpretacja skuteczności chrztu stała się różna po jednej i po drugiej stronie i wpadała w doktrynalną sprzeczność. Dla katolików grzeszna sytuacja człowieka wynikająca z jego pochodzenia ustępuje miejsca nowej sytuacji: przyjaźni z Bogiem, a wina została zdjęta (*transit reatu*). W człowieku nie ma już nic, co by się nie podobało Bogu. To jest najważniejsze. Pożądliwość, która pozostaje, jest tylko karą czy konsekwencją grzechu, zranieniem i słabością.

Dla protestantów pożądliwość i nieuporządkowanie działań pozostają: grzech zatem trwa (*manet actu*). To najważniejsze. Wraz z pożądliwością trwa konkretna rzeczywistość grzechu pierwородnego: serce człowieka nie zmieniło się. Pożądliwość także jest grzechem w tym sensie, że pochodzi ona z grzechu i skłania do grzechu oraz że zawsze jest w niej coś, co przeciwstawia się Bogu. Natura ludzka pozostaje radykalnie zepsuta. Stąd znaczenie dokumentu z Wormacji, który pragnie oddać obydwie elementy i objaśnić język:

Wyznajemy za jednomyślną zgodą, że wszyscy potomkowie Adama rodzą się według powszechnego prawa z grzechem pierwородnym, a zatem w gniewie Bożym. Grzech pierwородny jest brakiem pierwotnej sprawiedliwości, która powinna istnieć, podobnie jak śmierć.

Jesteśmy również zgodni co do tego, iż w chrzcie znajduje się odpuszczenie winy (*reatus*) grzechu pierwородnego, wraz ze wszystkimi grzechami, przez zasługę męki Chrystusa. Pouczeni nie tylko przez pisma apostołskie, ale również przez samo doświadczenie, sądzymy, że pożądliwość pozostaje, że jest niemocą, chorobą sil naturalnych. Co do owej choroby u odrodzonych, jest między nami zgoda, iż

element materialny grzechu pierwotnego pozostaje, a *element formalny* zostaje usunięty przez chrzest.

Nazywamy także grzech *elementem materialnym*, ponieważ pochodzi on od grzechu i skłania do grzechu, podobnie jak zepsucie natury ludzkiej, które, w samej swej rzeczywistości, jest czymś, co przeciwstawia się prawu Bożemu; to w tym znaczeniu Paweł także nazywa je grzechem. Z tej samej racji w szkołach naucza się zazwyczaj skrótowo, że *element materialny* grzechu pierwotnego pozostaje w ochrzczonych, ale *element formalny*, to znaczy wina, zostaje usunięty⁹.

Ten tekst, który jako dokument zgody „ekumenicznej” nie stoi ponad wszelką dwuznacznością i w którym każda ze stron ryzykuje zachowanie tylko tego, co jest zgodne z jej punktem widzenia, a zapomnienie tego, co odpowiada drugiej stronie, stanowi jednak godny podziwu wysiłek w celu stworzenia syntezy dominanty katolickiej (*element formalny*) i protestanckiej (*element materialny*). Nie waha się on przed podaniem definicji grzechu pierwotnego (czego Sobór Trydencki nie zaryzykuje). Wyjaśnia także, w jakim sensie pożądlivość może być jeszcze nazywana grzechem po chrzcie (w sformułowaniach bliskich tym z Trydentu), ale utrzymuje, że w człowieku po chrzcie zawsze jest coś, co sprzeciwia się Bogu (temu stwierdzeniu sprzeciwi się sobór). Niektóre z tych formuł można zresztą odnaleźć w dokumentach soborowych¹⁰, pozwalając dojrzeć, które z elementów zostały przejęte, a które oddalone.

3. DEKRET Z PIĄTEJ SESJI (1546)

Tekst: CTA V. 239 s; COD 11-2, s. 1354-1358; DzS 1510-1516: FC 274-280; przekład polski: BF.s. 200-203 i 266.

Wskazówki bibliograficzne: o opracowaniu dekretu: H. Jedin, *Cirolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts* I — II. Rita-Verlag, Würzburg 1937. — D. Cutierrez Moran, „Hieronymi Seripandi scripta”. *Latinitas* (1964), s. 142-152; „Los Augustinos en el Concilio de Trento”, *La Ciudad de Dios* 158 (1947), s. 5-119; „Concilio Tridentino y notas acerca de Seripando”, *ibid.* 164 (1952), s. 600-620. — E. Stakemeier. *Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum*. Bonifatius, Paderborn 1937.

O doktrynie dekretu: P. Penagos, *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento*, Univ. Pontificia, Comillas 1945. — A. Vanneste. „La préhistoire du décret du concile de Trente sur le péché originel”, *NRT* 86 (1964). s. 355-368 i 490-510; „Le décret du concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canon”, *NRT* 87 (1965), s. 688-726; „Le quatrième canon” *NRT* 88 (1966), s. 581 -602; *Le dogme du péché originel*. Éd. Nauwelaerts. Louvain-Paris 1971.

⁹ Formula zgody z Wormacji (17 stycznia 1540); *Corpus Reformatorum*, Halis Saxonum, C. A. Schweschke et filium, t. IV, s. 32-33.

¹⁰ Dla szczegółowej analizy dokumentów z Wormacji i Ratyzbony, cf. A. Vanneste, „La préhistoire du décret sur le péché originel”, *art. cit.*, s. 500-510.

Opracowanie dekretu

24 maja 1546 Ojcowie Soboru Trydenckiego rozpoczęli dyskusję o grzechu pierworodnym, by dekret na ten temat zatwierdzić 17 czerwca, podczas piątej sesji. Dyskusja została zatem przeprowadzona w wielkim pośpiechu, a na jaw wyszło sporo sprzeczności między Ojcami; były obecne dwie tendencje tradycji scholastycznej i augustiańskiej: grzech pierworodny nie zostanie zdefiniowany, a Ojcowie będą się starali opierać w największej możliwej mierze na dawnych synodach w Kartaginie i Orange. Debaty dotyczyły istnienia, pochodzenia i konsekwencji grzechu pierworodnego, ale przede wszystkim wartości chrztu jako środka jego odpuszczenia oraz jego stosunku do pożądliwości.

W imię Augustyna, uważanego za wiernego tłumacza apostoła Pawła¹¹, batalię prowadził przełożony generalny Zakonu augustianów, Hieronim Seripando¹², chociaż jego orientacja była bliższa niemieckiej „*devotio moderna*” niż chrześcijańskiemu humanizmowi z augustiańskiego klasztoru Ducha Świętego we Florencji. Dysponujemy szczegółową dokumentacją o ustnych i pisemnych wypowiedziach Seripando, stanowiących jego wkład w dekret o grzechu pierworodnym, a będących echem tego, czym była wówczas teologiczna Szkoła augustiańska. Dokumentacja ta pozwala nam lepiej zrozumieć postawę soboru w tej kwestii, który nie przyjął elementów najbliższych wspomnianej szkole.

Między 28 maja a 5 czerwca Seripando zredagował traktat *O grzechu pierworodnym*¹³. Na zgromadzeniu ogólnym z 5 czerwca przedstawił dwa wnioski, które pozwalają dobrze zrozumieć stawkę dyskusji oraz ostateczną myśl soborową.

Pierwszy wniosek dotyczył chrztu, jako głównego lekarstwa na grzech pierworodny: Seripando domagał się, aby uznać przede wszystkim rolę wiary, „ponieważ chrzest oczyszcza tylko przez wiarę”. Podkreślenie wiary, jako elementu odmiennego od rytu sakramentalnego, oczywiście podkreśla zbawczą doniosłość sakramentu, której zresztą nie sposób zweryfikować. Seripando przejmował w ten sposób wskazówkę *devotio moderna* o doświadczeniu faktu religijnego. Ojcowie soborowi uważali, że jeżeli w przypadku chrztu można obiektywnie zweryfikować ryt zewnętrzny, to nie da się zweryfikować duszy samego rytu, to znaczy wiary. Owa poprawka nie została zachowana w dekrete, utrzymano natomiast taką formułę: grzech pierworodny zostaje odpusz-

¹¹ Tytuł tomu E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin*, *op. cit.*, dobrze wyraża tę tezę, choć w swym dziele autor utrzymuje tezę przeciwną.

¹² Hieronim był przełożonym generalnym zakonu augustianów (1539—1551), najpierw teologiem, potem ojcem i legatem papieskim na Sobór Trydencki (począwszy od 1561), arcybiskupem Salerno (1554-1563).

¹³ Tekst w: *CTA* XII, s. 541 -549.

czony „tak dorosłym, jak i dzieciom w sakramencie chrztu należycie udzielanym według obrzędu Kościoła” (kanon 3).

Drugi wniosek Seripando dotyczył stosunku między grzechem pierworodnym a pożądliwością. Orientacja teologiczna doświadczenia religijnego „nowej drogi” doprowadziła Reformatorów protestanckich do pojmowania grzechu pierworodnego jako faktu weryfikowalnego; w takiej optyce dochodziło do utożsamienia go z pożądliwością. Konkluzja ta była pogłębieniem tego przykazania Pisma: „Nie będziesz pożądał”. W Szkole augustiańskiej, której Seripando był wówczas najbardziej widocznym przedstawicielem, tak rozumiano Augustynową wskazówkę o pożądliwości w jej powiązaniu z chrztem: w ochrzczonych nie jest ona grzechem, ale popycha do grzechu. Ujmowana w taki sposób, zostaje zatem osądzona jako element negatywny, który nie podoba się samemu Bogu. Dlatego właśnie, uważając, że pożądliwość trwa w ochrzczonych, Seripando zaproponował usunięcie z dekretu zdania: „u odrodzonych bowiem Bóg niczego nie ma w nienawiści” i zastąpienie go takim: „w tych, którzy zostali odrodzeni, nie pozostaje żadna nieprawość”¹⁴. Prośba Seripando była echem teologicznej troski Szkoły augustiańskiej aż do XV wieku, ale owa poprawka również nie została przyjęta; zapisano, że grzech pierworodny jest przebaczony przez chrzest, a pożądliwość pozostaje w ochrzczonym „jako słabość” i „zarzewie grzechu” (*fomes peccati*) (kanon 5). Sobór Trydencki nie ratyfikował zatem wyjaśnienia grzechu pierworodnego na poziomie fizycznym (pożądliwość), ale pojmował go jako utratę łaski, osłabiającą możliwości wolnej woli. Przeciwno Reformatorom protestanckim, którzy widzieli wolną wolę jako całkowicie zepsutą i tym samym ostatecznie zatraconą przez grzech pierworodny, Sobór Trydencki przypomni, w linii synodu w Orange, że wolna wola jest „osłabiona”, ale nie „wygasła”.

Krótko mówiąc, Sobór Trydencki zajął stanowisko w dwóch punktach odnoszących się do grzechu pierworodnego: po pierwsze nie przyznał znakom zewnętrznym, w tym przypadku pożądliwości, waloru pewności sumienia, jak można postąpić z doświadczeniem poddającym się weryfikacji; następnie, jako że grzech pierworodny nie jest faktem weryfikowalnym przez doświadczenie, Sobór nie chciał utożsamiać go z pożądliwością, a w konsekwencji uważać człowieka za całkowicie zepsutego, jak chcieli teolodzy protestancy.

Pięć kanonów piątej sesji

Wybrany przez sobór rodzajem literackim nie był skomponowany wykład doktrynalny (*doctrina*), jak to będzie w przypadku usprawiedliwienia, ale forma kanonów doktrynalnych o dość prostej redakcji, często opatrzonych komen-

¹⁴ CTA V, s. 552; przekład polski: BF, Y/50.

tarzem czy cytataми z Pisma. Ojcowie trydenccy zdefiniowali zatem doktrynę katolicką o grzechu pierworodnym w sześciu kanonach, mając przed oczami cztery punkty odniesienia: Pismo Święte, świadectwa Ojców Kościoła i Ojców soborowych, osąd Kościoła i jego akceptację.

We wprowadzeniu do dekretu Sobór powiada, że „starodawny wąż, odwieczny wróg rodzaju ludzkiego, [...] rozniecił nie tylko nowe, lecz także stare właśnie również o grzechu pierworodnym [...]”¹⁵. Określenie nowe właśnie było wymierzone głównie w koncepcję antropologiczną Lutra, utożsamiającą pożądlivość z grzechem pierworodnym i pojmującą człowieka jako „całkowicie grzesznego”, radykalnie niezdolnego do skutecznego usprawiedliwienia. Dawna waśń przywoływała dyskusję pomiędzy Augustynem a pelagianami, zwłaszcza Julianem z Eclanum. Wtedy jednak stawką było raczej istnienie grzechu pierworodnego. Tymczasem w Trydencie chodziło głównie o zrozumienie sposobu istnienia grzechu pierworodnego w Adamie i jego potomkach.

Kanon 1: grzech Adama i jego konsekwencje dla Adama

Pierwszy kanon jest rozbudowaną wersją pierwszego kanonu synodu w Orange. Został przyjęty bez żadnych trudności. Jednakże o ile kanon z Orange był wymierzony w konsekwencje grzechu pierworodnego w człowieku w ogóle, w odniesieniu do przeszłości Adama, Trydent przesuwając to samo stwierdzenie na samego Adama i grzech początków. Może to dziwić, jeśli pomyśli się, że grzech początków wcale nie był na pierwszym planie trosk i kontrowersji. Jednak fakt, że kanon ten praktycznie nie był dyskutowany, pokazuje, że jest o świadectwem pewnej ewolucji myśli, która zmierza w kierunku obiektywizacji grzechu Adama na planie przedstawień. Ta przesłanka jest zwieńczeniem nowego zainteresowania, jakie w Średniowieczu rozwinęło się w «odniesieniu do „teologii raju ziemskiego”». Dwie racje popychały w tym kierunku: troska o umieszczenie grzechu początków po dziele sześciu dni w Księdze Rodzaju oraz pragnienie wyjaśnienia trudnego pojęcia grzechu dziedzicznego¹⁶. Wynikiem tych działań jest w Trydencie bardzo naiwny projekt wstępny dekretu, który opisywał pierwotny stan Adama przed grzechem. Pozostał z niego ten jedyny kanon, który skupiony jest na przypadku samego Adama. Sobór Trydencki jest w ten sposób świadkiem rozwoju pojmowania Adama według pewnego ukierunkowania, które okrzepnie w późniejszej teologii, wraz z mnożeniem się hipotez i teorii o Adamie i początkach ludzkości¹⁷. W przytoczonym tekście pogrubiono elementy przejęte z Orange,

¹⁵ *CODU-2*, s. 1355; *DzS1510*; *FC274*, przekład polski: *BF*, V/40.

¹⁶ Cf. A. Vanneste, *art. cit.*, (1965), s. 709. Komentarz kanonów trydenckich jest po części inspirowany uwagami A. Vanneste, zawartymi w przywoływanych artykułach.

¹⁷ Cf. *infra*, rozdział o naturze i tym, co nadprzyrodzone, s. 336-341.

a zapisano kursywą i w nawiasach niektóre sformułowania projektu i niektóre wyrażenia celowo odrzucone:

Jeśli ktoś nie wierzy, że pierwszy człowiek Adam, kiedy przekroczył w raju zakaz Boży,

(a) zaraz stracił świętość i sprawiedliwość [*pierwotną*], którą został obdarzony [*stworzony*],

(b) i przez to przestępstwo ściągnął na siebie gniew i oburzenie Boże, a dlatego także i śmierć, którą Bóg mu poprzednio zagroził, razem zaś ze śmiercią niewolę pod władzą tego, który potem „miał władzę śmierci, to jest diabła (Hbr 2,14),

(c) i przez winę tego przestępstwa cały Adam co do ciała i co do duszy zmienił się na gorsze [*a żadna część jego duszy nie pozostała nietknięta*] — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 1)¹⁸.

(a) Jak widzimy, Sobór Trydencki rozwija stwierdzenie z Orange niejako w stronę przeciwną do kierunku biegu historii, opisując skutki pierwszego grzechu dla Adama. Ustala najpierw, że pierwszy człowiek przez swój grzech utracił „świętość i sprawiedliwość, którą został obdarzony” (*constitutus*). Wyrażenie to przejmuje język scholastyki i przywołuje „element formalny” grzechu pierwotnego.

(b) Po tym pierwszym stwierdzeniu następują wyrażenia augustyńskie, przywołujące gniew Boga oraz śmierć i niewolę człowieka: gniew Boga należy zawsze do elementu formalnego, ale śmierć i niewola stanowią „element materialny”.

(c) Całość zostaje podsumowana cytatem z Orange¹⁹, który przejął wyrażenie Augustyna: „[...] skutkiem winy sprzeniewierzenia się Adama cały człowiek — to znaczy tak co do duszy, jak i co do ciała — uległ zmianie na gorsze”²⁰. Zakończenie projektu, „żadna część jego duszy nie pozostała nietknięta” zostało wykreślone, choć miało ono precedens w Orange, gdzie chodziło o „wolność duszy”. A zatem znikła wszelka wzmianka o ograniczeniu wolnej woli.

Interesujące byłoby dowiedzieć się, na podstawie dyskusji soborowych, czy umyślnie dla wyrażenia konsekwencji grzechu Adama nie użyto augustyńskich terminów „natury ludzkiej” i „wolnej woli”. Terminologia ta była tradycyjnie używana w poprzednich dokumentach synodalnych, a po omawianym dekrete będzie bez trudności używana w dekrete o usprawiedliwieniu: „Wolna wola bynajmniej nie była zniszczona, lecz tylko została osłabiona w swej mocy i wypaczona”²¹.

¹⁸ CODII-2, s. 1357; DzS1511; FC275; przekład polski: BF> V/46a.

¹⁹ Cf. *supra*, s. 185.

²⁰ Synod w Orange, w kanonie 1: „*in deterius dicit hominem commutatum*”, przejmuje sformułowanie z: Augustyn, *Małżeństwo i pożądliwość* II, 34, 57; BA 23, s. 281; przekład polski: BF, V/44.

²¹ CODII —2, s. 1367; DzS1521; FC555; przekład polski: BF_y VII/59. Wyrażenie to odnosi się do synodu w Orange, kanon 8; DzS378; przekład polski: BF, VII/23.

W XVI wieku pod tym kanonem mogli podpisać się wszyscy: nie był wymierzony w nikogo.

Kanon 2: konsekwencje grzechu Adama dla ludzkości

Drugi kanon przejmuje te same stwierdzenia w odniesieniu do całej ludzkości. Konsekwencje grzechu Adama są takie same dla jego potomstwa, jak dla niego samego. Sam tekst również jest zaczerpnięty z drugiego kanonu z Orange, którego ostrze było wyraźnie antypelagiańskie (elementy pogrubione pochodzą z Orange):

Jeśli ktoś twierdzi, że

- (a) **grzech Adama jemu samemu tylko zaszkodził, a nie jego potomstwu,**
 - (b) i że otrzymaną od Boga świętość i sprawiedliwość, którą utracił, stracił dla siebie tylko, a nie dla nas również,
 - (c) albo że on, skalany przez grzech nieposłuszeństwa, **śmierć tylko** i cierpienie **fizyczne przekazał całemu rodzajowi ludzkiemu** [*wedle powszechnego prawa*], **nie zaś i grzech także, który jest śmiercią duszy** — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych,
- gdyż **sprzeciwia się Apostołowi mówiącemu: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć. Stąd na wszystkich ludzi śmierć przeszła, ponieważ wszyscy zgrzeszyli”** [Rz 5,12] (kanon 2)²².

(a i b) Pierwsze twierdzenie jest wyraźnie antypelagiańskie. Grzech dziedziczny zawiera utratę sprawiedliwości i świętości: wyraża to element formalny grzechu pierworodnego.

(c) Wykroczenie Adama sprowadza dwie śmierci: śmierć ciała i śmierć duszy, która nazwana jest grzechem. Wyrażenie „wedle powszechnego prawa” zostało usunięte, ażeby nie włączać doń Dziewicy Marii.

W cytacie z Rz 5,12 Sobór Trydencki przyjmuje wersję łacińską, która zawiera *in quo*; jednak tekst kanonu, w odróżnieniu od tekstu z Orange zawiera termin „śmierć”: to zatem śmierć przeszła na wszystkich ludzi²³. Cytat jest wycelowany w humanizm Erazma, który wykluczał myśl, iż grzech pierworodny jest obecny w Rz 5,12. Wiemy, że szesnastowieczny humanizm miał pewne sympatie pelagiańskie.

Te dwa kanony są przeto przejęciem dawnego nauczania: nie wnoszą naprawdę nowych eleirtentów. Możemy zatem zrozumieć rozczarowanie, jakie

²² CODII-2, s. 1357; Dzs 1512; FC276; przekład polski: BF, Y/AZ.

²³ Seripando ze swej strony wiedział, że greckie *ephho* miało znaczenie przyczynowe i tłumaczył: „ponieważ wszyscy zgrzeszyli”, „*eo quod omnes peccaverunt*” czy „*propterea quia omnes peccaverunt*”

wywołały. Ówczesny historyk Sarpi pisał: „Kiedy dekrety (tej) sesji zostały wydrukowane i dotarły do Niemiec, dostarczyły materiału na wiele mów. Powiada się w nich: To naprawdę na próżno sobór ten tracił czas na omawianie bezbożności pelagiańskiej, potępionej od z górą tysiąca lat”²⁴.

Kanon 3: lekarstwo na grzech pierworodny, chrzest

Trzeci kanon traktuje o lekarstwie na grzech pierworodny. W tej materii nie było już wzoru z poprzednich soborów i synodów: Ojcowie musieli stworzyć pewną nowość. Przedstawiają tradycyjne i biblijne twierdzenie o odkupieniu: lekarstwem na grzech pierworodny jest zasługa jedyne go pośrednika, a zasługa ta jest przyznawana przez chrzest:

jeśli ktoś twierdzi, że ten grzech Adama

(a) — mający jeden początek i przekazany wszystkim ludziom przez rodzenie, a nie przez naśladowanie, który obciąża osobiście każdego jako jego własny grzech —

(b) można zgładzić czy to siłami natury, czy też jakimś innym sposobem, a nie przez zasługi jedyne go Pośrednika, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który krwią swoją pojednał nas z Bogiem „stawszy się dla nas sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem” (1 Kor 1,30),

(c) albo [jeśli] przeczy możliwości odstąpienia tych zasług Jezusa Chrystusa tak przez dorosłych, jak i przez dzieci w [wierze i] sakramencie chrztu należycie udzielanym według sakramentu Kościoła —

niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 3)²⁵.

(a) Pierwsza formuła, „który ma jeden początek i obciąża osobiście każdego”, jest wymierzona przeciw katolickiemu uczestnikowi kontrowersji, który nazywał się Pighi (+1542), a który utrzymywał, iż grzech dziedziczny jest w nas niczym innym, jak grzechem samego Adama, który Bóg przypisał jego potomstwu²⁶. Według tego teologa był tylko jeden grzech dziedziczny, który nie jest wewnętrzny i właściwy każdemu człowiekowi. Dziecko rodzi się z winą (*reatus*), dla zaciągnięcia której nie spełniło żadnego aktu (*actus*). Wyrażenie „*origine unum*” jest zatem ustępstwem wobec Pighiego: ów grzech tylko w swym pochodzeniu jest jeden; jednak pomnaża się w potomkach Adama, czemu przeczył Pighi. Te uściślenia historyczne nie są bez znaczenia dla zrozumienia intencji kanonu. Odczytanie w nim potwierdzenia jakiegokolwiek „monogenizmu teologicznego” byłoby poważnym anachronizmem.

²⁴ Cytowany przez A. Vanneste, *art. cit NRT87* (1965), s. 713.

²⁵ *CODU*— 2, s. 1357; *DzS1513; FC277*; przekład polski: *BF, V/48*.

²⁶ Cf. A. Vanneste, *art.*(1965), s. 720 — 725.

Sobór nie wchodzi też w dyskutowaną wówczas kwestię wielości grzechu początków²⁷.

Druga formuła, „przez zrodzenie, a nie przez naśladowanie” przejmuje termin raczej z *Tractoria* papieża Zozyma²⁸ niż termin „pochodzenie”, używane przez synod w Kartaginie w 418 roku, a częściej przez Augustyna. Wyrażenie to było wycelowane w Pelagiusza i stwierdzało przede wszystkim, że grzech pierworodny jest w ludzkości czymś więcej, niż tylko sprawą prostego naśladowania.

(b) Wzmianka o „siłach natury” została wprowadzona przeciw Pelagiuszowi lub pelagianom humanistom.

(c) Wzmianka o wierze, którą zawierał projekt, została wycofana pomimo życzenia Seripando i bez wątpienia po to, by nie sprawiać wrażenia uległości wobec nalegań Reformatorów w odniesieniu do wiary. Była ona wszakże na swoim miejscu. Kanon został uzupełniony cytatem trzech tekstów biblijnych (Dz 4,12; J 1,29; Ga 3,27), które ilustrują zdanie dogmatyczne.

Kanon 4: chrzest dzieci

Czwarty kanon stosuje tę doktrynę do dziecka, które się rodzi. Jak pokazuje to przedstawienie typograficzne, zostaje dosłownie, przy kilku dobrych zmianach, przejęte z kanonu 2 synodu w Kartaginie z 418 roku, który odnosił się już do Rz 5,12:

(a) **Jeśli ktoś przeczy temu, że należy chrzcić dzieci zaraz po urodzeniu, chociażby pochodziły od rodziców ochrzczonych, albo mówi, że się je chrzci wprawdzie dla odpuszczenia grzechów, lecz nie otrzymały one w spuściźnie od Adama żadnego grzechu pierworodnego, który trzeba zgładzić obmyciem, by dostąpić żywota wiecznego, że skutkiem tego u tych dzieci forma chrztu dla odpuszczenia grzechów nie jest prawdziwa, lecz fałszywa —**

niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych.

(b) **Albowiem tego, co mówi Apostoł [cytat z Rz 5,12] nie należy rozumieć inaczej, ale tylko tak, jak to zawsze rozumiał Kościół na całym świecie.**

(c) **Według tej bowiem zasady wiary pochodzącej od Apostołów dzieci chrzci się naprawdę dla odpuszczenia grzechów, chociaż same nie mogły jeszcze popełnić żadnego grzechu, aby poprzez odrodzenie dostąpiły obmycia z tego, co ściągnęły na siebie wskutek narodzin [cytat z J 3,5] (kanon 4).**

²⁷ Cf. A. M. Dubarle, „La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne”, *REA* 3 (1957), s. 113-136.

²⁸ Cf. *supra*, s. 158.

Tekst ten został skomentowany przy okazji synodu w Kartaginie²⁹. W Trydencie zachowuje on swe ostrze antypelagiańskie. Jednak podkreślanie rytu chrzcielnego jako takiego, bardziej oczywistego w przypadku dziecka, było skierowane także przeciw postawie anabaptystycznej i poprawce zgłoszonej przez Seripando o pierwszeństwie roli wiary w usprawiedliwieniu, niezależnie od rytu. Trydent dodaje również, że chrzest dzieci sięga tradycji apostołskiej. Taka była opinia Orygenesusa i Augustyna³⁰.

Kanon 5: skutki chrztu

To ostatni kanon, który dotyczy bezpośrednio sporu między protestantami a katolikami i który stanowi o nowości stanowiska trydenckiego: chodzi o związek grzechu pierwородnego i pożądliwości. Odnajdujemy tu pewne podobieństwo do dokumentu z Wormacji:

(a) Jeśli ktoś przeczy temu, że łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa udzielona na chrzcie gładzi winę (*reatus*) grzechu pierwородnego, albo też twierdzi, iż nie odpuszcza [ona] tego wszystkiego, co ma prawdziwy i właściwy charakter grzechu, lecz tylko zaciera lub sprawia, że nie bywa dalej poczytywane jako wina — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych.

(b) U odrodzonych bowiem Bóg niczego nie ma w nienawiści, ponieważ „nic nie ma godnego potępienia u tych, którzy prawdziwie pogrzebani są z Chrystusem przez chrzest śmierci” (Rz 6,4), którzy „nie postępują według ciała” (Rz 8,1), lecz „wyzbyli się starego człowieka, przyoblekając się w nowego, stworzonego na wzór Boga” (Ef 4,22 i n; Kol 3,9 i n), stali się niewinnymi, nieskalanymi, czystymi, bez skazy i ukochanymi synami Boga, „dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusa” (Rz 8,17), tak że nic zgoła nie powstrzymuje ich od wejścia do nieba.

(c) To zaś, że w ochrzczonych pozostaje pożądliwość lub zarzewie [grzechu], ten święty Sobór przyznaje to i z tym się zgadza. Ponieważ zaś ta pożądliwość jest nam pozostawiona dla walki, nie może ona szkodzić tym, którzy jej nie dają przyzwolenia i mężnie opierają się [jej] z pomocą łaski Jezusa Chrystusa. Właśnie dzięki temu „każdy otrzyma nagrodę, kto będzie należycie walczył (2 Tm 2,5).

(d) A co do tej pożądliwości, którą Apostoł niekiedy nazywa „grzechem” (Rz 6,12 i n), święty Sobór oświadcza, iż Kościół katolicki nigdy nie rozumiał tak, jakoby u [ludzi] odrodzonych była prawdziwym i właściwym grzechem, lecz [tak jest nazwana], ponieważ jest pozostałością po grzechu i do grzechu nakłania. Jeśli zaś ktoś przeciwnie sądzi, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 5)³¹.

²⁹ Cf. *supra*, s. 156*158.

³⁰Orygenes, cf. *supra*, s. 171; Augustyn, *O karze i odpuszczeniu grzechów*, 1, 26, 39; Vives, t. 30, s. 32.

³¹ *COD* 11-2, s. 1359; *DzS* 1515; *FC* 219-, przekład polski: *BF*, V/50.

(a) Przez chrzest wina, to znaczy „element formalny” grzechu pierworodnego, zostaje zgładzony. Sobór odrzuca formuły luterańskie o prostym niepoczytywaniu. Grzech pierworodny nie redukuje się zatem do pożądliwości.

(b) Zdanie to jest zilustrowane wielu aluzjami biblijnymi, które podkreślają, że w odrodzonych nie ma nic, co by się nie podobało Bogu.

(c) Pożądlivość z pewnością pozostaje w człowieku ochrzczone: to element materialny. Pozostaje dla walki duchowej. Ale nie ma już charakteru grzechu, jeśli mu się opieramy. Sobór nie wypowiada się na temat stosunku grzechu pierworodnego i pożądliwości przed chrztem.

(d) Sobór powraca do Pisma, ale tym razem po to, by określić znaczenie formuł Pawiowych, w których występuje termin grzech w odniesieniu do siły, która popycha człowieka do zła (Rz7). jeśli pożądliwość jest nazywana grzechem, to dlatego że rodzi się z grzechu i popycha do grzechu. Trydent przejmuje w tym miejscu formuły św. Augustyna z jego polemiki z Julianem³²: „Sama pożądliwość nie jest już grzechem w odrodzonych [...]. Nazywa się ją grzechem w pewnym sposobie mówienia, ponieważ pochodzi ona z grzechu i wywołuje go, jeśli zatriumfuje”³³. W ten sposób Sobór objaśniał Augustynowe rozumienie pożądliwości jako głównego wyraz grzechu pierworodnego.

Wreszcie w szóstym paragrafie, który nie jest kanonem, Sobór wyklucza Dziewicę Marię z jakichkolwiek rozważań o grzechu pierworodnym³⁴.

Istota decyzji Soboru Trydenckiego

Sobór Trydencki pracował zatem w tradycyjnych ramach, zwłaszcza II synodu w Orange, który z mocą przeniósł na Zachód terminy myśli św. Augustyna. Z jednej strony stwierdza on, że powszechny negatywny związek łączy wszystkich ludzi między sobą od urodzenia. Ta negatywna przesłanka ma nie tylko naturę pewnej kary, ograniczonej do ciała; jako „grzech” dotknęła także duszy. Trydent stwierdza z drugiej strony, że narodzenie każdego ludzkiego stworzenia w negatywnej sytuacji znajduje pozytywne rozwiązanie w mediacji Jezusa Chrystusa, który stał się dla ludzi „sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem” (1 Kor 1,30), pośrednictwem przekazywanym przez sakrament chrztu. Chrzest został dany, aby uwolnić człowieka z pęt grzechu pierworodnego. Grzech jest w tym sakramencie rzeczywiście odpuszczany, a nie tylko „zatarty” lub „nie poczytywany”, jak gdyby, utożsamiony

³² V. Grossi, *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del sopran na tur ale Augustinianum*, Roma 1970, zwłaszcza s. 226-243; G. Sfameni Gasparro, „Il tema della concupiscentia in Agostino e la tradizione deH'enkrateia”, *Augustinianum* 25 (1985), s. 155- 183.

³³ Augustyn, *Małżeństwo i pożądliwość* 1, 23, 25; *BA* 23, s. 111.

³⁴ *COD* II-2, s. 1359; *DzS* 51516; *FC* 280; przekład polski: *BF*, VI/83. Cf. t. 3, s. 599.

z pożądlivością, pojawiał się na nowo za każdym razem, gdy ujawnia się w człowieku nieuporządkowanie jego pragnienia. Twierdzenie o konieczności i ważności rytu chrzcielnego, tak w odniesieniu do dorosłych, jak i dzieci, abstrahuje od pierwszeństwa roli wiary w usprawiedliwieniu (pozycja anabaptystów i Seripando).

Podobnie jak synod w Orange, Sobór Trydencki wyklucza Dziewicę Marię z wszelkich rozważań o grzechu pierworodnym; podobnie też wiąże „pożądlivość” z grzechem pierworodnym jako swym źródłem i przedstawia ją jako „zarzewie” aktualnego grzechu; nie dopuszcza jednak do utożsamienia pomiędzy pożądlivością a grzechem pierworodnym, zaproponowanego przez ogół też luterańskich. Precyzja Ojców Soboru Trydenckiego w odniesieniu do relacji między pożądlivością a grzechem pierworodnym stanowi zatem cenne ukięrkowanie dla lektury Augustyna, wystawionej wówczas na swego rodzaju przed-rozumienie człowieka, pojmowanego, w sensie etycznym i ontologicznym, jako będącego „całkowicie grzechem”.

Posługując się tekstami św. Augustyna w linii wcześniejszych synodów, Trydent nie czuje się zobligowany do podawania swego zdania na temat ich interpretacji, jakie podawane są z wielu stron dla poparcia różnorodnych tez. Przeciwnie, można powiedzieć, że autorytet świecki, którym cieszył się Augustyn w Kościele rzymskim zostaje odsunięty na bok, bez innych refleksji, poza to, co Kościół zachodni przyswoił z jego myśli. Fakt ten nie był obojętny dla sposobu, w jaki rozwinęła się teologia w okresie pomiędzy Soborem Trydenckim, a II Soborem Watykańskim.

Późniejsza interpretacja dekretu trydenckiego

Sobór Trydencki skupił swe nauczanie na grzechu dziedzicznym w ludzkości, w klimacie tradycji augustyńskiej i w opozycji do przesadnych interpretacji; mało uwagi poświęcił grzechowi początków. Mówił o tym ostatnim w ramach ówczesnych sposobów przedstawiania, jedynie w celu ustalenia zasady wyjaśniania grzechu dziedzicznego. Jednak począwszy od momentu, w którym pojawiły się nowe kwestie dotyczące pochodzenia ludzkości, przyniesione przez historię, prehistorię i naukę, odwołano się do dekretu trydenckiego, aby wypowiedział się na temat grzechu początków. W szczególności zbadano go pod kątem pytań, których Ojcowie sobie nie zadawali. Wszyscy oni zakładali empiryczną historyczność opisu z Księgi Rodzaju. Ich przyswojenie tekstów biblijnych pozostawało takie samo, jak u Ojców Kościoła. Symboliczny język twierdzenia doktrynalnego był dla nich nierozdzielny od jego historyzujących przedstawień. Anachronizmem byłoby zatem przywoływanie ich stwierdzeń z pierwszego kanonu — którego celem, trzeba to przypomnieć, było określenie skutków grzechu pierworodnego u pierwszego człowieka — w odniesieniu do

punktów, którym Ojcowie soborowi nie poświęcali swej uwagi. Niezbędne jest natomiast rozróżnienie tego, co należy do świata ich przedstawień, od tego, co jest przedmiotem stwierdzeń doktrynalnych.

Pytanie postawione w niedawnej jeszcze epoce można sformułować w ten sposób: czy doktrynalne twierdzenie Trydentu o grzechu pierworodnym Adama traci cały swój sens i treść, jeśli zakwestionujemy empiryczną historyczność Adama z Księgi Rodzaju, czy nawet tylko jedynność pierwszej pary przodków ludzkości? Przez długi czas na pytanie odpowiadano *tak*, w XIX i pierwszej połowie XX wieku. Pozostawano pod wrażeniem określenia „mający jeden początek” (*origine unum*) z 3 kanonu, interpretowanego w oderwaniu od jego rzeczywistej intencji, która skierowana była przeciw teologowi Pighiemu. Co ciekawe, ta sytuacja utrzymała się po oficjalnym zaakceptowaniu rodzajów literackich w Biblii oraz zgodności wiary z teorią ewolucji³⁵. II Sobór Watykański naszkicował pewne nowe otwarcie i od tej pory teolodzy w swej znacznej większości na powyższe pytanie odpowiadają *nie*: „Nawet dla kogoś, kto uważa Adama za typ literacki czy postać mityczną, pisze A. Vanneste, pierwszy kanon zachowuje swój sens i własny swój przedmiot, bowiem przedstawiony przezeń szerszy opis stanu Adama po jego grzechu stara się z całą oczywistością wyjaśnić następstwa owego grzechu w nas. Naszym zdaniem, dla nowoczesnej teologii, pytanie o historyczność Adama pozostaje w pewnym sensie tym samym pytaniem zarówno przed, jak i po przestudiowaniu dekretu Soboru Trydenckiego. [...] Wkład soboru do problemu, który zajmuje naszych współczesnych jest raczej niebezpośredni”³⁶. Innymi słowy, trydenckie twierdzenie o grzechu pierworodnym nie mówi nic więcej niż to, co wyrażała Pawłowa paralela pomiędzy Adamem i Chrystusem. Sprawiedliwa interpretacja Soboru Trydenckiego wymaga zatem poważnego dostosowania spojrzenia. Jego problematyka jest głęboko różna od naszej.

³⁵ Cf. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Alsatia, Paris 1953. K. Rahner wykazał w swych pismach ewolucję w tym, co się tyczy monogenizmu, pomiędzy swym pierwszym wkładem w dyskusję, w 1954, „Le monogénisme et la théologie”, *Ecrits théologiques* V, DDB, Paris 1966 [przekład franc.], s. 9-85 oraz drugim, w 1967, „Péché originel et évolution”, *Concilium* 26 (1967), s. 57-69.

³⁶ A. Vanneste, *art. cit.* 1965, s. 716-717. W tym samym sensie wypowiada się Ch. Baumgartner, *Le péché originel*, Desclée, Paris 1969, s. 122-124.

II. OD SOBORU TRYDENCKIEGO PO NASZE CZASY

1. PO SOBORZE TRYDENCKIM

W okresie, który nastąpił po Soborze Trydenckim, nie miały miejsca ważne decyzje doktrynalne o grzechu pierworodnym, lecz jedynie poboczne interwencje w sprawie Michała Bajusa, Janseniusza i jansenistów. Interwencje te wyrażały postawę trydencką o niemożliwości utożsamienia grzechu pierworodnego i pożądliwości, utożsamienia, które doprowadziłoby do etycznej konsekwencji zniesienia różnicy między grzechem śmiertelnym a grzechem powszednim, do negatywnej oceny wszelkich działań osób niewierzących, do widzenia w wolnej woli jedynie zdolności do grzechu.

Michał Baj us: prawo grzechu

Michał de Bay, zwany Bajusem, urodził się w Meslin, w Belgii, w 1513 roku. Przez całe swe życie nauczał teologii na Uniwersytecie w Louvain. Przyjął metodę pozytywną, za przykładem humanistów, i starał się dokonać powrotu do Ojców Kościoła ponad scholastyką, pozostając przy tym niepoprawnym systematykiem. Faktycznie poznał przede wszystkim Augustyna, którego dzieło przeczytał dziewięć razy w całości. W latach 1563 -1564 opublikował swe najważniejsze pisma, praktycznie wszystkie z dziedziny antropologii³⁷. Bajus utożsamia grzech pierworodny z pożądliwością, którą uważa za winną samą w sobie. Ta wina jest równa u wszystkich. Pożądliwość pozostaje śmiertelna u ochrzczonych, nad którymi panuje. Bajus wyolbrzymia Augustynowy pesymizm aż do nieusprawiedliwionej przesady. Spotkamy się z tym na nowo przy okazji jego koncepcji o stosunku natury i łaski³⁸. Bajus zmarł w 1589 roku, poddawszy się potępieniu, którego stał się przedmiotem.

Następujące zdania, wzięte między innymi z dzieła Bajusa, zostały potępione w bulli *Ex omnibus afflictionibus* Piusa V, w 1567 roku, jako „obraźliwe dla uszu wiernych”:

Żaden grzech nie jest z natury swej powszedni, lecz każdy zasługuje na wieczne potępienie. Zdanie 20.

Wszystkie czyny niewiernych są grzechami. Zdanie 25.

³⁷ Bajus, *O wolnej woli i jej władzy, O sprawiedliwości i usprawiedliwieniu, O zasługach czynów, O pierwszej sprawiedliwości człowieka i cnotach bezbożnych*, dziełka zebrane przez Gabriela Gerberona, Michaelis Baii opera, Kolonia 1696.

³⁸ Cf. *infra*, s. 311, 341-343.

Wolna wola bez pomocy laski Bożej zdolna jest tylko grzeszyć. Zdanie 27.

Złe pragnienia, na które rozum nie zgadza się i których człowiek doznaje wbrew swej woli, zostały zabronione przykazaniem: „Nie pożądaj” (Wj 20,17). Zdanie 50.

Pożądlivość jest prawdziwym nieposłuszeństwem prawu. Zdanie 51.

Pożądlivość będąca w tych, którzy raz usprawiedliwieni ciężko upadli, jest grzechem, [podobnie] jak i inne nawyki. Zdanie 74³⁹.

Każde „poruszenie pożądlivości” jest zatem grzechem samo w sobie, bez możliwości rozróżnienia na grzech śmiertelny i powszedni. Troska Augustyna o wyjaśnienie pochodzenia zła (*unde malum*) i grzechu pierwородnego, który rodzi się także z woli, zostaje zredukowane i ograniczone do nowego horyzontu, w którym myślano już tylko o możliwości grzechu, nawet bez odniesienia do woli. Świadczą o tym dwa inne zdania Bajusa:

Dobrowolność nie należy do istoty i definicji grzechu; toteż kwestia, czy każdy grzech ma być dobrowolny, nie dotyczy jego określenia, lecz przyczyny i początku. Zdanie 46.

Stąd też grzech pierwородny ma prawdziwy charakter grzechu, bez żadnej zależności od woli, która dała mu początek. Zdanie 47⁴⁰.

Bajus wygłasza takie wnioski w systemie antropologicznym. Jego myśl jest wystarczająco ukierunkowana, by odmówić Augustynowi ojcostwa formuły, która rzeczywiście się u niego znajduje⁴¹:

Zdanie, że „Bóg nic niemożliwego nie nakazał człowiekowi” — przypisuje się fałszywie Augustynowi, bo pochodzi ono od Pelagiusza⁴².

"Augustinus" Janseniusza

Wskazówki bibliograficzne:]. Orctbal. art. „Jansenius", *Catholicisme* 6(1967), s. 332-343:

Jansénius d'Ypres, Études augustiniennes, Paris 1989. — A. Vanneste, „Pour une relecture

³⁹ *DzS* 1920, 1925, 1927, 1950, 1951, 1974; *FC* 620, 686, 627, 621, 625; przekład polski (fragm.): *BF*, VII/114, VII/115, VII/119. Zdanie 51 jest inspirowane Augustynem, *Kazanie* 154, 7; *PL* 38, 837; *Natura i łaska*, 17, 18- 19; *BA* 21, s. 272-275. Błędy jansenistów, potępione przez Aleksandra VIII w dekrete Świątego Oficjum w 1690 roku, powtórzyły orientację Bajusa, *DzS* 2301-2330.

⁴⁰ *DzS* 1946-1947; .*FC* 286-287; przekład polski: *BF*, V/56-57.

⁴¹ W traktacie *O karze i odpuszczeniu grzechów*, II, 6, 7; Vives, t. 30, s. 64, oraz w *Natura i łaska*, 43, 50; *BA* 21, s. 339. O Bajusie, cf. V. Grossi, *Baio e Bellarmino, op. cit.*; w odniesieniu do innych autorów, którzy odwołują się do autorytetu Augustyna w czasach Reformacji i później, cf. akta z *Congresso Internazionale su S. Augustino nel XVI centenario della conversione*, t. III, Augustinianum, Roma 1987, s. 241—289.

⁴² *DzS* 1954; *FC* 622; przekład polski: *BF*, VII/116.

critique de l' "Augustinus de Jansenius", Augustiniana 44 (1994), s. 1)5-136. [Autor stara się uwydatnić teologiczne znaczenie *Augustinusa*. jego punkt centralny widząc w rozróżnieniu dwóch łask: Adama i Chrystusa.] — M. Lamberigts (wyd.), *L'Augustinisme à l'ancienne Faculté de théologie de Louvain*, University Press/Uitgeverij Peeters, Louvain 1994.

Cornélius Janssen, nazywany Janseniuszem (1585—1638)⁴³, spotka w 1604 roku w Paryżu Saint-Cyran⁴⁴ i wraz z nim, w latach 1612—1617, powziął rozległy plan teologiczny, wymierzony w prowadzących dysputy teologów Kontrreformacji. Przez jakiś czas nauczał w Louvain, zanim w 1628 rozpoczął redagowanie *Augustinusa*, który został opublikowany w 1640, dwa lata po jego śmierci (1638). Został wybrany biskupem Ypres w 1636 roku.

Równowartość pomiędzy pożądliwością a grzechem pierworodnym została przez Janseniusza wyrażona z właściwą mu jasnością: „Św. Augustyn zawsze nauczał, powiada, że grzech pierworodny to jest pożądliwość”⁴⁵. Ta teza *Augustinusa* uzależniona jest od centralnego tematu dzieła, którym jest Augustynowa koncepcja „zepsutej natury”, jak to zostało wskazane w podtytule: *Doktryna świętego Augustyna o zdrowiu, chorobie i uzdrowieniu natury ludzkiej, przeciwko pelagianom i mnichom z Marsylii*. Janseniusz myli grzech z zepsuciem: pierwszy należy do moralnego porządku łaski i wolności, a drugie do porządku rzeczywistości fizycznej, cielesnej i naturalnej. Radykalizuje w ten sposób pojęcie pożądliwości i ściśle powiązanie pomiędzy „zepsutą naturą” a grzechem, a to z racji swej szczególnej koncepcji konieczności łaski. Tłem debaty między Augustynem i Pelagiuszem miało zatem być, według Janseniusza, zweryfikowanie, czy natura ludzka była naprawdę „zepsuta” w następstwie grzechu Adama. Jednak Janseniusz kładł akcent na konsekwencje grzechu pierworodnego, podczas gdy Augustyn akcentował raczej grzech pierworodny jako taki. W tym znaczeniu Augustyn miał nadmiernie bronić grzechu pierworodnego⁴⁶. Rzeczywiście, Janseniusz pisze o łasce woli zdrowej (Adam) i łasce woli chorej (upadła ludzkość):

Trzeba wiedzieć, że między Augustynem i Pelagiuszem [...] była wielka niezgoda na temat integralności i zranienia natury ludzkiej [...]. Pelagiusz utrzymywał, że natura ludzka nie była zepsuta przez grzech [...], a Augustyn, że natura została

⁴³ Nie należy mylić go z jego wujem, Comeliusem Janssenem, biskupem Gandawy (1510-1576).

⁴⁴ Nazywał się on Duvergier de Hauranne, został przeorem Saint-Cyran, a zmarł w 1643 roku. W klasztorze Port-Royal zastąpił go Amauld, który w latach 1644-1645 napisał dwie apologie dla Janseniusza, w których bronił Augustyna, teologa łaski, przeciwko molinistom, to znaczy teologom Towarzystwa Jezusowego. *Prowincjałki* Pascala pochodzą z lat 1656—1657.

⁴⁵ Janseniusz, *Augustinus* II. *O położeniu upadłej natury*, I, 1. Janseniusz nie bierze pod uwagę rozwiązania wniesionego przez Augustyna przeciw Julianowi: rozróżnienia pożądliwości/nieuporządkowania (*vis concupiscentiae*) i samej wrażliwości zmysłów (*vis sentiendi*).

⁴⁶ *Augustinus*, II. *O położeniu upadłej natury*, I, 1 i 12.

„pogwałcona” przez grzech, to znaczy, że wolna wola zapadła na swego rodzaju chorobę, która uniemożliwia jej chcieć dobrze⁴⁷.

Z drugiej strony w oczach Janseniusza „upodobanie w pożądliwości” (*delectado libidinoso*) okaże się nie do przewyciężenia: „Z powodu owej *libido* czy pożądliwości wola człowieka nie może być wyzwolona ani swą własną mocą, ani mocą innego człowieka czy anioła, ale tylko przez łaskę Boga”⁴⁸. Będziemy jeszcze mówić o Janseniuszu przy okazji łaski i predestynacji⁴⁹.

2. OKRES NOWOŻYTNY I WSPÓŁCZESNY

Od ponad wieku rozumienie „grzechu pierwotnego” na nowo jest w Kościele przedmiotem refleksji. Epoka współczesna jest naznaczona odnowieniem studiów biblijnych — a zatem i nowym odczytaniem trzeciego rozdziału z Księgi Rodzaju o grzechu początków — oraz rozwojem nauk humanistycznych, zwłaszcza antropologii kulturowej, etnologii, paleontologii etc. Klimat ten będzie okazją do trzech interwencji Magisterium: Świętego Oficjum w odniesieniu do pozycji Antonio Rosminiego, Piusa XII o połigenizmie i wreszcie Pawła VI bezpośrednio o grzechu pierwotnym, najpierw w 1966, a potem w 1968 roku.

Rozróżnienia Antonio Rosminiego w kwestii pojęcia grzechu

Wskazówki bibliograficzne: A. Rosmini, *Trattato sulla coscienza morale*, Milano 1840: *Le nozioni di peccato e di colpa illustrate. Operetta di Antonio Rosmini. prete veretano* (1841); po francusku: *Anthropologie morale*. Beauchesne. Paris 1973. — F. Evain. *Être et personne chez A. Rosmini* Beauchesne, Paris 1981. — R. Bessero Belti, *La questione rosminiana*. Stresa. 1988.

W swym *Traktacie o świadomości moralnej* A. Rosmini, filozof i teolog z Royereto (niedaleko Trydentu) zaproponował, by odróżnić pojęcia „grzechu” i „winy”. „Grzech”, wyjaśnia wszelkie wypaczenie moralne, a „wina” jest wypaczeniem w wolny sposób zaciągniętym — w ten sposób w jednostce może istnieć „grzech” bez „winy”. Taki jest właśnie — w pojęciu Rosminiego — przypadek grzechu pierwotnego.

Stanowisko Rosminiego było mocno kontestowane⁵⁰. Papież Grzegorz XVI uzna za stosowne wydać „dekret ciszy” (7 marca 1843), w którym zakazywał

⁴⁷ *Ibid.*, III, 2, i.

⁴⁸ *Ibid.*, II. O *położeniu upadłej natury*, 1,3.

⁴⁹ Cf. *infra*, s. 311-312; 345.

⁵⁰ Po raz pierwszy na te obiekcje odpowiedział w 1841, w swej *Odpowiedzi... fałszywemu Euzebiuszowi chrześcijaninowi* (aluzja do dziełka, które atakowało jego *Traktat o świadomości*

dalszej dyskusji na jego temat. Jednak polemika o ważności tego stanowiska rozgorzała gwałtownie za Piusa IX, po interwencji Kongregacji do spraw Indeksu⁵¹. Nawet jeśli debata ustała, kwestia teologiczna pozostała.

Interwencje Piusa XII i Pawła VI

Dokumenty: Pius XII. Encyklika *Humani generis* (12 sierpnia 1950). DC 47 (1950), 1165-1166; przekład polski: *BF*. s. 190-191. — Paweł VI, *Przemówienie* z 11.07.1966; DC 63 (1966), s. 1346-1351; *Wyznanie wiary* ogłoszone 30.06.1968. n° 17; DC 65 (1968), s. 1254; przekład polski: *BF*. s. 206-207.

Wskazówki bibliograficzne: M. Flick. „II poligenismo e ii dogma del peccato originale” *Cregorianum* 28 (1947). s. 555-563. — G. Blandino, *Peccato originale e poligenismo. Le recenti ipotesi teologiche e un nuovo tentativo di soluzione*. Ed. di Etica, Forli 1967. — K. Rahner, „Erbsünde und Monogemismus”, *Quaestiones Disputatae* 44 (1970), s. 176-223. — A. Vanneste, „Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses”. *EphThL* 56, (1980). s. 136-145.

Kwestia teologiczna grzechu pierworodnego został ponownie i żywo podniesiona w naszej epoce, za pontyfikatu Piusa XII i Pawła VI. Faktycznie współczesna teologia grzechu pierworodnego została naznaczona zestawieniem tekstu biblijnego (Rdz 1-3) z ewolucją nauk naturalnych, między innymi kosmologii, biologii i różnorodnych gałęzi antropologii kulturowej. Wysunięto zwłaszcza hipotezę poligenizmu ludzkości, przeciwstawiając go tradycyjnemu monogenizmowi przekazu biblijnego. Ta nowa hipoteza została zanegowana przez encyklikę *Humani generis* (1950) Piusa XII, która opiera się właśnie na doktrynie grzechu pierworodnego:

Zupełnie bowiem nie widać, jak tego rodzaju zdanie dałoby się pogodzić z nauką źródeł Objawienia i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o grzechu pierworodnym, który pochodzi z grzechu prawdziwie popełnionego przez jednego Adama i tak udziela się wszystkim przez rodzenie, iż staje się grzechem własnym każdego⁵².

Pius XII uważał, że monogenizm jest logicznym założeniem dogmatu o grzechu pierworodnym. „Zauważmy ostrożność, z jaką zostaje potwierdzona łączność pomiędzy monogenizmem a grzechem pierworodnym. Encyklika nie mówi: widać, że opinia ta jest nie do pogodzenia z doktryną o grzechu pierworodnym, ale: nie widać, jak można by ją z ową doktryną pogodzić. Po

ści moralnej), a następnie w sposób bardziej zorganizowany w dziele pod tytułem: *Ilustrowane pojęcia grzechu i przewiny*— *małe dziełko Antonio Rosminiego, kapłana z Roverto*, w odpowiedzi na trzy anonimowe dziełka (1841).

⁵¹ Cf. *DzS* 3154-3155.

⁵² *DzS* 3897; *FC* 269; przekład polski: *BF*, V/39.

ukazaniu się encykliki A. Bea pisał: «Kwestia, czy mogłyby istnieć formy poligenizmu zgodne z pewną doktryną Kościoła, pozostaje otwarta»⁵³.

Kwestia grzechu pierwotnego została na nowo podjęta za pontyfikatu Pawła VI. On sam mówi o niej w swym przemówieniu z 11 lipca 1966, skierowanym do uczestników sympozjum o grzechu pierwotnym, a w którym przypomina wypowiedzi II Soboru Watykańskiego na ten temat. Nie będzie bezużyteczne przytoczenie tutaj formuł soborowych, by uchwycić ich

Przedwieczny Ojciec [...] postanowił wynieść [ludzi] do uczestnictwa w życiu Bożym; nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie [...] (LG2).

Jednakże człowiek, stworzony przez Boga w stanie sprawiedliwości, za poduszczeniem Złego już na początku historii nadużył swej wolności, przeciwstawiając się Bogu i pragnąc osiągnąć swój cel poza Nim. Poznawszy Boga, nie oddali Mu czci jako Bogu, lecz zaćmione zostało ich bezrozumne serce i służyli raczej stworzeniu niż Stworzycielowi (cf. Rz 1,21-25) To, co wiemy dzięki Bożemu Objawieniu, zgodne jest z doświadczeniem (GS13).

Vaticanum II przejmuje doktrynalną treść poprzednich stwierdzeń, ale w ramach dyskursu w możliwie największym stopniu pozbawionego przedstawień, które w klasyczny sposób okrywały ten dogmat. Tekst *Gaudium et spes* woli słowo „człowiek” zamiast „Adam”, co jest w pełni uprawnionym sposobem tłumaczenia terminu z Księgi Rodzaju. Budując powiązanie między Rdz i Rz, konstytucja pojmuje ów grzech jako początek długiego grzechu ludzkości.

Paweł VI zaprasza ze swej strony uczestników sympozjum do pracy nad „definicją i przedstawieniem grzechu pierwotnego, które byłyby nowoczesne, to znaczy lepiej odpowiadałyby wymaganiom wiary i rozumu, tak jak są one odczuwane i wyrażane przez ludzi naszych czasów”, i cytuje formułę Jana XXIII z początku soboru: „Rzeczywiście, czym innym jest sam depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym forma, w jakiej owe prawdy są wypowiedziane, przy zachowaniu jednak tego samego znaczenia i tej samej doniosłości”⁵⁴. Papież zaprasza ich do korzystania z prawdziwej wolności, działającej w wierności Pismu Świętemu, tradycji i Magisterium Kościoła. Papież nadal uważa, iż założenie poligenizmu, który zakwestionowałby nieposłuszeństwo pierwszego człowieka, „typu przyszłego Adama”, byłoby nie do pogodzenia z dogmatem katolickim. Jest zatem przywiązany, w ślad za Vaticanum II, który cytuje, do paralelizmu doktrynalnego między dwoma Adamami.

⁵³ Ch. Baumgartner, *Le péché originel, op. cit.*, s. 118; cytat A. Bea pochodzi ze *Scholastik* 26 (1951), s. 54.

⁵⁴ *DC*, 63 (1964), s. 1347-1348.

Dwa lata później, w 1968 roku, Paweł VI wprowadził paragraf o grzechu pierworodnym do swego wyznania wiary. Tekst ten jest rekapitulacją danych z tradycji i soborów, bardzo wstrzeźliwą pod względem przedstawień:

Wierzymy, że w Adamie wszyscy ludzie zgrzeszyli. Dlatego to wskutek pierworodnej winy przezeń popełnionej natura ludzka, wspólna wszystkim ludziom, została doprowadzona do tego stanu, w którym ponosi szkody stąd wynikłe. Nie jest to już ten stan, w jakim nasi pierwsi rodzice, jako obdarzeni świętością i sprawiedliwością, znajdowali się i w którym człowiek wolny był od zła i od śmierci. Tak więc upadła natura ludzka pozbawiona daru łaski, jakim przedtem była ozdobiona, a zraniona w swych naturalnych siłach, dostała się pod panowanie śmierci, która przeszła na wszystkich ludzi. Z tej racji każdy rodzi się w grzechu.

Utrzymujemy za Soborem Trydenckim, że grzech pierworodny bywa przekazywany przez pochodzenie, a nie przez naśladowanie i że jest własnym grzechem każdego.

Papież przejmuje termin „pochodzenia”, mniej bezpośrednio związany z ideą rodzenia — a zatem bardziej oddalony od czysto augustyńskiego modelu przekazywania — termin, który umożliwia bardziej antropologiczną koncepcję przekazywania. Debaty teologiczne, które nastąpiły po opublikowaniu *Humani generis* miały na celu nie tyle postulowanie uzgodnienia przekazu biblijnego z hipotezą poligenizmu — hipotezą zresztą bardziej „teologiczną” niż „naukową”, która nie zajmuje już umysłów — w początkach ludzkości, ile raczej zaproponowanie nowych kategorii refleksji, które zachowują pewien dystans w stosunku do tradycyjnych przedstawień, mających swój punkt wyjścia u Augustyna. Zwłaszcza powiązanie pomiędzy dogmatem o grzechu pierworodnym i schematem historycznym, zaproponowanym przez św. Pawła i podjętym w czasach Augustyna, jest teraz rozważane w jego symbolicznej wartości objawienia, która pozostaje nawet wtedy, gdy dojdziemy do wniosku, iż jego rzeczywistość „historyczna” — to znaczy jego doniosłość jako wydarzenia nadprzyrodzonej historii ludzkości — nie zależy od empirycznej i *naturalnej* historyczności Adama⁵⁵. Antyteza Adam — Chrystus (Rz 5,12-21) zachowuje całą swą wartość, nawet jeśli jeden i drugi nie są umiejscowieni na tym samym poziomie historyczności: Adam jest teologicznym negatywem Chrystusa w podsumowaniu historii według dwóch postaci: Chrystus jest autorem ostatecznego zbawienia ofiarowanego od jednego do drugiego krańca czasu; Adama stawia się jako jego odwrotnego odpowiednika i pokazuje radykalizm potrzeby zbawienia ludzkości, na podstawie wydarzenia grzechu powszechnego, całkowitego, pierworodnego i dotyczącego wszystkich czasów⁵⁶.

⁵⁵ P. Grelot przejmuje kategorie od: G. Fessard, *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux Romains*, op. cit., s. 114 i 147—150.

⁵⁶ Cf. P. Lengsfeld, *Adam et le Christ. La typologie Adam-Christ dans le N.T. et son utilisation dogmatique par M. f. Scheeben et K. Barth*, Aubier, Paris 1970, s. 241.

III. BILANS DOKTRYNALNY

Aktualna refleksja teologiczna o grzechu pierworodnym pragnie skupić czynniki, które aż do tej pory nie były w wystarczający sposób brane pod uwagę: znaczenie, jakie trzeba przyznać autorytetowi Augustyna, wielkie decyzje Kościoła i dowartościowanie kategorii teologicznych, które usiłują wyjaśnić grzech pierworodny. Wzajemne nakładanie się wkładu Augustyna, decyzji Kościoła i kategorii wyrazu jest oczywiste. W odniesieniu do dokumentów kościelnych główną kwestią jest odpowiedź na pytanie, w jakim sensie ich treść, przekazywana w języku z innej epoki, wiąże wiarę osoby wierzącej dzisiaj. Na podstawie najważniejszych zbieżności między tymi różnorodnymi elementami, można zaryzykować przedstawienie pewnej propozycji hermeneutycznej.

I. AUTORYTET AUGUSTYNA

Praktycznie od chwili śmierci biskupa z Hippony jego przedstawienie chrześcijaństwa było uważane przez Magisterium Kościoła za interpretację nie kwestionowaną. Ogólnie rzecz biorąc, Augustyn był przez Kościół rzymski uważany za „doktora” katolickiego, ponad trudnymi kwestiami dyskutowanymi przez niego i przez innych. Wskazanie z *Indiculusa*, dokumentu antypelagianańskiego przypisywanego papieżowi Celestynowi, podjętego w zbiorze *Decretalia* Dionizego Mniejszego, pozostaje stałym elementem w Kościele rzymskim począwszy od 431 roku:

Co do głębszych i trudniejszych punktów poruszanych kwestii, o których szerzej rozprawiają ci, co polemizowali z heretykami, to jak nie mam odwagi ich lekceważyć, tak samo nie uważam za konieczne niczego do nich dodawać⁵⁷.

Biskup z Hippony był autorytetem uznawanym jako katolicki, zwłaszcza w swych wyjaśnieniach na temat łaski Bożej i wolnej woli. Tak też *Indiculus* zakłada takie stanowisko, by pokazać, przeciwko insynuacjom niektórych grup, że Augustyn żadną miarą nie może być uważany za ojca herezji predestynacyjnej. Takie stanowisko Kościoła rzymskiego odwoływało się do jednego z fundamentów Augustynowego pojmowania wolnej woli i „łaski Chrystusa”, to znaczy sposobu pojmowania grzechu pierworodnego. Jednakże w następstwie polemik czasów Reformacji ów autorytet został sprowadzony do wymiarów zwykłego autora katolickiego, choć oczywiście wybitnego. Innymi słowy jego stanowiska nie miały już wartości determinującej tylko dlatego, że pochodziły

⁵⁷ *Indiculus*, rozdz. 10; *DzS* 249; przekład polski: *BF*, VII/15.

od św. Augustyna; ale mogły stanowić część ciągłości tradycji Kościoła. W ramach takiej optyki Aleksander VIII potępił następujące zdanie jansenistów: „Tam, gdzie znaleziono doktrynę jasno opartą na św. Augustynie, można ją utrzymywać i nauczać jej bez ograniczeń, nie zważając na żadną papieską bullę”⁵⁸. Wraz z nadejściem Reformacji kończył się zatem czas, kiedy Kościół, zwłaszcza w Rzymie, przyjmował Augustyna jako swego „doktora” do tego stopnia, że można było w uprawniony sposób mówić o „augustiańskiej” świadomości Kościoła rzymskiego⁵⁹.

Pytanie, jakie teologia stawia sobie dzisiaj, dotyczy tego, czy zaufanie, jakim papieże obdarzali Augustyna aż do czasów Reformacji może być zastosowane wyraźnie do dogmatu o grzechu pierworodnym. W odniesieniu do tego dogmatu widzieliśmy, że św. Augustyn został zakwestionowany w swej pozycji doktora katolickiego, pojmowanego jako wyraziciel chrześcijańskiej wiary Kościoła rzymskiego. Na temat tej kwestii odnajdujemy u specjalistów dwa przeciwstawne zdania: jedni postrzegają Augustyna jako faktycznego ojca grzechu pierworodnego rozumianego w znaczeniu winy przekazywanej każdemu rodzącemu się dziecku⁶⁰; inni uważają refleksję Augustyna zarazem za rozwinięcie dogmatu wewnątrz wiary chrześcijańskiej oraz za dziedzictwo, jakie przejął z myśli enkratyzmu⁶¹. W rzeczywistości doktryna o „grzechu pierworodnym” pozostawała aż dotąd w ścisłym powiązaniu z soteriologią. Owo powiązanie przeszło ewolucję ku rozpatrywaniu coraz bardziej ograniczonemu do „grzechu pierworodnego”, jako do kwestii samej w sobie, i pozwoliła dostrzec inne powiązania, jak stosunek między grzechem pierworodnym i pożądliwością. Naturalnie dogmat o grzechu pierworodnym winien jest Augustynowi chwile dojrzałej refleksji doktrynalnej.

2. WKŁAD AUGUSTYNA W DECYZJE DOGMATYCZNE

Nawet pobieżne zbadanie doktryny wyrażonej przez sobory o grzechu pierworodnym będzie mogło nieco wyjaśnić całą sprawę. To w odniesieniu do „jak” grzechu początków i jego związku skutkowego z całą ludzkością rodzi się pytanie o sposób, w jaki został przyjęty autorytet Augustyna, na synodzie w Kartaginie z jednej strony i na Soborze Trydenckim z drugiej.

Synod w Kartaginie, a po nim list *Tractoria* papieża Zozyma, zapisał potępienie tez pelagiańskich i akceptację pozycji Augustyna w kwestii grzechu

⁵⁸ *DzS* 2330.

⁵⁹ Ze swej strony Augustyn myślał podobnie o swej własnej wierze w grzech pierworodny: „Mamy tę samą wiarę Kościoła rzymskiego”, *List* 194, 1; *PL* 33, 875.

⁶⁰ Cf. *supra*, s. 132.

⁶¹ fest to teza P. F. Beatrice, *Tradwccpeccati, op. cit.*

pierworodnego i pomocy (*auxilium*) łaski Bożej w jego odpuszczeniu. Sobór Trydencki zajął tę samą oficjalną postawę w kontekście polemiki z Lutrem o człowieka „całkowicie grzesznym”.

„Grzech pierworodny” wypływa zatem z historii jako dogmat wiary. Historia pokazuje, jak Kościół nadawał mu wartość z tytułu jego przynależności „do depozytu wiary”, który trzeba zachowywać i przekazywać. Po Soborze Trydenckim różnorodne stosunki pomiędzy naturą a osobą, świadomością i wolnością stały się sugestywnym źródłem dla wielu autorów. Jednakże nadal pozostawało pytanie, jak łączyć przesłanki wiary z owymi refleksjami, które są przeważnie natury bardziej filozoficznej.

„Grzech początków” jest przez tradycję katolicką rozumiany jako „związek pochodzenia” (*nexus originalis*), „związek grzechu”, który swe korzenie zapuszcza w samym drzewie ludzkości, Adamie, grzeszniku z Księgi Rodzaju, i który ogarnia z pokolenia na pokolenie całą ludzkość, jednostkowo i zbiorowo. Ów „związek grzechu” należy faktycznie do każdego człowieka wziętego jednostkowo, nie w kategorii osobistego błędu czy przykładności, ale raczej w kategorii negatywnej sytuacji dziedzicznej, nazywanej przez teologię „grzechem z natury”.

W swym dekrete o grzechu pierworodnym Sobór Trydencki opisuje ów „pierwotny związek”, który łączy całą ludzkość w „grzechu z natury”, jako utratę świętości i sprawiedliwości, jakie człowiek posiadał w chwili swego pojawienia się na scenie życia. Aby wyrazić tę samą rzeczywistość, kolejny dekret o usprawiedliwieniu mówi o „utracie niewinności przez grzech Adama”⁶². W nurcie Augustyna dodaje jednak dodatkowe uściślenie i odnosi się do stanowiska drugiego synodu w Orange na temat człowieka, ciała i duszy, który „skutkiem sprzeniewierzenia się Adama uległ zmianie na gorsze”, by zastosować je do wolnej woli: u wszystkich ludzi, pogan i Żydów, „wolna wola nie była bynajmniej zniszczona, lecz tylko została osłabiona w swej mocy i wypaczona”⁶³.

Takie zastosowanie odwołuje się do antropologicznej koncepcji Augustyna. Faktycznie po lekturze całości obydwu wspomnianych dekretów trydenckich — które, jak nam się wydaje, należy czytać w ścisłym wzajemnym powiązaniu — zostajemy doprowadzeni do odczytania „utruty pierwotnej niewinności”, potwierdzonej przez sobór, w optyce „utruty Boga” z antropologii Augustynowej. Dla biskupa z Hippony „utracić Boga” oznacza, iż człowiek, zgubiwszy osnowę swego ostatecznego przeznaczenia, jest pozbawiony tego dobra, bez którego zostaje zniszczony w samym stanowiącym go bycie. Taka pozytywna interpretacja doktryny Soboru Trydenckiego o grzechu pier-

⁶² Dekret o usprawiedliwieniu, rozdz. 1; COD II —2; DzS1521; FC555¹, przekład polski: HF, VII/59.

⁶³ *Ibid.*

worodnym, definiowanym systematycznie jako „utrata” sprawiedliwości czy niewinności, dość jasno wypływa z uściśleń zawartych w obydwu rozważanych tutaj dekretach trydenckich⁶⁴.

Przekonanie to jest także wspierane przez doświadczenie trwania pożądliwości także u ochrzczonych. To ostatnie zapożyczenie Trydentu u Augustyna oznacza bezpośrednio odrzucenia tezy luterkańskiej o tożsamości grzechu pierwotnego i pożądliwości; bowiem jeśli owa równoważność jest prawdziwa, pożądliwość nie powinna już istnieć w tym, który został ochrzczony. Z drugiej strony wyraża ono wolę przyjęcia prośby wielu teologów, protestanckich lub nie, którzy proponowali mniej abstrakcyjną i bliższą ludzkiej historii refleksję na temat dogmatów chrześcijańskich. Sobór nie chce wreszcie popierać augustiańskiej tezy o pożądliwości — zrodzeniu jako wyjaśnienia przekazywania grzechu pierwotnego, nawet jeśli dekret trydencki uznaje, że jest ona częścią szkód powstałych w człowieku w wyniku pierwszego grzechu. Połączenie tych dwóch elementów stało się faktycznie powodem, po Augustynie, kilku problemów w pojmowaniu teologii małżeństwa⁶⁵.

W konkluzji można powiedzieć, że trydencki obraz człowieka, który rodzi się w grzechu Adama, ale może być rzeczywiście usprawiedliwiony przez łaskę Jezusa Chrystusa, opiera się — przemawiają za tym wystarczające dowody — na antropologii św. Augustyna. Tak w czasach historycznych, jak i poza nimi, człowiek augustyński nie może rozumieć samego siebie jako bytu autonomicznego — na sposób pelagiański, z wolną wolą frontalnie przeciwstawioną innemu, czyli Bogu — ale jako byt w pełni pozostające w relacji do swych korzeni, to znaczy do Boga:

Boże, odwrócić się od Ciebie — to upaść, do Ciebie zwrócić się — powstać, trwać w Tobie — to istnieć. Boże, Ciebie porzucać — to umierać, do Ciebie powracać — to ożywać, w Tobie mieszkać — to żyć⁶⁶.

⁶⁴ Teologia kontrowersji odczytywać będzie coraz mocniej „utrata” pierwotnej sprawiedliwości” jako czysty *brak* „łaski pierwotnej”, nie troszcząc się o umieszczenie tej przesłanki w relacji z faktami weryfikowalnymi, jak osłabienie wolnej woli i obecność nieuporządkowanej pożądliwości w człowieku. Takie ujęcie, używane dla wyrażenia stosunku świata nadprzyrodzonego i świata naturalnego, zakładało teologiczny schemat człowieka w stanie czystej natury. O negatywnych konsekwencjach takiego ujęcia teologicznego, zweryfikowanych w chrześcijaństwie zachodnim po Reformacji, cf. *infra*, rozdz. VII, s. 336-353.

⁶⁵ Jest symptomatyczne, że na przykład decyzje Soboru Trydenckiego o małżeństwie (24 sesja, 1563) w żaden sposób nie odwoływały się ani do „pożądliwości” jako takiej, ani związku z rodzeniem. Cf. t. 3, w wersji oryginalnej s. 197-200.

⁶⁶ Augustyn, *Soliloquia*, I, 1,3; BA5, s. 29; przekład polski: A. Swiderkówna, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne, op. cit.*, t. 2, s. 10.

3. PROPOZYCJA HERMENEUTYCZNA

Wskazówki bibliograficzne: G. Fessard, „Image, symbole et historicité”, *Demidzazione e immagine*, Ist. di Studi filosofici. Roma 1962, s. 42-68; „L’histoire et ses trois niveaux d’historicité”, *Sciences ecclésiastiques* 18 (1966), s. 329-357. — Ch. Baumgartner, *Le péché originel*. Desclée, Paris 1969. — H. Rondet, E. Boudes, G. Martelet, *Péché originel et péché d’Adam*. Cerf, Paris 1969. — P. Schoonenberg, *L’Homme et le péché*. Marne, Tours, 1967: „L’homme dans le salut”, *Mysterium Salutis. Dogmatique de l’histoire du salut*, t. 8, Cerf, 1970, s. 9-134. — P. Cuilluy (wyd.), *La Culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*. Duculot, Gembloux 1975. — G. Martelet, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*. Cerf, Paris 1986.

Z pewnością nic nas bardziej nie razi niż ta nauka; mimo to bez tej tajemnicy, najniezrozumialszej ze wszystkich, jesteśmy niezrozumiali samym sobie. Węzeł naszej natury czerpie swoje skręty i zwoje w tej otchłani; tak iż człowiek bardziej jest niepojęty bez owej tajemnicy, niż tajemnica ta jest niepojęta dla człowieka⁶⁷.

Ta myśl Pascala rekapitułuje całą trudność tematu i otwiera drogę do jego podjęcia. Właściwe zrozumienie dogmatu o grzechu pierwotnym zakłada, by zostało zapewnione pewne minimum dostępu do jego twierdzeń. Daleki od ustanawiania arbitralnego potępienia ludzkości, dogmat ten został najpierw przedstawiony w ramach całego organizmu wiary chrześcijańskiej, jako założenie zbawienia. Z drugiej strony nie sposób oddzielić go od globalnego i powszechnego doświadczenia ludzkości, która zmagą się z bolesnym pytaniem: dlaczego świat jest taki, jaki jest? Skąd ów ciężar zła, nieszczęścia i cierpienia? Dlaczego ludzie są „źli”? Zanim wymówimy jakże problematyczny termin „grzech pierwotny”, trzeba zatem wziąć pod uwagę konkretną kondycję człowieka. „W przepowiadaniu i nauczaniu nie powinno się jednak wychodzić bezpośrednio od tego słowa, żeby wychodząc od doświadczenia i opisu ludzkiej egzystencjalnej sytuacji można było w sposób bardziej lub mniej wyczerpujący mówić o samej rzeczy, nie wprowadzając od razu tego słowa”⁶⁸. Zapraszamy do krótkiego przeglądu tej problematyki w trzech etapach.

Etap pierwszy: ciężar kondycji ludzkiej

Pierwszy etap mógłby polegać na prostym opisie różnych podziałów i alienacji, które dotyczą kondycji ludzkiej: alienacja człowieka w stosunku do

⁶⁷ Pascal, *Mysli*, Brunshwick 434; Lafuma 131; przekład polski: T. Boy-Żeleński, Warszawa 1952, s. 150.

⁶⁸ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, przekład polski: T. Mieszkowski, Pax, Warszawa 1987, s. 97.

natury, związana z problemem śmierci, która nie jest zwykłym wydarzeniem biologicznym, ale wydarzeniem ludzkim, przeżywanym jako radykalna porażka egzystencji; podziały między ludźmi, w różnych sferach seksualności i rodziny, pracy i życia gospodarczego, życia politycznego wreszcie, na wszystkich szczeblach społeczeństwa ludzkiego, naznaczonego oddziaływaniem przemocy. Jeszcze radykalniej, ludzie czują się odseparowani od „absolutu”, którego pragną ze wszystkich sił, bez względu na przedstawienie, w jakie go wyposażają: absolutu szczęścia, absolutu życia, absolutu miłości.

W tej sytuacji ludzie przeżywają doświadczenie tajemniczej solidarności, w której każdy jest zarazem ofiarą i winowajcą. Ofiarą, ponieważ przychodzi na świat naznaczony już przez obiektywne zło, które rzuci się na niego, i winnym, ponieważ natychmiast staje się owego zła współnikiem i dodaje mniej lub więcej do tego ogólnego ciężaru nieszczęść ludzkości. W stosunku do egzystencji każdej osoby to zjawisko jest oryginalne, dlatego że każdy rozpoczyna swą egzystencję właśnie w społeczeństwie naznaczonym przez owo zło. Jest ono jednak również zobiektywizowanym owocem, skryzalizowanym rezultatem pewnej gry wolności, w której każdy ma swoją część odpowiedzialności. W łonie owej solidarności pomiędzy ludźmi zanurzonymi w alienacji, zła i przemocy, doświadczamy, czym jest „solidarność wolności”.

Owa solidarność współnictwa dotyka kultur ludzkich i ich języka, zwłaszcza w formie kłamstwa. Każda mentalność, każda kultura niesie z sobą pewien stan obyczajów, serię ocen wartości, które zawierają ślepe punkty i deformacje. Żadna kultura nie jest niewinna; każda ma swe przesady i swe antywartości. „Zło jest częścią międzyludzkiej łączności, pisze P. Ricoeur, jak język, jak narzędzie, jak instytucja”. Wychowanie, miejsce *par excellence* przekazywania języka, także jest zamieszkane przez zło: każde pokolenie przekazuje kolejnemu pewną liczbę alienacji, kompleksów, zaburzeń.

Albowiem jeśli ujmujemy sytuację w sposób diachroniczny, powiemy, że zło „jest przekazywane; jest ono tradycją, a nie tylko wydarzeniem; istnieje zatem w przypadku zła pewna uprzedniość, jak gdyby zło zawsze poprzedzało samo siebie, co każdy znajduje i kontynuuje zaczynając, ale zaczynając, gdy nadchodzi jego kolej”⁶⁹. Zauważmy wreszcie, że owa solidarność kulturowa i historyczna jest nierozdzielnie związana z solidarnością biologiczną i ludzką następstwa pokoleń. „Ze względu na fizyczne pochodzenie jego ciała i genezę jego psychizmu, które są warunkowane przez to, co dziedziczy, przez jego narodziny, środowisko społeczno-kulturowe, wychowanie etc., [człowiek] pozostaje w sytuacji solidarności duchowej i losowej z tą ludzkością, od której otrzymuje egzystencję”⁷⁰.

Żadna osoba ludzka nie może czuć się nieposzkodowana w tej sytuacji. Ten,

⁶⁹ *Ibid.*, s. 241.

⁷⁰ P. Grelot, *Péché originel et rédemption à partir de Vépître aux Romains*, *op. cit.*, s. 128.

kto jest uczciwy wobec samego siebie, musi przyznać, że osiągnął go wewnętrzny podział przewinienia. Paweł z przenikliwością zanalizował to doświadczenie człowieka podzielonego w swym wnętrzu, który nie czyni dobra, którego pragnie, ale czyni zło, którego nie chce (Rz 7,18-20). Każdy odkrywa w sobie, od początku swej egzystencji, współistnienie ze złem świata: dlaczego owa „niewola pragnienia?”⁷¹ Skąd ów niezdrowy posmak tego, co sami oceniamy jako złe? Któż nie doświadcza owego rozdzielenia, które każe nam potępiać u innych to, co sami w sekrecie czynimy, jak to już zauważył Augustyn?

Objawienie chrześcijańskie dokonuje bez wątpienia radykalnego odczytania owej kondycji człowieka w historii, które nie jest prostym wnioskiem z powyższych stwierdzeń. Wszakże chrześcijanin nie może nie przyznać wraz z II Soborem Watykańskim, że „to, co wiemy dzięki Bożemu objawieniu, zgodne jest z doświadczeniem. Człowiek bowiem, wglądając w swoje serce dostrzega, że jest skłonny także do złego i pogrążony w wielorakim złu, które nie może pochodzić od dobrego Stwórcy” (GS13).

Augustyn proponował już w swych *Dialogach* pewną metodę badań, która nie przeciwstawia rozumu czy nauki wierze objawionej, ale używa ich równolegle jako dwóch dróg poznania ludzkiego. „I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁷². To słynne zdanie jest mieszanką pragnienia „wewnętrznej wojny” z samym sobą i w pewnym sensie zakłada „grzech początków”. Objawia pewien egzystencjalny niepokój, który styka się z centralnym punktem i wynikiem badań wielu nauk o człowieku w nowożytnej kulturze. Czy wobec misterium człowieka owe nauki nie mogłyby skorzystać z roboczej hipotezy, jaka proponuje im wiara chrześcijańska? Czy „grzech początków” nie oznacza braku pojednania, w którym każdy się rodzi, a który przejawia się u dorosłych poprzez nieuporządkowanie wszystkich pragnień, które stały się żądzą poza wszelką prawość? Nasza świadomość rejestruje je jako „alienacje” siebie samej. Człowiek biblijny z Rdz 3 jest przykładem głębokiego braku pojednania.

Nowoczesnej kulturze, świadomej wagi wyborów sumienia, a zatem i odpowiedzialności, jaką bierze na siebie wolność każdego człowieka, trudno jest przyjąć „grzech początków”, niezależny od wyborów jednostki, a mający jednak walor „winy”. Bez wątpienia trzeba najpierw oczyścić teren z wszelkich błędów semantycznych, zwłaszcza w odniesieniu do pojęcia „winy” i „grzechu”. Teologia powinna wypowiedzieć się na ten temat. Wszakże w nowoczesnej kulturze socjologia analizuje zjawiska związane z solidarnością wolności; także psychologia potrafi mówić nie o winie, ale o „poczuciu winy”, które pozostaje w związku z poczuciem osobistej odpowiedzialności jednostki.

⁷¹ Cf. P. Ri coeur, „Prospective et utopie. Prévision économique et choix éthique”, *Esprit* (1966), s. 187.

⁷² Augustyn, *Wyznania*, I, 1, I; BA 13, s. 273; przekład polski: *op. cit.*, s. 23.

Okres drugi: chrześcijańskie objawienie grzechu świata (czy grzechu „dziedzicznego”)

Wszystkie religie i wszystkie systemy filozoficzne na przestrzeni historii usiłowały podawać różnorodne wyjaśnienia owej kondycji ludzkiej. Nie możemy ich tutaj przytaczać. Zachowajmy w pamięci tylko doniosłość tego, co mówi antropologia chrześcijańska w świetle objawienia. Bowiem rzeczywistości takie, jak łaska Boża i grzech pierworodny mogą być poznane jedynie na podstawie objawienia.

Wiara chrześcijańska interpretuje opisaną wyżej sytuację w odniesieniu do zamysłu Bożego w stosunku do ludzkości. Jej pierwsze twierdzenie to ogłoszenie zbawienia i wyzwolenia człowieka od wszelkiego zła, które dotyka jego obecnego życia. Orędzie to jest oparte na paschalnym wydarzeniu Jezusa Chrystusa, który przyszedł, by przyjąć w swej osobie wszystkie konsekwencje zła i grzechu, w tym i gwałtowną śmierć, aby swym zmartwychwstaniem dać definitywny znak zbawienia.

Owo zbawienie nazywa się także „odpuszczeniem grzechów”. Co oznacza, że sytuacja, w której znajduje się ludzkość, jest w zasadniczy sposób faktem grzechu. Takie jest znaczenie Pawłowego fresku z Listu do Rzymian, gdzie ogół ludzkości, Żydzi i poganie, są przedstawieni jako zamknięci w grzechu, gdyż „każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga” (Rz 3,19). Sytuacja ta nie jest zatem po prostu faktem zbiorowym, ale „powszechnym”, to znaczy, że dotyczy wszystkich i każdego. Jest to pewna rzeczywistość transhistoryczna, która przenika całą historię od jej początku do końca. Ów grzech świata jest rzeczywistością rozrastającą się, która zachowuje jedność, wyraża radykalne ukierunkowanie ludzkości, spada na każdego i każdy w nim uczestniczy. Rozpowszechnia się poprzez wszystkie wektory komunikacji społeczeństwa ludzkiego. To fakt solidarności, bowiem ludzkość historyczna jest w oczach Boga ciałem, ludem: ludzkość stanowi solidarną jedność pochodzenia, przeznaczenia i powołania. „Według Pisma grzech — pisze W. Kasper — to sytuacja, w której człowiek zostaje przez grzech pochwycony; grzech to także pewna moc, której człowiek doświadcza, tak więc każdy z nas w sensie bytowym, a nie etycznym i praktycznym, wespół z innymi — bierze na siebie grzech, który następnie zatwierdza własnym czynem”⁷³.

Grzech ten jest w sposób teologalny określany jako odrzucenie Boga, odrzucenie poznania Go, odrzucenie odpowiedzi na Jego dar wspólnoty. Stoi on u źródła nieuporządkowania, w jakie wpada ludzkość (Rz 1-2). Pozostaje także w tajemniczym związku z różnorodnymi formami obiektywnego zła,

⁷³ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przekład polski: B. Białecki, *Jezus Chrystus*, Pax, Warszawa 1983, s. 207.

zwłaszcza oddzielenia człowieka od natury, z towarzyszącymi mu cierpieniami, chorobami i śmiercią (Rdz 3). Nie posiadamy bowiem doświadczenia świata takiego, jaki wyszedł z rąk Boga w dniu stworzenia. Bez wątplenia jest jakaś forma zła w szerokim sensie, czy też „nie-dobra”, która jest znakiem stworzonej skończoności człowieka i która może wyjaśnić ból, cierpienia i porażki wzrastającego ciała, których nie można przypisać winie człowieka. Jednakże stworzona skończoność człowieka nie może sama wyjaśnić ciężaru i dramatu cierpień historycznych, gdyż inaczej doszlibyśmy do okrutnej koncepcji Boga. Pozostaje jednak prawda, że niezdolni jesteśmy dokładnie rozdzielić to, co jest uzależnione od stworzonej skończoności człowieka, od tego, co jest sprawą grzechu człowieka w historii, jak też nie potrafimy wyobrazić sobie kondycji świata bez grzechu.

Ów grzech świata jest wyrazem grzechu pierwotnego, dziedzicznego, rozumianego jako radykalna i powszechna orientacja ludzkości. Każdy sam rodzi się pod tym znakiem, nie znając chwili początku tego stanu: „Określenie naszej własnej sytuacji przez winę jest momentem historii wolności rodzaju ludzkiego zaistniałym w jej początkach, ponieważ w przeciwnym razie nie moglibyśmy wytłumaczyć uniwersalnego charakteru owego określenia sytuacji wolności i historii wolności wszystkich ludzi przez winę”⁷⁴. Solidarność ta jest najpierw bierna u dzieci i nie zawiera jeszcze żadnego osobiście grzesznego odrzucenia — i ten punkt jest ważny przy rozważaniu zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu. Ale jest też ratyfikowana przez fakt osobistego przyzwolenia każdego na grzech. W tym miejscu nabiera całej swej ważności Pawłowa formuła, pojmowana w pierwotnym sensie: „ponieważ wszyscy zgrzeszyli”.

Zrozumiałe jest, że ogólna kondycja ludzkości jest nazywana „grzechem”, według języka Biblii. Ale w tym miejscu pojawia się groźne pytanie: czy należało grzechem nazywać już solidarność bierną, istniejącą w małym dziecku, które nie mogło jeszcze popełnić grzechów osobistych? Wiemy, że Ojcowie greccy raczej tego unikali, mówiąc raczej o śmierci, zepsuciu, zranieniu obrazu Boga. Widzieliśmy także rolę, jaką w tej materii odegrali Ambroży i Augustyn. Niektórzy teolodzy dziś tego żałują, uważając, iż termin, który nie respektuje analogii istniejącej pomiędzy owym stanem dziecka a grzechem osobistym wprowadza zamieszanie: „Trwałe, ważne i egzystencjalne znaczenie dogmatu o grzechu pierwotnym można by niewątpliwie wyrazić bez tego słowa. Ale z drugiej strony trzeba liczyć się z faktem, że w teologii i w przepowiadaniu obowiązują i muszą obowiązywać pewne reguły językowe i że historia określenia tego doświadczenia wiary *de facto* rozwinęła się właściwie w ten sposób, że to słowo znalazło się w owym określeniu i nie może być z niego usunięte czyjąś arbitralną decyzją”⁷⁵.

⁷⁴ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary, op. cit.*, s. 97.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 96-97.

Okres trzeci: początek grzesznej kondycji człowieka i opowiadanie o Adamie

Czy można by się zatrzymać w tym miejscu i uważać, że grzech świata stanowi wobec każdego grzech początków? Pomimo kilku teologicznych prób w tym kierunku wydaje się, że nie. Bowiem kwestia cofa się w przeszłość i podwaja: dlaczego grzech świata? Dlaczego taka powszechna orientacja ludzkości? Czy taka wyszła z rąk Boga? To pytanie jest natury „etiologicznej”, to znaczy, że odnosi się do początku tej sytuacji. Tutaj pojawia się biblijne opowiadanie o grzechu Adama i jego interpretacja Pawłowa: jest on „retrospektywną konkluzją etiologiczną, która wychodzi od sytuacji obecnej, by dojść do jej początku”⁷⁶.

Chrześcijańska odpowiedź na to ostatnie pytanie polega na podwojeniu twierdzenia: grzech świata, będąc zarazem znośnym i chcianym, pochodzi z woli ludzkiej. Funkcją opisu stworzenia i winy Adama jest rozdwojenie początku zła w stosunku do dobra⁷⁷. W religijnym języku mitu, a zatem symbolu, wyraża on „pierworodne” wydarzenie wolności, przemianę człowieka niewinnego, ale zdolnego do błędu, w człowieka grzesznego. Ograniczoność ludzka, związana ze stanem stworzenia, była przeżywana jako zakaz i wywołała bunt. Są zatem dwa porządki początku: początek stworzenia, gdzie wszystko pochodzi od Boga jako łaska i życie jest najbardziej oryginalny; następnie drugi początek, który pochodzi od człowieka i sprowadza grzech i śmierć. Jednak „dobro pierworodne” jest dawniejsze od „grzechu pierworodnego”. To nie Bóg jest przyczyną zła, ale wola człowieka.

Ojcowie Kościoła, a w ślad za nimi liczni teologowie, starali się podejmować temat Adama według różnorodnych schematów, ażeby lepiej zrozumieć stosunek pomiędzy ową pierwotną wolnością a naszą własną wolnością. Z jednej strony powiedzieli, że każdy człowiek jest w pewnym sensie Adamem dla samego siebie — oto element prawdy w myśli Pelagiusza — w tym znaczeniu, że gdyby był na miejscu Adama, uczyniłby to samo. Każdy człowiek, który zaczyna (na nowo) grzeszyć, robi to w pewien sposób. Podobnie tradycja duchowa poddała chrześcijaninowi pod medytację grzech Adama jako to, co zamieszkuje jego własny. Grzech Adama urzeczywistnia się konkretnie w każdym poszczególnym grzechu. Trzeba też powiedzieć, iż w przypadku Adama, podobnie jak i każdego z nas, grzech przychodzi spoza, jako że był on „kuszony” przez węża, a Paweł mówi, że przez niego grzech (*hamartia*) wszedł na świat, jak gdyby był tuż obok, gotowy do rozlania się. Jednakże refleksja ta nie zdaje sprawy ze wszystkiego: „przed” grzechem Adama nie jest podobne do

⁷⁶ *Ibid.*, s. 136.

⁷⁷ Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, op. cit.*, II, s. 219-228.

mojego własnego „przed”. Adam nie ratyfikuje jakiegokolwiek uprzedności grzechu ludzkiego.

Inna interpretacja uważa Adama za „osobowość korporacyjną”, zgodnie ze schematem tradycji żydowskiej. Każde plemię ma swego bohatera eponimicznego: takim bohaterem ludzkości jest Adam, którego imię oznacza człowieka. W grzechu Adama symbolizowany jest grzech całej solidarnej ludzkości, jako radykalnie odpowiedzialnej za swą aktualną sytuację. Niektórzy Ojcowie wykorzystywali tę drogę, ale posługując się zbyt biologicznym przedstawieniem oraz uważając, że byliśmy obecni w nerkach Adama.

Ten ruch myślowy jest owocem związku istniejącego pomiędzy powszechnością i początkiem: nie da się myśleć o powszechności grzechu nie sytuując go na początku. To wtedy człowiek w wolny sposób stał się grzeszny i śmiertelny, w formie dla nas całkowicie nieprzedstawialnej, a zatem radykalnie tajemniczej.

„W tych warunkach *grzech Adama staje się jednocześnie figurą dramatu ludzkiego w swej ogólności oraz symbolicznym przedstawieniem wydarzenia początkowego, które stało się jego punktem wyjścia*”⁷⁸. Grzech świata jest ponadto grzechem indukowanym: postać Adama pozwala nam cofnąć się do grzechu indukującego. Tego początku nie możemy przedstawić, ale możemy o nim mówić jedynie przy pomocy przedstawień. Grzech jest jednak nieprzeniknioną tajemnicą, która sprzeciwia się wszelkiej racjonalizacji: racjonalizować grzech pierwotny oznaczałoby go w jakiś sposób usprawiedliwiać. Jak dobrze zaobserwował Augustyn, kwestia grzechu pierwotnego jest bardzo trudna⁷⁹ i najmroczniejsza do wyjaśnienia. Tak iż język symbolu i mitu jest odpowiedniejszy, by o niej mówić. Wciąż więcej treści jest w objawionych obrazach niż w wyprowadzanych z nich racjonalizacjach. Nie sposób przemienić Adama w pojęcie. Rolą dogmatu jest wyjaśnienie nam w prawdzie pewnego symbolu, przy zachowaniu jego natury symbolu.

⁷⁸ P. Grelot, *Péché originel et rédemption à partir de Vépitre aux Romains*, op. cit., s. 147.

⁷⁹ Augustyn, *O naturze i pochodzeniu duszy*, 1, 6, 6; BA 22, s. 385.

ROZDZIAŁ PIĄTY

Łaska i usprawiedliwienie: od świadectwa Pisma Świętego do końca Średniowiecza

V. Grossi i B. Sesboüe

„Niech Bóg da wam to, abyście to wszystko zachowywali z miłością, [...] bo nie jesteście jako niewolnicy pod Prawem, ale jako wolni utwierdzeni w łasce”.

Augustyn, *Reguła*, 8.

Łaska i usprawiedliwienie są dwoma kluczowymi terminami dogmatyki chrześcijańskiej, które przeszły historię nieprzeliczonych debat i stały się swego rodzaju kompendiami rozumienia chrześcijaństwa, czy to w znaczeniu ortodoksyjnym, czy heterodoksyjnym, czy też według takiej lub innej szkoły teologicznej. W odniesieniu do nich zobaczymy, że Augustyn przyczynił się do otwarcia nowego rozdziału w historii teologii. Jednak zanim przystąpimy do omówienia decydującego dzieła biskupa z Hippony, zajmijmy się pochodzeniem semantycznym interesujących nas terminów w całości literatury biblijnej. Albowiem to na podstawie Pisma Świętego zawładnęły one starożytną i nowożytną literaturą chrześcijańską, jeszcze przed św. Augustynem.

I. OD PISMA ŚWIĘTEGO DO AUGUSTYNA

1. SEMANTYKA BIBLIJNA

Wskazówki bibliograficzne: C. Moussy, *Gratia et sa familie*. PUF. Paris 1966. — I. de la Potterie, „*Khans paulinienne et khańs johannique*”. E. E. Ellis, E. Grässer (wyd.), *Jesus und Paulus (Festschrift W. Kümmel)*. Van der Hoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. s. 256-282. — K. Snodgrass, „Justification by Grace — to the doers. An Analysis of the Place of Rom 2 in the Theology of Paul”, *NTS* 32 (1986), s. 72-93. — F. Mussner, „Die neutestamentliche

Gnadentheologie. Grundzügen". *Mysterium Sicutis IV*, 2' Einsiedeln. Benziger Verlag, s. 611-630. — M. J. Fiedler. „Dikaiosyne in der Diaspora-jüdischen und intertestamentarischen Literatur”. *JSj I* (1970). s. 120-143. — J. Reumann. *Righteousness in the New Testament*. Fortress. Philadelphia 1982. — J. N. Aletti. *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*. Seuil. Paris 1991.

Łaska

Terminologia „łaski” i „usprawiedliwienia” w pismach Nowego Testamentu pozostaje pod wpływem kontekstu judaizmu hellenistycznego i ówczesnej literatury mądrościowej.

Wyrażenie „łaska” (*eleos* w przekładzie Septuaginty (LXX)¹ *charis* w Nowym Testamencie) jest niemal nieobecne u ewangelistów (u Jana odnajdujemy je jedynie w Prologu, J 1,18). Jest to wyrażenie przede wszystkim Pawiowe, używane w odniesieniu do jakiegoś otrzymanego daru, zwłaszcza dla podkreślenia bezinteresowności zbawienia w Jezusie Chrystusie.

W hebrajskim terminy odpowiadające „łasce” jako bezinteresownemu darowi, to głównie *hananèhen*, przetłumaczone w Septuagincie jako *charis* oraz *hesed* (miłosierdzie), w Septuagincie przetłumaczone jako *eleos*. Dosłownym znaczeniem pierwszego terminu, *hen*, jest „pochylić się nad kims”, a znaczeniem moralnym „obdarzyć życzliwością”. Jest on często używany w wyrażeniu „znaleźć «łaskę» w czyichś oczach”: Noe „znalazł «łaskę» u Boga” (Rdz 6,8). Drugi termin, *hesed*, miłosierdzie, wyraża lojalność wobec tego, z kim łączy nas zobowiązanie, i znaczeniowo zbliża się do wierności (*emet*); w ten sposób sam Bóg jest uwielbiony (Wj 34,6) jako „Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę [dobroć] (*hesed*) i wierność (*emet*) ponieważ zawarł wieczne Przymierze (*brit*) ze swym ludem (Pwt 5,10; 7,9,12).

Jeśli dodamy słowo *today*, równoznaczne z „wyławiać, wielbić” Pana za Jego odwieczne miłosierdzie, uzyskamy ogólny biblijny humus semantyki „łaski”, która w Nowym Testamencie znajdzie swe centrum w Jezusie Chrystusie. Z drugiej strony judaizm hellenistyczny, od którego chrześcijaństwo odziedziczyło najważniejsze rysy, miało swego teoretyka łaski w osobie Filona z Aleksandrii. W każdym z jego dzieł w bardzo delikatny sposób obecna jest myśl, że w stworzeniu i w życiu wszystko jest łaska, wszystko jest *charis*, która przychodzi od Boga do człowieka. Ze swej strony człowiek, wobec takiej rzeczywistości, może być tylko *charistos*, to znaczy „eucharystyczny”, dając dowód wdzięczności, lub *acharistos*, to znaczy zaniedbujący ową wdzięczność. W tym przypadku *acharistos* jest bezbożny, bo nie dziękuje Bogu, lecz dziękuje samemu sobie.

¹ O przekładzie Septuaginty, cf. t. 1, s. 53-56.

Jednakże po Septuagincie w literaturze żydowskiej dokonała się ewolucja semantyczna terminu „łaska”, która będzie trwać w teologii. Rzeczywiście, od „łaski” jako osobistej dyspozycji, dokonało się pomału przejście do idei pewnej rzeczywistości samej w sobie, kojarzonej ze sprawiedliwością, wyrażającej „stan” ludzkości. W literaturze mądrościowej *charis* ma sens „sprawiedliwości” postrzeganej jako eschatologiczna nagroda dla wybranych (Syr 32,16; Mdr 3,9 i 4,14); staje się ona terminem ogólnym, który wskazuje na przyszłe zbawienie, jak w *Didache* „niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat”².

W judaizmie Diaspory ciało jest połączone ze stwórczą mądrością. Bóg rzeczywiście stwarza z Mądrością (Prz 3,19), która sama została stworzona przed wszystkimi stworzeniami (Syr 24,4.9.10); rozlewa się ona we wszystkich rzeczach, będąc stwórczym *logosem*, a zatem zasadą racjonalną i normą etyczną; łaska Boża dana Izraelowi utożsamia się z Prawem, *Torah*. Księga Przysłów (8,22-31) przedstawia personifikację mądrości utożsamionej z Torą. Staje się ona objawieniem Boga, które przewyższa mądrość Greków, ale jest ona także *charis* jako tajemnica zakryta, objawiona i udzielona poganom. W ten sposób droga Abrahama, „sprawiedliwego przez wiarę”, który staje się wzorem nawrócenia, wybrania i usprawiedliwienia, nawet dla chrześcijan, zostaje wskazana jako Boża *charis*.

Łacińskie słowo „*gratia*” tłumaczy grecką „*charis*”. Miało ono jednak implikacje zarazem religijne i świeckie, które nie odpowiadają dokładnie naszemu nowożytnemu słowu „łaska”. W dalszej części zobaczymy etapy ewolucji i specjalizacji tego słowa w teologii zachodniej.

„Sprawiedliwość Boga i człowieka” (*iustitia Dei et hominis*)

„Sprawiedliwość, pisze J. Guillet, jest dla nas pewnym stanem, sytuacją społeczeństwa w równowadze i pokoju. Owa równowaga opiera się na wymianie, w ramach której każdy wnosi równowartość tego, co otrzymuje. Powszechny język mówi o *oddawaniu sprawiedliwości*. [...] Ta koncepcja sprawiedliwości nie jest specyficznie nowoczesna. [...] Pewien rys głęboko naznaczył żydowski ideał sprawiedliwości: to jej aspekt osobowy. We wzajemności, która cechuje każdą sprawiedliwość, Izrael jest mniej wrażliwy na równość wnoszonego wkładu niż na wspólnotę między osobami, zdolność usłyszenia wołania drugiego człowieka, dostrzeżenia jego głębokiej potrzeby. Ten osobowy aspekt pojawi się na każdej karcie psalterza. Sprawiedliwość przybiera tam za każdym razem zaimiek osobowy. [...] Sprawiedliwość jest zazwyczaj odpowiedzią na jakieś prawo. A prawo jest w świecie Biblii zawsze wymaganiem osobistym, wyraża głębszą potrzebę jakiegoś bytu, jego aspirację do istnienia wśród ludzi,

² *Nauka dwunastu Apostołów (Didachd)*, 10, 6; SC248, s. 181; przekład polski: Pż s. 38.

do bycia uznanym w swej prawdzie”³. Zbawcze działanie Boga jest objawieniem tej sprawiedliwości, pojmowanej w znaczeniu wierności Jego Przyrzeczenia. Pozostając wiernym samemu sobie, Bóg ukazuje się jako sprawiedliwy i objawia swoją wierność ludzkości.

Z drugiej strony, poza klasycznym znaczeniem sądowniczym, dotyczącym sprawiedliwości karzącej i nagradzającej (cf. Pwt 25,1), sprawiedliwość człowieka według Biblii ciąży ku identyfikacji z miłością, która najczęściej przejawia się poprzez jałmużnę (Iz 58,6 i n.; Hi 29,12-17; etc.). Taki jest sens Mt 5,20; 6,1-3; 23,23-29, gdzie Chrystus mówi o sprawiedliwości, która powinna być wyższa od sprawiedliwości faryzeuszy.

Usprawiedliwienie (*dikaïosyné*)

Rozumiemy teraz, czym jest usprawiedliwienie. „Jest ono sprawiedliwością uznaną przez tego, kto doznaje jej skutku. I on tylko jest w stanie to powiedzieć, bowiem on jeden wie, czy został dotknięty w wystarczającym stopniu. [...] Nie mogę być usprawiedliwiony, jak tylko postrzegając przyjęcie innego, który akceptuje dar, jaki mu składam, przyjmując jego słowo. Jeśli prawo niezdolne jest do usprawiedliwienia mnie [...], to dlatego, że jest nieme. Jest pisane, a nie wystarczy zachowywać je, by usłyszeć, jak Bóg przyjmuje moje posłuszeństwo. [...] Tylko ożywiająca obecność Chrystusa, tylko zapewnienie, jakie nam daje, że słyszy w swej osobie słowo Ojca, zdolne jest przynieść nam usprawiedliwienie, sprawić, byśmy usłyszeli w wierze przyjęcie Boga: Uznałeś to za sprawiedliwe, dajesz mi to, czego od ciebie oczekiwałem”⁴. Potrzeba daru Ducha i jego skutku w sercach, wiary.

W Rz 8,30 Paweł przedstawia już cztery etapy procesu usprawiedliwienia ze strony Boga: 1. bezinteresowna miłość Boga predestynuje człowieka, powołuje go, usprawiedliwia i otacza chwałą; 2. proces ten realizuje się dzięki odkupieniu dokonany w Jezusie Chrystusie, za sprawą którego zostaliśmy usprawiedliwieni (Rz 3,24; 4,25; 5,9; 1 Kor 6,11; etc.); 3. związek, który łączy człowieka z odkupieniem Jezusa Chrystusa, jest dany przez wiarę w Jezusa Chrystusa, wiarę, przez którą jesteśmy ocaleni (*pistei, dia pisteos, ek pisteos*, Rz 3,26; 5,1; 10,4; Ga 2,16; etc.); 4. to łaska usprawiedliwia (Rz 3,24). U Pawła Abraham staje się starotestamentową figurą owego zbawienia pochodzącego z wiary, a nie jakiejś darowanej należności (Rdz 15,6; Rz 4,3 i 16; Ga 3,6).

Termin usprawiedliwienie jest przede wszystkim obecny w Liście do Rzymian, jako wynik działania Boga w człowieku, w następstwie głoszenia Ewan-

³ J. Guillet, „Justifiés par la foi du Christ. L'Évangile selon Paul et l'évangile selon Matthieu”, w: *Penser la foi Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Cerf/Assas Editions, Paris 1993, s. 111 — 112.

⁴ J. Guillet, *op. cit.*, s. 112.

geli. Dar łaski usprawiedliwia Żydów i pogan, jedni i drudzy są grzesznikami: „dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Jezusie Chrystusie” (Rz 3,24). Łaska ta, niezasłużona tak przez Żyda, jak i poganina, nie zawiera jeszcze późniejszych uściśleń o łasce jako czynniku czy narzędziu usprawiedliwienia.

Kiedy Paweł mówi o usprawiedliwieniu, używa czasownika w trybie oznajmującym, natomiast posługuje się trybem rozkazującym, gdy mówi o uświęceniu i ukuwa trójmian: „usprawiedliwienie/uświęcenie/zbawienie”, który stanie się wzorem dla przyszłej refleksji o łasce św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.

Wreszcie List św. Jakuba podkreśla wartość czynów, które usprawiedliwiają człowieka (każdego człowieka: Jk 2,24; Abrahama: Jk 2,11; Rachab: Jk 2,25), nie po to jednak, by przeciwstawiać usprawiedliwienie przez uczynki usprawiedliwieniu przez wiarę; po to zaś, by uwydatnić niebezpieczeństwo bezpłodności wiary, która, bez odpowiadających jej działań, jest martwa (Jk 2,17).

Krótki bilans rozważań o Piśmie Świętym

Podstawy rozwinięć o stosunku pomiędzy łaską a usprawiedliwieniem zostały zatem położone w judaizmie hellenistycznym. Księga Mądrości tak podsumowuje ten „związek”: „[Mądrość] jest odblaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci. [...] pozostając sobą wszystko odnawia, a przez pokolenia zstępując w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków” (Mdr 7,26-27). Wszystko jest łaską, mówił Filon, w antropologicznej optyce człowieka, który może być tylko albo pełen działania łaski, albo wydany bezbożności. „Łaska Boża poprzedza wszystko, w tym i wolę. Wybranie istnieje przed stworzeniem” (Henoch 81,5); „Przed grzmiotem przelatuje błyskawica, a przed skromnym człowiekiem idzie przychylność [łaska]” (Syr 32,10); „[Bóg] się naśmiewa z szyderców, a pokornym udziela swej łaski” (Prz 3,34; Mdr 6,6).

Ze swej strony apostoł Paweł — a wraz z nim pierwsze pokolenia chrześcijan, zakorzenione w spuściźnie żydowskiej — przeciwstawiają zbawieniu przez Prawo (*Torah*), zbawienie przez Chrystusa, temu, co osiągamy przez łaskę, to, co człowiek zdobyłby własnymi siłami. Pawłowe widzenie wybrania Izraela dopełnionego w wybraniu chrześcijanina, daru Chrystusa zwieńczającego Torę, wolnego i bezinteresownego usprawiedliwienia w Chrystusie nie znających Tory pogan, to Elementy, które stanowić będą podstawę późniejszego rozwinięcia chrześcijańskiego dogmatu o łasce.

„*Hesed, charis, Torah*” były w Biblii terminami równoważnymi. Dlatego judaizm nie znał późniejszego rozróżnienia na usprawiedliwienie przez wiarę i usprawiedliwienie przez uczynki Prawa, ponieważ centrum *charis* była wiara

w objawienie Boga uczynione w Torze. Paweł przyjął potem tę koncepcję, przypominając bohaterów takiego zbawienia w Starym Testamencie: Noe, Melchizedek, Abraham, Izaak, Jakub, wszyscy oni otrzymali łaskę Bożą niezależnie od jakiegokolwiek uczynku osobistego (Rz 4; 9,20-22; a także Hbr 11).

Pawłowa perspektywa chrystologiczna zachowuje z literatury mądrościowej ponadto dwa aspekty łaski: Mądrością (Prz 8,22) jest Chrystus; sprawiedliwość jest darem Bożego wybrania. Historia ze swej strony objawia dramat rozgrywający się między łaską (*charis*) a grzechem (*hamartia*). W Izraelu przebaczenie i zbawienie pochodzą z łaski Boga, która przejawia się przez dar Tory, wyłączny dar Boga dla Izraela. Izraelita, który wypełnia Prawo, w nagrodę otrzyma *charis*. W literaturze mądrościowej te dwa elementy dojrzały. U Pawła Chrystus zastępuje Prawo. Kontrast nie sytuuje się jednak między Prawem i uczynkami, ale między łaską Tory i łaską Chrystusa.

U Pawła odniesienie do Chrystusa, który przejmuje „eucharystyczną” kulturę judaizmu hellenistycznego, wyraża się, poza tłumaczeniem „eucharystii” chrześcijan przez „*eucharistia*”, a nie przez „*eulogia*” (1 Kor 11,23), w mocnej syntezie z 1 Kor 1,30: „Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem”. Mądrość, sprawiedliwość, uświęcenie i odkupienie są tutaj razem utożsamione w Chrystusie „łascie”: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?” (Rz 8,32).

W podsumowaniu tych fragmentów św. Pawła, wyróżnijmy w nich dwa bloki: pierwszy zawiera 1 i 2 Tes, 1 i 2 Kor, Ga, Flp, Rz; a drugi Kol i Ef. W pierwszym bloku łaska znajduje się na początku i na końcu listów, wyrażając pozdrowienie połączone z pokojem, zgodnie z hebrajskim zwyczajem składania życzeń pokoju. Być może asonans między greckimi słowami *charis* i *chaire* (pozdrowienie) przyczynił się do zunifikowania Pawłowej formuły, która łatwo stała się formułą błogosławieństwa na zgromadzeniach: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym niech będą z wami wszystkimi!” (2 Kor 13,13). Paweł pojmuje swą misję apostolską jako wykonywana „według danej łaski Bożej” (1 Kor 3,10; Ga 1,15-16), jako zawierająca ideę hojności (zbiórka na rzecz wspólnoty w Jerozolimie, 1 Kor 16,3; 2 Kor 8,1), bezinteresownej miłości (Flp 2,6-11), wdzięczności Bogu za pośrednictwem Jezusa Chrystusa (Rz 7,24-25). Łaska (*charis*) jest często łączona z podziękowaniem, eucharystią (1 Kor 1,4; 2 Kor 4,15).

Perspektywa łaski jest historyczna w Rz; w całości Kol i Ef jest ona kosmiczna: zbawcze misterium Boga jest przeznaczone dla kosmosu w jego całości. Chrześcijanin dziękuje Bogu, ponieważ uczynił go zdolnym do dziękczynienia i ponieważ łaska w Chrystusie jest sercem kosmosu.

Łaski czy też charyzmaty potrzebne dla ukonstytuowania wspólnoty (1 Kor 12,4-31; Rz 12,6), jeśli wyłączyć 1 P 4,10, znajdują się tylko u Pawła.

Średniowieczna teologia scholastyczna nazwie je „łaskami darmo danymi” (*gratiae gratis datae*), by odróżnić je od „łaski, która czyni sprawiedliwym” (*gratia gratum faciens*) czy usprawiedliwieniem, którą Sobór Trydencki nazwie „łaska uświęcająca” (*gratia sanctificans*). Pozostają one w relacji z Duchem Świętym (*pneuma*) i charyzmatem duchowym (*charisma pneumatikon*) (Rz 1,11 i 6,23).

Dar łaski, który spływa od Boga do człowieka, teologia nazwie łaską stworzoną (*gratia creata*), skutkiem „łaski niestworzonej” (*gratia increata*) czy też Boga Trójcy. To ona wpływa na zachowanie wierzącego, który sprawia, że przynosi ona owoce, według otrzymanego usprawiedliwienia (Rz 6,1-23; 2 Kol 6,1).

2. DOKTRYNA O ŁASCE W TRADYCJI GRECKIEJ

Wskazówki bibliograficzne: C. Verfaillie, *Le Doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'épître aux Romains*, Université, Strasbourg 1926. — W. Keuck, *Sünder und Gerechter, Römer 7,14-25 in der Auslegung der gnechischen Väter (diss.)*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1955. — E. Des Places. *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*. C. Klincksiek. Paris 1964. — E. Peretto, *La giustizia. Ricera su gli autorí cristiani del II secolo*. Ed. Marianum. Roma 1977. — C. P. Hammond Bammel, „Notes on the manuscripts and editions of Origen's Commentary on the Epistle to the Romans in the Latin Translation by Rufinus”. *JThS* ns 26 (1965), s. 338-357; „Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes Übersetzung”, Herder. Freiburg i. B. 1985. — J. A. Vinel, *L'argument liturgique opposé par saint Augustin aux pélagiens*, *Questions liturgiques* 68 (1987), s. 204-241. — J. R. Diaz Sánchez-Cid, *Justicia, Pecado y Filiación. Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos*. Est. Teol. S. Ildefonso. Toledo 1991. — V. Crosii. „Cristo autore dei sacramenti nella patristica. L'apporto di S. Agostino” *Rivista Litúrgica* 81 (1994). s. 21 -59.

W historii teologii „łaski” twórczość Augustyna słusznie uważa się za swego rodzaju linię podziału. Faktycznie wraz z nim, przy okazji polemiki pelagiańskiej, całość refleksji o osobistym zbawieniu człowieka została zogniskowana wokół tego terminu.

Grecka tradycja łaski — rozumiana czy to jako wolna i życzliwa inicjatywa Boga w stosunku do człowieka, czy też jako owoc, jaki wytwarza ona w wierzącym — rozwijała się w różnorodnych kontekstach semantycznych, wszystkich odniesionych do Chrystusa jako ich źródła. Wyjaśnijmy kontekst „mysteryjny”, związany z łaską sakramentalną i wskażmy wielkie kierunki myśli Ojców.

Kontekst „mysteryjny” teologii sakramentów

Pisma zatytułowane *O misteriach* były redagowane zarówno przez poganina Jamblicha, jak i przez biskupa, jak Ambroży z Mediolanu. Pierwsze odnosi się do

kultów (teurgii) bogów pogańskich, drugie jest inicjacją katechetyczną do sakramentów chrześcijańskich. Jedne i drugie, poprzez inicjacje celebrując cierpienia, miłość i życzliwość jakiegoś boga (Mitry, Izydy i Ozyrysa dla pogan; Jezusa Chrystusa dla chrześcijan), zagłębiały się w nieznane dotąd misterium zbawienia, ofiarowane przez boga czczzonego w owych inicjacjach⁵.

W inicjacji pogańskiej sam bóg „objawiał” się, ofiarując zbawienie jednostce. Działanie misteryjne stawało się zatem mediacją „zbawienia” wobec czczonej boskości. Związek między celebrowanym bogiem i owym „zbawczym” działaniem był naturalnie bardzo ścisły.

Sakramentologia chrześcijańska dojrzewa w tym ogólnym kontekście inicjacyjnym, wnosząc oczywiście swe poprawki, a nade wszystko historyczne i narracyjne odniesienie do Jezusa Chrystusa. Posiadamy na przykład dobre świadectwo rozumienia dogmatu chrześcijańskiego w ramach „misteriów” u pewnego autora homilii z II wieku:

Po wyczerpaniu gorzkiej i kwaśnej goryczy Smoka, [Chrystus] wlał nam w zamian całe łagodne źródła, które z Niego pochodzą. Chcąc bowiem zniszczyć dzieło kobiety i przeszkodzić tej, która wcześniej wyszła z boku [Adama], nosicielka śmierci, oto otworzył On swój własny święty bok, skąd wypłynęły Krew i Woda, pełne znaki duchowych zaślubin, mistycznej adopcji i odrodzenia. Rzeczywiście powiedziano: „On sam chrzczył was będzie w Duchu Świętym i w ogniu”⁶.

Później Cyryl Jerozolimski w swych *Katechezach mistagogicznych* i Jan Chryzostom będą kontynuować ten sam dyskurs przy pomocy kategorii tajemnicy: to w misteriach człowiek doświadcza zbawienia. Zgodnie z ich przekonaniem ten, kto nie otrzymuje chrztu, nie otrzymuje zbawienia.

Sprawiedliwość i łaska przed Soborem Nicejskim: od Klemensa Rzymskiego do Orygenesa

Kiedy Klemens Rzymski wzywa do nawrócenia i żalu, uściśla, że chodzi o łaskę pochodzącą od Chrystusa: „Zwróćmy nasze oczy na krew Chrystusa i rozważmy, jak bardzo jest ona droga Jego Ojcu: wylana za nasze zbawienie, przyniosła całemu światu łaskę nawrócenia”⁷. Podobnie usprawiedliwienie ma miejsce przez wiarę w Boga, który nas usprawiedliwia:

Tak więc i my, z woli Jego powołam w Jezusie Chrystusie, jesteśmy usprawiedliwieni nie sami z siebie ani przez naszą mądrość, ani rozum, ani pobożność, ani

⁵ Cf. H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien*, Payot, Paris 1954.

⁶ *Oświętej Wielkanocy*, 53; wyd. franc.: P. Nautin, *SC 27*, s. 178-180.

⁷ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 7, 4; *SC 167*, s. 111 ; przekład polski: *Pł* s. 54.

przez nasze uczynki, choć nawet wypełniamy je w czystości serca, lecz przez wiarę To przez nią Bóg Wszechmogący usprawiedliwia wszystkich ludzi od początku świata⁸.

Literatura apokryficzna, używając terminologii należącej oczywiście do apokaliptyki żydowskiej, pokazuje, że paruzja sprawiedliwości Chrystusa sprowadza zanik zła na świecie zdominowanym przez potęgę Szatana. *Apokryf Jana* i gnostyckie pisma setyckie przedstawiają sprawiedliwość jako synonim życia. Na początku stworzenia praktycznie zastępuje ona stwórczą „Mądrość” literatury mądrościowej. Jest ona interpretowana jako akt dobroci i miłości⁹. Jest związana z Chrystusem jako wyraz wierności Boga w stosunku do człowieka: wcielenie miało miejsce, ażeby Jezus, przychodząc na świat, mógł „ofiarować w swym ciele schronienie dla zbawienia i świątynię sprawiedliwości za pomocą wiary”¹⁰.

Gnostycy zajmowali się przede wszystkim ludźmi „sprawiedliwymi”, których Teodot porównuje do „psychicznych”, o ile mogą się oni stać „duchowymi”. W tym regionie „psychicznym”, którego nie można zredukować do regionu „materialnego” (hylicznego), rozgrywała się według gnostyków możliwość wyboru człowieka, stąd ujęcie elementów psychicznego i pneumatycznego, które są aktywnymi zasadami, za pomocą wiary w Zbawiciela Jezusa. „Sprawiedliwi” posiadają isierkę pierwiastka „duchowego”, o wyzwolenie którego troszczy się Jezus. Tacy byli sprawiedliwi Starego Testamentu, w oczekiwaniu na odkupienie¹¹.

Apologeci z II i III wieku, w polemice przeciw pogańskiemu i gnostyckiemu fatalizmowi pochodzenia dualistycznego, mówią o możliwości odnowienia przez człowieka związku z Bogiem, a nawet o ubóstwieniu człowieka poprzez Jezusa Chrystusa. Wyrażają tę fundamentalną koncepcję przy pomocy zróżnicowanych kategorii, jak podobieństwo do Boga (*homoiosis Theó*) u Klemensa Aleksandryjskiego; powrót człowieka do swego pierwotnego stworzenia u Orygenes¹². Taka droga implikowała, w biblijnym tekście z Rdz 1,26 i 2,7, rozróżnienie na „obraz”, w którym się rodzimy oraz „podobieństwo” do Słowa wcielonego, które, w Duchu Świętym, nabywamy wraz z cnotą. Według nich taki proces rozpoczyna się w człowieku przez nawrócenie religijne (*metanoia*) wraz z łaską chrztu¹³ i rozwija się dzięki cnotcie i sprawiedliwości.

⁸ *Ibid.*, 32, 4; *SC167*, s. 153; przekład polski: *P* s. 65.

⁹ Cf. E. Peretto, *La giustizia. Ricerca su gli autori cristiani del II secolo*, *op. cit.*, s. 27.

¹⁰ *Trzeci List do Koryntian*, 10 -18; cf. M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. II. A t t i e legendae*, Marietti, Torino 1966, s. 254.

¹¹ E. Peretto, *op. cit.*, s. 90—107; stronicie te poświęcone są różnym znaczeniom sprawiedliwości w gnostycyzmie. Wiemy, że gnostyk Epifaniusz napisał traktat właśnie *O sprawiedliwości*.

¹² Orygenes wysuwa hipotezę o podwójnym stworzeniu: pierwsze dla wszystkich bytów rozumnych, drugie dla świata materialnego. Wcielenie Słowa przeniosło całość do stanu pierwotnego.

¹³ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, VI, 6, 33; *SC157*, s. 155; przekład polski: *op. cit.* s. 163.

Pierwotna koncepcja platońskiej *syngeneia* (powinowactwo człowieka z bóstwem, przez pośrednictwo ducha), przekłada się na „podobieństwo” (*homoiosis*) poprzez nowy wymiar moralny, sprawiedliwość, przez którą człowiek zgadza się kochać Boga i swego bliźniego, do czego wzywa etyczne wymaganie Ewangelii. Justyn pisał w ten sposób¹⁴: „Albowiem to, co zawsze i bezwzględnie słuszne, na czym polega cała sprawiedliwość, Bóg wpoił całemu rodzajowi ludzkiemu [...]; [gdyż] w dwóch przykazaniach zawarta jest cała sprawiedliwość (Mt 22,40)”¹⁵. Chrześcijanie, spadkobiercy starożytnych sprawiedliwych i umiłowanych Boga¹⁶, stają się sprawiedliwymi za sprawą wiary w Chrystusa¹⁷. W odniesieniu do Abrahama, Justyn komentuje: „został [on] usprawiedliwiony i błogosławiony, jak powiada Pismo, dla wiary, którą uwierzył Bogu. Obrzezanie zaś otrzymał na znak, a nie na usprawiedliwienie”¹⁸.

Streszczając można powiedzieć, że Justyn umieszcza sprawiedliwość we współzależności z dwoma przykazaniami Pana (miłości Boga i miłości bliźniego), które są jej fundamentem. Dla niego „wypełnianie sprawiedliwości” oznacza zapoczątkowanie nowego życia moralnego, które łączy zaakceptowanie Jezusa Chrystusa z praktykowaniem miłości. Sprawiedliwość nie jest cnotą pośród innych cnót, ale ogólną postawą chrześcijanina, która zapuszcza swe korzenie w wierze, jak to było w przypadku Abrahama¹⁹. Jeśli *Apologie* Justyna mówią o sprawiedliwości nie tylko jako pewnej cnotce, która ma swe źródło w Bogu, ale także i bardziej jeszcze w znaczeniu sądowym, w *Dialogu z Żydem Tryfonem* to Bóg odciska w sercu człowieka pojęcie sprawiedliwości, w powiązaniu z pobożnością i miłością Boga i bliźniego.

Ireneusz zwalcza marcjońską tezę, zgodnie z którą sprawiedliwość i miłosierdzie Boże są nie do pogodzenia²⁰, jak również tezę walentyniańską, która przedstawia usprawiedliwienie jako zwykłą nazwę. Mówi też o usprawiedliwieniu przez Chrystusa w znaczeniu teologicznym: to wiekuista sprawiedliwość Chrystusa wykupuje człowieka, a jej działanie dosięga wszystkich ludzi²¹.

Orygenes zasługuje na oddzielne miejsce, zwłaszcza ze względu na swój *Komentarz do Listu do Rzymian*, dzieło dojrzałe, które dotarło do nas praktycznie tylko w jego łacińskim tłumaczeniu, jako że oryginalny tekst grecki zaginął niemal w całości. Komentarz ten rozwija, bardziej niż późniejsze terminy

¹⁴ Rozdziały 92 i 93 *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna są najbogatsze, jeśli chodzi o temat sprawiedliwości Chrystusa i sprawiedliwości chrześcijan. Cf. E. Peretto, *op. cit.*, s. 190-210.

¹⁵ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 93, 1 -2; *TD2*, s. 95; przekład polski: *op. cit.*, s. 269.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 119, 5-6; *TD2*, s. 213-215; przekład polski: *op. cit.*, s. 312.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 524; *TD1*, s. 235; przekład polski: *op. cit.*, s. 186-187.

¹⁸ *Ibid.*, 23, 4; *TD1*, s. 109; przekład polski: *op. cit.*, s. 136.

¹⁹ *Ibid.*, 119, 3; *TD1*, s. 207; przekład polski: *op. cit.*, s. 311.

²⁰ Cf. Ireneusz, *CH*III, 25, 3; Rousseau, s. 397-398.

²¹ Cf. *CH*V, 1, 1; 24, 2; Rousseau, s. 569-570 i 639-640. Cf. także IV, 38, 3; s. 553.

„łaski” i „usprawiedliwienia”, tematy darmowego odkupienia w Jezusie Chrystusie²², usprawiedliwienia Abrahama dzięki wierze²³, grzechu Adama i jego konsekwencji u jego potomków²⁴, w związku z powołaniem rodzaju ludzkiego przeznaczonego do życia zapoczątkowanego w Chrystusie²⁵, wreszcie Bożego i przybranego synostwa²⁶.

Ojcowie według Soboru Nicejskiego

Później, w kontrowersji ariańskiej, twierdzenie o boskości Chrystusa doprowadziło do rozróżnienia Bożego synostwa z natury i synostwa z przybrania, nazywanego równoznacznie synostwem „przez łaskę”. Zasada soteriologiczna, „to, co nie zostało przybrane, nie zostało wykupione”²⁷, pokierowała chryztologią, jak i rozumieniem boskości Ducha Świętego, a w konsekwencji także odkupienia, które dociera do człowieka poprzez łaskę Ducha Świętego²⁸. Dołącza do tego pogłębione znaczenie objawienia Bożego, które może być dane jedynie darmo, ponieważ niemożliwe jest dla człowieka poznanie nieogarnionego misterium Boga.

Inne pogłębienie „łaski” Bożej znajduje się w rozważaniach Ojców greckich o grzechu Adama. Przez ów grzech, jak powiada Atanazy, człowiek utracił swój pierwotny statut obrazu Słowa, który sprawiał, że człowiek poznawał Boga, a w konsekwencji dawał mu nieśmiertelność. Dzięki Słowu wcielonemu poznanie (*gnosis*) i nieśmiertelność weszły ponownie w zakres możliwości ludzkich²⁹. Wcielenie faktycznie przywraca człowiekowi łaskę według Słowa.

W środowisku greckim Grzegorz z Nyssy był być może pierwszym, który postawił problem łaski w perspektywie bliskiej tej, jaką przyjmie później św. Augustyn. W ogólnych ramach ubóstwienia (*homoiosis Theó*) mówi faktycznie o współpracy (*synergeia*) pomiędzy łaską (*charis*), Bożą siłą udzieloną we chrzcie, a wolnością człowieka. Ze swej strony Jan Chryzostom widział łaskę jako siłę, która popycha duszę do czynienia dobra, choć w odniesieniu do tej łaski mówi także o zasłudze.

Stosunek łaski do wolności stanowić będzie z kolei oś, na której będą opierać się środowiska monastyczne, zatroskane o ascezę i nieustanną modlitwę.

²² Orygenes, *Komentarz do Listu do Rzymian*, III, 7; PG14, 941 —945.

²³ *Lbid.*, IV, 1; PG14, 959-966.

²⁴ *Lbid.*, V, 1; PGU, 1003-1021.

²⁵ *Lbid.*, V, 2-3; PGU, 1021-1029.

²⁶ *Lbid.*, VII, 3; PG14, 1105-1107.

²⁷ Cf.t. I, s. 302-309.

²⁸ Taka była teza Ojców Kapadockich, zwłaszcza Bazylego z Cezarei, cf. *O Duchu Świętym*, 8, 17 — 21; SC17bis, s. 303 — 321; przekład polski: *op. cit.*, s. 103—111.

²⁹ Atanazy, *O wcieleniu Słowa*, 5; 11; 54; SC199, s. 279-283; 303-307; 457-461; przekład polski: M. Wojciechowski, *PSP, LXI, ATK*, Warszawa 1998, s. 26-27; 32-33; 72-73.

Pseudo-Dionizy u podstaw swej teologii kładzie iluminację, która porywa człowieka aż do Boga transcendentnego. Aby uwidocznic boskie pochodzenie wszelkiego poznania, używa on wyrażenia, które zostanie później przetłumaczone jako „nadprzyrodzony” (*hyperphues*). U Maksyma Wyznawcy (+622) wcielenie Słowa staje się wzorem wszelkiej Bożej bezinteresowności, a łaska jest nadnaturą, która doskonali naturę³⁰. Jego myśli zostaną podjęte przez Jana Damasceńskiego w *Wykładzie prawdziwej wiary*; szczególnie w kwestii rozróżnień pomiędzy naturą (*physis*) a łaską (*charis*) oraz pomiędzy *wolą uprzedzającą* a *wolą następującą*³¹, rozróżnień, które przejmie z kolei teologia średnio-wieczna.

Z tego szybkiego przeglądu tradycji greckiej możemy wyciągnąć kilka wniosków. Najpierw ten, iż koncepcja chrześcijańskiego zbawienia jako usprawiedliwienia przez łaskę Chrystusa za pośrednictwem wiary człowieka jest w niej wyraźnie obecna jeszcze przed Augustynem. Owa tradycja nie jest daleka od nauczania Pawłowego na ten temat. Jednakże ów punkt nie jest najważniejszym przedmiotem jej refleksji teologicznej, albowiem troska tamtego czasu i tamtej części świata chrześcijańskiego była zwrócona znacznie bardziej ku misterium Chrystusa jako takiego niż Jego misterium w nas. Relacja, jaką może mieć człowiek wierzący do owego misterium, staje w porządku oczywistości, poprzez kontemplację, modlitwę i liturgię. Jeśli „synergizm” jej wolności zostaje uznany za niezbędny, to nie jest ona przedmiotem oddzielnej refleksji. Podobnie po Augustynie doktryna o usprawiedliwieniu i łasce nie będzie przedmiotem sporu pomiędzy Wschodem i Zachodem. Wschód wzbogaci swą refleksję o pewną liczbę przesłanek, które wynikną z debat łacińskich, trzymając się jednak z dala od ostatnich dzieł Augustyna, które wywrą dwuznaczny wpływ na teologię zachodnią. Dzisiaj tematy usprawiedliwienia i łaski mają należne im miejsce w dogmatyce prawosławnej³².

3. TRADYCJA ŁACIŃSKA PRZED ŚWIĘTYM AUGUSTYNYM

Zachodnia teologia łaski przed św. Augustynem zawiera najbardziej znaczące elementy we wnętrzu rozwinięcia dogmatu chrystologicznego, jak i w studium Kościoła i sakramentów, rozumianych jako „instytucje zbawcze” (*instituta salutaria*), które pośredniczą w przekazywaniu łaski zbawienia.

³⁰ Maksym Wyznawca, *O kwestiach i wątpliwościach Pisma Świętego*, 59; PG90, 604 d — 608c.

³¹ Jan Damasceński, *Wykład prawdziwej wiary*, IV, 8 i II, 29; PG94, 1115 — 1117 i 967 — 970.

³² Cf. na przykład P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, DDB, Chevetogne/Paris 1967, s. 237-337.

Kościół „instytucją zbawienia”: Cyprian

Cyprian jest pierwszym, który wyraził chrześcijańskie zbawienie poprzez rzymską kategorię zbawienia (*salus*). W tej optyce napisał swoje dzieło *O jedności Kościoła katolickiego*. Jeśli pominąć Tertuliana, mocno osadzonego w myśli Ireneusza, to można powiedzieć, że patrystyczna soteriologia łacińska zaczerpnęła swe najbardziej charakterystyczne wyrażenia z kulturowego kontekstu rzymskiego, w którym podkreślano znaczenie instytucji. Podczas gdy chrześcijaństwo aleksandryjskie rozwijało stosunek Chrystusa-Słowa do stworzenia, chrześcijaństwo łacińskie podkreślało nowy dwumian, bardziej instytucjonalny niż osobowy, Chrystusa i Kościoła. Zgodnie z tym punktem widzenia Słowo wcielone, Odkupiciel Kościoła, daje mu Ducha Świętego i sprawuje pośrednictwo zbawienia wobec wszystkich ludzi, tak iż Cyprian ukuwa słynną formułę: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”³³. W ten sposób Kościół, jako Boża instytucja, był pojmowany nie tylko jako miejsce zbawienia (*salus*), ale także jako „sprawa zbawienia” (*udlitas salutaris*).

Dobrze znane rzymskie wyrażenie „dobro ludu rzymskiego” (*salus populi romani*) stało się dobrem przynależnym chrześcijańskim wspólnotom łacińskim, które zastosowały je do Kościoła, do jego przełożonych, do sakramentów, do jego działalności, do życia „według Kościoła”, pojmowanego jako „droga zbawienia” (*via salutaris*)³⁴. W tym kontekście sakramenty były rozumiane jako „instytucje zbawcze” (*instituta salutaria*): chrzest jest „wodą zbawczą” (*aqua salutaris*)³⁵; eucharystia jest „pokarmem zbawienia” (*cibus salutis*)³⁶; pokuta jest „zbawiennym odpuszczeniem” (*indulgentia salutaris*)³⁷. Przełożeni Kościoła, zwłaszcza biskupi, stają się pośrednikami zbawienia, jako zarządcy owych „zbawczych instytucji” (*instituta salutaria*). Wreszcie kategorie pokoju rzymskiego (*pax romana*) oraz „dobra rodzaju ludzkiego” (*salus generis humani*) przeniesione z Rzymu do wszystkich ludów wprowadziły w chrześcijaństwie łacińskim odpowiadający im obraz Kościoła oraz nowy obraz Odkupiciela.

³³ Cyprian, *Listy*, 4, 4; Bayard, t. 1, s. 12; przekład polski: *op. cit.*, s. 36; 73, 21; Bayard, t. 2, s. 275; przekład polski: *op. cit.*, s. 270. Augustyn w swej polemice z donatystami przejmuje to wyrażenie Cypriana: *Siedem ksiąg o chrzcie*, IV, 17, 24; *BA* 29, s. 295.

³⁴ Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, 2; wyd. franc.: Labriolle, Cerf, Paris 1942, s. 5; przekład polski: J. Czuj, w: Cyprian, *Traktaty*, POK, XIX, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1937, s. 171-172.

³⁵ Id., *Listy*, 73, 10; Bayard, t. 2, s. 268; przekład polski: *op. cit.*, s. 263. Pochodzący z Afryki zwyczaj wskazywania chrztu za pomocą słowa „*salus*” został później zastosowany przez biskupa z Hippony do chrztu dzieci, by określić łaskę, cf. *O karze i odpuszczeniu grzechów*, księga 1.

³⁶ Id., *O Modlitwie Pańskiej*, 18; *CSEL*3/1, s. 280; przekład polski: J. Czuj, w: Cyprian, *Traktaty*, *op. cit.*, s. 237-238.

³⁷ Id., *Do Demetriana*, 25; *CSEL*3/1, s. 370; przekład polski: J. Czuj, w: Cyprian, *Traktaty*, *op. cit.*, s. 322.

Chrystus staje się Zbawicielem (*sóter*) poszczególnego człowieka w jego ciele i duszy, a także Kościoła i całego rodzaju ludzkiego. Według św. Cypriana jest On „Autorem zbawienia”³⁸, „Zbawicielem rodzaju ludzkiego”³⁹. Dlatego właśnie jego stosunek do Kościoła jest wyrażany w kategoriach zbawienia. Rzeczywiście, Chrystus żyje w Kościele, gdzie — poprzez sakramenty — udziela zbawienia i z tego powodu nazywany jest „drogą zbawienia”⁴⁰, w takim znaczeniu, że jest zbawczo obecny w Kościele w czasie od swego pierwszego przyjścia we wcieleniu i w sakramentach, aż do powtórnego przyjścia, kiedy powróci jako sędzia⁴¹.

Zatem łaska raczej nie stanowi osobnego rozdziału, lecz sytuuje się w całości zbawienia, które Chrystus przyniósł ludziom i które można osiągnąć w Kościele i jego instytucjach zbawienia, szczególnie w sakramentach.

Łaska i wolność w powiązaniu z chrystologią na Zachodzie

Tertulian, kontynuując linię Ireneusza, rozróżnia „obraz” i „podobieństwo”: stworzenie „obrazu” łączy ze Słowem, a „podobieństwa” z Duchem Świętym⁴², kładąc w ten sposób podstawy przyszłego rozwinięcia doktryny o łasce w środowisku łacińskim, zwłaszcza na terenach afrykańskich. Faktycznie w swej polemice z Marcjonem o antytezie Boga dobrego i Boga sprawiedliwego poświęca najpierw oddzielny rozdział wolności człowieka⁴³ i jego możliwościom zdobywania zasług (*meritum*) i zadośćuczynienia (*satisfactio*)⁴⁴; wiąże wreszcie sprawiedliwość czy łaskę z predestynacją czy dobrocią Boga. U Cypriana chrzest jest dla człowieka drogą ku światłu zbawienia⁴⁵, jednak w Kościele, który posiada Ducha Świętego⁴⁶, ta łaska jest darmowa⁴⁷.

³⁸ Id., *O idolach (Że bałwany nie są bogami)*, 15; *CSEL* 3/1, s. 31; przekład polski: J. Czuj, w: Cyprian, *Traktaty, op. cit.*, 108-109.

³⁹ Id., *Do Kwiryryna*, II, 7; *CSEL* 3/1, s. 71; przekład polski: cf. J. Czuj, w: Cyprian, *Traktaty, op. cit.*, s. 119.

⁴⁰ Id., *O pożytku cierpliwości*, 9; *SC* 291, s. 203; przekład polski: J. Czuj, w: Cyprian, *Traktaty, op. cit.*, s. 355-356.

⁴¹ Id., *O wadach*, 7; *CSEL* 3/1, s. 241. *O idolach (Że bałwany nie są bogami)*, 12; *CSEL* 3/1, s. 29; przekład polski: *op. cit.*, s. 107. *O pożytku cierpliwości*, 23; *SC* 291, s. 241; przekład polski: *op. cit.*, 365-366. W kwestii rozwinięcia tych koncepcji, cf. B. Studer, *Dieu sauveur*, Cerf, Paris 1989.

⁴² Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 6, 3-5; *CSEL* 2, s. 928. *O chrzcie*, 5, 7; *SC* 2>5, s. 74; przekład polski: E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism, PSP*, V, ATK, Warszawa 1970.

⁴³ Id., *Przeciw Marcjonowi*, II, 6; 5[^]7368, s. 49-55; przekład polski: *op. cit.*, s. 75-76.

⁴⁴ Id., *O duszy*, 21,5-6; *CSEL* 2, s. 814.

⁴⁵ Cyprian., *Do Donata*, 4; *SC* 291, s. 83-87; przekład polski: *op. cit.*, s. 87-88.

⁴⁶ Id., *Listy*, 70, 1; Bayard, 2, s. 252 — 253; przekład polski: *op. cit.*, s. 249 — 250.

⁴⁷ Id., *Do Kwiryryna*, III, 100; *CSEL* 3/1, s. 178; przekład polski: cf. *op. cit.*, s. 127.

Dla św. Hilarego z Poitiers, przepojonego teologią wschodnią, zaangażowanie wolności wymaga późniejszej pomocy Boga, to znaczy łaski. U Mariusza Wiktorynusa zbawienie jest miłosierdziem łaski Bożej danej ludziom. Jednakże najbardziej godne uwagi elementy znajdują się w chrystologicznych ramach polemiki antyariańskiej. Bowiem rozróżnienie pomiędzy Bożym synostwem Słowa, a przybranym synostwem tego, kto wierzy w Jezusa Chrystusa, zmusza rozmówców do rozróżnienia między naturą i łaską, przy podkreśleniu, jak bardzo ta ostatnia jest bezinteresownym darem.

Ambroży, stanowiący jedno z najbardziej bezpośrednich źródeł teologicznych Augustyna, doszedł już do tego, co stanie się schematem przyszłej ewolucji doktryny o łasce: każdy człowiek rodzi się z dziedzictwem Adama, winą — grzechem, który pozbawia go pierwotnej sprawiedliwości⁴⁸, a zatem potrzebuje odkupienia, które może wyłącznie otrzymać. Ambroży, przy okazji chrztu, nazywa owo odkupienie łaską początkowego nawrócenia, wyrażoną przez ten tekst z Księgi Przysłów: „To Bóg rzeczywiście przygotowuje wolę ludzką” (Prz 8,35, LXX)⁴⁹.

Konkluzja

Przedaugustyńska teologia łaski, na Wschodzie jak i na Zachodzie, używa słów *charis* i *gratia* nie jako terminów technicznych, ale w znaczeniu ogólnym przychylności Boga w stosunku do człowieka, zwłaszcza poprzez ekonomię zbawienia, która od zbawczego dzieła Chrystusa zmierza do sakramentów Kościoła, do osobistej pracy ascetycznej i świadectwa życia chrześcijańskiego. Przychylność Boga jest wyrażona przez takie terminy, jak „*eudokia, eunoia, euergesia, philanthropia, synkatabasis, vocatio, electio, predestinatio*” czy jeszcze, w znaczeniu udzielonego dobrodziejstwa, przez słowa „*pneuma, dynamis, doxa, donum, iustitia*”. Odniesienie do Chrystusa w tych różnorodnych kategoriach jest normalne; tak na przykład Grzegorz z Nazjanzu w odniesieniu do chrztu bierze obraz światła: przez chrzest „Chrystus zostaje oświecony, zostaniemy oświeceni wraz z Nim”⁵⁰.

Źródeł Augustynowej doktryny o łasce należy szukać głównie u Tertuliana, który zajmuje się darem zbawienia i wolnością człowieka, u Ambrożego, który wiąże grzech pierworodny, utratę uprzedniej sprawiedliwości, z odkupieniem w Chrystusie. Grzech Adama, dziedziczony przez narodziny, i wolna wola człowieka, którą trzeba uzdrowić dzięki łasce Chrystusa — to będą dwie główne osie rozwoju doktryny o łasce u św. Augustyna, którego refleksją będzie kierować biblijne świadectwo św. Pawła.

⁴⁸ Ambroży, *Apologia Dawida*, 11, 56; 14, 71; SC239, s. 151 i 171.

⁴⁹ Id., *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, 1, 10; SC45, s. 52.

⁵⁰ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy*, 39, 14; 5[^]7358, s. 181; przekład polski: *op. cit.*, s. 431.

II. AUGUSTYN — DOKTOR ŁASKI

Wskazówki bibliograficzne: H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*. Beauchesne, Paris 1948. — J. Chéné, *La théologie de saint Augustin. Grâce et prédestination*. Mappus. Le Puy/Lyon 1961. — F. J. Thonnard. „La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipelagienne”, *REA* 11 (1965). s. 239-265. — A. Trape, S. Agosdno. *Introduzione alla dottrina della grazia*. I. *Natura e grazia*; II. *Grazia e libertà*, Ed. Città Nuova, Roma 1987 i 1990. — V. Grossi. „Tanthropologia agostiniana. Note prelieve”. *Augustinianum* 22 (1972). s. 457-467; „La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto”. *Augustinianum* 19 (1979). s. 103-133; „L antropologia cristiana negli scritti di Agostino: *De gratia et libero arbitrio* e *De corruptione et gratia*”. *Studi Storico Religiosi* 4 (1980). s. 89 -113; „Il termine «*praedestinatio*» tra il 420-435: Dalla finea agostiniana dei «*salvad*» a quella di «*salvati e donnati*». *Augustinianum* 25 (1985). s. 27-64. — M. G. Mara, „Agostino e la polemica antimanichea: Il ruolo di Paolo e del suo epistolario”, *Augustinianum* 32 (1992). s. 1 -25 [zwłaszcza przypis 20. który zbiera teksty Pawiowe używane przez Augustyna]. — B. Studer. *Gratia Dei — Gratia Christi bei Augustinus von Hippo. Theozentrismus oder Christozentrismus*. Ed. Augustinianum. Roma 1993. — C. Tibiletti. „Rassegna di studi sui «semipelagian»”. *Augustinianum* 25 (1985). s. 507-522.

Augustyna nazywa się „doktorem łaski” i należy przyjąć, że był pierwszym, który pisał na ten temat w sposób systematyczny i pozostawił nam spuściznę, z którą wszyscy po nim, w taki czy inny sposób, mierzyli się i mierzą. Augustyn skoncentruje się przede wszystkim na wyrażeniach „sprawiedliwość Boża, sprawiedliwość człowieka”, stawiając problem współzależności łaski Bożej i wolnej woli, a także wolności człowieka.

Spotkaliśmy już Augustyna jako znaczącą postać w rozwoju dogmatu o grzechu pierworodnym. Została przedstawiona jego osoba, jak również historia kryzysu pelagiańskiego i pisma Augustyna dotyczące grzechu pierworodnego, z których wiele mówi jednocześnie o łasce⁵¹. Horyzont debaty jest już zatem obecny w umyśle czytelnika. Udzielimy teraz niezbędnych wskazówek co do znaczenia terminów „łaska i usprawiedliwienie” w czasach Augustyna; uzupełnimy prezentację dzieł biskupa z Hippony, które w większym stopniu podejmują kwestię łaski; przedstawimy rozwiniętą przez niego doktrynę w ramach tej samej polemiki.

1. KONTEKST PELAGIAŃSKI

Słowo „łaska” stało się w czasach Augustyna przedmiotem wielu uściśleń teologicznych w kontekście polemiki pelagiańskiej. Miało w ówczesnym społeczeństwie konotację pejoratywną, o ile „łaska” była synonimem korupcji, ze

⁵¹ Cf. *supra*, s. 143-145.

względu na nadużywanie jej poprzez różnorodne sposoby rekomendacji, które przekraczały wszelki szacunek dla sprawiedliwości. Dlatego bardziej niż łaski domagano się zewsząd sprawiedliwości i uczciwości życia, a Pelagiusz twierdził, że są one możliwe dla wszystkich przy pomocy jedynie sił woli⁵²; proponował on wszystkim ascetyczne zaangażowanie i gorliwość, a nie tylko instytucje ascetyczne jako takie. Z drugiej strony, według K. Flascha, znaczenie „łaski” było związane z cesarzem, który udzielał jej arbitralnie. Z tego powodu miała pojawić się współzależność pomiędzy łaską a predestynacją. Rzeczywiście, cesarz miał być w oczach Augustyna, począwszy od 426 roku, obrazem Boga, który rozdziela łaskę wedle swej wszechmocnej woli⁵³.

Innymi słowy Pelagiusz zapoczątkował polemikę wokół chrześcijańskiego rozumienia sprawiedliwości człowieka: czy zależy ona od wolności człowieka czy od łaski Bożej? Później, od 426 roku, miała pojawić się kwestia sprawiedliwości Boga i sprawiedliwości człowieka, w relacji do łaski predestynacji. Ze swej strony Pelagiusz proponował pojęcie „łaska/usprawiedliwienie” w kilku precyzyjnych punktach:

— Łaska jest najpierw stworzeniem człowieka jako obdarzonego wolną wolą i „zdrowiem”, które pozwalają mu rozeznaczyć dobro i zło. Sama natura człowieka, stworzona jako wolna, jest faktycznie łaską, ponieważ została dana darmo⁵⁴.

— Łaska jest następnie doktryną Starego i Nowego Testamentu (dawne i nowe Prawo). Boże objawienie pomaga człowiekowi poznać wolę Boga i zachowywać Jego przykazania; jest zatem „łaską zbawienia”.

— Łaska jest jeszcze obecna w przykładach świętych, nawet pogańskich, bowiem w każdym czasie byli ludzie, którzy nie zgrzeszyli lub nie pozostawali w grzechu. Łaska pozostaje przeto pomocą zewnętrzną wobec wyborów wolności ludzkiej, by decydowała ona w sposób prawy, ale nie działa ona w samym sercu wolnej woli.

— Istnieje wreszcie łaska sakramentów, zwłaszcza chrztu, która wyzwala nas z „aktów” naszych wcześniejszych grzechów, a także pożądlivosti⁵⁵. Łaska sakramentalna była przez pelagian widziana jako odpuszczenie dotychczas-

⁵² Cf. J. Myres, „Pelagius and the End of Roman Rule in Britain”, *Journal of Roman Studies* 1960, s. 21 i n.; V. Paronetto, *Agostino. Messaggio di una vita*, Ed. Studium, Roma, s. 195.

⁵³ K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, (wyd. niemieckie 1980), Ed. il Mulino, Bologna 1983. Jednakże od 426 roku augustiański obraz Boga jest naznaczony przez mądrościową raczej postać „*Dominus et Pater*”, obraz właściwy rodzinie rzymskiej niż przez obraz cesarza i jego wszechmocy. Pojęcie „predestynacji według woli Boga” narodziło się ponadto poza poszukiwaniami Augustyna.

⁵⁴ Augustyn mówi o łasce według pelagian, jako stworzeniu i objawieniu prawa, w: *Duch a litera*; a o łasce sakramentalnej tylko jako o przebaczeniu grzechów, w: *O karze i odpuszczeniu grzechów*.

⁵⁵ Cf. A. Solignac, art. „Pelage et pélagianisme”, *DSp* XII/2 (1986), 2926-2929.

wych grzechów; co najwyżej jako uświęcenie, w przypadku chrztu małych dzieci, ale w znaczeniu prostego przyłączenia do ludu Bożego.

Na podstawie wielkiej ufności pokładanej w wolności ludzkiej Pelagiusz miał zatem podać nowe ogólne rozumienie chrześcijaństwa, tak co do pojmowania Pisma, jak łaski Jezusa Chrystusa, życia chrześcijańskiego i ostatecznego przeznaczenia stworzenia ludzkiego, nagradzanego za swe prawe życie.

Ogół tych pelagiańskich twierdzeń napotkał w Afryce klimat wygasającej już polemiki donatystycznej. Od około wieku donatyści na uprzywilejowanym miejscu stawiali świętość podmiotu udzielającego sakramentów, ze szkodą dla samej ważności rytu, kanału łaski Bożej. W ramach takiej optyki donatyści znajdowali się na tej samej długości fal, co ruch pelagiański: zaangażowanie wolności. Sposób pojmowania chrztu dzieci stosowanego w Kościele był okazją do wyjaśnienia różnych stanowisk. Dwa ruchy, wygasający ruch donatystyczny i rodzący się ruch pelagiański, starły się z biskupem z Hippony, który bronił ważności rytu sakramentalnego jako takiego. Rozpoczęła się nowa polemika z pelagianami, która stała się źródłem obszernej literatury (nie do końca wykorzystana), w której rozumienie słowa „łaska” odgrywało główną rolę.

2. NAJWAŻNIEJSZE PISMA AUGUSTYNA O ŁASCIE

Teksty: Augustyn. *Do Symplicjana o różnych kwestiach (De diversis quaestionibus ad Simplicianum)*; BA 10. — *Duch a litera (De spiritu et littera)*; PL 44; Vives, t. 30: przekład polski: W. Eborowicz. PSP XIX, zeszyt 3, ATK. Warszawa 1977. — *Natura i łaska (De natura et gratia)*; BA 21. — *O łasce i grzechu pierworodnym (De gratia Christi et de peccato originali)*; BA 22. — *Łaska a wolna wola (De gratia et libero arbitrio)*; BA 24: przekład polski: W. Eborowicz, w: Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie. POK. XXVII*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1971. — *Nagana a łaska (De correctione et gratia)*; BA 24; przekład polski: W. Eborowicz, w: Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie. POK. XXVII*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1971. — *Dar wytrwania (De dono perseverantiae)*; BA 24; przekład polski: W. Eborowicz, w: Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie, POK. XXVII*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1971.

Doktryna Augustyna o łasce zostanie przedstawiona w oparciu o dwa kolejne przybliżenia: pierwsze będzie dokumentalne i ułożone zgodnie z chronologią jego najważniejszych dzieł na ten temat; drugie będzie systematyczne i zaproponuje syntezę najważniejszych akcentów doktryny Augustynowej, biorąc pod uwagę ewolucję, jakiej uległa.

Do Symplicjana o różnorodnych kwestiach (397)

Dzieło to ma wielkie znaczenie pośród pism poświęconych doktrynie łaski, ponieważ sam Augustyn wyznaje, że począwszy od tego okresu (faktyczny początek jego biskupstwa), skorygował swój sposób rozumienia konieczności

łaski. Medytując nad 1 Kor 4,7 („Cóż masz, czego byś nie otrzymał?”), miał intuicję, w owym roku 397, iż łaska jest konieczna nawet dla pragnienia nawrócenia i pierwszego aktu wiary w Boga, podczas gdy wcześniej sądził inaczej. Jednak nadal interpretuje on Rz 7 jako opis człowieka, który nie jest objęty łaską⁵⁶.

Duch a litera (412)

To dzieło dotyczy łaski Chrystusa, który zbawia. Łaska ta nie oznacza przestrzegania prawa, które rodzi się z pragnienia wolności, nie będąc inspirowaną także przez miłość; łaska jest faktycznie w relacji z miłością rozlaną w naszych sercach przez Ducha Świętego za pośrednictwem Jezusa Chrystusa (Rz 5,5 cytowany jest w tej księdze czternaście razy). Augustyn używa również wyrażeń pokrewnych, takich jak „miłość Boża”, „zbawienie Pańskie”, „wiara Jezusa Chrystusa”⁵⁷; mówi o łasce Boga, sprawiedliwości chrześcijańskiej i darze Boga, co świadczy, że Augustyn jest jeszcze u początku teologii zbawienia wyrażanej przez słowo „łaska”. Tak wyraża się w udanej syntezie, wyraźnie sprzeciwiając się Pelagiuszowi:

Przeciw tym poglądom twierdzimy, że Bóg tak wspomaga wolę ludzką, by pełniła sprawiedliwość, wskutek czego człowiek, oprócz wolnej woli i nauki, która mu wskazuje, jak żyć należy, otrzymuje Ducha Świętego. W ten sposób kosztuje rozkoszy płynącej z posiadania owego najwyższego i niezmiennego Boskiego daru i miłuje go⁵⁸.

Augustyn jako temat swego dzieła bierze fragment ze św. Pawła: „Litera zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3,6), ale rozwija go, komentując pierwsze rozdziały Listu do Rzymian, w którym, jak sam powiada, Apostoł Paweł okazuje się „nieustępliwym nauczycielem łaski”⁵⁹, jak gdyby mówił tam tylko na ten temat⁶⁰. Sam Augustyn zarzuca sobie, że „rozwiódł się w owej książce na ten temat może ponad miarę”⁶¹, co dobrze pokazuje, iż jego zdaniem także chodziło o początki teologii łaski.

Dzieło to będzie miało swą historię. W czasach Reformacji Luter czytał je nieustannie, komentując List do Rzymian. Oprze się w dużej mierze na intuicji

⁵⁶ Cf. Augustyn, *Sprostowania*, II, 1, 1; BA12, s. 451-453; przekład polski: *op. cit.*, s. 247-248.

⁵⁷ Id., *Duch a litera*, 9, 15; 11, 18; 18, 31; 32, 56; Vives, t. 30; przekład polski: W. Eborowicz, *PSP*, XIX, zeszyt 3, ATK, Warszawa 1977.

⁵⁸ *Ibid.*, 3, 5; Vives, t. 30, s. 128; przekład polski; *op. cit.*, s. 69-70.

⁵⁹ *Ibid.*, 13, 22; Vives, t. 30, s. 145; przekład polski: *op. cit.*, s. 90.

⁶⁰ *Ibid.*, 1, 12; Vives, t. 30, s. 134; przekład polski: *op. cit.*, s. 76-77.

⁶¹ *Ibid.*, 35, 63; Vives, t. 30, s. 184—185; przekład polski: *op. cit.*, s. 137.

zawartej w traktacie *Duch a litera* oraz na porównaniu pomiędzy wiarą, która zbawia, i prawem uczynków (cf. Rz 3,27-28), podkreślając sprawiedliwość Boga, która przez Augustyna będzie rozumiana jako przebaczące miłosierdzie⁶². Sobór Trydencki przejmie rozróżnienie pomiędzy „sprawiedliwością Bożą”, odniesioną do Boga, który jest sprawiedliwy sam w sobie, oraz „sprawiedliwością Bożą”, która usprawiedliwia ludzi⁶³.

Natura i łaska (415)

Dzieło to wyznacza wyraźny postęp w Augustynowej doktrynie łaski, podobnie jak w historii teologii. Rzeczywiście, począwszy od tej chwili biskup z Hippony dodaje termin „łaska” do tytułów wielu swych pism: to znak, że oto rodzi się specyficzna kwestia, jako że termin zaczął obejmować wyrażenia używane wcześniej w odniesieniu do tej samej treści, jak na przykład „zbawienie Boże”, „miłosierdzie Boże”, „miłość Boża”.

Augustyn, który miał okazję przeczytać traktat Pelagiusza *O naturze*, do tytułu dzieła swego adwersarza — z którego cytuje liczne wyjątki — dodaje słowo „łaska”. Obnaża dwie przeciwstawne interpretacje antropologii chrześcijańskiej, oparte na różnych koncepcjach „natury” i „łaski”.

Pelagiusz dochodził do koncepcji „natury ludzkiej”, odwołując się do stworzenia Adama, obdarzonego wolną wolą od samego początku. Ta zdolność (*posse*) bytu ludzkiego była według Pelagiusza darem Boga, a zatem łaska, aktualizacja (*esse*) tej zdolności zależała natomiast od wyboru człowieka. Pelagiusz pisał tak:

Kiedy mówi się, że możliwość ta (*posse*) wcale nie zależy od wolnej woli człowieka, ale od natury, to znaczy od autora owej natury, to znaczy Boga, jak to możliwe, iż pojmuje się jako odjętą od łaski Bożej pewną władzę, którą uważa się za uzależnioną ściśle od Boga⁶⁴.

Pelagiusz wyciąga wniosek, że natura ludzka nie zmieniła kondycji po grzechu początków, lecz pozostała nienaruszona. Przyjmuje, że Adam zaszkodził ludzkości, ale tylko w takiej mierze, w jakiej dał jej zły przykład, ale nie poprzez zakażenie natury, która miała odtąd pozostać zraniona jego grzechem.

Jeśli Pelagiusz oświecla dary Boga Stwórcy, to Augustyn zaznacza, że dla wiary chrześcijańskiej niezbędne są również dary Boga Zbawiciela, zważywszy

⁶² Luter, *Werke*, WA 54, s. 186.

⁶³ *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 7; COD 11-2, s. 1371; *DzS 1529-FC56A-*, przekład polski: BF, VII/66. Dekret odsyła do *O Trójcy Świętej*, XIV, 12, 15, ale rozróżnienie to znajduje się już w: *Duch a litera*, 9, 15; 11, 18; 18, 31; 32, 56.

⁶⁴ Augustyn, *Natura i łaska*, 45, 53; BA 21, s. 343.

że jest On zarazem Stwórcą i Zbawicielem natury ludzkiej. Przez „naturę” rozumie wówczas „naturę konkretną”, to znaczy naturę ludzką taką, jaka istnieje, odziedziczoną od Adama. Wychodząc z tych założeń, rozwija rozumienie koncepcji wolnej woli i wolności oraz uściśla koncepcję łaski Zbawiciela. Wyrażał się w ten sposób, odnosząc się do pewnej konkretnej metodologii teologicznej:

O bracie mój [zwraca się do Pelagiusza, nie wymieniając go z imienia], dobrze byłoby, abyś przypomniał sobie, że jesteś chrześcijaninem [...]. Zamiast myśleć, iż natura ludzka nie może być zepsuta przez grzech, odnosząc się do boskiego Pisma, sądzimy, że została ona zepsuta i badamy, jak mogło do tego dojść⁶⁵.

Chociaż nie jest możliwe, abyśmy unikali [grzechów] bez udziału naszej woli, to sama wola nie wystarcza, by tego dokonać⁶⁶.

Augustyn cytuje teraz św. Pawła, dokonując pewnej adaptacji: „Jeżeli sprawiedliwość pochodzi z natury, to Chrystus umarł na próżno (cf. Ga 2,21)”, i jeszcze: „Oto krzyż Chrystusowy jest sprowadzony do nicości (cf. 1 Kor 1,17), kiedy utrzymuje się, że ktoś może zostać usprawiedliwiony bez niej, dzięki prawu naturalnemu i wolnemu wyborowi jego woli”⁶⁷.

Łaska nie jest przeto samą możliwością niegrzeszenia, otrzymaną od Stwórcy wraz z wolną wolą⁶⁸; nie jest tylko pomocą, jaką stanowi objawienie jakiegoś prawa⁶⁹; nie jest jedynie odpuszczeniem grzechów, ale pomocą niezbędną do niepopelniania ich⁷⁰.

Wraz z pojawieniem się traktatu *Natura i łaska* Augustyna w procesie rozwoju tej doktryny rozpoczyna się kształtowanie słownictwa technicznego, które mówi o naturze ludzkiej, dziedziczonej od Adama, jako o „zranionej, zniszczonej, udręczonej, zagubionej” (*vulnerata, sauciata, vexata, perdita*)⁷¹ oraz o „łascie Chrystusa”, przywołanej bezpośrednio przez ową koncepcję „zranionej natury”.

Sobór Trydencki w swym dekrete o usprawiedliwieniu podejmie twierdzenia Augustyna z tego dzieła:

Albowiem Bóg nie nakazuje rzeczy niemożliwych, lecz nakazując upomina, byś czynił to, co możesz i prosił o to, czego nie możesz, i dopomaga, abyś mógł⁷².

⁶⁵ *Ibid.*, 20, 22; s. 281.

⁶⁶ *Ibid.*, 18, 20; s. 277.

⁶⁷ *Ibid.*, 9,10; s. 259.

⁶⁸ *Ibid.*, 51, 59 i 53, 61; s. 355-357 i 361.

⁶⁹ *Ibid.*, 40, 47; s. 333.

⁷⁰ *Ibid.*, 18, 20; i 34, 39; s. 277 i 317.

⁷¹ *Ibid.*, 53, 62; s. 363.

⁷² *Ibid.*, 43, 50 i 69, 83; s. 339 i 409. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 11; CODII-2, s. 1375; DzS 1536; K7570; przekład polski: BF, VII/70.

Albowiem raz usprawiedliwionych przez swą łaskę nie opuszcza, chyba że oni go najpierw opuszczą (*non deserit nisi deseatur*)⁷³.

O łasce i grzechu pierwotnym (418)

Napisane po liście *Tractoria* Zozyma (także z 418 roku), dzieło to nie jest nowe w swej treści; jednak przez swój tytuł inauguruje nowy dwumian w doktrynie o łasce: grzech pierwotny i łaska Chrystusa, który odpowiada antynomicznej paraleli Adama i Chrystusa:

W [...] losie dwóch ludzi, z których jeden zaprzedał nas grzechowi, a drugi wykupuje nas z naszych grzechów, jeden stracił nas w śmierć, a drugi wyzwala nas z niej dla życia [...]; oto zatem w losie tych dwóch ludzi wiara chrześcijańska właściwie znajduje swą treść⁷⁴.

Te dwa dwumiany, wyrażające tę samą koncepcję, stały się powszednie w późniejszej teologii. Augustyn, który odtąd nieufnie podchodzi do dwuznacznych formuł Pelagiusza, korzysta z tej księgi dla skomentowania dwóch twierdzeń tego ostatniego, wyrażając je w znaczeniu ortodoksyjnym: jedno traktuje o łasce Chrystusa⁷⁵, a drugie o chrzcie dzieci⁷⁶.

Biskup z Hippony podkreśla łaskę wewnętrzną, unikając redukcji łaski do zwykłej pomocy ze strony pochodzącego od Boga objawienia dla etycznego działania człowieka:

Oby zatem mogli pelagianie odczytać i zrozumieć, zastanowić się i przyznać, że to nie przez zewnętrzne głoszenie prawa i doktryny, ale przez potężne, wewnętrzne i sekretne działanie, godne podziwu i niewysłowione, Bóg jest autorem nie tylko prawdziwych objawień, ale także dobrowolnych decyzji dostosowanych do dobra⁷⁷.

Jest to niezbędne nie tylko dla łatwiejszego zachowywania prawa Bożego — co przyjmował Pelagiusz — ale po prostu dla zachowywania go⁷⁸.

⁷³ Augustyn, *Natura i łaska*, 26, 29; BA 21, s. 299. Myśl ta pojawia się w całym dziele Augustyna. Sobór Trydencki, *ibid.*; Dzs 1537; przekład polski: BF, VII/70.

⁷⁴ Id., *O łasce i grzechu pierwotnym*, II, 24, 28; BA 22, s. 211.

⁷⁵ *Ibid.*, I, 2, 2; s. 55.

⁷⁶ *Ibid.*, II, 1, 1; s. 159.

⁷⁷ *Ibid.*, I, 24, 25; s. 105.

⁷⁸ *Ibid.*, U, 29, 34; s. 229-231. — Co się tyczy grzechu pierwotnego w tej księdze, zostało zanalizowane *supra*, s. 143 - 144.

Łaska a wolna wola (426)

Dzieło to narodziło się z trudności napotkanych przez mnichów z Hadrumentum w Afryce (obecnie Sousse w Tunezji) z powodu lektury listu 194, jaki Augustyn skierował w 419 roku do rzymskiego kapłana Sykstusa⁷⁹. Mnisi wywnioskowali z tego listu, że pojęcie łaski, według wyjaśnień biskupa z Hippony, czyniło próżną czy wręcz znosiło wolną wolę człowieka. „Ułożyłem książkę pod tytułem *Łaska a wolna wola*, reasumuje Augustyn w *Sprostowaniach*, mając na uwadze tych, którzy — utożsamiając obronę łaski z zaprzeczeniem wolnej woli — tak bronią wolnej woli, że przeczą lasce”⁸⁰. Zrodziła się wtedy trudność, która przez długi czas będzie obecna w historii teologii, a dotycząca rozumienia łaski chrześcijańskiej przez biskupa z Hippony. Augustyn odpowiada w sposób niemal katechetyczny, dowodząc wiary chrześcijańskiej na podstawie Pisma, tak w odniesieniu do łaski Bożej⁸¹, jak i do istnienia wolnej woli⁸².

Zdaje mi się, że dosyć już rozprawiałem przeciw gwałtownie zwalczającym łaskę Bożą. Łaska Boża nie znosi woli ludzkiej, lecz ze złej przemienia ją w dobrą, a dobrej dopomaga (*cum bona fuerit adiuvatur*)⁸³.

Od tej chwili Augustyn rozpoczyna refleksję nad relacją między łaską a wolną wolą człowieka. „Uznajmy prawdziwość obu zdań” (*utrumque verum est*), podkreśla biskup z Hippony, to znaczy, że mówimy prawdę, wyznając potrzebę łaski, jak również istnienie wolnej woli⁸⁴. Apostoł, podsumowuje Augustyn, mówi „nie ja sam, ale łaska Boża ze mną”⁸⁵. W tej relacji „łaska i wolna wola” są równoznaczne Bogu i człowiekowi, a dokładniej, „Chrystusowi Zbawcy i człowiekowi”⁸⁶.

Powtórzywszy swe wyjaśnienia antypelagiańskie, a mianowicie, że łaska w ścisłym znaczeniu nie jest prawem⁸⁷, że nie jest ona naturą⁸⁸, że nie jest samym tylko odpuszczeniem grzechów⁸⁹, Augustyn zaczyna wysuwać swą

⁷⁹ Który był biskupem Rzymu w latach 432—440.

⁸⁰ Augustyn, *Sprostowania*, II, 66; BA 12, s. 559; przekład polski: *op. cit.*, s. 286.

⁸¹ Id., *Łaska i wolna wola*, 4, 7; BA 24, s. 107; przekład polski: W. Eborowicz, w: Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, *op. cit.*, s. 114 - 115.

⁸² *Ibid.*, 2, 2; s. 93-95; przekład polski: *op. cit.*, s. 110.

⁸³ *Ibid.*, 20, 41; s. 185; przekład polski: *op. cit.*, s. 140.

⁸⁴ *Ibid.*, 21, 42; s. 191; przekład polski: *op. cit.*, s. 142.

⁸⁵ *Ibid.*, 5, 12; s. 119; przekład polski: *op. cit.* s. 118.

⁸⁶ Id., *List2\4*, PE 33, 969.

⁸⁷ Id., *Łaska a wolna wola*, 12, 24 i 19, 40; BA 24, s. 143 —147 i 181 —183; przekład polski: *op. cit.*, s. 127-128 i 139-140.

⁸⁸ *Ibid.*, 13, 25; s. 147; przekład polski: *op. cit.*, s. 128.

⁸⁹ *Ibid.*, 13, 26; s. 149; przekład polski: *op. cit.* s. 129.

terminologię *łaski skutecznej* i *łaski współdziałającej*. Jeśli idzie o łaskę skuteczną, to opiera się na następujących tekstach: „Wola przygotowywana jest przez Pana” (Prz 8,35; LXX); „To Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania” (Flp 2,13); „Chcę sprawić, byście żyli według mych nakazów” (Ez 36,27); i wyjaśnia:

Z pewnością jeśli chcemy, to zachowujemy przykazania. Wszakże — ponieważ „Pan przygotowuje wolę” — winniśmy Go prosić, aby dał nam dosyć woli potrzebnej do wykonania czynu. Niewątpliwie my jesteśmy podmiotem woli, a dobro jest jej przedmiotem — oto dzieło Tego, o którym mówi Mędrzec Boży: „Pan przygotowuje wolę”. [...] Na pewno my jesteśmy podmiotem naszych czynów, lecz Bóg bardzo skutecznie umacniając naszą wolę, jest ich przyczyną⁹⁰.

Na temat łaski współdziałającej pisze:

[Bóg] przygotowuje wolę, a współdziałając — doskonali początek swego dzieła. Jego działanie jest początkiem naszej woli, a Jego współpraca doskonali wolę. [...] Bóg zapoczątkowuje działanie naszej woli bez naszego udziału, albo współdziała z nami, aby wola doprowadziła nas do czynu⁹¹.

W tym samym dziele Augustyn zbiera liczne teksty biblijne o miłości, z której czyni równoważnik natchnienia łaski. Tę mediację podejmie i wyrazi w kolejnym dziele, *Nagana a łaska*, napisanym do mnichów z Hadrumentum, które w pewnym sensie przysłoni traktat *Łaska a wolna wola*⁹².

Nagana a łaska (427)

Dzieło to, przedstawiające syntezę na temat stosunku łaski Bożej do wolnej woli człowieka, pozostaje najważniejszym — i najtrudniejszym — pismem teologicznym o antropologii chrześcijańskiej w chrześcijaństwie zachodnim V wieku. Dotyczy to przede wszystkim rozdziałów od dziesiątego do dwunastego. Zważywszy jego zwięzły charakter i niekiedy równie ścisły z teologicznego punktu widzenia co *O zasadach* Orygenes, nieporozumienia i pomyłki wokół tego dzieła były na przestrzeni wieków bardzo liczne. W istocie traktuje ono o sposobie współ-pracy („współ-działania”) łaski z wolną wolą, przy czym łaska nie może tej ostatniej uczynić daremną ani jej znieść.

⁹⁰ *Ibid.*, 16, 32; s. 163—165; przekład polski: *op. cit.*, s. 133—134.

⁹¹ *Ibid.*, 17, 33, s. 167; przekład polski: *op. cit.*, s. 134—135.

⁹² Traktat *Łaska a wolna wola* pozostał dziełem praktycznie nieznanym. Hilary informuje nas, że nie znają go nawet mnisi z Marsylii (*List* 226, 10, w korpusie listów Augustyna; *PL* 33, 1011), a szkoda, gdyż dzieło to mogło rozwinąć pomiędzy Augustynem a jego czytelnikami odmienny dialog o łasce i wolności człowieka.

Biskup z Hippony, zgodnie z metodą *kwestii*, wypracowuje podstawy chrześcijańskiej doktryny o łasce, którą można krótko streścić w ten sposób:

— Człowiek osiąga i realizuje możliwości swej wolności poprzez łaskę, a nie na odwrót: „Wola ludzka bowiem nie przez wolność osiąga łaskę, lecz raczej przez łaskę wolność, ażeby pozostać w rozkosznej stałości i niezachwianej sile”⁹³.

— Bóg, stwarzając, „tak urządził życie aniołów i ludzi, by przede wszystkim ukazać moc ich wolnej woli, a potem dobroć swojej łaski i sprawiedliwość sądu”⁹⁴.

— Adam został stworzony w łasce Boga, otrzymał kondycję po trzykroć różną od naszej, która jest dziedziczką jego grzechu: mógł nie umrzeć (*posse non mori* lub *prima immortalitas*), nie znał walki ciała przeciw duchowi, mógł nie grzeszyć (*posse non peccare* lub *prima libertas*)⁹⁵.

— Grzesząc swą wolną wolą, Adam stracił ową pierwotną kondycję, pociągając za sobą cały rodzaj ludzki i z tego powodu nikt już nie rodzi się w pierwotnej kondycji niewinnego Adama.

— Kto został wyzwolony z tego dziedzictwa, zawdzięcza to jedynie łasce Chrystusa⁹⁶. Wiążąc tutaj definitywnie Chrystusa Odkupiciela z wyzwoleniem wolności każdego człowieka, Augustyn uściśla różnice pomiędzy łaską otrzymaną przez Adama i tą, która jest nam dana w Chrystusie. Łaska Adama była *pomocą, bez której Adam nie mógł* wytrwać w dobru, w którym został stworzony; Augustyn nazywa ją *adiutorium sine qua non*⁹⁷. Łaska Chrystusa natomiast daje nie tylko moc wytrwania, ale samo wytrwanie; Augustyn nazywa ją *pomocą, przez którą* możemy wytrwać, *adiutorium quo*. Biskup Hippony, głęboko poruszony działaniem łaski, która przywraca człowiekowi wolność wyzwoloną z uwarunkowania pożądlivości, posuwa się aż do stwierdzenia:

Słaba wola ludzka otrzymała więc pomoc, bo łaska Boża działa niezawodnie i niepokonalnie (*indeclinabiliter et insuperabili ter*), by wola ludzka chociaż słaba nie upadła i nie poddała się przeciwności⁹⁸.

⁹³ Augustyn, *Nagana a łaska*, 8, 17; BA 24, s. 307; przekład polski: *op. cit.*, s. 180.

⁹⁴ *Ibid.*, 10, 27, s. 329; przekład polski: *op. cit.*, s. 187.

⁹⁵ *Ibid.*, 11, 29; s. 333-335; przekład polski: *op. cit.*, s. 189..

⁹⁶ *Ibid.*, 10, 28; s. 333; przekład polski: *op. cit.*, s. 188- 189. Dla Augustyna, który w tym punkcie z pewnością przejmuje jakąś tradycję judeochrześcijaństwa, nawet Adam został zbawiony przez łaskę Chrystusa, cf. *Niedokończony dzieło przeciw Julianowi*, VI, 12 i 22; Vives, t. 32, s. 521 i 561.

⁹⁷ Augustyn, *Nagana a łaska*, 12, 34; BA 24, s. 347; przekład polski: *op. cit.*, s. 192-193.

⁹⁸ *Ibid.*, 12, 38, s. 357; przekład polski: *op. cit.*, s. 196. Cf. A. Soignac, „Les excès de *Fintellectus fidei* dans la doctrine d'Augustin sur la grâce”, AT?7" 110 (1988), s. 840-843.

W owej chwili wolności działa dobroć Chrystusa: „Któż bardziej ukochał słabych niż ten, który dla wszystkich stał się słaby i w tej słabości został ukrzyżowany za wszystkich?”⁹⁹.

Traktat *Nagana a łaska* Augustyna będzie szeroko używany w XVII wieku, zwłaszcza przez Janseniusza, który uczyni zeń klucz swej doktryny. Przy jego lekturze osiągnięte zostanie wówczas słynne rozróżnienie na *łaskę wystarczającą* i *łaskę skuteczną*. Łaska Adama, określona przez biskupa z Hippony jako *adiutorium sine qua non*, zostanie zestawiona z *łaską wystarczającą*, zaś łaska Chrystusa, określona jako *adiutorium quo*, z *łaską skuteczną*. Inaczej mówiąc, kwestia łaski danej niewinnemu Adamowi, a po nim, za pośrednictwem Chrystusa, całej ludzkości przekształciła się już w Średniowieczu w kwestię o wewnętrznej naturze łaski; jednak wraz z Janseniuszem sprawa posunie się dalej przez przekształcenie terminologii augustyńskiej na tę mówiącą o łasce skutecznej i/lub wystarczającej. Postawione zostanie wówczas pytanie, w oparciu o co łaska jest wystarczająca i/lub skuteczna. Albowiem, paradoksalnie, łaska nazywana „wystarczającą” jest tą, która konkretnie „nie wystarczyła”. Z drugiej strony, jaką przestrzeń pozostawia wolności łaska nazywana „skuteczną” czy nawet „niezwycięzoną”?

I tak dokonana zostanie lektura traktatu Augustyna w duchu przeciwstawiania łaski i wolności, co logicznie doprowadzi do myśli, że łaska jest „nieodparta” w oczach woli ludzkiej (takie będzie stanowisko Lutra, Kalwina i Janseniusza), podczas gdy Augustyn pragnął przede wszystkim przedstawić ich współdziałanie (współdziałać). Uczynił to, pokazując łaskę jako pomoc (*adiutorium/awciliūm*) wolnej woli, unikając właśnie prezentowania jej jako konkurencyjnej wobec wolności ludzkiej.

Przeznaczenie świętych Dar wytrwania (428)

Dzieło to, które do potomności dotarło pod dwoma tytułami, jest w rzeczywistości jednym dziełem w dwóch tomach. Augustyn rozważa w nim łaskę już nie w aspekcie jej nieodzowności czy jako pomocy dla wolnej woli człowieka, ale, zgodnie z optyką kwestii, jakie zajmowały mnichów z Prowansji¹⁰⁰, w ramach Tego, który jej udziela, to znaczy Boga. Taki punkt widzenia szybko podniósł kwestię stosunku pomiędzy darem łaski Bożej a powszechnym zba-

⁹⁹ Augustyn, *Nagana a łaska*, 16, 49, s. 381; przekład polski: *op. cit.*, s. 203.

¹⁰⁰ *Listy* 225-226 (sklasyfikowane wśród listów Augustyna, *PL* 33, 1002-1012) Prospera i Hilarego poinformowały Augustyna o sposobie, w jaki przyjęto jego księgę *Nagana a łaska* w środowiskach galijskich.

wieniem, jakie ogłoszono w 1 Tm 2,4: „[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni”¹⁰¹.

Mimo że mnisi prowansalscy wspomniani w liście Hilarego do Augustyna przyjęli grzech pierworodny i konieczność łaski, wyjaśniali jednak tę ostatnią w uzależnieniu od woli. „Zgadza się oni rzeczywiście — pisał Hilary — że cały rodzaj ludzki jest zgubiony w Adamie i że nikt nie może wyzwolić się za sprawą swej własnej woli”¹⁰². I tak, naciskany z wielu stron, biskup Hippony postawi odtąd kwestię łaski jako daru uczynionego predestynowanym, przy czym predestynacja jest możliwa tylko jako skutek łaski. Inni natomiast, za życia Augustyna i po jego śmierci, upatrywali predestynacji w myśli, że Bóg daje łaskę, komu chce: i tak, zbawia tych, którym jej udziela, a potępia tych, którym jej nie udziela. Oto, co w szczególności sądzili o Augustynie mnisi z Prowansji:

Pośród sług Chrystusa mieszkających w mieście Marsy Hi wielu myśli, że idee, które Wasza Świątobliwość wyłożył w pismach przeciw herezji Pelagiusza o powołaniu wybranych opartym na zrządzeniu Bożym, są przeciwne myśli Ojców i poczuciu Kościoła [...]. Jeśli zrządzenie Boże uprzedza wolę ludzką, równa się to wykluczeniu wszelkiego wysiłku na rzecz czynienia dobra i usunięciu cnót. Słowo predestynacja wprowadza pewien rodzaj fatalizmu¹⁰³.

Skrytykowany w ten sposób Augustyn, mnisi z Marsylii zaproponowali swoją wersję łaski Bożej: idzie ona za postanowieniami woli, podobnie jak predestynacja idzie za wiedzą wyprzedzającą o zasługach, tak wiary początkowej, jak i końcowej wytrwałości¹⁰⁴. Biorąc za przykład chorego, który wzywa lekarza, wyrażają się tak: „Nie jest negowaniem łaski twierdzenie, że wyprzedza ją wola, która nie czyni nic więcej, jak tylko poszukuje lekarza, sama nic nie mogąc uczynić”¹⁰⁵. U dzieci, niezdolnych do zasług i przewinień, rozważali zasługi i przewinienia „przyszłe”, to znaczy działania, które spełniłyby one, gdyby żyły.

W swej odpowiedzi Augustyn powtarza dwa stanowiska: w spełnianiu dobra wola ludzka jest wyprzedzana przez łaskę Bożą; sama wola nie może ani rozpocząć, ani dokończyć żadnego dobrego dzieła, ponieważ tak początek wiary, jak i wiara doskonalsza przychodzą do człowieka przez wewnętrzną łaskę¹⁰⁶.

¹⁰¹ Cf. V. Grossi, „11 porsì della questione della «*voluntas salvatica*» negli ultimi scritti di Agostino, I (420—427)”, *Collectanea Augustiniana*, Peter Lang, New York 1990, s. 315-329; „H termine «*praedestinatio*» tra il 420-435: Dalla linea agostiniana dei «*salvad*» a quella di «*salvad edannad*», *Augustinianum* 25 (1985), s. 27-64.

¹⁰² *List 226, 2; PL 33, 1008.*

¹⁰³ Prosper z Akwitanii, *List 225, 2-3; PL 33, 1002-1003.*

¹¹⁴ Id., *List 225, 3; Hilary, List 226, 4; PL 33, 1003-1009.*

¹⁰⁵ Hilary, *List 226, 4; PL 33, 1008.*

¹¹⁶ Augustyn, *Przeznaczenie świętych*, 2, 3 i 21, 43; *BA 24*, s. 469 i 595-597; przekład polski: W. Eborowicz, w: Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, *op. cit.*, s. 266 i 304-305.

W konsekwencji to łaska — w tym i łaska wiary — a nie natura wyróżnia dobrych od złych:

Zatem móc wierzyć należy do natury ludzkiej, tak jak móc miłować. Natomiast rzeczywiście wierzyć, jak rzeczywiście miłować, jest w wiernych darem łaski. Przeto natura ta, w której dana nam jest możliwość posiadania wiary, nie wyróżnia człowieka od człowieka, natomiast sama wiara wyróżnia wiernego od niewiernego¹⁰⁷.

Położywszy te założenia, Augustyn w dwóch punktach uściśla znaczenie predestynacji w relacji do łaski:

— Predestynacja mówi o relacji do łaski, której udziela Bóg: „Bóg zgodnie ze swą uprzednią wiedzą udzieli wytrwania. To jest przeznaczenie świętych [...]”¹⁰⁸; a ono „nie na czym innym polega, jak na tym, że jest uprzednią wiedzą Boga o Jego dobrodziejstwach i przygotowaniu ich, dzięki czemu na pewno dostępują wyzwolenia ci, którzy otrzymują to wyzwolenie”¹⁰⁹.

— Dla każdego wierzącego Chrystus stanowi przykład i zasadę predestynacji, która może być tylko bezinteresowna; On, który jest „«predestynowany», pełen mocy Syn Boży” (Rz 1,4)¹¹⁰. Podobnie jest z Marią: „Czyż niewiasta «pełna łaski» nie poczęła Jedyne Syna Bożego?”¹¹¹. Albowiem „dzięki tej łasce każdy człowiek od pierwszej chwili, w której uwierzył, stał się chrześcijaninem i przez tę samą łaskę człowiek ów od początku swego istnienia stał się Chrystusem. Chrześcijanin odrodził się z Ducha Świętego, z którego narodził się Chrystus”¹¹².

Ze względu na swój skutek, końcowa wytrwałość (przedmiot drugiej księgi, *O dar [albo dobro] wytrwania*), która pozwala osiągnąć życie wieczne, jest łaską właściwą „wybranych”, wywołując w nich „chęć i spełnienie”, „przedziwnym i niewysłowionym sposobem”¹¹³. Pod pojęciem wytrwałości Augustyn w tym traktacie rozumie nadał „wytrwanie ostateczne”, to znaczy otrzymanie życia wiecznego poza czasem historii: „Czy ze słów tam wypowiedzianych nie wynika jasno [...], że wytrwanie ostateczne jest darem tylko Tego, który nas przeznaczył do swego Królestwa i chwały?”¹¹⁴. W traktacie *Nagana a łaska* używał faktycznie terminu „wytrwałość” nawet dla czasów historycznych.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 5, 10; s. 497; przekład polski: *op. cit.*, s. 275.

¹⁰⁸ *Id.*, *Dar wytrwania*, 7, 15; BA 24, s. 631; przekład polski: *op. cit.*, s. 344.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 14, 35; s. 681; przekład polski: *op. cit.*, s. 360.

¹¹⁰ W łacińskim tekście Biblii Augustyn czytał „*praedestinitus*” za „*horisthentos*”, dziś tłumaczony jako „ustanowiony”.

¹¹¹ Augustyn, *Przeznaczenie świętych*, 15, 30, BA 24, s. 555; przekład polski: *op. cit.*, s. 293.

¹¹² *Ibid.*, 15, 31; s. 557; przekład polski: *op. cit.*, s. 293.

¹¹³ *Ibid.*, 20, 24; s. 593; przekład polski: *op. cit.*, s. 303.

¹¹⁴ *Id.*, *Dar wytrwania*, 21, 55; s. 735 — 737; przekład polski: *op. cit.*, s. 376.

Łaska predestynacji, wskazana przez biskupa z Hippony jako łaska „wytrwania ostatecznego” ma u niego podwójne osadzenie: najpierw u Chrystusa jest klucz do jej odczytania¹¹⁵; następnie jej celem jest stworzenie w człowieku, czy to indywidualnym, czy we wspólnocie z „Chrystusem totalnym”, wdzięczności za dar Boży. „Bóg przeznaczył Chrystusa i nas, Bóg z góry wiedział, że nie przyszłe zasługi Chrystusa czy nasze, ale Jego własne przyszłe dzieła czynią Chrystusa głową naszą, a nas Jego członkami”¹¹⁶.

Refleksja teologiczna po Augustynie utraci owe osadzenia. Zapomni wyznanie biskupa z Hippony o ograniczeniach mocy człowieka i jego niemożności zgłębienia nieprzeniknionych zamysłów Boga. Zredukuje pole swych badań do samego związku łaski predestynacji do „uprzedniej” woli Boga¹¹⁷. Skoncentruje ona swą uwagę na luce w myśli Augustyna, który, jak się zdaje, nie mógł pomyśleć, że łaska pozostawała łaską, nawet jeśli była ofiarowana wszystkim. On zaś rzeczywiście odpowiadał na te zastrzeżenia, podkreślając swoją intencję respektowania boskich atrybutów „miłosierdzia i sprawiedliwości”:

Ale dlaczego — słyszymy takie pytanie — Bóg nie udziela łaski zgodnie z zasługami ludzi? Odpowiadam: Dlatego, że Bóg jest miłosierny. Ale dlaczego nie udziela łaski wszystkim? Odpowiadam: Ponieważ Bóg jest sędzią. Bóg więc darmo daje łaskę jednym, a słuszny wyrok względem innych wskazuje na dobrodziejstwo, jakiego udziela łaska tym, którzy ją otrzymują. [...] Kto dostępuje wyzwolenia, niech miłuje łaskę. Kto go nie dostępuje, niech uzna należną mu karę. Jeśli poznajemy dobroć w darowaniu długu, a sprawiedliwość w żądaniu jego zwrotu — to nigdzie nie znajdziemy nieprawości u Boga¹¹⁸.

Wielu następców Augustyna odczyta łaskę predestynacji jako fakt niemożliwej do skontrolowania i bezdyskusyjnej woli Boga, udzielającego jej tym, których zbawia, a nie udzielającego tym, których potępia.

Łaska ta może być tylko darmowa i nikt nie może jej poznać. Właśnie dlatego, podsumowuje Augustyn, chrześcijanin winien prowadzić życie spokojne, złożone z modlitwy, pracy etc., zgodnie ze wszystkimi uwarunkowaniami związanymi z życiem ludzkim.

¹¹⁵ Id., *Przeznaczenie świętych*, 15, 30; *Dar wytrwania*, 24, 67; s. 553-555 i 761-763; przekład polski: *op. cit.*, s. odpowiednio: 292 — 293 i 383 — 384.

¹¹⁶ Id., *Dar wytrwania*, 24, 67; s. 763; przekład polski: *op. cit.*, s. 384.

¹¹⁷ Dzieło zatytułowane *O predestynacji i lasce*, PL 45, 1365—1678, jest niesłusznie przypisywane Augustynowi i odzwierciedla już tę orientację.

¹¹⁸ Augustyn, *Dar wytrwania*, 8, 16; BA 24, s. 633; przekład polski: *op. cit.*, s. 345.

3. NAJWAŻNIEJSZE PUNKTY DOKTRYNY AUGUSTYNA O ŁASCIE

Wskazówki bibliograficzne: [uzupełnienie wskazówek ze s. 132] J. Lebourlier. „Grace et liberté chez s. Augustin. La grâce d Adam dans le *De correptione et gratia*. *Augustinus Magister*. II. Etudes augustiniennes. Paris 1955. s. 789-793.---Ch. Boyer, „*l'adiutorium sine quo non*. Sa nature et son importance dans la doctrine de saint Augustin”. *Doctor Communis* 13 (1960), s. 5-18. — A. Sage, „Les deux temps de grâce”, *REA* 7 (1961), s. 209-230; „La volonté salvatique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin”, *Rech. August.* 3 (1965), s. 107-131. — A. Trapè, „A proposito di predestinazione: S. A. e i suoi critici moderni”, *Divinitas* 7 (1963), s. 243-284. — F. J. Thonnard, „La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmanner”, *REA* 3 (1963), s. 259-287; „La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne”, *REA* 11 (1965), s. 239-265. — B. Quelquejeu. „*Naturalia manent integra*. Contribution à l'étude de la portée méthodologique et doctrinale de l'axiome théologique *gratia supponit naturam*”. *RSPT* 49 (1965), s. 640-655.

Terminologia łaski, pomatu tworząca się u Augustyna, staje się równoważna terminologii „sprawiedliwości i usprawiedliwienia”. Narodziło się stąd wyjątkowe słownictwo, ustrukturyzowane na podstawie pojęć relacyjnych. Różnymi je, by móc je zrozumieć w ich odrębności i uniknąć pomyłek dotyczących myśli Augustyna o łasce i wolności.

Łaska jest przede wszystkim relacją

„Łaska” wyraża u Augustyna pewną relację: jest nie tylko instrumentalnym „mostem”, możliwym między człowiekiem a Bogiem, ale jest też zawsze życzliwością kogoś, kto się daje. Nie jest więc przede wszystkim i wyłącznie „pośrednictwem”, nawet jeśli po Augustynie mówić się będzie o łasce „stworzonej” i łasce „usprawiedliwiającej” jako o czymś, co istnieje samo w sobie. U biskupa z Hippony idzie przede wszystkim o stosunek człowieka do Boga (łaska Boża), a zwłaszcza człowieka do swego Odkupiciela (łaska Chrystusa), poprzez miłość rozlaną w sercu przez Ducha Świętego (*inspiratio caritatis*). Aspekt relacyjny łaski zostaje rozwinięty w odniesieniu do wolnej woli i wolności.

Relacja łaski do wolnej woli i wolności

Augustyn odróżnia wolną wolę od wolności. *Wolna wola* jest zdolnością wyboru, z którą człowiek się rodzi. *Wolna wola* to sama wola, o ile przynależy ona do natury duchowej. Nigdy nie można jej stracić, nawet jeśli wola znajduje się w sytuacji niewoli grzechu.

Wolność nie jest ściśle rzecz biorąc możliwością wyboru: jest ona umiłowaniem dobra; jest stanem woli skierowanej ku Dobru, jakim jest Bóg. Wpisuje się ona w ruch, który prowadzi człowieka, według jego powołania, do uczestnictwa w życiu Bożym. Wolność ta może istnieć tylko w łasce: to Bóg zawsze jest Tym, który kocha i daje jako pierwszy. „Bóg podtrzymuje człowieka w jego wolnym działaniu, jak podtrzymuje jego egzystencję w bycie”¹¹⁹. Jeśli człowiek przeciwstawia się temu ukierunkowaniu, traci wolność. Ale zachowuje wolną wolę.

Istnieje połączenie między wolną wolą a wolnością. Pierwsza służy jako pośredniczka drugiej. Poprzez następstwo wyborów wolnej woli w codziennym życiu wolność w zasadniczy sposób ukierunkowuje się na Boga lub przeciw Niemu. Posługiwanie się wolną wolą pozwala zatem wolności przyswoić sobie dar Boga na przestrzeni czasu. Im bardziej wolność umacnia się w Bogu, tym mniej poddana jest zmienności wolnej woli.

Augustyn zauważa, że Pismo objawia nam, iż imię właściwe Bogu i Odkupicielowi to „miłosierdzie”; łaska jest ze swej strony pomocą (*awcilium/adiutorium*) wolnej woli człowieka, dając jej konkretną możliwość stania się wolnością. Adam w stanie niewinności działał w łasce, to znaczy w faktycznej możliwości ustalania wyborów wolności; po grzechu pierworodnym, pozbawiony łaski, w której został stworzony, dostał się pod panowanie pożądlivosti. Jego wolna wola pozostała, jednak doznaje odtąd niemożliwości wyboru domeny dobra. W tym znaczeniu Augustyn mówi, że Adam, w chwili grzechu, utracił „wolność”. Łaska jednak nie zastępuje wolnej woli; sprawia ona tylko, że wolna wola na nowo jest w stanie rzeczywiście korzystać z wolności:

Trzeba więc uznać, że mamy wolną wolę w czynieniu zarówno źle, jak i dobrze. Postępujący źle jest sługą grzechu, będąc wolnym od sprawiedliwości; czyniąc zaś dobro, nikt nie może być wolny, jeśli najpierw nie uwolnił go Ten, który powiedział „Przeto jeśli Syn was wyzwoli, rzeczywiście wolni będziecie” (J 8,36). [...]

Raczej powinni zrozumieć, że jeśli są synami Boga, to Duch Boży powoduje ich działanie, ażeby czynili, co czynić powinni. Kiedy zaś dokonają dzieła, niech dzięki złożą Temu, który ich w tym ożywia. A ożywia On ich po to, ażeby działali, a nie oddawali się bezczynności¹²⁰.

Łaska jest suwerenna, ponieważ, według słów Pawła, które Augustyn powtarza z upodobaniem, nie mamy nic, czego byśmy nie otrzymali i wszystko przychodzi z bezinteresownej inicjatywy Boga. Wszakże nasza wolna wola trwa, ponieważ właściwością łaski jest to, że nie przymusza nas ona, ale sprawia, że działamy w sposób wolny. Te dwa czynniki nie sytuują się na tym samym planie, jak gdyby chodziło o dwa konie ciągnące ten sam wóz: siła

¹¹⁹ P. Agaesse, *L'Anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, op. cit., s. 105.

¹²⁰ Augustyn, *Nagana a łaska*, 1, 2 i 2, 4; BA 24, s. 271 i 275; przekład polski: op. cit., s. 170-171. Myśl ta jest częsta u Augustyna.

wywierana przez jeden z nich zmniejsza tę, którą ma dostarczyć drugi. Pomiedzy łaską a wolnością „obydwa działania nie są tego samego rzędu, pisze Y. De Montcheuil: nie są one dla siebie konkurencją i można przyjąć, że jedno sprawia, że drugie istnieje: *w moim dobrym działaniu wszystko jest z łaski i wszystko jest z wolności*, bowiem to łaska pozwala mi być wolnym, nie dokonywać wyborów, ale działać w sposób wolny *hic et nunc*”¹²¹. Pewien analogiczny odpowiednik tej tajemniczej przesłanki możemy odnaleźć w doświadczeniu ludzkim: dzięki edukacji rodzice i nauczyciele wychowują stopniowo dziecko do wolności i miłości poprzez uczucie, którym je otaczają, dawanie przykładu i pouczenia. Wywierają w ten sposób realny wpływ na dziecko: skutkiem tego wpływu nie jest jednak, jeśli jest on odpowiednio ukierunkowany, uwarunkowanie dziecka tak, by stało się repliką wychowawców, ale pomoc dziecku w „wyzwoleniu” w sobie własnej autonomii, odpowiedzialności, sztuki prowadzenia się jako człowiek. Dzieci, którym takiej pomocy zabrakło, zostały tragicznie naznaczone na całe życie.

Przywołane już rozróżnienie Augustyna pomiędzy łaską Adama (*auxilium sine qua non*) i łaską Chrystusa (*auxilium quo*) nie rozwija zatem koncepcji podporządkowania wolnej woli i wolności wobec łaski (konieczność łaski została już przyjęta w pierwszej polemice pelagiańskiej), ale ich charakter racjonalny. W rzeczywistości biskup z Hippony starannie rozwija koncepcję „dobrej woli” i jej stopni: mała i jeszcze niezdolna (*parva et invalida*), wielka i zdolna do wykonywania tego, czego pragnie (*magna et robusta*). Do tego stopniowania dostosowuje się łaska, która także staje się mała lub wielka¹²². Wyzwolenie człowieka faktycznie dokonuje się w czasie.

Relacja łaski do natury

Łaska pozostaje także w relacji — choć w innym znaczeniu — do stworzonej natury człowieka. Augustyn żywo przeciwstawił się Pelagiuszowi, gdy ten twierdził, że można rozważać łaskę w samym stworzeniu wolnej woli jako naturę, to znaczy „moc” bycia wolnym. Co więcej, rozumiał on naturę w znaczeniu konkretnej kondycji, w której każdy się rodzi, nie zaś jako abstrakcyjną „moc”, którą można by przeciwstawić pojęciu tego, co nie jest naturą. Dlatego mówił o „kondycji, w której zostaliśmy stworzeni, z wolną wolą”¹²³, odnosząc się do następującego stwierdzenia Pelagiusza: „Dobrze znacie łaskę, o której chcę wam mówić, i możecie przypomnieć sobie, czytając moją księgę, że jest

¹²¹ Y. de Montcheuil, „Notes inédites”, *Recherches et débats*, pierwsza seria powielona, n° 10, czerwiec-lipiec 1950, s. 2-6.

¹²² Augustyn, *Łaska a wolna wola*, 15,31 -17,33; BA 24, 159— 169; przekład polski; *op. cit.*, s. 132-135.

¹²³ *Ibid.*, 10, 22; s. 483.

ona tą, przez którą Bóg stworzył nas z wolną wolą”. W przypadku pelagian, jak wskazywał Augustyn, nie chodziło o łaskę, od której pochodzi stworzenie człowieka, ale tę, od której pochodzi jego zbawienie: nie łaskę, przez którą Bóg ustanowił naturę, ale tę, przez którą odtworzył naturę¹²⁴. Powtarzał zatem pelagianom, że kwestią nie była odpowiedź na pytanie, kto jest Stwórcą natury, ale komu jest potrzebny Zbawiciel¹²⁵. W swym traktacie *Nagana a łaska* Augustyn postawił sobie także pytanie o łaskę na płaszczyźnie antropologicznej, to znaczy o człowieka mniej lub bardziej trwale ustanowionego w łasce: „Tu powstaje nowa kwestia, niezupełnie godna zlekceważenia”¹²⁶. Kwestia ta zaostrzy się bardzo w teologii XVI i XVII wieku wraz z Bajusem, Janseniuszem i Szkołą augustyńską.

Początek wiary i końcowa wytrwałość

Głęboka relacja pomiędzy łaską a wolnością obejmuje całość egzystencji człowieka. Wyznacza początek wiary czy też pierwsze nawrócenie; trwa podczas całego życia; jest obecna u jego kresu poprzez dar końcowej wytrwałości. Takie jest pozytywne nauczanie, które wynika z dyskusji, jakie pod koniec swego życia prowadził Augustyn z mnichami z Hadrumentum i Prowansji.

Mnisi ci nie byli pelagianami. Ich pozycje znacznie później i niewątpliwie niesłusznie nazwano „semi-pelagiańskimi”. Zwłaszcza mnisi z Prowansji powoływali się na grecką tradycję teologiczną o łasce. Według wielu Ojców Greckich w samej naturze jest już odcisk łaski, a ich antropologia nie jest taka, jak w teologii łacińskiej¹²⁷, tak iż czują się nieswojo wobec też Augustyna o stosunku łaski i wolności. Jeśli uznawali, że wiara jest darem Boga, to sądzili jednak, że człowiek winien przygotować się do owego daru poprzez pozytywną dyspozycję, dążenie oraz kroki modlitewne i pokutne. „Krótko mówiąc, *człowiek zaczyna, a Bóg kończy*, nagradzając ludzki wysiłek”¹²⁸. Opinię tę podzielał zresztą także Augustyn przed 397 rokiem. Jednak jego doświadczenie jak i lektura Pisma (cf. 1 Kor 4,7) sprawiły, że zmienił zdanie: wszelka inicjatywa człowieka, która prowadzi go do zbawienia, jest już zawarta w inicjatywie Boga. Przygotowanie do wiary samo jest darem Boga. Synod w Orange i Sobór Trydencki potwierdzą to stanowisko. To zatem Bóg zaczyna.

W kwestii wytrwałości mnisi także rozkładają akcenty, ale odwrotnie niż Augustyn: ponieważ Bóg dał łaskę, odtąd człowiekowi przynależy wytrwać w niej przez wierność i dobre czyny. Poprzednie powiedzenie przekształca się

¹²⁴ Augustyn, *Natura i łaska*, 53, 62; BA 21, s. 361—363.

¹²⁵ Id., *O łasce i grzechu pierwotnym*, II, 33, 38; BA 22, s. 241.

¹²⁶ Id., *Nagana a łaska*, 10, 26 i n.; BA 24, s. 327 i n.; przekład polski: *op. cit.*, s. 187.

¹²⁷ Cf. A. Solignac, art. „Semi-pelagiens”, *DSpXIV* (1990), 564-568.

¹²⁸ P. Agaesse, *op. cit.*, s. 94.

teraz w takie: „*Bóg zaczyna, człowiek kończy*: życie wieczne jest ukoronowaniem życia pełnego zasług”¹²⁹. Jednak i w tym miejscu rozpoznanie koniecznej wierności jest błędne z perspektywy logiki Augustyna. Człowiek nie może pozostawać wierny poprzez działania, które byłyby niezależne od łaski. Początkowa relacja otwiera na pewną stałą relację. Człowiek stale uzależniony jest od łaski, by nadal żyć w łasce; stale otrzymuje swe wyzwolenie w procesie uświęcenia i ubóstwienia. Gdy Bóg go wynagradza, koronuje swe własne dary.

Co dotyczy wytrwałości w życiu doczesnym, dotyczy także wytrwałości końcowej, którą Augustyn określa jako „wielki dar” (*magnum donum*). Stosuje tę samą logikę: Bóg zwieńcza to, co rozpoczął. Tutaj jednak napotykamy najdelikatniejszy punkt w myśli Augustyna, w którym spojrzenie jego nie było całkowicie jasne, punkt predestynacji.

Łaska i predestynacja

Doktryna o predestynacji była już przez Augustyna podejmowana przy okazji dzieł *Przeznaczenie świętych* oraz *Dar wytrwania*. Trzeba teraz podjąć ją w sposób syntetyczny, pamiętając, że Augustyn podtrzymywał tę tezę jeszcze przed kryzysem pelagiańskim w 397 roku w swym dziele *Do Symplcjana o różnorodnych kwestiach*. Wraz z upływem czasu jego formuły coraz bardziej kostnieją.

Predestynacja jest aktem, przez który Bóg odwiecznie decyduje o zbawieniu tych, którzy zostaną faktycznie zbawieni; w tym punkcie lektura tekstów św. Pawła była dla Augustyna decydująca: „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna [...]. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał — tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił — tych też obdarzył chwałą” (Rz 8,29-30). Podobnie Bóg „przeznaczył nas dla siebie jako przybranych przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1,5).

Jednak kluczowym tekstem w Augustynowej refleksji będzie Rz 9,9-21, gdzie Paweł stawia sobie pytanie o tajemnice wybrania i grzechu Izraela. Augustyn nie odczytuje tego rozwinięcia w odniesieniu do historii zbawienia i roli Izraela w planie Bożym, który zachowuje swą spójność i jednocześnie swą bezinteresowność. Myśli o zbawieniu lub zgubie każdego wierzącego. Aby lepiej podkreślić absolutną darmowość łaski i najwyższą władzę wolności Bożej, Augustyn zbadał i wyizolował najmocniejsze wyrażenia, by udowodnić, że Bóg zbawia, kogo chce, na mocy przed-czasowego zrządzenia, w którym wybiera jednych, a pozwala zgubić się innym. Zrządzenie to nie uwzględnia mających nastąpić dobrych działań ludzi: „tym samym, iż Ewangelia jest łaską, nie należy

¹²⁹ *Ibid.*, s. 95.

się za uczynki, w przeciwnym razie łaska nie byłaby już łaską (Rz 11,6)”¹³⁰. Augustyn udramatycznia swą słynną formułę: „jakuba umiłowałem, a Ezawa miałem w nienawiści” (Ml 12-3, cytowany w Rz 9,13); jego dyskurs zakłada myśl, że łaska nie byłaby już łaską, gdyby ofiarowano ją wszystkim.

Podobnie łaska Boża nie może przynosić miłosierdzia na próżno: „Fałszem natomiast jest, jeżeli ktoś mówi: A więc nie jest to zagadnienie miłosiernego Boga, ale chcącego i biegnącego człowieka, bo nad nikim Bóg na próżno się nie lituje”¹³¹. Zamysł predestynacji jest bowiem nieomylny: nie jest to zwykła wiedza wyprzedzająca, ale prawdziwa decyzja i działanie Boga:

A więc postanowienie Boże pozostaje w mocy nie ze względu na wybór, ale wybór ze względu na postanowienie, czyli nie dlatego, ponieważ Bóg znalazł dobre uczynki, które w ludziach wybierałby i dlatego trwa samo Jego postanowienie usprawiedliwienia, ale ponieważ ono trwa, aby usprawiedliwiać wierzących, dlatego już wybiera uczynki dla królestwa niebios¹³².

Nie oznacza to, że predestynacja jest konieczna, ponieważ Bóg nie działa przez przymus. Działa On z wnętrza wolności, pozwalając sobie upodobać w dobru.

Ale w związku z tym, „czy w Bogu byłaby niesprawiedliwość?”, pytał św. Paweł. Nie, odpowiada Augustyn: w tym Bożym postępowaniu nie ma żadnej niesprawiedliwości. Końcowa odpowiedź odwołuje się do absolutnej transcencji Boga: kim jest człowiek, by Mu się sprzeciwić?

[...] mówi się, że On przez to zatwardza pewnych grzeszników, bo nie lituje się nad nimi, a nie nakłania ich, aby grzeszyli. Nad takimi natomiast się nie lituje, których osądza za to, że im nie należy udzielać miłosierdzia na mocy ukrytej słuszności i sprawiedliwości jak najdalszej od ludzkich odczuć. „Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi” (Rz 11,33)¹³³.

Predestynacja Chrystusa jest przykładem i wzorem naszej predestynacji, podobnie jak „łaska, która wywyższyła Chrystusa człowieka jest przykładem dla naszej łaski i źródłem wszelkiej łaski”¹³⁴:

Sam Zbawiciel, sam „Pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Jezus Chrystus” (1 Tm 2,5), jest najwznioślejszym i najjaśniejszym przykładem przeznaczenia i łaski. Przy pomocy jakich uprzednich zasług, wpływających z uczynków albo z wiary, natura ludzka w Chrystusie osiągnęła taką godność? [...] Przez co na

¹³⁰ Augustyn, *Do Symplicjana*, 1, 2, 2; BA 10, s. 443; przekład polski: *op. cit.*, s. 144.

¹³¹ *Ibid.*, I, 2, 13; s. 473; przekład polski: *op. cit.*, s. 154.

¹³² *Ibid.*, I, 2, 6; s. 457; przekład polski: *op. cit.*, s. 149.

¹³³ *Ibid.*, I, 2, 16; s. 483; przekład polski: *op. cit.*, s. 157- 158.

¹³⁴ P. Agaesse, *op. cit.*, s. 109. Niniejsza sekcja czerpie inspiracje z tego autora.

godność Syna Bożego zasłużył sobie ów człowiek, którego Słowo współwieczne z Ojcem przybrało do jedności osoby? ¹³⁵

Augustyn utrzymuje wszakże, iż nie ma predestynacji do zła, ponieważ zło przychodzi zawsze z osłabienia wolności ludzkiej. Pozostaje jednak to, że jeśli wszyscy otrzymują łaski, tylko ci, których Bóg wyróżnia i wybiera, otrzymują łaskę końcowej wytrwałości. To niedociągnięcie myśli Augustyna stanie się w przyszłości źródłem przesadnych interpretacji. Jednak dla samego Augustyna brak predestynacji niektórych nie jest arbitralny: w Bogu istnieją racje, których my na tym świecie nie znamy, ale które poznamy w życiu przyszłym. Czy jest to wskazówka, że pozostała w nim skrywana lub nieświadoma wątpliwość co do celności swej interpretacji? ¹⁵⁶

Z drugiej strony kontekst myślowy, w ramach którego rozwija się refleksja Augustyna, to „wyprowadzona z Adama, skazana na potępienie masa” (*massa damnata*), która staje w opozycji do małej liczby zbawionych. Ludzkość jest ogólnie zgubiona, bez względu na wszelkie osobiste odrzucenie zbawienia, a Kościół jest zamkniętym ogrodem dla ustalonej i predestynowanej liczby sprawiedliwych: „Liczba sprawiedliwych, których, według swego zamysłu, Bóg powołał i o których powiedziano: «Poznał Pan tych, którzy są Jego» (2 Tm 2,19), oto, co tworzy zamknięty ogród, zapieczętowane źródło, studnię wody żywej”¹³⁷. Horyzont ten zaważy na chrześcijańskiej świadomości Zachodu, nawet jeśli Kościół nie kanonizuje nigdy tej doktryny.

Biskup z Hippony ma niewątpliwie słuszność, gdy stwierdza absolutne, a zatem odwieczne pierwszeństwo Bożej inicjatywy i łaski. Jednak zamknął się w nazbyt antropologicznych koncepcjach, by myśleć o wieczności i boskiej przy czy nowości. Wieczność nie jest czasem. Tymczasem Augustyn wpada w czasowe przedstawienie wieczności, które prowadzi do umieszczenia na tym samym poziomie aktu Boga i aktu człowieka, według porządku tego, co wcześniej, i tego, co później. Jest to zadziwiające, ponieważ ten sam Augustyn pokazał, że ma bardzo dopracowaną koncepcję wieczności, która przekracza czas. Zrządzenia predestynacji nie należy zatem umieszczać w jakiejś czasowej uprzedniości. Wieczność „obejmuje czas i jest współczesna wszystkim chwilom i upływowi czasu. Łaska jest zarazem transcendentna w stosunku do działania ludzkiego ze względu na to, że jest wieczna, jak i współczesna każdemu działaniu ludzkiemu. Nie jest ona ani przed, ani po, ale jest obecna i działająca w upływającym czasie. Nie jest zatem czymś nieodwołalnym czy zamkniętym

¹⁵⁵ Augustyn, *Przeznaczenie świętych*, 15, 30; BA 24, s. 553; przekład polski: *op. cit.*, s. 292.

¹⁵⁶ Cf. Id., *Echiridion*, 24, 94 — 27, 103; BA 9, s. 269 — 293; przekład polski: W. Budzik, *Podręcznik dla Wawrzyńca*, w: Augustyn, *Pisma katechetyczne*, *op. cit.*, s. 97 — 99; *Dar wytrwania*, 21, 55; BA 24, s. 737; przekład polski: *op. cit.*, s. 375-376.

¹⁵⁷ Id., *Siedem ksiąg o chrzcie*, V, 27, 38; BA 29, s. 395-397.

w sobie, jak gdyby Bóg ustalił raz na zawsze swój zamysł, jak gdyby był związany przez nieodwracalną przeszłość”¹³⁸.

Z drugiej strony Augustyn, który utrzymuje zresztą, że łaska i wolność nie znajdują się na tym samym poziomie działania oraz pierwsza pobudza drugą, ryzykuje tutaj wciągnięcie wolności przez łaskę, zachowując tylko Bożą przyczynowość. Bez wątpienia wolność nie jest przyczyną łaski, jednak wolna wola winna interweniować dla zrealizowania dobrego działania. Bóg nie uświęca nas przez akt, który byłby tylko Jego aktem. W przeciwnym wypadku człowiek byłby bardziej wolny, kiedy odmawia, niż kiedy się zgadza.

4. DECYZJE KOŚCIELNE PRZECIW PELAGIUSZOWI (411-418)

Wskazówki bibliograficzne: cf. s. 137.

W odniesieniu do łaski odnajdujemy te same wypowiedzi kościelne, które napotkaliśmy już przy okazji grzechu pierworodnego¹³⁹. W latach 411 -418 stanowisko Kościoła zostało wyrażone w trzech etapach: na synodach w Kartaginie (411), w Diospolis (415) i ponownie w Kartaginie (418). Te trzy zgromadzenia ustaliły oficjalny punkt widzenia Kościoła na temat doktryny o łasce.

Synod w Kartaginie (411)

Główne oskarżenia skierowane przez ten synod przeciw pelagianinowi Celestiuszowi¹⁴⁰ formalnie nie dotyczyły łaski, ale były wymierzone w tezy, które kwestionowały ją w zasadniczych aspektach: Chrystus wpłynął na ludzkość nie bardziej niż Adam, chyba że przez swój przykład; w konsekwencji rytusakramentalne trącą swą faktyczną doniosłość; co więcej, Celestiusz przypisywał znaczenie usprawiedliwiające tylko możliwej bezgrzeszności każdego człowieka. Tezy te zostały formalnie odrzucone.

Synod w Diospolis (415)

Synod z 415 roku, który odbył się w Diospolis niedaleko Jerozolimy, został zwołany z powodu pewnego pamfletu antypelagiańskiego¹⁴¹ i postawił Pe-

¹³⁸ P. Agaesse, *op. cit.*, s. 113. Cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Kap. 14, „Erwählung und Geschichte”, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, s. 473 — 567.

¹³⁹ Cf. *supra*, s. 137-141.

¹⁴⁰ Oskarżenia te zostały przedstawione przy okazji grzechu pierworodnego, *supra*, s. 138-139.

¹⁴¹ O synodzie tym cf. O. Wermelingen, *Rom und Pelagius, op. cit.*, apendyks 3, s. 300-301.

lagiuszowi szczegółowe pytania. Jego odpowiedzi wystarczyły do zwolnienia z oskarżeń, ale Augustyn uznał je za zbyt wymijające¹⁴². Pytania postawione Pelagiuszowi uwidocznily stan dyskusji nad rozumieniem łaski w klimacie pelagiańskim i augustyńskim. Dotyczyły zwłaszcza następujących zdań: „Łaska Boża i jej pomoc nie są dane dla każdego aktu ludzkiego, ale są obecne w sprawowaniu wolnej woli, w prawie i doktrynie”¹⁴³. Co więcej, łaska nie jest dana darmo, ale w następstwie jakiejś zasługi. W ten sposób posiadanie łaski zależy od woli człowieka¹⁴⁴. Gdyby tak nie było, to kiedy człowiek ulega grzechowi, nie on byłby odpowiedzialny, lecz Bóg¹⁴⁵; zostałaaby zniesiona wszelka różnorodność łask, wyraźnie przecież potwierdzona przez św. Pawła¹⁴⁶. W końcu konieczność łaski anulowałaby wolną wolę: „Nie ma już wolnej woli, jeśli potrzebuje ona pomocy Boga, a przecież każdy dysponuje w swej własnej woli możliwością zrobienia lub niezrobienia czegoś”¹⁴⁷. Treść pytań postawionych Pelagiuszowi pomaga lepiej zrozumieć znaczenie decyzji z Kartaginy (418).

Synod w Kartaginie (418)

Synod, który odbył się w 418 roku w Kartaginie, otworzył zupełnie nowy rozdział w historii łaski. Rzeczywiście, kanony 3, 4 i 5 wykluczają trzy pelagiańskie znaczenia łaski i uściślają naturę i znaczenie łaski chrześcijańskiej, „przez którą jesteśmy usprawiedliwieni”:

Podobnie postanowiono, że jeśli ktoś twierdzi, iż łaska Boża, która usprawiedliwia człowieka przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, ma znaczenie tylko dla odpuszczenia grzechów już popełnionych, natomiast jest bez znaczenia, gdy chodzi o pomoc w ich niepopelnianiu — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 3).

Podobnie jeśli ktoś twierdzi, że ta sama łaska Boża przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego, o tyle tylko nas wspomaga, by nie grzeszyć, o ile za jej sprawą poznajemy i pojmujemy przykazania pouczające, czego pragnąć, a czego unikać należy, nie otrzymujemy zaś przez nią także chęci oraz mocy czynienia tego, co wiemy, że czynić trzeba — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 4).

Postanowiono także: Jeśli ktoś twierdzi: dlatego otrzymujemy łaskę usprawiedliwienia, abyśmy mogli z jej pomocą łatwiej wykonywać dobrowolnie to, co mamy

¹⁴² *Ibid.*, apendyks 2, s. 259-299. Augustyn relacjonuje protokół pytań postawionych Pelagiuszowi w swej księdze *O aktach procesu Pelagiusza (De gestis Pelagii)*; BA 21, s. 432-579.

¹⁴³ Synod w Diospolis 21; O. Wermelinger, *op. cit.*, s. 297.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 22 i 29; O. Wermelinger, s. 297 — 299.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 23; O. Wermelinger, s. 298.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 24; O. Wermelinger, s. 298.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 27; O. Wermelinger, s. 299.

nakazane, jak gdybyśmy bez daru łaski, niełatwo wprawdzie, lecz jednak mogli spełnić Boże przykazania — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych¹⁴⁸.

Trzy zatem znaczenia uważane są za niewystarczające: łaska nie sprowadza się do odpuszczenia grzechów przeszłych ani do objawienia, które mówi nam, co powinniśmy robić, ani do pomocy do łatwiejszego wypełnienia prawa. W części pozytywnej synod określa, że łaska jest także pomocą (*adiutorium*) do nieczynienia zła, pojmowaną jako umiłowanie wypełnienia znanego dobra. Bez tej pomocy, która wpisuje się w wolę, „abyśmy ukochali czynienie”, człowiek nie może zachowywać Bożych przykazań.

Ta definicja konieczności łaski także została przyjęta przez synod, by oddalić wszelkie roszczenie bezgrzeszności dla świętych Starego i Nowego Testamentu. To zbliżenie odpowiada prośbie z *Ojciec nasz*: „Odpuść nam nasze winy”, w której tak naprawdę modlimy się w tym znaczeniu, a nie tylko z pokory. Synod wyraził także pierwotną pozycję Augustyna o ważności, o potrzebie rytu chrzcielnego „dla odpuszczenia grzechów”, w odniesieniu do „konieczności łaski”, i ważności modlitwy w przyjęciu pomocy Boga dla unikania zła¹⁴⁹. Z tego ścisłego powiązania, jakie podczas polemiki pelagiańskiej zbudowano pomiędzy łaską i modlitwą, narodziło się powiedzenie, że „prawo modlitwy ustanawia prawo wiary” (*lex orandi, lex credendi*)¹⁵⁰. Synod opiera swe decyzje na wielkiej liczbie cytowanych tekstów Pisma Świętego¹⁵¹.

***Tractoria* papieża Zozyma (418)**

List *Tractoria* papieża Zozyma (418), według trzech fragmentów, które posiadamy, tylko powtarza dwa elementy: duchowe odrodzenie w Chrystusie, który daje prawdziwą wolność (fragment 1); konieczność proszenia w modlitwie o pomoc łaski dla działania i myślenia (fragment 2); pomoc, poprzez którą wszystko winno być zawsze odnoszone do Boga (fragment 3).

Jeśli synod w Kartaginie z 411 roku nie pozostawił nam odniesień biblijnych, to kolejne interwencje synodów w Diospolis (415), Kartaginie (418) i list *Tractoria* papieża Zozyma zawierają zespół tekstów Starego i Nowego Testamentu, które dobrze określają ramy polemiki pelagiańskiej o łasce, jak również stanowisko zajęte przez Kościół:

¹⁴⁸ *DzS*225-227-, *FC*52|-52*i*| przekład polski: *BF*, VII/1-3.

¹⁴⁹ Stanowisko to jest podkreślone przez fakt, że kanon 6 z 418 roku odwołuje się do 1 J 1,8, *DzS*228; 7^524; przekład polski: *BF*, s. VII/4.

¹⁵⁰ *Indiculus* Celestyna, rozdz. 8 (około 431): „[...] aby norma modlitwy ustalała normę wiary”, *DzS* 246; *FC* 537. O znaczeniu tego powiedzenia, cf. K., Federer, *Liturgie und Glaube*, Herder, Freiburg i.B. 1950.

¹⁵¹ Dla szczegółowej analizy tych kanonów, ich możliwych źródeł i wariantów używanych fragmentów biblijnych, cf. O. Wermelinger, *op. cit.* 169- 194.

— Żaden człowiek w oczach Bożych nie jest bez grzechu („Nie pozywaj na sąd swojego sługi, bo nikt żyjący nie jest sprawiedliwy przed Tobą” Ps 143[142],2; „Nie ma człowieka, który by nie grzeszył” 1 Krl 8,46; „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy” 1 J 1,8; 1 J 1,9).

— Łaska nie jest tylko pomocą prawa, o czym mówi Pismo; jest ona także miłością, która pochodzi od Boga (Iz 8,20; Ps 94[93],10; 1 Kor 8,1; 1 J 4,7).

— Jej konieczność jest taka, że bez niej wszelki wysiłek ludzki byłby daremny (Ps 127[126], 1; Rz 9,16; „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” J 15,5).

— Współpracuje ona z człowiekiem („Za łaską Boga jestem tym, czym jestem” 1 Kor 15,10), czyniąc go uczestnikiem boskiej natury (2 P 1,4).

— Przez „łaskę” rozumie się łaskę Boga przez Jezusa Chrystusa, naszego Pana („Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wie o] tej śmierci? [Łaska Boga, przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego]” Rz 7,24; 1 Kor 15,10). To On przywraca człowiekowi jego kondycję bycia wolnym (J 8,36).

III. POSTAUGUSTYNSKA TEOLOGIA ŁASKI OD ŚMIERCI AUGUSTYNA (430) DO KOŃCA ŚREDNIOWIECZA

1. W NURCIE ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

U teologów galijskich

Wskazówki bibliograficzne: C. Tibiletti, „Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina”. *Augustinianum* 17 (1977). s. 355-380; „Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez”, *ibid.* 19 (1979). s. 259-285; „Fausto di Riez nei guidizi della critica”, *ibid.* (1981). s. 567-587; „Valeriano di Cimiez e la teologia dei maestri provenzali”, *ibid.* (1982). s. 513-532; „La teologia della grazia in Ciuliano Pomerio. Alle origini dell’agostinismo provenzale”. *ibid.* (1985), s. 489-506; „Rassegna di studi sui «semipelagiani»”, *ibid.* (1985). s. 507-522; „Polemiche in Africa contro i teologi provenzali”. *ibid.* 26 (1986). s. 499-517; „Tertuliano. Lerino e la teologia provenzale”, *ibid.* 30 (1990), s. 45-61.

Teologowie z Galii, Jan Kasjan, Julian Pomerius, Walerian z Cimiez, Faustus z Riez etc. w dialektyce łaski wyświełlili rolę wolności ludzkiej w odzyskiwaniu utraconego zbawienia, przeciwstawiając się tendencjom predestynacjanistycznym. W takim kontekście rozpoczęła się rozwijać wyraźna refleksja o „łasce, która uzdrawia” (*gratia sanas*) naturę ludzką. Znajomość tych autorów, studiowanych już nie w optyce przesądu antyaugustyńskiego i tendencji semipelagianiskiej, znacznie się poprawiła dzięki studiom Carlo Tibilettiego.

Faustus z Riez (około 408 - 490) w swych dwóch księgach *O łasce* wyraźnie pokazał, jak natura ludzka stała się ułomna i bezsilna, podobna do ewangelicznego kupca, napadniętego przez bandytów na drodze do Jerycha albo do kogoś, kto wychodzi z długiej choroby¹⁵². Ów stan choroby rozumiał jako osłabienie sił woli człowieka, a nie jako ich utratę. Był być może źródłem tego uściślenia, które odnajdujemy także po nim: „Obala się wolną wolę z dwóch stron, albo twierdząc, iż jest pełna i bez rany, albo mówiąc, że zupełnie znikła”¹⁵³.

Teologia łaski o tendencji predestynacjanistycznej

Wskazówki bibliograficzne:J. T. Lienhard. „The Earliest Florilegia of Augustine”, *Augustinian Studies* 8 (1977), par. 21 -31. — M. Cappuyns, „le premier représentant de l'augustinisme médiéval. Prosper d'Aquitaine”, *RTAMI* (1929). s. 326-335.

Tuż po śmierci biskupa z Hippony, w latach 431-435, nad kwestią predestynacjanizmu debatowano w klimacie niesłychanej przemocy. Ułożono florilegia z pism Augustyna, zwłaszcza pochodzących z okresu po roku 426, oskarżając go o bycie ojcem nowej herezji, predestynacjanizmu — w tym znaczeniu, że Bóg miałby predestynować do rajów lub piekła, ponieważ predestynowałby do dobra lub zła, udzielając więcej lub mniej łaski. Przypisano mu wszystkie konsekwencje, które można by wyciągnąć z podobnej zasady, zwłaszcza wniosek, że Bóg jest autorem zła i że człowiek jest pozbawiony jakiegokolwiek odpowiedzialności, tak co do dobra, jak i zła.

Na oskarżenia te, pochodzące ze środowisk galijskich, odpowiedzieli Prosper z Akwitanii¹⁵⁴ w swych *Odpowiedziach* na rzecz Augustyna¹⁵⁵ oraz papież Celestyn I w swym liście do biskupów Galii, do którego zawsze dodawany jest *Indiculus*¹⁵⁶. Pod dyskusją o stosunku pomiędzy Bożym działaniem a wolną wolą człowieka oczywiście kryła się kwestia grzechu pierworodnego i jego wpływu na wolną wolę, zmieniona na gorsze (*in deterius commutation*) zgodnie z optyką Augustyna. Predestynacjanizm został potępiony, a jednocześnie Augustyn został oczyszczony z podobnych oskarżeń. Jego autorytet był regularnie przywoływany, a biskupi Rzymu otwarcie bronili jego myśli o stosunku

¹⁵² Faustus z Riez, *O łasce*, I, 8, *CSEL* 21, s. 24.

¹⁵³ *Ibid.*, 1,1; *CSEL* 21, s. 7.

¹⁵⁴ Księga *Sentencji wybranych z dzieł św. Augustyna* Prospera z Akwitanii stanowi pierwszy zbiór pism przygotowany dla poparcia św. Augustyna.

¹⁵⁵ Taki jest sens, między innymi, *Capitula Gallorum* (PL 51, 155—174), *Vincentiarum* (PL 51, 176—186) oraz *Excerpta Genuensium* (PL 51, 187-202), napisanych w latach 420—435. Cf. V. Grossi, „11 termine «praedestinatio» tra il 420-435: dalla linea agostiniana dei «salvati» a quella di «salvati e dannati»”, *Augustinianum* 25 (1985), s. 27 — 64.

¹⁵⁶ Celestyn I, *Listy* z 431 roku; PL 50, 528 — 537; *Indiculus* lub *Capitula Caelestini*; *DzS* 238-249; *FC* 7527-540; przekład polski: *BF*, VII/6-11.

między działaniem ludzkim a wolną wolą człowieka jako ortodoksyjnej. Widzieliśmy, jak sto lat później papież Hormizdas odsyłał biskupa Possessora do lektury Augustyna i Prospera z Akwitanii¹⁵⁷.

Drugi synod w Orange (529)

Drugi synod w Orange z 529 roku¹⁵⁸ wydał na temat łaski kanony, które przejmują z Pisma Świętego zasadniczo te same teksty co synod w Kartaginie w 418 roku i które niemal dosłownie powtarzają jego doktrynę, wyraźnie czerpiącą inspirację ze św. Augustyna¹⁵⁹. Powszechnie uważa się, że synod w Orange uświęcił w Kościele umiarkowany augustynizm.

Sobór skoncentrował swą uwagę na roli łaski „uprzedzającej”, to znaczy tej, która działa przed usprawiedliwieniem i jest niezbędna po grzechu pierworodnym: wyprzedza ona wszelki wysiłek człowieka. To ona wywołuje modlitwę (kanon 3), zmienia wolę ludzką dla jej nawrócenia (kanon 4). Krótko mówiąc, początek wiary (*initium fidei*) w całości pochodzi od Boga:

Jeśli ktoś twierdzi, że jak wzrost, tak i początek wiary i sama chęć wierzenia — dzięki której wierzymy w Tego, co usprawiedliwia grzesznika, i dochodzimy do odrodzenia przez chrzest św. — dzieje się nie z daru łaski, tj. przez natchnienie Ducha Świętego naprowadzającego wolę naszą od niewiary do wiary, od złego życia do pobożności, lecz mamy to w sposób naturalny, ten sprzeciwia się apostołskiej nauce [...]¹⁶⁰.

Pierwszeństwo łaski zostaje utrzymane w akcie usprawiedliwienia: to łaska „naprawia wolną wolę” (kanon 13), wyzwala (kanon 14), daje sprawiedliwość Chrystusa (kanon 21). Odnajdujemy ją w późniejszym postępie sprawiedliwych: jest niezbędna, aby żyć w sprawiedliwości (kanon 9), aby wytrwać (kanon 10), aby kochać Boga (kanon 25).

Rzeczywiście, łaska Boża, potrzebna już do tego, by wolna wola niewinnego Adama mogła wypełnić i sprawować dobro, staje się podwójnie niezbędna dziedzicom Adama. Ponieważ wpadli pod panowanie pożądliwości, nie tylko ich wolna wola utraciła swą władzę „współ-działania” z łaską, ale muszą jeszcze stawić czoła przeszkodzie pożądliwości. To łaska Chrystusa wyzwala z takiej niemocy (to znaczy z „pierworodnego zawiązku”) i pozwala wytworzyć dobro

¹⁵⁷ Cf. *supra*, s. 185.

¹⁵⁸ O zwołaniu tego synodu, cf. *supra*, s. 185- 186.

¹⁵⁹ *DzS* 373-395; *FC* 541-545; przekład polski: *BF*, VII/18-36. Konkluzję zredagowaną przez Cezarego z Arles odnajdujemy w *DzS* 396-397; *FC* 546-547; przekład polski: *BF*, VII/37-38.

¹⁶⁰ *DzS* 375; 543; przekład polski: *BF*, VII/20.

godne wieczności. Ta antropologiczna postawa Augustyna jest często podejmowana w dokumentach synodalnych i interwencjach Stolicy Apostolskiej, na przykład w liście Bonifacego II do Cezarego z Arles¹⁶¹.

Jednak podsumowanie dodane do dokumentów z Orange przez tego samego Cezarego uwydatnia także współdziałanie ludzkie po nawróceniu i formalnie odrzuca doktrynę o predestynacji do potępienia (*reprobatio*):

Wierzmy także zgodnie z wiarą katolicką, że wszyscy ochrzczeni, otrzymawszy łaskę przez chrzest, mogą i powinni, jeśli zechcą, przy pomocy i współdziałaniu Chrystusa — wiernie pracować i wypełnić to wszystko, co potrzebne jest do zbawienia duszy. Nie tylko nie wierzymy, że niektórzy mocą Bożą są przeznaczeni do zła, lecz jeśli są tacy, którzy chcieliby wierzyć w tak wielkie nieszczęście, z całą stanowczością wykluczamy ich ze społeczności wiernych¹⁶².

Zatem absolutne pierwszeństwo łaski, jasno potwierdzone w najczystszym duchu Augustyna przeciw wszelkiej pokusie „semipelagiańskiej”, nie ujmuje niczego koniecznej współpracy wolnej woli ludzkiej. Potępienie predestynacji do zła przeciwstawia się niektórym jednostronnym interpretacjom, uznanym zresztą za nieuprawnione, też biskupa Hippony w tej kwestii¹⁶³.

W cytatach z Biblii użytych przez synod w Orange odnajdujemy teksty skomentowane przez Augustyna dla udowodnienia konieczności łaski: „Wola przygotowywana jest przez Pana” (Prz 8,35); „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1 Kor 4,7); „Za łaską Boga jestem tym, czym jestem” (1 Kor 15,10); „Nie żebyśmy uważali, że jesteśmy w stanie pomyśleć coś sami z siebie, lecz [wiemy, że] możliwość nasza jest z Boga” (2 Kor 3,5); „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5); „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec” (J 6,44).

2. WCZESNE ŚREDNIOWIECZE: ODŻYWANIE PREDESTYNACJANIZMU

Wskazówki bibliograficzne: J. Cottsckick, „Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters”, *ZKC* 22 (1901). s. 378-438; 23 (1902). s. 35-67, 191-222. 321-375: 24 (1903). s. 15-45, 198-231. — J. Rivière. *Le Dogme de la rédemption au début du Moyen Âge*, Vrin, Paris

¹⁶¹ List *Per filium nostrum* (styczeń 531), 1; *DzS* 398.

¹⁶² *DzS* 397; *FC* 547; przekład polski: *BF*, VII/38.

¹⁶³ Kościół uważał Augustyna za autora katolickiego, ponad trudnymi kwestiami, jakie podejmował, a w których Magisterium nie wypowiedziało się ani po jego myśli, ani dla potępienia jej. Tę postawę spotykamy już w *Indiculusie* papieża Celestyna (431), rozdział 10: „Co do głębszych i trudniejszych punktów poruszanych kwestii, o których szerzej rozprawiają ci, co polemizowali z heretykami, to jak nie mam odwagi ich lekceważyć, tak samo nie uważam za konieczne niczego do nich dodawać” *DzS* 249; *FC* 540/1; przekład polski: *BF*, VII/15.

1934. — J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*. 2 tomy, Herder. Freiburg 1942- 1951. — Ch. Carlos. *Justification in Earlier Medieval Theology*, The Hage 1975.

W IX wieku Gotszalk (około 808-867), mnich z opactwa w Orbais, ponownie zaproponował doktrynę o podwójnej predestynacji do dobra i do zła, twierdząc, że Chrystus nie umarł za wszystkich. Stał się powodem zwołania synodów w Mayence (848) i Quierzy (maj 853); tym ostatnim kierował Hinkmar z Reims. Jako że debaty nie ustawały, a doktryna Hinkmara była przez niektórych oceniana jako podejrzana, został zwołany nowy synod w Valence (styczeń 855) przez cesarza Lotara (815-855). W gruncie rzeczy synody te odrzuciły podwójną predestynację i przejęły tradycyjną doktrynę o wolnej woli wyzwolonej przez łaskę Chrystusa¹⁶⁴.

Po raz kolejny synody posługują się słowami Augustyna, na przykład Quierzy: „W pierwszym człowieku utraciliśmy wolność naszego sądenia (*libertatem arbitrii*)”¹⁶⁵ ; lub też odnoszą się do jego myśli: kiedy synod w Valence chciał potępić podwójną predestynację, zadeklarował, że należy najpierw wysłuchać i zaakceptować wszystko, co zostało na ten temat napisane przez różnych autorów, wśród nich także Augustyna:

Poddajemy się z szacunkiem nauczaniu Cypriana, Hilarego, Ambrożego, Hieronima, Augustyna i innych, którzy zasnęli w katolickiej pobożności; posłusznie poddajemy im nasz osąd; ze wszystkich sił chcemy przyłgnąć do tego, co napisali dla naszego zbawienia (kanon I)¹⁶⁶.

3. SCHOLASTYCZNA TEOLOGIA ŁASKI

Hugon ze Świętego Wiktora i jego szkoła

Wskazówki bibliograficzne: J. Châtillon, „De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor, par. II: „Hugues de Saint-Victor”, *Revue du Moyen Âge latin* 8 (1952), s. 147-162. — A. Combes. *La Théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, 2 tomy, Desclée, Paris 1963-1965.

W teologii scholastycznej wystąpiły dwie najważniejsze orientacje w podejściu do łaski. Pierwsza to orientacja platońsko-augustyńska, kultywowana przede wszystkim przez Wiktorynów z opactwa Świętego Wiktora w Paryżu. Hugon ze Świętego Wiktora (około 1096-1141), główny reprezentant tej

¹⁶⁴ W odniesieniu do synodu w Quierzy, cf. *DzS*621—624; -*FC*547/1-4; do synodu w Valence, *DzS*622; *FC*547/2.

¹⁶⁵ N° 2, *DzS*622; *FC*547/2.

¹⁶⁶ *DzS*625.

szkoły, został nazwany „drugim Augustynem” (*alter Augustinus*). Teologia i mistyka znalazły w nim jednego z wielkich przedstawicieli tradycji augustyńskiej i *Hierarchii niebiańskiej* Psudo-Dionizego Areopagity. W jego koncepcji mistyki, skutku łaski, oraz celowości studiów, którą nie jest wiedza jako taka, ale miłość, odnajdujemy zasadnicze elementy augustyńskiej inspiracji w kwestii łaski.

„Augustyńska” tradycja Wiktorynów była kontynuowana zwłaszcza w teologii afektywnej, uprawianej przez szkołę franciszkańską św. Bonawentury, teologów zakonu augustianów oraz w tak zwanej „*devotio moderna*”. Z ruchu duchowego, którym była na początku, „*devotio moderna*” weszła w ramy teologiczne dzięki Gersonowi, według którego nauki chrześcijańskiej nie można się nauczyć przez sylogizmy czy sofistykę, ale jest ona sprawą wiary, nadziei i miłości¹⁶⁷. W tym środowisku teologia łaski o inspiracji augustyńskiej stała się czystą duchowością, przyczyniając się w znacznym stopniu do zmniejszenia dystansu dzielącego teologię akademicką i chrześcijańską pobożność ludu Bożego.

Teologia franciszkańska (Aleksander z Hales, Bonawentura, Duns Szkot), związana z Janem Kasjanem i Janem Chryzostomem, zaczęła mówić o zasłudze *congruo*¹⁶⁸, odnosząc się do początkowego ruchu ku cnocie, możliwego nawet u nie ochrzczonych. Co więcej, Aleksander z Hales utożsamia łaskę „uprzedzającą” z „ogólną asystencją” Boga, w ramach grzechu pierwotnego pojmowanego jako „utrata pierwotnej sprawiedliwości” i darów udzielonych Adamowi oprócz darów naturalnych.

Elementy bliskie językowi Pisma i doktrynie Ojców Kościoła (jak potrzeba ekonomii zbawczej, sprawiedliwość, która wykracza poza znaczenie prawne, „zadośćuczynienie jako miłość”) zostały przeniesione przez literaturę, która związana była z Augustynem, a zatem nie była literaturą pseudoaugustyńską¹⁶⁹.

Tematyka łaski: święty Tomasz z Akwinu

Wskazówki bibliograficzne: H. Bouillard, *Conversion et grace chez saint Thomas d'Aquin*. Aubier, Paris 1944. — M. Flick, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tomasso*. PUG, Roma 1947. — H. Lais, *Die Cnadenlehre des hi. Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestns von Ferrara*. K. Zink, München 1951. — O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*. M. Grünewald Verlag, Mainz 1967.

¹⁶⁷ Jean Charlier (1363— 1429), urodzony w Gerson-lès-Barby, napisał księgę *O pocieszeniu teologii* oraz dzieła mistyczne.

¹⁶⁸ Zastugę nazywaną *congruo*, wraz z jej dwuznacznościami, odnajdziemy *infra*, s. 302.

¹⁶⁹ Elementy te zostały zebrane przez J. Rivière, *Le Dogme de la rédemption au début du Moyen Âge*, *op. cit.*s. 53-60; 206-213; 303-308; 459-463.

Druga orientacja była arystotelesowsko-tomistyczna. Usystematyzowała ona doktrynę o łasce, rozwijając precyzyjne koncepcje, wyrażające się w pewnej liczbie powiązanych ze sobą terminów, które z kolei uformowały nie pokrywające się ze sobą pary: „łaska uzdrawiająca” i „łaska wynosząca”; „łaska habitualna” i „łaska aktualna (uczynkowa)”; „łaska niestworzona” i „łaska stworzona”.

Przyjąwszy, że ostateczny cel człowieka spoczywa w szczęśliwości oglądania Boga, które będzie udziałem zmartwychwstałych i grzech Adama nie zmienił tego nadprzyrodzonego powołania człowieka, tenże człowiek jawi się jako podwójnie ogołocoony na drodze swego celu. Potrzebuje łaski, która uzdrowi (*gratia sanans*) jego zranioną przez grzech naturę, oraz łaski, która podniesie go ponad jego własną naturę, aby mógł wejść we wspólnotę z Bogiem (*gratia elevans*), będącą jego celem. Doktryna o łasce uzdrawiającej nawiązuje do niezdolności upadłego człowieka do czynienia dobra, jaką rozpoznał Augustyn. Łaska ta jest właściwie łaską usprawiedliwienia grzesznego człowieka (*gratia justificationis*) czy też łaską, która czyni człowieka przyjemnym Bogu (*gratia gratum faciens*), czy wreszcie łaską uświęcającą. Bez tej łaski człowiek nie jest w stanie prowadzić życia w pełni moralnego. Bardziej optymistycznie nastawiony od Augustyna, Tomasz uważa, że człowiek upadły ma wystarczająco dużo siły, by spełniać poszczególne dobra w porządku swego życia osobistego i społecznego: pracować, jeść, mieć przyjaciół, służyć państwu¹⁷⁰. Jednakże człowiek ów nie może kochać Boga ponad wszystko ani zbyt długo opierać się najsilniejszym pokusom.

Jednak łaska Boga koniecznie winna być także wynosząca, ponieważ życie wieczne wykracza poza możliwości natury ludzkiej. Trzeba zatem daru habitualnego, który po uzdrowieniu natury „podnosi czyniąc ją zdolną do wykonywania uczynków zasługujących na życie wieczne, a przewyższających możliwości natury”¹⁷¹.

Inne ujęcie rzeczywistości łaski odróżnia łaskę aktualną (uczynkową) od łaski habitualnej. Pomoc Boga, która porusza podmiot ludzki (*awciliūm Dei moventis*)¹⁷¹, czy też łaska aktualna (uczynkowa) jest czasową pomocą Boga w jakiejś określonej sytuacji: na przykład łaska uprzedzająca, która nakierowuje osobę nie ochrzczonej lub grzesznika ku usprawiedliwieniu; albo wewnętrzne poruszenie, które inspiruje do dobrego czynu. Łaska habitualna (lub *habitus* łaski) jest inną nazwą łaski uświęcającej. Jak wskazuje jej nazwa, oznacza ona stabilny stan człowieka usprawiedliwionego, który żyje we wspólnocie z Bogiem. Łaska ta jest uczestnictwem duszy w życiu trynitarnym i pozwala jej

¹⁷⁰ *STh*, Ia-IIae, q. 109, a. 2 i 5; Cerf, t. 2, s. 751 i 754; przekład polski; *op. cit.*, t. 14, s. 82-85 i 89-91.

¹⁷¹ *Ibid.*, Ia—IIae, q. 109, a. 9; Cerf, t. 2, s. 759; przekład polski; *op. cit.*, t. 14, s. 101.

¹⁷² *Ibid.*

sprawować cnoty wiary, nadziei i miłości. Wraz z owym *habitus* łaski podmiot cnót teologicznych otrzymuje pewną trwałą cechę, która w myśli scholastycznej pozostaje w porządku „akcydensów”, jako „łaska stworzona”, przekształcająca człowieka. Późniejsza teologia będzie zgłębiać obecność Boga w duszy człowieka, czy też inhabitację, jako skutek łaski.

Refleksja ta prowadzi do trzeciego ujęcia, które odróżnia łaskę stworzoną od łaski niestworzonej. Święty Tomasz buduje przede wszystkim teologię łaski stworzonej, w której rekapitulowane są wszystkie dobrodziejstwa i dary Boga, jakie przemieniają człowieka, by uczynić go zdolnym do wejścia we wspólnotę z samym Bogiem. W tym znaczeniu łaska Boża jest rzeczywistością: „tak przeto powiedzeniem, że człowiek posiada łaskę Bożą, oznacza się coś, co w człowieku tym istnieje, a co pochodzi od Boga”¹⁷³. Jednak łaska stworzona jest nierozdzielna od łaski niestworzonej, to znaczy przychylnej obecności Boga i daru miłości, który czyni z samego siebie, udzielając się swemu stworzeniu. Powstaje tutaj spekulatywna kwestia formalności stworzonego uczestnictwa duszy ludzkiej w boskiej naturze. Zależnie od kontekstu św. Tomasz wprowadza przyczynę formalną, to znaczy taką, która przyswaja wytwarzany przez siebie skutek do tego, czym sama jest (kontekst wizji błogosławionej), albo przyczynę sprawczą, która wytwarza pewną formę stworzoną różną od niej samej i umożliwia wspólnotę (kontekst łaski). Teologia św. Tomasza o łasce niestworzonej rozwija się w ramach teologii misji trynitarnych: Syna, który się wciela, i Ducha Świętego, który zamieszkuje w duszach sprawiedliwych.

Święty Tomasz rozróżnia również łaskę, która czyni przyjemnym Bogu (*gratia gratum faciens*) i łaskę darmo daną (*gratia gratis data*), przez którą człowiek może współpracować w powrocie ku Bogu innego człowieka; łaska działająca i łaska współdziałająca; łaska uprzedzająca i łaska następcza¹⁷⁴; „predestynacja do łaski” i „predestynacja do chwały”. Rozróżnienia te nie powinny sprawić, że zapomnimy, iż łaska jest nade wszystko kochającą życzliwością Boga dla człowieka, a zatem bytem opartym na relacji. Święty Tomasz rozwija swą teologię właśnie w tym kierunku. Jednak seria kategorii łaski mogła zostawić miejsce na pewne uprzedmiotowienie czy liczbowe mnożenie „łask”, podczas gdy należy jedynie zwracać uwagę na różnorodne aspekty jednej i tej samej łaski.

Święty Tomasz proponuje także wyjątkowo dopracowaną doktrynę usprawiedliwienia bezbożnika, która posłuży za punkt odniesienia Soborowi Trydenckiemu. Przedstawia je najpierw jako drogę, która prowadzi grzesznika do sprawiedliwości, drogę nieustannie wpisaną w pierwszeństwo łaski, która jednak pozostawia miejsce na odpowiedź wolnej woli. Następnie analizuje je

¹⁷³ *Ibid.*, Ia — IIae, q. 110, a. 1; Cerf, t. 2, s. 736; przekład polski; *op. cit.*, i. 14, s. 123.

¹⁷⁴ *Ibid.*, Ia-IIae, q. 111, a. 1, 2 i 3; Cerf, t. 2, s. 768, 769, 770; przekład polski: *op. cit.*, t. 14, s. 138-145.

w chwili, gdy ma ono miejsce, albowiem „usprawiedliwienie grzesznika dokonuje się w jednym momencie”¹⁷⁵. Oznacza to, że u kresu drogi przygotowania w bycie grzesznika ma miejsce natychmiastowy zwrot i grzesznik staje się sprawiedliwym. Ów zwrot opiera się na wzajemnym założeniu daru Boga i wolnej odpowiedzi człowieka: niejako w tym samym ruchu człowiek otrzymuje wlaną miłość Boga, a także nienawidzi grzechu, by zwrócić się w miłości ku Bogu. Miłość Boga do człowieka staje się miłością człowieka do Boga.

¹⁷⁵ *Ibid.*, Ia-IIae, q. 113, a. 7; Cerf, t. 2, s. 786; przekład polski; *op. cit.*, t. 14, s. 186-191.

ROZDZIAŁ SZÓSTY

Łaska i usprawiedliwienie: od Soboru Trydenckiego do epoki współczesnej

V. Grossi i B. Sesboüe

Różne czynniki determinują rozwój doktryny o łasce w czasach nowożytnych i współczesnych: udział wpływu Augustyna w późnej scholastyce na luterzańskie odczytanie usprawiedliwienia; docenienie doktryny o usprawiedliwieniu przez Reformatorów, którzy uczynili z niej centralny punkt chrześcijańskiej dogmatyki, w ramach po części nowej antropologii; bardzo ważny dekret Soboru Trydenckiego o usprawiedliwieniu; kontrowersje wokół łaski, które zajmowały teologię po soborze, zwłaszcza reakcje na doktryny Bajusa i Janseniusza oraz tak zwana kontrowersja *De auxiliis* (o Bożej pomocy). Na końcu zajmiemy się niektórymi współczesnymi konotacjami doktryny o łasce.

I. OD PÓŻNOŚREDNIOWIECZNEGO AUGUSTYNIZMU DO REFORMACJI

1. ROLA AUGUSTYNA W PÓŻNEJ SCHOLASTYCE

Doświadczenie religijne w teologii

Wskazówki bibliograficzne: H. A. Oberman, „Headwaters of the Reformation: Initia Lutheri — Initia reformationis”. *Luther and the Dawn of the Modern Era* (wyd. H. A. Oberman). Brill. Leiden 1974, s. 40-88. zwłaszcza s. 69-85; *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf* J. C. B. Mohr. Tübingen 1977. — F. Stegmüller, *Gratia sanans. Zum Schickal des Augustinismus in der Salmantizenserschule*”, w: M. Crabmann, J. Mausbach, (wyd.), *Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500 Todestag des heiligen Augustinus*, J.P. Bachem. Köln 1930. s. 395-409. — D. Trappa, „Augustinian Theology of the fourteenth Century. Notes on Editions, marginalia, opinions and booklore”. *Augustiniana*

6 (1956), s. 146-274. — A. Zumkeller. „Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Ugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles”. *ARG* 54 (1963), s. 1 5-37: „Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophis-theologische Lehre”. *Analecta Augustiniana* 21 (1964). s. 167-262. — M. Schrama. „Gabriel Biel et son entourage. «Via moderna et devotio moderna»”. *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 61 (1981). s. 154-184. — D. Curtis Steinmetz, *Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*. Duke University Press. Durham 1980.

W okresie późnej scholastyki pisma Augustyna były używane według dwóch kierunków lektury, w ramach dyskutowanej w Średniowieczu kwestii dwóch celów człowieka: jeden, stawiający na wrodzone pragnienie Boga, rozwinął ścisły związek między Bogiem i człowiekiem; drugi, przedkładający raczej koncepcję nad analizę pragnienia, rozwinął antropologię odróżniającą to, co jest naturalne dla człowieka, od darmowego charakteru łaski, która jest mu dana.

Pierwsza orientacja, oparta na wrodzonym pragnieniu Boga, preferowała teologiczną metodę doświadczenia religijnego, która, stawszy się właściwą *devotio moderna* i „nową drogą”, była szczególnie używana przez Lutra, Bajusa i Janseniusza. Opracowania H. A. Obermana pokazały, jak bardzo, w ramach założonego w 1427 roku Uniwersytetu w Tybindze, *devotio moderna* została złączona z *via moderna*, by utworzyć syntezę teologii akademickiej i przeżycia chrześcijańskiego, która z kolei rozprzestrzeniła się w najważniejszych centrach europejskich¹, nawet jeśli — jak w Kolonii — na fali był nurt tomistyczny.

Via moderna, przeciwstawiona „dawnej drodze” (*via antiqua*), narodziła się jako ruch akademicki wewnątrz nominalizmu Gabriela Biela (+ 1495), który był uczniem Ockhama, związanym z Tybingą. Będąc jednocześnie profesorem w Tybindze i przeorem kanoników w Urach, Biel jest autorem jednej z najważniejszych syntez pomiędzy *devotio moderna* i *via moderna*. Oryginalność jego teologii polegała na jego metodzie, która przeciwstawiała się metafizyce istotnościowej, a fundamentalną rolę przyznawała doświadczeniu, zwłaszcza w dziedzinie nauki. W dziedzinie religii oddziaływanie Gabriela Biela doprowadziło do zepchnięcia na drugi plan wartości myśli istotnościowej, naturalistycznej i instytucjonalnej, która została w końcu całkowicie odrzucona w teologii Reformacji.

Metoda doświadczenia religijnego otwierała drogę mchowi reformacyjnemu. Nauka i religijność faktycznie połączyły się w jednej metodzie, która pragnęła zreformować „społeczeństwo chrześcijańskie” i oczyścić teologię z abstrakcyjnych pojęć; metoda ta odwracała się plecami od *via antiqua*, to znaczy szkoły zakorzenionej w realizmie, która swe ośrodki miała zwłaszcza w Kolonii, Louvain i Heidelbergu.

¹ Cf. *supra*, s. 194-195.

„*Auctoritas*” Augustyna w XV i XVI wieku

W drugiej połowie XV i na początku XVI wieku Augustyn przeżywał szczególne chwile chwały, jako autorytet doktrynalny Kościoła katolickiego. XVI wiek dostarczył nie tylko pierwszych drukowanych wydań dzieł Augustyna, ale również florilegium Joachima z Westfalii², zredagowane w związku z ówczesną debatą teologiczną. Szczególna atencja wobec biskupa z Hippony tłumaczy się także humanistycznym zachwytem dla autorytetu (*auctoritas*) dawnych mistrzów. Idzi z Viterbo (t 1532) na przykład, bliski Marsilio Ficino i Pico della Mirandola, podkreśla tradycję *auctoritas* „dawnych teologów”, od Hermesa Trismegistosa po Wergiliusza i Owidiusza, to znaczy „dawnych mędrców” (*antiqui sapientes*)³.

Zasadnicza postawa teologa augustyńskiego polegała na negowaniu rozróżnienia pomiędzy mistyką a teologią. Tendencja ta konkretyzowała się w krytyce Arystotelesa i teologii, która zeń czerpała. To samo napięcie będzie następnie absolutyzowane przez Lutra na poziomie wiary. Oczywiście tendencja arystotelesowsko-tomistyczna nie przyjmowała podobnej linii, fan Eck, na przykład, przypisując *List do Demetriady* Hieronimowi, a nie Pelagiuszowi, pisał: „Wielu filozofów pogańskich dobrze korzystało z wolnej woli”⁴, a stwierdzenie takie nie wchodziło w zakres tradycji augustyńskiej. Linia teologiczna „nowej drogi” i „drogi Grzegorza”, jak widzieliśmy⁵, została przyjęta przez nauczanie akademickie najpierw w Wittenberdze, a potem w Erfurcie, centrach, w których Luter zdobywał formację teologiczną.

Kiedy rozpalila się dyskusja o wierze, teologowie z Tybingi, W. Steinbach (+ 1519) i J. Staupitz (+ 1525) wyraźnie odwoływali się do Augustyna. Dla Staupitza Augustyn jest wiernym interpretatorem św. Pawła i może być zestawiony z Biblią: „Jedni nazywają go uczniem Pawła, inni heroldem Ewangelii i prawdziwym teologiem”⁶. Staupitz umieszcza pobożność i nauczanie w relacji do posługi duszpasterskiej. Swą teologię zebrał w krótkim traktacie *O wypełnieniu odwiecznego przeznaczenia*⁷, gdzie zgłębia te słowa przypisywane Augustynowi: „Jeśli nie jesteś predestynowany, spraw, abyś się nim stał”, słowa, które pragnęły wyrazić myśl z Rz 11,29 („Bo dary łaski i wezwanie Boże

² *Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini*, Ratzbona 1555.

³ J. W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Brill, Leiden 1968.

⁴ J. Eck, *Chrysopassus Praedestinationis* (1512), 3, 79. Co do innych fragmentów innych autorów, cf. H. A. Obermann, *op. cit.*, s. 91—92.

⁵ Cf. *supra*, s. 198.

⁶ W liście Scheurla do Lutra, *WA*, Br. 1. 84, 10 — 26.

⁷ J. Staupitz, *Libellus de executione aeternae praedestinationis*, *Staupitz Werke* (wyd. J. F. K. Kannake), I, Postdam 1867, s. 136-184.

są nieodwołalne”). Nazywając biskupa z Hippony „naszym Augustynem”⁸, Staupitz polemizował być może z Jakobem Wimpflingiem (+ 1528), który w roku 1505 zanegował wszelką łączność między nurtem augustyńskim a św. Augustynem⁹. Na poziomie duchowym i teologicznym Luter był prawdziwym uczniem Staupitza.

Erazm był pierwszym wielkim autorem w XVI wieku, który zaproponował inny przewodnik teologiczny dla Kościoła. W żarliwości swego wydania dzieła Hieronima opowiedział się za teologia pustelnika z Betlejem raczej, niż za teologią Augustyna¹⁰; jednak po wydaniu Augustyna przez Erazma (Bazylea, 1528—1529), biskup z Hippony odzyskał swą pozycję księcia teologów, tak iż w swym nowym wydaniu św. Hieronima w 1524 roku wielki humanista nie porównuje już obydwu doktorów. Skonfrontowanie ich miało posłużyć do obejścia trudności sprowokowanych przez rodzącą się antropologię luterańską. Jeśli Staupitz mówi o „naszym Augustynie”, Erazm mówi o „naszym Hieronimie”, który tymczasem stał się patronem wspólnoty Geerta Groote’a¹¹.

Z drugiej strony Luter nie tylko nie pochwalał Erazma, ale zapraszał wszystkich teologów do większego szacunku dla Augustyna, ponieważ znajduje się on w nurcie Apostoła Pawła¹². Zarzucał Erazmowi, że nie przeczytał ósmego tomu wydania Amerbacha, czyli dzieła antypelagiańskiego Augustyna, który miałby mu pozwolić odmiennie opatrzyć komentarzem jego wydanie Nowego Testamentu¹³.

2. LUTERAŃSKIE ODCZYTANIE USPRAWIEDLIWIENIA

Wskazówki bibliograficzne: E. Kahler. *Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et littera*, Niemeyer, Halle-Saale 1952.

— L. Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*. I. *Étude de critique littéraire*. Van Gorcum. Assen 1957. — H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation*. I. *Der Herbst der Mittelalterlichen Theologie*. EVZ-Verlag, Zürich 1965; II. *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*. J. C. B. Mohr. Tübingen 1977. zwłaszcza s. 82-140. — L. Grane. „Augustins «Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos» in Luthers Römerbriefvorlesung”. *ZThK* 69 (1972). s. 304-330; „Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus. Ober Luthers Verhältnis zu Augustin”, *Festschrift für E. Fuchs* (wyd. G. Ebeling, E. Jüngel, G. Schunack), J. C. B. Mohr. Tübingen 1973, s. 133-146.

⁸ *Ibid.*, 417.

⁹ O tym „pseudo-augustinie”, cf. H.A. Oberman, *op. cit.*, s. 100, n. 67.

¹⁰ Erazm, *List do Leona X*, z 21 maja 1515; Allen, *Opus epistolarum*, 11, 88, 292; 86, s. 220.

¹¹ Cf. Allen, *Opus epistolarum*, V, 466, 64. O problemie stosunku Hieronim-Augustyn, cf. Ch. Béné, *Erasmus et saint Augustin ou l'influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Erasmus*, Genève 1969.

¹² *WA*, Br. 170, 17—19; cytowany w: H. A. Oberman, *op. cit.*, s. 94.

¹³ Cf. list Lutra do Spalatina z 1516 roku, *WA*, Br. 1. 70, 8—16.

Luter i Karlstadt, dwaj myśliciele teologii z Wittenbergi, związani byli ze szkołą z Tybingi, która w Augustynie miała swój główny punkt odniesienia. Dopiero później zależność teologów Reformacji od Augustyna zmaląła. I tak na przykład Kalwin zastąpi „naszego Augustyna” Staupitza formułą — „Augustyn jest z nami w całkowitej zgodzie”¹⁴.

Doktryna o usprawiedliwieniu przez wiarę bez uczynków jest centralna w teologii Lutera: znamy jego powiedzenie, że jest ona „artykułem, który utrzymuje lub obala Kościół” (*articulus stantis vel cadentis ecclesiae*). Jest związana z wewnętrznym doświadczeniem Lutera i odkryciem przez niego doktryny z Listu do Rzymian i interpretacji, jaką przedstawił Augustyn w swym traktacie *Duch a litera*. Sprzeciwiała się ona radykalnie wielu praktykom katolickim, zwłaszcza odpustom i mszom opłacanym za zmarłych, które Luter uważał za formę usprawiedliwienia poprzez uczynki, a zatem pelagianizm. Luterska doktryna usprawiedliwienia faktycznie otwierała drogę nowej *pietas* chrześcijańskiej. Oparta na doktrynie św. Pawła, wyrażała się w terminologii paulińsko-augustyńskiej. Albowiem antropologia Lutera pragnęła według tego klucza zrozumieć sytuację człowieka „grzesznego”, który może znaleźć przed Bogiem usprawiedliwienie tylko poprzez wiarę w Chrystusa. On, jedyny sprawiedliwy, może zakryć niesprawiedliwość człowieka (*iniustitia hominis*), przypisując mu swej własnej sprawiedliwości. Niezbędnym i wystarczającym warunkiem usprawiedliwienia jest sama wiara, wiara-ufność w miłosierdzie Boże, które przebacza grzechy. Jednak usprawiedliwienie „przypisane” nie usuwa winy człowieka, źródła jego niesprawiedliwości. Stanowisko to jest solidarne z utożsamieniem grzechu pierworodnego z pożądliwością, pojmowaną nie tylko jako zarzewie grzechu (*fomes peccati*), ale także jako grzech, odpowiadający „prawu członków” lub „prawu grzechu”, inaczej mówiąc z buntem ciała przeciw duchowi, o którym mówi Paweł. Człowiek usprawiedliwiony, pozostaje „jednocześnie grzesznikiem i sprawiedliwym” (*simul peccator et justus*)¹⁵.

Uczynki nie przyczyniają się zatem w ogóle do usprawiedliwienia, co nie oznacza, że są one bezużyteczne. Pomimo niektórych ciętych, polemicznych twierdzeń Luter uważa, że wiara powinna być aktywna oraz że uczynki powinny jej towarzyszyć i za nią postępować. Według Melanchtona uczynki są nakazane przez Boga: są owocem i świadectwem wiary. Wiara, która usprawiedliwia, przekłada się na nowe życie: zachowywanie Bożego prawa staje się dla wierzącego możliwe.

¹⁴ J. Kalwin, *Institutio religionis christianae*, III, 4.

¹⁵ Czy Luter trzyma się usprawiedliwienia wyłącznie „forensycznego” (należącego do porządku sądowiczego), to znaczy deklaracji sprawiedliwości czy braku posadzenia, które pozostaje zewnętrzne wobec usprawiedliwionego człowieka? Współczesne badania rozróżniają w tym miejscu Lutera i Melanchtona. Doktryna, przeciw której wystąpił Sobór Trydencki, miała być doktryną Melanchtona, a nie Lutera. Cf. H. Ruckert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil*, Markus und Weber, Bonn 1925, s. 105.

3. DOKTRYNA O PODWÓJNYM USPRAWIEDLIWIENIU

Próby pojednania podejmowane na kolokwiach w Wormacji i Ratyzbonie (1541)¹⁶ zajmowały się także usprawiedliwieniem. W szkole w Kolonii Pighi i jego uczeń Gropper opracowali pośrednią drogę przy pomocy teorii o „podwójnej sprawiedliwości”, która usiłowała połączyć protestancki punkt widzenia — wraz z jego zakorzenieniem biblijnym i augustyńskim oraz wrażliwością pochodzącą z *devotio moderna*, odnoszącą całe usprawiedliwienie do Chrystusa i wiary w Niego — i interpretację katolicką — podkreślającą usprawiedliwienie wewnętrzne i przemianę grzesznika, w której uczynki mają swój udział. Doktryna o podwójnym usprawiedliwieniu została podjęta na kolokwium w Ratyzbonie. Kluczowy paragraf *Księgi z Ratyzbony* brzmi następująco:

Chociaż ten, który jest usprawiedliwiony, otrzymuje sprawiedliwość i ma ją nawet wpojoną przez Chrystusa, jak powiada Apostoł: „Zostaliście obmyci, zostaliście uświęceni, zostaliście usprawiedliwieni etc.” (dlatego święci Ojcowie posługiwali się terminem „być usprawiedliwionym”, nawet kiedy chodziło o określenie sprawiedliwości wpojonej), jednakże wierna dusza nie opiera się na tej sprawiedliwości, lecz jedynie na sprawiedliwości Chrystusa, która została nam dana i bez której nie ma i absolutnie nie może być żadnej sprawiedliwości. I to w ten sposób zostaliśmy *usprawiedliwieni* czy *uznani za sprawiedliwych przez wiarę w Chrystusa*, to znaczy, że zostaliśmy przyjęci przez Jego własne zasługi, a nie z powodu naszej godności lub naszych uczynków; jesteśmy *określeni jako sprawiedliwi z powodu sprawiedliwości wpojonej* dlatego, że dokonujemy dzieł sprawiedliwych, według słów Jana: „Kto czyni sprawiedliwość, jest sprawiedliwy...”¹⁷

Taka jest doktryna o podwójnym usprawiedliwieniu, wyłożona tutaj w irenicznym celu: jesteśmy z jednej strony uznani za sprawiedliwych przez wiarę w Chrystusa, z racji Jego zasług i niezależnie od naszych uczynków, a z drugiej strony określeni jako sprawiedliwi dzięki temu, że robimy dobre uczynki. Taka próba pogodzenia jest faktycznie kompromisem, który nie jest w stanie myśleć o konkretnej jedności obydwu aspektów usprawiedliwienia, ale układa je w dwie zhierarchizowane rzeczywistości: sprawiedliwość wyższą, która pozostaje sprawiedliwością Chrystusa i jest nam wpajana; oraz sprawiedliwość niższą, która bierze pod uwagę nasze uczynki, ale jest niewystarczająca. Sprawiedliwość Chrystusa nie jest tak naprawdę nasza; nasza sprawiedliwość nie jest tak naprawdę sprawiedliwością Chrystusa. Pierwsza pozostaje zbyt zewnętrzna; druga jest w dwuznaczny sposób związana z naszymi uczynkami. Na płaszczyź-

¹⁶ Cf. *supra*, s. 201 —202.

¹⁷ Cf. J. Le Piat, *Monumentorum adhistoriam concilii Tridentinipotissimwn illustrandum spectiantioum amplissima collectio*, III, Louvain 1784, s. 15—16.

nie dogmatycznej ta kompromisowa doktryna nie jest w gruncie rzeczy ani wystarczająco protestancka, ani wystarczająco katolicka. Jednak na płaszczyźnie psychologicznej i doświadczenia religijnego starała się oddać pewien rzeczywisty stan rzeczy. Historycznie rzecz biorąc, została odrzucona tak przez Rzym, jak i przez Lutra¹⁸. Została ona jednak przedstawiona przez Seripando do dyskusji na Soborze Trydenckim.

II. SZÓSTA SESJA SOBORU TRYDENCKIEGO O USPRAWIEDLIWIENIU

1. OPRACOWANIE DEKRETU „DLA USTALENIA SPRAWIEDLIWOŚCI CHRYSUSA”

Wskazówki bibliograficzne: H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*. I — II. Rita Verlag, Würzburg 1937. — E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum*, Bonifatius, Paderborn 1937. — P. Pas. „La doctrine de la double justification au concile de Trente”, *EpThL* 30 (1954), s. 5-53. — A. Marranzini. *Dibattito Lutero-Seripando su „Giustizia e Liberta del cristiano”*. Morcelliana. Brescia 1981. — D. Cutierrez Moran, „Los Agustinos en el Concilio de Trento”. *La Ciudad de Dios* 1 58 (1947), s. 5- 1 19 (o Seripando s. 66- 1 11): „Concilio Tridentino y notas acerca de Seripando”. *La Ciudad de Dios* 164 (1952), s. 603-620. — V. Grossi, „La giustificazione secondo Girolamo Seripando nel contesto dei dibattiti tridentini”. *Analecta Augustiniana* 41 (1978). s. 5-24.

Po dekrete o grzechu pierwotnym Ojcowie Soboru Trydenckiego stworzyli swój najważniejszy dokument, dekret o usprawiedliwieniu. Dyskusja, rozpoczęta 22 czerwca 1546 roku, zakończyła się siedem miesięcy później, na szóstej sesji i doprowadziła do zatwierdzenia dekretu 13 stycznia 1547 roku¹⁹. Była to najpowolniejsza i najbardziej pogłębiona praca całego soboru, który miał pełną świadomość stawki i trudności tematu. Jako że kwestia ta jako taka nie została opracowana przez żaden wcześniejszy sobór, nie było mowy o przerehabilitowaniu dawnych kanonów. Wyciągając z tej sytuacji najdalsze konsekwencje, sobór ogłosił nie tylko listę trzydziestu trzech kanonów, ale także, po raz pierwszy, długi tekst doktrynalny (*doctrina*), podzielony na szesnaście rozdziałów, który został przedyskutowany z taką samą uwagą jak kanony. Zanim doszło do ogłoszenia tego tekstu, powstało wiele nieustannie

¹⁸ Cf. *Usprawiedliwienie przez wiarę*. Dokument grupy mieszanej do dialogu luterancko-katolickiego w Stanach Zjednoczonych, n° 48; *DC*82 (1885), s. 134; cf. także n° 45 — 48.

¹⁹ *CTV*, s. 791; *COD*11 — 2, s. 1367- 1387; *DzS*1520- 1583; .FC554-615; przekład polski: *BF*, VII/58— 108.

przerabianych projektów. Postępując w ten sposób, sobór ustanawiał doktrynę o usprawiedliwieniu „na wzór Reformatorów, w autonomicznym i kompletnym traktacie”²⁰.

Augustianie, obecni na soborze wokół swego przełożonego generalnego, Seripando, wnieśli poważny wkład w opracowanie dekretu²¹. Jednakże selekcja dokonana przez Ojców soborowych wśród propozycji Seripando pokazuje ich troskę o zaznaczenie różnicy w stosunku do doktryn Reformatorów protestanckich, zwłaszcza luteranckich, a także wolę pozostania ponad ówczesnymi podziałami na szkoły teologiczne. Seripando, który odegrał najważniejszą rolę w przygotowaniu dekretu trydenckiego, był świadomy faktu, że sobór nie zachował niektórych z jego propozycji, należących do teologicznej tradycji augustyńskiej.

„Batalia” na temat usprawiedliwienia była prowadzona w imię Augustyna, uważanego za wiernego interpretatora św. Pawła. Seripando ze wszystkich sił popierał augustyńską lekturę Biblii. Ubolewał nad tym, że wielu Ojców soborowych w swych wypowiedziach nie respektowało owej biblijnej i patrystycznej tonacji, aż po wywoływanie wrażenia, że „sprawiedliwość Chrystusa” jest wytworem schematów wymyślonych przez ludzi²². W debacie o usprawiedliwieniu przez wiarę udział przyznany doświadczeniu religijnemu, obecnemu już w dyskusji o grzechu pierworodnym, okazał się dość wyraźny. Przy okazji grzechu pierworodnego zobaczyliśmy osobiste stanowisko Seripando na temat roli wiary w stosunku do chrztu. Chrztost podkreślany był przez Reformatorów protestanckich, którzy uprzywilejowali rolę wiary i wskazanie *via moderna* na temat doświadczenia religijnego. Ojcowie trydenccy natomiast powiązali wiarę z pośrednictwem sakramentu.

Pozostawała kwestia rozumienia „sprawiedliwości człowieka”, czy usprawiedliwienia człowieka, przez łaskę Jezusa Chrystusa. Dekret trydencki o usprawiedliwieniu nie mógł nie brać pod uwagę całokształtu tych elementów. Od 30 czerwca Seripando zaczął rozdawać Ojcom soborowym schemat dotyczący tej kwestii, a w pierwszych tygodniach lipca zredagował traktat *O usprawiedliwieniu*²³, który przedstawił osobiście, a który stał się podstawą dyskusji, jak i ostatecznej redakcji dekretu trydenckiego. 11 sierpnia przedstawił nowy schemat, ale dokonano w nim takich zmian, że nie uznawał go już

²⁰ H. Kling, *La justification*, (1957), DDB, Paris 1965, s. 134.

²¹ *O pismach Seripando*, cf. D. Gutierrez, „Hieronymi Seripandi scripta”, *Latinitas* 12 (1964), s. 142— 152. Na soborze Seripando spotkał się z trudnościami, jako że Luter pochodził z tego samego zakonu augustiańskiego.

²² Podobna krytyka była oczywiście aluzją do teologów kontrowersistów, którzy, jego zdaniem, skazywali „sprawiedliwość Chrystusa” na zatopienie w ludzkich rozumowaniach, cf. *CTV*, s. 666 i 674.

²³ Tekst w: C7"XII, s. 613 — 636, został omówiony przez H. Jedin, *Girolamo Seripando, op. cit.*, I, s. 364 i n.

za swój²⁴. 20 października zaczął redagować trzeci projekt dekretu, który doznał jeszcze wielu poprawek²⁵. Tekst, który został zatwierdzony podczas szóstej sesji nie utrzymał niektórych zmian zaproponowanych przez Seripando, ale zachował jednak styl biblijno-patrystyczny, Pawłowy i augustyński, jakiego pragnął autor.

Dyskusje te dotyczyły głównie dwóch „zapalnych punktów” ówczesnych debat. Była to najpierw kwestia „podwójnej sprawiedliwości”. Seripando doprowadził do dyskusji nad nią, nie przedstawiając jej jednak jako własnej, wbrew temu, co często można przeczytać. Zaangażowała ona najlepszych wówczas teologów, by roztrząsać sprawiedliwość Chrystusową: czy jest ona „przypisana”, czy „wewnętrzna” osobie, czy może i taka, i taka, zgodnie z rozróżnieniem „podwójnej sprawiedliwości”?

Następnie przystąpiono do drugiej kwestii będącej przedmiotem debaty: czy wierzący może być pewny, że jest w stanie łaski? Kwestia ta była związana z instancją doświadczenia religijnego, wprowadzona do późnej scholastyki i podejmowana odtąd w debacie teologicznej z Reformacją. Augustyn w *O Państwie Bożym* powiedział na ten temat: nikt nie wie, czy jest opanowany przez „miłość siebie”, czy „miłość Boga”. U Augustyna, jak i w tradycji augustyńskiej, ta niepewność przekształcała się w modlitwę, która opierała się na nadziei w miłosierdzie Boże, a nie na zaufaniu we własne zasługi. Dla Seripando kwestia pewności co do swego stanu łaski uwydatniała nie tyle zasługę, ile ufność pokładaną w Chrystusie Odkupicielu. Ojcowie soborowi nie chcieli przyswajać tej wrażliwości, niewątpliwie z obawy przed językiem luterańskim wiary-zaufania, który otwierał się na sprawiedliwość przypisaną, i nie przyjęli jej w swym dekrete.

Odmowa ta oddalała tym samym punkt widzenia przedstawiający „sprawiedliwość Chrystusa” jako „podwójną sprawiedliwość”. Albowiem niepewność pozostaje w wierzącym, który oczekuje ostatecznego otrzymania przebaczenia ze względu na zasługi Syna Bożego, według wyrażenia liturgicznego: „Panie, nie zważaj na grzechy nasze, ale na zasługi Twojego Syna”. Ta postawa, jaką przyjęła szkoła augustiańska, uległa absolutyzacji u Lutera, w jego koncepcji „sprawiedliwości udzielonej”. Stanowisko Seripando, który podjął próbę zjednoczenia pozytywnych elementów, głosiło, że sprawiedliwość jest jednocześnie owocem Chrystusowego odkupienia oraz uczynków osoby usprawiedliwionej. Pan udziela człowiekowi swej sprawiedliwości poprzez sakramenty i, akceptując ludzkie wysiłki dla dobrego działania, wspiera go w jego niedoskonałości. Usprawiedliwienie osiąga swój cel, kiedy docieramy do życia wiecznego, które jest jednocześnie łaską i nagrodą: łaską, na ile wszystkie dobre uczynki nie mają

²⁴ CTII, s. 430.

²⁵ Stanowisko protestanckie zostało streszczone przez Ambrożego Catharinusa w 28 artykułach, CTY, s. 472-473, n. 2.

same z siebie, w ścisłym sensie, doskonałości adekwatnej dla Bożej sprawiedliwości; i nagrodą, na ile uczynki te, wywodzące się ze sprawiedliwości Chrystusa, uznane zostają za godne wynagrodzenia, nie ze względu na ich przyrodzoną godność, ale przez miłosierdzie Boże.

Stanowisko to, dyskutowane w ramach usprawiedliwienia wewnątrz doktryny o zasługach, nie zostało przyjęte, co przyczyniło się zresztą do skierowania teologii łaski ku subtelnym rozróżnieniom, które opłakiwał Seripando, a które wydawały się zalewać „sprawiedliwość” Chrystusa, o której mówi nam Pismo²⁶. Na Soborze Trydenckim przeważył schemat „jedynej sprawiedliwości”, w którym jedną rzeczywistość tworzą dar sprawiedliwości Chrystusa i wewnętrzna prawda ludzkich działań wykonywanych w łasce, które w ostatecznym rozrachunku są zasługujące dla życia wiecznego.

2. DOKTRYNALNA ANALIZA DOKUMENTU

Wskazówki bibliograficzne: Hefele-Lecierq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* t. X: *Les décrets du Concile de Trente*. A. Michel. Letouzey, Paris 1938. — F. Cavallera, „Le décret du concile de Trente sur la justification”. *BLE*. 1943- 1952. — O. de La Brosse. J. Leder. H. Holstein, Ch. Lefebvre, *Latran Vet Trente*, t. 1, Orante. Paris 1975.

W dekrete tym katolickie rozumienie człowieka usprawiedliwionego rozwinięte jest pod znakiem „sprawiedliwości Bożej” (*iustitia Dei*). Dekret został zbudowany w oparciu o rozróżnienie pomiędzy trzema stanami usprawiedliwienia grzesznika: pierwszy stan dotyczy pierwszego usprawiedliwienia — to najważniejsze rozwinięcie; drugi stan to życie człowieka usprawiedliwionego; trzeci to odzyskanie usprawiedliwienia dla ochrzczonych, którzy popadli w grzech. Jeśli pierwsze usprawiedliwienie przechodzi przez sakrament chrztu, jego odzyskanie dokonuje się przez sakrament pokuty.

Pierwsze usprawiedliwienie: jego założenie w ekonomii zbawienia

Pierwsze usprawiedliwienie zostało omówione z dwóch punktów widzenia. Pierwszy to ogólne założenie usprawiedliwienia w Bożej ekonomii zbawienia w stosunku do grzesznej ludzkości. Drugi to egzystencjalne stawanie się usprawiedliwienia, podejmowane na podstawie normatywnego przypadku dorosłych kandydatów do chrztu.

²⁶ O sposobie, w jaki ze schematu wyeliminowano rozumianą tak „podwójną sprawiedliwość”, a także o reakcjach Seripando i innych, cf. *CT* 1, s. 485, 56-488, 23; V, 497, 3 i 523, 30 - 632, 30.

Rozdział 1: Niezdolność natury i Prawa Mojżeszowego do usprawiedliwienia człowieka. Pierwszym założeniem usprawiedliwienia jest położenie grzesznej ludzkości, zrekapitulowane w dwóch najważniejszych twierdzeniach. Po pierwsze wszyscy ludzie znajdują się w sytuacji radykalnej niemożności wyzwolenia się z niewoli grzechu. Sytuacja ta dosięga ludzkości od początku z powodu początkowego sprzeniewierzenia się i dotyczy wszystkich ludzi, bez względu na ich sytuację historyczną w stosunku do ekonomii zbawienia: z jednej strony poganie nie mogą dla swego usprawiedliwienia oprzeć się na „sile natury”; z drugiej strony Żydzi nie mogą wyzwolić się przez przestrzeganie „samej litery Prawa Mojżeszowego”. Poza Chrystusem poganie i Żydzi są nieodwołalnie zamknięci w grzechu. Twierdzenie to jest podjęciem tego, co powiedziano już na temat grzechu pierwotnego: sobór pozostaje w tym miejscu bliski tym samym źródłom²⁷ i przejmuje wyrażenia z tradycji augustyńskiej.

Wszakże — i to jest drugie twierdzenie — grzeszna ludzkość zachowuje radykalną zdolność do bycia wyzwoloną, bowiem wolna wola wcale nie jest „wygasła” (*minime extinctum*)²⁸, choć została „wypaczona i osłabiona” (*attenuatum et inclinatum*, cf. konkluzję synodu w Orange). Kluczowe wyrażenia to terminy przejęte od synodów augustyńskich łacińskiej Starożytności. Pomimo swego stanu niewoli ludzie pozostają ludźmi: zachowują swą zdolność wyboru, dzięki której mogą się określić. Zdolność ta trwa w nich, choć korzystanie z niej zostało poważnie zakłócone i jest ona zbyt słaba, by wyprowadzić ich z grzechu. Trwanie zasadniczej wolnej woli stanowi miejsce, w którym zbawienie będzie mogło dotrzeć do człowieka i w którym będzie on mógł na nie odpowiedzieć. Wolna wola pozostaje, ponieważ może być rzeczywiście wyzwolona, w ewangelicznym znaczeniu tego słowa, poprzez łaskę Boga, i uzdolniona do „współdziałania” z ową łaską. To zasadnicze uściślenie nie zostało podane w dekrete o grzechu pierwotnym. Szósta sesja łagodzi braki piątej. Dzięki powyższym terminom sobór precyzyjnie określa swe stanowisko zarówno wobec doktryny Pelagiusza, jak i szesnastowiecznych humanistów i niektórych oratorskich nadużyć luteranizmu²⁹. To podwójne spojrzenie, lub ta walka na dwóch antagonistycznych frontach, będzie jedną ze stałych cech całego dekretu.

Biblijna inspiracja tego rozdziału jest wyraźnie Pawłowa. Nie cytując formalnie tekstu, sobór przywołuje wielki fresk z 1 i 2 rozdziału Listu do Rzymian, gdzie poganie i Żydzi są kolejno przedstawieni jako grzesznicy, przedmiot Bożego gniewu, bez względu na to, czy zgrzeszyli bez prawa, czy

²⁷ Cf. Celestyn, *Indiculus*, *DzS*239; *FC*528; przekład polski: *BF*, *V/A*2. Synod w Orange, *DzS* 386 i 391.

²⁸ Cf. synod w Arles (473); *DzS*331; *FC*540/2.

²⁹ Dziś jednak uznaje się, że Luter, wraz ze swą doktryną o „niewolnej woli” nie chciał wyznawać zdeterminowania człowieka do zła. W jego oczach ludzkie *arbitrium* trwało, ale utraciło ewangeliczną wolność, i dlatego stało się „niewolne”.

pod prawem. „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3,23).

Rozdział 2: Boża ekonomia i tajemnica przyjścia Chrystusa. Drugie założenie usprawiedliwienia znajduje się po stronie życzliwości Bożej: nie ma możliwości dla człowieka zbawienia jak tylko z absolutnie bezinteresownej inicjatywy Boga. Inicjatywa ta jest odniesiona do „Ojca miłosierdzia”, który „ogłosił i obiecał”, według swego odwiecznego zamysłu, wysłanie swojego Syna. Obietnice te ucieleśniły się poprzez historyczne dyspozycje, określone sformułowaniem „przed powstaniem Zakonu [Prawa] i w czasie jego trwania”. Chodzi o obietnice dane Abrahamowi i zapowiedzi prorockie.

Przyjście Chrystusa dotyczy zarazem Żydów i pogan, według historycznych kategorii ekonomii zbawienia wspomnianych już w rozdziale pierwszym. Sobór zupełnie naturalnie przechodzi od idei *odkupienia* („odkupić Żydów”) do idei *usprawiedliwienia* („dostąpienie sprawiedliwości przez pogan”). W ramach całości dekretu pierwszy z tych terminów wyraża raczej obiektywną i ogólną stronę zbawienia, drugi zaś stronę subiektywną i osobistą: jednak podział ten nie wyklucza użycia równoznacznego.

Dla jednych, jak i dla drugich zbawienie nie redukuje się do wymiaru wyzwolenia od grzechu; zawiera także pozytywny dar „przybrania za synów”. Techniczne rozróżnienie na łaskę „uzdrawiającą” i „wynoszącą” czy „ubóstwiającą” nie jest w dekrecie wyrażone, ale niejako jest w nim obecne. Jeżeli dominującą postacią łaski jest, hipotetycznie, łaska wyzwolenia z grzechu, częste wzmianki o przybranym synostwie pokazują, że problematyka podejmowana przez Ojców soborowych była rozleglejsza i nie pomijała pozytywnej rzeczywistości Bożej przyjaźni jako niezbędnego aspektu usprawiedliwienia.

Ten krótki rozdział, zredukowany do jednego, dobrze ustrukturyzowanego twierdzenia, kończy się cytatem z Rz 3,25, gdzie Chrystus jest przedstawiony jako „orędownik przez wiarę we krwi Jego”. Ten kapitalny tekst zapowiada temat usprawiedliwienia przez wiarę. Konkluzja skupia nasze spojrzenie na osobie Chrystusa, który w misterium krzyża został ustanowiony naszą sprawiedliwością.

Rozdział 3: Kto jest usprawiedliwiony przez Chrystusa Pana. Przy opracowywaniu dekretu rozdział 3 i 4 tworzyły pierwotnie jedną całość z rozdziałem 2. Jednakże sobór wolał wyraźniej rozróżnić poszczególne momenty ekonomii, która dotyka osobiście każdego usprawiedliwionego. Rozdział ten dokonuje pierwszego przejścia od obiektywnej strony odkupienia do strony subiektywnej usprawiedliwienia, jako że jest ono *udzielane* ludziom. Jednak aspekt ten został potraktowany z punktu widzenia globalnej ekonomii i nie zawiera żadnej analizy stosunku Boga do człowieka. Tekst ustala trzy twierdzenia:

Chrystus umarł za wszystkich (cf. 2 Kor 5,15). Przypomnienie to nie było teoretyczne w epoce, w której kwestia predestynacji była często rozstrząsana.

Jednakże „ci tylko, którzy otrzymują udział w zasługach Jego męki”, otrzymują Jego dobrodziejstwo. Nie wystarczy, by zbawienie zostało wypełnione na poziomie historii powszechnej w Jezusie Chrystusie; potrzeba także, aby to zbawienie dosięgło konkretnie każdego członka ludzkości w jego osobistej historii. Termin „udzielenie” przywołuje zatem aktualną relację ustanowioną pomiędzy wydarzeniem Chrystusa a oddzielnością każdego człowieka, jak i konkretną efektywność daru otrzymanego, to znaczy w wolny sposób przyjętego. Tekst wpisuje wówczas zasadę udzielenia w ramy paraleli pomiędzy Adamem i Chrystusem: podobnie jak istnieje solidarność w niesprawiedliwości między Adamem i każdym człowiekiem z prostego faktu *narodzenia*, tak i winna być ustanowiona nowa solidarność w sprawiedliwości z Chrystusem przez *odrodzenie*. Ta paralela jest oczywiście analogiczna, ponieważ w jednym przypadku solidarność istnieje niezależnie od przyzwolenia człowieka, podczas gdy w drugim odrodzenie nie może mieć miejsca bez niezbędnego uczestnictwa człowieka. Pierwszeństwo daru Bożego przed ludzkim przyjęciem jest podkreślone: człowiek pozostaje zawsze podmiotem pasywnym owego udzielenia sprawiedliwości.

Trzecie twierdzenie prezentuje usprawiedliwienie jako przekazanie dziedzictwa lub solidarności, jako przeniesienie z ciemności grzechu do królestwa Syna. Jest przejściem do centralnego twierdzenia rozdziału 4. Pawłowa inspiracja całego tego rozdziału jest oczywista.

Rozdział 4: Ogólny opis usprawiedliwienia grzesznika. Na czym ono polega w obecnym porządku łaski.

Przytoczone słowa [2 Kor 5,15, cytowane na końcu poprzedniego rozdziału] podają zarys [tajemnicy] usprawiedliwienia grzesznika: polega ono na przeniesieniu z tego stanu, w którym człowiek rodzi się synem pierwszego Adama, do stanu łaski i „przybrania za synów” Bożych za pośrednictwem drugiego Adama — Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela. Otóż takie przeniesienie po ogłoszeniu Ewangelii nie może nastąpić bez kąpieli odrodzenia lub bez jej pragnienia [...] ³⁰.

Niniejszy rozdział, będący uzupełnieniem poprzedniego, jest konkluzją wykładu Bożej ekonomii usprawiedliwienia. Zwieńcza rozważania na temat udzielania, rozwijając trzy twierdzenia, spośród których dwa były już zapowiedziane:

Usprawiedliwienie jest przeniesieniem z dziedzictwa Adamowego do dziedzictwa łaski Chrystusa, która nadaje przybrane synostwo.

Urzeczywistnienie tego przeniesienia wymaga chrztu, nazwanego tutaj „kąpielą odrodzenia” — zgodnie z logiką przyjętego tutaj języka odrodzenia — lub przynajmniej jego pragnienia, ponieważ tradycja chrześcijańska w auten-

³⁰ CODII —2, s. 1369; D&S1524; R3558; przekład polski BF, VII/62.

tycznym pragnieniu otrzymania chrztu zawsze uznawała jego zastąpienie. Wraz ze wspomnieniem o chrzcie zostaje wyrażony wymiar kościelny, wspólnotowy i sakramentalny przyniesienia usprawiedliwienia. Ekonomia ta przedstawia w widzialny sposób pierwszeństwo działania Bożego, ponieważ nikt nie może sam siebie ochrzcić. W sakramencie chrztu terażniejszość zbawienia dokonanego na krzyżu odnajduje egzystencjalną terażniejszość neofity symbolicznie zanurzonego w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa.

Konieczności chrztu towarzyszy pewne wtrącenie ograniczające: jest on ważny dopiero „po ogłoszeniu Ewangelii”. Dekret zastrzega zatem czas Żydów i pogan, którzy byli uzależnieni od innej ekonomii zbawienia. Odnosi się tylko do czasu Kościoła. Możliwe są tutaj dwie interpretacje. Można rozumieć, że jest to formuła pierwszych początków ewangelizacji, od Zesłania Ducha Świętego, które ustanawia czas Kościoła i wymaganie chrztu. Ojcowie soborowi myśleli prawdopodobnie w ten sposób, w ramach chrześcijańskiej mentalności. Jednak wyrażenie to może być także rozumiane w znaczeniu miejscowej i czasowej efektywności owego głoszenia. Czas pogan przeżywa sam siebie, tak długo jak trwa wzrastanie Kościoła. Ci, którzy nie otrzymali Ewangelii, mogą zostać zbawieni za pośrednictwem misterium Chrystusa, tak samo jak poganie, którzy żyli przed przyjściem Pana. Interpretacja ich zbawienia zależy od globalnego odczytania historii według struktur objawienia, jakie odnajdujemy u Pawła. Wielu teologów opowiadało się za tą drugą interpretacją, w XIX wieku zwłaszcza Perrone, który uważał, że Ewangelia nie została jeszcze wszędzie ogłoszona.

Pierwsze usprawiedliwienie: jego przygotowanie u dorosłych

Sobór dokonuje teraz radykalnej zmiany punktu widzenia: przechodzi na stronę człowieka, by zanalizować najpierw egzystencjalne stawanie się usprawiedliwienia. Absolutne pierwszeństwo łaski, ale także wymagane współdziałanie wolności ludzkiej działającej pod wpływem łaski, oto lejtmotyw całego dekretu. Rozdziały 5 i 6, które pierwotnie stanowiły całość, badają przygotowanie do usprawiedliwienia, to znaczy jego stawanie się, ujmowane przed momentem samego usprawiedliwienia.

Rozdział 5: Konieczność przygotowania się do usprawiedliwienia u dorosłych. Jego źródło. Tytuł rozdziału zapowiada pierwszą analizę roli odpowiednio łaski i wolności przed usprawiedliwieniem. Uściślenie „u dorosłych”, którzy przygotowują się do chrztu, przypomina, że hipoteza tego studium stawia przed sobą przypadek normalny i normatywny wszelkiej refleksji o usprawiedliwieniu. Przypadek chrztu dzieci jest faktycznie graniczny; jego pojmowanie winno być określone w świetle przypadku normalnego.

Ojcowie Trydency przy redagowaniu tego rozdziału mieli dwie główne troski: z jednej strony wykluczyć jakiegokolwiek formy semipelagianizmu, który

kwestionowałby pierwszeństwo Bożej inicjatywy u źródła usprawiedliwienia; z drugiej strony, wobec protestantów, potwierdzić możliwość i potrzebę wolnej współpracy człowieka, który nie jest zupełnie pasywny w swym własnym usprawiedliwieniu. Ta podwójna troska rządzi podwójnym twierdzeniem, wokół którego zbudowana jest struktura tekstu.

W ławach uczestników soboru dało się odczuć wewnętrzne dążenie ku jednoczesnemu potwierdzeniu łaski Bożej i konieczności współpracy ludzkiej wolności. Ścierały się dwie tendencje, jedna augustyńska, bardzo restryktywna w stosunku do wolnej woli, a niektórzy z jej przedstawicieli zaniepokoiли większość Ojców twierdzeniem, że w procesie usprawiedliwienia wolna wola zachowuje się w sposób całkowicie bierny. Odnotowano, że w swych wystąpieniach „jak się wydaje, nie mówili w sposób wystarczająco katolicki”³¹. Inna tendencja, reprezentowana przez teologów skotystów, była związana z ideą zasług, pojmowanych w szeroki sensie³². Sobór dąży do równowagi, gdzie wszystko, co mówi się o wolności, jest zawsze usytuowane w łasce.

Stwierdza najpierw, „że początek usprawiedliwienia u dorosłych należy przyznać *uprzedzającej łasce* Bożej za pośrednictwem Jezusa Chrystusa”. Łaska ta jest zarazem wezwaniem i pomocą: pociąga i pobudza. Cechuje się ona pełną bezinteresownością, ponieważ jest dana bez „żadnych uprzednich zasług”. Nie styka się z niczym innym: nic jej nie poprzedza, nic jej nie towarzyszy, to, co po niej następuje, jest już jej owocem. Jest to ściśle przejęcie doktryny o „początku wiary” synodu w Orange³³. To absolutne pierwszeństwo jest jednocześnie chronologiczne i logiczne: pierwsza w czasie łaska pozostaje podstawowym i zawsze aktualnym fundamentem stawania się, samego momentu i okresu po usprawiedliwieniu. Począwszy od tego rozdziału, sobór zdaje się inspirować pewnym tekstem św. Tomasza, który posłuży za wyraźny punkt odniesienia dla następnego rozdziału: „Wśród tych aktów [pokuty] pierwszym jest działanie Boga nawracającego serce do siebie”³⁴. Dekret oświadcza także, iż źródło sprawiedliwości winno być umiejscowione w uprzedzającej łasce Boga, za pośrednictwem Jezusa Chrystusa.

Drugie twierdzenie następuje po pierwszym jako jego konsekwencja: „I to w ten sposób, że ci, co przez grzechy byli od Boga odwrócenii, dzięki Jego łasce pobudzającej i wspomagającej usposabiają (*disponantur*) się do własnego nawrócenia, zgadzając się na przyjęcie tejże łaski i z nią współpracując”. Jako że to łaska ma inicjatywę, współpraca wolności jest możliwa i pożądana. Człowiek nie może przeto pozostawać bezczynny, staje przecież wobec wyboru odrzucenia lub akceptacji. Trzeba wystrzegać się sytuowania tej akceptacji jako

³¹ crv, s. 280.

⁵² Cf. *infra*, s. 302.

⁵⁵ Cf. *supra*, s. 274-275.

⁵⁴ Tomasz z Akwinu, *STh*, Ilia, q. 85, a. 5; Cerf, t. 4, s. 694; przekład polski: *op. cit.*, t. 29, s. 43.

zewnątrznej wobec inicjatywy łaski i ujmowania jej jako aktu, przez który człowiek miałby jedynie w oparciu o siły swej „wolnej woli” zmierzać ku sprawiedliwości. Jednak jest to akceptacja wolna, ponieważ hipoteza odrzucenia jest ciągle możliwa. Wolność przy akceptacji jest potwierdzana przez wolność, która wyraża się w odrzuceniu.

Dwie formuły biblijne (Za 1,3 i Lm 5,21) ilustrują w finale rolę wolności i uprzedzającego charakteru łaski. Ten nowy sposób cytowania tekstów Pisma jako zwykłych *dicta probantia*, by zobrazować sformułowaną już bez nich doktrynę, jawi się jako mniej stosowny niż ten, który w poprzednich rozdziałach dosłownie tkał wykład soborowy z najważniejszych fragmentów biblijnych.

Rozdział 6: Sposób przygotowania się. Jako że wolna aktywność człowieka, sprawowana pod wpływem uprzedzającego oddziaływania łaski, konieczna jest dla stawania się usprawiedliwienia, dekret zatrzymuje się, by zarysować plan kolejnych stadiów, jakie zawiera droga przygotowania. Tekst ten odtwarza zasadnicze rysy opisu tych samych stadiów, dokonanego przez św. Tomasza w przywołanym wyżej rozwinięciu o pokucie. Wiele z punktów tej sekwencji powiązanych ze sobą stadiów było długo dyskutowanych wśród przedstawicieli różnych szkół teologicznych (zwłaszcza skotystów i tomistów), szczególnie priorytet strachu nad nadzieją i wspomnienie początku miłości u końca procesu przygotowania. Tekst został tu przedstawiony w sposób, który uwypukla następstwo poszczególnych stadiów owego przygotowania:

Grzesznicy przygotowują się do usprawiedliwienia,

kiedy

pobudzeni i wspomóceni łaską Bożą,

przyjmując *wiarę* „ze słuchania”, dobrowolnie zwracają się do Boga. *Wierzą* wówczas, że prawdą jest to wszystko, co Bóg objawił i przyobiecał, a przede wszystkim to, że grzesznik od Boga otrzymuje usprawiedliwienie przez łaskę „dzięki odkupieniu, które jest w Jezusie Chrystusie” (Rz 3,24).

A *kiedy* pojmują, że są grzesznikami, od *bojaźni* Bożej która ich z pożytkiem przejmuje, zwracają się do rozważania Bożego miłosierdzia,

nabierają *nadziei*, ufając, że Bóg będzie im łaskawy ze względu na Chrystusa —

zaczynają Go miłować jako źródło sprawiedliwości i dlatego

odnoszą się do swoich grzechów z jakimś obrzydzeniem i nienawiścią, tzn.

w duchu *pokuty*, którą przed chrztem należy czynić.

Wreszcie [przygotowują się], *kiedy* zamierzają przyjąć chrzest, rozpocząć nowe życie i zachowywać Boskie przykazania³⁵.

Ten opis nie jest fenomenologią przygotowania do usprawiedliwienia; podaje on abstrakcyjną typologię i logiczne ząbienie się aktów wolności, które odpowiadają na inicjatywę łaski. Logika nie jest bez związku z rozwojem

³⁵ COD II—2, s. 1369-1371; DżS1526; FC 560; przekład polski: BF_y VII/64.

chronologicznym, ponieważ stanowi jego bazę, jednakże na poziomie doświadczenia może wystąpić znaczna różnorodność.

W punkcie wyjścia przygotowania do sprawiedliwości dekret umieszcza raz jeszcze łaskę, rekapitulując w ten sposób dotychczasowe nauczanie. Sekwencja poszczególnych stadiów, które zostaną wspomniane, wpisuje się zatem w założenie owej uprzedzającej łaski. Ich następstwo jest uporządkowane przez triadę wiary, nadziei i miłości. Słowa te nie oznaczają jednak tutaj wlanych cnót teologalnych, które, hipotetycznie, mogą istnieć tylko u człowieka usprawiedliwionego. Chodzi o akty wiary i nadziei oraz o początek miłości odpowiadające łasce, która pozostaje jeszcze zewnętrzna wobec bytu grzesznika. Owa zewnętrzność zmniejsza się, aż do chwili usprawiedliwienia, kiedy łaska stanie się nadprzyrodzoną, immanentną zasadą ludzkiego działania. Jednakże w przygotowaniu do usprawiedliwienia wiara, nadzieja i początek miłości obejmują akty właściwe nawróceniu: bojaźń Bożą i pokutę.

Pierwszym stadium jest oczywiście wiara, odpowiedź na głoszenie przez Kościół dobrej nowiny Ewangelii. Podana definicja wiary jest typowo katolicka przez sposób, w jaki uwypukla moment prawdy wiary, a nie moment zaufania, który zostanie wspomniany przy okazji aktu nadziei. Wszakże wspomnienie przyłgnięcia do obietnic, zwłaszcza do tej o usprawiedliwieniu, świadczy o otwarciu na ów drugi wymiar wiary. Drugie stadium, bojaźni, jest wywołane przez sam akt wiary, albowiem to wiara w słowo Boga objawia grzech. Bojaźń ta nie jest „niewolnicza”, jak w opisie podanym przez św. Tomasza, ale zwrócona ku Bogu, albowiem jej dynamizm polega na przeprowadzeniu grzesznika od rozważania sprawiedliwości do rozważania miłosierdzia. Miłosierdzie prowadzi wówczas grzesznika do nadziei i zaufania życzliwości Bożej, ze względu na Chrystusa przyjmującego postawę synowską. Dynamika nadziei musi w końcu otworzyć się na miłość, której zarodek w sobie nosi. Właśnie dlatego dekret wspomina w tym punkcie procesu stawania się moment, w którym grzesznicy „zaczynają miłować”. Wyrażenie to było przedmiotem nieustannych kontestacji, jako że dotyczyło niezgody między tomistami i skotystami w kwestii możliwości naturalnej miłości Boga. Zostało utrzymane z umiarem i bez ulegania stanowiskom szkół. Chwila, w której grzesznik zaczyna kochać Boga, określa dokładny próg, kiedy przygotowanie do usprawiedliwienia przechyla się na stronę samego usprawiedliwienia (jak to zostanie powiedziane w rozdziale 7), ponieważ miłość zbiega się z darem Ducha miłości i faktycznym usprawiedliwieniem³⁶. Odwrotną stroną tego rozpoczęcia miłości jest nienawiść do grzechu i pokuta przygotowująca do chrztu. Cały ten ruch doprowadza wreszcie do zdania o otrzymaniu chrztu, co nie oznacza, że chwila usprawiedliwienia koniecznie pokrywa się celebracją sakramentu.

³⁶Te same debaty, dotyczące otwarcia na miłość w usprawiedliwieniu, zostaną podjęte przy okazji sesji o pokucie, tym razem jednak sobór nie wspomni miłości, cf. t. 3, s. 176 — 178 w wersji oryginalnej,

Tekst uzupełniony jest serią cytatów biblijnych ilustrujących każde z opisanych stadiów. Bez względu na ważność poszczególnych cytatów metoda pozostaje bardzo sztuczna. Dostrzegamy zresztą, że zapomniano o tekście obrazującym początek miłości, co jest odbiciem trudności, jakie wzmianka o nim wywołała podczas debat.

Pierwsze usprawiedliwienie: jego definicja i przyczyny

Sobór przechodzi teraz do studium samego aktu usprawiedliwienia. Punkt widzenia *stawania się* ustępuje miejsca punktowi widzenia *chwili*, w której zawiązuje się akt, przez który grzesznik zostaje przyjacielem Boga. Refleksja, która poprzednio sytuowała się raczej po stronie człowieka i jego świadomości, powraca na stronę Boga, bowiem autorem usprawiedliwienia może być tylko sam Bóg.

Rozdział 7: Istota i przyczyny usprawiedliwienia grzesznika. Rozdział ten jest uważany za najważniejszą część całego rozdziału. Podaje najpierw definicję usprawiedliwienia na podstawie jego skutków: te ostatnie mają wymiar negatywny — odpuszczenie grzechów, oraz wymiar pozytywny — uświęcenie i odnowienie człowieka. Te dwie strony usprawiedliwienia są nierozdzielne: niepoczytywanie grzechu jest jednocześnie rzeczywistym uświęceniem człowieka. W systematyce katolickiej uświęcenie przynależy do samego aktu usprawiedliwienia, podczas gdy tradycja protestancka bardziej radykalnie rozróżnia obydwa aspekty.

Ażeby nie brakowało w tej definicji wzmianki o wolnej woli, uściślono, że przyjęcie darów i łaski jest „dobrowolne”. Podobnie jak poprzednio wspomnienie o łasce towarzyszyło analizie aktów wolności, teraz odwrotnie, wykład o darze łaski Bożej zawiera przypomnienie o koniecznej odpowiedzi ze strony tejże wolności.

Rozwinięcie soborowe proponuje pewną „ontologię” usprawiedliwienia, według metafizyki przyczyn. Fragment ten, który zapożycza słynną siatkę arystotelesowsko-scholastyczna, stoi wyraźnie pod znakiem pewnej mentalności kulturowej. Celem tego schematu jest wyrażenie wszystkich aspektów, wedle których można Boga nazwać autorem usprawiedliwienia. Wymienia on przesłanki ekonomii zbawienia, w ramach kategorii przyczyny zasługującej i nadrzędnej, wyrażając historyczne urzeczywistnienie naszego usprawiedliwienia poprzez działanie Chrystusa i jego celebrację w Kościele, w sakramencie wiary, jakim jest chrzest. Jedyłą przyczyną, o której się nie wspomina, jest przyczyna materialna, to znaczy sam człowiek, podczas gdy podkreśla się wszystkie te, których podmiotem jest w ten i czy inny sposób Bóg. Tekst wpisuje w język spekulatywny absolutne pierwszeństwo Bożego działania w naszym usprawiedliwieniu:

Przyczyny tego usprawiedliwienia: *[przyczyną]* celową jest chwała Boga i Chrystusa oraz życie wieczne. *[Przyczyną]* sprawczą — miłosierny Bóg, który darmo obmywa i uświęca, znacząc i namaszczaając „Świętym Duchem obietnicy, który jest zadatką dziedzictwa naszego” (Ef 1,13-14). *[Przyczyną]* zasługującą — umiłowany Jednorodzony Syn Jego, Pan nasz Jezus Chrystus, który „kiedy byliśmy nieprzyjaciółmi” (cf. Rz 5,10), „z powodu wielkiej miłości, jaką nas ukochał” (Ef 2,40), swoją najświętszą męką na drzewie krzyża wysłużył nam usprawiedliwienie i za nas zadośćuczynił Bogu Ojcu. *[Przyczyną]* nadrzędną — sakrament chrztu, sakrament wiary, bez której nikt nie został nigdy usprawiedliwiony. *Jedyną* wreszcie *przyczyną formalną* jest „sprawiedliwość Boga, nie ta, którą On sam jest sprawiedliwy, lecz którą nas sprawiedliwymi czyni”³⁷. Kiedy On nam tej sprawiedliwości udziela, odnawiamy się najgłębiej duchowo (Ef 4,23) i nie tylko uchodzimy za sprawiedliwych, ale sprawiedliwymi prawdziwie nazywamy się i jesteśmy (cf. 1 J 3,1), otrzymując każdy swoją sprawiedliwość według miary, w jakiej Duch Święty udziela

każdemu, jak chce i według własnej każdego dyspozycji i współpracy³⁸.

Przyczyna celowa zostaje przywołana jako pierwsza, ponieważ jest logicznie pierwsza i determinuje wszystkie inne. Łączy ona chwałę Boga, chwałę Chrystusa i życie wieczne. Chwała Boga i życie człowieka idą z sobą w parze i stanowią jeden cel. Dekret wpisuje się w wielką tradycję, która stworzyła słynną formułę Ireneusza: „Chwałą Boga jest człowiek żyjący, a życiem człowieka jest wizja Boga”³⁹. Sobór umieszcza także Chrystusa w centrum zamysłu Bożego, w duchu hymnu z Listu do Efezjan (1,3-14). Chrystus jest rzeczywiście jednością upragnionego celu, widzianego ze strony Boga i ze strony człowieka. Taka perspektywa jest bardzo bliska powiedzeniu Kalwina: „Bogu jednemu chwała” (*solī Deo gloria*).

Przyczyną sprawczą jest raz jeszcze Bóg trynitarny. Do Ojca, i jego miłosierdzia, należy czysto darmowa inicjatywa. Syn stanie się przyczyną zasługującą poprzez wydarzenie swej męki, którą wycierpiał z powodu swej wielkiej miłości⁴⁰. Wreszcie Duch, dar Ojca, interweniuje przez „pieczęć namaszczenia”.

Przyczyna nadrzędna to sakrament chrztu, nazwany właśnie „sakramentem wiary”, według wyrażenia przejętego od Augustyna. Sakramentalne pośrednictwo reprezentuje skuteczność w czasie wydarzenia wypełnionego raz na zawsze. Stanowi ono kościelne unaocznienie daru usprawiedliwienia, dokonanego w centrum Bożej ekonomii zbawienia.

Spekulatywna doniosłość „przyczyny formalnej” jest trudna do uchwycenia i stanowi trudność metafizyczną. Wszakże twierdzenie to jest w dekrecie

³⁷ Wyrażenie to zostało przejęte od Augustyna, *O Trójcy Świętej*, XIV, 12, 15; BA 16, s. 389; przekład polski: *op. cit.*, s. 442 — 443. Rozróżnienie to często pojawia się w traktacie *Duch a litera*, 9, 15; 11, 18; 18, 31; 32, 56.

³⁸ COD11-2, s. 1371; Dzs 1529; /U563-564; przekład polski: BF, VII/65.

³⁹ Ireneusz, *CH*, IV, 20, 7; Rousseau, s. 747.

⁴⁰ Specyficzne znaczenie tej przyczyny zostało zanalizowane w t. 1, s. 435 — 436.

centralne. Opiera się ono na myśli, że każda przyczyna działa zgodnie ze swą własną formą i sama kształtuje tego, na którego oddziałuje poprzez swego rodzaju upodobnienie skutku do przyczyny. Garncarz na przykład stopniowo dostosowuje glinę, którą wyrabia, do kształtu naczynia, jaki ma w głowie. W ramach tej koherencji dekret stwierdza, że istotę naszego usprawiedliwienia stanowi sama sprawiedliwość Boża, na miarę tego, jak jest nam ona rzeczywiście udzielana, aż stanie się naprawdę naszą własną sprawiedliwością. Boża sprawiedliwość staje się w nas „formą” naszej sprawiedliwości. Dlatego właśnie tekst stwierdza obecność owej sprawiedliwości w najintymniejszej części nas samych: nie tylko „uchodzimy” za sprawiedliwych, ale jesteśmy nimi rzeczywiście i dlatego „nazywamy się” sprawiedliwymi. W ten sposób nasza sprawiedliwość w pełni jest z Boga i w pełni z nas. „Nasza sprawiedliwość wewnętrzna jest w każdym momencie uzależniona od oddziaływania Chrystusa. Ona jest życiem w Chrystusie”⁴¹. Jest ona do tego stopnia nasza, że różnicuje się w nas, na miarę Bożej hojności i stopnia współpracy każdego człowieka.

K. Rahner podjął współcześnie „model przyczynowości formalnej”, by zrelacjonować paradoks zawarty w twierdzeniu o samoudzielaniu się Boga, gdzie „dający sam jest darem”: „Właściwość owego samoudzielania się oznacza relację pomiędzy Bogiem a bytem skończonym, która może i powinna być rozumiana poprzez analogię do przyczynowości, w której «przyczyna» sama staje się konstytuującym wewnętrznym źródłem tego, co jest powodowane”⁴².

Owa przyczyna formalna jest *jedyna*: sobór oddał tezę o podwójnym usprawiedliwieniu, która została zachowana z kolokwium w Ratyzbonie. Gdyby istniały dwa stopnie sprawiedliwości, należałoby wówczas założyć dwie przyczyny formalne: jedną dla sprawiedliwości przypisanej, a inną dla sprawiedliwości wewnętrznej. Sobór stawia tutaj w rzeczywistości twierdzenie dialektyczne: to sprawiedliwość Chrystusa staje się faktycznie naszą własną sprawiedliwością, pozostając przy tym nieprzerwanie Jego bezinteresownym darem.

W ślad za św. Augustynem sobór wyróżnia jednak sprawiedliwość, która jest w samym Bogu, oraz sprawiedliwość, przez którą czyni On nas sprawiedliwymi. Albowiem paradoks spoczywa w rozróżnieniu, jakie pozostaje pomiędzy Bogiem a nami. Jeżeli sprawiedliwość Boga nas przebóstwia, to nie stajemy się jednak przez to samym Bogiem. Jest to znowu rozróżnienie dialektyczne, gdyż w Bogu nie ma dwóch sprawiedliwości. Jednakże odwieczna sprawiedliwość Boga pozostaje transcendentna wobec tej, która może się urzeczywistnić w nas. Trzeba w tym miejscu pomyśleć o Chrystusie: „Taka tożsamość, nie zaś tożsamość bytu stworzonego i Boga niestworzonego, jest właśnie realizowana i jednoczona przez Słowo wcielone i Jego unię hipostatyczną: ten człowiek jest

⁴¹ Ch. Baumgartner, *La Grace du Christ*, Desclee, Tournai 1963, s. 114.

⁴² K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, wyd. franc.: Centurion, Paris 1983, s. 144; cf. przekład polski: T. Mieszkowski, Pax, Warszawa 1987.

Bogiem. Sprawiedliwość, «która czyni nas sprawiedliwymi», to Chrystus o tyle, o ile odnosi się On do nas; zaś sprawiedliwość ta jest sprawiedliwością, «którą Bóg jest sprawiedliwy», ponieważ ten człowiek jest Bogiem»⁴³. Pośrednictwo Słowa wcielonego zakłada dialektykę sprawiedliwości Bożej, która staje się naszą własną sprawiedliwością:

Można bowiem być sprawiedliwym tylko przez uczestnictwo w zasługach męki Pana naszego Jezusa Chrystusa. Ale ten udział [w zasługach męki] następuje przy usprawiedliwieniu grzesznika dopiero wówczas (*dum*), kiedy na skutek tej najświętszej męki Duch Święty wlewa miłość Bożą w serca tych, którzy otrzymują usprawiedliwienie, i ona w nich pozostaje. Dlatego w chwili usprawiedliwienia człowiek otrzymuje razem z odpuszczeniem grzechów przez Jezusa Chrystusa, w którego jest wszczepiony, te wszystkie dary wlane, tj. wiarę, nadzieję i miłość. Wiara bowiem sama, bez nadziei i miłości, ani nas nie łączy w sposób doskonały z Chrystusem, ani też nie czyni nas żywymi członkami Jego ciała. Z tej racji całkiem słusznie mówimy, że wiara bez uczynków martwa jest (cf. Jk 2,20) i bezowocna, bo w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie nic nie znaczy, ani jego brak, ale tylko wiara działająca przez miłość (Ga 5,6)⁴⁴.

Usprawiedliwienie wypełnia się w chwili, gdy miłość Boża zostaje rozlana w sercu tak szeroko, że staje się jego częścią; w tym samym momencie usprawiedliwiony otrzymuje odpuszczenie grzechów i dary wlane. Inaczej mówiąc, usprawiedliwienie ma miejsce wtedy, gdy wiara staje się miłością, to znaczy staje się „żywa”. Trójca wiary, nadziei i miłości, uwypuklona w przygotowaniu do usprawiedliwienia w formie aktów, pojawia się w formie trzech darów wlanych po radykalnym zwrocie dokonanym w chwili usprawiedliwienia. Akty przygotowujące do usprawiedliwienia były już skutkiem łaski, jednak pozostawała ona zewnętrzna w stosunku do grzesznika, w którym dokonywało się nawrócenie; natomiast po usprawiedliwieniu wiara, nadzieja i miłość zamieszkują w usprawiedliwionym, w którym wyryte zostaje misterium Chrystusa poprzez żywą i bliską komunikację.

Tekst zajmuje się następnie wynikiem usprawiedliwienia. Wlany dar sprawiedliwości powinien przybrać zewnętrzną formę i wyrazić się w dziełach miłości i posłuszeństwa przykazaniom. Związek pomiędzy wiarą a miłością został wyrażony przy pomocy dwóch tekstów z Pisma Świętego: „wiara nie połączona z uczynkami martwa jest” (Jk 2,17) oraz „wiara, która działa przez miłość” (Ga 5,6). W żadnym razie jednak owe działania nie pojawiają się w charakterze przyczyn objawienia.

Piękno tego tekstu, widoczne pod powierzchnią scholastycznego dyskursu, polega na nacisku, z jakim odnosi on do Boga, ze wszystkich punktów widzenia, skuteczną inicjatywę naszego usprawiedliwienia.

⁴³ E. Pousset, tekst w maszynopisie.

⁴⁴ CODII—2, s. 1371-1373; DżS 1530-1531; FC 565-566-, przekład polski: BF, VII/66.

Rozdział 8: Jak to rozumieć, że grzesznik jest usprawiedliwiony dzięki wierze i bez własnej zasługi, „[wszyscy] dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. [...] Sądzymy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia nakazów Prawa” (Rz 3,24-28). Słowa te znajdowały się w XVI wieku w sercu debaty o usprawiedliwieniu. Kościół katolicki rozumie Pawiowe wyrażenie „człowiek jest usprawiedliwiony przez wiarę” w tym znaczeniu, że wiara jest od strony człowieka *początkiem (initium)* jego zbawienia oraz, że w niej jest jego stały *fundament* i *korzenie*. Przez wiarę sobór pojmuje tutaj akt wiary, a nie wlaną cnotę wiary. Ta interpretacja jest zgodna z katolicką systematyzacją, która wyraźnie odróżnia wiarę od miłości.

Podobnie człowiek jest usprawiedliwiony „darmo”, „bo nic z tego, co poprzedza usprawiedliwienie, czy to wiara, czy uczynki, nie wysługuje samej łaski usprawiedliwienia”. Sama wiara nie jest uczynkiem, ale darem Boga.

Sobór korzysta tutaj z dwóch opozycyjnych dwumianów, wiary i miłości z jednej strony, a wiary i uczynków z drugiej, podczas gdy Paweł mówi tylko o jednym. W odniesieniu do drugiego dwumianu Sobór Trydencki idzie w pełni za Pawłem i podobnie jak on wyklucza formalnie uczynki usprawiedliwienia. Jest także bliski wymaganiu protestanckiemu. W ramach pierwszego dwumianu sobór nie idzie bezpośrednio za formułami z Listu do Rzymian, gdzie Paweł rozumie wiarę zawsze jako życie w Duchu, gdzie zaangażowana jest miłość (a zatem jako wiarę żywą w znaczeniu katolickim). Faktycznie, teologia katolicka przyzwyczaiła się do wyróżniania trzech cnót teologalnych, wiary, nadziei i miłości, w świetle hymnu o miłości z 1 Kor 13. Stąd opozycja między wiarą jako początkiem usprawiedliwienia — ewentualnie wiarą martwą, jeśli zaprzecza jej sposób życia — „wiarą żywą”, jako usprawiedliwieniem dokonanym w miłości. Reformacja poszła za tematyką Listu do Rzymian. Jest tutaj różnica w języku, która w przeszłości wywołała wiele problemów, o których dziś możemy powiedzieć, że zostały wyjaśnione: wyrażenia „tylko wiara” (*sola fide*) i „wiara żywa” (*fide viva*) nie przeciwstawiają się sobie, ponieważ obydwa oznaczają „tylko wiarę żywą” (*fide viva et sola*).

Podobnie jak poprzedni, także ten rozdział oddaje sprawiedliwość protestanckiemu punktowi widzenia w tym, co ma on głęboko Pawiowego. Pojawia się jednak jeden niuans. Przenikliwi koneserzy języka scholastycznego zauważyli, że czasownik, który wyklucza wszelką zasługę uprzednią w stosunku do usprawiedliwienia, to łaciński *promeretur*, a nie *meretur*. Tymczasem w technice tego języka *promeretur* wyklucza jakąkolwiek zasługę w ścisłym znaczeniu (*de condigno*, zasługa w sprawiedliwości, jak zapłata dla robotnika), a nie zasługę w szerokim sensie (*de congruo*, na przykład premia czy nagroda dawana robotnikowi, który dobrze wykonał swą pracę, ale która nie była zawarta w umowie). W ten sposób owe zasługi w szerokim sensie miały nie być formalnie wykluczone z usprawiedliwienia. Okazuje się, że Sobór Trydencki

nie chcieli rozstrzygać pomiędzy rozbieżnymi opiniami ówczesnych szkół teologicznych⁴⁵.

Rozdział 9: Przeciwko próżnej ufności heretyków. Ten rozdział jest bardziej polemiczny, już w swoim tytule. Dokonuje rozeznania w jednej z najbardziej burzliwych kontrowersji tamtego okresu. U kresu nieco bezładnych debat Ojcowie trydenccy faktycznie zadowolili się odrzuceniem stanowisk ekstremalnych. Dostrzegamy dwa najważniejsze stwierdzenia: (1) Nikt nie może się chlępić, że jest usprawiedliwiony na podstawie „pewności wiary”, jaką w niej pokłada; twierdzenie to jest wycelowane w próby sprowadzenia usprawiedliwienia do subiektywnego doświadczenia, jakiego wierzący może w tej kwestii doznawać. (2) I odwrotnie, nie można wyznawać, że owa subiektywna i wolna od wątpliwości pewność jest niezbędna do samego usprawiedliwienia; nie ma koniecznej współzależności pomiędzy pewnością przebaczenia grzechów a faktycznym przebaczeniem. Takiej postawie sobór przeciwstawia uprawnioną ufność w miłosierdzie Boże, która nie jest jednak wolna od bojaźni, z racji słabości człowieka. Pewność zatem nie jest niezawodna. Jest przeżywana w pokornej nadziei. Pewna odpowiedź Joanny d’Arc z jej procesu jest tego najlepszym wyrazem: „Czy jesteś w stanie łaski? — Jeśli jestem, Bóg mnie w nim zachowuje, jeśli nie jestem, Bóg mnie doń podnosi”.

Jeżeli dziś pewne jest, że „nauczana przez Lutera pewność łaski nie jest tą, którą potępił Sobór Trydencki”⁴⁶, to jednak mocne podkreślanie subiektywności wiary pozostaje typowe dla luteranizmu. Stanowiło ono z jednej strony zdrową reakcję na alienację teologii skupionej na tym, co zewnętrzne. Ale doprowadziło także do formuł charakteryzujących się pewną przesadą psychologiczną i dramatyczną. Jest także związane z minimalizowaniem roli sakramentów w życiu wiary i względnym niedocenianiem powiązania wiary każdego wierzącego z wiarą całego Kościoła.

Życie człowieka usprawiedliwionego

Rozdział 10: Wzrost otrzymanego usprawiedliwienia. Wraz z tym rozdziałem rozpoczyna się druga wielka część dekretu, dotycząca życia człowieka usprawiedliwionego. Od strony Boga usprawiedliwienie daje okazję do wzrostu, a od strony człowieka wymaga postępu. Umieszcza bowiem usprawiedliwionego w nowej sytuacji egzystencjalnej. Sobór rozmyślnie dopiero w tym rozdziale

⁴⁵ W odniesieniu do tego punktu, cf. M. Viller, *Cours Viller. Etude historique et doctrinale des documents de l’Église contenus dans l’Enchiridion de Denzinger*, ad instar manuscripti, San Miguel, Argentina, 1956, t. 1, s. 284; E. Schillebeckx, „Aperçu nouveau sur le décret tridentin touchant la justification”, *Concilium* 5 (1965), s. 165—168, który podejmuje studium protestanckiego teologa A. Obermana.

⁴⁶ J. Alfaro, „Certitude de l’espérance et «certitude de la grâce»”, *NRT9A* (1972), s. 29.

cytuje ogromnie wówczas dyskutowaną formułę: „Widzicie, że człowiek dostępuje usprawiedliwienia na podstawie uczynków, a nie samej tylko wiary” (Jk 2,24). Wystrzegał się przywoływania jej w rozdziale ósmym, jako przeciwwagi swej interpretacji Pawiowych formuł o usprawiedliwieniu przez wiarę. Umieszcza ją przy omawianiu sytuacji po usprawiedliwieniu. Uczynki nie współpracują przy usprawiedliwieniu; jednak gdy usprawiedliwienie już się dokona, współdziałają one w łasce przy wzroście sprawiedliwości, która ich wymaga, a zarazem je umożliwia.

Dar sprawiedliwości powinien właściwie rozwinąć właściwość dyspozycji usprawiedliwionego, jak również jego współpracę oraz umożliwić postęp w jego uświęceniu, który dla soboru jest tożsamy ze wzrastaniem w sprawiedliwości: „stają się coraz bardziej usprawiedliwieni”, jeżeli istnieje jakiś radykalny próg między usprawiedliwionym a nieusprawiedliwionym, to pomiędzy usprawiedliwionymi istnieją niezliczone niuanse, które zależą od przeżywanej miłości. W dynamice dobre uczynki, wypełniane w wierze i miłości, odgrywają swoją rolę. Przyczyniają się one do usprawiedliwienia tylko o tyle, o ile są darami samego Boga. Stanowisko to nie zmieni niczego w poprzednich twierdzeniach.

Owa droga postępowania w sprawiedliwości i świętości oraz eliminowania grzesznego oporu wobec łaski odpowiada katolickiemu znaczeniu luterańskiego powiedzenia „jednocześnie grzesznik i sprawiedliwy”. W tym sensie moment usprawiedliwienia współistnieje z całym życiem człowieka usprawiedliwionego, ponieważ usprawiedliwienie jest zawsze aktualnym darem Boga, darem rosnącym w miarę pojawiania się owoców, które wytwarza.

Rozdział 11: Konieczność i możliwość zachowania przykazań. Ten sam punkt widzenia zostaje rozwinięty w sposób bardziej konkretny i egzystencjalny. Rozdział zawiera trzy najważniejsze twierdzenia: najpierw zachowywanie przykazań jest *możliwe*, a jednocześnie konieczne dla usprawiedliwionego, albowiem Bóg nie tylko nie nakazuje niemożliwego, ale także udziela tego, co nakazuje. Taka sytuacja trwa, pomimo kruchości człowieka usprawiedliwionego, który zdolny jest zawsze do upadku w grzechy lekkie. Według dwóch sentencji Augustyna, Bóg zaprasza, by czynić to, co możemy, i by prosić o to, czego nie możemy uczynić⁴⁷; On nigdy nie opuszcza tych, którzy nie opuszczają go jako pierwsi⁴⁸.

Następnie, roszczenie zbawienia dawanego za sprawą samej wiary, nie powinno stanowić alibi dla unikania wymagań nowego życia chrześcijanina oraz niezbędnej walki wraz z Chrystusem, ani wprowadzać niedbalstwa w wierności przykazaniom. Wreszcie błędem jest mówienie, iż przy każdym dobrym uczynku usprawiedliwiony grzeszy co najmniej lekko.

⁴⁷ Augustyn, *Natura i łaska*, 43, 50 i 69, 83; BA 21, s. 339 i 409.

⁴⁸ Formułę tę znajdujemy w całym dziele Augustyna, między innymi, *ibid.*, 26, 29; BA 21, s. 299.

Rozdziały 12 i 13: Należy się strzec nieroztropnej wiary we [własne] przeznaczenie oraz dar wytrwania. Te dwa rozdziały podejmują trudną kwestię predestynacji i końcowej wytrwałości, powtarzając stanowisko wyrażone w rozdziale 9. Wykluczają one, jakoby w tych punktach mogła istnieć subiektywna i absolutna pewność. Nikt nie może snuć domysłów na temat swego własnego przeznaczenia ani być przekonany, że jest w liczbie wybranych. Rzeczywiście, każdy człowiek pozostaje zdolny do grzechu; z drugiej strony przeznaczenie jest czystą tajemnicą Boga. Z tego samego powodu, nikt nie może opierać się z całkowitą pewnością na poczuciu bezpieczeństwa, związanego ze swym wytrwaniem do końca. Kruchość człowieka jest taka, iż ten, kto myśli, że stoi wyprostowany powinien uważać, by nie upaść. Postawa autentycznie chrześcijańska to postawa „mocnej nadziei” i pokornego czuwania.

Zasięg usprawiedliwienia

Rozdział 14: Grzesznicy oraz ich uleczenie. Ci, których grzech doprowadził do upadku i odłączenia od usprawiedliwienia, mogą je ponownie uzyskać. Struktura nowego aktu usprawiedliwienia jest bardzo podobna do pierwszego. W jednym jak i w drugim przypadku wymagane jest przygotowanie z łaską Bożą. Jedyna różnica spoczywa w sakramentalnym wyrażeniu usprawiedliwienia: drugi chrzest jest już niemożliwy, ale druga pokuta jest zawsze możliwa. Owa pokuta wpisze się w kroki podejmowane w związku z sakramentem ustanowionym przez Chrystusa dla tych, którzy na nowo popadli w grzech. Podkreślając różne stadia pokuty i jej bardziej żmudny charakter, tekst szkicuje zarys doktryny o pokucie, która zostanie podjęta na sesji czternastej.

Rozdział 15: Każdy grzech ciężki powoduje utratę łaski, lecz nie wiary. Rozdział ten stanowi uzupełnienie analizy usprawiedliwienia zaproponowanej w rozdziale siódmym. Jeżeli faktycznie ma ono miejsce w chwili wiania miłości, nie zaś wraz z pierwszym aktem wiary, to tracimy je także gdy tylko zbuntowana wolność przeciwstawia się poważnie postawie miłości, nie zaś tylko wtedy, gdy akt grzechu prowadzi do utraty wiary. Zgodnie z logiką dekretu wiara, która nie jest żywa, nie usprawiedliwia; jednak wiara może trwać w tym, który jest „martwy” dla sprawiedliwości i łaski. Systematyzacja ta pozostaje odmienna od tej, jaką proponuje doktryna luterańska, według której wiara zawsze zawiera miłość. Jednak zróżnicowanie języka niekoniecznie musi pociągać za sobą różnicę doktrynalną.

Rozdział 16: Owoc usprawiedliwienia, to jest zasługa [płynąca] z dobrych uczynków i jej natura. Sobór zamyka swój dekret długim rozwinięciem parenetycznym, w którym cytuje Pismo z nową żarliwością. Analizuje w nim zasługę jako normalny owoc aktywności prowadzonej w łasce. Zasługa oznacza po prostu, że Bóg wiąże się ze skutkami swej własnej łaski, którymi są nasze

uczynki. Zasluga istnieje, ponieważ Bóg działa w człowieku. Umieszczony na końcu dekretu, rozdział ten nabiera wartości zwieńczenia doktryny i zdejmuje wszelką dwuznaczność z katolickiej doktryny o zasłudze.

W żadnym przypadku doktryna ta nie jest konkurencją dla zasady „samej łaski” (*gratia sola*): „zasługa» oznacza historyczność wszechmocy łaski w wolności ludzkiej, a zatem wcale i pod żadnym względem nie konkuruje z *sola gratia*”⁴⁹. Tym, którzy trwają w dobru, obiecane jest życie wieczne jako łaska i nagroda przyznana za dobre uczynki i ich zasługi. Obydwa terminy, „nagroda [zapłata]” — chętniej używany przez Reformację — i „zasługa”, zostają zachowane bez opozycji między jednym a drugim. Przez siłę racji Chrystusa sprawiedliwy prawdziwie zasługuje na życie wieczne. Po usunięciu wszelkiej dwuznaczności na temat roli dobrych uczynków w usprawiedliwieniu, sobór ogłasza, że usprawiedliwieni „życie wieczne w swoim czasie prawdziwie sobie wysłużyli (*promeruisse*)”. Wewnątrz porządku łaski i w Chrystusie możemy zatem powołać się na jakąś zasługę przed Bogiem, który darmo ustalił stosunek sprawiedliwości między sobą, a nami: zasługa jest naprawdę zasługą, ponieważ łaska jest naprawdę łaską.

W ten sposób nasza sprawiedliwość jest zarazem Boża i nasza. Doktryna o zasłudze jest konsekwencją centralnego stwierdzenia z rozdziału siódmego, o formalnej przyczynie usprawiedliwienia. Rzeczywistość zasługi, poświadczona w Piśmie Świętym przy pomocy innego języka (zadośćuczynienie, zapłata, Bóg odda każdemu według jego uczynków), nie powinna napełniać chrześcijanina próżną chwałą: winien on szukać swej chwały w Panu, ponieważ to Jego dary stają się naszymi zasługami.

Bilans

Dekret o usprawiedliwieniu, choć jest dziełem sztucznym, niemniej jednak pod wieloma względami jest doskonałą pracą; i to do tego stopnia, że można zadać sobie pytanie, czy Reformacja rozwinęła by się, gdyby dekret ten został przygotowany na Soborze Laterańskim, na początku wieku, i rzeczywiście przeszedł do ciała i krwi Kościoła⁵⁰.

Taki jest zadziwiająco pozytywny osąd A. von Harnacka wygłoszony o pracy wykonanej przez Sobór Trydencki. Rzeczywiście, pomimo wymiaru polemicznego, związanego z warunkami, w jakich powstawał, dokument ten przedstawia nauczanie zrównoważone i ogólnie rzecz biorąc spokojne, doktryny

⁴⁹ E. Schillebeeckx, „Aperçu nouveau sur le décret tridentin touchant la justification”, *art. cit.*, s. 168.

⁵⁰ A. von Harnack, *Dogmengeschichte* III, s. 711; cytowany przez H. Künga, *La justification*, *op. cit.*, s. 132.

o usprawiedliwieniu przez łaskę, z której czyni centralny rozdział dogmatyki katolickiej. Temat usprawiedliwienia, który był w sercu kryzysu związanego z Reformacją, stał się w XX wieku przedmiotem wielkich dialogów teologicznych pomiędzy K. Barthem i H. Bouillardem⁵¹, między tymże K. Barthem a H. Küngiem⁵², konfrontacji pomiędzy św. Tomaszem a Lutrem⁵³, a w mniej odległej przeszłości wielu dialogów ekumenicznych⁵⁴, pogłębionych na planie historycznym i ekumenicznym. Nie wchodząc tutaj w szczegóły osiągniętych rezultatów, możemy powiedzieć, iż doktrynalne weryfikacje umożliwiły osiągnięcie „fundamentalnego konsensusu co do Ewangelii”. Pozostające nadal trudności dotyczą raczej konsekwencji usprawiedliwienia w życiu usprawiedliwionego i w Kościele. Krystalizują się one wokół terminu „współdziałanie”.

III. KATOLICKA DOKTRYNA O ŁASCE PO SOBORZE TRYDENCKIM

Po trydenckim dekrete o usprawiedliwieniu teologia katolicka dotycząca antropologii chrześcijańskiej i łaski stopniowo się ustaliła. Seripando na przykład pozostał pomiędzy Augustynem a Lutrem. Zajął się komentowaniem Listów Pawła do Rzymian i do Galatów, w 1553 napisał dekret *O wolności chrześcijańskiej* i serię objaśnień do księgi Lutra z 1520, o tym samym tytule⁵⁵. Dzieło to pojawia się w formie debaty, siedem czy osiem lat po śmierci Lutra. Różnice pomiędzy obydwoma dziełami pozwalają zauważyć, że po zakończeniu Soboru Trydenckiego problematyka ta uległa głębokiemu przeobrażeniu. Szkoła

⁵¹ Cf. H. Bouillard, *Kair Barth*, t. 2: *Parole de Dieu et existence humaine*, Aubier, Paris 1957.

⁵² Cf. H. Kiing, *La justification*, op. cit.

⁵³ O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*.

Versuch eines systematisch theologischen Dialogs, M. Grünewald, Mainz 1967.

⁵⁴ Cf. Komisja Mieszana ds. Dialogu Luterancko-Katolickiego w Stanach Zjednoczonych, *La justification et la foi (Usprawiedliwienie i wiara)*; DC82 (1985), s. 126—162; ARCIC II (Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka), Deklaracja *Le salut et l'Église*; DC 84 (1987), s. 321—327; przekład polski: „Zbawienie a Kościół”, w: *Studia i dokumenty ekumeniczne*, nr 3/19/87, s. 60—72; Komisja Mieszana Światowego Związku Kościołów Reformowanych i Sekretariatu ds. Jedności Kościoła Rzymskokatolickiego, *Vers une compréhension commune de l'Église*; DC 88 (1991), S. 625—652; Międzynarodowa Komisja Katolicko-Luterancka, *Église et justification. La compréhension de l'Église à la lumière de la doctrine de la justification* (1993); DC 91 (1994), s. 810—839; przekład polski: K. Karski „Kościół a usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterancko-Rzymskokatolickiego (1993)”, w: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, nr 2/36/95, s. 43—138. Bilans większości tych dialogów znajdziemy w A. Birmelé, *Le Salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques*, Cerf, Paris 1986.

⁵⁵ H. Jedin, *Girolamo Seripando*, op. cit., II, s. 239—249 i 391—403. O traktacie Seripando *O wolności chrześcijańskiej*, cf. A. Marranzini, *Dibattito Lutero Seripando su „Giustizia a Liberia del cristiano”*, Morcelliana, Brescia 1981.

augustyńska nie zajmowała się już rozróżnieniami, jakich należy dokonać pomiędzy Lutrem, Augustynem i augustianami. Narzucały się inne kwestie dotyczące łaski, wprowadzając kontrowersje *De auxiliis*, odczytanie Augustyna przez Bajusa, ruch duchowy Port-Royal, który doprowadza do *Augustinusa* Janseniusza, wzrost teologii kontrowersji.

1. KSZTAŁTOWANIE SIĘ TRAKTATÓW „O ŁASCIE” I „O BOGU, KTÓRY STWARZA I PODNOSI CZŁOWIEKA”

W pewnym sensie to już w 415 roku rozpoczęło się w badaniach teologicznych kształtowanie traktatu o łasce. Faktycznie wraz z *Naturą i łaską* Augustyna zaczęło się tworzyć słownictwo techniczne o naturze ludzkiej odziedziczonej od Adama i „zranionej”, jak i o „łasce Chrystusa”. Pojęcie natury ludzkiej było przez Augustyna pojmowane w egzystencjalnym i historycznym sensie „narodzin”, to znaczy że dla jakiegoś bytu naturalne jest to, co posiada rodząc się. Dzieło to naznaczyło historię doktryny o łasce. Począwszy od tego momentu Augustyn rzeczywiście zaczyna wprowadzać słowo „łaska” do wielu swych pism, czyniąc tym samym z tego pojęcia kwestię w pełnym znaczeniu. Drugi moment formowania traktatu o łasce sytuuje się w latach 426 — 427, przy okazji pism Augustyna skierowanych do mnichów z Hadramentum: konieczność łaski, przywołana w polemice antypelagiańskiej w kwestii początku wiary, praktykowania dobra oraz otrzymania życia wiecznego, jest tam przedstawiona w kontekście antropologicznym.

W tradycji augustyńskiej refleksja o łasce zawsze respektowała takie odczytanie pojęcia „natury” według kategorii „narodzin”. Stawianie problemu w ten sposób powodowało uwypuklenie stosunku Boga do człowieka w takiej formie, w jakiej został nam przekazany przez tekst biblijny. W tej szkole teologicznej narracyjny schemat stworzenia, grzechu Adama i odkupienia przez Chrystusa był zatem niejako obowiązkowy.

Potrydencka teologia kontrowersji oddzieliła główne kwestie dyskutowane przez ruch Reformacji protestanckiej i Kontrreformacji, coraz bardziej je sobie przeciwstawiając. Domingo de Soto napisał w Salamance, w 1561 roku swe dzieło *O naturze i łasce*, które świadczyło o pojawieniu się nowej problematyki teologicznej. Rzeczywiście, stopniowo dawne *Kwestie*, które u Roberta Bellarmina (1542—1621) stały się *Kontrowersjami*, przekształciły się w *Dyskusje o łasce*⁵⁶ Około roku 1680 gatunek kontrowersji i dysputy nadał formę traktatom „O bycie nadprzyrodzonym” (*De ente supernaturali*) raz „O łasce”

⁵⁶ Przejście zostało zasygnalizowane w dziele Ripajdy *Disputationes theologicae de ente supernaturali*, I, Boredeaux 1634; II, Lyon 1645; III, Colonia 1648 (w apendyksie *Adversus Baium et baianos*).

(*De gratia*), których schemat pozostał niezmienny aż do II Soboru Watykańskiego. Powołując się na trydencki dekret o usprawiedliwieniu, traktat ten przyjął następujący plan: przygotowanie do łaski, usprawiedliwienie, życie z łaski, zasługa.

Ażeby zachować transcendencję i bezinteresowność łaski Bożej, teologia kontrowersji działała metodycznie, rozpoczynając od uściślenia pojęć „naturalny” i „nadprzyrodzony”, a następnie je porównując. Poszukiwanie istotnych elementów konstytuujących obydwie porządki ucieleśniło ujęcie, które od teologii kontrowersji — poczynając od *Kontrowersji* Bellarmina — było stosowane do lektury św. Augustyna: nazywano je odtąd kwestią tego, co „nadprzyrodzone”.

Po kontrowersji *De auxiliis*, zwłaszcza w konsekwencji polemik wywołanych przez Bajusa i Janseniusza, uformował się i rozwinął traktat „O Bogu, który stwarza i podnosi człowieka” (*De Deo creante et elevante*). D. Palmieri (1829—1909), w ramach postępu neoscholastyki, był jego pierwszym pomysłodawcą, w roku 1878. Drugą część traktatu (*De Deo elevante*) oparł na тезach kontrowersji bajano-jansenistycznej. Jeśli na przykład praca taka jak traktat „O Bogu Stwórcy” (*De Deo creatore*) Suáreza umieszczała pojęcie natury na poziomie kosmologicznym, *De Deo elevante* definiował obydwie porządki w stosunku do pojęcia „nadprzyrodzony”, stawiając je w opozycji. Takie przedstawienie miało wszelkie zalety klarownego i zrozumiałego dyskursu analitycznego, jednak teologicznie, przeciwstawiając naturę i nadprzyrodzoność, czyniło te dwa porządki wzajemnie sobie obcymi.

2. KONTROWERSJA DE AUXILIIS

Wskazówki bibliograficzne: G. Scheneemann, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii Concordia initia et progressus*. Freiburg i. B. 1 881. — C. Crevola. „La interpretación dada a s. A. en las disputas De *auxiliis*”. *Archivo Teológico Granadino* 13 (1950). s. 5-171. — H. Rondet, „Prédestination, grâce et liberté”, *NRT* 69 (1947) s. 449-474.

W swym dziele teolog jezuicki Luis de Molina (1536-1600) pragnął opracować w ramach pewnego systemu teologicznego, relację pomiędzy łaską Bożą a wolnością ludzką. W dwóch kolejnych wydaniach Molina opublikował swe bardzo dyskutowane dzieło: *Uzgodnienie wolnej woli z darami łaski, Bożą wiedzą uprzednią, opatrznością, predestynacją i potępieniem*⁵⁷. Postawiona kwestia należy do dziedzictwa augustyńskiego: dotyczyła skuteczności łaski, ale została potraktowana z nowego punktu widzenia. Jak pogodzić łaskę Boga

⁵⁷ *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, wyd. 1, Lisboa 1588; wyd. 2, Anvers 1595.

z wolnością człowieka? A dokładniej, jak rozumieć to, że człowiek może trzymać łaskę w szachu? Teza Moliny odwoływała się do idei *wiedzy pośredniej* i przeciwstawiała się idei *predestynacji fizycznej*, jaką utrzymywali dominikanie.

O *predestynacji fizycznej* (gdzie termin *fizyczna* winien być rozumiany w znaczeniu przyczynowości sprawczej) nauczał dominikanin Bañez (+ 1604). Teoria ta stwierdzała, że wolne rozporządzenie Boga o dostarczaniu każdemu ludzkiemu uczynkowi koniecznego współuczestnictwa zawierało pewne „fizyczne uprzednie poruszenie” — niczym siekiera, która nie może ciąć nie otrzymawszy fizycznego impulsu — według którego podmiot ludzki jest niezawodnie determinowany w swej własnej naturze, tak iż Bóg wie, co człowiek będzie w wolny sposób czynił. Jednak według szkoły tomistycznej owa predeterminacja nie znosi wolności stworzenia: pozostaje ona w wewnętrznej relacji do wolnej woli i wolnemu aktowi pozwala być wolnym. Akt zbawczy jest owocem łaski skutecznej. Wszakże trudność, jaką zawsze stawiała ta teoria, dotyczy poszanowania ludzkiej wolności.

Molina natomiast wychodził od istnienia wolnej woli oraz zdolności człowieka do czynienia różnych rzeczy. Człowiek nie może jednak inaczej korzystać ze swej wolności, jak tylko za pośrednictwem Bożej pomocy. Poza pomocą ogólną, która należy do porządku stworzenia, Bóg pomaga człowiekowi przez łaskę uprzedzającą w porządku nadprzyrodzonym. Pomoc ta nie jest „uprzednim poruszeniem” fizycznym, ale pomocą równoczesną. Aby uniknąć pułapki semipelagianizmu, Molina odwoływał się teraz do *pośredniej wiedzy* Boga, to znaczy do wiedzy o rzeczach przyszłych: Bóg wie, co mógłby zrobić dany człowiek, gdyby znalazł się w określonej sytuacji, lub gdyby taka czy inna okoliczność rzeczywiście zaistniała. Ta wiedza jest nieomylna i nie zawiera żadnego determinującego zrządzenia. Predestynacji jednych i potępienia drugich nie można wyjaśniać jakimś Bożym dekretem, ale wolnym działaniem stworzenia.

Znaczenie, jakiego nabrała polemika pomiędzy dominikanami a jezuitami, doprowadziło Klemensa VIII do przywołania sprawy przed swój trybunał. Tajna komisja rzymska zebrała się w 1597 roku i opowiedziała się za potępieniem Moliny; potem debaty rozgorzały na nowo, doprowadzając do sprzecznych wniosków: po ponad stu dwudziestu zebraniach odbytych w latach 1598—1607 Paweł V nie potępił nikogo i zakazał obydwu stronom potępić stanowisko oponenta⁵⁸. Dekret Świętego Oficjum z 1611 posunął się aż do zakazania podejmowania pod jakimkolwiek pretekstem tej kwestii; Urban VIII odnowił ów zakaz w 1625 i 1641 roku. Kontrowersja *De auxiliis* wybuchła ponownie po publikacji *Augustinusa* Janseniusza. Decyzje te pozostały tylko głosem rozsądku, albowiem subtelność dyskusji, która stała się bez wyjścia, pokazała, że same założenia kwestii wymagały rewizji.

⁵⁸ DzS1997.

3. OD BAJUSA DO JANSENIUSZA I JANSENIZMU

Wskazówki bibliograficzne: V. Grossi, *Baio e Bellarmino interpreti di 5. Agostino nelle questioni del soprannaturale*. Augustimanum. Roma 1968. — L. Ceysens, „Autour de la Bulie Unigenitus. La déclaration, dernière illusion et ultime désillusion de Louis XIV”, *RHE* 84 (1989). s. 5-29. — A. Vanneste, „Pour une relecture critique de *l'Augustinus* de Jansénius”, *Augustiniana* 44 (1994), s. 115-136. — B. Neveu, *L'Erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*. Bibliopolis, Napoli 1993; *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Albin Michel, Paris 1994. — Cf. wskazówki bibliograficzne, s. 215-216.

Antropologiczna myśl Bajusa, oparta na antypelagiańskich tekstach Augustyna była uważana za zwiastuna jansenizmu⁵⁹. Jansenizm faktycznie przejął od Bajusa tezę, według której pierwotna sprawiedliwość należy się niewinnemu człowiekowi. Bajus i Janseniusz, gorliwi czytelnicy dzieł biskupa z Hippony, zwłaszcza pism antypelagiańskich i utworów z ostatniego okresu, obracali się w tradycji augustyńskiej Louvain. Jednakże nie odczytali koncepcji natury zgodnie z Augustynową egzystencjalną ideą narodzin, ale raczej według idei pewnego celu do osiągnięcia. W takiej optyce ci dwaj wspaniali teologowie z Europy Północnej sprowadzili do natury łaskę, jaką Adam otrzymał przy stworzeniu.

Łaskę Chrystusa czy też *auxilium quo*, o której mówi traktat *Nagana a łaska*, Janseniusz przetłumaczył jako *łaskę skuteczną*, której wola ludzka nie może się oprzeć. Ta łaska jest niezawodna i konieczna; poddaje ona sobie wolną wolę, która pozostaje taka tylko dlatego, że nie jest poddana żadnemu przymusowi. A z łaski udzielonej niewinnemu Adamowi, podporządkowanej decyzji jego wolności, czy też *auxilium sine qua non*, Janseniusz uczynił *łaskę wystarczającą*. W teologii kontrowersji kategoria ta pragnęła zachować wolność ludzką i powszechność łaski. Jednak, jako że łaska ta nigdy nie staje się faktyczna po grzechu Adama, ponieważ wola utraciła swą wolność i w konieczny sposób idzie za złym upodobaniem, Janseniusz uważał ją za bezużyteczną. Krytykował ją do tego stopnia, że sugerował, by modlić się o wyzwolenie z tej łaski „wystarczającej”. Oddalwszy ją w ten sposób, teologia łaski Janseniusza została zredukowana do faktu, że Bóg predestynuje jedynie niektórych. Logicznym przeciwieństwem predestynacji do chwały jest predestynacja do zła i potępienia. Rozróżnienie pomiędzy „łaską skuteczną” a „łaską wystarczającą”, powstałe za sprawą jansenizmu, nie miało zatem przyszłości w refleksji teologicznej.

Jansenizm, potępiony w 1653 roku przez Innocentego X w pięciu zdaniach wybranych z *Augustinusa*⁶⁰, można streścić w trzech zasadniczych punktach:

⁵⁹ O myśli Bajusa będziemy mówić w następnym rozdziale, w odniesieniu do kwestii nadprzyrodzoności, cf. s. 342-344.

⁶⁰ Konstytucja *Cum occasione* 1653 roku, dotycząca błędów Janseniusza o łasce; cf. *DzS* 2001-2007; .FC635-639; przekład polski (fragm.): *BF*, s. VII/132.

nie można zachowywać przykazań Bożych bez pomocy łaski; człowiek nie może przeciwstawić się łasce, jest ona bowiem nieodparta; Chrystus nie umarł za wszystkich — twierdzenie, które zaprzecza soteriologii nieustannie utrzymywanej przez Kościół. Ruch jansenistyczny wyróżniał się między innymi mocnym rygoryzmem moralnym, połączonym z wielkim pesymizmem i duchowością strachu.

Kolejne potępienia jansenizmu były formułowane przez papieży: najpierw Aleksander VII (1656) ⁶¹; za Aleksandra VIII (1690) Święte Oficjum potępiło stwierdzenie, że pewne doktrynalne stanowisko Augustyna mogło być zachowywane i nauczane bez brania pod uwagę jakiegokolwiek bulli papieskiej⁶²; Klemens XI w 1713 roku zajął się błędami Pasquiera Quesnela, oratoriana z Port-Royal, który ograniczał łaskę do czystej woli Boga: „Łaska nie jest czymś innym, jak wszechmocną wolą Boga nakazującego i czyniącego to, co nakazuje”⁶³, oraz zredukował łaskę daną Adamowi do zwykłej łaski stworzenia: „Łaska Adama związana jest z wynikiem stworzenia. Należała się naturze zdrowej i harmonijnej”⁶⁴. Jansenizm włoski, który swój wyraz znalazł na synodzie w Pistoii w 1786 roku, został potępiony przez papieża Piusa VI w 1794, w bulli *Auctorem fidei* ⁶⁵.

Nigdy w historii teologii horyzont łaski nie został tak bardzo ograniczony, nie licząc wielkiej szkody wyrządzonej dziełom biskupa z Hippony. Bowiem potępienie rzymskie zdań Bajusa i Janseniusza wytworzyło u wielu teologów prawdziwą nieufność do pism Augustyna. Pod wpływem tej jansenistycznej lektury, aż do niedawnych jeszcze czasów najbardziej życzliwi teologowie pojmowali Augustynowe rozróżnienie na łaskę *auxilium sine qua non* oraz *auxilium quo jaco* dwie ekonomie łaski⁶⁶.

4. SZKOŁA „AUGUSTIANÓW”

Szkoła „augustianów” (*A ugustin en ses*), związana w szczególny sposób z duchowym i teologicznym dziedzictwem biskupa z Hippony, przeszła dwie różne fazy: pierwsza, od Idziego Rzymskiego (1243-1316) do Hieronima

⁶¹ Konstytucja z 16 października 1656 roku (*DzS*2010-2012) stwierdzała, że zdania Janseniusza zostały potępione w sensie, jaki nadawał im ich autor.

⁶² Dekret Świętego Oficjum z 7 grudnia 1690 na temat błędów jansenistów; *DzS*2330.

⁶³ Konstytucja z 8 września 1713; *DzS*2A W, FC651 ; przekład polski: *BF*, VII/134.

⁶⁴ *DzS*2435; przekład polski: *BF*, VII/143.

⁶⁵ Bulla *Auctorem fidei*, *DzS*2616—2626.

⁶⁶ A. Sage, „Les deux temps de grce”, *REA* 7 (1961), s. 209 — 230; J. Lebourlier „Grace et liberté chez s. A. La grâce d’Adam dans le *De correptione et gratia*, *Augustinus Magister*, II, Paris 1955, s. 789—793; Ch. Boyer, „*L’adiutorium sine quo non*. Sa nature et son importance dans la doctrine de s. A.”, *Doctor Communis* 13 (1960), s. 5 — 18.

Seripando (1539—1551), teologicznie sytuowała się pomiędzy św. Augustynem a św. Tomaszem z Akwinu; druga rozwijała się od Soboru Trydenckiego do II Soboru Watykańskiego.

Kiedy w antropologii teologicznej mówi się o szkole „augustianów”, myśli się głównie o tej drugiej fazie. Na śladach Augustyna szkoła ta położyła fundament swej refleksji teologicznej o historycznych dziejach ludzkości. Metoda historyczna w teologii, opierająca się na biblijnym objawieniu człowieka, była stałym punktem myśli Augustyna, który uściślał ją tak: przyjrzeć się podejmowanym kwestiom (sprawa łaski Boga i wolnej woli człowieka) i autorytetowi zdolnemu udzielić na ten temat odpowiednich wskazań (czyli Pismu Świętemu). Całą głębię myśli historycznej Augustyna odnajdujemy w jego polemice z Porfiriuszem⁶⁷. Właśnie dlatego szkoła augustyńska nie rozpoczyna refleksji wychodząc najpierw od koncepcji natury i nadprzyrodzoności, ale raczej od faktu stworzenia i odkupienia człowieka, tak jak został nam przedstawiony w Piśmie. Opierając się na przekazie biblijnym odnoszącym się do podniesienia człowieka do porządku nadprzyrodzonego od jego stworzenia, łączy ona stosunek natura-nadprzyrodzoność w konkretnej rzeczywistości egzystencjalnej i w całości bytu ludzkiego. Ideą augustyńską jest refleksja nad człowiekiem na podstawie relacji, jaka istnieje już pomiędzy nim a Bogiem od pierwszego momentu jego stworzenia, unikając przedkładania jakiejś hipotetycznej relacji antytez, które przeciwstawiają się sobie i łączą się z sobą, by określić istotne elementy obydwu porządków, naturalnego i nadprzyrodzonego.

Szkoła *augustianów* jest związana przede wszystkim z nazwiskami teologów z zakonu św. Augustyna, jak Enrico Noris⁶⁸, F. Bellelli⁶⁹, Gian Lorenzo Berti⁷⁰, a zupełnie niedawno o. A. Trape⁷¹. Szkoła ta dotrwała aż do II Soboru Watykańskiego, opierając się uporczywym oskarżeniom o bajaranizm i jansenizm, czy też jeszcze o niewielką zdolność intelektualną, ponieważ była podejrzewana o to, iż w swej metodzie historycznej była uwrażliwiona jedynie na chronologię. Z drugiej strony, w ogólnej mentalności teologicznej sądziło się wówczas, że hipoteza czystej natury stanowiła pewne pośrednictwo niezbędne dla obrony porządku nadprzyrodzonego zgodnie z myślą Magisterium Kościoła, a nie jakąś opinią teologiczną⁷².

⁶⁷ Cf. B. Studer, „La «cognitio historialis» di Porfirio nel *De civitate Dei* di Agostino (Civ 10, 32)”, *La narrativa cristiana antica*, Augustinianum, Roma 1995, s. 529 — 554.

⁶⁸ Autor *Vindiciae Augustiniana*e i *Historia Pelagiana*, w drugiej połowie XVII wieku.

⁶⁹ Autor *Mens Augustini de statu creaturae rationalis antepccatum*, 1711.

⁷⁰ Autor *De theologicis disciplinis*, 1792.

⁷¹ Cf. A. Trape, „De gratuitate ordinis supernaturalis apud theologos augustinenses litteris encyclicis «Humani generis» praelucentibus”, *Analecta Augustiniana* 21 (1951), s. 217 — 265.

⁷² Dopiero w latach pięćdziesiątych studium autorstwa M. Wrede, *Die Möglichkeit des Status Naturae Purae im Lichte der kirchlich verurteilten Sätze des Bajus vom Urstand*, Druckerei der Paljotiner, Limburg 1953 wysunęło tezę, iż „nie jawi się w sposób pewny”, aby potępienie Bajusa

IV. KWESTIE WSPÓŁCZESNE I BILANS

U kresu tego przeglądu nie będzie bezużyteczną próba dokonania pewnego podsumowania i oddanie sprawiedliwości niektórym kwestiom stawianym dzisiaj teologii łaski.

1. AUGUSTYN I II SOBÓR WATYKAŃSKI

Wykraczając poza pierwszy schemat komisji teologicznej, którego kompozycja sytuuje się w linii encykliki *Humani generis*, Sobór Watykański II skierował poszukiwania antropologiczne ku jednoczącej i integralnej wizji człowieka, jaka wypływa przede wszystkim z objawienia Bożego. Człowiek rzeczywisty, wzięty jako taki i złączony z innymi, w rzeczywistości swego stworzenia na obraz Boga, włączonej w obraz stworzenia świata, ów człowiek który grzeszy, który żyje, który został wykupiony, który buduje swą historię w czasie i poza nim, oto podstawa zrozumienia jego tajemniczego bytu. To w ten sposób konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* podkreślała wspólne powołanie ludzkości do owego nadprzyrodzonego celu, który jest jednocześnie celem Kościoła i świata (n° 48).

Choć skoncentrowana na Kościele, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* zgłębia elementy wspólne wszystkim ludziom: wspólne stworzenie i podniesienie do nadprzyrodzoności; wspólne prawo grzechu; wspólna nadzieja odkupienia; wspólne powołanie do doskonałości w Chrystusie, doskonałym człowieku (*GS*, 1-2 oraz rozdziały 1 i 4). II Sobór Watykański opisał w ten sposób antropologię człowieka integralnego, indywidualnego i zbiorowego, historycznie zanurzonego w świecie, ale ciężącego ku Bogu.

W tym przedstawieniu antropologii chrześcijańskiej mogliśmy rozpoznać inspirację augustyńską, wniesioną na sobór przez wielkich teologów współczesnych, obecnych w niemal wszystkich komisjach, jak H. de Lubac, Y. Congar, czy A. Trape. „Kiedy sobór — odnotował znawca św. Augustyna — po przywołaniu zmian w świecie, zaczyna rozważać człowieka jako takiego, w jego wspólności i aktywności, to okazuje się augustyński: człowiek stworzony na obraz Boży, stworzony jako dobry, stworzony jako jeden, ale nie pozostawiony sam; człowiek, który grzeszy i zaciemnia obraz Boga. Grzech jest odtąd częścią aktywności człowieka, a te dwa ujęcia człowieka augustyńskiego otrzymują tutaj swe potwierdzenie. Przy analizie elementów konstytuujących — ciała,

było twierdzeniem Magisterium Kościoła ujmującym hipotezę o czystej naturze jako kategorię niezbędną dla obrony porządku nadprzyrodzonego. Zobaczymy *infra*, s. 350 — 353, rozwinięcia teologii scholastycznej i neoscholastycznej, jak również stanowisko H. de Lubaca na ten temat.

aspektu wewnętrznego, inteligencji, prawdy i mądrości, świadomości moralnej, wielkości wolności — mogłoby się wydawać, że przemawia Augustyn, tak wielkie jest podobieństwo, nie tylko w myśli, ale nawet w sposobie wyrażania”⁷³. Jeśli w przeszłości teologowie mieli jakieś wątpliwości co do augustyńskiej prezentacji antropologii, jako mało satysfakcjonującej dla umysłu filozoficznego⁷⁴, dziś opinia ta ulega wyraźnej przemianie⁷⁵.

W rzeczywistości, umieszczając na nowo antropologię chrześcijańską w perspektywie augustyńskiej, II Sobór Watykański opowiedział się za taką refleksją teologiczną o człowieku, która wpisuje się raczej w ujęcie historyczne. Nawet nie konieczne kładąc nacisk na problemy odnoszące się do opowiadania z Księgi Rodzaju i Pawiowej teologii dwóch Adamów, nie można uciec od antropologii, która bierze pod uwagę rzeczywistość ludzkości: Pismo mówi o historii Boga z człowiekiem. Nawet jeśli nie posiada ono klarowności scholastyki, ujęcie to mocniej przylega do historii człowieka.

2. OGÓLNE SPOJRZENIE NA DOKTRYNĘ O ŁASCE

Spróbujmy zaproponować pewną całościową syntezę, która nie ogranicza się po prostu do rejestrowania historii. Wskażemy zatem przesłanki wiary dotyczące łaski; rolę odegraną przez Ojców Kościoła, a na Zachodzie przez Augustyna; przesłanki podkreślane przez Magisterium, najczęściej przy okazji określonych polemik; wreszcie elementy wypracowane przez różne szkoły teologiczne.

Od Pisma Świętego do Ojców Greckich

Doktryna o łasce Boga i Chrystusa zanurza swe korzenie w źródłach objawienia. W Piśmie Przymierze Boga z ludzkością, nic przewodnia objawienia i kategoria, przy pomocy której Ojcowie Kościoła czytali Biblię katechumenom, wyraża czy to życzliwość Boga wobec ludzi (pojęcia łaski, miłosierdzia), czy też indywidualną świętość u tego, który korzysta z owego Przymierza. W pierwszym przypadku, „łaska” i „miłosierdzie” podkreślają zbawienie wybranego jako świadectwo wierności Boga swemu Przymierz; w drugim, słowa te określają „sprawiedliwego przez wiarę”, jak Abraham,

⁷³ J. Moran, „Presenza di S. Agostino nel Concilio Vaticano II”, *Augustinianum* 6 (1966), s. 460-488.

⁷⁴ G. Galeota, *Bellarmino contro Baio a Lovanio*, Herder, Roma 1966, s. 114 — 115.

⁷⁵ V. Grossi, „La coscienza storica tra Bibbia e Tradizione”, *Lateranum N.S.* 66 (1990), s. 653-678.

którego prawe działanie moralne stanowi jeden z aspektów i świadectwo owego Przymierza. W takim kontekście świat chrześcijański mógł wyrażać się jak Apostoł Paweł: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21), to znaczy, że w nas objawia się wierność Boga w stosunku do ludzkości.

Jeśli Biblia uwydatnia pierwszeństwo miłosierdzia Bożego i sprawiedliwość, która pochodzi od wiary w Chrystusa (Rz 3,27; 1 Kor 4,7), to refleksja wschodnia przedkłada ideę przebóstwienia, wyróżniając w człowieku proces, który zmierza od obrazu do podobieństwa, poprzez wspólne działanie daru Ducha Świętego i woli człowieka.

Kategoria „prebóstwienia” (*theopoiesis*) była bez wątpienia tą, która w Kościele greckim nadała najwięcej wartości łasce jako całkowitemu uświęceniu⁷⁶. Bardzo powszechna w liturgii wschodniej, nie była ona jednak często używana w refleksji Kościoła zachodniego.

Augustyn i wkład nowych kategorii

W historii teologii „łaski” Augustyna słusznie rozpatruje się osobno. Rzeczywiście wraz z nim dyskusja o całości zbawienia człowieka skoncentrowała się na tym terminie. Stało się to dla antropologii chrześcijańskiej okazją do dokonania licznych uściśleń. Dotykając tematu wolności/wolnej woli, poruszano nieskończoną liczbę kwestii, o których dyskutuje się jeszcze dzisiaj; kształtowano samą duszę kultury zachodniej, nieustannie gotową bronić swej autonomii antropologicznej. Niewątpliwie z punktu widzenia inkulturacji problem ten był centralny, jednak teologiczne pośrednictwo prymatu Boga nad wolnością człowieka, jak to wynika z objawienia biblijnego, jest dialektyką tak silną, że staje się ona podobna do dialektyki Boga Izraela, zawsze wiernego Przymierzu ze swym ludem, który bez końca zmaga się z pokusą niewierności.

Wybór tych kategorii w naturalny sposób uprzywilejował antropologiczny punkt widzenia, mocno interpersonalny. Złożona dialektyka takiej relacji, podjęta za pomocą owych kategorii, wyjaśnia trudności podnoszone bez przerwy od czasu polemiki pelagiańskiej. Dwie wole, dwie wolności, Boga i człowieka, były stawiane w opozycji i wyrażane w wieloznacznych terminach. Różne schematy kolejno stosowane przez Augustyna, wskazują na wielorakie możliwości kontynuowania refleksji teologicznej o łasce i usprawiedliwieniu. Bardzo często jego czytelnicy wybierali tylko jeden i zawężali horyzont, opierając się na ostatnich dziełach biskupa z Hippony. Ze swej strony Augustyn potrafił zharmonizować na poziomie teologii cztery zasady doktryny o łasce: konieczność uzdrawiającej łaski Chrystusa; konieczność modlitwy przebłagal-

⁷⁶ Cf. t. 1, s. 302-309.

nej; rozróżnienie pomiędzy naturą nienaruszoną a upadłą; kruchość człowieka, nawet sprawiedliwego, a zatem niedoskonałość sprawiedliwości w obecnym czasie, co św. Paweł nazywa „zbawieniem w nadziei”.

Najważniejsze przesłanki dogmatyczne

Teologia łaski i usprawiedliwienia stała się zatem oddzielną kwestią w świecie zachodnim przy okazji polemiki pelagiańskiej. Naznaczyła ona całą antropologię teologiczną, poczynając od św. Augustyna, doprowadzając do jej dosłownego rozsadzenia w okresie Reformacji. Dwa zgromadzenia udzieliły podstawowych wskazówek, synod w Kartaginie i Sobór Trydencki. Od tamtej chwili ukształtowały się lektury antropologiczne teologii katolickiej: opierano się na Kartaginie aż do Reformacji, a na Soborze Trydenckim do naszych czasów.

Synod w Kartaginie podał terminologię i jej interpretację w obszarze łaski i usprawiedliwienia. Idzie o „łaskę, przez którą jesteśmy usprawiedliwieni w Panu naszym, Jezusie Chrystusie”, „łaskę Bożą”, „łaskę usprawiedliwienia”, określoną jako pomoc, by nie grzeszyć, oraz jako miłość, by wolna wola mogła wypełniać Boże przykazania.

Wobec teorii o usprawiedliwieniu jedynie przypisanej, Sobór Trydencki uściślił wewnętrzny charakter łaski i rzeczywistość pośrednictwa sakramentów. Opierając się na doktrynie Pawiowej, potrafił umieścić doktrynę o usprawiedliwieniu w ogólnych ramach historii zbawienia i zastosować powszechną logikę pierwszeństwa daru Boga dla człowieka w Chrystusie, przed poszczególnym przypadkiem usprawiedliwienia osobistego. Ale także łączył stale artykułowanie roli łaski i wolności, unikając umieszczania ich w konflikcie. Trydencka definicja usprawiedliwienia i jego przyczyn jest hymnem o bezinteresowności daru Bożego. Sobór usunął wszelkie podejrzenia o „pelagianizm”, które formułowano pod adresem Kościoła katolickiego, na podstawie niektórych z jego praktyk. Umiał pokazać, że dogmat o usprawiedliwieniu przez łaskę dzięki wierze nie jest doktryną protestancką, ale doktryną po prostu chrześcijańską.

Nieustanne podejmowanie debat

Świat zachodni poszedł za Augustynem w dobrym i w złym. Biskup z Hippony jest autorem, którego trudno jest sklasyfikować. Wiele nieporozumień dotyczących jego myśli wy płynęło z prób systematyzacji, jakich on sam nigdy nie pozwolił sobie dokonywać. Widzieliśmy, że Magisterium Kościoła uczyniło swoją istotną część jego myśli o prymacie łaski Bożej i o poszanowaniu wolności ludzkiej, od synodu w Kartaginie aż po dekret Soboru Trydenckiego o usprawiedliwieniu. Wszakże rozwiązania Bajusa i Janseniusza w kwestiach

łaski i predestynacji rzuciły na dzieło Augustyna i szkołę augustianów podejrzenie o konszachty z tymi doktrynami, które trwało aż do II Soboru Watykańskiego.

Od XVI wieku katolicka teologia łaski rozwijała się w sposób niemal gwałtowny. Radykalizacja Augustyna dokonana przez Reformatorów protestanckich doprowadziła teologię katolicką do korzystania w mniejszym stopniu z dziedzictwa biskupa z Hippony. Jeśli Luter dał Kalwinowi elementy doktryny o absolutnej predestynacji, to Janseniusz doszedł do koncepcji niezniszczalności łaski w stosunku do wolności ludzkiej. Bajus i Janseniusz w znacznym stopniu przybliżyli koncepcję natury i łaski, do tego stopnia, że pierwszego z nich oskarżono o redukowanie łaski do natury, a drugiego o wyolbrzymianie mocy łaski nad upadłą naturą i wolną wolą.

Teologia kontrowersji poszła za wskazówkami dekretu trydenckiego, porzucając jednak użytą w nim metodę biblijną i patrystyczną. Podkreślała przede wszystkim definicję koncepcyjną terminów natury, łaski, sprawiedliwości, usprawiedliwienia, zasługi. Takie podejście zapewniało sporo klarowności w trudnych ówczesnych kwestiach, i przeważało w badaniach antropologicznych aż do Soboru Watykańskiego II. Wskazaliśmy już na zmianę kierunku, jakiej dokonał ten ostatni.

3. PYTANIA STAWIANE DZISIAJ TRADYCYJNE) TEOLOGII ŁASKI

Pytania te odpowiadają w znacznej mierze kwestiom stawianym teologii o tradycji augustyńskiej. Najpierw są to pytania stawiane zawsze. Uważać łaskę za dar nieodwołalny, nie opatrzony innym warunkiem, wydaje się wielu równoznaczne z przypisywaniem Bogu pewnej nuty niesprawiedliwości. Takie było nieustanne oskarżenie pelagian. Augustyn miał świadomość, że zważywszy wielkość tajemnicy łaski i wolności, można jedynie starać się o odpowiednie postawienie problemu. Jednak trudność związana z zachowaniem wolności ludzkiej, która wpisana jest w dialektykę stosunku człowieka do Boga, regularnie wpływa na nowo przeciwko Augustynowi.

Współczesna teologia stawia Augustynowi także nowe pytania dotyczące łaski, zwłaszcza dwie kwestie natury sakramentalnej: oskarża się najpierw biskupa z Hippony o zredukowanie rozumienia łaski do tego, jakie podaje się małym dzieciom przy chrzcie oraz o uczynienie zeń parametru ogólnego, podczas gdy jest ono tak różnorodne w różnych stanach życia i w różnym wieku. Perspektywie podkreślającej chrzest dzieci zarzuca się następnie, że powoduje utratę przez łaskę konotacji interpersonalnej oraz sprowadzanie jej do obiektywizacji czy „uprzedmiotowienia”, „reifikacji”⁷⁷.

⁷⁷ Cf. V. Grossi, „Battesimo dei bambini e teologia”, *Augustinianum* 7 (1967), s. 322 — 327.

Niektórzy autorzy zadają sobie jeszcze pytanie, czy Augustyn nie zerwał z tradycyjną doktryną łaski, a zerwanie to miałoby sięgać znacznie dalej niż rozwinięcie dogmatu ⁷⁸. To radykalne pytanie, stawiane już po śmierci Augustyna, wpływa w wielu problemach teologicznych od lat pięćdziesiątych XX wieku. Jednakże teologia ma raczej skłonność uważać Augustyna za mistrza, nawet jeśli, zwłaszcza na polu łaski, był rozumiany w tak zróżnicowany sposób.

Są także pytania stawiane potrydenckiej teologii scholastycznej. Najczęściej zajmowała się ona obroną nadprzyrodzonego i transcendentnego charakteru łaski, jej darmości i wewnętrznej świętości, jakiej dostarcza. Dwa pierwsze punkty (nadprzyrodzoność i bezinteresowność) zwracały się przede wszystkim do jansenizmu, a trzeci do protestantyzmu. Związek pomiędzy różnymi pojęciami, zwłaszcza pomiędzy naturą i nadprzyrodzonością, został opracowany w sposób jasny, niewątpliwie zbyt jasny, i zdominował teologię aż do połowy XX wieku. Zarzut stawiany temu stanowisku teologicznemu odnosi się do jego korzeni konceptualnych, to znaczy traktowania łaski Bożej i wolności ludzkiej bardziej jako pojęć, niż przeżywanej historii, historii Boga i człowieka.

4. REFLEKSJA DZISIAJ

Refleksja teologiczna nieustannie się odnawia, zwłaszcza w okresach ostrych przemian kulturowych, a spada wówczas na nią pomoc w otwieraniu nowych horyzontów dla refleksji o łasce Boga w dzisiejszym świecie. Uznaje się zresztą, że w biegu historii teologia łaski była poddawana interpretacjom jednostronnym i zniekształceniom w stosunku do oficjalnych wskazań Kościoła. Dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, teologia upodobała sobie pojmowanie relacji Boga do człowieka w taki sposób, w jaki relacjonuje je Pismo. Świadomość ograniczeń języka analitycznego zaprasza do przypisywania mniej absolutnego charakteru wypowiedziom teologicznym. Podobnie używanie języka symbolicznego w dziedzinie antropologii teologicznej, mogłoby sprowadzić rozróżnienia na poziom zdań, bez pretensji podawania jakiejś wizji systematycznej i kartezyjskiej, napełnionej klarownymi i wyraźnymi ideami.

Na przykład zamiast ograniczać się do studium terminów *charis/gratia*, można wyjść od idei zbawienia udzielonego darmo przez Boga. Zachowujemy w ten sposób najwyższą władzę Boga oraz fakt bezinteresowności, podobnie jak i interpersonalną relację Boga z człowiekiem, opartą na stworzeniu, gdzie „podobieństwo” wprowadza wolność człowieka. Dochodzimy w ten sposób do dróg prowadzących ku zbawieniu, które są darem Słowa wcielonemu i Ducha Świętego w Kościele Chrystusowym, w którym znajdują się „świętych

⁷⁸G. Ring, „Bruch oder Entwicklung in Gnadenbegriff Augustins? Kritische Bemerkungen zur K. Flash, Logik des Schreckens”, *Augustiniana* 44 (1994), s. 31-1 13.

obcowanie, grzechów odpuszczenie, życie wieczne”. Jeśli bezinteresowność uwydatnia łaskę jako dar i pokazuje wolną inicjatywę Boga, to jednak zbawienie obejmuje wiele innych pojęć, a przede wszystkim Chrystusa, który dokonuje zbawienia wprowadzając usprawiedliwienie i działanie Kościoła przez sakramenty. Refleksja teologiczna winna brać pod uwagę całość elementów, których dotyczy. Może ona także pozostawić więcej miejsca tradycji chrześcijańskiego Wschodu, który odnajduje w liturgii i mistagogii ideę o „przebóstwieniu” jako darze. Niedawno K. Rahner odnowił to spojrzenie, czyniąc z człowieka „wydarzenie wolnego i przebaczonego samoudzielenia się Boga”⁷⁹.

Według objawienia celem człowieka jest sam Bóg, i jedynie Bóg może udzielić środków do jego osiągnięcia. Źródła wiary mówią nam o zbawieniu Bożym ofiarowanym człowiekowi w Chrystusie, albowiem „Bóg, pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2,4). Człowiek, „wielkie pytanie”, ale także „wielka zdolność i wielka nędza” nie może osiągnąć swego celu inaczej, jak tylko z pomocą łaski, najwyższej życzliwości i daru Bożej miłości. Uznanie tego faktu nie oznacza negowania transcendencji i bezinteresowności łaski, ani negowania człowieka w jego wielkości i wolności, to tylko uznanie, iż Bóg stworzył człowieka w takim położeniu. Łaska Boga i wolność człowieka istnieją i „współdziałają” w naturze ludzkiej. Taka jest wiara chrześcijańska, takie są niemożliwe do ominięcia przesłanki wszelkiej późniejszej refleksji.

⁷⁹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, *op. cit.* 101.

ROZDZIAŁ SIÓDMY

Natura i nadprzyrodzoność

L. F. Ladaria

Wypada podjąć w tym miejscu złożony temat natury i łaski, czy też natury i „nadprzyrodzoności”, który przynależy do fundamentalnych kwestii dotyczących konstytucji człowieka. Jak powiedzieliśmy, prowadzą doń dwa powody. Pierwszy odnosi się do faktu, iż temat ten zakłada nie tylko twierdzenie o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, ale także całą teologię grzechu, usprawiedliwienia i łaski; drugim jest to, iż jego problematyka, która wywodzi się z wielkiej scholastyki znalazła swe największe rozwinięcie w czasach nowożytnych i stanowiła jeden z wielkich problemów doktrynalnych XX wieku.

W dawnym Kościele problem człowieka traktowany był w relacji do misterium Chrystusa. Sama definicja bytu ludzkiego, stworzenia uczynionego na obraz Boga, wiąże go z ekonomią zbawczą. Jednak z upływem czasu rozwinął się proces, który ciążył ku pojmowaniu człowieka jako takiego, pozostawiając na drugim planie jego relację do Boga i do Chrystusa. Natomiast relacja do Chrystusa będzie się wyraźnie pojawiać wtedy, gdy chodzić będzie o grzech, od którego wyzwala nas Jezus, oraz o łaskę, której On nam udziela.

Wprowadzenie człowieka do misterium Chrystusa jest darem, łaską, w najbardziej ścisłym znaczeniu tego terminu. Jednak jednocześnie nie jest ono obce samej konstytucji człowieka. Nie możemy zatem myśleć, że jest ono czymś po prostu „akcydentalnym”, ze względu na jego doskonałość oraz urzeczywistnienie jego wewnętrznego celu. Relacja istniejąca między właściwą człowiekowi kondycją stworzenia, a jego pełnią w Chrystusie, między darem Boga, którym jest dla człowieka już samo jego istnienie, a większym jeszcze darem jego powołania boskiego: oto kwestia, którą winniśmy się obecnie zająć.

I. DAWNI POPRZEDNICY

1. INTUICJE OJCÓW

Wskazówki bibliograficzne: J. Rius Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*: Pont. Inst. Or., Roma 1970. — H. de Lubac, *Surnaturel Études historiques*. Aubier, Paris 1946; *Le Mystère du surnaturel*. Aubier. 1965.

Problem ten nie był przedmiotem osobnej refleksji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Jednak już u Ojców można dostrzec pewne napięcie pomiędzy konstytucją człowieka a bezinteresownym i transcendentnym charakterem doskonałości, do której jest powołany. Dla Ireneusza na przykład jest doskonały dopiero wówczas, gdy otrzymuje Ducha Bożego, który nie jest jednak elementem antropologicznym w wąskim sensie. Biskup z Lyonu nie zadaje sobie pytania o to, czym mógłby być człowiek odłączony od Chrystusa, ponieważ Jezus jest właśnie punktem wyjścia jego refleksji. Człowiek jest stworzeniem uczynionym przez Boga, aby zostać napełnionym Jego dobrodziejstwami¹. Tak, iż kondycja stworzenia i kondycja korzystającego z owych darów Bożych, znajdują się bez żadnej wątpliwości w pewnym napięciu. Przeznaczeniem człowieka jest ukształtowanie człowieka według Chrystusa, które stało się możliwe, ponieważ Syn przyjął kondycję ludzką. Według pierwszych autorów chrześcijańskich człowiek nie ma innej celowości; ta ostatnia jest darem Bożym, do którego nie mamy żadnego prawa, gdyż nie odpowiada on „naturze” człowieka. Stwierdza to Klemens Aleksandryjski, gdy odróżnia Boże synostwo Jezusa, które odpowiada mu z „natury”, od naszego, które jest oparte na wolnej woli Boga². Mówi domyślnie, że ów dar nie przynależy nam z „natury”. U Orygenesza odnajdujemy bardzo podobne rozróżnienie: Jezus jest Synem z natury, a nie z przybrania³. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa mówiło się o naturze człowieka i o tym, co ją przekracza. Pierwsza jest konkretną kondycją, w której znajduje się człowiek jako stworzenie; „nadprzyrodzoność”, czy też konkretniej to, co „ponad niebiosami” lub „ponad kosmosem”, to wizja Boga, do której człowiek jest powołany i to, co boskie w ogóle⁴.

¹ Cf. Ireneusz, *CH*, IV, 14, 1; Rousseau, s. 445—446.

² Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, 77, 4; *GCS*15, s. 153; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 180-181.

³ Cf. Orygenes, *Fragment o Ewangeliściw. fana*, 109; *CGS*10, s. 526 i n.. Cf. J. Rius Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, *op. cit.*, s. 211 -215.

⁴ Cf. H. de Lubac, *Surnaturel*, *op. cit.*, s. 325 — 428.

Święty Augustyn rozpoznaje podwójną płaszczyznę w naszej relacji do Boga: jedna odpowiada naszej kondycji człowieka, z racji której jesteśmy sługami, a druga odpowiada synostwu z łaski:

[...] nawet już jako synowie poprzez łaskę, jednak ze względu na stworzenie służy, gdyż wszystko stworzenie służy Bogu⁵.

Otóż ten sposób, w który Bóg, skoro byliśmy przez Niego nie urodzeni, ale stworzeni i powołani do bytu, Słowem swoim i łaską urodził, byśmy stali się Jego dziećmi, nazywa się adopcją⁶.

Bóg z jednej strony nas stworzył, a z drugiej zrodził, abyśmy byli Jego synami; oto dwa aspekty dzieła Bożego w nas. Pierwszy odpowiada „naturze”, drugi „łasce”. Jednak natura ludzka i dar Boży nie przeciwstawiają się sobie. Pomiędzy nimi, mimo dzielącej je wielkiej różnicy, istnieje wewnętrzna harmonia:

Wobec tego natura owa — stworzona jako tak wysoce doskonała, że choć sama podlega zmianom, osiąga jednak szczęśliwość przez jednoczenie się z dobrem niezmiennym, to znaczy najwyższym Bogiem, i w każdym razie nie uzupełnia swego braku inaczej jak poprzez zdobycie szczęścia, przy czym uzupełnić ten brak może jedynie Bóg — na pewno popełnia występki, gdy się z Nim nie jednoczy⁷.

Stwierdzenie z pierwszego paragrafu *Wyznań* jest bardzo znane: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest nasze serce, dopóki w Tobie nie spocznie”⁸. Człowiek, skończony z natury, osiąga swą pełnię dopiero w Nieskończonym. Napięcie pomiędzy naturą człowieka i jego przeznaczeniem w Bogu zostało w ten sposób jasno wyrażone.

Z drugiej strony wydaje się, że Augustyn posiada rzeczywistą koncepcję natury jako właśnie odmiennej od daru łaski. W ten sposób wskazuje on, iż możliwość posiadania wiary i miłości jest czymś właściwym naturze ludzkiej, lecz faktyczne posiadanie ich jest właściwe łasce wiernych. Możliwość jest dla każdego człowieka, zaś rzeczywistość owej wiary odróżnia wiernego od niewiernego⁹. Człowiek otrzymał od Boga dobra naturalne, strukturę swego bytu, życie, zmysły, umysł. Dobra te, nawet zranione, pozostają w człowieku, także

⁵ Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 122, 5; *CCSL* 40, s. 1818 i n.; przekład polski: *op. cit.*, *PSP*, XLII, s. 390. Cf. List 140, 4, 10; *CSEL* 44, s. 161 — 162: „Byliśmy czymś, zanim staliśmy się dziećmi Boga [...]. Przez Jego łaskę zostaliśmy uczynieni tym, czym nie byliśmy, to znaczy synami Bożymi. Ale byliśmy już czymś znacznie niższym, to znaczy synami ludzkimi”.

⁶ Id., *Przeciw Faustusowi*, III, 3; *PL* 42, 215; przekład polski: I. Sulowski, *PSP*, LV, ATK, Warszawa 1991, s. 14

⁷ Id., *O Państwie Bożym*, XII, 1, 3; *BA* 35, s. 153; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 50.

⁸ Id., *Wyznania*, I, 1, 1; *BA* 13, s. 273; przekład polski: *op. cit.*, s. 23.

⁹ Cf. Id., *Przeznaczenie świętych*, 5, 10; *BA* 24, s. 479; przekład polski *op. cit.*, s. 214—215.

i po grzechu, kiedy człowiek utracił łaskę¹⁰. To rozróżnienie jest ważne. Augustyn uznaje zatem pewne ramy natury, które włączone są w konkretną historię naznaczoną przez początkowy dar łaski Bożej i przez grzech człowieka. Odróżnił on dary, które człowiek otrzymuje z racji stworzenia oraz te, których Bóg udziela przez najwyższą bezinteresowność. Nawet jeśli w kolejnym tekście mówi on o aniołach, twierdzenie może być bez naginania go przeniesione na ludzi: „Kto również stworzył ich naturę i obficie udzielił im łaski?”¹¹. Nie wydaje się, aby Augustyn zastanawiał się bezpośrednio nad jakimś hipotetycznym porządkiem naturalnym, różnym od porządku łaski, w którym człowiek obecnie się znajduje. W tej konkretnej sytuacji człowiek jest jednak bytem paradoksalnym; jedynie w samym Bogu może on osiągnąć pełnię swych pragnień, ale nie może ich poszukiwać bez Boga. Tylko jeśli Bóg zejdzie ku człowiekowi, człowiek może dotrzeć do Boga: „Ja zstępuję, bo ty nie możesz przyjść”¹².

2. ROZRÓŻNIENIA PIERWSZEJ SCHOLASTYKI

Rozróżnienie pomiędzy dobrami „naturalnymi”, które odpowiadają człowiekowi z powodu jego stworzenia i których nie traci on przez grzech, a „łaską” z drugiej strony, przyjaźnią z Bogiem, którą grzech zniszczył, zostanie z różnymi niuansami zachowane i da sposobność do późniejszych rozróżnień między naturą a łaską. Refleksja będzie coraz wyraźniej obejmować obydwa porządki „bezinteresowności”, którymi są stworzenie, co do którego człowiek nie ma oczywiście żadnego prawa, oraz przyjaźń z Bogiem, Boży dar, którego stworzenie nigdy nie może żądać. Owo rozróżnienie znajdzie oparcie w Jk 1,17: „Każde dobro najwspanialsze (*datum optimum*), jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały (*donum perfectum*) zstępują z góry”. Fragment ten, cytowany przez Pseudo-Dionizego na początku jego *Hierarchii niebiańskiej*¹³, był używany przez jego uczniów i komentatorów dla rozróżnienia dwóch kategorii darów otrzymywanych przez człowieka: „dar najwspanialszy” odnosi się do stworzenia, do dóbr, które zostały dane całemu stworzeniu, „dar doskonały” odnosi się do łaski Bożej¹⁴. Te dwa sposoby uczestniczenia w dobroci Bożej zostały

¹⁰ Cf. Id., *Natura i łaska*, 3, 3; BA 21, s. 249 i n.

¹¹ Id., *O Państwie Bożym*, XII, 9, 2; BA 35, s. 177; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 60. Cf. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, *op. cit.*, s. 121. Cf. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, *op. cit.*, s. 121.

¹² Id., *Objaśnienia Psalmów*, 121, 5; CCSL 40, s. 1806; przekład polski: *op. cit.*, PSP, XLI, s. 376. W odniesieniu do tych kwestii, cf. A. Trapè, *S. Agostino. Introduzione alla Dottrina della Grazia*. 1. *Natura e Grazia*, *op. cit.*, s. 305 — 315.

¹⁵ Pseudo-Dionizy, *Hierarchia niebiańska*, 1, 1; SC 58 bis, s. 70.

¹⁴ Cf. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, *op. cit.*, s. 122.

powierzone człowiekowi. Hugon ze Świętego Wiktora tak to skomentuje: „Stworzenie racjonalne, jedyne, które zostało uczynione na obraz i podobieństwo Stwórcy, otrzymało rozmaite dary”¹⁵. Ten sam autor sygnalizuje, że to, czego Bóg nie dał duszy przy stworzeniu łącząc ją z ciałem, da jej przez łaskę w przyszłym uwielbieniu¹⁶. Bóg od początku pragnął doprowadzić naturę człowieka do wypełnienia jej celu¹⁷, a ów cel odnosi się do samego Boga: „Wielka z pewnością jest godność stworzenia ludzkiego, ponieważ zostało uczynione w ten sposób, iż żadne dobro jej nie wystarcza, chyba że najwyższe”¹⁸. Taki obiecany dar, nagroda za wierność człowieka, a nie dobra ziemskie otrzymali Adama i Ewa w pierwszej chwili. Bowiem Bóg przeznacza dla człowieka dwa typy dóbr: zewnętrzne i wewnętrzne, te, które odpowiadają człowiekowi w tym świecie oraz te, które zostały mu obiecane jako nagroda. W konsekwencji odróżnia się, nie pretendując do wyrazistości epok późniejszych, dary, jakie człowiek otrzymuje przez łaskę i dary, które pochodzą od natury, to znaczy od jego kondycji stworzenia. Kondycja ta, bezinteresowna sama w sobie, nie może być inaczej zaspokojona, jak tylko przez dobro najwyższe. Jednak dobra tej natury i uczucia przez nią porządkowane nie prowadzą jeszcze do Boga, nie prowadzą „poza naturę”. To cnoty, które Bóg daje nam wraz ze swą łaską odnawiającą, prowadzą nas ku wynagrodzeniu „ponad naturą” (*supra naturam*)¹⁹. W pierwszej połowie XII wieku zostaje zatem zaproponowana już dość klarowna synteza: istnieje podwójny porządek bezinteresowności, jednakże Bóg jest jedynym celem stworzenia ludzkiego. To, co człowiek czyni przez naturę, nie prowadzi do Boga, ale wyłącznie do cnoty, które Bóg w nas wlewa.

Także Anzelm, kilka lat wcześniej, był pewny, iż celem, dla którego Bóg stworzył stworzenia rozumne była ich własna radość w samym Bogu²⁰. Sugeruje również rozróżnienie pomiędzy darami naturalnymi i darami bezinteresownymi: czy synowie powinni być darmo przywrócić do stanu sprawiedliwości, jaki utracili ich ojcowie? ²¹ Ponownie kwestia natury i łaski skryształizowała się wokół kwestii stanu pierwotnego i dóbr utraconych z powodu grzechu. W taki sposób, stopniowo, rozwinęła się doktryna o „nadprzyrodzoności”²².

¹⁵ Hugon ze Świętego Wiktora, *Komentarz do hierarchii niebiańskiej*, 2, 2; PL 175, s. 936.

¹⁶ Cf. Id., *O sakramentach wiary chrześcijańskiej*, 1, 6, 1; PL 176, s. 264.

¹⁷ *Ibid.*, I, 7, 11; s. 291.

¹⁸ *Ibid.*, I, 6, 6; s. 268.

¹⁹ *Ibid.*, I, 6, 17; s. 274.

²⁰ Cf. Anzelm z Canterbury, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*, II, 4; wyd. franc.: M. Corbin i A. Gallonnier, Cerf, Paris 1988, s. 405.

²¹ Id., *O Niepokalanym Poczęciu i grzechu pierwotnym*, 28, wyd. franc.: M. Corbin et alii, Cerf, Paris 1990, t. 4, s. 199.

²² Cf. A. Vannetste, „Saint Thomas et la question du surnaturel”, *Eph. Theol. Lov.*, 64 (1988), s. 348-370, 385 in.

Myśli Piotra Lombardą zbiegają się z myślami Hugona, cechuje je niekiedy większa precyzja. Człowiek w pierwszej chwili stworzenia, otrzymał dwie „łaski”: samą łaskę stworzenia oraz inną pomoc duchową dla otrzymania życia wiecznego, które można uzyskać tylko z pierwszą łaską²³. Rozróżnienie, o którym już wspomnieliśmy, pomiędzy darem najwspanialszym a darem doskonałym z Jk 1,17, znajduje się także u Piotra Lombarda. Położenie człowieka upadłego daje okazję do refleksji nad dwoma poziomami bezinteresowności. Według Łk 10,30 człowiek, który wpadł w ręce zbójców, został zraniony i ogołocony:

Zraniony w swych naturalnych dobrach, których nie został pozbawiony, ponieważ naprawa nie mogła się dokonać w inny sposób; ogołocony²⁴ z dóbr bezinteresownych, które przez łaskę zostały dodane do dóbr naturalnych (*per gratiam naturalibus abdita fuerunt*). Owe dobra są wspaniałymi dobrami i doskonałymi darami (cf. Jk 1,17), z których niektóre, to znaczy naturalne, pozostały zepsute przez grzech, jak zdolność, pamięć, intelekt; inne, to znaczy darmowe, zostały odjęte. Nawet jeśli dobra naturalne otrzymujemy przez łaskę, przynależą do ogólnej łaski Boga. Często dokonuje się tego rozróżnienia, ponieważ słowo „łaska” odnosi się do postaci, a nie do rodzaju²⁵.

Istnieją zatem dwa poziomy czy płaszczyzny bezinteresowności i łaski. Pierwszy jest ogólny i stosuje się do wszystkiego, co dawane jest darmo i bez zasługi. Jest oczywiste, że stworzenie jest bezinteresowne i że człowiek nie ma żadnego prawa do dóbr naturalnych, które Bóg mu daje. Istnieje jednak drugi, specyficzny poziom, któremu ściślej rzecz biorąc odpowiada raczej miano łaski: to zdolność czynienia dobra, które prowadzi bezpośrednio do celu człowieka, to znaczy życia wiecznego. Refleksja o tych dwóch typach darów była rozwinięta już u wielkich autorów XII wieku. U Hugona wyrażenie *super naturam* określało to, co przekracza naturę ludzką. Nawet jeśli pierwsza scholastyka zastanawiała się nad porządkiem, według którego owe dary zostały człowiekowi udzielone, nigdy nie wątpiła w fundamentalne powołanie człowieka do życia Bożego. Cel natury ludzkiej podnosi człowieka ponad samą naturę. Dlatego szczególny dar łaski w ścisłym znaczeniu tego terminu pozwala mu osiągnąć ów cel. Człowiek może znaleźć spełnienie swych pragnień jedynie w Bogu.

²³ Piotr Lombard, *Sentencje*, II, 24, 1; PL 192, 701.

²⁴ Owo rozróżnienie między człowiekiem zranionym (*vulneratus*) w swych darach naturalnych a ogołoconym (*spoliatus*) z darów nadprzyrodzonych robi w Średniowieczu furorę i dotrze aż do naszych czasów.

²⁵ Piotr Lombard, *Sentencje*, II, 25, 7 (lub 8); wyd. Quaracchi, Grottaferrata 1971, s. 465; PL 192, 707.

II. WIELKA SCHOLASTYKA: WIZJA BOGA JEDYNYM CELEM CZŁOWIEKA

1. ŚWIĘTY BONAVENTURA

Bonawentura klarownie streści! myśli swych poprzedników:

Pierwsza zasada stwórcza, w swej najwyższej życzliwości, uczyniła ducha rozumnego, zdolnego do wiecznej szczęśliwości. Zasada naprawiająca przywróciła dla zbawienia ową zdolność, która stała się wątpliwa za sprawą grzechu. Otóż wieczna szczęśliwość polega na posiadaniu najwyższego Dobra. Owym Dobrem jest Bóg, dobro nieskończenie przewyższające najznakomitsze ludzkie służby. Żaden człowiek nie jest godzien przystąpić do owego najwyższego Dobra, które przekracza wszelkie ograniczenia natury, chyba że Bóg, w swej przychylności, nie podniesie go ponad jego samego²⁶.

To, iż jedynym celem człowieka jest Bóg, jest jasne od *Komentarza do Sentencji*. Ostatecznym celem wszelkiego działania rozumnego jest doskonała szczęśliwość, zaś dusza została uczyniona dla uczestnictwa w owej szczęśliwości, która jest jedynym najwyższym dobrem. Dusza stała się zdolna do osiągnięcia Boga, ponieważ jest na Jego obraz i podobieństwo²⁷. Nie wydaje się, ażeby Bonawentura mówił o jakimś innym celu człowieka. W kwestii stanu pierwotnego i sytuacji człowieka po grzechu, także odnajdujemy zwyczajowe rozróżnienie pomiędzy tym, co odpowiada naturze a tym, co odpowiada łasce²⁸. Podobnie jak zasada stwórcza daje życie naturze, tak zasada odnawiająca winna dawać życie duchowi w bezinteresownym bycie²⁹. W opozycji do natury staje zatem bezinteresowność, jaką Bóg dał nam od pierwszej chwili i jaka została nam zwrócona przez dzieło Jezusa.

2. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU I NATURALNE PRAGNIENIE OGLĄDANIA BOGA

Wskazówki bibliograficzne: H. de Lubac. *Surnaturel. Études historiques*. Aubier. Paris 1946. s. 431 -480. — J. Alfaro. *Lo natural i lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1952. —

²⁶ Bonawentura, *Breviloquium*, 5, 1,3; t. 5, s. 29 — 30. Cf. *ibid.*, 2, 9; t. 2, s. 101 — 107, o duszy zdolnej do obcowania z Bogiem.

²⁷ Id., *Komentarz do Sentencji*, II, d. 19, a. 1, q. 1; Quaracchi, t. 2, s. 460.

²⁸ *ibid.*, a. 3, q. 1; Quaracchi, s. 469.

²⁹ Cf. Id., *Breviloquium*, 5, 4, 3; t. 5, s. 53.

A. Vanneste. „Saint Thomas et la question du surnaturel”. *Eph.Th.L.* 64 (1988). s. 384-370. — Q Turiel, „Insuficiencia de la noción de potencia obedencial como solución al problema las relaciones del espíritu finito con la Visión de Dios”. *Divinitas* 35 (1991). s. 19-54. — G. Cottier, „Intelligere Deum finis omnis intellectuales substantiae (CC II 25)”. *AttidelIXCongre, Tomistico Internazionale*, Librería Ed. Vaticana. Roma 1991. I. s. 143-162.

Podwójna bezinteresowność

U św. Tomasza idee te, rozproszone u jego pośredników, zostają szerzej usystematyzowane. Akwinata stosuje rozróżnienie między doskonałościami, które „zawdzięczamy” naturze oraz tymi, które są zupełnie darmowe, to znaczy nie zawdzięczamy ich ani naturze, ani zasłudze. Są to dary nadprzyrodzone, „łaska”, która przekracza porządek natury:

Łaska jako darmo dana, nie może się pogodzić z pojęciem należności. O należności zaś można mówić w dwojakim znaczeniu: po pierwsze, o należności płynącej z zasługi [...]. „Temu wszakże, który pracuje, nie poczytuje się zapłaty za łaskę, ale za rzecz należną”, mówi List do Rzymian (4,4). W drugim znaczeniu należnością są pewne właściwości, należne danej naturze. Gdy mówimy na przykład, że człowiekowi należy się, aby posiadał rozum i wszystko inne, co stanowi o naturze ludzkiej [...]. Darów zatem naturalnych nie dotyczy należność w znaczeniu pierwszym, dotyczy jednak w znaczeniu drugim. Darów zaś nadprzyrodzonych nie dotyczy żaden z dwóch rodzajów należności i dlatego w sposób szczególny przysługuje im miano łaski³⁰.

Do doskonałości, które odpowiadają człowiekowi z natury, dołączają inne, które są dziełem samej łaski Boga, samej Bożej życzliwości³¹. Wśród tych ostatnich na pierwszym miejscu pojawia się łaska uświęcająca, nieśmiertelność, integralność. Jasne jest, że dary naturalne także są bezinteresowne, ponieważ Bóg w wolny sposób stworzył wszystko to, co istnieje. Nie chodzi o wymaganie, które można by ich podmiotowi stawiać z jurystycznego punktu widzenia, ale o pewną spójność „ontologiczną” w takim znaczeniu, iż ich utrata oznaczałaby autentyczny brak. Bóg może stwarzać lub nie stwarzać, ale jeśli jest zdecydowany do stwarzania, musi wyposażyć rzeczy we właściwe im doskonałości. Uzasadnienie, jakie daje św. Tomasz dla wyjaśnienia tego wymagania jest bardzo interesujące: stworzenie winno poddać się Bogu, aby wypełnił się w nim Boży porządek, zgodnie z którym określona natura powinna posiadać określone warunki i właściwości, aby działając w ustalony sposób doszło do ustalonych celów⁵². Ustanowiona tutaj relacja pomiędzy naturą a jej celem

³⁰ Tomasz z Akwinu, *STh*, Ia —IIae, q. III, a. 1, ad 2 i 3; Cerf, t. 2, s. 768; przekład polski: *op. cit.*, t. 14, s. 140. Ta sama idea jest powtórzona w *Streszczeniu teologii*, 214.

³¹ Cf. Id., *O traktacie o Trójcy Świętej Boecjusza*, q. 3, a. 1.

³² Id., *STh*, Ia — IIae, q. III, a. 1; Cerf, t. 2, s. 168; przekład polski: *op. cit.*, t. 14, s. 138-140.

będzie ważnym punktem dla późniejszej dyskusji: konkretnej naturze odpowiada określona celowość w Bożym zamysle. Oczywiście jest, że człowiek nadal rozważany jest w teologicznej perspektywie zbawienia, które Bóg mu ofiaruje. Inaczej nie miałyby sensu mówienie o dobrach nadprzyrodzonych i łasce nienależnej. Co więcej, kiedy Bóg „musi” w pewnym sensie dać każdej naturze rzeczy, które jej przynależą, nie czyni tego dlatego, że musi być wierny rzeczom, ale samemu sobie, swej woli, której rzeczy zawdzięczają to, iż zostały stworzone³³.

O naturze człowieka rozważanego „w sobie”

Jednak, nie pozbawiając dotychczasowych rozważań ich wartości, możemy jednocześnie odnotować inną, rodzącą się jeszcze, tendencję do określania tego, co miałyby odpowiadać człowiekowi „w sobie”, do ustalenia, czym jest natura ludzka, do której dodane zostają inne dobra, które ją przewyższają. Tendencja to została już zarysowana przez kilku autorów wcześniejszych od św. Tomasza. On sam także daje wyraz rozróżnieniu pomiędzy dobrami, które człowiek traci, a tymi, które utrzymują się po grzechu. Substancjalna integralność zasad natury pozostaje, podczas gdy znika pierwotna sprawiedliwość, którą człowiek posiadał³⁴. Bóg od pierwszej chwili stworzył Adama wraz z łaską uświęcającą, ale nie byłoby absurdem, gdyby stworzył go jedynie wraz z dobrami naturalnymi. Udzielenie łaski uświęcającej zależy od wolnej woli Boga. Święty Tomasz nie mówi, że Bóg mógł stworzyć człowieka nie „podnosząc” go do porządku nadprzyrodzonego. Jednak to, iż podkreśla on nienależny charakter owego daru, skłania do myślenia, że decyzja o stworzeniu człowieka nie musi koniecznie pociągać za sobą udzielenia doskonałości porządku nadprzyrodzonego³⁵. Gdyby człowiek został od pierwszej chwili stworzony jako śmiertelny i poddany pożądliwości, nic z jego natury nie zostałoby zniszczone, ponieważ dary integralności i nieśmiertelności pochodzą od łaski i nie są konsekwencjami stworzenia jako takiego.

Ta tak dopracowana refleksja na temat podwójnego porządku bezinteresowności w bycie ludzkim stanowi niewątpliwy postęp. Wraz z nim zostaje odnowiona nasza świadomość radykalnej bezinteresowności Bożego daru w Jezusie Chrystusie oraz wizji błogosławionej, do której, jako konsekwencji, człowiek jest przeznaczony i powołany. Zostało również lepiej wyrażone coś, co zawsze było obecne w świadomości chrześcijańskiej i co, jak widzieliśmy,

³³ Cf. id., *Oprawdzie*, 6, 2; *Quaestiones disputatae*, Marietti, Torino 1914, t. 3, s. 136; przekład polski: A. Białek, RW KUL, Lublin 1999, s. 71.

³⁴ Cf. *STh*, Ia-IIae, q. 75, a. 1; Cerf, t. 2, s. 483; przekład polski: *op. cit.*, t. 12, s. 89-91.

³⁵ Cf. J. Alfaro, *op. cit.*, s. 245 i n.

sugerowano we wcześniejszych epokach. Ale jednocześnie dokonała się zmiana perspektywy w stosunku do początkowego okresu chrześcijaństwa. Zaczyna się odtąd wyraźniej odróżniać to, co Bóg uczynił, od tego, co mógł uczynić, oraz to, co odpowiada, od tego, co nie odpowiada człowiekowi „jako takiemu”. Dlatego, jak łatwo dostrzec, rozpoczyna się praca na podstawie abstrakcyjnego pojęcia człowieka, które może obejmować zarówno istniejącego, jak i tego, który mógł istnieć. Konkretny zamysł Boga w stosunku do człowieka, jako że jest „nadprzyrodzony”, nie należy jego naturze, nie jest już częścią definicji człowieka. Wyartykułowana refleksja o dwóch porządkach bezinteresowności, która jest bez żadnej wątpliwości postępowaniem, ma taką właśnie przeciwwagę. Nadprzyrodzoność mogła być pomyślana jako coś, co „dołącza się” do tego, czym człowiek jest i mógłby być w porządku naturalnym, wraz z nie zepsutą naturą ludzką oraz w stanie niecałkowitego zepsucia, w którym znajduje się ona po grzechu³⁶. Konsekwencje te doprowadza znacznie dalej niż twierdzenia św. Tomasza. Co więcej, nawet jeśli możliwość stworzenia bez przeznaczenia do Bożej wizji mogła być zgodna z duchem Doktora Anielskiego, jest to fakt, którego Tomasz szczególnie nie podkreślał, by opisać kondycję, w jakiej znaleźliby się ludzie w tym życiu lub w drugim. W kwestii tej tylko niebezpośrednio można snuć domysły na podstawie tego, co mówi na przykład o otchłani dla małych dzieci³⁷.

Naturalne pragnienie oglądania Boga

Jednak prócz tego św. Tomasz w wielu swych tekstach stwierdza, iż w człowieku tkwi naturalne pragnienie oglądania Boga twarzą w twarz — punkt ten dotyka zasadniczej dla późniejszych epok kwestii — oraz powiada, że doskonała szczęśliwość zostaje osiągnięta dopiero w tej wizji. Idea ta jest wyrażona w wielu tekstach. Już w *Summie przeciw poganom* pojawia się ta doktryna: ostateczna szczęśliwość człowieka polega jedynie na kontemplacji Boga³⁸. Tomasz wyjaśnił wcześniej przyczynę tego faktu: wszystkie stworzenia, w tym i te, które nie są obdarzone intelektem, są podporządkowane Bogu jako swemu ostatecznemu celowi. Wszystkie osiągają ów cel, albowiem w jakiś sposób uczestniczą w podobieństwie do Boga. Stworzenia rozumne osiągają ów cel w sposób szczególny, to znaczy za sprawą ich własnego działania, posiadając umysł od Boga. Potrzeba zatem, aby zrozumienie Boga było celem stwo-

³⁶ *STh*, Ia-IIae, q. 109, a. 2; Cerf, t. 2, s. 75]; przekład polski: *op. cit.*, t. 14, s. 82 — 85. W stanie natury nienaruszonej człowiek mógł czynić wszelkie dobro dostosowane do jego natury. W obecnym stanie może czynić jakieś dobra szczegółowe, jak budowa domu, sadzenie winnic etc.

³⁷ Cf. J. Alfaro, *op. cit.*, s. 256 i n. oraz A. Vanneste, *art. cit.*

³⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa przeciw poganom*, III, 37; Cerf, s. 464; przekład polski: *op. cit.*, t. 3, s. 83-84.

rzenia intelektualnego³⁹. Owa celowość właściwa naturze intelektualnej budzi naturalne pragnienie oglądania Boga. A ponieważ, jak sądzi Doktor Anielski, niemożliwe jest, aby naturalne pragnienie było próżne, wynika z tego, że musi być możliwe, by substancje intelektualne zmierzały do Boga przez inteligencję. W samej takiej wizji spoczywa naturalne pragnienie substancji intelektualnej⁴⁰. Podobna doktryna znajduje się w *Summie*:

Ostateczne i [największe] szczęście człowieka zasadza się na czołowym i zarazem najbardziej istotnym działaniu człowieka; jak wiadomo, jest nim działanie władzy myślenia, czyli myśli. A co wynika z twierdzenia, że myśl stworzenia nigdy i wcale nie zdoła widzieć istoty Boga? Wynika, że: albo człowiek nigdy nie osiągnie szczęścia, albo że jego szczęście jest w czymś innym niż w Bogu; a to już jest niezgodne z wiarą⁴¹.

Jedynie Bóg może zatem dać człowiekowi ostateczną szczęśliwość, jak i dla siebie samego jest ową pełną szczęśliwością, ponieważ spoczywa tylko sam w sobie⁴². Wszelkie poznanie jakiegoś stworzonego skutku prowadzi umysł koniecznie do bardziej wytężonego poszukiwania, aż po poznanie Boga jako *takiego, po poznanie pierwszej przyczyny*.

A więc do pełnej szczęśliwości umysłu potrzeba, by dosięgnął istoty pierwszej przyczyny. A gdy nastąpi, wówczas zdobędzie swą doskonałość przez zjednoczenie z Bogiem, jako przedmiotem, na którym jedynie szczęśliwość człowieka polega [...] ⁴³

Ludzki umysł jest przeto *zdolny do owego bezpośredniego poznania Boga*, do wizji. I nie tylko jest zdolny, ale pragnie jej jako jedynej rzeczy, która może dać mu pełnię szczęśliwości. Jedynie Bóg jest prawdą ze swej istoty, a zatem tylko kontemplacja Boga czyni doskonale szczęśliwym.

Naturalne pragnienie urzeczywistnione przez dar nadprzyrodzony

Wszakże owo pragnienie Boga ma pewną bardzo charakterystyczną cechę: nie może być zaspokojone dzięki naturalnym siłom człowieka. Człowiek pragnie czegoś, co może osiągnąć tylko z pomocą łaski. Już w *Summie przeciw*

³⁹ Cf. *ibid.*, III, 25; s. 442 — 445. Cf. G. Cottier, „Intellegere Deum finis omnis intellectualis substantiae (CGIII 25)”, *art. cit.*

⁴⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa przeciw poganom*, III, 50—51; Cerf, s. 500-503; przekład polski: *op. cit.*, t. 3, s. 126—131.

⁴¹ Id., *STh*, Ia, q. 12, a. 1; Cerf, t. 1, s. 222; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 197.

⁴² *STh*, Ia, q. 73, a. 2; Cerf, t. 1, s. 639 — 640; przekład polski: *op. cit.*, t. 5, s. 206 — 207.

⁴³ *STh*, Ia-IIae, q. 3, a. 8; Cerf, t. 2, s. 41; przekład polski: *op. cit.*, t. 9, s. 78.

poganom jasno powiedziano na ten temat: wizja Boga przez istotę boską odpowiada jedynie naturze boskiej. Jakakolwiek inna substancja intelektualna nie może dojść do owego poznania Boga inaczej, jak tylko jeśli Bóg sam ją do siebie przyprowadzi⁴⁴. *Summa teologiczna* będzie jeszcze podkreślać ten sam temat. Tylko dzięki temu, iż Bóg przez swą łaskę jednoczy się ze stworzonym umysłem, umysł ten może oglądać Go przez Jego istotę. Potrzeba przeto, aby jakaś nadprzyrodzona dyspozycja przyłączyła się do umysłu, aby został on podniesiony do równie podniosłej szlachetności; bowiem do poznania dochodzi wtedy, gdy poznawany przedmiot znajdzie się w poznającym⁴⁵. Czyż nie oznacza to słabości lub niedoskonałości natury ludzkiej, która sama z siebie nie może dojść do tego, czego pragnie? Wcale nie, wręcz przeciwnie. Celem wszystkich stworzeń, jak to już sygnalizowaliśmy, jest sam Bóg. Tymczasem jedynie natura ludzka może w pełni ten cel osiągnąć i otrzymać dobro doskonałe, nawet jeśli potrzebuje do tego boskiej pomocy. Posiada ona zatem wyższą i bardziej godną naturę niż inne stworzenia, bezrozumne, które w żaden sposób nie potrafią dotrzeć do owego dobra: „Ta natura jest wyższa, która może zdobyć doskonałe dobro, choćby potrzebowała do tego pomocy, aniżeli natura, która tego dobra nie potrafi osiągnąć, choć potrafi osiągnąć dobro niedoskonałe bez zewnętrznej pomocy [...]”⁴⁶. W konsekwencji, człowiek dopiero w Bogu osiąga swą pełnię, jednak pełnia ta jest darem, który człowiek otrzymuje przez łaskę. Jedynie Bogu, a nie stworzeniu, przystoi w naturalny sposób doskonała szczęśliwość⁴⁷. Paradoksalna kondycja człowieka objawia się także w tym, iż owa wizja Boga jest z jednej strony wyższa od natury duszy rozumnej, ponieważ nie może ona osiągnąć jej swymi własnymi siłami, ale z drugiej strony jest zgodna z naturą, ponieważ dusza jest zdolna do osiągnięcia Boga, jako że została stworzona na jego obraz i podobieństwo⁴⁸.

Wizja Boga, jakiej pragnie człowiek, a która stanowi jego pełnię, idzie dalej niż to, co może on wyrazić w formie wyraźnego pragnienia. Nie chodzi zatem o fakt, aby człowiek dokładnie poznał, co go czeka, i aby był zdolny pragnąć ściśle tego, co Bóg mu da. Z tego punktu widzenia natura ludzka również nie może mierzyć się z naturami innych bytów: „Tymczasem życie wieczne jest dobrem przekraczającym siły natury stworzonej, ponieważ przerasta ono nawet poznanie i pragnienie tej natury, według słów: «Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało [...]» (1 Kor 2,9)”⁴⁹. A nawet gdyby wszyscy ludzie pragnęli

⁴⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa przeciw poganom*, III, 52, *Cerf*, s. 504; przekład polski: *op. cit.*, s. 131-133.

⁴⁵ *STh*, Ia, q. 12, a. 4 — 5; *Cerf*, t. 1, s. 225 — 227; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 204 — 210.

⁴⁶ *Ibid.*, Ia—IIae, q. 5, a. 5, ad 2m.; *Cerf*, t. 2, s. 55; przekład polski: *op. cit.*, t. 9, s. 111. Cf. także Ia — IIae, q. 109, a. 5; s. 754; przekład polski: *op. cit.*, t. 14, s. 89 — 91.

⁴⁷ *Ibid.*, Ia, q. 62, a. 4; *Cerf*, t. 1, s. 575; przekład polski: *op. cit.*, t. 5, s. 40 — 42.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, IIa, q. 9, a. 2; *Cerf*, t. 4, s. 95; przekład polski: *op. cit.*, t. 24, s. 179 — 181.

⁴⁹ *Ibid.*, Ia — IIae, q. 114, a. 2; *Cerf*, t. 2, s. 793; przekład polski: *op. cit.*, t. 14, s. 209.

szczęśliwości, nie mogą wszyscy poznać, na czym ona polega i z tego powodu nie wszyscy pragną świadomie wizji Boga⁵⁰. Siły naturalne nie wystarczają do otrzymania dobra najwyższego ani do poznania lub pragnienia go⁵¹. Czy teksty te oznaczają, iż należy negować owo naturalne pragnienie, zresztą tak jasno wyrażone? Kontekst niektórych fragmentów mówi o wierze, jedynym środku, przez który możemy mieć dostęp do poznania ostatecznego celu człowieka⁵². Transcendencja owego celu bytu ludzkiego jawi się wyraźnie. Człowiek nie może osiągnąć go swymi własnymi siłami, a sięga on dalej, niż może on pomyśleć i pragnąć. Jeśli z jednej strony pragnienie Boga zakorzenione jest w najgłębszej części człowieka, tak iż nie może dlań istnieć inny ostateczny cel poza wizją Boga, to z drugiej strony dotarcie do niego przekracza ludzkie siły. Jeśli św. Tomasz mówi niekiedy o „celu naturalnym”, odnosi się do poznania Boga i do szczęśliwości, jaką można osiągnąć w tym życiu⁵³. Napięcie pomiędzy tym, co możemy nazwać „immanencją” i „transcendencją” nadprzyrodzoności, wyjaśnia sformułowania Doktora Anielskiego, których zharmonizowanie nie zawsze jest łatwe.

3. DUNS SZKOT: NATURALNE PRAGNIENIE BOGA UTRZYMANE

Duns Szkot także myślał o człowieku podporządkowanym Bogu jako swemu naturalnemu celowi. Celu tego nie osiąga się jednak „w sposób naturalny, ale nadprzyrodzony”⁵⁴. Nawet jeśli człowiek nie może go osiągnąć na podstawie tego, co po prostu naturalne, otrzymuje go w sposób wyjątkowo naturalny, ponieważ cel ów jest tym, ku czemu ciąży wewnętrznie natura ludzka. Rzeczywiście, człowiek ciąży ku wizji Boga nie przez akt własnej woli ani dopiero po poznaniu owego celu, ale dlatego, że natura ciąży do swej doskonałości jak kamień, który przyciągany jest do ziemi przez siłę grawitacji. Istnieje zatem skłonność całej natury do swej doskonałości. Idzie tutaj o pewną „bierną tendencję”, odmienną od tendencji czynnych, w których moc kieruje się w wolny sposób ku przedmiotowi pragnienia.

Ponieważ w wizji Boga znajduje się najwyższa doskonałość natury rozumnej, natura ta musi pragnąć jej w sposób konieczny. Owo pragnienie nie zależy zatem od wolności lub wyboru człowieka. Jest to pragnienie powszechne,

⁵⁰ Cf. *ibid.*, Ia-IIae, q. 5, a. 8; Cerf, t. 2, s. 58; przekład polski: *op. cit.*, t. 9, s. 1 16–119.

⁵¹ Cf. Tomasz z Akwinu, *O prawdzie*, 14, 2. *Fundamentem* biblijnym tych twierdzeń jest ciągle 1 Kor 2,9.

⁵² *STh*, Ia, q. 1, a. 1; Cerf, t. 1, s. 154; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 55 — 57.

⁵³ *Ibid.*, Ia, q. 62, a. 1; Cerf, t. 1, s. 572; przekład polski: *op. cit.*, t. 5, s. 33 — 35. Cf. Ia — IIae, q. 5, a. 5, Cerf, t. 2, s. 55; przekład polski: *op. cit.*, t. 9, s. 109 — 111.

⁵⁴ Duns Szkot, *Pismo oksfordzkie o I Księdze Sentencji*, prolog, q. 1, n. 9, *Opera omnia*, Vives, Paris 1893, t. 8, s. 16. Cf. J. Alfaro, *Lo naturaly lo sobrenatural*, *op. cit.*, s. 40 i n.

ponieważ utożsamia się z naturą stworzonego bytu rozumnego. Właśnie dlatego zachowują je nawet potępieni grzesznicy, bowiem trwa w nich natura ludzka. Ponieważ najwyższa skłonność natury zwrócona jest ku jej doskonałości, pragnienie, które zmierza do dotarcia doń jest najbardziej intensywne. Jednak pragnienie to nie zawiera tendencji do osiągnięcia upragnionego dobra przy pomocy sił naturalnych ani zdolności do poruszenia w jego kierunku. Pragniemy Bożej wizji jako czegoś, co winniśmy otrzymać przez działanie Boga. Jest ona upragniona jako dar. Boża istota jest naturalnie obecna jako przedmiot tylko w Bogu, a nie w człowieku czy innym umyśle stworzonym. Ponownie dostrzegamy paradoks, który zaobserwowaliśmy u św. Tomasza: z jednej strony najwyższa skłonność natury do wizji Boga, z drugiej niemożliwość jej zaspokojenia.

Na tę „bierną moc” nie oddziałuje zatem jakaś czynna zasada, która odpowiadałaby jej z natury, ale czynna zasada nadprzyrodzona, sam Bóg, gdy działa w sposób „nadprzyrodzony”, to znaczy nie w ramach swego dzieła stwórczego lub według swej zwykłej opatrności. Bóg działa w sposób nadprzyrodzony, w porządku bezinteresowności, gdy nie urzeczywistnia po prostu tego, co przynależy do natury lub z niej wypływa zgodnie z „wymaganiami ontologicznymi”. Na poziomie natury bowiem Bóg winien dać duszy ludzkiej doskonałości, które jej odpowiadają. Jeśli nie jest w ścisłym sensie niczym „dłużnikiem”, chyba że własnej dobroci, staje się nim w stosunku do swych stworzeń, z powodu hojności, gdy przekazuje im, czego wymaga ich natura. W tym pierwszym dziele wyróżnia się to, co Bóg urzeczywistnia z czystej miłości, nie wymagając czegokolwiek ze strony stworzeń. Dar łaski Bożej jest w ten sposób zupełnie *nienależny*, nawet jeśli odpowiada najgłębszemu pragnieniu człowieka⁵⁵.

W ten sposób doszło do konsolidacji rozróżnienia między doskonałościami człowieka, które, choć są dane, w jakiś sposób mu odpowiadają oraz wezwaniem do oglądania Boga, wobec którego człowiek nie może mieć żadnych wymagań. Obydwa porządki dóbr, które odpowiadają dwóm porządkom bezinteresowności darów Bożych, zostały dane w tym, co jest konkretnym bytem człowieka.

Pragnienie wizji Bożej, tak głęboko zakorzenione w naturze ludzkiej, nie może być naprawdę poznane w swej egzystencji inaczej, jak tylko przez objawienie. Jedynie dzięki niemu wiemy, że wizja Boga jest możliwa dla stworzenia rozumnego, a zatem dla człowieka. Otóż poznawszy dzięki objawieniu, iż taki jest cel bytu ludzkiego, możemy wywnioskować istnienie tego pragnienia, podczas gdy natura powinna zawsze skłaniać się ku swej własnej doskonałości. W ten sposób, w stosunku do wizji błogosławionej, ma to samo naturalne pragnienie, którego przedmiotem są naturalne przymioty, mimo że wizja ta jest ściśle nadprzyrodzona⁵⁶.

⁵⁵ Cf.). Alfaro, *op. cit.*, s. 54 i n.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, s. 38, 71 i n. oraz 125.

Istnieje zatem w człowieku wrodzone pragnienie wizji istoty boskiej. Jednak stworzona natura rozumna, która pragnie dóbr nadprzyrodzonych, nie może ich osiągnąć przez swą naturalną aktywność. Potrzeba nadprzyrodzonej interwencji Boga, o której wiadomo tylko z objawienia Bożego. Człowiek w tym życiu bez objawienia nie zna nawet przeznaczenia swego wrodzonego pragnienia. Nie wydaje się, aby Duns Szkot wyraźnie stawiał sobie pytanie, czy Bóg mógłby stworzyć naturę ludzką zaopatrzoną jedynie w doskonałości natury, bez nadprzyrodzonego podniesienia jej. Bardziej wyraźnie zastanawiał się nad hipotetycznym przypadkiem człowieka umierającego w czystej, „naturalnej” kondycji, który nie doszedł zatem do wizji Boga. Jest jednak wielka różnica między takim przypadkiem, a człowiekiem pozbawionym wizji błogosławionej z powodu grzechu. W drugim przypadku pozbawienie jest karą, w pierwszym jest po prostu wynikiem uwarunkowań natury. Oczywiście Szkot stwierdza, że faktycznie żaden człowiek nie będzie nigdy w sytuacji, która odpowiadałaby owej hipotetycznej „naturze” ludzkiej. Do takiej sytuacji zbliżona jest sytuacja dzieci, które zmarły bez chrztu i które — zgodnie z logiką tej doktryny — znajdują się w „otchłani”. Znają one swą ludzką istotę i mogą osiągnąć szczęśliwość „naturalną” wiedząc, że Bóg jest pierwszym bytem³⁷.

Między Dunsem Szkotem a św. Tomaszem wiele jest zbieżności. Nie dziwi przeto, że zbieżność pomiędzy teologami ze szkół tomistycznej i franciszkańskiej trwała w odniesieniu do tego punktu w zasadzie przez cały XIV i XV wiek. Istnienie wrodzonego pragnienia oglądania Boga było opinią wspólną wszystkim szkołom teologicznym tamtej epoki. Możemy wskazać na różnice w szczegółach: Duns Szkot i szkoła franciszkańska podkreślają to, co w tym pragnieniu jest wrodzone, jako utożsamione z naturą ludzką, a zatem wcześniejsze od wszelkiego poznania. Teologowie tomistyczni, z wyjątkiem kilku, i augustiańscy zastanawiają się nad niepokojem, w jakim znajduje się dusza ludzka, dopóki bezpośrednio nie pozna Boga. Oczywiście niepokój ten jest wyrazem wrodzonego pragnienia⁵⁸.

Niewątpliwie staje teraz przed nami problem, jak zharmonizować naturalne pragnienie oglądania Boga z faktem, że pragnienie to jest czymś nienależnym. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jeśli coś jest „naturalne”, powinno odpowiadać jakimś wymaganiom. Tomasz z Akwinu, Duns Szkot i teologowie, którzy byli ich następcami, nie przejmowali się tym. Juan Alfaro wyjaśnia to przez fakt, że w rozpatrywanym okresie nie stawiano sobie pytania o możliwość stworzenia całego rodzaju ludzkiego bez nadprzyrodzonego podniesienia do wizji Boga. Podejmowano jedynie hipotezę jakiegoś poszczególnego człowieka, aby zaprzeczyć, że przypadek taki miał lub mógłby mieć miejsce; następnie rozważa się specjalny przypadek dzieci zmarłych bez chrztu, które idą do

⁵⁷ Cf. *ibid.*, s. 316 i n.

⁵⁸ Cf. streszczenie J. Alfaro, *ibid.*, s. 407.

otchłani. Jednak, „póki nie myśli się o hipotezie całego rodzaju ludzkiego nie przeznaczonego do wizji Boga [...], trudność związana z całkowitą daremnością naturalnego pragnienia oglądania Boga nie pojawia się wyraźnie, a w konsekwencji nie zauważamy, w czym takie pragnienie, aby nie istnieć na próżno, domagałoby się koniecznie przeznaczenia człowieka do wizji Boga”⁵⁹.

III. TEOLOGIA NADPRZYRODZONOŚCI W CZASACH NOWOŻYTNYCH I W EPOCE WSPÓŁCZESNEJ

Wskazówki bibliograficzne: H. Rondet. „Le problème de la nature pure et la théologie au XVI^e siècle”. *RSR*35 (1948). s. 481 -521. — J. Alfaro. *Lo naturaly lo sobrenatural...*, *op. cit.* — B. Hallensieben. *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*. Aschendorff. Münster 1985.

1. KU HIPOTEZIE „CZYSTEJ NATURY”

Równowaga wielkich autorów scholastycznych nie była łatwa do utrzymania. Gdy już zaczęło się spekulować nad tym, co odpowiada naturze jako takiej, otwiera się drogę, na której dar łaski uważany jest za dodatek do bytu, który byłby trwały w granicach swej natury. Podporządkowanie wizji Boga przestaje być częścią definicji człowieka. Dlatego nie dziwi, że w XIV i XV wieku twierdzenie o naturalnym pragnieniu oglądania Boga przestaje być jednomyślne. Zazwyczaj wskazuje się na dwóch oponentów tej tezy: Tomasza Anglicusa, przedstawiciela szkoły tomistycznej, na początku XIV wieku, oraz Dionizego Kartuza w następnym wieku. Ważniejsze od liczby autorów jest ich głębokie rozumowanie. Według Tomasza Anglicusa w świecie istnieje porządek naturalny i porządek nadprzyrodzony. Otóż pierwszy jest wcześniejszy od drugiego, nie koniecznie chronologicznie, ale dlatego, że porządek nadprzyrodzony zakłada istnienie porządku naturalnego. W naszej myśli możemy zawiesić porządek nadprzyrodzony, a i wtedy porządek naturalny pozostałby nietknięty we wszystkich swych doskonałościach. Jeśli pragnienie oglądania Boga jest naturalne, rodzi się absurd: porządek naturalny mógłby istnieć bez nadprzyrodzonego, a na skutek tego istniałoby pragnienie naturalne, którego przedmiotem byłoby coś zupełnie niemożliwego. W konsekwencji naturalne pragnienie oglądania Boga nie istnieje. Z tej argumentacji wynika, jak się wydaje, iż Tomasz uważa hipotezę istnienia człowieka w samym tylko porządku naturalnym za możliwą. Inny argument Tomasza Anglicusa przeciwko natural-

⁵⁹ *Ibid.*, s. 405-406.

nemu pragnieniu oglądania Boga jest taki, że nie można w naturalny sposób pragnąć tego, czego nie można osiągnąć przez naturę. U człowieka nie ma zatem pragnienia nadprzyrodzoności. Jest naturalne pragnienie szczęśliwości, którego przedmiotem jest Bóg, ale nie określa ono, jakie poznanie Boga jest upragnione. Wykluczone jest, aby mogło chodzić o wizję błogosławioną. Tomasz jest właściwie jedynym, który zajmuje takie stanowisko. Nie miał on praktycznie żadnego wpływu na szkołę tomistyczną ani w XIV, ani w kolejnym wieku⁶⁰.

Również dla Dionizego Kartuza (+ 1471) istnienie pragnienia naturalnego jest niezrozumiałe. Doskonałość nadprzyrodzona sięga poza kondycję natury. Gdyby natura intelektualna w naturalny sposób pragnęła swego nadprzyrodzonego celu, oznaczałoby to, że można zaspokoić owo pragnienie przez przyczyny naturalne. Według Dionizego każdej naturze odpowiada właściwy jej cel, zgodnie z jej istotową doskonałością. Tylko umysłowi niestworzonemu przynależy kontemplowanie w swej istocie nieskończonego światła, jakim jest Bóg. Umysłem stworzonym odpowiada natomiast poznanie Boga według ich własnej natury. Może tu chodzić tylko o pragnienie naturalne tego, co jest w zasięgu sił naturalnych. Co więcej, z tej zasady wynika, że gdyby pragnienie oglądania Boga było naturalne, należałoby się człowiekowi według naturalnego porządku rzeczy; umysłowi stworzonemu odpowiadałaby zatem wizja Boga według Jego istoty. Co oczywiście nie jest prawdą. Inny przywołany argument brzmi następująco: jeśli istniałoby owo naturalne pragnienie, rozum mógłby je poznać i dowiedzieć się, że istota boska jest widzialna. Właśnie dlatego powinniśmy twierdzić, że stworzenie rozumowe w naturalny sposób nie pragnie bezpośredniej wizji Boga, ale zadowala się posiadaniem Boga, na które pozwalają mu siły jego natury. W tym porządku posiadałoby ono „doskonałe” poznanie, które zaspokoiłoby jego pragnienia i wypełniłoby jego naturalną zdolność⁶¹.

U kilku autorów XV wieku rozszerzać się będzie perspektywa, która za możliwe uważa istnienie człowieka stworzonego w zwykłej kondycji naturalnej i która zawiera szczęśliwość adekwatną do owej kondycji w drugim życiu. Jednakże wspólna wszystkim szkołom teologicznym teza o naturalnym pragnieniu wizji Boga zasadniczo jeszcze się utrzymuje. Doktryna ta zostanie zanegowana przez Kajetana w pierwszych latach XVI wieku.

2. KAJETAN I PODWÓJNY CEL CZŁOWIEKA

Kajetan (Tommaso da Vio, t 1534) wychodzi od uznanego przez wszystkich faktu, iż Bóg chciał udzielić się bytom stworzonym i przygodnym na dwa

⁶⁰ Cf. *ibid.*, s. 210-215 i 221-222.

⁶¹ Cf. *ibid.*, s. 286—292; H. de Lubac, *Le Mystère du surnaturel*, *op. cit.*, s. 183-184.

sposoby: po pierwsze stwarzając je, a po drugie dając stworzeniu rozumnemu możliwość dojścia do wizji Bożej. Dlatego przyznaje stworzeniu możliwość doskonałego rozkoszowania się, dając mu przez łaskę to, czego nie mogło otrzymać przez naturę. Stąd bierze się podwójny porządek faktycznie istniejący wśród stworzeń, porządek natury i porządek łaski. Jeśli do pierwszego porządku należy to, co przystoi substancjom stworzonym, do drugiego należą miłość i wizja Boga. Porządek naturalny równy jest temu, co „należne” stworzeniu, w terminologii, którą już znamy; porządek nadprzyrodzony odpowiada temu, co w stworzeniu jest ponad to, co mu się należy. W tym znaczeniu „nadprzyrodzony” jest równoznaczny z „bezinteresowny”. Kajetan idzie w tym punkcie za doktryną św. Tomasza. Wyjaśnia również, podobnie jak jego poprzednik, w jakim sensie można powiedzieć, że Bóg jest coś „winien” stworzeniom: w stosunku do nich Bóg jest dłużnikiem swej mądrości i wolności. Jednak łaska, hipotetycznie udzielana darmo, sprawia, że człowiek uczestniczy w samym Bogu i boskiej naturze. Aby zrozumieć, czym jest łaska, trzeba zatem odnieść ją do Bożej natury: konkretnie, łaska czyni z nas braci Chrystusa, który jest Synem Bożym z natury. Podobnie światło chwały (*lumen gloriae*), które da nam możliwość oglądania Boga w drugim życiu, należy także do porządku boskiego. Zarówno łaska, jak i światło chwały przekraczają zdolność jakiegokolwiek natury stworzonej, są zatem w ściślejszym znaczeniu „nadprzyrodzone”.

Odrzucenie naturalnego pragnienia oglądania Boga

Ostateczny cel człowieka, wizja Boga, jest zatem nadprzyrodzony. Z tego powodu nie może być poznany w sposób naturalny, nawet gdybyśmy mogli w doskonały sposób poznać naszą naturę⁶². Pragnienie nadprzyrodzoności nie jest dane w naturze; nie ma pragnienia wizji Boga, ponieważ naturalne pragnienie nie może wyjść poza to, co może ono osiągnąć w sposób naturalny. W naturze ludzkiej istnieje zdolność przyjmowania przymiotów nadprzyrodzonych, ale owej zdolności, która jest tylko bierna, nie towarzyszy żadne pragnienie odnoszące się do owych przymiotów. Kajetan rozważa szczególnie tezy Szkota, które mówią o naturalnym pragnieniu oglądania Boga. Jednak faktycznie również nie zgadza się z licznymi tekstami św. Tomasza, z którymi już się spotkaliśmy.

Zważywszy, że przymioty nadprzyrodzone, według Kajetana, są wyższego od natury rzędu, nie może ona mieć wobec nich skłonności, jaką posiada wobec przymiotów porządku naturalnego. Albo też skłonności naturalnej winna odpowiadać aktywna zdolność do osiągnięcia tego, czego się pragnie. Jeżeli

⁶² Cf. J. Alfaro, *op. cit.*, s. 91.

w jakimś stworzeniu jest moc do czegoś nadprzyrodzonego, należy założyć, iż wiemy o istnieniu owej nadprzyrodzonej rzeczywistości. Podobnie skłonność, jeśli jest naturalna, powinna móc być poznana w naturalny sposób. Gdyby skłonność ta istniała, objawienie nie byłoby konieczne dla poznania owych rzeczywistości nadprzyrodzonych; w przeciwnym przypadku naturalna moc byłaby próżna⁶³ Naturalna skłonność, która nie może być zrealizowana przy pomocy naturalnych sił, staje się dla Kajetana sprzecznością. W przeciwnym wypadku nadprzyrodzony wymiar przedmiotu pragnienia straciłby ważność. W ten sposób człowiek pragnie tylko poznania Boga, które może osiągnąć dzięki swym naturalnym zdolnościom. To posiadanie i to poznanie są wystarczające dla zaspokojenia ludzkiego pragnienia szczęśliwości, bez konieczności dojścia do wizji doskonałej. Z drugiej strony jasne jest, że pełna szczęśliwość znajduje się tylko w owej wizji, ale nic nie sprawia, by człowiek jej pragnął⁶⁴.

W człowieku istnieje zatem jedynie „moc posłuszeństwa”, to znaczy zdolność do przyjęcia daru Bożego. Zdolność ta nie oznacza wyłącznie braku niemożności przyjęcia owego daru, ale również pewną pozytywną zdolność do wyniesienia nadprzyrodzonego. Dusza ludzka, ze względu na swe władze intelektualne, zdolna jest do, nawet niewyraźnej, wizji Bożej. Wizja ta może być w pewien sposób nazwana „naturalną”⁶⁵. Istnieje zatem pewna współnaturalność pozytywna, która jest jednak nieporównywalna z relacją, jaka istnieje pomiędzy pragnieniem doskonałości naturalnych a samymi tymi doskonałościami. Owa prosta zdolność przyjęcia, której nie towarzyszy pragnienie dobra nadprzyrodzonego, niekoniecznie musi być zaspokojona.

Natura „absolutna” i natura podniesiona do szczęśliwości

Ażeby pogodzić swą teorię z tekstami swego mistrza, św. Tomasza, który potwierdzał naturalne pragnienie oglądania Boga, Kajetan wprowadził rozróżnienie, które później będzie miało poważne konsekwencje. Stworzenie rozumne może być rozpatrywane z dwóch punktów widzenia: według tego, czym jest samo w sobie w sposób absolutny (*absolute*) oraz według jego ukierunkowania ku szczęśliwości. Człowiek, wzięty jako taki, nie pragnie w naturalny sposób wizji Boga. Jednak z drugiego punktu widzenia człowiek w naturalny sposób pragnie wizji, gdy już dzięki objawieniu pozna łaskę i chwałę. Przyczyną tych ostatnich jest Bóg sam w sobie, a nie tylko jako powszechny Sprawca czy

⁶³ Cf. *ibid.*, s. 104-112.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, s. 146 i 151.

⁶⁵ Kajetan, *Komentarz do Summy teologicznej*, Ilia, q. 9, a. 2; w: Tomasz z Akwinu, *Opera omnia*, wyd. leonińskie, Polyglotte, Roma 1891, t. 11, s. 141 — 142. Cf. B. Hallensleben, *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*, *op. cit.*, s. 306 i 331-332.

Stwórca. Skąd konkluzja: „Nawet jeśli w człowieku wziętym absolutnie nie znajduje się naturalne pragnienie tego typu, [pragnienie owo] jest mimo wszystko naturalne w człowieku poddanym przez Bożą opatrność tej ojczyźnie”⁶⁶. Odnotujmy krok, jakiego dokonał Kajetan wraz z owym rozróżnieniem: istnieje definicja człowieka pojmowanego samego w sobie, inna człowieka, którego możemy nazwać „historycznym”, jedyne, który naprawdę istniał, ukierunkowanego przez Boga ku wizji błogosławionej. Definicja człowieka jako bytu intelektualnego, rozumnego zwierzęcia, z właściwą mu naturą i doskonałościami, odnosi się do pierwszego punktu widzenia. Definicja człowieka podana w sposób absolutny (*absolute*), to znaczy oddzielona od jakiegokolwiek kontekstu, obejmuje jednocześnie byt, który istnieje, i ten, który mógłby istnieć, abstrahując od konkretnego celu, jaki Bóg nadał jednemu człowiekowi stworzonemu przez siebie.

Kajetan wykonuje znaczący krok w problematyce podniesionej już przez św. Tomasza z Akwinu. Doktor Anielski odróżniał doskonałości „należne” naturze i te, które są darmo dane. Jednak rozróżnienie to kontemplowało tylko jedyne istniejącego człowieka, którego celem jest wyłącznie wizja Boga. Tylko wyjątkowo rozpatrywało przypadek człowieka, który istnieje z samymi darami natury. Wydaje się, że odtąd ów *wyjątek św. Tomasza jest uważany za punkt wyjścia*. Kajetan mówi o człowieku według jego natury, abstrahując od celu, jaki Bóg mu wyznaczył. Dodaje, że Tomasz nie rozpatruje owego człowieka jako takiego, ponieważ, jako teolog, winien traktować wszystkie rzeczy według objawienia Bożego. Rozróżnienie to, jak możemy zobaczyć, zostało wprowadzone przez Kajetana, a nie przez św. Tomasza.

Ogólne pragnienie szczęśliwości „naturalnej” zakłada poznanie Boga, którego można dokonać siłami naturalnymi. Owa szczęśliwość jest „doskonała” w swoim porządku i, według opinii Kajetana, sięga poza to życie, albowiem mówi wyraźnie, że jest to szczęśliwość „duszy odłączonej”⁶⁷. Pomiedzy ostatecznym celem człowieka podniesionego do porządku nadprzyrodzonego a celem naturalnym istnieje według Kajetana wielka paralela, która pokazuje, że ów cel naturalny jest pomyślany jako definitywny stan człowieka. Zważywszy liczne twierdzenia Kajetana o możliwości niepodnoszenia przez Boga natury ludzkiej do porządku nadprzyrodzonego, można dojść do wniosku, że jego zdaniem stan „natury czystej” (nawet jeśli nie używa jeszcze tej terminologii) jest realną możliwością. Znamy nawet jego rozważania o sytuacji i możliwościach człowieka w takiej sytuacji⁶⁸. Zaczyna się tutaj rysować doktryna, która będzie później

⁶⁶ Kajetan, *Komentarz do Summy teologicznej*, Ia — IIae, q. 3, a. 8; cf. Tomasz z Akwinu, wyd. leonińskie, t. 6, s. 36. Cf. J. Alfaro, *op. cit.*, s. 151 in.

⁶⁷ Kajetan, *Komentarz do Summy teologicznej*, Ia — IIae, q. 3, a. 6; cf. Tomasz z Akwinu, wyd. leonińskie, t. 6, s. 34.

⁶⁸ Cf. J. Alfaro, *op. cit.*, s. 170-203.

miała szerokie następstwa. Studiować się będzie to, co człowiek może uczynić bez łaski, jego zdolność do czynienia dobra, jakie mu przystoi, oraz możliwość zachowywania prawa naturalnego. Kajetan przyznaje także porządkowi naturalnemu osobny status i trwałość. Zaznacza nawet, że łaska doskonali naturę zgodnie z tym, czym jest sama w sobie (*per modum naturae*), według swych naturalnych zasad⁶⁹.

Za przykładem nielicznych poprzedników Kajetan porzucił zatem klasyczną średniowieczną doktrynę naturalnego pragnienia oglądania Boga. W ten sposób otworzył drzwi dla wprowadzenia doktryny dwóch celów człowieka, jednego naturalnego, a drugiego nadprzyrodzonego. Drugi jest celem, który faktycznie został dany, a drugi tym, który jedynie mógł zostać dany. Aby opisać, czym byłby ten cel, Kajetan ucieka się do paraleli i nie docenia tego, co objawienie mówi nam o wizji Boga, która stanowi nasze nadprzyrodzone przeznaczenie.

Wraz z mniej lub bardziej świadomym wprowadzeniem tej podwójnej celowości otwiera się także droga dla wyraźnego rozważania możliwości „czystej natury”, to znaczy istnienia człowieka bez podniesienia do porządku nadprzyrodzonego. Co więcej, zaczyna być widoczny zamiar opisanie tego, czym byłby człowiek w owej sytuacji odpowiadającej jego naturze. Bez wątplenia bezinteresowność porządku nadprzyrodzonego i dar łaski zostały w tej koncepcji w pełni zachowane, ponieważ uwydatnia ona dar Boga dodany do porządku naturalnego, który ma sens sam w sobie. Jednak z drugiej strony wielkie było niebezpieczeństwo uczynienia z owego porządku nadprzyrodzonego dodatku bez znaczenia dla człowieka, zestawionego z naturą tak już doskonałą w samej sobie, że trudno dostrzec powód, dla którego miałaby być podniesiona do powołania nadprzyrodzonego.

Rozumiemy, jak w ten sposób mogła rozwinąć się idea czystej natury, „naturalnej” celowości i przeznaczenia człowieka. Tendencja do negowania naturalnego pragnienia Boga została wówczas zaakcentowana, nawet jeśli, jak będziemy mieli okazję się przekonać, stanowisko to nie znika kompletnie w XVI i XVII wieku. Ekstremalna pozycja Bajusa, której należy się chwila uwagi, przyczyni się do wzmocnienia tendencji Kajetana.

3. TEOLOGIA POTRYDENCKA: BAJUS I JANSENIUSZ

Krańcowe stanowiska w odniesieniu do nadprzyrodzoności, które dość szybko zostaną uznane za nieprawowierne, stały się okazją nie tylko do potępień. Na dobre i na złe określiły również w szerokiej mierze rozwój

⁶⁹ Kajetan, *Komentarz do Summy teologicznej*, Ia - IIae, q. 89, a. 6; cf. Tomasz z Akwinu, w *leonińskie*, t. 7, s. 147; Ia, q. 62, a. 5; t. 5, s. 115. Cf. B. Hallensleben, *op. cit.*, s. 537.

teologii. Nie ma nic zadziwiającego w tym, że pewien augustynizm, wprowadzony w epoce potrydenckiej z kontekstu myśli biskupa z Hippony, mocno naznaczył katolicką refleksję na temat nadprzyrodzoności.

Wskazówki bibliograficzne: J. Alfaro. „Sobrenatural y pecado original en Bayo”, *Revista Española de Teología* 12 (1952), s. 3-75. — M. Roca. *Génesis histórica de la bula „Ex omibus afflictionibus”*. Ex. diss. PUG. Madrid 1956. — G. Galeota, *Bellarmino contro Baio a Lovanio. Studio e testo di un inédito bellarminiano*. Herder. Roma 1966. — G. Ruggieri. „Orizzonti della «natura» nel secolo XVI. In margine al dibattito sui diritti degli indios”. *Cristianesimo nella Storia* 14 (1993). s. 303-321.

Bajus: prawa człowieka przy stworzeniu

Kwestia rozpoczęła się wraz z Bajusem⁷⁰, którego refleksja wyszła od integralności i prawości, jakimi cieszył się człowiek w raju przed grzechem pierworodnym. Owa prawość polega na obecności Ducha Świętego oraz na nieobecności pożądliwości. Stworzenia człowieka nie można by wyjaśnić bez daru Ducha, ponieważ jest on, według św. Augustyna, życiem duszy, podobnie, jak dusza jest życiem ciała⁷¹. Owa kondycja pierwotnej niewinności Adama nie była czymś darmo danym przez Boga oprócz daru stworzenia, ale odpowiadała naturalnej kondycji należnej człowiekowi. Fakt, że obecnie zło znajduje się w człowieku, pokazuje, iż aktualny stan pożądliwości oznacza brak jakiegoś należnego dobra. W konsekwencji, Bóg nie mógł stworzyć w ten sposób człowieka.

Pojęcia tego, co naturalne i nadprzyrodzone, w pojęciu Bajusa pomagają w wyjaśnieniu jego stanowiska. To, co naturalne, przynależy do integralności jakiejś rzeczy, czy to dlatego, że nie może ona bez tego istnieć, czy też dlatego, że bez niego nie może ona istnieć wolna od zła. Człowiek mógł istnieć bez integralności, ale nie być wolny od zła: dlatego owa integralność była dlań naturalna i „należna”⁷². Według innego znaczenia słowa „naturalny”, integralność, którą cieszył się pierwszy człowiek, odpowiadała jego naturze, gdyż miał ją z urodzenia.

Gdyby Adam nie zgrzeszył, wskazuje nasz Autor, kwestia nadprzyrodzoności nie pojawiłaby się:

Gdyby Adam i jego potomstwo pozostało jak na początku, gdy zostali stworzeni i oddawali cześć Bogu z taką samą łatwością, jak uprawiali pola, któż by dziś snuł domysły, by dowiedzieć się, czy jakaś rzecz była dla nas naturalna, to znaczy

⁷⁰ O Bajusie, cf. *supra*, s. 214 — 215 i 311.

⁷¹ Cf. V. Grossi, *Baio e Bellarmino interpreti di Agostino, op. cit.*, s. 45.

⁷² Cf. *ibid.*, s. 53.

przyznana z pochodzenia i urodzenia, a inna nadprzyrodzona, to znaczy nienależna naszej naturze i hojnie dołączona do naszej integralności dla jej upiększenia przez wspaniałomyślność Boga?⁷³

To zatem grzech Adama stworzył problem dwóch porządków. Razem z utratą sprawiedliwości przez grzech i odnowieniem przez Chrystusa powstaje problem tego, co człowiek utracił, co zachował i czego udziela mu Chrystus. Ponieważ faktycznie sprawiedliwość, jaką zwraca nam Chrystus, nie wypływa z normalnego toku zdarzeń, Bóg udzielił jej według swego upodobania i w tym znaczeniu jest ona nadprzyrodzona. Sprawiedliwość pierwotna była „naturalna”, jak już wiemy, bowiem należała do integralności pierwszego stanu. Wszystko, co zostało udzielone Adamowi, jest naturalne. O tym, co nadprzyrodzone, możemy mówić dopiero po przyjściu Chrystusa. Jednak sama funkcja Chrystusa w powiązaniu z „nadprzyrodzonością” jest u Bajusa bardzo ograniczona. Chrystus tylko po prostu „naprawia”. Człowiek potrzebuje teraz Jego łaski do wypełniania czynów moralnie dobrych. Chrystus przenosi człowieka do jego początkowej świętości, jednak nie wyżej. Gdyby jednak mimo wszystko człowiek realizował dobre uczynki bez łaski Chrystusa, Chrystus byłby zbyteczny. Nowość Chrystusa nie zostaje uznana, podobnie jak wewnętrzny związek pomiędzy osobą Jezusa a zbawieniem. Chrystus nie daje Bożego synostwa, nie przemienia wewnętrznie człowieka i nie „podnosi” go. Jedynie go „uzdrowia”, leczy z ran grzechu i sprawia, że powraca on do stanu pierwotnego. W pozornej wierności formułom św. Augustyna Bajus bardzo oddalił się od ducha swego mistrza. Jak przenikliwie zauważył H. de Lubac, Bajus, który pozornie zaprzeczył bezinteresowności nadprzyrodzoności, negując „czystą naturę”, w rzeczywistości uczynił znacznie więcej; niejako opróżnił „nadprzyrodzoność” z treści. Sprowadził ją do tego, co oddziela się od normalnego porządku rzeczy, nie definiując jej za pomocą treści, które ta nadprzyrodzoność oznacza: wezwanie człowieka do wizji Boga, rzeczywista wewnętrzna przemiana i przebóstwienie pozwalające człowiekowi odnowionemu przez Ducha być posłusznym Bożym przykazaniom. Posłuszeństwo Bogu jest dla Bajusa niezależne od wewnętrznej, „ściśle nadprzyrodzonej” odnowy człowieka. Nie sięga ono poza sprawiedliwość prawa. W ten sposób dobre dzieła są godne zasługi, niezależnie od stanu, w jakim osoba, która je realizuje, staje przed Bogiem⁷⁴.

⁷³

Baiana, t. I, s. 60—61; cytowany w: H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, *op. cit.*, s. 48.

cit., s. 48.

⁷⁴ Cf. H. de Lubac, *ibid.* Także H. Rondet, *Gratia Christi*, *op. cit.*, s. 287-293.

Bulla *Ex omnibus afflictionibus*

Jak widzieliśmy, seria zdań Bajusa została potępiona przez papieża Piusa V w bulli *Ex omnibus afflictionibus* z 1 października 1567 roku⁷⁵. Przytoczymy kilka z nich, które w bardziej bezpośredni sposób dotyczą nadprzyrodzoności. Tak na przykład zdanie 21:

Wywyższenie i wyniesienie natury ludzkiej aż do uczestnictwa w naturze Bożej należało do nieskazitelności pierwszego stanu i dlatego musi być nazwane czymś naturalnym, a nie nadprzyrodzonym⁷⁶.

Zdanie to w takim brzmieniu nie jest zaczerpnięte z Bajusa. Użyte terminy łacińskie (*exaltatio* i *sublimatio*) nie przystają do słownictwa Bajusa, które właśnie odrzuca ideę wywyższenia, jak niedługo się przekonamy. Chodzi raczej o pewien „przekład” jego teologii na najbardziej popularne wówczas kategorie. Dosłowne jest natomiast zdanie 26:

Nieskazość właściwa pierwszemu stworzeniu nie była niezasłużonym wyniesieniem natury ludzkiej, ale naturalnym jej stanem⁷⁷.

W jedności z tym zdaniem pozostają inne:

55. Bóg nie mógłby stworzyć człowieka od początku takim, jakim się teraz rodzi.

78. Nieśmiertelność pierwszego człowieka nie była dobrodziejstwem łaski, ale naturalnym jego stanem⁷⁸.

Według Bajusa Bóg jest wszystko winien człowiekowi. Rozumiemy, że H. de Lubac mógł napisać: „Doskonałym pelagianinem byłby pyszałek, który nie chce nic nikomu zawdzięczać. Doskonały bajaranista byłby raczej kłótliwym pieniaczem, który bez przerwy uskarża się na biedę, domagając się tego, co się należy. Bajus to Pelagiusz, który staje się natrętem. Pelagiusz, albo czysta asceza. Bajus, albo czysta jurydyzacja. Jeden i drugi, każdy w swoim porządku i na swój sposób: czysty naturalizm”⁷⁹.

⁷⁵ Cf. *DzS*1901 - 1980.

⁷⁶ *DzS*1921; *FC*281; przekład polski: *BF*, V/51.

⁷⁷ *DzS*1926; *FC*283; przekład polski: *BF*, V/53.

⁷⁸ *DzS*1955 i 1978; *FC*284 i 285.

⁷⁹ H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne, op. cit.*, s. 20.

Janseniusz i bezsilność natury bez łaski

Stanowisko Janseniusza⁸⁰ w kwestii, która nas obecnie zajmuje, wydaje się stać w opozycji do Bajusa. Jeśli ten ostatni sławił naturę, Janseniusz wysławia łaskę do tego stopnia, że natura ludzka zostaje niemal unieważniona. H. de Lubac w ten sposób scharakteryzował kontrastujące pozycje tych dwóch postaci, które historia połączyła ze względu na ich usiłowania powrotu do św. Augustyna, nawet jeśli w gruncie rzeczy głęboko zniekształcali oni myśl doktora z Hippony:

Obydwaj są, ze względu na pewne rysy, ludźmi Starego Testamentu — *in novo, non autem de novo Testamento*. Jednakże Bajus, jak się wydaje, zachował przede wszystkim ducha owych faryzeuszy, którzy, ustalając pomiędzy człowiekiem a Bogiem rodzaj jurydycznej umowy, żyli w nieustannym z Nim procesie, a całą ich nadzieją było uzyskanie w chwili wydawania wyroku decyzji o usprawiedliwieniu; Janseniusz wydaje się dziedziczyć raczej inną cechę judaizmu cielesnego, którą przejął także Mahomet: przesadna ograniczoność tego, który uważa się na wybranego przez Boga. Pierwszy ciążył faktycznie ku zniesieniu idei łaski: czyż drugi nie wyolbrzymia jej w pewien sposób, pojmując ją jako przejaw mocy tym bardziej godnej uwielbienia, im bardziej jawi się jako arbitralna i despotyczna? Wreszcie, jeżeli jeden i drugi ciąży także ku rozwiązaniu jedności między Bogiem i człowiekiem, na której istotnie polega Misterium Chrystusa, to czyż jeden z nich nie wznosi człowieka przed oblicze Boga z żądaniem swych praw, podczas gdy drugi unicestwia go?⁸¹

Doktryny Janseniusza nie dotykają w równym stopniu co doktryny Bajusa kwestii nadprzyrodzoności. Nie dotyczą jej też bezpośrednio najważniejsze potępienia jansenizmu⁸².

4. REAKCJA W TEOLOGII CZASÓW NOWOŻYTNYCH

Opozycja wobec doktryn Bajusa doprowadziła do okrzepnięcia w teologii katolickiej rozróżnienia pomiędzy porządkiem naturalnym a porządkiem nadprzyrodzonym, w linii wyznaczonej już przez Kajetana, zanim wybuchła polemika z Bajusem. Z tego punktu widzenia kryzys wokół bajaranizmu stworzył nową sytuację, narzucając teologom podjęcie problemu, ale w odmiennym ujęciu. Aby

⁸⁰ O Janseniuszu, cf. *supra*, s. 215 — 217 i 311—312.

⁸¹ H. de Lubac, *ibid.*, s. 50-51.

⁸² Cf. *DzS* 2001 -2007; 2301-2332; *FC* 635-639; przekład polski (fragm.): *BF*, VII/132, VIII/35, VIII/7 — 12, VI/87. Na przykład: „Wszystko, co nie pochodzi od nadprzyrodzonej wiary chrześcijańskiej, która działa przez miłość, jest grzechem”, *DzS*2311.

lepiej podkreślić, że dary łaski i integralności udzielone Adamowi przed grzechem nie były należne naturze ludzkiej, teologia będzie starała się umieścić w perspektywie realnej możliwości to, co dotąd było tylko strukturalną analizą stosunku człowieka do Boga. Hipoteza możliwości stworzenia człowieka w czystej naturze, której istnienie miałoby własną trwałość i znaczenie, zaczyna się szerzyć. Rozróżnienie staje się wówczas konkretnym rozdzieleniem. Jako że natura powinna być doskonała i pełna w swoim porządku, coraz wyraźniej odmawia się jej naturalnego pragnienia oglądania Boga. Francisco Suarez wypowiada się na przykład w taki sposób:

Trzeba powiedzieć, że w człowieku nie istnieje wrodzone pragnienie oglądania Boga wyraźnie i takim, jaki jest sam w sobie, a w konsekwencji nie istnieje też [wrodzone pragnienie] nadprzyrodzonej szczęśliwości [...]. Wrodzone pragnienie opiera się na mocy naturalnej; jednak w człowieku nie istnieje naturalna moc ku nadprzyrodzonej szczęśliwości; a zatem nie istnieje również wrodzone pragnienie⁸³.

Z jednej strony jasne jest, że człowiek może pragnąć szczęśliwości nadprzyrodzonej przy pomocy łaski. Co więcej, człowiek przez objawienie wie, iż taki jest faktycznie jego ostateczny cel, nie może bez niej zaspokoić swych pragnień. Suarez nie wyklucza też, że mogło być dane jakieś naturalne, niedoskonałe, uwarunkowane pragnienie szczęśliwości nadprzyrodzonej. Wskazuje mimo wszystko, że w stanie czystej natury, nawet gdyby człowiek mógł odczuwać jakieś uwarunkowane pragnienie owej wizji Boga, nie byłby niespokojny — pod warunkiem, że zachowuje się roztropnie; byłby zadowolony ze swego naturalnego losu, bo wiedziałby, że owo pragnienie sięga rzeczy bardzo odległej od jego natury. Dlatego nie jest konieczne, aby wrodzone pragnienie kierowało się ku owej rzeczywistości, wokół której obraca się pragnienie niedoskonałe, jak się zdarza z innymi *zachciankami* rzeczy niemożliwych⁸⁴.

Tym sposobem zostaje przekształcone rozróżnienie dwóch porządków, co niewątpliwie posłużyło do zachowania i wyjaśnienia bezinteresowności porządku nadprzyrodzonego. Winniśmy też wziąć pod uwagę szerokie ramy kulturowe, w których stanowisko to zajmuje miejsce: świat Renesansu, wraz z odkryciem humanizmu, pojawieniem się porządku świeckiego, który domaga się pewnej autonomii w stosunku do Bożego objawienia i Kościoła.

Jednak tendencja ta, która zaczęła dominować począwszy od XVI wieku, nie była jednorodna ani w tymże wieku, ani na początku następnego. Szkoła skotystyczna zachowała tezę o „naturalnym pragnieniu”, potwierdzoną przez jej mistrza, a przeciw której zareagował Kajetan, zapominając, że Duns Szkot

⁸³ F. Suarez, *Ostateczny cel człowieka*, Disp. XVI, 2, 6. 10; *Oeuvres complètes*, Vives, Paris 1856, t. 4, s. 152-153.

⁸⁴ Cf. *ibid.*

w istotny sposób zgadzał się w tym punkcie ze św. Tomaszem. Jan de Rada, franciszkanin zmarły w 1606 roku, odnotował to z przenikliwością i ironią: „Uczniowie św. Tomasza, by nie sprawiać wrażenia, że zgadzają się ze Szkotem, przypisują św. Tomaszowi opinię, która jest mu obca”⁸⁵.

Jednak skotyści nie byli sami. H. de Lubac mówił o „tomizmie konserwatywnym” w XVI wieku⁸⁶. Już Francisco de Vitoria krytykował doktryny Kajetana⁸⁷. Jego uczeń Domingo de Soto także szedł za tradycyjną doktryną o pragnieniu oglądania Boga, wrodzonym naturze ludzkiej. Jest też dla niego jasne, że potrzeba objawienia dla poznania owego pragnienia oraz że człowiek swymi własnymi siłami nie może go zaspokoić. Wskazuje wyraźnie, że wielu bierze ten fakt za niekwestionowany, by zaprzeczyć naturalnemu pragnieniu. Trzeba jednak odróżnić przyczynę i skutek pragnienia. Pragnienie wizji Bożej jest naturalne nie dlatego, że człowiek może osiągnąć ją swymi własnymi siłami, ale dlatego, że natura umieściła je w nim. Ponieważ jest pożądany przez naturalne pragnienie, ów cel może być w tym znaczeniu nazwany naturalnym. Język ten jest bardzo zbliżony do języka Dunsza Szkota.

Francisco de Toledo szedł w podobnym kierunku, opierając się na św. Tomaszu i Dunsie Szkocie. Jako że wizja Boga nie może być osiągnięta siłami natury, nie zgadza się na nazwanie jej celem „naturalnym”. Nie jest też ona zatem należna naturze i nie może być poznana bez objawienia. Ale mimo wszystko natura człowieka skłania się do miłości i wizji Boga. Jednakże Francisco de Toledo nie dochodzi do rozdzielenia celów, nawet jeśli pozostawia przestrzeń zarówno naturze, jak i porządkowi nadprzyrodzonemu.

Echa tej tradycyjnej doktryny odnajdujemy także u Bellarmina. Nowo powstała sytuacja skłania go niewątpliwie do wysiłku uściślenia rozróżnienia pomiędzy tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone. I tak, ciało i dusza, władze zmysłowe i intelektualne są dla człowieka naturalne. Kiedy „natura” określa to, co konstytutywne dla człowieka, termin ten przeciwstawia się „nadprzyrodzonemu”, ale nie wtedy, gdy używany jest w innych znaczeniach, na przykład dla opisanego tego, czym dysponuje człowiek z racji swych narodzin. Bellarmin pragnie uniknąć nieporozumień i mylenia z doktryną Bajusa. W nadprzyrodzonym możemy wyróżnić to, co nadprzyrodzone „przez się” (*per se*) i „przez akcydens” (*per accidens*). W pierwszym przypadku znajdujemy się wobec czegoś, co w żadnym razie nie może być wytworzone przez naturę: łaski uświęcające, cnót wlnych. Nadprzyrodzoność *per accidens* dotyczy tego, co nie przewyższa sił natury jako takich, ale w sposobie wykonania: na przykład uzdrowienia, których dokonał Chrystus. Jasne jest, że fundamentalny problem teologiczny staje na pierwszej z tych płaszczyzn, nie na drugiej. Nadprzyrodzo-

⁸⁵ Cytowany w: H. de Lubac, *Augustinisme...*, s. 159.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, s. 135-181.

⁸⁷ Cf. G. Rugieri, „Orizzonti della «natura» nel secolo XVI...”, *art. cit.*, s. 314 i n.

ne jest to, co ma w Bogu swą rację i swą przyczynę, naturalne to, co swą rację i przyczynę ma w naturze rzeczy⁸⁸.

Człowiek nie może zatem sam z siebie tworzyć aktów nadprzyrodzonych. Nie może sam osiągnąć wizji Boga. Jednak nie oznacza to, że jej nie pragnie. Wizja Boga nazywana jest naturalnym celem człowieka nie dlatego, że człowiek może w naturalny sposób do niej dojść, ale dlatego, że natura zdolna jest do wizji Boga oraz dlatego, że człowiek tej wizji pragnie. Bellarmin podaje dwa przykłady: kamień w naturalny sposób ciąży ku środkowi, ale jeżeli znajduje się na szczycie dachu, nie może przesunąć przeszkód, które uniemożliwiają mu spadnięcie⁸⁹; dusza oddzielona pragnie zjednoczenia z ciałem, ale nie może go w naturalny sposób osiągnąć. Jako duch, człowiek ma zdolność oglądania Boga i ma również owo pragnienie. Rozpoznajemy myśl św. Tomasza, gdy Bellarmin wskazuje, iż nie jest niegodne natury ludzkiej to, że Bóg stworzył człowieka z celem wyższym od jego natury, wręcz przeciwnie: w najwyższym stopniu przynależy do jego godności fakt, że został stworzony dla wznioślejszego celu niż ten, który może osiągnąć samymi siłami swej natury.

Bellarmin przyznaje jednak, że nie byłoby nic absurdalnego w tym, iżby Bóg nie przeznaczył człowieka do owej boskiej wizji. Rzeczywiście mógł go stworzyć dla celu proporcjonalnego do jego natury, którym byłoby poszukiwanie prawdy przez rozumowanie. Bellarmin używa porównania, które pochodzi od Arystotelesa przez św. Tomasza: oczy nietoperza posiadają naturalną zdolność widzenia słońca, ale faktycznie Bóg stworzył je jedynie do oglądania światła znacznie słabszego⁹⁰. Naturalne pragnienie oglądania Boga może być zatem połączone z możliwością „czystej natury”. Henri de Lubac sądzi, że Bellarmin jako pierwszy sformułował hipotezę czystej natury, nawet jeśli tej myśli bardziej nie rozwinął⁹¹. W innym miejscu Bellarmin stwierdza, że człowiek doszedł do swego celu, kiedy ogląda Boga takim, jakim jest. Taka jest konsekwencja jego kondycji obrazu Bożego, który nie może osiągnąć swej pełni, jeśli nie znajduje się w stanie doskonałego podobieństwa do swego wzoru.

5. DEBATA O NADPRZYRODZONOŚCI W EPOCE WSPÓŁCZESNEJ

Wskazówki bibliograficzne: H. de Lubac. *Surnaturel. Études historiques*. Aubier. Paris 1946: „Le mystère du surnaturel”, *RSR* (1949). s. 8-12 1; *Augustinisme et théologie moderne*. Aubier. 1965: *Le mystère du surnaturel*. Aubier 1965; *Petite catéchèse sur nature et grâce*. Fayard. Paris 1980. — B. Sesboüé. „Le surnature! chez H. de Lubac. Un conflit autour d'une théologie”. *RSR* 80 (1992). s. 373-408.

⁸⁸ Cf. V. Crossi, *Bciao e Bellarmino*, s. 168 i n.; G. Galeota, *Bellarmino contro Baio*, *op. cit.*

⁸⁹ Cf. H. de Lubac, *Augustinisme...*, s. 186.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, s. 187.

⁹¹ *Lbid.*, s. 188, 192; Y. Grossi, *op. cit.*, s. 175 i n.; G. Galeota, *op. cit.*, s. 188.

K. Rahner, „De la relation de la nature et de la grâce”. *Écrits théologiques*, t. III, DDB. Paris 1963, s. 9-33. — „La nature et la grâce”, *Questions théologiques aujourd'hui*. II. *Dogmatique*. DDB. Paris 1965 (wyd. niem. 1960). — L. F. Ladaria. „Naturaleza y Gracia: Karl Rahner y Juan Alfaro”. *Estudios eclesiológicos* 64 (1989). s. 53-70.

H. Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. J. Hegner, Koln 1951. s. 294-313; „Der Begriff der Natur in der Theologie”. *ZKTh* 5 (1953), s. 452-464.

J. Alfaro, „Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, *Gregorianum* 38 (1957), s. 5 - 50; „El problema teológico de la transcendencia e immanencia de la gracia”, in *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*. Cristiandad. Madrid 1972. s. 227-343. — Q. Turiel, „Insuficiencia de la noción de potencia obedencial como solución al problema de las relaciones del espíritu finito con la Visión de Dios”. *Divinitas* 35 (1991), s. 19-54.

Mozolna przemiana w teologii

Hipoteza o stworzeniu człowieka w stanie „czystej natury” w końcu zwyciężyła w teologii katolickiej. Darmowość daru nadprzyrodzonego była gwarantowana przez doktrynę dwóch porządków, hipotezę czystej natury i negację naturalnego pragnienia oglądania Boga. Taka refleksja pozostawiała sporą przestrzeń dla „naturalnego” środowiska człowieka, dla tego, co dziś nazywamy autonomią rzeczywistości czasowej, dla ogromnego pola aktywności, na które objawienie chrześcijańskie nie ma bezpośredniego oddziaływania. Zostaje uznana konieczność otwarcia się na powszechne wymagania rozumu.

Jednak takie stanowisko niesie z sobą niebezpieczeństwo uczynienia z Boga i powołania nadprzyrodzonego czegoś wewnętrznego w stosunku do bytu ludzkiego, czegoś, co można wyabstrahować i co nie jest niezbędne, by być człowiekiem. Użyto nawet samego terminu „nadmiar”, nieco uwłaczającego w tej dziedzinie. Dystans, jaki pojawił się w stosunku do pierwszej tradycji chrześcijańskiej jest ogromny. Jak mieliśmy okazję zobaczyć, liczne są powody takiej ewolucji. Aspekty pozytywne i negatywne w nieunikniony sposób mieszają się w tej historii. Rozumiemy jednak, że odnowa studiów biblijnych i historii tradycji w pierwszej połowie XX wieku wywołała poczucie pewnego niezaspokojenia w stosunku do tezy, które przeważały przez ostatnie wieki. Ponowne odkrycie bardziej jednolitej wizji u Ojców Kościoła oraz tezy św. Tomasza dotyczącej naturalnego pragnienia oglądania Boga spowodują zmianę perspektyw. Od zwykłych studiów historycznych na początku dokonało się następnie nieuniknione przejście do nowych prób systematycznych.

Wraz z na nowo zaproponowaną tezą o naturalnym pragnieniu oglądania Boga, problem bezinteresowności porządku nadprzyrodzonego oraz powołania do wizji błogosławionej stał się przedmiotem ożywionej debaty. Ukazanie się w 1946 roku słynnej książki H. de Lubaca, *Nadprzyrodzoność, studia historyczne*, wzbudziło liczne dyskusje. Debaty sprowokowały interwencję Piusa XII w jego encyklice *Humani generis* z 1950 roku:

Są tacy, co podważają prawdę o darmowości porządku nadprzyrodzonego. Sadzą bowiem, że Bóg nie może stworzyć rozumnych istot, których by nie przeznaczył i nie powołał do uszczęśliwiającego widzenia w niebie⁹².

Z takim punktem odniesienia teologia katolicka w ciągu następnych lat głęboko przemyślała całą kwestię. W debacie zabierze głos wielu znakomitych teologów tamtego okresu: Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac cytowany już na tych stronicach, Juan Alfaro etc.

Henri de Lubac: od nadprzyrodzoności do natury

Największą dyskusję wywołały stanowiska H. de Lubaca, zwłaszcza jego zamiar wyabstrahowania hipotezy „czystej natury”. Według niego teoria czystej natury odnosi się do możliwego porządku rzeczy, na podstawie którego dokonuje się rozdzielenia natury i nadprzyrodzoności na dwie równoległe i zestawione z sobą celowości. Jednakże nie zdaje ona sprawy z aktualnego porządku rzeczy i pozostaje niewystarczająca dla wyjaśnienia bezinteresowności tu i teraz daru Bożego i wizji błogosławionej. Celowość, dla której Bóg nas stworzył, jest istotną częścią naszego bytu, a nie czymś, co może być arbitralnie zmieniane. „Prawdziwy problem [...] występuje w przypadku bytu, którego celowość jest już nadprzyrodzona, ponieważ tak jest w naszym wypadku. [...] Pozostaje zatem ukazać, w jaki sposób dla tegoż bytu nie ma naprawdę „wymagania” takiego celu, w znaczeniu, w jakim właśnie słowo to wywołuje zgorszenie”⁹³. Bowiem wezwanie do wizji Boga jest konstytutywne dla naszego bytu, jak jest dlań fakt, iż zostaliśmy stworzeni. Podwójny dar Boga i podwójna darmowość, które de Lubac jasno potwierdza, odnajdują swą jedność w konkretnym bycie każdej osoby.

Ażeby rozwiązać ten problem, de Lubac proponuje odwrócenie problematyki. Sprzeciwia się naiwnemu obrazowi podarunku ofiarowanego komuś, kto już istnieje, obrazowi stanowiącemu podstawę przedstawienia Boga, który najpierw dał mi byt, a potem wyrzył w owym bycie jakiś nadprzyrodzony cel. Problem jest nierozwiązywalny dopóty, dopóki poruszamy się od natury do nadprzyrodzoności; staje się zrozumiałą, gdy zmierzamy od nadprzyrodzoności do natury: „To nie nadprzyrodzoność można wyjaśnić przez naturę, przynajmniej jako postulowaną przez nią; to natura zyskuje wyjaśnienie, w oczach wiary, przez nadprzyrodzoność, jako chciana przez nią”⁹⁴. To pierwotny

⁹² *DzS* 3891; *FC* 654 przekład polski: *BF*, VII/156.

⁹³ H. de Lubac, „Le mystere du surnaturel”, *RSR* 36 (1949), s. 92 — 93. Autor rozwinął te same myśli w książce z 1965 roku, która nosi taki sam tytuł, uzasadniając je szerzej wobec krytycznych uwag jego przeciwników.

⁹⁴ *Ibid.*, s. 105.

zamysł Boga powołania człowieka do nadprzyrodzoności determinuje stworzenie jego natury. Według tego ujęcia podwójna darmowość nadprzyrodzoności i stworzenia zostaje uszanowana.

Jednakże pozostaje tajemnica: tajemnica naturalnego pragnienia oglądania Boga. Natura ludzka jest bytem duchowym, to znaczy że nie jest po prostu naturą w znaczeniu, w jakim pojęcie to weryfikuje się dla bytów naszego wszechświata. Paradoks człowieka polega na tym, że jest on jednocześnie naturą i duchem:

Stworzenie duchowe ma bezpośrednie odniesienie do Boga, które posiada przez swe pochodzenie. I to zmienia wszystko. Stąd u stworzenia duchowego ów rodzaj zachwiania, owo tajemnicze chromanie, które nie jest chromaniem grzechu, ale, radykalniej, chromaniem zwierzęcia, które jest duchem, stworzenia, które w przedziwny sposób dotyka Boga.

W 1965 roku H. de Lubac uzasadnia swe stanowisko w świetle krytyk, które mu czyniono i wyraża swą zgodność z *Humanigenis*:

Nie negując wcale na płaszczyźnie dogmatycznej możliwości, które się nam wymykają, nie odrzucając abstrakcyjnej hipotezy, która może być dobrym środkiem dla przedstawienia nam na żywo jakiejś rzeczywistości pewnej, czyż nie jest „prościej i rozsądniej”, dla opracowania doktryny teologicznej, starać się nie wychodzić poza realność, którą znamy?

Należałoby pokazać jasno, w jaki sposób Bóg nigdy nie może być przymuszony przez jakikolwiek rodzaj wymagania, by samemu oddać się bytowi, który wyszedł z Jego rąk, co wypływa z najbardziej elementarnego nauczania chrześcijańskiego, najbardziej fundamentalnego i najbardziej stałego, niedawno przypomnianego w encyklice *Humani generis* Piusa XII⁹⁵.

Autor podtrzymuje zatem prawomocność i prawdziwość formuły Piusa XII; uważa ją jednak za wyraz pewnej „abstrakcyjnej hipotezy” i nadal równie stanowczo odmawia uczynienia z niej punktu odniesienia dla refleksji teologicznej o bezinteresowności tego, co nadprzyrodzone. Owo napięcie wewnętrzne w jego myśli miało z pewnością wpływ na zastrzeżenia, jakie mu przedstawiono⁹⁶.

Karl Rahner i „nadprzyrodzony egzystencja!”

Również według Karla Rahnera punktem wyjścia teologii powinien być realnie istniejący człowiek, nie zaś człowiek możliwy. Otóż wszystko, czego

⁹⁵ H. de Lubac, *Le mystere du surnaturel*, op. cit., s. 75-76.

⁹⁶ Cf. B. Sesboiie, *art. cit.*, s. 391—402.

sami doświadczamy, nie jest równoważne z naszą „czystą naturą”, ponieważ ta ostatnia nie „istnieje” w stanie czystym. Człowiek znajduje się w porządku łaski, a to nie może nie mieć wpływu na jego sposób pojmowania siebie, nawet jeśli nie jest tego w pełni świadomy. U człowieka realnie istniejącego poddanie Bogu i zdolność przyjmowania Go stanowią centrum jego bytu. Jednak jednocześnie owa zdolność winna być charakteryzowana jako niezasłużony dar, do którego, jako stworzenie, nie ma żadnego prawa. Pojęcie czystej natury, jako odmienne od „konkretnej istoty” człowieka, jest pojęciem „rezydualnym”, to znaczy tym, co pozostaje, jeśli w myślach odejmiemy z naszego bytu to, co oznacza owo ukierunkowanie na Boga. Pojęcie to jest niezbędne dla zachowania bezinteresowności wezwania do łaski. Nigdy jednak nie możemy określić jego treści, ponieważ człowiek, w swym sposobie doświadczania i rozumienia siebie, nie może wyeliminować tego, co faktycznie stanowi samą jego głębię, poddania Bogu.

K. Rahner utrzymuje tym samym podstawowe rozróżnienie pomiędzy naturą pojmowaną jako taką, a bezinteresownym powołaniem do nadprzyrodzoności, które konkretnie jej dotyka. Owo powołanie nazywa on, w języku typu heideggerowskiego, „nadprzyrodzonym egzystencjałem”. Jest to egzystencja! 411, to znaczy przesłanka, która nie należąc do natury jako takiej, dotyczy jej w sposób oryginalny, wewnętrzny i konieczny w jej egzystencji. Na przykład fakt bycia „historycznym” jest dla człowieka egzystencjałem. Jednak egzystencja!, o który tutaj chodzi, jest nadprzyrodzony: jest faktem bezinteresownego zamysłu Boga wobec człowieka. Na planie czysto naturalnym Rahner uznaje w człowieku tylko jedno otwarcie, „moc obediencjalną”.

K. Rahner nawiązuje do najważniejszych punktów poruszanych przez H. de Lubaca, w swej trosce o uniknięcie dualizmu między naturą i nadprzyrodzonością. Jednak jego rozwiązanie jest naprawdę odmienne. Tam, gdzie jego francuski kolega umieszcza *naturalne* pragnienie Boga, Jahner mówi o *nadprzyrodzonym egzystencjale*. Toteż nie doszli obydwaj do zgody. Bowiem dla de Lubaca nadprzyrodzony egzystencja! jest „bezużytecznym założeniem”, które jedynie przesuwając problem i dyskretnie powraca do koncepcji bliskiej Kajetanowi i późnej scholastyce. Możemy jedynie stwierdzić tę różnicę zdań, która wyznacza dwa możliwe podejścia do paradoksu człowieka w jego stosunku do Boga. Rahner szanuje pojęcie bezinteresowności we wszystkich jego znaczeniach; mocniej przywiązuje się do konkretnej jedności egzystencji ludzkiej, odsyłając pojęcie czystej natury do abstrakcyjnej analizy. De Lubac pragnie wyraźniej podkreślić paradoksalną spójność duchowej natury człowieka.

Hans Urs von Balthasar włączył się z kolei w debatę, próbując dokonać syntezy dwóch poprzednich stanowisk. Wyróżnia dwa punkty widzenia; z dołu, czyli punkt widzenia człowieka, dla którego hipoteza natury czystej winna być poszanowana, a nadprzyrodzone powołanie pozostaje „egzystencjałem”; oraz z góry, czyli punkt widzenia Boga, zgodnie z którym nie możemy wiedzieć, czy

istnienie czystej natury cechuje się wystarczającą poznawalnością, ponieważ Bóg pragnął zawsze tylko nadprzyrodzonego powołania człowieka. Pierwszy punkt widzenia rozwija się w kierunku wytyczonym przez K. Rahnera; drugi, H. de Lubaca.

Podsumowanie

II Sobór Watykański nie poruszył tego tematu, a nawet unikał terminologii natura-nadprzyrodzoność. Nie możemy tutaj zagłębiać się w szczegóły najbardziej niedawnych kontrowersji⁹⁷. Jednak kilka wniosków można uważać za ostateczne: u człowieka, którego znamy, istnieją, w głębokiej jedności, wymiary naturalny i nadprzyrodzony. Człowiek jest stworzeniem Boga, a zatem różnym od Niego, ale jest jednocześnie stworzeniem wezwanym do życia Bożego, do wspólnoty z Osobami Boskimi. Darmowość nadprzyrodzoności ma fundament w absolutnej bezinteresowności wcielenia Syna i daru Ducha Świętego. Oto najlepszy dowód miłości Boga, która nie ma założeń i nie opiera się na fakcie stworzenia. Ludzie zostali wybrani z Jezusie już przed stworzeniem świata, tak iż jeden jest cel bytu ludzkiego, jedno powołanie, powołanie Boże, jak podkreśla *Gaudium et spes* (22). Powołanie to nie może w głęboki sposób nie określać naszego bytu, tak iż musimy przyznać, że istnieje w naszej naturze owo pragnienie Boga.

Winniśmy potwierdzić podwójny plan bezinteresowności darów, które Bóg uczynił człowiekowi, w znaczeniu, w którym samoofiarowania się Boga w Jezusie Chrystusie, wraz ze wszystkim, co niesie ono dla człowieka, nie można wyprowadzić ze stworzenia. Nie powinno to jednak skłaniać do myślenia, że w realnie istniejącym człowieku znajduje się podwójna celowość, „naturalna” i „nadprzyrodzona”. Nie ma innego przeznaczenia jak pełna wspólnota z Bogiem, którą tradycja Kościoła nazwała „wizją błogosławioną”. Jeśli nie osiąga jej, ginie. Ze względu na darmowość wcielenia i łaski, która zeń wypływa, można by hipotetycznie pomyśleć świat i „człowieka” nie zorientowanego na Chrystusa. Stworzenie byłoby możliwe bez wcielenia, jako konsekwencja podwójnego porządku darmowości, o którym właśnie mówiliśmy. Jednak różnica pomiędzy ludźmi, jakimi jesteśmy, a hipotetycznym bytem ludzkim (można by nawet dyskutować o właściwości takiego określenia) mającym inny cel byłaby tak radykalna, iż bezużyteczne wydaje się budowanie porównań lub wysiłek wyznaczania treści owej możliwej „natury”.

⁹⁷Pozwalam sobie odesłać do mojego studium, *Teologia del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993, s. 3 — 30, wraz z uzupełniającymi wskazówkami bibliograficznymi.

ROZDZIAŁ ÓSMY

Kres człowieka i kres czasów

L. F. Ladaria

Zmartwychwstanie Jezusa otwarło przed wierzącymi w Niego nadzieję zmartwychwstania wraz z Nim przy Jego powtórным przyjściu. Wraz z owym zmartwychwstaniem nadejdą czasy ostateczne i pierwsi wierzący żyli zwróceniu ku przyszłości, w oczekiwaniu na przyszły koniec świata. Panowanie Chrystusa zmartwychwstałego, któremu Ojciec poddał wszystko, pozostaje jeszcze na jakiś czas zakryte. Jednak chwalebne przyjście Pana objawi Jego zbawcze królowanie nad wszystkimi.

Najdobitniejszym znakiem owego panowania jest bez wątpienia sąd nad wszystkimi ludźmi, znak władzy nad wszystkim, jaką Ojciec powierzył Synowi. Przyjściu Pana w chwale dla osądzenia żyjących i umarłych towarzyszy zmartwychwstanie ciała. Owo zmartwychwstanie oznacza powrót ludzi do życia dla sądu, który odróżni dobro od zła i który Pan urzeczywistni (cf. Mt 24,31-46). „[...] ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny — na zmartwychwstanie potępienia” (J 5,28-29). Jednak zmartwychwstanie oznacza także pełne uczestnictwo zbawionych, to znaczy sprawiedliwych, na chwałę Pana (cf. 1 Kor 15,20-28, 35-49). Nie ma nic zaskakującego w tym, iż od początków chrześcijaństwa owe wydarzenia końca czasów nabrały wielkiego znaczenia. Zmartwychwstanie umarłych jest cechą odróżniającą wiarę chrześcijańską w kwestii przyszłego zbawienia. Życie zmartwychwstałego jest życiem w Jezusie Chrystusie, w pełni Boga.

Z drugiej strony Nowy Testament mówi nam o przeznaczeniu człowieka bezpośrednio po śmierci. Pan obiecuje na krzyżu skruszonemu łotrowi, że „dzisiaj” będzie z Nim w raju (Łk 23,43). Paweł myśli, że śmierć jest zyskiem: dla niego „zostać uwolnionym z ciała i być z Chrystusem” to najlepsza rzecz, jaka może się mu przydarzyć, nawet jeśli dla dobra chrześcijan z Filipi pragnie żyć i nadal im pomagać (Flp 1,21-25). Nasze przeznaczenie po śmierci jest już

przedmiotem troski dla autorów Nowego Testamentu, a zatem dla całej historii teologii.

Objawienie się Pana i los ludzkości z jednej strony, osobiste przeznaczenie każdego człowieka po śmierci z drugiej, były dwoma biegunami, wokół których obracała się eschatologia chrześcijańska. W zależności od epoki dawano pierwszeństwo jednemu lub drugiemu aspektowi. Jednak obydwie były zawsze obecne w refleksji eklezjalnej, od bogatych intuicji, bardzo często fragmentarycznych, najdawniejszych Ojców, aż po najbardziej spójne systematyzacje scholastyki i ponowne odkrycie wymiaru eschatologicznego, wewnętrznego wobec całości misterium chrześcijańskiego. Z powodu różnorodności kwestii, które krzyżują się przy podejmowaniu czasów ostatecznych, nasz wykład pozostanie fragmentaryczny. Będziemy się starać uwypuklić najbardziej reprezentatywne aspekty myśli każdego z autorów.

I. EPOKA PATRYSTYCZNA: ZMARTWYCHWSTANIE CAŁEGO CIAŁA CHRYSYUSA

1. POD ZNAKIEM NIEDALEKIEGO KOŃCA I MĘCZEŃSTWA

Wskazówki bibliograficzne: B. Daley (unter Mitarbeit von J. Chreiner und H. E. Lona). *Eschatologie in der Schrift und Patristik*. Herder. Freiburg-Basel-Wien 1986. — B. Daley. *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*. University Press. Cambridge 1991. — A. Fernandez. *La escatologia en el siglo II*. Aldecoa, Burgos 1979. — Ch. E. Hill. *Regnum Caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity*. Clarendon Press. Oxford 1992.

Na próżno szukalibyśmy u dawnych Ojców pełnego podjęcia kwestii eschatologicznej. Jednak dotyczące tego tematu odniesienia są liczne z powodu ścisłej relacji łączącej go z głoszeniem Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego. Już w *Listie do Kościoła w Koryncie* Klemensa Rzymskiego odnajdujemy świadectwo wiary w zmartwychwstanie umarłych, którego Jezus Chrystus był zapowiedzią. Owo zmartwychwstanie zostaje nam ukazane w następstwie dnia i nocy, zasiewu i owocu; feniks wskazuje na to samo¹. Nie ma nic niecodziennego w tym, że Bóg ma władzę przywracania do życia:

Czyż zatem uznamy to za rzecz dziwną i nadzwyczajną, jeśli Stwórca wszechświata wskrzesi z martwych tych, co Mu służyli, święci, w ufności wiary doskonałej, skoro nawet przez ptaka objawia wspaniałość tego, co nam obiecał? Gdzieś bowiem

¹ Cf. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 24 — 25; SC 167. s. 143 i n; przekład polski: Pś, s. 62 — 63.

jest powiedziane: „Wskrzesisz mnie i będę Cię sławił” [cf. być może Ps 22,7; 87,11] oraz „Położyłem się i zasnąłem; lecz powstałem, bo Ty jesteś ze mną” (Ps 22,4). A z kolei Hiob mówi: „I wskrzesisz moje ciało, to właśnie, które to wszystko wycierpiało” (Hi 19,26) ².

Ostatecznym uzasadnieniem tej nadziei jest to, że wszystko jest możliwe dla Boga³. Zmartwychwstanie tych, którzy czynili dobro następuje w chwili przyjścia Chrystusa⁴. Owo przyście winno być oczekiwane tak, jak oczekiwali go święci Starego Testamentu. Dlatego chrześcijanin powinien żyć w sposób święty, by miłosierdzie Boże ochroniło go podczas mającego nastąpić sądu⁵. Klemens mówi nam także o sytuacji umarłych, zwłaszcza tych, którzy oddali swe życie za Chrystusa. I tak, Piotr jest w miejscu chwały, które było dla niego zastrzeżone, Paweł w miejscu świętym. Wiele kobiet, które także cierpiały, otrzymało już swą nagrodę⁶. „[...] lecz ci, co dzięki łasce Bożej byli w miłości doskonali, mieszkają w siedzibie świętych, którzy ukażą się w godzinie przyjścia Królestwa Chrystusowego”, a Chrystus wskrzesi ich z grobów⁷.

List Pseudo-Barnaby również mówi o zmartwychwstaniu w odniesieniu do zmartwychwstania Jezusa:

On zaś zgodził się cierpieć, gdyż mając zwyciężyć śmierć i dowieść swego zmartwychwstania musiał objawić się w ciebie, aby spełnić obietnicę daną ojcom, a przygotowując sobie nowy lud, wskazać jeszcze w czasie swego życia na ziemi, że On wskrzesi zmarłych i będzie ich sądził⁸.

Podczas zmartwychwstania dokona się sąd, który odda każdemu według jego czynów:

Pan będzie sądził świat „nie mając względu na osoby”. Każdy otrzyma to, na co zasłużył. [...] Nie uspokajajmy się przekonaniem, że zostaliśmy powołani, abyśmy nie zasnęli w naszych grzechach, bo wówczas Księżę Zła przejąwszy nad nami władzę wygna nas z Królestwa Pańskiego⁹.

Rzeczywistość nowego życia w Jezusie stanowi centrum eschatologii Ignacego z Antiochii. Zmartwychwstanie Jezusa jest nadzieją naszego zmartwychwstania:

² *Ibid.*, 26, 1—2; s. 145; przekład polski: *Pś*, s. 63.

³ *Ibid.*, 27, 2; s. 147; przekład polski: *Pś*, s. 63.

⁴ Cf. *ibid.*, 50, 3, s. 181; przekład polski: *Pś*, s. 74.

⁵ Cf. *ibid.*, 28, 1; 29, I; s. 147—149; przekład polski: *Pś*, s. 63.

⁶ Cf. *ibid.*, 5, 4,7 i 6, 2; s. 109 i 110; przekład polski: *Pś*, s. 53.

⁷ Cf. *ibid.*, 50, 3-4; s. 181 — 183; przekład polski: *Pś*, s. 74.

⁸ *List Barnaby*, 5, 6-7; *S.C.* 172, s. 119; przekład polski: *Pś*, s. 183.

⁹ *Ibid.*, 4, 12 — 13; s. 103— 105; a także 20,1, s. 211 —213; przekład polski: *Pś*, s. odpowiednio 182 i 198.

[Jezus Chrystus] naprawdę powstał z martwych. To Jego Ojciec wskrzesił. Ojciec również na Jego podobieństwo i nas, wierzących w Niego, wskrzesi w Jezusie Chrystusie, poza którym nie ma dla nas prawdziwego życia¹⁰.

Zmartwychwstanie jest tutaj kontemplowane w swym pozytywnym aspekcie uczestnictwa w życiu Jezusa, nie zaś w neutralnym znaczeniu odzyskania ciała¹¹. Utożsamienie z Jezusem zmartwychwstałym zostanie przez Ignacego osiągnięte w męczeństwie: „Kiedy jednak będę cierpiał, wtedy stanę się wyzwoleniem Jezusa Chrystusa (1 Kor 7,22) i powstanę w Nim wolny”¹². Nie wydaje się, by Ignacy uściślał „moment” zmartwychwstania, do którego prowadzi go męczeństwo. Przez nie ma nadzieję „otrzymać czyste światło”, będąc naśladowcą Jezusa; dlatego „stanie się człowiekiem”¹³. „Posiąść Boga” jest inną formułą, która jest często powtarzana w tych tekstach¹⁴. Wskazuje ona na pełnię ludzką, do jakiej Ignacy dojdzie przez swe męczeństwo. Z drugiej strony przyszłość nieśmiertelności, która jest zapewniona już teraz poprzez uczestniczenie w Eucharystii, „pokarmie nieśmiertelności”, czeka na chrześcijanina, by „żył wiecznie w Jezusie Chrystusie”¹⁵. Całe życie wieczne dla Ignacego jest zatem skoncentrowane na relacji i wspólnocie z Bogiem i Jezusem Chrystusem. Bardzo piękna jest metafora Ignacego o śmierci jako zachodzie, który ustępuje miejsca wschodowi w Bogu: „Dobrze jest zejść [jak słońce] ze świata ku Bogu, aby w Nim wzejść na nowo”¹⁶.

Polikarp ze Smyrny, w *Liście do Kościoła w Filippi*, także odnosi się do zmartwychwstania ludzi w powiązaniu ze zmartwychwstaniem Jezusa: „Ten, który wskrzesił Go z martwych, i nas wskrzesi także, jeśli będziemy pełnić Jego wolę”¹⁷. Ci, którzy cierpieli dla Pana nie biegli na próżno: „są oni teraz na należnym im miejscu przy Panu, gdyż w Nim także razem cierpieli”¹⁸. Wzmianka o specjalnym przeznaczeniu dla męczenników w świecie przyszłym jest często powtarzana, z powodu ich szczególnego utożsamienia z Panem w śmierci.

¹⁰ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Tralleis*, 9, 2; *SC* 10 bis, s. 119; przekład polski: *Pś*, s. 126; cf. także *ibid.*, adres i 2, 2, s. 111 i 113; przekład polski: *Pś*, s. 124; *Do Kościoła w Efezie*, 21, 1; s. 93; przekład polski: *Pś*, s. 119.

¹¹ Cf. Id., *Do Kościoła w Smyrnie*, 2, 1; s. 157; przekład polski: *Pś*, s. 136, który wydaje się przeczyć zmartwychwstaniu tych, którzy je negują.

¹² Id., *Do Kościoła w Rzymie*, 4, 3; s. 131; przekład polski: *Pś*, s. 129.

¹³ *Ibid.*, 6, 2-3; s. 135; przekład polski: *Pś*, s. 130.

¹⁴ Id., *Do Kościoła w Efezie*, 12, 2; *Do Kościoła w Magnezji*, 14; *Do Kościoła w Tralleis*, 12, 2; 13, 3; *Do Kościoła w Rzymie*, 1, 2; 2, 1; 4, 1; 9, 2; *Do Kościoła w Smyrnie*, 11,1; *Do Polikarpa*, 7, 1; s. 83, 107, 121, 123, 127, 130, 137, 165, 178; przekład polski: *Pś*, s. 116; 123; 126; 128; 131; 13; 142.

¹⁵ Id., *Do Kościoła w Efezie*, 20, 2; s. 91; przekład polski: *Pś*, s. 118 — 119.

¹⁶ Id., *Do Kościoła w Rzymie*, 2, 2; s. 129; przekład polski: *Pś*, s. 128.

¹⁷ Polikarp z Smyrny, *List do Kościoła w Filippi*, 2, 2; *SC* 10 bis, s. 205; przekład polski: *Pś*, s. 156. Cf. także 5, 2; s. 211; przekład polski: *Pś*, s. 158.

¹⁸ *Ibid.*, 9, 2; s. 217; przekład polski: *Pś*, s. 159.

Wiara w zmartwychwstanie ciała zostaje wyraźnie wyrażona w anonimowej *Homilii* z II wieku, nazywanej *Drugim Listem do Koryntian św. Klemensa*. Wcielenie Jezusa i zbawienie ludzi, jakie zrealizował On w swym ciele, są racją zmartwychwstania:

A niechaj nikt z was nie mówi, że to ciało nie jest sądzone i że nie zmartwychwstaje. Zrozumcie: Kiedy to dostąpiliście zbawienia, kiedy to ujrzeliście światło, jeśli nie właśnie żyjąc w tym ciele? [...] Jeśli Chrystus, Pan nasz i Zbawiciel, który był najpierw duchem, stał się ciałem i tak nas powołał, podobnie i my w tymże ciele otrzymamy nagrodę¹⁹.

Dar Ducha Świętego czyni możliwym uczestnictwo ciała w życiu i niezniszczalności, jakie Bóg nam daje²⁰. Różnica w przeznaczeniu ludzi jest w umyśle autora homilii jasna. Ponieważ Bóg jest wierny, ten, kto praktykuje sprawiedliwość, wchodzi do Jego królestwa i otrzymuje obietnice, których ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało (1 Kor 2,9)²¹. I przeciwnie, niedowiarkowie zostaną ukarani w ogniu nieugaszonym. Stąd zachęta do nawrócenia i skruchy²².

Pewne pojęcia teologiczne rozwinięte z niejaką precyzją obecne są w *Pasterzu* Hermasa. W tym dziele znajduje się jeden z rzadkich ówczesnych tekstów, w którym zostaje użyty techniczny termin *paruzja* dla odniesienia się do przyjścia Jezusa w chwale. Czas nieobecności mistrza, który wyrusza w podróż i wydaje polecenia swym sługom (cf. być może Mt 25,14-30; Łk 19,11-27), jest czasem, który pozostał do paruzji²³. Hermas pragnie wezwać wszystkich do pokuty przed bliskim sądem Bożym²⁴. Znana parabola o budowie wieży daje pewną ideę o wizji Hermasa na temat zróżnicowanego losu ludzi: Pan wieży, który winien przybyć, by budowa została ukończona, jest jedynym, który może określić, jakie kamienie powinny być użyte, a jakie nie²⁵. Sens porównania zostaje wyjaśniony w taki sposób:

Czy widziałeś, zapytał, że kamienie, które przeszły przez bramę, zostały użyte do budowy wieży, te zaś, które przez nią nie przeszły, wyrzucono z powrotem na ich własne miejsce? [...] Jeżeli więc nie możesz wejść do miasta inaczej niż przez jego bramę, podobnie, rzecze, i do Królestwa Boga nie może wejść człowiek inaczej niż przez Imię Jego umiłowanego Syna²⁶.

¹⁹ *Homilia z U wieku*, 9, 1—5; przekład franc.: Sr Suzanne-Dominique, *Les écrits des Pères apostoliques*, Cerf, Paris 1991, s. 135; przekład polski: *Pś*, s. 95-96.

²⁰ Cf. *ibid.*, 14, 5; s. 140; przekład polski: *Pś*, s. 98.

²¹ Cf. *ibid.*, 11, 7; 19, 3-4; s. 137 i 144; przekład polski: *Pś*, s. 96 i 100.

²² Cf. *ibid.*, 15, 5; 16-18; s. 141-143; przekład polski: *Pś*, s. 98-100.

²³ Hermas, *Pasterz*, Przypowieść V, 5, 3; *SC* 53, s. 237; przekład polski: *Pś*, s. 255.

²⁴ O wezwaniu Hermasa do pokuty, cf. t. 3 w wersji oryginalnej, s. 94-96.

²⁵ Cf. *ibid.*, Przypowieść IX, 3—11; *SC* 53, s. 295 — 311; przekład polski: *Pś*, s. 270 — 276.

²⁶ *Ibid.*, Przypowieść IX, 12, 4 — 5; s. 317; przekład polski: *Pś*, s. 277

Wieża jest Kościołem, a jego częścią są tylko ci, którzy wchodzą do Królestwa. Kamienie odrzucone mogą wykorzystać przerwę w jej budowie dla pokuty. W przeciwnym wypadku „przyjdą inni, a tamci zostaną odrzuceni ostatecznie”²⁷. Pełnia Królestwa jest w ten sposób pełnią Kościoła, do której wchodzi ci, których uznano za godnych. Jezus jest bramą. Zbawieni zamieszkiwać będą z Synem Bożym, ponieważ uczestniczą w Jego Duchu, wraz z aniołami, jeżeli trwają w dobrem²⁸. Przyjście Jezusa dokonuje zróżnicowania przeznaczenia ludzi, w zależności od tego, czy okazali się zdolni do budowania Kościoła. Natomiast nie znajdujemy u Hermasa wzmianki o zmartwychwstaniu.

Ojcowie apostołscy nie rozwijają jakiejś harmonijnej eschatologii. Jednakże ich świadectwo ma nieocenioną wartość. Bez pretensji do systematyzacji, w różnorodnych wyrażeniach zebrali oni istotę przesłania nowotestamentowego na temat ostatecznego zbawienia człowieka. Nie miałyby sensu pytanie ich o to, czego bezpośrednio nie sformułowali: relację pomiędzy chwilą śmierci każdego człowieka a zmartwychwstaniem, zróżnicowaną kondycję, w jakiej znajdują się ludzie przed i po zmartwychwstaniu, nieśmiertelność duszy. Dla nich pozostaje oczywiste, że zbawienie oznacza osiągnięcie Boga, bycie z Chrystusem, uczestnictwo w życiu wiecznym. Jedynie poprzez Jezusa Chrystusa, a szczególnie przez Jego zmartwychwstanie, nadzieja ludzi na zmartwychwstanie nabiera sensu.

2. CHRZEŚCIJAŃSKA STAWKA ZMARTWYCHWSTANIA UMARŁYCH: JUSTYN I ATENAGORAS

Zbawienie człowieka w jego integralności jest również przedmiotem troski Apologetów. Justyn będzie to z naciskiem podkreślał i powiąże końcową nagrodę człowieka ze zmartwychwstaniem. Filozof myśli, jak to było powszechne w jego epoce, iż dusza jest nieśmiertelna²⁹, sądzi jednak, że doktryna ta jest niewystarczająca, jeśli nie dodać do niej wiary w zmartwychwstanie. Z tego samego powodu to nie nagroda duszy go interesuje: „[tych], którzy twierdzą, że nie ma zmartwychwstania, ale że w chwili śmierci dusze ich do nieba idą, nie uważajcie za chrześcijan”³⁰. Nie idzie o to, że nie ma różnicy między dobrymi a złymi przed zmartwychwstaniem: dusze ludzi pobożnych znajdują się w lepszym miejscu, a dusze niesprawiedliwych i złych w innym, ale i jedne, i drugie oczekują momentu sądu. Niektóre okazały się godne Boga, podczas gdy inne zasługują na karę³¹.

²⁷ *Ibid.*, Przypowieść IX, 14, 2; s. 323; przekład polski: *Pś*, s. 278.

²⁸ Cf. *ibid.*, Przypowieść IX, 24, 4 i 27, 3; s. 343 i 347; przekład polski: *Pś*, s. 284 i 285.

²⁹ Cf. Justyn, *I Apologia*, 44, 9; Wartelle, s. 157; przekład polski: *op. cit.*, s. 51.

³⁰ *Id.*, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 80, 4; *ID II*, s. 35; przekład polski: *op. cit.*, s. 247.

³¹ Cf. *ibid.*, 5, 3; *TDI*, s. 31; przekład polski: *op. cit.*, s. 106- 107.

Eschatologia ostateczna jest w konsekwencji tą, która budzi zainteresowanie Justyna. Drugie przyjście Jezusa, paruzja, jest momentem zmartwychwstania i sądu:

Otóż prorocy przepowiedzieli podwójne przyjście Chrystusa: jedno, które już nastąpiło, jako człowieka okrytego wzgardą i podległego cierpieniom, drugie zaś, które nastąpi, gdy przyjdzie z niebios, jak przepowiedziano, w chwale i z anielskim wojskiem swoim, a tedy wzbudzi ciała wszystkich ludzi, którzy kiedykolwiek istnieli, sprawiedliwych przyoblecze w nieśmiertelność, a niesprawiedliwych pośle w ogień wieczny na cierpienia wiekuiste ze złymi demonami³².

Zmartwychwstanie opiera się wyłącznie na władzy Boga. Dla Niego nie ma nic niemożliwego. Idąc za tradycją biblijną (cf. Rz 4,1 7; 2 Mch 7,23.28), Justyn buduje relację pomiędzy stwórczą mocą Boga a Jego mocą wskrzeszania z martwych³³. Ufność pokładana w mocy Boga jest fundamentem wiary chrześcijańskiej, nawet jeśli nie mieliśmy bezpośredniego doświadczenia zmartwychwstania. Podczas swego drugiego przyjścia Pan w pełni wskrzesi człowieka: „[...] cieszymy się, pełni wiary, że Bóg przez Chrystusa swego wzbudzi nas z martwych i obdarzy nieskazitelnością, wolnością od cierpień i nieśmiertelnością”³⁴. Obok zmartwychwstania dla sądu oraz odróżnienia dobrych i złych Justyn mówi przy tej okazji o zmartwychwstaniu w terminach wyłącznie pozytywnych. Cechy, jakie zyskamy po zmartwychwstaniu, wyrażają udział w życiu Boga w Jezusie zmartwychwstałym.

Bardzo odmienną wizję proponuje inny Apologeta, Atenagoras, autor — nawet jeśli atrybucja ta była niekiedy dyskutowana — traktatu *O zmartwychwstaniu umarłych*. Jego celem jest pokazanie spójności wiary chrześcijańskiej w zmartwychwstanie na podstawie ogólnych idei o stworzeniu i władzy Boga. Zmartwychwstanie Jezusa nie jest w jego dziele wspomniane. Stwórcza moc Boga jest fundamentem owej wiary:

Prawdę mówiąc dowodem tego, iż Bóg ma wystarczające możliwości do wskrzeszenia ciał, jest samo ich stworzenie; albowiem jeżeli Bóg, przy pierwszym porządkowaniu, wyprowadził z nicości ciała ludzi i ich zasady konstytutywne, po samym ich rozproszeniu, w jakikolwiek sposób by się ono odbyło, wskrzesi je z taką samą łatwością; jest to dla Niego równie możliwe³⁵.

Atenagoras podał przyczynę takiego stanu rzeczy nieco wcześniej: Bóg już przed stworzeniem każdego człowieka zna wszystkie elementy, z których ma

³² Id., *I Apologia*, 52, 3; Wartelle, s. 169; przekład polski: *op. cit.*, s. 60. Cf. *Dialog z Żydem Tryfonem*, 40, 4; *TDI*, s. 181; przekład polski: *op. cit.*, s. 166.

³³ Cf. Id., / *Apologia*, 18—19; Wartelle, s. 123—125; przekład polski: *op. cit.*, s. 22—25.

³⁴ Cf. Id. *Dialog z Żydem Tryfonem*, 46, 7; *TDI*, s. 209; przekład polski: *op. cit.*, s. 175. Cf. *ibid.*, 69, 7; s. 339; przekład polski: *op. cit.*, s. 227—228.

³⁵ Atenagoras, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 3; *SC379*, s. 225.

nas uformować; wie również dokładnie, czym się one stają, kiedy nasze ciało ulega rozkładowi³⁶. Wszystkie możliwości śmierci człowieka i wszystkie sposoby rozkładu zostały wzięte pod uwagę przez autora, który przedstawia bardzo fizyczną koncepcję zmartwychwstania ciała ludzkiego³⁷. Zmartwychwstanie jest również dowiedzione w rozważaniu faktu, że Bóg nie czyni niczego na próżno, co miałyby miejsce, gdyby ciało ludzkie, które stworzył, nie zmartwychwstawało³⁸. Sama konstytucja człowieka, utworzonego z ciała i duszy, ukazuje spójność zmartwychwstania; w przeciwnym przypadku człowiek nie przetrwałby. Zmartwychwstanie jest w końcu wymaganiem sprawiedliwości. Całemu człowiekowi, a nie tylko duszy, Bóg nadał przykazania, a zatem da też nagrodę i karę, które wynikają z ich wypełnienia bądź zaniedbania³⁹. Jako że zmartwychwstanie Jezusa nie jest dla Atenagorasa punktem odniesienia, logiczne jest, że mówi on o zmartwychwstaniu jedynie jako o odtworzeniu integralności bytu ludzkiego i nie bierze pod uwagę uczestnictwa człowieka w Bożym życiu Pana.

3. POWAB MILLENARYZMU: JUSTYN, IRENEUSZ, TERTULIAN

„Millenaryzmem (lub chiliazmem) nazywamy wierzenia odnoszące się do mającego nadejść ziemskiego królowania Chrystusa i Jego wybranych; owo królowanie — i królestwo — mają trwać tysiąc lat (rozumianych czy to dosłownie, czy też symbolicznie); wydarzenie milenijne sytuuje się pomiędzy pierwszym zmartwychwstaniem (obejmującego wybranych, którzy już pomarli) a drugim (dotyczącego złych, dla sądu i potępienia). Jest zatem umieszczone w czasie historycznym, przed «nowym stworzeniem» i «nowym Jeruzalem», które z kolei odpowiadają czasom ahistorycznym”⁴⁰. Punktem wyjścia tej doktryny jest stwierdzenie z Apokalipsy św. Jana (20,1 -6), która mówi o tysiącletnim królowaniu sprawiedliwych wraz z Chrystusem na ziemi po pierwszym zmartwychwstaniu. Przedstawienia tego typu rozwinęły się w judeochrześcijaństwie, w którym J. Daniélou wyróżnia dwie ich formy, wersję azjatycką, która podkreśla aspekt odnalezionego „raju ziemskiego”, oraz wersję zhellenizowaną, bardziej duchową, która kładzie nacisk na „odpoczynek sprawiedliwych”, na wzór odpoczynku Stwórcy, siódmego dnia⁴¹.

Doktryna ta cieszyła się rzeczywistym powodzeniem w pierwotnym chrześcijaństwie, heterodoksyjnym i ortodoksyjnym. Wydaje się ona wypływać w *Di-*

³⁶ Cf. *ibid.*, 2, 5; s. 223.

³⁷ Cf. *ibid.*, 3-8; s. 225-247.

³⁸ Cf. *ibid.*, 12—13; s. 257-267.

³⁹ Cf. *ibid.*, 23, 1-2; s. 307-309.

⁴⁰ J. Séguéy, art. „Millénarisme”, *Catholicisme* IX (1982), s. 159.

⁴¹ J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, wyd. 2, Desclée/Cerf, Paris 1991, s. 392-404.

daché i częściowo w *Liście Barnaby*. Justyn podejmuje ten temat w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, przedstawiając *millennium* jako przyszłe wypełnienie się prorocत्व Starego Testamentu, umocnionych przez świadectwo Apokalipsy:

Otóż ja i wszyscy chrześcijanie zupełnie prawowierni, my wiemy, że nastąpi i ciała zmartwychwstanie, i tysiąclecie w Jerozolimie, odbudowanej, upiększonej i powiększonej, tak właśnie, jak to stwierdzają prorocy Ezechiel, Izajasz i inni. Tak tedy Izajasz mówił o owym tysiącleciu [przycyca Iz 65,17-258]. A dalej, i u nas pewien mąż imieniem Jan, jeden z apostołów Chrystusowych, prorokował w *Apokalipsie*, którą oglądał, że ci, co uwierzą w naszego Chrystusa, tysiąc lat spędzą w Jerozolimie, i że potem nastąpi powszechne, jednym słowem wiekuiste, równoczesne wszystkich zmartwychwstanie, a potem sąd⁴².

Ireneusz bardziej *jeszcze rozwinię ten temat w piątej księdze swego dzieła Adversus haereses*. Sześć dni stworzenia z Rdz 1 symbolizuje także trwanie świata przez sześć tysięcy lat; ponieważ według 2 P 3,8 (cf. Ps 90,4) dla Boga jeden dzień jest jak tysiąc lat i na odwrót. A zatem po sześciu wiekach świata winno nastąpić siódme tysiąclecie, przed chwalebny ukazaniem się Pana. W tymże czasie królować będą sprawiedliwi, którzy powinni zmartwychwstać przed paruzją, by otrzymać dziedzictwo obiecane przez Boga ich ojcom. Skoro cierpieli na tym świecie, tutaj też powinni otrzymać sprawiedliwość, zbierając jej owoce⁴³. Niesłychana płodność ziemi i materialny dostatek towarzyszyć będą owemu królestwu sprawiedliwych:

Nadejdą dni, kiedy winnice urosną. Każda będzie miała dziesięć tysięcy latorośli, na każdej latorośli dziesięć tysięcy gałązek, a na każdej gałązce dziesięć tysięcy pączków, na każdym pączku dziesięć tysięcy nasion [...]. Podobnie i ziarno zboża wyda dziesięć tysięcy kłosów, każdy kłos będzie miał dziesięć tysięcy ziaren [...] i tak samo będzie ze wszystkimi owocami, zasiewami i trawą⁴⁴.

Także według Tertuliana przed końcowym wypełnieniem sprawiedliwi powinni przez tysiąc lat królować na tym świecie. Powód tego jest taki sam jak ten, który wysuwał Ireneusz: sprawiedliwe jest, by radowali się oni w miejscu, w którym cierpieli: „Bo przecież sprawiedliwe to i Boga godne, żeby tam radowali się Jego służy, gdzie przedtem byli uciemiężeni w Jego właśnie Imieniu”⁴⁵. Dawna teoria millenarystyczna zostaje praktycznie zamknięta wraz z Tertulianem. Krytykowana przez Orygenesusa i Augustyna — który najpierw był jej adeptem — nie pojawi się już przed Średniowieczem.

⁴² Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 80, 5 — 81,4; *TDW*, s. 37 — 43; przekład polski: *op. cit.*, s. 248-250.

⁴³ Cf. Ireneusz, *CH*, V, 32, 1; Rousseau, s. 662.

⁴⁴ *CH*, V, 33, 3; s. 667.

⁴⁵ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, III, 24, 5; *SC399*, s. 207; przekład polski: *op. cit.*, s. 137.

Oficjalna doktryna Kościoła nie przyjmie takiego przedstawienia końca czasów, owocu nazbyt materialnego odczytania *Apokalipsy*. Wszelako temat ten nadal wywierał będzie trwały wpływ. Millenaryzm pod różnymi postaciami pojawiał się będzie na przestrzeni historii w niektórych ruchach apokaliptycznych, na przykład u Joachima de Fiore (f 1202) ⁴⁶, gdzie zmienia nieco ton, czy jeszcze w ciągu wieków⁴⁷.

4. ZBAWIENIE CIAŁA: IRENEUSZ, TERTULIAN, CYPRIAN

Wskazówki bibliograficzne: A. Orbe. „Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo”, *Gregorianum* 64 (1983), s. 199-241: „Gloria Dei vivens homo”, *Gregorianum* 73 (1992). s. 205-268; *Teología de san Ireneo. Comentario el libro V del „Adversas haereses”* tomy. La Editorial Católica, Madrid-Toledo. 1985, 1987, 1988.

Jeżus zmartwychwstały znajdzie się w centrum eschatologii Ireneusza. W obliczu gnozy, która redukuje zbawienie człowieka do zbawienia duszy, bez relacji do świata materialnego, Ireneusz podkreślać będzie zbawienie ciała (*salus carnis*)⁴⁸, w powiązaniu z właściwą mu wizją antropologiczną. Dusze udają się po śmierci do pewnego niewidzialnego miejsca, gdzie oczekują przed powrotem, by otrzymać swe ciało. Dusza jest nieśmiertelna nie z natury, ale dlatego, że Bóg pragnie w swej woli utrzymać ją w bycie i sprawić, by oczekiwała zmartwychwstania ciała⁴⁹. Otóż, podobnie jak myślał już Justyn, dusze te przed sądem spotyka różny los. Sprawiedliwi znajdują się na łonie Abrahama; podczas zmartwychwstania cieszyć się będą wizją Boga⁵⁰. Zmartwychwstanie będzie miało miejsce w chwili chwalebego pojawienia się Chrystusa, kiedy przyjdzie On, by zrekapitulować wszystko:

To owo Słowo, które stało się ciałem, którym jest Jezus Chrystus, nasz Pan, to Ono cierpiało dla nas, zmartwychwstało dla nas, powróci w chwale Ojca, by wskrzesić wszelkie ciało, ukazać zbawienie i zastosować regułę sprawiedliwego sądu dla wszystkich tych, którzy doznają Jego władzy [...] i zrekapituje wszystko w sobie⁵¹.

Relacja między chwalebny zmartwychwstaniem Jezusa a naszym, jest jasno potwierdzona przez Ireneusza. Używa on Pawiowego motywu pierwszeństwa Jezusa, za którym pójdzie całe ciało, którego Pan jest głową: „On

46 Cf. *infra*, s. 387-388.

⁴⁷ O głównych liniach rozwoju i obecności millenaryzmu, cf. J. Séguy, *art. cit.*, s. 162-163.

⁴⁸ Cf. *CH*, V, 2, 2; Rousseau, s. 573; przekład polski: *AP*, s. 52.

⁴⁹ Cf. *CH*, II, 34, 1 —4; s. 266 — 269; przekład polski (fragm.): *AP*, s. 37.

⁵⁰ Cf. *CH*, II, 33, 5-34, 1; s. 266-267; V, 31, 2; s. 661. Cf. A. Orbe, *Lasparábolas evangélicas en san Ireneo*, t. II, Madrid 1972, La Editorial Católica, s. 443 n.

⁵¹ *CH*, III, 16, 6; s. 352. Cf. także III, 4, 1; s. 282; przekład polski: *AP*, s. 40 — 41.

urzeczywistnia w sobie pierwociny zmartwychwstania człowieka. Albowiem, jak głowa zmartwychwstała spośród umarłych, tak i reszta ciała, to znaczy cały człowiek zostanie przywrócony do życia”⁵². Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są jedyną racją i przyczyną zmartwychwstania ludzi. Nie ma zatem nic zadziwiającego w tym, iż nie zapominając o zmartwychwstaniu dła sądu, Ireneusz mówi przede wszystkim o uczestnictwie człowieka w życiu Bożym, charakteryzującym się niezniszczalnością i nieśmiertelnością. Ireneusz był jednym z pierwszych, którzy sformułowali wielką tezę o „wymianie” jako fundamencie zbawienia, jakie daje nam Chrystus: „Słowo Boże, Jezus Chrystus Pan nasz, który dla niezmiernie swej miłości stał się tym, czym my jesteśmy, aby nas uczynić tym, czym On sam jest”³³. Idea ta w wyraźny sposób niesie w sobie pewną projekcję eschatologiczną. Doskonałość synostwa Bożego oznacza udział w nieśmiertelnym życiu Bożym:

Taka jest bowiem racja, dla której Słowo stało się człowiekiem, a Syn Boży Synem Człowieczym: ażeby człowiek, łącząc się ze Słowem i przyjmując w ten sposób przybrane synostwo, stał się synem Boga. Faktycznie mogliśmy mieć uczestnictwo w niezniszczalności i nieśmiertelności, tylko jeśli zostaliśmy złączeni z niezniszczalnością i nieśmiertelnością. Jednakże jak moglibyśmy zostać złączeni z niezniszczalnością i nieśmiertelnością, gdyby Niezniszczalność i Nieśmiertelność nie stały się wcześniej tym, czym my jesteśmy, ażeby to, co było niszczone, zostało wchłonięte przez niezniszczalność, a to, co było śmiertelne, przez nieśmiertelność, „ażebyśmy otrzymali przybrane synostwo”?³⁴

Śmierć Jezusa jest przyczyną zwycięstwa nad zniszczeniem. Kondycja zmartwychwstałego ciała będzie zgodnością z Jezusem, który w swym zmartwychwstaniu posiada pełnię Ducha Świętego: „Ciało, posiadane w dziedzictwie przez Ducha, zapomina, czym jest, by nabyć jakość Ducha, stać się zgodne ze Słowem Bożym”⁵⁵. To wówczas człowiek, tak jak nosił w sobie obraz człowieka ziemskiego, nosić będzie obraz człowieka niebieskiego (cf. 1 Kor 15,49). W owej chwili wypełni się całkowicie kondycja obrazu i podobieństwa Bożego właściwych człowiekowi. Dzięki Duchowi, którego posiadaliśmy już jako pierwociny, mogliśmy mówić „Abba, Ojciec” (cf. Rz 8,15; Ga 4,6); wraz z udzieleniem całej swej łaski, uczyni nas On podobnymi do siebie i doprowadzi do wypełnienia woli Ojca: aby ludzie byli na obraz i podobieństwo Boże⁵⁶. Zmartwychwstanie, które jest pełnią dzieła Bożego przez udzielenie Ducha, oznacza jednocześnie pełnię Bożego synostwa. Wszystko to jest możliwe przez moc Boga, a nie dzięki siłom natury ludzkiej:

⁵² CH, III, 19, 3; s. 370.

³³ CH, V, wstęp, s. 568; przekład polski: AP, s. 52. Cf. t. 1, s. 302 — 304.

⁵⁴ CH, III, 19, 1; s. 368.

⁵⁵ CH, V, 9, 3; s. 592-593.

⁵⁶ CH, V, 8, I; s. 587-588.

Słowa te (1 Kor 15,53-55) zostaną wypowiedziane słusznie, kiedy to śmiertelne i zniszczalne ciało, narażone na śmierć, zgniecione pod panowaniem śmierci, wzniesie się ku życiu i przywdzieje niezniszczalność i nieśmiertelność: bowiem to wtedy zostanie naprawdę pokonana śmierć. Jakże jest zatem owo ciało ponizone, które Pan przemieni i sprawi, że będzie odpowiadało Jego ciału uwielbionemu? Według wszelkiej oczywistości ciało to jest tożsame z owym ciałem, które przejawia swe ponizenie upadając w ziemię. Jednak przemienienie, poprzez które, ze śmiertelnego i zniszczalnego, staje się ono nieśmiertelnym i niezniszczalnym, nie bierze się z własnej jego substancji: owo przemienienie bierze się z działania Pana⁵⁷.

Człowiek zmartwychwstały jest w ten sposób spadkobiercą życia wiecznego, które zostało mu dane przez wizję Boga. Przez miłość i łaskawość Ojca możliwe stanie się w Królestwie to, czego siły człowieka nie mogą osiągnąć:

Człowiek bowiem sam ze siebie nie może oglądać Boga. Jeżeli jednak Bóg zechce, to może być przez człowieka oglądany, i to przez którego chce. Bóg bowiem wszystko może. Niegdyś był widziany w prorocत्वach mocą Ducha, następnie w Synu swoim przez przybranie, a wreszcie będzie oglądany w królestwie niebieskim jako Ojciec. Duch bowiem przysposabia człowieka w Synu, Syn prowadzi go do Ojca, a Ojciec daje mu dar nieskażoności na żywot wieczny, który na tym polega, że ogląda się Boga⁵⁸.

W przypadku człowieka nie idzie zatem o stanie się niezniszczalnym dla oglądania Boga. Myśl Ireneusza zmierza raczej w przeciwnym kierunku; to wizja Boga czyni go żyjącym: „Ludzie zobaczą Boga, aby żyli, przez owo widzenie stając się nieśmiertelnymi”⁵⁹. Owa wizja nie przychodzi „z zewnątrz”, lecz człowiek zobaczy Boga w drugim życiu, ponieważ będzie w Bogu. Kto kontempluje Boga, jest przez Niego oświecany, ożywiany, a przez to czyniony nieśmiertelnym, wiecznym i uczestniczącym w Jego wspaniałości: „Albowiem podobnie jak ci, którzy oglądają światło, są w świetle i uczestniczą w jego blasku, tak i ci, którzy oglądają Boga, są w Bogu i uczestniczą w jego blasku. Otóż ożywiający jest blask Boga. Ci, którzy widzą Boga, będą zatem mieli udział w życiu”⁶⁰. To w tym kontekście znajduje się i może być zrozumiane słynne zdanie Ireneusza: „Chwałą Boga jest człowiek żyjący, a życiem człowieka jest oglądanie Boga”⁶¹. Bóg oddaje swą chwałę dla obdarzenia człowieka swym własnym życiem. Nie idzie o to, by człowiek żyjący wychwalał Boga, ale by Bóg zechciał uczynić człowiekowi dar ze swej chwały. Dla Ireneusza „Bóg we wszystkim stara się uwielbić człowieka [i pragnie], by człowiek był

⁵⁷ *CH*, V, 13, 3; s. 606.

⁵⁸ *CH*, IV, 20, 5; s. 472; przekład polski: *AP*, s. 50.

⁵⁹ *CH*, IV, 20, 6; s. 472.

⁶⁰ *CH*, IV, 20, 5; s. 472.

⁶¹ *CH*, IV, 20, 7; s. 474.

oświecony przez samą światłość Boga”⁶². Człowiek żyjący jest tym, który obdarzony jest życiem Ducha, we wspólnocie życia z Bogiem. Człowiek w ostatnim etapie zbawczego daru uczestniczy w życiu Chrystusa zmartwychwstałego, ponieważ jest w pełni posiadany przez Ducha: „Ci zatem słusznie będą nazwani ludźmi «czystymi», «duchowymi» i «żyjącymi dla Boga», ponieważ posiadają oni Ducha Ojca”⁶³. Duch, który daje człowiekowi życie, przyjmowany jest jako dziedzictwo, aby ciało człowieka, nie przestając być tymże, przyjęło właściwość Ducha Ojcowskiego i odpowiadało Słowu Bożemu⁶⁴. Wizja Boga możliwa jest wyłącznie dlatego, że człowiek uczestniczy w chwałę Chrystusa, Bożym obrazie i podobieństwie Słowa uwielbionego. Z tego powodu wizja Ojca raczej, niż „poprzez medytację” Chrystusa, dana jest „we wspólnocie” z uwielbionym ciałem Chrystusa⁶⁵. Boże życie człowieka zmartwychwstałego polega w ten sposób na uczestnictwie w życiu Trójcy. Życie owo dotyczy całego człowieka zmartwychwstałego, a bardzo szczególnie jego cielesności. To ciało zostaje przebóstwione, człowiek widzi Boga w swym ciele. Wizja Ojca zostaje urzeczywistniona po zmartwychwstaniu umarłych. Boża moc objawia się właśnie w zbawieniu ciała, tego, co na pierwszy rzut oka jest niższe i słabsze. Przesłanie zbawienia duszy, duchowego aspektu człowieka, nie wystarcza dla uzasadnienia nowości chrześcijaństwa.

Owa Boża wizja jest człowiekowi udzielana darmo, jest przeto czystym darem Boga. Jednak dar ów nie jest czymś statycznym. W relacji do Boga i w uczestnictwie w Jego życiu, człowiek zawsze będzie mógł posuwać się naprzód. Bóg także ma coś nowego do przekazania, a człowiek, współzależnie, zawsze będzie mógł się czegoś nauczyć⁶⁶. Wybrani będą wciąż „postępować” w królestwie, które zostało im oddane w dziedzictwo: „Otrzymają na zawsze królestwo i postąpią w nim”⁶⁷. Nie chodzi oczywiście o wizję Boga, która sama mogłaby być przekroczona, o innego, wyższego Boga czy o jakąś zmianę jakościową. Po prostu z powodu oddziaływania Boga na człowieka, ten ostatni nieustannie pogłębiać będzie poznanie swego Stwórcy. Bóg jest zawsze taki sam i z tego powodu człowiek, który jest w Nim, wciąż będzie się do Niego przybliżał. Bóg nie przestaje zatem udzielać swych dobrodziejstw i wzbogacać człowieka, a ten ostatni otrzymywać i być ubogaczanym⁶⁸. Człowiek wciąż ma Kogoś, w kim może dokonywać postępów. Bóg udziela człowiekowi niezniszczalności w nieustannym wzroście.

⁶² A. Orbe, „Gloria Dei vivens homo”, *Gregorianum* 73 (1992), s. 205 — 268, 263.

⁶³ *CH*, V, 9, 2; s. 591.

⁶⁴ Cf. A. Orbe, „Gloria Dei vivens homo”, *art. cit.*, s. 264 i n.

⁶⁵ Cf. A. Orbe, „Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo”, *Gregorianum* 64 (1983), s. 199-241, 208 i n.

⁶⁶ Cf. *CH*, II, 28, 3; s. 237.

⁶⁷ *CH*, IV, 28, 2; s. 503.

⁶⁸ Cf. *CH*, IV, 11, 2; s. 435; przekład polski: *AP*, s. 49; IV, 20, 7; s. 474. Cf. A. Orbe, „Visión del Padre”, *art. cit.*, s. 236 — 238.

Chrześcijańskie przesłanie eschatologiczne jest przede wszystkim skierowane ku pełni losu sprawiedliwych. W nich realizuje się dzieło Boga. Co do losu potępionych, zachowajmy jedynie tę głęboką sentencję Ireneusza:

Przeciwnie, wszystkim tym, którzy dobrowolnie się od Niego oddzielają, dotyka tym oddzieleniem, które sami wybrali. Otóż oddzielenie od Boga to śmierć; oddzieleniem od światła są ciemności; oddzieleniem od Boga jest utrata wszystkich pochodzących od Niego dóbr. Ci zatem, którzy przez swą apostazję utracili wszystko, o czym mówiliśmy, pozbawieni wszystkich dóbr, zanurzeni zostają w karach: to nie Bóg uprzedza ich, by ich karać, ale kara idzie za nimi z tego powodu, że pozbawieni są wszystkich dóbr⁶⁹.

Los potępionych jest w ten sposób odwrotny do losu sprawiedliwych: śmierć, ciemności, odsunięcie; nie z inicjatywy Boga, ale jako konsekwencja wolnego wyboru, który Bóg szanuje.

Także dla Tertuliana eschatologia w sposób uprzywilejowany odnosi się do ciała ludzkiego. Nie ma zatem nic zadziwiającego w tym, iż jego zainteresowanie ciałem ludzkim, stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, odbija się również w eschatologii.

Jego spojrzenie utkwione jest w zmartwychwstaniu, które oznaczać będzie „odtworzenie” złożoności ludzkiej zniszczonej przez śmierć. Śmierć jest oddzieleniem duszy od ciała, życie jest jednością obydwu; jeżeli w śmierci zostały one oddzielone, winny one połączyć się w zmartwychwstaniu. Jest ono zatem ponownym przyprowadzeniem duszy do ciała⁷⁰. W chwili zmartwychwstania powstaje ostateczne zjednoczenie obydwu składników bytu ludzkiego, „stadium wspólnoty”, w którym stają się one jednym na zawsze⁷¹. U Tertuliana odnotowuje się pewną ewolucję doktryny o duszy. W pierwszych dziełach bronił duchowości dusz: w konsekwencji nie mogły one ani odczuwać, ani cierpieć po oddzieleniu od ciała. Później zmienił zdanie⁷²: skoro to, co niecielesne, nie może cierpieć, należy z tego wnioskować, że dusze są cielesne, ponieważ cierpią. Ewangeliczna przypowieść o złym bogaczu i Łazarzu przynosi biblijne potwierdzenie jego idei. Radość lub ból odnoszą się zatem do dusz cielesnych przed końcowym zmartwychwstaniem. Jak Justyn i Ireneusz, Tertulian także sądzi, że sprawiedliwi bezpośrednio po śmierci nie znajdują się w obecności Pana. Los ludzi jest zróżnicowany już w chwili śmierci: łono Abrahama wyraźnie odróżnia

⁶⁹ *CH*, V, 27, 2; s. 651.

⁷⁰ Cf. Tertulian, *O duszy*, 27, 2; *CCSL* 2, s. 823; *O zmartwychwstaniu umarłych*, 28, 6, *ibid.*, s. 957.

⁷¹ Cf. *Id.*, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 46, 7; *ibid.*, s. 983; *O pokucie*, 3, 4; 5C316, s. 153; przekład polski: E Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, *PSP*, V, s. 178 — 179. Cf. A. Fernández, *La escatología en el siglo II*, *op. cit.*, s. 323.

⁷² Cf. *Id.*, *O duszy*, 7, 1 i n.; *CCSL* 2, s. 790 i n.

się od piekła, ale nie jest jeszcze niebem⁷³. Pocieszenie na łonie Abrahama może być już pewną antycypacją chwały⁷⁴. Jednak dochodzimy do niej dopiero w chwili końcowego wypełnienia. W odróżnieniu od autorów, o których właśnie wspomnieliśmy, Tertulian przyjmuje wyjątek dla męczenników; są oni od razu przyjmowani w obecności Pana⁷⁵. Klucz do rajy znajduje się we krwi Chrystusa⁷⁶. Ci, którzy podzielili śmierć Pana, mogą natychmiast doń wejść.

Końcowy moment zbawienia przedstawia i definiuje treść nadziei chrześcijańskiej: „Zmartwychwstanie umarłych jest otuchą chrześcijan (*Fiducia christianorum resurrectio mortuorum*). Wierzimy w nie; prawda zmusza, by w nie wierzyć; a prawdę odkrywa nam Bóg”⁷⁷. Heretycy także przyjmują zbawienie duszy, choć zaprzeczają właśnie zmartwychwstaniu ciała⁷⁸. Jednak wiara chrześcijańska podkreśla zbawienie człowieka. Ci, którzy akceptują jedynie nieśmiertelność duszy, dzielą człowieka, wierzą tylko w „połowiczne zmartwychwstanie”, w życie wieczne, które nie obejmuje człowieka w jego pełni⁷⁹. Przyszłe zmartwychwstanie odbędzie się wraz z tym samym ciałem, które teraz posiadamy, a nie innym (nie będzie ono *alius*), nawet jeśli musi być czymś odmiennym (*aliud*)⁸⁰. Ciało zmartwychwstanie, całe, to samo, w swej integralności. Tertulian mocno podkreśla identyczność substancji obecnego ciała i ciała zmartwychwstałego, nawet jeśli wskazuje także, iż będzie miało ono cechy bytów duchowych⁸¹. Argument sprawiedliwości, który już znamy, zostaje użyty także przez Tertuliana dla wyjaśnienia powodu zmartwychwstania. Cały człowiek winien przyjąć nagrodę za swe czyny⁸².

Jeżeli ciało Jezusa jest osią ekonomii zbawienia, jeżeli ciało jest podstawą zbawienia (*caro salutis est cardo*)⁸³, nie ma nic szczególnego w tym, że to zbawienie ciała ludzkiego było pierwszą troską Tertuliana. Widzieliśmy już⁸⁴, że dla niego człowiek jest przede wszystkim ciałem. W zmartwychwstaniu dane jest pełne spotkanie z Chrystusem⁸⁵. Zmartwychwstałe ciało Chrystusa zostaje utożsamione z ziemią obiecaną przez proroków⁸⁶; zmartwychwstanie jest w pewnym sensie dane „w Chrystusie”.

⁷³ Cf. Id., *Przeciw Marcjonowi*, IV, 34, 13; *CCSL* 1, s. 638; przekład polski: *op. cit.*, s. 228

⁷⁴ Cf. Id., *O duszy*, 58; *CCSL* 2, s. 867-869.

⁷⁵ Cf. Id., *O zmartwychwstaniu umarłych*, 53, 4; *ibid.*, s. 978 i n.

⁷⁶ Cf. Id., *O duszy*, 50, 5; *ibid.*, s. 863.

⁷⁷ Id., *O zmartwychwstaniu umarłych*, 1,1; *ibid.*, s. 92.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, 2, 11-12; s. 923; *Przeciw Marcjonowi*, V, 9; *CCSL* 1, s. 688-691; przekład polski: *op. cit.*, s. 278 — 281.

⁷⁹ Cf. Id., *O zmartwychwstaniu umarłych*, 2, 2; *CCSL* 2, s. 922.

⁸⁰ *Ibid.*, 55, 7; s. 1002.

⁸¹ Cf. *ibid.*, 62, s. 1010 i n.

⁸² *Ibid.*, 17, 7-9; s. 941 i n.

⁸³ *Ibid.*, 8, 2; s. 931.

⁸⁴ Cf. *supra*, s. 88-89.

⁸⁵ Cf. Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 51,3; s. 994.

⁸⁶ *Ibid.*, 26, 11; s. 955. Cf. B.E. Daley, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, s. 35.

Cyprian z Kartaginy (f 258) wiąże nasze zmartwychwstanie ze zmartwychwstaniem Chrystusa: „Albowiem gdy On sam jest zmartwychwstaniem, ponieważ w Nim zmartwychwstajemy, tak również może sam być rozumiany jako królestwo Boga, ponieważ w Nim mamy królować”⁸⁷. Wskazuje również na znaczenie pełni ciała Chrystusowego, a w ten sposób na znaczenie społecznego wymiaru zbawienia. W raju czeka na nas wielka liczba świętych, pewnych już swego zbawienia, ale także zatroskanych o nasze⁸⁸. Tymczasem, w odróżnieniu od innych autorów, do których nawiązaliśmy, sądzi on, że nie tylko męczennicy cieszą się już obecnością Bożą w Królestwie począwszy od momentu śmierci, ale także ci, którzy żyli w niezłomności wiary i bojaźni Bożej. Ci, którzy poszli za Chrystusem, są przez Niego zaszczytzeni honorem przebywania wśród męczenników⁸⁹. Być może Cyprianowi zawdzięczamy pierwszą wzmiankę o ogniu oczyszczającym po śmierci⁹⁰. Odnajdujemy oto wyraźną już myśl o oczyszczeniu po śmierci, ujętą w terminach jeszcze niezbyt precyzyjnych; napotkamy ją jeszcze u Aleksandryjczyków i Augustyna.

5. WIECZNE ŻYCIE DUSZY: KLEMENS ALEKSANDRYJSKI I ORYGENES

Wskazówki bibliograficzne: K. Schmöle. *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung nach Klemens von Alexandrien*. Aschendorff. Münster 1974. — H. Carouzel. „La doctrine origénienne du corps ressuscité”. *BLE* 81 (1980). s. 175-200 i 241 -266; *Les fins dernières selon Origène*. Variorum. Gower Publishing Group, Aldershot 1990. J. R. Sachs. „Apocatastasis in Patristic Theology”, *Theological Studies* 5A (1993). s. 617-640.

Jeżeli omawiani dotąd autorzy kładli przede wszystkim nacisk na zmartwychwstanie ciała, szkoła aleksandryjska znacznie bardziej troszczyła się o duszę. Wiemy już, że według niej dusza jest najlepszą częścią czy aspektem człowieka, nawet jeśli ciało nie jest przez to złe; zresztą nie może ono być złe, gdyż zostało stworzone przez Boga.

Według Klemensa Aleksandryjskiego dusze są nieśmiertelne i niezniszczalne, tę kondycję posiadają jednak za sprawą daru Bożego, jako owoc obecności w nich Ducha Świętego⁹¹. Śmierć jest przejściem ku wyższemu stadium życia,

⁸⁷ Cyprian, *O Modlitwie Pańskiej*, 13; *CSEL* 3, 1, s. 267; przekład polski: *op. cit.*, s. 234.

⁸⁸ Cf. Id., *Ośmiertelności*, 26; *CSEL* 3, 1; s. 313; przekład polski: J. Czuj, w: Cyprian, *Traktaty*, *op. cit.*, s. 270 — 271.

⁸⁹ Id., *Do Fortunata*, 12; *CSEL* 3, 1; s. 345; przekład polski: J. Czuj, w: Cyprian, *Traktaty*, *op. cit.*, s. 298 — 300.

⁹⁰ Cf. Id., *Listy*, 55, 20; wyd. franc.: Bude, Bayard, 1925, t. 2, s. 143 — 144; przekład polski: *op. cit.*, s. 153 — 154.

⁹¹ Klemens Aleksandryjski, *O IP I,9*; *GCSXI*, s. 203. Cf. między innymi: *Pedagog*, II, 19, 4 — 20, 1; *SC* 108, s. 48-49.

w którym można oglądać Boga, co stanowi ostateczny cel chrześcijanina. Owa wizja jest ostatecznie upodobnieniem się do Boga, poza uświęceniem i przyjaźnią z Nim⁹². Klemens nie zapomina o zmartwychwstaniu ostatniego dnia. Ostateczne oświecenie człowieka będzie miało miejsce wraz z nim. Sam fakt, że Pan przyjął ciało, ma na celu zbawienie ciała⁹³. Życie wieczne jest poznaniem Boga, które Duch czyni możliwym⁹⁴; to rosa Ducha Świętego daje nowe życie „zmartwychwstałemu”⁹⁵.

Klemens zastanawia się nad możliwością oczyszczenia dusz po śmierci. Droga duszy ku poznaniu Boga, która zmierza poza ten świat, jest oczyszczeniem. Jedynie wtedy, gdy droga ta została pokonana, możemy mówić o doskonałości człowieka. U Klemensa znajduje się tym samym otwarcie ku doktrynie, która doprowadzi do przedstawienia, później rozwiniętego, miejsca oczyszczenia nazywanego czyścem⁹⁶. Z drugiej strony ta doktryna oczyszczenia u Klemensa stawia kwestię możliwego zbawienia wszystkich ludzi. Kara po śmierci wydaje się mieć za ceł raczej owo oczyszczenie, niż ostateczną sankcję⁹⁷. U Klemensa staje już problem ostatecznego odnowienia, czy też *apokatastazy*, który odnajdziemy u Orygenesesa.

Orygenes jest najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem szkoły aleksandryjskiej w epoce przednicejskiej. Podziela on powszechny w jego czasach pogląd o nieśmiertelności duszy. Śmierć fizyczna, w odróżnieniu od śmierci spowodowanej grzechem, dotyka jedynie ciała, ale dusza trwa. Mimo wszystko istnieje jakaś pośrednia relacja pomiędzy grzechem a śmiercią fizyczną, zważywszy, iż kondycja cielesna jest owocem grzechu dusz. W ten sposób śmierć fizyczna jest zapłatą grzechu. Nieśmiertelność duszy opiera się na różnorodnych powodach: pragnieniu poznania Boga, jakie posiada człowiek, gdyż w przeciwnym wypadku czułby się sfrustrowany. Dusza uczestniczy w świetle wiecznym, nieśmiertelnym, które sprawia, że umysł ludzki, stworzony na obraz Boży, nie może umrzeć; twierdzić coś przeciwnego, oznaczałoby obrazę samego Boga⁹⁸. Do nieśmiertelności, która przynależy do istoty duszy, dodana zostaje nieśmiertelność łaski, która eliminuje śmierć spowodowaną grzechem. Jest to nieśmiertelność dająca życie prawdziwe, w którym chrześcijanin uczestniczy

⁹² Cf. B. E. Daley, *op. cit.*, s. 45.

⁹³ Cf. Klemens Aleksandryjski, *Pedagog*, I, 28, 3-5; SC 70, s. 162 i n.; III, 2-3; SCs. 15 i n.; przekład polski (fragm.): *ALP*, t. 2, s. 351-352.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, I, 37, 1; SC 70, s. 179. Cf. L.F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Univ. Pont. Comillas, Madrid 1980, s. 238.

⁹⁵ Cf. *Id.*, *Pedagog*, II, 104, 3; SC108, s. 199.

⁹⁶ Cf. K. Schmöle, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung nach Klemens von Alexandrien*, *op. cit.*

⁹⁷ Cf. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VII, 12 i 56, 5; *GCS\I*, s. 9-10 i s. 41; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 225—226 i 262-263.

⁹⁸ Cf. Orygenes, *O zasadach*, IV, 4, 9-10; SC 268, s. 425-429; przekład polski: *op. cit.*, s. 388-389.

już w tym życiu poprzez chrzest; będąc jeszcze poddanym pokusie, ma możliwość nie grzeszyć. Ta druga nieśmiertelność jest darem Chrystusa, który dla sprawiedliwych jest zmartwychwstaniem i wieczną szczęśliwością. Jeżeli pierwsza nieśmiertelność dotyczy wszystkich ludzi, druga zastrzeżona jest jedynie dla sprawiedliwych".

Nie jest łatwo określić, w jakim znaczeniu dusze znajdują się po śmierci „oddzielone” od ciała w oczekiwaniu na moment zmartwychwstania. Jako że niektóre ustępy biblijne przedstawiają osoby zmarłe jako cielesne (na przykład Łazarz i bogacz), Orygenes przypisuje duszom zmarłych pewną cielesność. Gdzie indziej mówi on o duszach bez ciała. Kwestia ta nie jest dla niego centralna. Jednak, w odróżnieniu od Ireneusza i Tertuliana, Orygenes uważa, że sprawiedliwi idą do raju jeszcze przed zmartwychwstaniem. Jezus w swym Wniebowstąpieniu zabrał ze sobą Świętych Starego Testamentu. Co do tych, którzy zmarli później, podczas gdy trwa ten świat, ich dusze otrzymają nagrodę według ich zasług: albo dziedzictwo życia wiecznego i szczęśliwość, albo wieczny ogień i inne męczarnie¹⁰⁰. Interpretacja owego ognia, jaką daje niekiedy Orygenes w swym dziele, jest znana: jest to ślad, jaki grzechy pozostawiają w nas, i wyrzuty, jakich grzesznik przez nie doświadcza¹⁰¹.

Problem wieczności owych kar piekielnych jest, według Orygenesesa, źródłem wielu dyskusji. Czy chodzi o karę w ścisłym znaczeniu, czy o kary lecznicze? Odnajdujemy twierdzenia na pierwszy rzut oka sprzeczne¹⁰². Jeśli życie wieczne sprawiedliwych nie stanowi trudności, nie jest tak w przypadku kar potępionych.

Kwestia „restytucji” (apokatastaza)

Zostaliśmy oto doprowadzeni do kwestii, przedmiotu tak licznych dyskusji od wieków, nauczania Orygenesesa na temat *apokatastazy* czy też powszechnego odnowienia świata i ludzi. Podstawą jest tekst św. Pawła z 1 Kor 15,20-28, który mówi o przekazaniu przez Chrystusa Królestwa Ojcu, ażeby Bóg był wszystkim we wszystkich. Chodzi o harmonię i końcową jedność w stworzeniu, która ukazuje, że wszystkie dusze zostaną wreszcie zjednoczone z Bogiem, podobnie jak były na początku¹⁰³.

⁹⁹ Cf. H. Crouzel, *Origène, Culture et Vérité* — Lethielleux, Paris-Namur 1985, s. 304 i n. (również w odniesieniu do tego, co poniżej).

¹⁰⁰ Cf. Orygenes, *O zasadach*, I, Przedmowa, 5; SC252, s. 83; przekład polski: *op. cit.*, s. 54-55.

¹⁰¹ *Ibid.*, II, 10, 4 — 5; s. 383-387; przekład polski: *op. cit.*, s. 209-210.

¹⁰² Cf. H. Crouzel, *op. cit.*, s. 337—341.

¹⁰³ Cf. Orygenes, *O zasadach*, I, 6, 2; SC252, s. 197 — 201; przekład polski: *op. cit.*, s. 108-110.

Nie wydaje się, by można było dojść do jasnej konkluzji w kwestii myśli Orygenesu na ten temat. Wskazuje on niekiedy, że ostatni wróg, śmierć (cf.

1 Kor 15,26), zostanie zniszczony, nie w takim sensie, że przestanie istnieć, lecz w takim, że jego wroga Bogu wola zostanie przemieniona¹⁰⁴. Jako że przy różnych okazjach utożsamia śmierć i diabła, można sądzić, iż przemiana woli odnosi się do tego ostatniego, ponieważ nie bardzo wiadomo, w jaki sposób możliwe byłoby odmienienie woli śmierci. Inne fragmenty wydają się ciężać w przeciwnym kierunku. Orygenes stawia sobie pytanie, czy możliwe jest, aby demony nawracały się, zważywszy że zło, w pewnej chwili wybrane w sposób wolny, mogło stać się częścią ich natury¹⁰⁵. Gdzie indziej zaprzecza, iżby nauczał o zbawieniu demonów¹⁰⁶. Co do zbawienia ludzi teksty nie są jednoznaczne. To, że Bóg jest wszystkim we wszystkich wydaje się wskazywać na powszechność zbawienia. Jednak słowa Orygenesu mogą być wyrazem nadziei i pragnienia raczej niż pewności. Sformułowania te wywołają później pewne trudności.

Spotykamy u Orygenesu również ideę chrztu ognia, eschatologicznego oczyszczenia w powiązaniu z naszym czyścicem, na podstawie interpretacji

1 Kor 3,11-15: sam Bóg jest ogniem, który oczyszcza. W próbie tej zachowa się wszystko to, co każdy uczynił z materiałów niezniszczalnych, złota lub srebra, a spłonie to, co wykonał z materiałów palnych, jak słoma lub drewno¹⁰⁷. Sprawiedliwy zbawiony i oczyszczony kontempluje dzieła Boga i samego Boga, i łączy się z Nim w miłości¹⁰⁸. W końcowym wypełnieniu sprawiedliwy zobaczy Ojca jak widzi Go Syn, a nie tylko rozpoznając rzeczywistość w obrazie.

Ku pełni ciała Chrystusowego

Orygenes przypisuje wielkie znaczenie pełni ciała Chrystusa, która urzeczywistni się dopiero wtedy, gdy wszyscy zbawieni będą w raju. Aż do tej chwili sprawiedliwi, którzy już cieszą się Bogiem, uczestniczą w jakiś sposób w bólach i trudach tych, którzy są jeszcze na ziemi. Spodziewają się, że ci ostatni przyjdą do raju, by radość była pełna. Sam Jezus nie będzie całkowicie pełny, póki Jego ciało nie zbierze się w królestwie:

¹⁰⁴ *ibid.*, III, 6, 5; SC268, s. 245; przekład polski: *op. cit.*, s. 514. Cf. H. Crouzel, *op. cit.*, s. 197-201.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, I, 6, 3; SC252, s. 203; przekład polski: *op. cit.*, s. 110 — 111; *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, XX, 21, 174; SC290, s. 243; przekład polski: *op. cit.*, cz. 2, s. 57.

¹⁰⁶ w liście do przyjaciół w Aleksandrii, który przekazują nam Rufin i Hieronim. Cf. H. Crouzel, *op. cit.*, s. 337.

¹⁰⁷ Cf. Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, XX, 3; SC238, s. 265; przekład polski: S. Kalinkowski, *PSP*, XXX, s. 176—179. Cf. H. Crouzel, *op. cit.*, s. 316 i n.

¹⁰⁸ Cf. Id., *O zasadach*, II, 11, 7; SC252, s. 411 i n; przekład polski: *op. cit.*, s. 220 — 221. *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, XX, 7, 47; SC290, s. 181; przekład polski: *op. cit.*, cz. 2, s. 39.

[...] nasz Zbawiciel nie pije wina „aż do czasu, gdy pić je będzie” ze świętymi, „nowe, w królestwie” Boga. Zbawiciel mój wciąż oplakuje moje grzechy. Zbawiciel mój nie może się radować, dopóki ja trwam w niegodziwości. [...]. jakże więc Ten, który jest „Rzecznikiem w sprawie naszych grzechów”, może pić wino radości, kiedy ja Go zasmucam moimi grzechami? [...] Ten, kto przystępuje do ołtarza, nie pije wina wesela, ponieważ wciąż jeszcze zaznaje goryczy naszych grzechów. Nie chce więc sam pić wina w królestwie Bożym [...]. A zatem to my odwołujemy Jego radość przez to, że nie dbamy o życie nasze. [...] Pełna radość nastanie jednak wówczas, gdy nie będzie ci brakowało żadnej części ciała. Będiesz bowiem oczekiwał innych, tak jak sam jesteś teraz oczekiwany ¹⁰⁹.

Sporo światła mogłoby wnieść prześledzenie tego tematu w patrystyce. Liczni są autorzy, którzy w tej kwestii poszli śladem Orygenesza: Hilary, Grzegorz z Nyssy, Ambroży z Mediolanu ¹¹⁰. Nawet jeśli nie wszyscy podkreślali jak on brak radości Pana, odnosili się do pełni ciała, która zrealizuje się dopiero wraz z obecnością wszystkich w raju. Jezus zostanie wówczas w pełni poddany Ojcu (cf. 1 Kor 15,28). Co nie oznacza, że nie jest już osobiście poddany Ojcu; brakuje jednak pełnego poddania Jego ciała. Mamy tutaj z jednej strony stwierdzenie obecności w raju zbawionych po śmierci, a z drugiej wyraz solidarności całego ciała Chrystusa i „konieczności” pełni swego ciała, jaką odczuwa sam Jezus, by doskonała była Jego radość jako Głowy.

Natura zmartwychwstałego ciała

Myśl Orygenesza na temat zmartwychwstania ciała stwarzało trudności już od bardzo dawna. Oczywiście zmartwychwstanie jest dla niego centralnym punktem doktryny chrześcijańskiej¹¹¹. Chodzi o zmartwychwstanie naszych ciał, nawet jeśli w tym stanie i kondycji różnią się od tych, w których my aktualnie żyjemy ¹¹². Aby zaznaczyć jednocześnie ową tożsamość i ową różnicę, Orygenes inspirował się nauczaniem Pawłowym z 1 Kor 15,35-50. Ciało zmartwychwstałe jest ciałem duchowym o cechach odmiennych od obecnego ciała. Orygenes przeciwstawia się teoriiom „materialistycznym” ciała zmartwychwstałego, które w grubiański sposób podkreślają jego tożsamość z ciałem ziemskim i nie uwypuklają różnicy, jaka istnieje między jednym a drugim. Natomiast według Orygenesza, zgodnie ze słowami Jezusa (cf. Mt 22,23-33),

¹⁰⁹ Id., *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, VII, 2; 5C286, s. 309 — 319; przekład polski: *op. cit.*, z. 2, s. 86-89.

¹¹⁰ Kilka tekstów tychże autorów odnajdziemy w: H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, wyd. 5, Cerf, Paris 1952, s. 355-362; przekład polski: M. Stokowska, *Katolicyzm, społeczne aspekty dogmatu*, Znak, Kraków 1988.

¹¹¹ Cf. Orygenes, *O zasadach*, I, Przedmowa, 5; SC252, s. 83; przekład polski: *op. cit.*, s. 54-55.

¹¹² Cf. *ibid.*, II, 10, 1-2; s. 375-379.

ludzie w raju będą niczym aniołowie Boży, co nie oznacza pozbawienia cielesności, ale posiadanie ciała przemienionego, eterycznego i świetlistego. Dusza nieśmiertelna „przyodziewa” ciało i w ten sposób pozwala mu uczestniczyć w nieśmiertelności. Ciało zmienia się w ciało duchowe, delikatne, promieniejące, jak przystoi naturze stworzenia rozumnego¹¹³.

Orygenes stara się oświetlić relację między aktualnym ciałem a ciałem zmartwychwstałym poprzez pojęcie „rozumów zarodkowych” (*logoi spermaticoi*). Przy pomocy koncepcji tych wyrażona jest tożsamość ciała w ciągłym ruchu konkretnych elementów materialnych¹¹⁴. Substancja materialna, według Orygenesesa, nie posiada jako taka żadnej konkretnej właściwości. Dlatego jest w nas jeden element stały, który się nie zmienia i który gwarantuje naszą tożsamość. Jednak ów stały element istnieje wraz z pewnymi właściwościami zmiennymi, bowiem nie łączy się w sposób konieczny z żadną z nich. To właśnie wyraża Paweł, kiedy dokonuje porównania pomiędzy nasieniem a rośliną w 1 Kor 15,35-41. W nasieniu spoczywa siła, która uczyni z niego roślinę.

I podobnie w naszym ziemskim ciele jest już siła, która pozwoli, gdy ono zniknie, na wykiełkowanie ciała chwalebne. Właściwość śmiertelności zostaje porzucona, a przyjęta właściwość niezniszczalności i nieśmiertelności. Już teraz jest w nas rozum zarodkowy, który zostanie zachowany nawet wtedy, gdy nasze ciało umiera. W ten sposób Orygenes może wyjaśnić, jak każde ciało, choć umiera i jest jak słoma, zobaczy zbawienie Boże.

Pojęcie formy (lub *eidos*) także pomaga naszemu autorowi przy wyrażaniu zajmującej nas obecnie tożsamości. Forma wyraża jedność ciała, w tym także w ramach nieustannego ruchu tworzących go elementów. Od dzieciństwa po starość, pomimo ciągłych zmian, *eidos* jest zawsze taki sam. Kilka znaków cielesnych objawia ową identyczność poprzez wszelkie przemiany. Utrzyma się ona przeto również w ciele zmartwychwstałym. Zasada indywidualizacji ciała, oto, co zmartwychwstanie. Zostanie w ten sposób zagwarantowana nasza istotowa cielesna tożsamość pomiędzy tym światem a światem przyszłym, pomimo zmian elementów materialnych.

6. KWESTIE WOKÓŁ 1 KOR 15,24-28 W IV WIEKU

Wskazówki bibliograficzne: L. F. Ladaria, *La cristologia de Hilario de Poitiers*. PUG, Roma 1989. — G. Pelland, „La «subiectio» du Christ chez saint Hilaire”, *Gregorianum* 64 (1983). s. 423-452; „La théologie et l'exégèse de Marcel d'Ancyre sur 1 Co 15.24-28. Un schème

¹¹³ Cf. Id., *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, XVII, 30; CCS40, s. 669 — 671; przekład polski: K. Augustyniak, *ŻMT10*, WAM, Kraków 1998, s. 358-359; *O zasadach*, II, 2 — 3; SC252, s. 249 — 257; III, 6, 4; 5C268, s. 243 i n.; przekład polski: *op. cit.*, s. odpowiednio: 145- 158 i 313.

¹¹⁴ Cf. H. Crouzel, *Origene*, s. 319 i n.

hellénistique en théologie trinitaire”, *Gregorianum* 71 (1990). s. 679-695. — M. Durst. *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*. Borengasser, Bonn 1987. — K. Seibt. art. „Marceli von Ancyra”. *TRE* 22 (1972). s. 83-89.

Marceli z Ancyry zasługuje na krótką wzmiankę z powodu reakcji wywołanych przez jego doktryny eschatologiczne. Zdecydowany przeciwnik Ariusza, obrońca, aż po przesadę, współistotności Ojca i Syna, Marceli dochodzi do stwierdzenia, że Troistość rozwinęła się w ekonomii zbawienia, ale że w ostateczności nie odpowiada bytowi boskiemu. Kiedy zatem zostanie zakończona historia zbawienia, Chrystus odda Królestwo Ojcu, a Syn i Duch zostaną na powrót włączeni w jedność Ojca; Bóg powróci do swej pierwotnej prostoty i będzie „wszystkim we wszystkich”. Taką interpretację 1 Kor 15,24-28 podaje Marceli. Jeżeli Symbol z Konstantynopola wprowadził odnoszące się do Syna zdanie „a królestwu Jego nie będzie końca”, to być może stało się właśnie ze względu na reakcję wielu teologów IV wieku na wspomniane doktryny Marcelego. Powściągliwemu nauczaniu o paruzji i sądzie towarzyszy tym samym potwierdzenie wiecznego Królestwa Syna, które zakłada Jego osobowe istnienie.

Ojcowie Kapadoccy przejmą liczne myśli Orygenesa. Jest dla nich jasne, że po śmierci sprawiedliwi otrzymują nagrodę za swe dobre czyny, nawet jeśli Ojcowie ci nie zapominają o końcowym zmartwychwstaniu, jako że cały człowiek powinien być zbawiony. Niebo widziane jest jako zjednoczenie z Bogiem, pełne przebóstwienie, posiadanie dobra, ku któremu człowiek ciąży z natury. Grzegorz z Nyssy skłania się ku końcowej restytucji (apokatastazie). Oddzielenie dobrych od złych zostaje wyjaśnione jako rozdzielenie dobra i zła. Zamyśl Boga powinien być urzeczywistniony we wszystkich. Nie wydaje się, by ludzka zdolność oglądania Boga mogła na wieki pozostać niezaspokojona. Także dla Grzegorza pełnia poddania Syna Ojcu implikuje pełnię ciała Chrystusowego¹¹⁵.

Na Zachodzie, kilka lat wcześniej, Hilary z Poitiers rozwinął eschatologię, która pierwszeństwo przyznaje końcowemu zmartwychwstaniu, jako uczestnictwu człowieka w życiu Jezusa zmartwychwstałego. Po pierwsze zmartwychwstanie Jezusa jest zasadą wyzwalającą wszelkie eschatologiczne spełnienie. Komentując Ef 1,19-20, gdzie poddanie wszystkiego Chrystusowi przedstawione jest jako już zrealizowane, w powiązaniu z 1 Kor 15,24-28, gdzie mówi się o mającym nastąpić poddaniu, Hilary rozwiązuje problem, stwierdzając, iż w pierwszym tekście Apostoł mówi o rzeczach przyszłych jako o już dokonanych. Powód jest ważny: to, co powinno być wypełnione na końcu czasów, ma już swą treść w Jezusie Chrystusie, w którym mieszka wszelka pełnia. Dlatego to, co ma się wydarzyć w przyszłości, jest rozwinięciem ekonomii zbawienia, ale nie nowością w ścisłym sensie¹¹⁶. Pełne poddanie się Chrystusa i powierzenie

¹¹⁵ Cf. B.E. Daley, *The Hope of the Early Church*, *op. cit.*, s. 85 i n.

¹¹⁶ Cf. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, XI, 31; *CCSL* 62A, s. 560; przekład franc.: A. Martin, *PF* III, s. 99.

Królestwa Ojcu oznacza powierzenie uwielbionej ludzkości, to znaczy ludzi, którzy, żyjąc zgodnie z Nim w chwale Jego ciała, zobaczą Boga¹¹⁷. „W ten sposób człowiek, obraz Boga, dojdzie do swej doskonałości. Albowiem, uczyniony podobnym do chwały ciała Bożego, podniesiony jest na obraz Stwórcy [...], będzie] na zawsze obrazem swego Stwórcy”¹¹⁸. I wszystko to nie przydarza się każdemu w oddzieleniu od innych, ale pełni ciała Pańskiego, w którym każdy odnajduje swój ostateczny spoczynek. Po zamieszkaniu w Kościele spoczniemy w ciele Pana. Sprawiedliwy wejdzie do ciała Chrystusa, którym jest Kościół; Kościół panować będzie wraz z Chrystusem, upodobniony do Niego¹¹⁹.

7. OD KRESU HISTORII DO PAŃSTWA BOŻEGO U AUGUSTYNA

Wskazówki bibliograficznej, le Coff. *La Naissance du purgatoire*. Gallimard. Paris 1981. „Le vrai père du purgatoire: Augustin”, s. 92-118; przekład polski: K. Kocjan. *Narodziny czyśćca*. PIW, Waeszawa 1997. — P. Piret. *La Destinée de l'homme. La Cité de Dieu. Un Commentaire du „De civitate Dei” d'Augustin*. Éd. de l'IET, Bruxelles 1991.

Eschatologia Augustyna zawiera wiele interesujących punktów, a jego wpływ jest na Zachodzie nie do przecenienia. Osobiste doświadczenie biskupa z Hippony miało poważny udział w rozwoju jego poglądów eschatologicznych. Złupienie Rzymu przez Gotów w 410 roku zrobiło na nim wielkie wrażenie. Wydawało mu się wówczas, iż świat jest w momencie starości i dekadencji oraz że zbawienia nie można oczekiwać z tej historii, której szczyt, jak sądzono, stanowiło Cesarstwo rzymskie. Państwo Boże i państwo ziemskie stoją w opozycji: „dwa państwa, dwie miłości”¹²⁰; to znaczy miłość Boża i miłość świata¹²¹. Jednak końcowy przejaw triumfu Chrystusa jest zapewniony. Kościół przedstawia już na tym świecie królestwo świętych, którzy przez tysiąc lat królować będą z Chrystusem. Po młodzieńczych skłonnościach do „millenaryzmu” Augustyn opowiedział się za eklezjologiczną interpretacją „pierwszego zmartwychwstania”; dokonało się ono już wraz ze chrztem, ale przed nami pozostaje ostateczne zmartwychwstanie i sąd ostateczny¹²². Wydarzenia te winny różnić się od działania zbawczej łaski Bożej w historii. W historii chrześcijanie są jak gdyby pielgrzymami, nawet jeśli żyją już w niezłomnej nadziei dóbr przyszłych.

¹¹⁷ *Ibid.*, XI, 38-39; s. 566-567; *PF* III, s. 103-105.

¹¹⁸ *Ibid.*, XI, 49; s. *CCSL* 62A, s. 557-578; *PF* III, s. 113.

¹¹⁹ Cf. *Id.*, *Komentarze do Psalmów*: Ps 14, 17; 51, 4; *CSEL*, 22, s. 96.

¹²⁰ Augustyn, *O Państwie Bożym*, XIV, 28; *BA* 35, s. 465; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 162-163.

¹²¹ Cf. *Id.*, *Objaśnienie psalmów*: Ps 64, 2; *CCSL* 39, s. 824; przekład polski: *op. cit.*, *PSP*, XXXIX, s. 104-106.

¹²² *Id.*, *O Państwie Bożym*, XX, 7 — 9, *BA* 37, s. 211—243; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 449-460.

W ostatniej chwili nastąpi chwalebne przyjście Chrystusa i zmartwychwstanie umarłych. To także chwila sądu, w którym każdy otrzyma według swych czynów.

W kontekście końca historii i urzeczywistnienia Państwa Bożego, Augustyn zastanawia się nad zróżnicowanym losem każdego człowieka. Los ów zaczyna się po śmierci, a święci cieszą się już uszczęśliwiającą obecnością Boga. Wszakże otrzymają oni pełnię zbawienia dopiero przy zmartwychwstaniu umarłych; większa będzie wówczas radość zbawionych i cierpienie potępionych¹²³. Nie wydaje się, by Augustyn mówił bezpośrednio o wizji Boga w ramach owego „stanu pośredniego”¹²⁴.

Ogień oczyszczający (*ignis purgatorius*)

Tradycja modlitwy za zmarłych, połączona z rozróżnieniem, jakie powstaje pomiędzy losem dobrych a losem złych, póki trwa historia i na końcu tejże, pozwala Augustynowi rozwinąć ideę oczyszczenia po śmierci dla niektórych, z pewnością nie dla wszystkich grzeszników. Istnieje możliwość oczyszczenia i przebaczenia na drugim świecie dla kogoś, kto nie uzyskał przebaczenia w tym życiu¹²⁵. Augustyn podejmuje przywołaną już ideę kar i ognia oczyszczającego (*ignis purgatorius* lub *ignis purgationis*)¹²⁶. Z drugiej strony modlitwa żyjących towarzyszy i wspomaga zmarłych w owym oczyszczeniu¹²⁷. W ten sposób zmarli nie są oddzieleni od życia Kościoła.

Życie zmartwychwstałe, kres historii

Wydarzenia końcowego zmartwychwstania i sądu są tym, co najmocniej przyciąga uwagę Augustyna. Wraz z nimi dokonuje się przejście z czasu do wieczności, od chwili wzrastania do stanu definitywnego. Cała Augustynowa

¹²³ Cf. Id., *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 49, 10; BA 73b, s. 223; przekład polski: *op. cit.*, cz. 2, s. 37.

¹²⁴ Cf. B. E. Daley, *The Hope of the Early Church*, s. 138 i n. (również w odniesieniu do tego, co poniżej).

¹²⁵ Cf. Id., *O Państwie Bożym*, XXI, 13; BA 73b, s. 433 i n.; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 523- 524.

¹²⁶ Cf. między innymi Id., *Objaśnienia psalmów*: Ps 37, 3; CSEL 38, s. 384; przekład polski: *op. cit.*, PSP, XXXVIII 41 —42. *Przeciw manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, II, 20, 30; PG 34, 212; przekład polski: *op. cit.*, s. 71 - 72. *Enchiridion*, 69; BA 9, s. 227; przekład polski: *op. cit.* (*Podręcznik dla Wawrzyńca*), s. 131.

¹²⁷ Cf. Id., *Kazania*, 159, 1; PL 38, 868, gdzie podkreśla się znaczący wyjątek męczenników, za których się nie modlimy; *O Państwie Bożym*, XXI, 24, 2; BA 37, 471 i n.; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 536 — 537; *Enchiridion*, 109— 110; BA 9, s. 303 i n.; przekład polski: *op. cit.* (*Podręcznik dla Wawrzyńca*), s. 161 — 162.

teologia historii skierowana jest ku owemu końcowemu spełnieniu. Wiara w zmartwychwstanie jest również według Augustyna cechą wyróżniającą dla wiary chrześcijańskiej¹²⁸. Obietnice, jakie Bóg uczynił ludziom, zastrzeżone są dla chwili zmartwychwstania. Ciążąc ku owej chwili, dusze oczekują zjednoczenia ze swymi ciałami¹²⁹. Wraz ze zmartwychwstaniem ludzie dochodzą do pełnego dopasowania się do Chrystusa zmartwychwstałego¹³⁰. Bóg Stwórca będzie także odnowicielem naszych ciał. Augustyn podkreśla materialną tożsamość obecnego ciała i ciał zmartwychwstałego i dlatego przeciwstawia się tym, platończykom i manichejczykom, którzy deprecjonują ludzkie ciało. Z drugiej strony ciało zmartwychwstałe jest duchowe, jak powiada Paweł, i nie będzie ono ciężarem, ponieważ nie będzie zniszczalne, będzie doskonale zintegrowane z duszą¹³¹. Zmartwychwstanie jest realizacją naszej pełnej tożsamości: „będziemy samymi sobą”¹³². Nowy świat towarzyszyć będzie odnowionym ludziom¹³³.

Zycie wieczne w pełni przynależy zmartwychwstałym. Formuła zamykająca *O Państwie Bożym* jest bardzo szczęśliwa: „Wtedy więc będziemy odpoczywali i oglądali, będziemy oglądali i kochali, będziemy kochali i pochwalali. Oto co będzie na końcu, ale bez końca. Bo i jakież inny jest nasz cel, jeśli nie dojście do królestwa, które nie ma żadnego końca?”¹³⁴. Uwielbienie będzie najważniejszym zajęciem człowieka w życiu wiecznym. By jednak stać się zdolnymi do owego drugiego życia, powinniśmy ćwiczyć się już teraz¹³⁵. W innym miejscu Augustyn mówi również o wizji Boga, która jest fundamentem wspólnoty z Nim, oraz „przebóstwienia”, które prowadzi do radości bez końca¹³⁶. Niebo to cieszyć się Bogiem i z powodu Boga¹³⁷. Wspólnota ze wszystkimi wybranymi również jest ważnym wymiarem życia wiecznego. Wśród wszystkich królować będzie jedność miłości, która uniemożliwi zazdrość, nawet przy nierównej chwale. W chwale nieba nie będzie możliwa wrogość lub podziały, ale doskonała harmonia pomiędzy wszystkimi, którzy radują się Bogiem¹³⁸. Pełnia chwały

¹²⁸ cf. Id., *Kazania*, 241, 1; *PL* 38, 1133; 361, 2; *PL* 39, 1599.

¹²⁹ Cf. Id., *O Państwie Bożym*, XIII, 20, *BA* 35, s. 307 i n.; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 107-108.

¹³⁰ Cf. Id., *O Trójcy Świętej*, XIV, 18, 24; *BA* 16, s. 413; przekład polski: *op. cit.*, s. 454 — 455.

¹³¹ Id., *O Państwie Bożym*, XIV, 3, 1; XXII, 26; *BA* 35, s. 357; 37, s. 683; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. odpowiednio 123 i 605-606.

¹³² *Ibid.*, XXII, 30, 4; *BA* 37, s. 715 i n.; przekład polski cf.: *op. cit.*, t. 2, s. 616.

¹³³ *Ibid.*, XX, 16; *BA* 37, s. 267; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 468 — 469.

¹³⁴ *Ibid.*, XXII, 30, 5; *BA* 37, s. 719; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 617.

¹³⁵ Cf. Id., *Objaśnienia Psalmów*: Ps 118, 1; *CCSL* 40, s. 2165; przekład polski: *op. cit.*, *PSP*, XLI, s. 214-216. Także 85, 24; *CCSL* 39, s. 1197; przekład polski: *op. cit.*, *PSP*, XL, s. 109 - 111.

¹³⁶ *Ibid.*: Ps 35, 14; 43, 5; *CCSL* 38, s. 33 i 483 i n.; przekład polski: *op. cit.*, *PSPXXXVU*, s. 384-385 i *PSP*, XXXVIII, s. 147-148.

¹³⁷ Id., *Wyznania*, X, 22, 32; *BA* 14, s. 201; przekład polski: *op. cit.*, s. 232.

¹³⁸ Id., *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 67, 2; *BA* 74a, s. 221; przekład polski: *op. cit.*, cz. 2, s. 130 - 131. *O Państwie Bożym*, XIX, 13, 2; *BA* 37, s. 115; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 416—417.

będzie pełnią ciała Chrystusowego: „i tak będzie jeden Chrystus miłujący samego siebie”¹³⁹. Wspólnota z Bogiem oznacza wspólnotę wszystkich w Jezusie.

Wielka liczba zatraconych i nieliczni wybrani

Augustyn nie jest wszakże optymistą co do zbawienia ludzkości. Jego wizja grzechu, który obejmuje całą ludzkość, sprawia, że uważa on ogół ludzi za masy idące na zatracenie, czy *massa damnata*. W łonie tych, którzy są zbawieni, miłosierdzie Boże rozbłyska jaśniej. Augustyn miał trudności z pogodzeniem darmowej formy zbawienia i darowania go wszystkim ludziom. Potępienie dosięga oczywiście tych, którzy zgrzeszyli osobiście, ale także dzieci zmarłych bez chrztu, które nie zostały włączone w Chrystusa. Jednak dla nich kary będą wyjątkowo łagodne¹⁴⁰. Udręka piekieł będzie wieczna. Augustyn oddała się od hipotez Orygenesusa o ustaniu udręk ludzi potępionych lub diabła i jego aniołów po długim okresie kary. Według niego Pismo Święte pokazuje jasno, że tak aniołowie, jak i ludzie, którzy uczynili zło i nie nawrócili się, poddani są wiecznej udręce¹⁴¹. Miłosierdzie Boga nie karze ich mimo wszystko tak, jak by na to zasługiwali¹⁴², i niekiedy udziela im pewnego złagodzenia lub przerwy w ich karach¹⁴³. Z drugiej strony Augustyn jest świadomy, że to grzesznik potępia sam siebie. Bóg pozostawia grzesznika w złu, w które popadł, oddalając się od Niego, ściśle rzecz biorąc, nie nakłada nań żadnej kary¹⁴⁴. Biskup z Hippony przejmując tym samym myśl, którą spotkaliśmy już u Ireneusza¹⁴⁵.

8. OD AUGUSTYNA DO JULIANA Z TOLEDO: PIERWSZY TRAKTAT O ESCHATOLOGII

Wskazówki bibliograficzne: Julian z Toledo. *Wiedza o wieku przyszłym (Prognosticon futuri saeculi)*, wyd. franc.: J. N. Hillgarth. CCSL 115. 7-126. Brepols. Turnhout 1976. —C. Pozo, „La doctrina escatológica del «Prognosticon futuri saeculi» de San Julian de Toledo”, *Estudios edesiasticos* 45 (1970), s. 173-201.

¹³⁹ Id., *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, 10, 3; *SCI 5 (PL 35, 2055)*; przekład polski: W. Szoldrski, W. Kania, *PSP*, XV, ATK Warszawa 1977, cz. 2, s. 492.

¹⁴⁰ Cf. Id., *Enchiřdion*, 93; *BA 9*, s. 268; przekład polski: *op. cit. (Podręcznikdla Wawrzyńca)*, s. 147-148.

¹⁴¹ Cf. Id., *O Państwie Bożym*, XXI, 17 i 23; R437, s. 449 — 453 i 467; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 528-529 i 534-535.

¹⁴² *Ibid.*, XXI, 24, 3; s. 475; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 537 — 538.

¹⁴³ Cf. Id., *Enchiřdion*, 112; *BA 9*, s. 309 i n.; przekład polski: *op. cit. (Podręcznikdla Wawrzyńca)*, s. 162—163.

¹⁴⁴ Cf. Id., *Objaśnienia psalmów*: Ps 5, 10; *CCSL 38*, s. 24; przekład polski: *op. cit., PSP*, XXXVII, s. 63.

¹⁴⁵ O doktrynie predestynacji u Augustyna, cf. *supra*, s. 266 — 269.

Wpływ Augustyna był decydujący w rozwoju doktryn eschatologicznych. Począwszy od niego „skryształizował się”, by się tak wyrazić, dwufazowy schemat eschatologiczny, który zapanuje w epokach późniejszych. I tak, Grzegorz Wielki sądzi, że dusze zmarłych widzą Boga bezpośrednio po śmierci, ale że ich szczęśliwość będzie znacznie większa po powszechnym zmartwychwstaniu. Potępieni idą prosto do piekła¹⁴⁶. Grzegorz nauczał także, pomimo wahań nad jego „miejscem”, o oczyszczeniu z grzechów powszednich przed sądem ostatecznym, w odniesieniu do 1 Kor 3,12-15¹⁴⁷. Materialna kondycja ciała zmartwychwstałego jest inną z trosk Grzegorza: „W owej chwale zmartwychwstania nasze ciało rzeczywiście bez wątpienia będzie delikatne za sprawą objawienia się jego mocy duchowej, ale będzie dotykalne ze względu na prawdę swej natury”¹⁴⁸. Myśl zostaje powtórzona w dosłownym brzmieniu przez Bedę Czcigodnego¹⁴⁹.

Jako szczególnie znaczący przykład możemy wspomnieć Juliana, biskupa Toledo, autora dzieła, które można by nazwać pierwszym traktatem z eschatologii, *Poznania wieku przyszłego*. Zostało w nim streszczone w sposób organiczny całe ówczesne nauczanie eschatologiczne. Struktura dzieła opiera się na trzech księgach: pierwsza traktuje o początku śmierci ludzkiej, druga o duszach zmarłych przed końcowym zmartwychwstaniem ciała, trzecia o samym tym zmartwychwstaniu. Dwie ostatnie księgi odnoszą się bardziej do naszego tematu. Dusze już po śmierci otrzymują swój zróżnicowany los, raj lub piekło. Zbawieni idą tam, gdzie znajduje się zmartwychwstały Pan, tam, gdzie przebywa Pan w swym ciele¹⁵⁰. Ci, którzy opuszczają ten świat bez doskonałej świętości, ale nie zasługują też na potępienie z diabłem i jego aniołami, nie mogą być przyjęci bezpośrednio w raju, ale wynagradzają za swe błędy, odbywając kary lecznicze. Liczą na pomoc Kościoła, „który modli się za nich skutecznie”. Wydaje się, że zgodnie z tendencją augustyńską, także dla Juliana ów stan oczyszczenia może rozciągnąć się aż po kres czasów, kiedy to będzie miało miejsce zmartwychwstanie¹⁵¹, nawet jeśli wskazuje on jednocześnie, że kary będą mniej lub bardziej trwałe, zależnie od tego, jak długie było umiłowanie rzeczy tego świata¹⁵². W rozważaniach Juliana na temat praktykowanej w Kościele modlitwy za zmarłych spotykamy się ze zróżnicowaniem: modlitwa ta służy jako dziękczynienie za zmarłych bardzo dobrych, dla mniej dobrych jest przebłaganiem, nie pomaga ona złym¹⁵³. Ogień oczyszczający (*ignis pur-*

¹⁴⁶ Cf. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, IV, 26 — 30; *SC 265*, s. 84—103; przekład polski: W. Szoldrski, *PSP*, II, ATK Warszawa 1969, s. 178-185.

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, IV, 41; s. 148—150; przekład polski: *op. cit.*, s. 201—202.

¹⁴⁸ *Id.*, *Wykład Księgi Hioba*, XIV, 72; *SC 212*, s. 435.

¹⁴⁹ Cf. Beda Czcigodny, *Wykład Ewangeliów Łukasza*, 6, 24; *PL 92*, 629.

¹⁵⁰ Cf. Julian z Toledo, *Prognosticon futuri saeculi*, II, 8, *CCSL 115*, s. 48.

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, II, 10; s. 49.

¹⁵² *Ibid.*, II, 22; s. 59.

¹⁵³ *Ibid.*, I, 22; s. 40.

gatorius), przez który wielu zostaje zbawionych, jest różny od ognia piekielnego. Dla Juliana także 1 Kor 3,12-15 stanowi biblijną podstawę tego nauczania, które jawi się już jako dość stanowcze¹⁵⁴. Sprawiedliwi oglądają Boga już w stadium pośrednim, ale nie mogą oglądać Go w taki sam sposób, jak po zmartwychwstaniu, gdy nie będą już pragnąć zjednoczenia z ciałem. Z drugiej strony, gdy ciało przemieni się w ciało duchowe, będzie w pełni przystosowane do natury duszy¹⁵⁵. Daje się także odczuć wpływ Orygenesusa: sprawiedliwi czekają na nas, by wraz z nami osiągnąć doskonałą szczęśliwość¹⁵⁶, w której uczestniczyć będzie również ciało. Święci, a nie tylko męczennicy, królują już razem z Chrystusem¹⁵⁷. I podobnie jak święci są już w niebie, tak niesprawiedliwi będą w piekle od chwili swej śmierci. Piekło to jest wieczne i cechuje się różną intensywnością¹⁵⁸.

W czasie paruzji Pana będzie miało miejsce zmartwychwstanie umarłych i sąd. Pan okaże się łaskawy dla sprawiedliwych, straszliwy dla niesprawiedliwych. Ci ostatni nie będą zdolni oglądać Jego boskości¹⁵⁹. Julian rozwodzi się nad właściwościami zmartwychwstania i kondycją ciała oraz nad rozdzieleniem dobrych i złych podczas sądu. Nie wchodząc w szczegóły, zachowajmy kilka wskazówek teologicznych, które nie są bez znaczenia: Jezus porzuci po sądzie postać sługi i okaże nam swe bóstwo. Odda wówczas całe ciało, którego jest Głową, jako Królestwo Bogu Ojcu¹⁶⁰. Wizja Boga będzie wówczas pełna, jak ta, którą obecnie posiadają aniołowie¹⁶¹. Owa wizja Boga nie będzie miała końca¹⁶², a towarzyszyć jej będzie uwielbienie oraz pełne zaspokojenie wszystkich naszych pragnień. Ostatnie słowa *Prognostikonu* są przejęte z traktatu *O Państwie Bożym*¹⁶³.

Znaczenie tego dzieła polega na tym, że jak się wydaje z dużym prawdopodobieństwem, jest to pierwszy systematyczny traktat o eschatologii, jaki znamy. Zarówno przez swój układ, jak i treść inspirowany Augustynem, ale i Grzegorzem Wielkim, będzie on miał wpływ na teologię średniowieczną.

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, II, 19-22; s. 55-59.

¹⁵⁵ *Ibid.*, II, 12; s. 51.

¹⁵⁶ *Ibid.*, II, 28 i 35; s. 65 i n. oraz 73.

¹⁵⁷ *Ibid.*, II, 37, s. 74 i n.

¹⁵⁸ *Ibid.*, II, 13 i n. oraz 22; s. 51 i n. oraz 59.

¹⁵⁹ *Ibid.*, III, 7-8; s. 87.

¹⁶⁰ *Ibid.*, III, 45; s. 115.

¹⁶¹ *Ibid.*, III, 54 i n.; s. 121 i n.

¹⁶² *Ibid.*, III, 60; s. 124 i n.

¹⁶³ Cf. *ibid.*, III, 62; s. 125 — 126. O uwielbieniu cf. ponadto 59 — 60; s. 124 i n.

9. INTERWENCJE SOBOROWE W DZIEDZINIE ESCHATOLOGII

Deklaracje soborowe odnoszące się do problemu eschatologii w epoce patrystycznej są nieliczne, ale istotne, gdyż zakorzeniają się one w Symbolach wiary. Credo nicejskie odnosi się już do drugiego przyjścia Jezusa dla osądzenia żywych i umarłych¹⁶⁴. Symbol konstantynopolitański dodaje w drugim artykule, że Jego ponowne przyjście dokona się „w chwale” oraz że „panowaniu Jego nie będzie końca”. W swej redakcji trzeciego artykułu wspomina nadzieję na „zmartwychwstanie zmarłych” i „życie w przyszłym świecie”¹⁶⁵.

Kłótnie wokół dzieła Orygenesusa spowodowały zajęcie stanowiska na temat niektórych tez, słusznie lub nie, przypisywanych Orygenesowi. Edykt cesarza Justyniana, ogłoszony podczas synodu w Konstantynopolu w 543 roku, potępił odnowienie czy też powrót (*apokatastazę*) demonów i bezbożnych (kanon 9)¹⁶⁶. Z dozą dopuszczalnego tutaj humoru możemy wskazać, że kanon piąty potępia tych, którzy twierdzą, że przy zmartwychwstaniu ciała będą okrągłe¹⁶⁷. W odniesieniu do wszystkich tych potępień nie powinniśmy zapominać, iż problemy pochodziły bardziej od ówczesnych orygenistów niż od samego Orygenesusa. Pierwszy synod w Braga, w 561 roku, potwierdza wiarę w zmartwychwstanie ciała¹⁶⁸. W kilku z synodów w Toledo, odbytych w przeciągu VII wieku, odnajdujemy różnorodne wskazówki eschatologiczne. I tak na IV synodzie (633) mówi się o przyjściu Pana, o powszechnym zmartwychwstaniu „w ciebie, w jakim żyjemy obecnie”, i o sądzie, którego skutkiem będzie życie wieczne lub potępienie. Podobne idee odnajdujemy na VI synodzie z 638 roku¹⁶⁹. To samo podkreślanie zmartwychwstania ciała, „w którym żyjemy, istniejemy i poruszamy się”, zestawione z paruzją i sądem, podjęte zostaje na IX synodzie w Toledo, w 675 roku¹⁷⁰. Synod ten dodaje wskazówkę o naszym zmartwychwstaniu na wzór Chrystusa, naszej Głowy. Identyczne nauczanie, z mocniejszym naciskiem położonym na sąd, znajduje się w symbolu z XVI synodu w tym samym mieście, z 693 roku¹⁷¹. Symbole lub wyznania wiary Wschodu i Zachodu odnoszą się ogólnie rzecz biorąc do paruzji, do sądu, do zmartwychwstania i do życia wiecznego, jak to jest w przypadku Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego. W kilku z nich do wspomnienia o życiu wiecznym dodana jest wzmianka o śmierci wiecznej¹⁷².

¹⁶⁴ COD II- 1, s. 35; DzS 125; FC2; przekład polski: BF, IX/7.

¹⁶⁵ COD II—1, s. 73; DzS 150; -FC8; przekład polski: BF, IX/IO. Cf. t. 1, s. 118-119.

¹⁶⁶ DzS 411; FC951; przekład polski: BF, VIII/101.

¹⁶⁷ DzS 407.

¹⁶⁸ DzS 462; FC 239.

¹⁶⁹ DzS 492.

¹⁷⁰ DzS 540; FC 27-28; przekład polski: BF, VIII/102.

¹⁷¹ DzS 514.

¹⁷² Cf. DzS 12 (.Fides Damasi); DzS 76 (Symbol *Quicumque*), FC 10; przekład polski: BF, IX/15.

Z powyższego przeglądu wyłania się pewne całościowe spojrzenie: trzy punkty zostają mniej lub bardziej stanowczo wykluczone: millenaryzm, redukcja życia wiecznego do nieśmiertelności duszy oraz perspektywa odnowienia (*apokalcystazy*). Środek ciężkości eschatologii chrześcijańskiej usytuowany jest w zmartwychwstaniu umarłych w chwili powrotu Chrystusa na końcu czasów, jak podkreślają Symbole wiary. Jednocześnie postawiono pewną liczbę kwestii co do eschatologii osobistej: co się dzieje pomiędzy śmiercią każdego człowieka a owym zmartwychwstaniem? Przy wielu niuansach i pewnych pytaniach, które pozostają w odniesieniu do sposobu przedstawiania, wyłoniła się myśl o natychmiastowym rozróżnieniu pomiędzy losem sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Zostaje przywołana możliwość ostatniego oczyszczenia po śmierci. Traktat Juliana z Toledo, echo doktryny augustiańskiej, stanowi dobre podsumowanie na progu Średniowiecza.

II. OKRES ŚREDNIOWIECZNY: SYSTEMATYZACJA ESCHATOLOGII INDYWIDUALNEJ

1. POD WPŁYWEM AUGUSTYNA: PIERWSZA SCHOLASTYKA

Wskazówki bibliograficzne: R. Heinzmann. *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine Problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen — und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*. Aschendorff. Münster 1965. — J. Le Coff. *La Naissance du purgatoire*. Gallimard. Paris 1981. — L. Ott. *Eschatologie in der Scholastik* (aus dem Nachlass bearbeitet von E. Naab), Herder. Freiburg-Basel-Wien 1990. — H. de Lubac. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. 7 tomy. Aubier. Paris 1979. 1981. — D. Hatstrup, *Eschatologie*. Bonifatius. Paderborn 1992.

Rozdział poświęcony antropologii¹⁷³ pozwolił rozróżnić w tym okresie dwie zasadnicze linie w definicji człowieka: człowiek jest dla niektórych złożonością duszy i ciała, dla innych nade wszystko duszą. Można by pomyśleć, że owa różnorodność koncepcji odbija się w ujmowaniu eschatologii. Tymczasem uważna analiza prowadzi do innego wniosku. Chrześcijańska myśl o zmartwychwstaniu jest tak silna i ważna, iż nawet autorzy najbardziej skłaniający się do rozwiązania platońskiego nadają jej zasadnicze znaczenie¹⁷⁴. Hugon ze Świętego Wiktora stanowi wymowny przykład owej względnej „niestałości”.

¹⁷³ Cf. *supra*, s. 103—110.

¹⁷⁴ Cf. R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, op. cit.*, s. 146 — 255, o układzie traktatów eschatologicznych pierwszej scholastyki.

O losie zmarłych przy końcowym zmartwychwstaniu: Hugon ze Świętego Wiktora i Piotr Lombard

Konieczne wydaje się w tym miejscu przedstawienie całości eschatologii Hugona i miejsca, jakie zajmuje ona w jego zasadniczym dziele, *O sakramentach wiary chrześcijańskiej*. Rzeczy ostateczne zajmują się w trzech częściach śmiercią każdego człowieka, końcem świata i stanem świata przyszłego. Powiedzielibyśmy dzisiaj, że pierwsza część omawia „stan pośredni”, dwie kolejne eschatologię końcową. Systematyzacja jest spójna z rozwinięciem historycznym, jakie Hugon nadaje całemu swemu dziełu.

Wielkie tematy są nam już znane. Dusza nie mieszka już w ciele, kiedy przestaje je ożywiać. Nawet oddzielona od ciała, dusza może doznawać kar. Z jednej strony są to kary piekła, z drugiej strony „kary czyścicowe”, które stanowią zbawienie „przez ogień” z 1 Kor 3,15. Miarą bólu będzie w nich brak miłości. Modlitwy i jałmużny za zmarłych mają potrójny skutek, który przyznawał im już św. Augustyn: dziękczynienie za bardzo dobrych, przebłaganie za mniej złych, pociecha żyjących w przypadku potępionych. Dusze świętych idą następnie do nieba, gdzie znajduje się Chrystus ze swym człowieczeństwem¹⁷⁵.

Przyjście Chrystusa poprzedzają udręki, o których mówią Ewangelie. Paruzja Pana i kondycja ciała zmartwychwstałego są omówione szczegółowo. Hugon podkreśla zmartwychwstanie ciała, „bo nie może być prawdziwego zmartwychwstania, jeśli nie podniesie się to, co upadłe”¹⁷⁶. Wszyscy ludzie zmartwychwstaną, w tym i zmarli, i „poronione płody”, ale zachowując wygląd, jaki mieli lub mieliby w swej młodości, około trzydziestu lat, w którym to wieku umarł Chrystus. Także dla tych szczegółów istnieje oparcie biblijne: wszyscy mają zmartwychwstać „według miary daru Chrystusowego” (Ef 4,7)¹⁷⁷. Są powody przejście do świata ostatecznego. Świat powinien być przemieniony na lepszy, by dostosować się do ludzi zmartwychwstałych, którzy także zostaną przemienieni na lepszych ludzi w swym ciele¹⁷⁸. Kary piekła, które rozpoczęły się już przed chwilą końcową, są różne, w zależności od wagi grzechów popełnionych przez potępionych. Nawet wtedy, gdy uwagę Hugona przyciągają różnorodne udręki, nie zapomina wspomnieć o oddaleniu od Boga: wieczna śmierć polega na tym, że dusza nie może żyć, nie pragnąć Boga, ani nawet umierając uwolnić się od bólu ciała¹⁷⁹. Święci wejdą do życia wiecznego, które polega na oglądaniu Boga takim, jaki jest. Miłość, poznanie i uwielbienie także

¹⁷⁵ Hugon ze Świętego Wiktora, *O sakramentach wiary chrześcijańskiej*, II, 16, 3—7; PL 1 76, 584-594.

¹⁷⁶ *Ibid.*, II, 17, 13; 602.

¹⁷⁷ *Ibid.*, II, 17, 14-19; 602-605.

¹⁷⁸ *Ibid.*, II, 18, 1; 609.

¹⁷⁹ *Ibid.*, II, 18, 3; 609.

są elementami życia wiecznego¹⁸⁰. Jak u Juliana z Toledo, ostatnie słowa *O Państwie Bożym* Augustyna zamykają również dzieło *O sakramentach wiary chrześcijańskiej*¹⁸¹.

Augustyn, bezdyskusyjny autorytet, na którym oparł się Piotr Lombard, wywarł na tego ostatniego zasadniczy wpływ; jednak Julian z Toledo mógł być dla niego także bezpośrednim źródłem. Rozłożenie materiału w *Sentencjach* nie odpowiada dokładnie linii historycznej, którą napotkaliśmy u Hugona ze Świętego Wiktora, nawet jeśli eschatologia umieszczona jest również na końcu dzieła¹⁸². Nie ma wątpliwości, że ujęcie materiału cechuje się pewnym pomieszaniem. Eschatologia nie jest najbardziej udaną częścią *Sentencji*. Obok ważnych kwestii przestudiowane zostają także takie, które, przynajmniej dla nas, mają jedynie walor anegdotyczny.

Mistrz podejmuje najpierw zmartwychwstanie i przyjście Chrystusa oraz sąd nad żywymi i umarłymi. Także według Piotra Lombarda wszyscy zmartwychwstaną w wieku Chrystusa. Nic z materii każdego nie ulegnie zatracie, ponieważ wszystkie części ciała zostaną weń na powrót włączone. Ciała świętych rozbłyszczą jak słońce. Omówione zostają także cechy charakterystyczne ciał potępionych, sposób, w jaki będą mogły płonąć i nie spalać się, jak również zdolność dusz oddzielonych do znoszenia ognia materialnego przed zmartwychwstaniem¹⁸³. Po zmartwychwstaniu Lombard zajmuje się różnorodnymi miejscami dusz po śmierci i wstawiennictwem za zmarłych. Pomaga ono „średnio złym” (*mediocriter mali*) w złagodzeniu kar i „średnio dobrym” (*mediociter boni*) w pełnym odpuszczeniu win¹⁸⁴. Piotr Lombard zajmował się wcześniej „ogniem oczyszczającym”, w powiązaniu z odpuszczeniem grzechów po zakończeniu obecnego życia¹⁸⁵. Mogą być przebaczone grzechy lekkie, ale nie ciężkie. Tekst 1 Kor 3,10-15 jest w tym nauczaniu determinujący. Budowa przy pomocy materiałów, które można porównać do drewna, siana lub słomy, odnosi się do tych, którzy nie troszczą się tylko o to, by podobać się Bogu, ale także i ludziom. Termin *czyścić* pozostaje u Lombarda przymiotnikiem, ale tendencja do lokalizowania go przejawia się w myśli o „miejscach”¹⁸⁶.

Doktryny Augustyna o karze wiecznej dla potępionych, ale także o możliwości pewnego złagodzenia, także zostają przejęte przez Piotra Lombarda¹⁸⁷. Powszechny sąd i jego szczegóły wydają się szczególnie interesować naszego autora, nawet jeśli na ten temat nie znajdujemy twierdzeń teologicznych

¹⁸⁰ *Ibid.*, II, 16. 20; 613 i n. i 616 i n.

¹⁸¹ Cf. *ibid.*, II, 18, 22; 618.

¹⁸² *Ibid.*, księga IV, dist. 43 do 50.

¹⁸³ Piotr Lombard, *Sentencje*, IV, d. 44; PL 192, 945 — 948.

¹⁸⁴ *Ibid.*, IV, 45, a. 1-2; PL 192, 948-949.

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, LV, d. 21, a. 1-6; PL 192, 895-897.

¹⁸⁶ Cf. J. Le Goff, *La Naissance dupurgatoire*, op. cit., s. 201 — 203.

¹⁸⁷ Piotr Lombard, *Sentencje*, IV, d. 46, a. 1 ; PL 192, 951.

o większym znaczeniu. W ostatecznej sytuacji zbawionych i potępionych po sądzie ostatecznym wystąpi zróżnicowanie, tak w chwale zbawionych, jak i karze potępionych. Niektórzy radować się będą Najwyższym Dobrem w większym, a inni w mniejszym stopniu, ale życiem wszystkich będzie wyłącznie Bóg, którego zobaczą twarzą w twarz. W ślad za Augustynem, Mistrz *Sentencji* uważa także, iż zbawieni będą mieli większą chwałę i radość intensywniejszą po sądzie ostatecznym i zmartwychwstaniu¹⁸⁸.

Joachim z Fiore: koniec czasu w nowym wieku

Począwszy od Hugona i Piotra Lombarda, nawet przy dzielących ich znaczących różnicach, traktowanie kwestii eschatologicznych nabiera pewnej konsystencji i stabilności. Trzeba jednak wspomnieć tutaj o nietypowej postaci, która zasługuje na uwagę w każdym wykładzie z historii eschatologii chrześcijańskiej. Opat Joachim z Fiore (około 1130—1202) zbierze kilka wspomnianych już idei millenarystycznych pierwotnego Kościoła, które dzięki niemu zaczęły doznawać swego rodzaju „światowości”. Joachim prorokuje zrealizowanie już na tym świecie tego, czego tradycyjnie oczekiwano na drugim. Osią jego doktryny jest podział historii na trzy epoki, które odpowiadają trzem Osobom Boskim: „Trzy stany świata z racji trzech Osób Boskich”¹⁸⁹. Pierwszy wiek jest wiekiem Ojca i rozpoczyna się wraz z Adamem. Jest to epoka „świeckich”, kiedy to królowie władali swymi poddanymi. Czas ten charakteryzowała władza i siła, ludzie żyli jak niewolnicy pod prawem i byli niczym dzieci. Druga era zaczyna się wraz z królem Ozjaszem, była zaś szczególnie owocna poczynając od Jezusa-Chrystusa. Przez Jezusa odkryto prawdziwe znaczenie Starego Testamentu. Obecnie lud Boży jest nie tylko Izraelem, ale całym Kościołem. Ludzie nie są dziećmi pod władzą wychowawców (prawa), ale młodymi, którzy rozumieją już i nie muszą być rządzeni jedynie siłą. Jest to epoka kleru, który głosi słowo Boga. Cnotą charakterystyczną tego okresu jest pokora, której przykład dał Chrystus. Jednak owo królestwo Syna nie jest jeszcze ostateczne i doskonałe. Po nim winna nastąpić era Ducha Świętego, era mnichów lub duchowych, która zaczęła się wraz ze św. Benedyktem, a która w okresie życia Joachima miała się definitywnie ukazać. Wobec hierarchicznej i widzialnej struktury Kościoła to niewidzialna obecność Ducha Świętego powinna kierować ludźmi. Będzie to czas uwielbienia Boga, nie zdominowany bowiem przez sprawy tego świata, będzie to szabat radości. Będzie to czas religii wolnej i duchowej, nawet jeśli Joachim nie zaprzestał dawania zaleceń odnoszących się także do tej nowej epoki. W każdym razie to, czego należy

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, d. 49, a. 1, 3-4; *PL* 192, 957-960.

¹⁸⁹ Joachim de Fiore, *Konkordancja Nowego i Starego Testamentu*, IV, 6.

spodziewać się na końcu historii, postrzegane jest jako przedmiot realizacji w tejże historii. Jednak Joachim nie ogranicza do tego świata przedmiotu swej nadziei. Po królestwie Ducha, któremu przyznaje symboliczne, tysiącletnie trwanie, sam czas dokona wejścia w wieczność.

Joachim wywrze wpływ na franciszkanów uduchowionych w drugiej połowie XIII wieku i na początku XIV. Spotkał się jednak także z silną opozycją. Według św. Tomasza jest on „gruboskórny” w delikatnych kwestiach teologii¹⁹⁰. Jego podstawowy błąd polegał niewątpliwie na rozdzieleniu Chrystusa i Ducha Świętego, na niezrozumieniu, że Duch Święty prowadzi do wiary w Jezusa, Syna, który z kolei objawia i daje dostęp do Ojca (cf. Ef 2,18).

„Narodziny” czyścica jako miejsca

Wskazówki bibliograficzne: J. Le Goff, *Naissance du purgatoire*, Gallimard. Paris 1981; przekład polski; K. Kocjam. *Narodziny czyścica*. PIW. Warszawa 1997. — L. Scheffczyk i B. Deneke. art. „Fegfeuer”. *Lexikon des Mittelalters. A* (1989), 328-331.

Idei czyścica nie ma w Piśmie Świętym. Jak widzieliśmy, dawny Kościół dokonał refleksji na podstawie praktyki modlitwy za zmarłych, uważanej za fakt tradycji, który może oprzeć się na kilku tekstach biblijnych (2 Mch 12,41-46). Zadał też sobie pytanie o konieczność „oczyszczenia” zmarłych, którzy nie opuścili tego świata w stanie świętości wystarczającej dla oglądania Boga. Powzięto wówczas myśl o „ogniu oczyszczającym”, zarówno na Wschodzie (Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Cyryl Jerozolimski), jak i na Zachodzie (Augustyn), w odniesieniu do niektórych tekstów Pisma, które zawierają wzmiankę o „ogniu” (Ps 66,12; 1 Kor 3,11-14; Łk 16,19-26). Wszakże myśl ta nie była jeszcze kojarzona z jakimś „czasem” i „miejscem”.

W XI i XII wieku, po wielkim zerwaniu ze Wschodem, w Kościele łacińskim starano się sprecyzować status duszy podlegającej oczyszczeniu. Według J. Le Goffa przejście od przymiotnika „ogień oczyszczający” do rzeczownika „czyściciec” dokonało się około 1170 roku. Pierwsza wzmianka o tymże rzeczowniku miała znajdować się w kazaniu przypisywanym Hildebertowi z Lavardin, biskupowi Mans, a przywróconym Piotrowi Comestorowi¹⁹¹, za którym podążył szybko Odon z Ourscamp. Natomiast wzmianka o czyścicu w jednym z dzieł św. Bernarda miała być sprawą „zręcznego fałszerza”. Pierwszymi teologami czyścica będą Piotr Cantor i Szymon z Tournai. Owo przejście do rzeczownika jest współzależne z wyobrażeniem pewnego szczególnego „miejsca”, gdzie

¹⁹⁰ Cf. Y. M. J. Congar *Je crois en L'Esprit Saint*, I, Cerf, Paris 1980. Cf. także streszczenie D. Hattrup, *Eschatologie*, op. cit., 1992, s. 138—157. O oddziaływaniu Joachima de Fiore, cf. H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, op. cit.

¹⁹¹ Cf. PL 171, 739-740; J. Le Goff, op. cit., s. 209-214.

znajdują się „dusze czyścicowe”. Termin ten szybko pojawia się w języku papieży w XIII wieku. Czyścic zazna następnie „triumfu” (J. Le Goff) nie tylko w teologii, ale także w duszpasterstwie i tradycji mistycznej (Katarzyna z Genui¹⁹², Teresa z Avila, Jan od Krzyża). Ta ostatnia podkreśla pozytywny wymiar czyścica, który bez wątpienia obejmuje cierpienie, ale stanowi równocześnie rodzaj próby mistycznej, zawierającej element radości z coraz bliższej kontemplacji Boga. Udziałem czyścica stał się także „triumf poetycki” w *Boskiej komedii* Dantego¹⁹³. Pobożność wyrażająca się w modlitwie za dusze czyścicowe wzrasta poprzez wieki, a jej okres szczytowy przypada na XIX wiek.

Prawosławie poważnie kontestuje zachodnie pojęcie czyścica przez wierność Pismu i szacunek do tajemnicy oraz z ostrożnością interpretuje teksty Ojców Greckich na temat ognia oczyszczającego. Praktykuje ono jednak tradycyjną modlitwę za zmarłych, ewentualnie mówi o „cierpieniu sumienia” tego, kto nie jest jeszcze oczyszczony, ale odrzuca wszelką myśl o „miejscu” i „ogniu oczyszczającym”, pragnąc zachować dla sądu ostatecznego rzeczywistość ognia wiecznego¹⁹⁴. Stanowiska szesnastowiecznych Reformatorów omówimy przy okazji wypowiedzi Soboru Trydenckiego¹⁹⁵.

2. ŚWIĘTY BONAVENTURA: OD SĄDU DO ZMARTWYCHWSTANIA

Wskazówki bibliograficzne: H. J. Weber. *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie. Von Alexander von Haies bis Duns Skotus*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973.

Tradycyjne kwestie zostają podjęte przez wielką scholastykę w XIII wieku, przy znaczącym pogłębieniu spekulatywnym. Według Bonawentury, streszczenie eschatologii znajduje się w sądzie. Sąd narzuca się od chwili, gdy Bóg uczynił stworzenie racjonalne, zdolne do szczęśliwości, obdarzone wolną wolą. Narzuca on człowiekowi prawo, które zaprasza go do szczęśliwości i zobowiązuje do sprawiedliwości, nie wypaczając jego wolności. Jako że jedni działają w taki sposób, a drudzy w inny, według swej woli, powszechny sąd jest niezbędny, „by objawić delikatność mocy, prawość prawdy, pełnię dobroci”¹⁹⁶. W paruzji Jezus stanie się widzialny dla wszystkich w swym człowieczeństwie,

¹⁹² Katarzyna z Genui, *Traktat o czyścicu*, wyd. franc.: M. Bouix, Librairie Lecoffre, Paris 1883, s. 205 — 243; przekład polski: Z. Golian, w: *Pociecha dla dusz chrześcijańskich*, Kraków 1854.

¹⁹³ Cf. J. Le Goff, *op. cit.*, s. 449-479.

¹⁹⁴ Cf. P.N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église catholique*, t. 3, DDB, Chevetogne/Paris 1968, s. 445 — 455: „Niepewny dogmat o ogniu oczyszczającym”.

¹⁹⁵ Cf. *infra*, s. 402-403.

¹⁹⁶ Bonawentura, *Breviloquium*, VII, 1, 2; wyd. franc.: Ed. franciscaines, 7, s. 61.

ale jedynie sprawiedliwi ujrzą Go w postaci Bożej¹⁹⁷. Sąd ostateczny ma według Bonawentury kilka „preambuł”, którymi są czyściec i wstawiennictwo za zmarłych. Czyściec jest wymaganiem doskonałości boskiej, która nieskończenie miłuje dobro, a nienawidzi zła. Jeżeli ktoś umiera nie dokonawszy całej należytej pokuty, jego zasługa nie może pozostać bez nagrody ani jego wina bez kary. Dlatego potrzeba owej kary cielesnej, która jest także zadośćuczynieniem i oczyszczeniem. Gdy się już one dokonają, dusza zdolna jest przyjąć kształtujący na wzór Boga wpływ chwały¹⁹⁸. Czas owego oczyszczenia po śmierci zależy oczywiście od win każdego człowieka. Nauczanie o wstawiennictwie za zmarłych jest połączone z nauczaniem o czyścicu. Głównym rodzajem wstawiennictwa jest ofiara mszy: poza nią Bonawentura wspomina modlitwę, post i jałmużnę. Fundament jest dla niego eklezjologiczny: z racji swej sprawiedliwości dusze czyścicowe są zjednoczone z innymi członkami Kościoła, a zasługi Kościoła mogą im pomóc¹⁹⁹.

Do sądu ostatecznego zostają włączone zniszczenie i odnowienie wszechświata, jak również zmartwychwstanie. To ostatnie jest bez żadnej wątpliwości kwestią centralną i bardzo ważną. Zmartwychwstanie jest dla wszystkich, zaś sprawiedliwi zmartwychwstaną na miarę pełni Chrystusa (Ef 4,7). Wszystkie ciała zmartwychwstaną, zarówno dobrych, jak i złych, w ich tożsamości. Cieleśne wady sprawiedliwych zostaną skorygowane²⁰⁰. Zmartwychwstanie jest wymaganiem sprawiedliwości, łaski, a jednocześnie natury. Sprawiedliwość wymaga, aby człowiek został nagrodzony lub ukarany w całym swym bycie. Łaska wymaga, by całe ciało dostosowało się do swej Głowy, którą jest zmartwychwstały Chrystus. Z tego powodu zmartwychwstanie Chrystusa jest wzorcową i instrumentalną przyczyną zmartwychwstania ludzi. Natura wreszcie wymaga, by człowiek ukształtowany był z duszy i ciała, formy i materii, które się wzajemnie pragną²⁰¹. Jednak to wszystko, czego pragnie i wymaga natura, nie leży w jej mocy. Jedynie Bóg może to urzeczywistnić. Bonawentura w swych *Komentarzach do Sentencji* wyjaśnia szczegółowo, w jaki sposób mogą połączyć się wszystkie części ciała, z których wiele uległo zniszczeniu. Dochodzi do pojęcia „rozumu zarodkowego” (*rado seminalis*), który Bóg doprowadza w zmartwychwstaniu do doskonałości. W ten sposób tożsamość ciała zostaje zachowana, nawet jeżeli różne jego elementy mogły ulec zniszczeniu. W każdym razie pozostaje jasne, iż zmartwychwstanie uzależnione jest jedynie od pierwszej przyczyny. Same rozumy zarodkowe nie powodują go.

¹⁹⁷ Cf. *ibid.*, VII, 1, 1; 7, s. 59.

¹⁹⁸ *Ibid.*, VII, 2, 1-6; 7; s. 64-71.

¹⁹⁹ *Ibid.*, VII, 3-4; 7; s. 75-77.

²⁰⁰ *Ibid.*, VII, 5, 1. 4; 7; s. 91 i 97.

²⁰¹ *Ibid.*, VII, 5, 3-5; 7; s. 93-97. *Komentarz do Sentencji*, IV, d. 43, a. 1; Quaracchi, t. IV, s. 883 — 896 (także w odniesieniu do tego, co poniżej). Cf. H. J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten*, *op. cit.*, s. 217 in.

Kary piekła są konsekwencją sprawiedliwości Bożej, która przejawia się w karze za grzech. Bóg nie jest wyłącznie najwyższym miłosierdziem, ale i najwyższą sprawiedliwością²⁰². Grzech śmiertelny prowadzi do ostatecznej zatwardziałości, która jest wiecznym nieuporządkowaniem, lubieżnym i wielorakim. Owemu nieuporządkowaniu odpowiada wieczna kara, bolesna i wieloraka. W zależności od stopnia nieuporządkowania, grzesznik otrzyma większą lub mniejszą karę²⁰³. Bonawentura wypowiada się przeciw zawieszeniu lub czasowemu zmniejszeniu kar piekielnych. Miłosierdzie Boże objawia się w grzeszniku, ponieważ Bóg nie poddaje go całej karze, na jaką by zasługiwał ze względu na swój grzech, ale nie w jej okresowych złagodzeniach²⁰⁴.

Bonawentura używa już rozróżnienia, które w przyszłości będzie miało różne konsekwencje: odróżnienia kary odrzucenia od kary zmysłów. Pierwsza jest pozbawieniem Boga. Bonawentura mówi o niej jako o „karze braku” i kojarzy ją z otchłanią. Drugą stanowi ogień. Tylko ta ostatnia wydaje się prawdziwą udręką, jest to bowiem kara, która ściśle rzecz biorąc odpowiada piekłu²⁰⁵.

Chwała raju jest wizją, posiadaniem i rozkoszowaniem się Bogiem. Będzie to wizja twarzą w twarz. Bóg ukaze się błogosławionym w pełni i bez żadnej zasłony. Bóg sam, Najwyższe Dobro, zaspokaja nasz głód i daje pełną szczęśliwość, która ma swój początek w Bogu, a nie w duszy²⁰⁶. Z drugiej strony Bóg będzie widziany w samej swej substancji. Owej substancjalnej nagrodzie wizji Boga towarzyszy według franciszkańskiego Mistrza chwała cielesna, definiowana przez jasność, delikatność, lekkość i niezmienność. Dusza po otrzymaniu chwały z większą doskonałością ciąży ku najwyższemu niebu. Specjalna nagroda zostanie przyznana niektórym: tym, którzy przecierpieli męczeństwo, poświęcili się głoszeniu słowa lub zachowali powściągliwość²⁰⁷. Powód tego szczególnego wyboru jest taki, że owe trzy działania odpowiadają potrójnej dynamice duszy: dynamice rozumu odpowiada przepowiadanie prawdy; dynamizmowi pragnienia odpowiada rezygnacja z pożądań cielesnych; dynamice wysiłku odpowiada znoszenie śmierci ze względu na Chrystusa. Nawet jeśli sprawiedliwi oglądają Boga po śmierci, to stan człowieka po zmartwychwstaniu jest doskonalszy, a szczęśliwość pełniejsza. Rzeczywiście, tak długo jak dusza nie jest z ciałem, pragnie ona zjednoczenia z nim i póki pozostanie od niego odłączona, nie posiadzie pełnej szczęśliwości.

²⁰² Bonawentura, *Breviloquium*, VII, 6, 3; 7; s. 101. *Komentarze do Sentencji*, IV, d. 44, p. 1, a. 1, q. 1; Quaracchi, t. IV, s. 907 — 908.

²⁰³ Id., *Breviloquium*, VII, 6, 3. 6; 7; s. 101; 107.

²⁰⁴ Id., *Komentarze do Sentencji*, IV, d. 44, p. 1, a. 1, q. 1; Quaracchi, t. IV, s. 907 — 908.

²⁰⁵ *Ibid.*, IV, d. 45, a. 1, q. 1; t. IV, s. 939-940.

²⁰⁶ *Ibid.*, IV, d. 49, p. 1, q. I; t. IV, s. 1000-1001.

²⁰⁷ Id., *Breviloquium*, VII, 7, 1. 5; 7; s. 109; 117.

3. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU: KOSMOLOGIA RZECZY OSTATECZNYCH

Świętemu Tomaszowi nie udało się napisać tej części *Summy teologicznej*, która miała być poświęcona eschatologii. Dlatego trzeba przeanalizować przede wszystkim jego młodzieńcze dzieło, *Komentarz do Sentencji*, by odnaleźć systematyczny wykład doktryny eschatologicznej. Stawiane przez Tomasza problemy nie różnią się od tych, które wstrząsały jego epoką. Dzięki niemu zostaje uporządkowana i rozwinięta doktryna o wydarzeniach przyszłych, które dotyczą każdego człowieka i całej ludzkości poza granicą historii.

Osobisty kres zmarłych

Rozpoczynając od kwestii, które dotyczą jednostki bezpośrednio po śmierci, Tomasz sądzi, iż zapłata w postaci piekła lub nieba rozpoczyna się dla duszy w sposób natychmiastowy, „chyba że coś staje na przeszkodzie”, jak na przykład grzech powszedni, z którego dusza winna się oczyścić, zanim pójdzie do nieba. Powodem tej antycypacji chwały przed zmartwychwstaniem jest to, że oczekiwanie na uwielbienie jednoczesnego człowieka we wszystkich jego częściach składowych nie wydaje się odpowiednie. Zróżnicowanie chwały aż do zmartwychwstania byłoby dla świętych większą szkodą, niż uwielbienie samej duszy, bowiem chwała ciała nie jest równie istotna, jak chwała duszy. Ponadto dusze stwarzane są przez Boga jedna po drugiej, oddzielnie, podczas gdy ciała są stwarzane „w pewnej ciągłości”. Dlatego lepiej jest, by wszystkie ciała zostały uwielbione jednocześnie, ale zasada ta nie obowiązuje dla dusz²⁰⁸. Powodem zróżnicowania chwały jest konieczność oczyszczenia. Istnienie czyśćca jest dla Tomasza, podobnie jak dla jego współczesnych na Zachodzie, prawdą bezdyskusyjną. W nim przebaczone są grzechy powszednie poprzez oczyszczenie ogniem, mniej lub bardziej intensywne zależnie od przypadku, ciężkości winy, oczyszczenie krótsze lub dłuższe, zależnie od zakorzenienia grzechu w jednostce. W odniesieniu do czyśćca Tomasz wyróżnia karę „odrzućcia”, spowodowaną opóźnieniem wizji Boga, od której cierpi dusza — albowiem pragnienie Najwyższego Dobra jest bardziej intensywne u świętych po zakończeniu doczesnego życia — od kary zmysłów, to znaczy wymierzonej przez ogień cielesny²⁰⁹. Nauczaniu o raju odpowiada nauczanie o wstawiennictwie za zmarłych. Powiązanie miłości, które łączy wszystkich członków Kościoła,

²⁰⁸ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Sentencji*, IV, d. 45, q. 1, a. 1, sol. 2; *Opera omnia*, Vives, Paris 1975, t. 11, s. 385.

²⁰⁹ *Ibid.*, IV, d. 21, q. 1, a. 1, sol. 3; *ibid.*, a. 3; t. 10, s. 587 i 590-593.

umożliwia pomoc zmarłym poprzez wstawiennictwo żyjących. Modlitwa, ofiara eucharystyczna i jałmużna to główne formy wstawiennictwa pomagającego zmarłym znosić kary czyśćca, ponieważ to w nich miłość jest najlepiej przekazywana i są one najbardziej bezpośrednio skierowane ku bliźniemu. Jednak i inne dobre, rodzące się z miłości dzieła nie są wykluczone, także one mogą być użyteczne zmarłym²¹⁰.

Koniec świata i zmartwychwstanie

Transformacja i oczyszczenie świata winny poprzedzać zmartwychwstanie. Powód jest nam już znany z dawniejszej tradycji: skoro świat został stworzony dla człowieka, kiedy człowiek zostanie uwielbiony w swym ciele podczas zmartwychwstania, wszystko, co jest na świecie także będzie musiało być odmienione i przeniesione do lepszego stanu. Dlatego wszystkie przeszkody przeciwstawiające się chwale, to znaczy zepsucie i zaraza błędu, winny zostać usunięte. Oczyszczenie elementów przeciwnych chwale Bożej powinno mieć miejsce, zanim zostaną one odnowione i przekształcone²¹¹. Zmartwychwstanie jest niezbędne, według Doktora Anielskiego, ponieważ człowiek w tym życiu nie może osiągnąć szczęśliwości, do której dąży. Szczęśliwość duszy nie wystarcza, ponieważ nie jest ona ściśle rzecz biorąc człowiekiem, ale jedynie jedną z jego części. To człowiek w swej integralności powinien otrzymać nagrodę²¹². Przyczyną naszego zmartwychwstania jest zmartwychwstanie Jezusa, gdyż jest On, ze względu na swą ludzką naturę, Pośrednikiem pomiędzy Bogiem i ludźmi. Dary Boże spływają na człowieka poprzez Jego człowieczeństwo. Skoro zmartwychwstanie rozpoczęło się w Jezusie Chrystusie, to Jego zmartwychwstanie jest przyczyną naszego. Chrystus jest zatem jako Bóg pierwszą przyczyną naszego zmartwychwstania, ale jako Bóg i człowiek zmartwychwstały, jest jego przyczyną bezpośrednią²¹³.

Tożsamość ciała zmartwychwstałego również zajmuje Tomasza, podobnie jak i jego współczesnych. Ponieważ jedność duszy i ciała nie jest akcydentalna, jasne jest, że zmartwychwstanie zakłada, iż chodzi o to samo ciało. Gdyby tak nie było, nie można by było mówić o zmartwychwstaniu, ale o wniebowzięciu jakiegoś nowego ciała przez duszę. Trzeba zatem rozwiązać problem rozpadu elementów cielesnych po śmierci. Jakże może chodzić o to samo ciało, zważywszy zniszczenie, jakiemu ulega? Po oddzieleniu formy substancjalnej od materii, to znaczy po oddzieleniu duszy od ciała w chwili śmierci, pozostają w materii, także i w transformacji, jakiej ona ulega, niektóre wymiary formy.

²¹⁰ *Ibid.*, IV, d. 45, q. 2, a. 1, sol. 2; t. 11, s. 367.

²¹¹ *Ibid.*, IV, d. 47, q. 2, a. 1, sol. 1; t. 11, s. 425.

²¹² *Ibid.*, IV, d. 43, q. 1, a. 1, sol. 3; t. 11, s. 276.

²¹³ *Ibid.*, IV, d. 43, q. 1, a. 2, sol. 1; t. 11, s. 277-278.

Dlatego materia, która istnieje z owymi wymiarami, nawet jeśli przyjmuje inną formę, cechuje się większą tożsamością z ciałem, niż jakakolwiek inna część innej materii. W ten sposób ta sama materia może być użyta do odnowienia całego ciała ludzkiego²¹⁴. Podobnie jak Bonawentura, Tomasz nie broni tożsamości cielesnej w sposób przesadny. Z drugiej strony jasne jest, że bez owej tożsamości nie byłoby prawdziwego zmartwychwstania. Zwycięstwo Chrystusa nas śmiercią winno objąć wszystkie elementy bytu ludzkiego, które zostały poddane śmierci. To właśnie dlatego św. Tomasz utrzymuje, jako właściwą opinię, iż tożsamość materialna istnieć będzie nie tylko w całości ciała ludzkiego, ale także w jego częściach. Ten, kto zmartwychwstaje jest ilościowo tym, który umarł. Zmartwychwstanie, nawet jeśli zależy wyłącznie od mocy Bożej, jest konieczne do tego, by człowiek doszedł do swego ostatecznego celu, którego nie może osiągnąć dusza oddzielona. Integralność ciała zmartwychwstałego wynika z tych założeń²¹⁵. Zmartwychwstałe ciała świętych będą ponadto nie podlegające cierpieniu, delikatne, lekkie i promieniejące, podczas gdy ciała potępionych nie będą posiadać tych cech.

Sąd powszechny

Sąd powszechny, w odróżnieniu od sądu szczegółowego, ma dla Tomasza swój sens; każdy bowiem człowiek powinien otrzymać nagrodę lub karę za swe czyny, ze względu na rząd Boga nad całym wszechświatem oraz dlatego, że jest częścią wspólnoty ludzkiej. Osoba ludzka nie może być oddzielana od całości ludzkości i historii. Św. Tomasz utrzymuje, że w chwili śmierci każdy otrzymuje swą ostateczną zapłatę. Jednak da się to doskonale pogodzić z faktem, że po sądzie ostatecznym radość zbawionych będzie większa nie tylko dlatego, że odzyskają oni swe odtąd chwalebne ciała, ale i dlatego, że liczba świętych będzie już pełna. Coś podobnego zdarzy się z potępionymi, których udręki od tej chwili staną się również bardziej intensywne²¹⁶. Wymiar społeczny człowieka ma wydzźwięk zbawczy; również dla eschatologii wspólnota ludzka jest ważna. Jedność wszystkich w Jezusie Chrystusie jest ostatecznym przeznaczeniem ludzkości.

Na czym polega ów przyrost szczęśliwości po zmartwychwstaniu? Oczywiście jest, powiada Tomasz, że po zmartwychwstaniu szczęśliwość zwiększa się co do ilości, ponieważ obejmuje ona ciało. Ale można też powiedzieć, że będzie ona większa co do intensywności, ponieważ dusza pragnie jedności z ciałem, a gdy się ona urzeczywistni z ciałem chwalebnym, działania duszy będą

²¹⁴ *Ibid.*, IV, d. 44, q. 1, a. 1, sol. 1; t. 11, s. 296-297.

²¹⁵ *Ibid.*, IV, d. 44, q. 1, a. 2; t. 11, s. 299-307.

²¹⁶ *Ibid.*, IV, d. 47, q. 1, a. 1; t. 11, 415-417.

intensywniejsze. Dusza zjednoczona z ciałem jest bardziej skończonym obrazem Boga²¹⁷. W *Summie* Tomasz wskazuje, że wraz z wniebowzięciem ciała szczęśliwość rośnie „ekstensywnie”, ale nie „intensywnie”, nawet jeśli stwierdza jednocześnie, że dusza, zjednoczona z ciałem jest doskonalsza w swej naturze i dlatego w doskonalszy sposób cieszyć się będzie szczęśliwością²¹⁸.

Wizja błogosławiona

Ze względu na nią ma sens omawianie treści zbawienia i potępienia po zmartwychwstaniu i sądzie. Celem człowieka jest nade wszystko wizja Boga. Tylko wówczas, gdy do niej dochodzi, realizuje się cel, dla którego został stworzony. Wizja Boga jest jedyną pełnią stworzenia rozumnego. Umysł ludzki jest zdolny do owej wizji, która przekracza jego własne naturalne możliwości. Umysł stworzony widzi Boga jedynie wtedy, kiedy sama istota boska w jakiś sposób przemienia się w formę, poprzez którą umysł ludzki ją rozumie. Wizja ta, przez którą umysł ludzki ogląda Boga w Jego istocie, jest tą samą, przez którą Bóg ogląda siebie. Innymi słowy to sam Bóg obecny w nas sprawia, że możemy Go oglądać. Wizja ta nie jest równoznaczna ze zrozumieniem, z powodu ogromu Boga²¹⁹. Te same myśli znajdują się w *Summie*: Bóg jest nieskończenie poznawalny i nie można poznać Go w pełni przez umysł stworzony. Święci widzą Boga jako nieskończonego, ale to nie oznacza, że znają Go nieskończenie²²⁰. Z tego powodu wszyscy błogosławieni nie będą oglądać Boga w równy sposób. Niektórzy będą mieli większą zdolność od innych. Wizji Boga nie osiąga się siłami naturalnymi, ale przez „światło chwały”, to znaczy przez działanie samego Boga, który, poprzez swą łaskę, łączy się z umysłem stworzonym. Jedynie w ten sposób Bóg może uczynić się poznawalnym dla stworzenia. Dlatego im bardziej umysł uczestniczy w owym świetle chwały, tym doskonalsza jest jego wizja Boga. A miarą uczestnictwa w świetle chwały jest miłość: „[...] gdzie gorętsza miłość, tam i większa [tęsknota, pragnienie], pożądanie; a wiadomo: tęsknota, pożądanie, to sprawia w pożądanym, że jest sposobny i gotowy na przyjęcie utęsknionego. Tak więc ten doskonalej będzie widział Boga, tym samym ten będzie szczęśliwszy, kto będzie pałał gorętszą miłością”²²¹. Dziewictwo, męczeństwo i przepowiadanie

²¹⁷ *Ibid.*, IV, d. 49, q. 2, a. 4; t. 11, s. 492.

²¹⁸ *Id.*, *STh*, Ia-IIae, q. 4, a. 5; wyd. franc.: Cerf, t. 2, s. 46—47; przekład polski: *op. cit.*, t. 9, s. 87 — 92. Cf. H.J. Weber, *op. cit.*, s. 209 i n.

²¹⁹ *Id.*, *Komentarz do Sentencji*, IV, d. 49, q. 1. a. 1, sol. 3; Vives, t. 11, s. 462 — 463.

²²⁰ *Id.*, *STh*, Ia, q. 12, a. 7; Cerf, t. 1, s. 228; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 213 — 217. A także *Wykład Składu Apostolskiego*, art. 12: ci, którzy będą się radować, w pełni wejdą w radość, natomiast pełna radość nie wejdzie w tych, którzy będą się radować; przekład polski: K. Suszyło, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, W drodze, Poznań 1987, s. 56-59.

²²¹ *Id.*, *STh*, Ia, q. 12, a. 6; Cerf, t. 1, s. 228; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 212.

zasługują według św. Tomasza na specjalną nagrodę w raju ²²². Różnorodne aspekty życia wiecznego świętych w niebie zostały przez św. Tomasza zebrane w pięknym fragmencie:

[Życie wieczne] polega przede wszystkim na połączeniu się człowieka z Bogiem. Bóg bowiem jest źródłem i kresem naszych działań. [...] To połączenie polega na pełni kontemplacji. W 1 Liście do Koryntian (13,12) czytamy: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz”. Następnie polega na najwyższym uwielbieniu Boga. [...] Dalej na pełnym zaspokojeniu pragnień. Każdy błogosławiony otrzyma tam więcej, niż pragnął i się spodziewał, tutaj bowiem nikt nie może zaspokoić swoich pragnień, żadne zresztą stworzenie nie jest zdolne, by to mogło uczynić. Jedynie Bóg sam zdoła to zrobić i to ponad oczekiwania [...]. Ponieważ święci w ojczyźnie niebieskiej w sposób doskonały posiadają Boga, tym samym ich pragnienia są nasycone i obfitują w chwale. [...] Cokolwiek bowiem może sprawić radość, tam będzie naszym udziałem i to w mierze obfitującej [...] tam będzie najwyższa i najdoskonalsza [rozkosz j, bo źródłem jej będzie Dobro Najwyższe, sam Bóg. [...] życie wieczne polega na radości obcowania ze wszystkimi świętymi, tym więcej, że każdy będzie uczestnikiem wspólnoty dóbr. Skoro bowiem każdy kocha drugiego jak siebie samego, to będzie się również cieszył z tego, co on posiada, jakby to była własność jego samego. I również fakt, że coś stanowi przedmiot radości wspólnej, będzie pomnażał radość każdego z osobna [...] ²²³.

Ogień jest przedmiotem szczególnej uwagi, gdy chodzi o udręki piekła, nawet jeśli ów termin, stosowany do kar piekielnych, winien być rozumiany nie tylko w ścisłym znaczeniu, ale w odniesieniu do całej grupy cierpień. Jeśli dla zbawionych wszystkie stworzenia są okazją do radości, dla potępionych odwrotnie, są przyczyną udręki²²⁴. Tomasz wyklucza także, by cierpienia potępionych, ludzi lub demonów, mogły się kiedyś zakończyć. Równocześnie przyjmuje jednak myśl, że ich cierpienie jest mniejsze od tego, na jakie zasłużyli. I dlatego może powiedzieć, że w ten sposób przejawia się w nich miłosierdzie Boże.

III. WYPOWIEDZI PAPIESKIE I SOBOROWE OD XIII WIEKU DO SOBORU TRYDENCKIEGO

Wskazówki bibliograficzne: M. Dykmans. *Les sermons de Jean XXII sur la vision beatifique*. PUG. Roma 1973. — C. Pozo. *Teologia del más allá*. Editorial Católica. Madrid 1980. — A. de Halleux. ..Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au concile de Ferrare

²²² Id., *Komentarz do Sentencji*, IV, d. 49, q. 5, a. 3, sol. 1; t. 11, s. 342-343.

²²³ Id., *Wykład Składu Apostolskiego*, art. 12, *Opuse. Theol.* 2, Marietti, Torino 1954, s. 216-217; przekład polski: *op. cit.*, s. 56-58.

²²⁴ Id., *Komentarz do Sentencji*, IV, d. 50, q. 2, a. 2.

et de Florence". *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence. 1438/39-1989*. wyd. G. Alberigo, Peters. Leuven 1991. s. 251 -299, — E. Kunz. *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung*. Herder. Freiburg-Basel-Wien 1980. — Ph. Schäfer. *Eschatologie. Trient und Gegenreformation*. Herder. Freiburg-Basel-Wien 1984.

Magisterium Kościoła pozostawało zawsze znacznie bardziej powściągliwe od teologów w swych twierdzeniach na temat eschatologii. Są one często odbiciem głównych punktów opracowanych przez refleksję teologiczną. Zbierzmy tutaj najważniejsze wypowiedzi z okresu Średniowiecza. Najpierw, w 1201 roku, papież Innocenty III, mówiąc o chrzcie dzieci, wskazuje, że karą za grzech pierworodny jest brak wizji Boga, a za grzech obecny — udręka wiecznej gehenny²²⁵. Sugeruje już rozróżnienie pomiędzy karą odrzucenia, a karą zmysłów, które spotykamy u mistrzów z XIII wieku.

1. OD IV SOBORU LATERAŃSKIEGO (1215) DO II SOBORU LYOŃSKIEGO (1274)

Pierwszym soborem powszechnym (czy ekumenicznym), który należy omówić, jest IV Sobór Laterański (1215). W kontekście walki przeciw albigensom i katarom wyznanie wiary zostaje potwierdzone w sformułowaniach, które moglibyśmy określić jako tradycyjne: Jezus przyjdzie na końcu czasów, by sądzić żywych i umarłych oraz dać każdemu zapłatę, potępionym i wybranym. „Wszyscy zmartwychwstaną wraz ze swym ciałem, które posiadają obecnie, by otrzymać, według tego, na co zasłużyli, czyniąc dobro lub czyniąc zło, jedni karę bez końca razem z diabłem, drudzy chwałę wieczną razem z Chrystusem”²²⁶.

Wraz z listem Innocentego IV z 6 marca 1254 roku do legata Stolicy Świętej na Cyprze zaczyna się seria dokumentów kościelnych, które konfrontują stanowiska Kościoła łacińskiego ze stanowiskami Kościoła greckiego. Temat czyścica nie jest jedynym dyskutowanym, ale jest tematem głównym. Opierając się na tekstach Mt 12,32 i 1 Kor 3,12-15, dobrze już znanych, papież wskazuje, że niektóre winy odpuszczane są w świecie przyszłym. Grecy wierzyli faktycznie, że ci, którzy umierają nie ukończywszy pokuty za grzechy lub bez grzechu śmiertelnego, nawet zaciągnąwszy niewielkie lub powszednie winy, są po śmierci oczyszczani i mogą być wspomagani przez wstawiennictwo żywych. Jednak odłączają się od Łacinników, gdy mówią, że „miejsca tego rodzaju oczyszczenia ich teologowie nie oznaczyli jakąś pewną i określoną nazwą”. Papież pragnie zatem, by to, co Zachód nazywa „czyścicem”, zgodnie z tradycją świętych Ojców, także oni nazywali tym mianem. W „ogniu przejściowym”

²²⁵ DzS708.

²²⁶ CODII-I, s. 495; DzS801; FC 30.

grzechy lekkie zostają oczyszczone. Kto umiera w stanie grzechu śmiertelnego, jest bez żadnej wątpliwości poddany karze wiecznej gehenny. Małe dzieci umierające po chrzcie oraz dorośli umierający w miłości, którzy nie potrzebują oczyszczenia, idą bezpośrednio (*protinus*) do wiecznej ojczyzny²²⁷.

Na II Soborze Lyońskim (1274) kontynuowany jest wysiłek zmierzający do jedności z Grekami²²⁸. Wyznanie wiary, nazywane wyznaniem Michała Paleologa, zawiera liczne twierdzenia eschatologiczne, czy też, jak mówi tekst, dotyczące „losu umarłych”. Zaczyna się ono również od czyścica: prawdziwie pokutujący, którzy umierają w miłości, nie dokonawszy zadośćuczynienia, wydającego godne owoce pokuty, za swe czyny bądź zaniedbania, zostają oczyszczeni po śmierci przez „kary czyścicowe”. Dla złagodzenia owych kar pożyteczne jest wstawiennictwo żyjących, ofiara mszy, modlitwy i jałmużny oraz inne praktyki pobożności, praktykowane zgodnie z postanowieniami Kościoła²²⁹.

W deklaracji tej należy podkreślić dwa punkty. Pierwszy to fakt, że znika całkowicie wzmianka o czyścicu jako „miejscu” oraz zostaje pominięta wzmianka o ogniu. Mówi się tu tylko ogólnie o karach. Drugi to wyraźne wspomnienie o mszy, modlitwie i jałmużnie jako formach wstawiennictwa za zmarłych, to znaczy o dziełach pobożności, które Tomasz uważał za szczególnie przydatne.

Zróznicowany los wiernych i ostateczna zapłata zaczyna się od razu (*mox*) po śmierci, tak dla zbawionych, jak i dla potępionych, tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego lub jedynie z grzechem pierworodnym²³⁰. (To ostatnie twierdzenie wyraża pewną zasadę: nie można oglądać Boga nie będąc wyzwolonym z grzechu pierworodnego; nie wypowiada się na temat wszystkich tych, którzy umarli bez chrztu²³¹.) Tekst nie kładzie nacisku na treść zbawienia. Co do potępienia powiada, że schodzący do piekła doznają udręki nierównych kar. Sobór wskazuje wreszcie, że wszyscy ludzie będą musieli na końcu czasów stanąć ze swym ciałem przed trybunałem Chrystusa²³². Eschatologia pośrednia i eschatologia końcowa zostają tutaj rozróżnione i umieszczone w relacji do siebie. Wyznanie wiary Michała Paleologa zostało odczytane w obecności Ojców i stanowi oficjalny dokument Kościoła łacińskiego, ale nie soboru w ścisłym znaczeniu. Zatwierdził je jedynie cesarz, ale nie biskupi wschodni. Z tego powodu nie udało mu się osiągnąć zamierzonego skutku.

²²⁷ *DzS*838-839; K7957-959; przekład polski: *BF*, VIII/104-105.

²²⁸ O okolicznościach zgromadzenia tego soboru i presjach, jakie podczas niego były wywierane przez Łacinników na Greków, jak również o pochodzeniu i statusie wyznania wiary Michała Paleologa, cf. t. 1, s. 292 — 295; t. 3; s. 116 — 117 w wersji oryginalnej.

²²⁹ *DzS*856; *FC*36; przekład polski: *BF*, VIII/106.

²³⁰ *DzS*857-858; *FC*36; przekład polski: *BF*, VIII/106.

²³¹ Cf. t. 3, s. 157 w wersji oryginalnej: Sobór Trydencki jeszcze nie postawił sobie tego pytania.

²³² *DzS*859; *FC*37; przekład polski: *BF*, VIII/106.

2. BULLA *BENEDICTUS DEUS* BENEDYKTA XII

Konstytucja *Benedictus Deus* Benedykta XII, ogłoszona 29 stycznia 1336 budzi większe zainteresowanie i ma większe znaczenie. Aby zrozumieć doniosłość tej deklaracji Magisterium, trzeba uświadomić sobie okazję, przy jakiej została napisana. Od uroczystości Wszystkich Świętych 1331 roku aż do maja 1334 papież Jan XXII, bezpośredni poprzednik Benedykta XII, wygłosił serię homilii ²³³, w których stwierdził, że dusze świętych przed zmartwychwstaniem i sądem ostatecznym mogły kontemplować jedynie człowieczeństwo Chrystusa, ale nie boską istotę, nawet jeżeli znajdują się w niebie. W stwierdzeniach tych chronił się za autorytetem św. Bernarda, który w niektórych ze swych pism utrzymywał, iż święci nie wchodzą, aż do momentu zmartwychwstania, do przybytków Pana ²³⁴. Według Jana XXII również potępieni nie pójną do piekła aż do tej chwili. Papież uważał tę doktrynę za „opinię” i wyraźnie jako taką wskazał ją w niektórych ze swych kazań ²³⁵. W każdym razie wyrażenie tej opinii wywołało spory opór. Sam papież poprosił, by przestudowano tę kwestię. Niedługo przed śmiercią, która nastąpiła 4 grudnia 1334 roku, zmienił zdanie. Przygotował bullę, datowaną na 3 grudnia 1334, którą kazał odczytać przed kolegium kardynałów, ale której nie zdążył ogłosić. Opublikował ją jego następca, Benedykt XII ²³⁶. W tym dokumencie stwierdza się, że dusze oczyszczone, oddzielone od ciała, znajdują się w niebie, zjednoczone z Chrystusem, w towarzystwie aniołów oraz że widzą istotę boską twarzą w twarz, wyraźnie, na miarę tego, jak owa wizja da się pogodzić ze stanem i kondycją dusz oddzielonych.

W ten sposób zostaje przygotowany grunt pod konstytucję *Benedictus Deus*. Fundamentalnym punktem tego dokumentu jest niewątpliwie deklaracja o natchmienności zapłaty dla dobrych i złych. Jednakże tekst ten, uroczysty i uważany za definicję *ex cathedra*, zawiera inne cenne stwierdzenia na temat różnych kwestii eschatologicznych, a zwłaszcza wizji błogosławionej:

Mocą niniejszej, nieodwołalnej Konstytucji oraz powagą apostolską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Boga dusze wszystkich świętych, które zeszyły z tego świata przed męką Pana naszego Jezusa Chrystusa, jak również Apostołów, męczenników, wyznawców, dziewic i innych wiernych zmarłych po przyjęciu chrztu św., jeśli w chwili śmierci nie miały nic do odpokutowania, a także

²³³ Cf. M. Dykmans, *Les Sermons de Jean XXII sur la vision beatifique*, op. cit.

²³⁴ Cf. na przykład *Mowa na uroczystość Wszystkich Świętych*; PL 185, 142. Cf. B. de Vrégille, „L'attente des saints d'après saint Bernard”, *NRT* 70 (1948), s. 225 — 244. Stanowisko to ma precedensy u Ojców.

²³⁵ Cf. M. Dykmans, op. cit., s. 138 i n.

²³⁶ Cf. *DzS* 990-991.

te, które w przyszłości opuszczą świat w tym stanie, albo jeśliby wówczas miały w sobie coś do czyszczenia, lecz doznały oczyszczenia po śmierci, oraz dusze dzieci odrodzonych w tymże chrzcie Chrystusowym w przeszłości lub przyszłości, a umierający po chrzcie, lecz przed użyciem wolnej woli — zaraz (*mox*) po śmierci swej i po wspomnianym oczyszczeniu u tych, którzy go potrzebowali, jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed sądem ostatecznym, od chwili wniebowstąpienia Zbawiciela, Pana naszego Jezusa Chrystusa, były, są i będą w niebie, w królestwie i raju niebieskim z Chrystusem, przyłączone do uczestnictwa aniołów i świętych; po męce i śmierci Pana Jezusa Chrystusa oglądały i oglądają Bożą Istotę widzeniem intuitywnym i także twarzą w twarz bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które by służyło za przedmiot widzenia, ale Boża Istota ukazuje się im bezpośrednio, bez osłony, jasno i wyraźnie, a tak oglądając i rozkoszując się tą Bożą Istotą i dzięki temu widzeniu i radowaniu się dusze tych, co zmarli, są prawdziwie szczęśliwe i posiadają życie i wieczny odpoczynek. Także dusze tych, którzy w przyszłości umrą, będą oglądać tę samą Bożą Istotę i nią się radować jeszcze przed sądem powszechnym²³⁷.

Pierwszy ważny punkt dotyczy zatem natychmiastowości zapłaty, przynajmniej po wniebowstąpieniu Pana. Pierwsza część konstytucji odnosi się tylko do świętych; tekst mówić będzie następnie także o potępionych. Chodzi o Boże rozporządzenie dotyczące wszystkich, nie tylko kilku uprzywilejowanych, co pokazują wyczerpujące wyliczenia możliwych warunków dla wiernych oraz różnorodnych momentów śmierci. Kwestia ta zostaje zatem rozwiązana w poczuciu opinii wspólnej ówczesnym wiernym i teologom. Następnie papież określa treść wiecznej szczęśliwości, bezpośrednią wizję Boga, bez pośrednictwa żadnego stworzenia oraz radość, jaką ona przynosi. Mówi również, że sprawiedliwi są z Chrystusem i aniołami, oraz że cieszą się wiecznym odpoczynkiem.

Dokument sygnalizuje z kolei, że wraz z wizją i radością Bożą znajdują kres akty wiary i nadziei. Wizja ta będzie trwać bez przerwy czy zawieszenia, aż do sądu ostatecznego i na wieczność²³⁸. Dusze tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego zaraz (*mox*) schodzą do piekieł. Jednakże w dniu sądu wszyscy ludzie wraz z ciałem staną przed trybunałem Chrystusa, by zdać sprawę ze swych osobistych czynów²³⁹. Natychmiastowość zapłaty nie umniejsza ważności sądu ostatecznego i zmartwychwstania; jednak na pierwszym planie pozostają problemy eschatologii indywidualnej.

Zadośćuczynienie, które powinno być dokonane w czyścicu za grzechy tych, którzy umierają w stanie łaski, zostaje na nowo potwierdzone przez Klemensa VI w liście do Mechitara z Armenii. W czyścicu dusze są czasowo poddawane kaźni ognia. Po zakończeniu oczyszczenia, nawet jeszcze przed dniem sądu,

²³⁷ *DzS* 1000; -FC961-963; przekład polski: *BF*, VIII/108.

²³⁸ *DzS*1001; -FC964; przekład polski: *BF*, VIII/109.

²³⁹ *DzS* 1002; *FC965* |przekład polski: *BF*, VIII/1 10.

dochodzą do wiecznej szczęśliwości, która polega na oglądaniu Boga twarzą w twarz i na kochaniu Go²⁴⁰.

3. SOBÓR WE FLORENCJI

Kwestia czyśćca powróciła przy okazji próby zjednoczenia z Grekami na Soborze Florenckim. Pojawiło się kilka nieporozumień, które ujmowały rozumienie czyśćca jako swego rodzaju czasowego piekła. Nasz przegląd historii doktryn eschatologicznych uzmysłowił nam, że teologia łacińska dawała niekiedy powód do takiego pomieszania. Sobór we Florencji, w swym Dekrecie dla Greków z 6 lipca 1439 roku, poświęca jeden rozdział losowi zmarłych. Inspirację czerpie z formuł wyznania wiary Michała Paleologa oraz konstytucji *Benedictus Deus*. W odniesieniu do czyśćca stwierdza:

Jeśli by prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas dusze ich zostaną po śmierci oczyszczone karami czyścicowymi. Do złagodzenia tego rodzaju kar dopomaga im wstawiennictwo wiernych żyjących, a mianowicie ofiary mszy św., modlitwy i jałmużny i inne akty pobożności [...] ²⁴¹.

Na uwagę zasługuje tutaj zniknięcie, w odniesieniu do czyśćca, wszelkiej aluzji do miejsca, jak i wzmianki o ogniu. Idzie jedynie o „kary czyścicowe” w ogólności. Sam termin pozostaje przymiotnikiem, jak to było u Augustyna. Twierdzenia II Soboru Lyonńskiego o wstawiennictwie, jak również specjalne wzmianki o ofierze mszy, o modlitwie i o jałmużnie zostają tu powtórzone. Zostaje także powtórzona myśl o bezpośrednim przejściu do nieba tych, którzy umierają w stanie łaski i bez potrzeby oczyszczenia. Ich dusze „zostają natychmiast przyjęte do nieba i oglądają (*intueri*) jasno samego Boga w Trójcy Jedynej — jakim jest — w zależności od różnych zasług, jedni doskonalej od drugich” ²⁴². Nacisk położony na bezpośrednie oglądanie Boga jedynej i trójtego takiego, jaki jest — rozwijający twierdzenia *Benedictus Deus* o wizji twarzą w twarz istoty Bożej — został zrozumiany jako przeciwstawny wobec tez Grzegorza Palamasa (1296—1359). Według tego teologa istoty boskiej nie można oglądać bezpośrednio; aniołowie i święci mieli kontemplować chwałę, która pochodzi od Boga, wieczną i niestworzoną, nie istotę Boga, ale jej przejaw i jej blask.

²⁴⁰ *DzS* 1066-1067; *FC* 966; przekład polski: *BF*, VIII/111.

²⁴¹ *COD* II- 1, s. 1081; *DzS* 1304; *FC* 967, przekład polski: *BF*, VIII/112.

²⁴² *COD* II-1, s. 1083; *DzS* 1305; K7967; przekład polski: *BF*, VIII/113.

4. SOBÓR TRYDENCKI

Kontestacja czyśćca ze strony Lutra

W kontekście kontrowersji doktrynalnych wzbudzonych przez Reformację Luter zaprzeczył najpierw, że doktryna „trzeciego miejsca”, to znaczy istnienie czyśćca mogłoby być uzasadnione przez Pismo Święte. W konsekwencji swej doktryny o usprawiedliwieniu, która większy akcent kładła na ukazaniu zasług Chrystusa niż na wewnętrzne przekształcenie człowieka, zanegował następnie istnienie samego czyśćca i widział w nim „wymysł” Kościoła. Według jego założeń oczyszczenie po śmierci ma niewiele sensu ²⁴³. Z drugiej strony doktryna o czyścicu miałyby wspierać praktykę odpustów i stosowanie do zmarłych wstawiennictwa, które nie byłoby pośrednictwem Chrystusa. Tymczasem człowiek jest usprawiedliwiony przez zasługi Chrystusa i jeśli stosują się one do niego, to nie ma powodu, by zbawienie i wizja Boga była opóźniana. Także kilka zdań bulli *Exsurge Domine* Leona X (1520) odnosi się do czyśćca ²⁴⁴. Potępiają one twierdzenia, zgodnie z którymi czyściec nie może być udowodniony przez Pismo Święte, dusze czyścicowe nie są pewne swego zbawienia, w czyścicu dusze nieustannie grzeszą, zaś dusze uwolnione z czyśćca przez wstawiennictwo innych cieszą się mniejszą chwałą, niż gdyby same za siebie zadośćuczyniły.

Dwudziesta piąta sesja Soboru Trydenckiego (1563)

Na Soborze Trydenckim, w dziedzinie eschatologii, temat czyśćca jest praktycznie jedynym, który się pojawia. Pojedyncze aluzje znajdują się w dekrete o usprawiedliwieniu i w doktrynie o najświętszej ofierze mszy, gdzie mówi się o wstawiennictwie za zmarłych²⁴⁵. Jednak przede wszystkim czyścicowi jest bezpośrednio poświęcony krótki dekret ²⁴⁶. Zostaje podjęta tradycyjna doktryna: czyściec istnieje, a dusze, które w nim przebywają, wspomagane są wstawiennictwem żyjących, zwłaszcza poprzez ofiarę ołtarza. Tekst przechodzi następnie do zaleceń o charakterze bardziej pastoralnym: nakazuje biskupom, aby wierni wierzyli w doktrynę o czyścicu oraz by była ona nauczana i głoszona

²⁴³ Cf. C. Pozo, *op. cit.*, s. 516 i n.; E. Kunz, *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung, op. cit.*, s. 21 i n.

²⁴⁴ *DzS* 1487—1490; *£C* 968 — 969/2; przekład polski (fragm.): *BF*, VIII/115—116.

²⁴⁵ Cf. *CODII-2*, s. 1379 i 1387; *DzS* 1543 i 1580; przekład polski: *BF*, VII/73 i VII/106. *CODII-2*, s. 1493 i 1495; *£*>^51743 i 1753; przekład polski: *BF*, VII/321 i VII/331.

²⁴⁶ *CODII-2*, s. 1573; *£*^51820; *FC* 970; przekład polski: *BF*, VIII/117.

wszędzie, by z przepowiadania prostemu ludowi wykluczyć kwestie trudne i delikatne, by nie rozpowszechniano myśli wątpliwych lub zabarwionych błędem, by unikano ciekawości, zabobonu i tego, co trąci jakimiś skrytymi dochodami, aby nie gorszyć wiernych. Doktryna trydencka charakteryzuje się w swej całości wielką powściągliwością. Nie mówi się w niej o ogniu ani nawet bezpośrednio o karach. Przedstawienie miejsca wydaje się jednak obecne we wspomnieniu o duszach „zatrzymanych” w czyśccu. W odróżnieniu od wcześniejszych soborów, które wspominają jako sposoby wstawiennictwa zwłaszcza ofiarę mszy, modlitwę i jałmużnę, Sobór Trydencki zadawała się wyraźnym wspomnieniem właśnie mszy świętej.

IV. ESCHATOLOGIA NA II SOBORZE WATYKAŃSKIM

Pomiędzy Soborem Trydenckim a II Watykańskim nie napotykamy interwencji papieskich formalnie dotyczących eschatologii, jeśli nie liczyć potępienia niektórych tez Rosminiego²⁴⁷. Teologia czasów nowożytnych bardzo mocno podkreślała nieśmiertelność duszy, kosztem perspektywy zmartwychwstania. Duszpasterstwo ze swej strony utrzymywało, poprzez głoszenie „wielkich prawd”, troskę o sankcję moralną. Jednak odnowa biblijna i ponowne odkrycie teologii historii w XX wieku zwróciły uwagę na immanencję perspektywy eschatologicznej wobec całości orędzia chrześcijańskiego. Jednocześnie odnowione znaczenie rzeczywistości ziemskich stawiało kwestię ich podjęcia w świecie zmartwychwstania. Rzeczywiście istnieje współzależność pomiędzy twierdzeniem, wedle którego Królestwo budowane jest na tym świecie i w naszej historii poprzez wyzwoloną i uświęconą aktywność ludzi oraz tym, które wartości pracy ludzkiej postrzega jako wartości miłości „uwiecznione” w świecie eschatologicznym.

Biorąc pod uwagę owe zmiany perspektywy, ostatni sobór zapragnął poświęcić cały rozdział *Lumen gentium* doktrynie eschatologicznej i powrócić do niej w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Dokumenty te zawierają cenne nauczanie.

1. SIÓDMY ROZDZIAŁ *LUMEN GENTIUM*

Prócz kilku rozproszonych aluzji (*LG* 2, o dopełnieniu Kościoła w raju na końcu czasów; *LG* 9 o ziemi obiecanej, ku której pielgrzymuje Kościół), eschatologia *Lumen gentium* wyrażona zostaje zatem w rozdziale siódmym, zatytułowanym „Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego

²⁴⁷ *DzS* 3239-3240; *FC* 971-972; przekład polski: *BF*, VIII/1 18-119.

związek z Kościołem w niebie”. Eschatologia jest tutaj wyłożona w perspektywie eklezjologicznej. Sobór kontempluje całość zbawczego dzieła Jezusa i historycznej drogi Kościoła ku końcowemu dopełnieniu. W tym kontekście zajmuje się on także ostatecznym losem każdego z ludzi. Rozdział na pierwszym miejscu omawia eschatologiczny charakter naszego powołania w Kościele. Osiągnie ono swą pełnię w chwili powszechnego zmartwychwstania (Dz 3,21), „kiedy wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie” (n° 48). Podczas gdy jesteśmy jeszcze w drodze, sam Kościół nosi obraz świata, który przemija, nawet jeśli uwypukla on fakt, że w Jezusie Chrystusie oczekiwane przez nas odnowienie już się rozpoczęło. Tenże Kościół osiągnie swą pełnię podczas ostatniego przyjścia Chrystusa. Tymczasem postawa chrześcijanina jest postawą czujności, nie zna bowiem ani dnia, ani godziny przybycia Pana. Koniec n° 48 streszcza treści eschatologicznej nadziei. Nade wszystko, wraz ze śmiercią kończy się *jedyny* bieg naszego ziemskiego życia. Zostają zatem wykluczone idee reinkarnacji i wszelkie inne koncepcje, które pozbawiałyby nasze ziemskie życie charakteru definitywnego i eschatologicznego. Możliwości zbawienia i potępienia otwierają się przed każdym z nas:

A ponieważ nie znamy dnia ani godziny, musimy, w myśl upomnienia Pańskiego, czuwać ustawicznie, abyśmy zakończywszy jeden jedyny bieg naszego ziemskiego żywota (cf. Hbr 9,27), zasłużyli wejść razem z Panem na gody weselne i być zaliczeni do błogosławionych (cf. Mt 25,31-46), i aby nie kazano nam, jak sługom złym i leniwym (cf. Mt 25,26) pójść w ogień wieczny (cf. Mt 25,41) [...]. Albowiem zanim panować będziemy z Chrystusem pełnym chwały, wszyscy staniemy „przed trybunałem Chrystusowym, aby każdy zdał sprawę z czynów dokonanych w ciele, dobrych i złych” (2 Kor 5,10) [...] ²⁴⁸.

Końcowe zmartwychwstanie, dla życia albo potępienia, i paruzja także zostają w tym kontekście przypomniane. N° 49 odnosi się do wspólnoty Kościoła niebieskiego i Kościoła pielgrzymującego:

Dopóki tedy Pan nie przyjdzie w majestacie swoim, a wraz z Nim wszyscy aniołowie (cf. Mt 24,13), dopóki po zniszczeniu śmierci wszystko nie zostanie poddane Jemu (cf. 1 Kor 15,26-27), jedni spośród uczniów Jego pielgrzymują na ziemi, inni dokonawszy żywota poddają się oczyszczeniu, jeszcze inni zażywają chwały, widząc „*wyraźnie samego Boga troistego i jedyne, jako jest*” ²⁴⁹.

Paruzja Pana i Jego zbawcze panowanie nad wszystkim jest tutaj ostatecznym horyzontem naszej nadziei. AJe jednocześnie podkreślona zostaje wizja

²⁴⁸ LG48; CODII — 2, s. 1805; przekład polski: *op. cit.* 235.

²⁴⁹ LG49:CODII—2, s. 1805; przekład polski: *op. cit.*, s. 235.

Boga, którą cieszą się święci. Godny zauważenia jest fakt, iż podmiotami bezpośredniej wizji błogosławionej są „uczniowie” Chrystusa, a nie jedynie ich „dusze”, co wyznacza pewien dyskretny dystans w stosunku do klasycznego tematu „nieśmiertelności duszy”. I podobnie, tradycyjne nauczanie o czyścisku zostaje przypomniane z wielką powściągliwością, bez użycia samego terminu, poprzez przywołanie tego, co jest u źródła tej doktryny: koniecznego dla oglądania Boga oczyszczenia. Bez względu na różnorodność stanów i sytuacji, w jakich znajdują się wierni, wspólnota między nimi nie ulega przerwaniu. Dlatego błogosławieni, ściślej zjednoczeni z Chrystusem, wstawiają się za nami przed Panem. Jednak Kościół pielgrzymujący pozostaje również w relacji do Kościoła niebieskiego (n° 50). W kontekście wspólnoty wszystkich członków ciała Chrystusa, przypomina się o doktrynie wstawiennictwa za zmarłych. Nasza jedność z Kościołem niebieskim urzeczywistnia się przede wszystkim w liturgii²⁵⁰.

Rozdział eschatologiczny *Lumen gentium* charakteryzuje się używaniem języka biblijnego; niemal cały tekst zbudowany jest z cytatów i odniesień do Nowego Testamentu. Ramy doktryny o Kościele, w jakich osadzony zostaje ten rozdział, wspierają powszechną perspektywę eschatologii, gdzie centralna pozycja Chrystusa jest bardzo widoczna. W tym znaczeniu tendencja dokumentów Magisterium średniowiecznego i trydenckiego, które, z powodu konkretnych okoliczności historycznych, odnosiły się nade wszystko do kwestii eschatologii indywidualnej, zostaje znacząco zmodyfikowana.

2. GAUDIUM ET SPES

W drugim ważnym dla naszego tematu dokumencie, konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et Spes*, problem eschatologiczny, podejmowany w różnych miejscach, nie jest przedmiotem systematycznego studium. Rozdział omawiający godność osoby ludzkiej przedstawia człowieka jako byt wyjątkowy, złożony z ciała i duszy „duchowej i nieśmiertelnej” (n° 14). N° 18 ponownie podejmuje ten temat w powiązaniu z tajemnicą śmierci: jest w człowieku zasiew nieśmiertelności, bowiem bytu ludzkiego nie sposób zredukować do prostej materii, która ulega zepsuciu; dla chrześcijan otwiera się nadzieja przez zmartwychwstanie Chrystusa, ponieważ Bóg „powołał i powołuje człowieka, aby przyłączył do Niego całą swą naturą w wiecznym uczestnictwie nieskazitelnego życia Bożego”²⁵¹. Kontekst wskazuje, że jest to aluzja do zmartwychwstania cielesnego. Jeżeli obydwie twierdzenia są raczej zestawione niż wewnętrznie złączone,

²⁵⁰Zasadnicze twierdzenia z n° 48-50 zostają podjęte w n° 51, który ustala różne postanowienia duszpasterskie.

²⁵¹ GS 18; COD II-2, s. 2187; przekład polski: *op. cit.*, s. 855.

refleksja soborowa ewoluuje raczej w duchu drugiego z nich. Koniec tego paragrafu przypomina o wspólnotcie ze zmarłych braćmi w Jezusie Chrystusie.

Inne interesujące twierdzenia znajdują się w rozdziale poświęconym ludzkiej aktywności w świecie. N° 38 wskazuje, że Chrystus zmartwychwstały, któremu została dana wszelka władza w niebie i na ziemi, budzi w ludziach pragnienie świata przyszłego. Podczas gdy niektórych wzywa do dania wyraźniejszego świadectwa owemu pragnieniu dóbr, których oczekujemy, innych powołuje do czasowej służby ludziom, „przygotowując tym swoim posługiwaniem tworzywo Królestwa niebieskiego”.

Widzieliśmy, jak idea kosmicznej transformacji na końcu czasów pojawia się w różnych momentach historii teologii. *Lumen gentium* także się do niej odnosi. N° 39 zawiera pewien nowy aspekt tej tematyki, mówi mianowicie o eschatologicznej wartości aktywności ludzkiej w świecie:

Nie znamy czasu, kiedy ma zakończyć się ziemia i ludzkość, ani nie wiemy, w jaki sposób wszechświat ma zostać zmieniony. Przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona grzechem, ale pouczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość [...]. Wtedy to po pokonaniu śmierci zmartwychwstaną synowie Boży w Chrystusie i to, co było wsiane w słabości i zepsuciu, odzije się nieskażonością, a wobec trwania miłości i jej dzieła, całe to stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli znikomości²⁵².

Nie dziwi ostrożność, z jaką sobór mówi o transformacji świata. Nie tylko nie znamy czasu, ale i sposobu, w jaki się to stanie. Jeśli postać tego świata na pewno musi przeminąć (cf. 1 Kor 7,31), to przetrwa miłość i jej dzieła. Twierdzenie to jest z pewnością ogólne i abstrakcyjne, ale wskazuje, że przejściowy charakter świata nie jest jedynym aspektem, na podstawie którego trzeba rozważać ziemską egzystencję. Ponieważ w naszej tymczasowości dane nam jest to, co nie przemija, w naszym przelotnym życiu buduje się nasze wieczne mieszkanie. Miłość (cf. 1 Kor 13,8) i jego dzieła nie przeminą nigdy. Tekst precyzuje:

Słyszymy wprawdzie, że na nic człowiekowi się nie przyda, jeśli cały świat zyska, a siebie samego zatraci. Oczekiwanie jednak nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata. Przeto, choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urzędnienia społeczności ludzkiej²⁵³.

²⁵² GS 39, 1; *CODII*—2, s. 2213; przekład polski: *op. cit.*, s. 885.

²⁵³ GS 39, 2; *CODII*—2, s. 2213-2214; przekład polski: *op. cit.*, s. 887.

Widoczne jest pragnienie uniknięcia dwóch skrajności: utożsamienia postępu czasowego z Królestwem Boga oraz absolutnego rozdzielania obydwu rzeczywistości. Jeżeli przejściowy charakter tego świata zabrania pierwszego, to świadomość tego, co nie przemija uniemożliwia drugie. Zostaje teraz wskazana treść tego, co powinno przetrwać:

Jeśli krzawić będziemy na ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu „wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju”. Na tej ziemi Królestwo obecne już jest w tajemnicy; dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana ²⁵⁴.

W pewnym sensie zostaje sprecyzowane znaczenie miłości i jej dzieł, kiedy mowa jest o trwałej wartości dóbr godności ludzkiej, miłości, wolności, to znaczy owoców nie tylko natury, ale także naszego wysiłku, które szerzyliśmy na ziemi, zgodnie z przykazaniem Pana i przez działanie Ducha Świętego. Możemy zatem powiedzieć, że wszystko, co my, ludzie czynimy dla Boga i dla wypełnienia Jego przykazania, nawet jeśli potrzebuje oczyszczenia i przemienienia, ma walor trwały.

Klucz do tej wizji eschatologicznej znajduje się w n° 45 omawianej konstytucji duszpasterskiej. Jezus, początek i koniec wszystkiego, jest centrum i sensem ludzkiej historii:

Słowo Boże bowiem, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem po to, aby Człowiek doskonały zbawił wszystkich i wszystko w sobie złączył. Pan jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań. To On jest tym, którego Ojciec wskrzesił z martwych, wywyższył i posadził na swojej prawicy, ustanawiając Go sędzią żywych i umarłych. Ożywieni i zjednoczeni w Jego Duchu pielgrzymujemy ku wypełnieniu się historii ludzkiej, które odpowiada w pełni planowi Jego miłości: „*odnowić wszystko w Chrystusie, to, co jest na niebie, i to, co jest na ziemi*” (Ef 1,10) ²⁵⁵.

3. DWA DOKUMENTY POSOBOROWE

Po II Soborze Watykańskim dwa dokumenty powróciły do kwestii eschatologicznych. Najpierw był to list Kongregacji Doktryny Wiary, *O nie-*

²⁵⁴ GS 39, 3; COD II —2; s. 2215; przekład polski: *op. cit.*, s. 887

²⁵⁵ GS 45, 2; COD II —2; s. 2227; przekład polski: *op. cit.*, s. 901.

których zagadnieniach dotyczących eschatologii ²⁵⁶, opublikowany w 1979 roku. Dokument pragnie odpowiedzieć na zamęt, jaki niektóre publiczne kontrowersje teologiczne mogły wywołać u wiernych. Przypomina zatem, w serii krótkich i powściągliwych formuł, istotę wiary Kościoła w tej dziedzinie, odnosząc się najpierw do Credo. Owo przypomnienie nie wnosi nowych elementów. Punkt widzenia zmartwychwstania jest dominujący i zawiera twierdzenie „przetrwaniu po śmierci elementu duchowego, który jest obdarzony świadomością i wolą, tak iżby przetrwało ludzkie „ja”. Aby określić ów element, Kościół używa słowa «dusza»”. Punkt widzenia „osoby” nadaje w ten sposób bardziej konkretny wymiar przedstawieniu duszy. Dokument wspomina o wiecznej karze piekła. W odniesieniu do czyśćca wypowiada się tak: „[Kościół] w stosunku do wybranych wierzy w ewentualne oczyszczenie poprzedzające wizję Boga, zupełnie jednak obce karze potępionych”. Przypomina o szacunku dla obrazów biblijnych, uznając przy tym, że „ani Pismo Święte, ani teologia nie dostarczają nam wystarczającego światła dla przedstawienia tamtego świata”. Dwa punkty należy zachować: „fundamentalną ciągłość” z jednej strony, i „radykałne zerwanie” z drugiej, pomiędzy teraźniejszością a przyszłością eschatologiczną.

Ostatni dokument jest oficjalny, nie będąc dokumentem Magisterium. Chodzi o refleksję Międzynarodowej Komisji Teologicznej ²⁵⁷. Tekst pragnie umiejscowić się w kontekście atmosfery „sekularyzacji” oraz stawić czoła formom czasowego mesjanizmu, które włączają twierdzenia eschatologiczne do immanencji naszej historii. Powiązanie pomiędzy zmartwychwstaniem Jezusa i naszym, analizowane w wyrażeniach eschatologicznych, jest przewodnim punktem widzenia. Da się wyczuć troskę o zrewidowanie „hermeneutyki teologicznej twierdzeń eschatologicznych” i wyznaczenie drogi pomiędzy przeciwnymi nadużyciami „opisów zbyt fizycznych” i „doketyzmu eschatologicznego”. Ważna część dokumentu zajmuje się krytyką pewnej niedawnej tezy teologicznej, która, w imię rozważania stosunku pomiędzy czasem i wiecznością oraz odrzucenia „dualistycznej” i platońskiej koncepcji złożoności ludzkiej, mówi o „zmartwychwstaniu w śmierci”, co oznacza, że każdy zmarły od razu wchodzi do świata pełnego zmartwychwstania. Autorzy dokumentu starają się natomiast utrzymać „eschatologię dusz”, czy też „przejściowe stadium eschatologiczne” wybranych, którzy są już z Chrystusem, ale muszą jeszcze oczekiwać na zmartwychwstanie swego ciała. To w tym stadium ma miejsce

²⁵⁶ Kongregacja Doktryny Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii DC76* (1979), s. 708 — 710; przekład polski: w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966—1994*, przekład i opracowanie: Z. Zimowski i J. Królikowski, Biblos, Tarnów b. r. w.

²⁵⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, DC90 (1993), s. 309 — 326; przekład polski: J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii, Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 1969-1996*, Wydawnictwo SCJ, Kraków 2000, s. 303-340.

oczyszczenie duszy, wyraźnie odróżnione od kar piekła i oddzielone tutaj od idei miejsca, ale nie czasu ²⁵⁸.

4. KONKLUZJA

Chrześcijański dogmat dotyczący eschatologii, stawia dzisiaj szczególny problem hermeneutyczny, problem stosunku twierdzeń do przedstawień. Z dogmatem o stworzeniu łączy go to, że ucieka się do języka obrazów, których przedstawienia winny być poddawane krytyce, ale nie porzucane, z powodu znaczenia, na jakie wskazują. Teologia nie zawsze umiała zachować niezbędną dyskrecję na owej płaszczyźnie przedstawień, które niekiedy stawały się koncepcjami urzeczowionymi. Troska o przedstawienie doskonale informatywnego scenariusza końca czasów, mogła niekiedy przeważać nad znaczeniem, jakie objawienie końca nabiera w terażniejszości życia chrześcijańskiego. Twierdzenia czysto dogmatyczne zawsze pozostawały bardziej dyskretne. Na przykład pojęcie czyśćca, pozostaje różne od przedstawień miejsca i uwalnia się od mitologicznej idei „ognia”: powraca ono do swej pierwotnej perspektywy, jaką jest niezbędne dla oglądania Boga oczyszczenie człowieka.

Kwestią, która dziś sprawia największą trudność sumieniu chrześcijańskiemu, jest niewątpliwie wieczny charakter kar piekła ²⁵⁹. Widzieliśmy, że Kościół sprzeciwia się idei odnowienia wszystkiego (apokatastazy), która zakwestionowałaby ciężar wolności ludzkiej, zdolnej zaangażować się na wieczność, w dramatyczny sposób zdolnej przeciwstawić Bogu ostateczne nie. W odniesieniu do tej problematyki, której nie sposób podjąć w ramach historii dogmatów, można jednak przypomnieć, że Kościół nigdy nie orzekł, że ten i czy inny człowiek rzeczywiście znalazł się w piekle. Teksty Pisma Świętego dotyczące piekła, mają na celu przypomnienie ryzyka immanentnego w stosunku do każdego ludzkiego istnienia. H. Urs von Balthasar niedługo przed swą śmiercią wskazywał na prawo i obowiązek nadziei dla wszystkich ²⁶⁰. Ten sam

²⁵⁸ Odnotujmy jednak, że wielu autorów mówi o zmartwychwstaniu w chwili śmierci z niuansami, które respektują dialektykę pewnego „pomiędzy” rozumianego właśnie w perspektywie tych, którzy nie zmartwychwstali jeszcze, póki trwa ten świat. Zmartwychwstanie będzie pełne i ostateczne dopiero wtedy, gdy będzie powszechne, na końcu historii. Cf. G. Greshake, J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988; M. Kehl, *Eschatologie*, Echter Verlag, Würzburg, wyd. 2, 1988.

²⁵⁹ Cf. na przykład J. Elluin, *Quel enfer?*, Cerf, Paris 1994.

²⁶⁰ Cf. H. Urs von Balthasar, *Espérer pour tous*, DDB, Paris 1987; *L'Enfer Une question*, DDB, 1988; przekład polski: cf. H. Urs von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, przekład i wprowadzenie S. Budzik, Biblos, Tarnów 1998.

autor cytuje przy tej okazji bardzo trafną formułę Kierkegaarda: „Według mnie jedna rzecz jest pewna: wszyscy inni będą szczęśliwi, to dobrze — dla mnie samego sprawa pozostaje niepewna”²⁶¹.

²⁶¹ Cytat w: *Esperer pour tous*, s. 77.

CZĘŚĆ DRUGA
OD „AUTORYTETÓW”
DO MAGISTERIUM
DROGA ETYKI

Ph. Lécivain

WPROWADZENIE

Stawka pewnego wyzwania

Wskazówki bibliograficzne: cf. bibliografię ogólną, s. 511-512.

Omówienie doktryny moralnej w ramach *Historii dogmatów* jest wyzwaniem zarówno dla autora, jak i dla czytelników. Najpierw dlatego, że na przestrzeni historii Kościoła Magisterium opublikowało niewiele dokumentów dotyczących moralności. Wystarczy przejrzeć *Enchiridion Symbolorum*¹ Denzingera i jego następców, by zdać sobie z tego sprawę. Jednak, jak zauważa L. Vereecke², dwa okresy są szczególnie znaczące dla naszego tematu. Pierwszym jest druga połowa XVII wieku, kiedy papieże potępiли niektóre laksystyczne tezy kazuistów z jednej strony, a fundamentalne zasady moralności jansenistycznej z drugiej, a drugim wieki XIX i XX.

W swej niedawno ogłoszonej encyklice „o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła”, *Blask prawdy (Veritatis splendor)*, Jan Paweł II skupia naszą uwagę na okresie współczesnym:

Zawsze, ale zwłaszcza w ciągu ostatnich stuleci, Papieże starali się osobiście lub w łączności z Kolegium Biskupów rozwijać i głosić naukę moralną dotyczącą licznych i różnorodnych dziedzin ludzkiego życia. W imię Jezusa Chrystusa i mocą Jego autorytetu ujawniali zło, udzielali wskazań i wyjaśnień; wierni swojej misji walczyli o dobro człowieka, umacniając go, wspomagając i pocieszając; dzięki niezawodnej pomocy Ducha prawdy przyczyniali się do lepszego zrozumienia wymagań moralnych w dziedzinie ludzkiej płciowości, w zakresie rodziny, życia społecznego, gospodarczego i politycznego. W tradycji Kościoła i w historii ludzkości ich nauczanie przyczynia się do nieustannego pogłębiania wiedzy moralnej³.

¹ Dzieło stale przywoływane na tych stronicach (*DzS*, wykaz skrótów).

² L. Vereecke, „Magistère et Morale selon *Veritatis Splendor*”, *Studia Moralia* 31 (1993), s. 391-401.

³ Jan Paweł II, *VS*, n° 4; wyd. franc.: Cerf, Paris 1993, s. 7 — 8; wydanie polskie: *op. cit.*, s. 535.

Przy końcu swego tekstu, kiedy przypomina swe duszpasterskie obowiązki, a także obowiązki biskupów, papież uściśla jeszcze swą myśl, podejmując najważniejsze z rozwiniętych wcześniej punktów:

Chrześcijańska doktryna moralna powinna stanowić, zwłaszcza dzisiaj, jedną z najważniejszych dziedzin, w których mamy okazywać pasterską czujność i sprawować nasze *munus regale*. Dlatego po raz pierwszy Magisterium Kościoła przedstawia tu szerzej podstawowe elementy tej doktryny, wskazując kryteria pasterskiego rozeznania, niezbędnego przy rozwiązywaniu złożonych i często kluczowych problemów praktycznych i kulturowych⁵.

Encyklika papieska przedstawia także inne punkty widzenia. I tak, znajdujemy tam konkretny przykład interwencji Magisterium na polu teologii moralnej⁶, refleksję o wymiarze historycznym tejże oraz szczególne podkreślenie „wewnętrznego i nierozzerwalnego związku”, który łączy ze sobą wiarę i działanie. Po tych refleksjach *Veritatis splendor*, w nurcie II Soboru Watykańskiego, nawołuje do „permanentnej aktualizacji” teologii moralnej w ramach coraz głębszego rozumienia objawienia, to znaczy Chrystusa:

Oczywiście należy poszukiwać i znajdować coraz właściwsze ujęcia uniwersalnych i trwałych norm moralnych, aby bardziej odpowiadały one różnym kontekstom kulturowym, by zdolne były lepiej wyrażać ich niezmienną aktualność w każdym kontekście historycznym, by pozwalały prawidłowo rozumieć i interpretować zawartą w nich prawdę. Ta prawda prawa moralnego, podobnie jak prawda *depozytu wiary*, ujawnia się stopniowo w ciągu stuleci: wyrażające ją normy w swej istocie pozostają w mocy, muszą jednak być uściślane i definiowane *eodem sensu eademque sententia*⁷ (Wincenty z Lerynu) w świetle historycznych okoliczności przez Magisterium Kościoła, którego decyzję poprzedza i wspomaga proces ich odczytywania i formułowania, dokonujący się w umysłach wierzących i w ramach refleksji teologicznej⁸.

Sprecyzowawszy w ten sposób rolę poszczególnych podmiotów, powinniśmy teraz wypowiedzieć się na zajmujący nas w kontekście niniejszego dzieła temat. Nasza praca to praca historyka, który zadaje sobie pytanie: czy Magisterium eklezjalne rzeczywiście interweniowało w dziedzinie teologii mo-

⁴ Papież odwołuje się kolejno do trzech obowiązków urzędu, *obowiązku prorockiego (munus propheticum)*, czy też posługi słowa, *obowiązku kapłańskiego (munus sacerdotale)*, czy też posługi uświęcenia oraz *obowiązku królewskiego (munus regale)*, czy też posługi czujności pasterskiej; w ten trzeci punkt wpisuje doktrynę moralną chrześcijaństwa.

⁵ Jan Paweł II, *VS*, n° 114—115; *op. cit.*, s. 176—177; wydanie polskie: *op. cit.*, s. 631.

⁶ W *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, do którego odnosi się papież w swej encyklice, kwestia ta została omówiona w: *Życie moralne i Urząd Nauczycielski Kościoła*, n° 2032-2040.

⁷ To znaczy „w tym samym znaczeniu i według tej samej opinii”.

⁸ Jan Paweł II, *VS*, n° 53; *op. cit.*, s. 87-88; wydanie polskie: *op. cit.*, s. 581.

ralnej dopiero w wiekach XVII— XX? Postawić to pytanie oznacza już na nie odpowiedzieć, ale cała trudność zawarta jest w sposobie odpowiedzi. „Główna trudność studium historycznego w dziedzinie moralności pochodzi nie tyle od samej dziedziny, ile raczej od sposobu, w jaki patrzymy na nią, gdy ją badamy. Nasze koncepcje moralne stały się dla nas tak swojskie, że wprowadzamy je w razie potrzeby, nawet nie zdając sobie z tego sprawy, do tekstów, które ich przecież nie zawierają, a które organizują moralność w inny sposób, niż myślimy”⁹. Powinniśmy zatem już teraz uściślić miejsce naszych poszukiwań i metodę, którą będziemy się posługiwać.

1. MIEJSCE POSZUKIWAŃ: TEOLOGIA MORALNA FUNDAMENTALNA

Jest oczywiste, że *Veritatis splendor*, jak i *Katechizm Kościoła Katolickiego*, do którego odnosi się papież, wpisują się w perspektywę I i II Soboru Watykańskiego. Pierwszy z nich przypominał o „[...] nieomylności, jaką Boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w definiowaniu nauki wiary i moralności”¹⁰, a drugi uściślał:

Biskupom nauczającym w łączności z papieżem należy się od wszystkich cześć jako świadkom boskiej i katolickiej prawdy; wierni zaś winni zgadzać się ze zdaniem swego biskupa w sprawach wiary i obyczajów, wyrażonym w imieniu Chrystusa, i trwać przy nim w religijnej uległości. Tę zaś zbożną uległość woli i rozumu w sposób szczególny okazywać należy autentycznemu urzędowi nauczycielskiemu Biskupa Rzymskiego nawet wtedy, gdy nie przemawia on *ex cathedra*; trzeba mianowicie ze czcią uznawać jego najwyższy urząd nauczycielski i do orzeczeń przez niego wypowiedzianych stosować się szczerze, zgodnie z jego myślą i wolą, która ujawnia się szczególnie przez charakter dokumentów bądź przez częste podawanie tej samej nauki, bądź przez sam sposób jej wyrażania¹¹.

Od ostatniego soboru powstało wiele tekstów w dziedzinie etyki, których autorami byli papieże i dykasterie rzymskie, jak również biskupi i komisje episkopatów narodowych. Wobec takiej obfitości teologowie i komentatorzy podjęli wysiłek, zgodnie z radami samych Ojców soborowych, odróżnienia „nalegań” i „częstych podawań”¹² dokumentów Magisterium. Podkreślili oni

⁹ S. Pinkaers, „Réflexions pour une histoire de la théologie morale”, *Nova et vetera* 52 (1977), s. 51.

¹⁰ Konstytucja dogmatyczna *Pastor aeternus*, rozdz. 4; *COD W*—2, s. 1659; *DzS*3074; *FC* 484; przekład polski: *BF*, 11/61.

¹¹ *LG*n° 25, 1; *COD II*—2, s. 1767; przekład polski: *op. cit.*, s. 190—191.

¹² Wiemy, że niektórzy kardynałowie Kurii sądzili, że fragment encykliki *Casti connubii* (1931) mówiący o regulacji urodzeń był tak uroczysty, że z tego powodu niemal nieomylny. Postawa ta nie była bez wpływu na papieża Pawła VI w jego encyklice *Humanae vitae*, *DC*65

też poważne różnice w sposobie podejmowania problemów społecznych i kwestii seksualnych. „Kościół katolicki — zauważa J.-Y. Calvez — mówi delikatnie o sprawach społecznych, a w sposób raczej szorstki o seksualności. W pierwszym przypadku rozróżnia w sądzie moralnym kilka poziomów, wystrzegając się ich pomieszania. Autorytet nie stara się wypowiedzieć jednakowo czy z tak samą mocą na wszystkich tych poziomach. W dziedzinie moralności seksualnej Kościół właściwie nie rozróżnia już tych samych poziomów, a używany język jest przede wszystkim językiem norm, tego, co dopuszczalne i zakazane”¹³. Dwa teksty mogą zilustrować tę wypowiedź. Pierwszy pochodzi z listu Pawła VI *Octogesima adveniens*(1971):

Wobec sytuacji tak różnych trudno jest Nam wypowiedzieć się jednoznacznie i wskazać rozwiązanie o wartości uniwersalnej. [...] Do wspólnot chrześcijańskich należy obiektywna analiza sytuacji własnego kraju, wyjaśnienie jej w świetle [...] Ewangelii, sięgnięcie do zasad myślenia, do kryteriów osądu i dyrektyw działania zawartych w społecznym nauczaniu Kościoła, wypracowanym w ciągu dziejów [...]. Zadaniem zatem wspólnot chrześcijańskich jest rozpoznać [...] jakie należy wybrać metody i jakie podjąć działania [...] ¹⁴.

Drugi tekst, zupełnie inny w stylu, jest wyjątkiem z instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Dar życia (Donum vitae, 1987)*: „Z pewnością FIVET homologiczny (w przypadku małżonków) nie jest obciążony wszystkimi przeciwwskazaniami etycznymi, które dotyczą przekazywania życia poza małżeństwem”. Czy chodzi tu o jakąś możliwą gradację? „Kościół jednak [...] — napisano poniżej — jest przeciwny, z moralnego punktu widzenia, sztucznemu zapłodnieniu homologicznemu w próbówce. Jest ono bowiem samo w sobie niegodziwe i sprzeczne z godnością rodzicielstwa, nawet jeśli uczyniłoby się wszystko, by zapobiec śmierci embrionu ludzkiego”. Tekst kontynuuje: „Nauczanie Magisterium Kościoła na ten temat [...] nie jest tylko wyrazem szczególnych okoliczności historycznych [...]”¹⁵. W dokumencie tym wreszcie nie zostaje odnotowane żadne stanowisko pośrednie: jeśli jakiś środek techniczny ułatwia „akt naturalny”, jest dozwolony. „Przeciwnie zaś, jeśli zabieg zastępuje akt małżeński, musi być on uznany za moralnie niedopuszczalny”.

Historia oświatła, z jednej strony, tę różnicę tonu. Rzeczywiście, kiedy teologia moralna zyskała autonomię, dwa z jej traktatów¹⁶ także się wy-

(1968), s. 1441 — 1457; przekład polski: w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Pax, Warszawa, 1981. Cf. M. Bernos, Ph. Lécrivain, *Le fruit défendu, op. cit.*, s. 266 — 267.

¹³ J.-Y. Calvez, „Morale sociale et morale sexuelle”, *Études* 378 (1993), s. 641—650.

¹⁴ *DC62*, (1971), s. 502-513; wydanie polskie: *Znak*, 332-334 (VII-IX, 1982), s. 991-992.

¹⁵ ZX784 (1987), s. 349 — 361; przekład polski: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Wydawnictwo „M”, Kraków 1999,1.1, s. 335 — 336.

¹⁶ Iak jeszcze dziś w *Katechizmie Kościoła katolickiego* traktaty te zostały odniesione do przykazań Bożych i odpowiednich sakramentów.

emancypowały: traktat *O prawie i sprawiedliwości (De jure et de justitia)* oraz traktat *O małżeństwie (De matrimonio)*. W XIX wieku do pierwszego z nich dodano całą refleksję o „kwestii społecznej”, a od drugiego oderwał się traktat o szóstym i dziewiątym przykazaniu (*De sexto et nono*), w ramach którego podejmowana była „kwestia seksualna”. Były też jednak i inne przesunięcia: pierwsza „kwestia” została włączona do szerszego pola etyki społecznej, a jej ujmowanie stało się bardziej filozoficzne; drugą wkrótce zaczęto omawiać wraz z pokutą i zbliżyła się ona do nauk humanistycznych. Te nowe zbliżenia wyjaśniają różnice w podejściu, bardziej otwartym w pierwszym przypadku, a bardziej podejrzliwym w drugim. Jest jednak coś więcej: typ dyskursu wydaje się być odmienny w zależności od tego, czy chodzi o społeczeństwo, czy o seksualność.

Nie zawsze tak było. Czyż kiedy ukazały się pierwsze encykliki społeczne nie myślano rzeczywiście, że obydwie „kwestie” powinny być rozwiązane „według reguł moralności osądu religii” oraz że winny być one poddane rozeznaniu Kościoła, który jest ich „strażnikiem i interpretatorem”? Ten klasyczny fundament interwencji Kościoła w problemy społeczeństwa został szeroko rozwinięty przez Leona XIII i jego następców¹⁷. „Kościół jednak, kierując się nauką i wolą Chrystusa, do wyższych jeszcze zmierza celów — czytamy w *Rerum novarum*. [...] Nie zrozumiemy życia śmiertelnego i nie pojmiemy jego prawdziwej wartości, jeśli się nie wzniesiemy do poznania drugiego, nieśmiertelnego życia”¹⁸. Wszakże, według Leona XIII, jeśli nauczanie Kościoła wykracza szeroko poza filozofię, nie znosi jej i w tym punkcie papież mówi wyraźnie: należy iść za „przykazaniami Bożymi i zasadami prawa naturalnego”¹⁹. Pięćdziesiąt lat później, niczym echo, Pius XII mówi o „niezmiennym porządku, który Bóg Stwórca i Zbawiciel ujawnił za pośrednictwem prawa naturalnego i objawienia”²⁰.

Wiemy, jak bardzo owo uciekanie się tekstów Magisterium do prawa naturalnego, w mniejszym lub większym stopniu połączone z odwołaniem się do objawienia, jest dziś problematyczne. Spróbujmy zrozumieć użytek, jaki czyni zeń, na przykład, *Rerum novarum*. Oparta na orędziu chrześcijańskim, encyklika ta rości sobie prawo do tego, by dotyczyć całej ludzkości. Tymczasem tego typu roszczenie zakłada, że wszyscy ludzie uczestniczą w tej samej

¹⁷ J.-Y. Calvez, J. Perrin, *Église et société économique, op. cit.*, t. 1, s. 47 — 57. Cf. także J.-M. Aubert, *Loi de Dieu, Loi des hommes, op. cit.*, s. 78 — 80, i „Magistère et autorité en morale”, *Catholicisme*, t. 9 (1982), 715-716.

¹⁸ Leon XIII, *Rerum novarum*, n° 18; przekład polski: J. Piwowarczyk, *Znak* 332-334 (VII — IX, 1982), s. 655; *Le Discours social de L'Église catholique, op. cit.*, s. 41. Cf. Ph. Lécivain, „Relire *Rerum novarum*”, *Les cahiers pour croire aujourd'hui*, 81 (1991), s. 26 — 32.

¹⁹ Leon XIII, *Rerum novarum*, n° 29, *op. cit.*, s. 50; przekład polski: *op. cit.*

²⁰ Pius XII, *Przemówienie radiowe wygłoszone w dniu Zielonych Świąt*, 1941; *AAS* 33 (1941), s. 196; wydanie polskie: *Znak* 332 — 334 (VII-IX, 1982), s. 762

rzeczywistości, która pozwala im poczuć, że dotyczy ich wezwanie papieża, to znaczy orędzie chrześcijańskie i zobowiązania moralne, jakie ono implikuje. Jednakże od czasu encykliki *Aeterni Patris* (1879), która przywróciła tomizm i jego sposób używania prawa naturalnego, bardzo trudno było oddzielić w oficjalnym dyskursie Kościoła politykę filozoficzną od filozofii politycznej²¹.

Mogłoby się wydawać, że dzisiaj te zasady określające fundamenty funkcjonowania Magisterium zachowały się jedynie na polu etyki osobistej. W takim przypadku, wyrażając ją nie tylko w abstrakcyjnych kategoriach „porządku naturalnego”, ale także zgodnie z pozytywistyczną interpretacją Pisma Świętego i doktryny Kościoła, sprawiają, że jawi się ona jako zacieśniona. Niektóre teksty współczesne, oficjalne bądź nie, są zadziwiająco podobne do tej wspólnej deklaracji biskupów niemieckich z 1953 roku: „Ten, kto w fundamentalny sposób neguje odpowiedzialność mężczyzny i ojca jako głowy kobiety i rodziny, staje w opozycji do Ewangelii i doktryny Kościoła”²². Tymczasem w etyce publicznej szeroko rozpowszechniła się inna hermeneutyka, która powinna, jak zauważa J. Ratzinger, przeciwstawić się „owemu neo-scholastycznemu pozytywizmowi prawa naturalnego, które, z pewnego roszczenia metafizycznego, wyprowadza teokratyczne prawodawstwo Magisterium, którego pozytywność stała się jedynie bardziej niebezpieczna z racji owego roszczenia metafizycznego”²³. Paweł VI w *Octogésima adveniens* idzie w kierunku owej opozycji, także Jan Paweł II w *Centesimas annus*, kiedy mówi, że Kościół nie ma jakiegoś „modelu do zaproponowania”, ale że jako fundamentalny warunek etyczny winien wskazywać integralny rozwój człowieka.

Wreszcie te dwa ostatnie teksty pojmują etykę teologiczną jako teorię ludzkiej postawy życiowej, w której rzeczywistość wiary chrześcijańskiej tematyzowana jest w nowy sposób przez oryginalne używanie filozofii moralnej. Wiążą ją one z jednej strony z zasadniczymi punktami widzenia teologii biblijnej i systematycznej, a zwłaszcza antropologii teologicznej, a z drugiej strony z pozytywnymi wynikami, jakich dostarcza ponowne krytyczne odczytanie orędzia chrześcijańskiego we współczesnej historii wolności. Jeśli prawda i wymaganie jakiegoś przesłania wolności chcą być powszechnie docenione, powinny być wprowadzane jako moralnie dające się obronić, a po ludzku pełne sensu.

Tylko w takiej krytycznej relacji do praktycznego rozumu i jego normatywnej refleksji w formie etyki filozoficznej teologia moralna nabiera swej kon-

²¹ E. Poulat, *L'Église, cest un monde*, Cerf, Paris 1986, a zwłaszcza: „L'Église romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique”, s. 211 — 140. W rozdziale tym autor przejmuje, rozszerzając je, tezy zawarte w: P. Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XX^e siècle*, Les Presses de l'Université Laval, Québec 1972.

²² Tekst w dzienniku kościelnym miasta Kolonii, 93 (1953), s. 95, cytowany w: *Dictionnaire de théologie*, Cerf, Paris 1988, s. 194.

²³ J. Ratzinger, wyd., *Prinzipien christlicher Moral*, *op. cit.* Cytat w: F. Bôckle, art. „Ethique”, *Dictionnaire de théologie*, *op. cit.*, s. 191 — 192.

stytutowej formy i może zdać sprawę z wymagań prawdy orędzia, które na siebie przyjęło. Takie stwierdzenie w niczym nie przeciwstawia się doktrynie wspólnej obydwu Soborom Watykańskim, według której specyficzna dla Kościoła kompetencja doktrynalna w dziedzinie moralności odnosi się do zastosowania wiary w życiu moralnym. Według wyrażenia K. Rahnera, chodzi o ochronę depozytu objawienia i godzi się, by w konsekwencji wyraźnie odróżnić zdania dotyczące wiary i zdania dotyczące norm moralnych. Jedne wyrażają prawdy, których oczywistość jest ograniczona do niemożliwości udowodnienia ich przeciwieństwa, podczas gdy drugie stawiają obiektywne wymagania, które domagają się oczywistości pozytywnej. Dyskusja pomiędzy etyką teologiczną a współczesnymi rozwinięciami świadomości moralnej i jej racjonalnej struktury winna szanować wspomniane różnice.

W logice naszego dotychczasowego wywodu można teraz zdefiniować przedmiot naszych badań. Zbyt oczywiste jest, że nie zatrzymamy się tutaj ani na etyce społecznej, ani na etyce seksualnej. Wymagałoby to kompetencji, których nie posiadamy. Naszym punktem widzenia będzie fundamentalna teologia moralna. A dokładniej, będziemy zadawać sobie pytanie o filozoficzne i teologiczne podstawy etyki, rozważane nie jako zasady, które trzeba następnie wprowadzić w życie w różnych sektorach działalności ludzkiej, ale jako elementy konstytuujące każdą decyzję ludzką. Inaczej mówiąc, będziemy się starać odkrywać sposób, w jaki na przestrzeni historii Zachodu myślano i regulowano w łonie doktryn kościelnych fundamenty moralności w tej części działania, za którą człowiek jest osobiście odpowiedzialny.

2. METODA: „DOGMATYZACJA” MORALNOŚCI

Na różne sposoby można pisać historię²⁴, a szczególnie historię dogmatu. Pierwszy interesuje się jedynie wypowiedziami dogmatycznymi i szkicuje „królewską drogę” ich dyskursywnego rozwinięcia, drugi bliżej zatrzymuje się nad postaciami i instytucjami i proponuje swego rodzaju socjologię wypowiedzi dogmatycznej²⁵, trzeci rozważa dokładniej wzajemne oddziaływanie wypowiedzi oraz zastanawia się nad mechanizmem opracowania dogmatycznego²⁶, to znaczy „dogmatyzacji”.

Przedmiot naszego studium prowadzi nas do przedkładania trzeciego podejścia. Nasz wysiłek skupi się na pokazaniu, w jaki sposób na przestrzeni

²⁴ Cf. F. Jacob, *La Logique du vivant*, Gallimard, Paris 1970. Podejmując zupełnie inny temat, autor proponuje ciekawą refleksję epistemologiczną. Cf. także G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1968.

²⁵ P. Bourdieu, „Genèse et structure du champ religieux”, w: *Revue française de sociologie*, XII (1971), s. 370 i n.

²⁶ Th. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris 1983.

historii dokonało się w dziedzinie etyki przemieszczenie w sposobie regulowania stosunków filozofii i teologii, innymi słowy w jaki sposób doszło do przypisywania większej ważności Magisterium hierarchicznemu niż „autorytetom” (*auctoritates*). Zgodnie z hipotezą, jaką formułujemy, punktu zwrotnego należy szukać mniej więcej w XV wieku. Zgadza się tutaj z H.-J. Siebenem i jego studium o soborach łacińskiego Średniowiecza. W recenzji tego dzieła, jakiej dokonał P. Vallin²⁷, wyróżnia się znaczenie tych poszukiwań dla rozwinięć dotyczących idei eklezjalnej funkcji nieomylnego nauczania. Chodzi o papieża, ale poczynawszy od 1300 roku, w okresie nasilonej polemiki antypapieskiej, może także chodzić o sobór powszechny.

H.-J. Sieben analizuje również dziedziny, w których pojawia się nauczanie z autorytetu, które nazwane zostanie nieomylnym. U Anzelma z Havelbergu (+ 1258) poświadczony jest użycie augustyńskiego dubletu: *wiara (fides)* oraz *ryty sakramentów (ritus sacramentorum)*. Istnieje jednak analogiczna para, gdzie drugi człon pojmuje się czyniąc z „sakramentów” tylko jeden z aspektów tego, co dotyka *ogólnego statusu Kościoła (ad generalem statum Ecclesiae)*. Autor notuje wreszcie, że to przy okazji dyskusji o autorytecie soboru została „wymyślona” formuła, której udziałem miała stać się szeroka popularność: *w dziedzinie wiary i obyczajów (in fide et moribus)*. Jeżeli drugi element nadal dotyczy dyscypliny sakramentalnej, to obejmuje on również zachowania, które można zaliczyć do dziedziny etyki. Te rozszerzenia znajdują się u Marsiliusa z Padwy i Wilhelma Ockhama, który argumentuje: „ten, kto błądzi przeciw dobrym obyczajom, ten może też błądzić przeciw wierze (*errans contra bonos mores potest etiam errare contra fidem*)”. Odnajdujemy w tym miejscu konkluzję P. F. Fransena²⁸ na temat historii formuły „*Fides et mores*”.

Wspomniana cezura znajduje się w historii filozofii moralnej. W odniesieniu do naszego tematu można z „dawnymi” zadać sobie pytanie, jak człowiek może żyć najlepiej, mając na celu realizację swego ludzkiego planu, a ze „współczesnymi” poszukiwać wyjaśnienia „obowiązku” w doświadczeniu ludzkim. Pytanie to jest oczywiście karykaturalne; bowiem jeśli ci pierwsi podkreślają cele ostateczne, to nie ignorują problemu osądu praktycznego. I odwrotnie, jeśli drudzy kładą nacisk na osąd praktyczny, to nie zapominają zupełnie o celach ostatecznych. Jeżeli w filozofii wszystko mieści się w niuansach, podobnie jest w teologii. Jak filozof, teolog stara się dać podstawy moralności działania ludzkiego i odpowiedzialnego. Trudność jego zadania polega na tym, że winien on wyrażać je, jak powiedzieliśmy, w koncepcyjnych ramach filozofii i odnosić

²⁷ H. J. Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847—1378)*, Schöningh, Paderborn 1084; cyt. w: P. Vallin, *RSR* 82 (1994), s. 469 — 470.

²⁸ P. F. Fransen, „A short history of the meaning of the formula *Fides et mores*”, *Hermeneutics of the councils and other studies*, Peeters, Leuven 1985, s. 287 — 318. Opracowanie to sugeruje, że jeśli trzeba być ostrożnym, z punktu widzenia tradycji, rozciągając pojęcie nauczania z autorytetu na normy moralne jako takie, to jednak możliwości takiego rozciągnięcia nie można odrzucić.

je do przesłanek objawionych. Historia teologii moralnej może być zatem historią stosunków, spokojnych lub konfliktowych, pomiędzy dyskursami filozofii oraz równie koniunkturalnymi wypowiedziami hermeneutyki Pisma Świętego.

Jednakże w wybranym przez nas sposobie pisania, polegającym na śledzeniu opracowywania i regulacji teologii moralnej, to znaczy jej ewentualnej „dogmatyzacji”, powinniśmy być uważni na zerwania i ciągłości, by lepiej dostrzec, że historia Kościoła, a zatem i historia tradycji, składa się z mnogości figur równoczesnych i sukcesywnych, w których spierają się lub spotykają systemy idei i jednostki zakorzenione w przestrzeni i czasie. „Figury” czy „systemy” winny być rozumiane jako takie i według dialektyki, która je porusza, ale także jako „ponowne odczytania” wypowiedzi i sposobów wypowiedzania w przeszłości. Każda figura jest owocem pewnego krzyżowania, w którym stare i nowe układa się w oryginalny sposób. Historia jest tym samym uczyniona z pewnego otwartego zbioru „początków”, z których niektóre były odnowieniami, a inne ponownymi założeniami.

Perspektywa ta wiele zawdzięcza refleksjom metodologicznym M. de Certeau²⁹ i M. Foucault³⁰. Podobnie jak oni staramy się zrozumieć momenty zerwania, kiedy teraźniejszość, zupełnie na nowo, wymyśla swą przeszłość, ale także unaocznic to, co wcale nie jest zerwaniem: „owych zmarłych, którzy sprawiają, że żywi mówią” czy owe „*episteme*” (sposoby poznania), które organizują „słowa i rzeczy”. Nasze ujęcie zawdzięcza też sporo pracom jezuitę J. Mahoneya³¹ i benedyktyna G. Lafonta³². Pierwszy z autorów odkrywa wielkie chwile opracowywania i regulacji teologii moralnej, drugi wprowadza nas w oryginalną *Historię teologiczną* teologii.

Te różnorodne lektury potwierdzają naszą intuicję na temat zerwania, którego pierwsze oznaki miałyby się datować na XIV wiek. Kiedy filozofia moralna zaczyna interesować się raczej osądem praktycznym niż celem ostatecznym, rodzi się antropologia, czyniąc z „podmiotu” przedmiot swych badań, podczas gdy uduchowieni stają się mistykami³³, by poszukiwać Boga już nie w niebie, ale w „ostrym wierzchołku swej duszy”. Epoka jest wreszcie okresem wybuchu nauk, rozdzielenia egzegezy i teologii, dogmatu i moralności, ascezy

²⁹ M. de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Marne, Paris 1973; *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975.

³⁰ M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969.

³¹ J. Mahoney, *The making of moral theology, A study of the roman catholic tradition*, Clarendon Press, Oxford 1987. Również inne studium dotyczy naszego tematu, choć jest ono bardziej szczegółowe: G. Beduelle, O. Fatio (red.), „Liberté chrétienne et libre arbitre”, *Cahiers oecuméniques*, n° 24, Ed. Univers., Fribourg 1994.

³² G. Lafont, *Histoire théologique de VÉglise catholique*, op. cit.

³³ M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Esprit/Seuil, Paris 1987, s. 35-37.

i mistyki. Czyż nie jest uderzające, że to w czasach następujących po owym zerwaniu można zacząć mówić o „dogmatyzacji moralności”?

Aby umieścić owo pęknięcie w odpowiedniej perspektywie, przedstawimy dwie postacie, które najmocniej naznaczyły historię zachodniej teologii moralnej: św. Augustyna i Wilhelma Ockhama. Swym życiem, jak i w swych pismach, wyrazili oni coś z owych początków, o których wspominaliśmy. Przywiążemy duże znaczenie do pokazania sposobu, w jaki zostali oni odczytani przez tych, którzy choć byli związani z innymi postaciami w Kościele, to jednak poszli za nimi: bracia mniejsi i zakon kaznodziejski w Średniowieczu, kazuiści i ich adwersarze w czasach nam bliższych.

Augustyn mógł wybrać neoplatonizm lub stoicyzm, ale jego debaty z Pelagiuszem sprawiły, że przedkładał stoicyzm. W Średniowieczu dominikanie i franciszkanie są uczniami Augustyna, ale przeciwstawiali się sobie z powodu Arystotelesa. Pierwsi pragną się do niego odwoływać, a drudzy od niego odciąć. Wilhelm Ockham, niejasno dostrzegając nowość swego czasu, odrzuca ze swej strony i Augustyna, i Arystotelesa. Jego następcy byli podzieleni pomiędzy tomizmem i ockhamizmem, ale augustynizm i jego surowi interpretatorzy wcale nie znikli. We wszystkich tych chwilach wielkie debaty o fundamentach etyki, ich regulacja, jak być może również ich dogmatyzacja, dokonuje się za sprawą myślicieli, którzy byli wielkimi i zarazem świętymi ludźmi: Augustyn, Tomasz i Bonawentura, by wymienić tylko najważniejszych. Kiedy nastąpił bujny rozkwit nauk i kiedy pojęcie obowiązku weszło przebojem na pole teologii moralnej, została zastosowana inna forma regulacji w Kościele, gdzie prawda i autorytet mocno na siebie oddziałują. Kanonizacja i uczynienie doktorem Kościoła Alfonsa de Liguori wcale nie zatrzymało tego procesu. Faktycznie, jeśli dano koronę świętemu czasów Oświecenia, moralistom i pasterzowi, którzy zatriumfowali nad rygoryzmem, to celebrowano także tego, kto bronił nieomylności papieskiej³⁴.

Trzeba nam teraz wejść w sploty owych złożonych odczytań i ich regulacji.

³⁴L. Vereecke, „Sens du doctorat de saint Alphonse de Liguori dans l’histoire de la théologie morale”, *De Guillaume d’Ockham à saint Alphonse de Liguori, op. cit.*, s. 567-594.

ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY

Droga i jej horyzont w pierwszych wiekach Kościoła

Wskazówki bibliograficzne: Stary Testament: G. von Rad. *Théologie de l'Ancien Testament*.

2 tomy, Labor et Fides. Genève 1968. — H. van Oyen, *Ethique de l'Ancien Testament*. Labor et Fides, 1974. — J. L'Hour. *La Morale de l'Alliance*. Cerf. Paris 1985. — P. Beauchamp, *Le Récit, la lettre et le corps*. Cerf. 1982. — W. Kern. G. Muschalek. „La création source permanente du salut”, w: *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 6. Cerf 1971. — Ch. Duquoc. „Alliance et révélation”, in *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 2, Cerf, 1982. — A. Abécassis. *La Pensée juive*. 3 tomy. Librairie générale française. 1987 - 1989. — S. Petrosino. J. Rolland. *La Vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, La Découverte. Paris 1984.

Nowy Testament: C.H. Dodd. *Morale de l'Évangile. Les rapports entre la Foi et la Morale dans le Christianisme primitif*. Pion, Paris 1958. — R. Schnackenburg. *Le Message moral du Nouveau Testament*. Mappus, Le Puy 1963. — C. Spicq. *Théologie morale du Nouveau Testament*, Gabalda, Paris 1965. — J.-F. Collange, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*. Labor et Fides. Genève 1980. — M.-L. Lameau, *Des Chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au premier siècle*. Cerf. Paris 1988. — P. Ricoeur. *Exégèse et herméneutique*. Seuil. Paris 1971. — J. Fuchs, *Existe-t-il une morale chrétienne?* Desclée. Paris 1973. — *Ecriture et pratique chrétienne*. Congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible, Cerf. Paris 1978. — R. Simon. *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*. Cerf 1974; *Éthique de la responsabilité*. Cerf 1993.

Chrześcijaństwo prezentowało się od samego początku jako droga zbawienia oparta na świadectwie danym Jezusowi z Nazaretu przez wspólnotę apostołską, która ogłosiła Go Synem Bożym i uznała za jedyne Pośrednika oraz przyjęła Go w wolności przez dar wiary, który Bóg jej przekazał. Odtąd ten, który podejmuje się iść za Jezusem, „Drogą, Prawdą i Życiem”, winien celebrować kult, rytualny i duchowy, by wejść w Jego pośredniczenie; następnie oświecić się w świetle Pisma Świętego, którego interpretacja, zawsze przejmowana, zapowiada to, co jest przeżywane w sakramencie; także ukazać w swym codziennym życiu miłość, która naznacza wszelką mądrość i wszelką etykę; i wreszcie oczekiwać powrotu Chrystusa i zjednoczenia z Jedynym, ostatecznym przedmiotem jego pragnienia.

Mówić o chrześcijaństwie jako o *Drodze* (cf. Dz 9,2) to zatem mówić o prymacie świadectwa wiary, ale także o liturgii, o praktyce i o mistyce. Pamiątka Jezusa Chrystusa, poznanie duchowe, oczekiwanie apokaliptyczne, etyka ewangeliczna, taka jest Droga w swym początku, jak i rozwoju, tak iż te cztery terminy definiują niezbędne ramy wszelkiego słowa opartego na świadectwie apostołskim.

Jednak, prawdę mówiąc, mamy prawo zadać pytanie, dlaczego i w jakiej mierze istniała na początku pewna „teologia”, to znaczy słowo o misterium Chrystusa. Powody takiego dyskursu są takie same, jak te, które odnajdujemy na przestrzeni całej historii Kościoła. Są one uzależnione od samego życia wspólnoty, które domaga się wciąż odnawianej adaptacji jej świadectwa oraz od bardziej zewnętrznej potrzeby usytuowania misterium chrześcijańskiego w stosunku do tradycji żydowskiej, potem mądrości greckiej, a później innych jeszcze.

W pierwszym okresie, w którym się teraz znajdujemy, metoda teologiczna jest całkowicie biblijna i definiowana przez zasadę: „kresem Prawa jest Chrystus, dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy” (Rz 10,4) lub jeszcze: „w zwoju księgi napisano o Mnie” (Hbr 10,7). Można głosić Chrystusa, komentując, w zależności od potrzeb, Pismo Święte, by otworzyć umysły na jego poznanie. Jezus uczynił to w Kafarnaum (Łk 4,17), na drodze do Emaus (Łk 24,27), a także w Jerozolimie: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24,44).

Od tej pory świadectwo dawane Słowu, które stało się ciałem, przybiera różne kształty: kilka Ewangelii i różnorodność pozostałych pism korpusu biblijnego są tego dowodem. Pewna dynamika interpretacji działa od samego początku, ale dla nas dzisiaj przybiera ona postać swego rodzaju stosunku do Pisma Świętego, którego nie musimy stwarzać, jak pierwsze pokolenie chrześcijan. Teksty te zobowiązują nas w tym znaczeniu, że nas wiążą. Stanowią one, według wyrażenia W. Kaspera, „nieodzowne prawo początków Kościoła”.

Jak wielka zatem mogłaby być ewentualna wielość lektur Pisma Świętego, ma ono swą własną konsystencję i sprzeciwia się każdej interpretacji subiektywnej i anarchicznej. Nie da się zatem manipulować nim według naszych fantazji, naszych potrzeb czy naszych ideologii. Kiedy pragniemy je „zaktualizować” w żywym słowie, możemy dokonać tego tylko sprawiając, by przemówiło samo, na podstawie naszej sytuacji i kwestii, jakie z niej wypływają. To w tej nieustannej wzajemnej wymianie, w Kościele i pod okiem Ducha Świętego, Bóg dzisiaj przemawia.

Jasne jest zatem, w takim horyzoncie znaczeniowym, że stosunek etyki, pojmowanej jako refleksja i jako praktyka, do Słowa Bożego nie jest bezpośredni¹. Winniśmy podkreślić ten punkt z racji bez przerwy na nowo rodzącej

¹ R. Simon, *Fonder la morale, op. cit.*, s. 68-85; Cf. także *Écriture et pratique chrétienne, op. cit.*, s. 95 — 113.

się pokusy, by wyprowadzać z Pisma Świętego, a zwłaszcza z Dekalogu reguły naszych zachowań, jak gdyby wystarczyło jasne wyrażenie tych tekstów dla poznania ich treści normatywnej, możliwej do zastosowania tu i teraz. Czyż postępując w taki sposób, nie ryzykujemy spłaszczenia tego, co dzieli nas od Biblii i odrzucając jej odmienną, uczynić ją nieznaczącą. Powtarzanie wcale nie jest równoznaczne z wiernością.

Relacja działania chrześcijanina do Pisma spoczywa nie tyle w naśladowaniu lub prostej transpozycji, ile w swego rodzaju nieustającym przechodzeniu od tego, czego świadkami byli uczniowie, do naszej obecnej sytuacji. Wykonywana w Kościele i pod okiem Ducha Świętego praca reinterpretacji, niezbędna przy różnorodności kultur i historycznym braku ciągłości, zawiera, aż po odniesienie do samego wydarzenia założycielskiego i samego Słowa ustanawiającego, wielką różnorodność w sformułowaniach norm i rozłożeniu akcentów aksjologicznych².

Różnorodność, ale i autonomia. Odpowiedzialność teologalna jako odpowiedź człowieka na poprzedzające go Słowo stwórcze i Słowo Przymierza wcale nie znosi jego odpowiedzialności etycznej, konstytutywnej dla jego subiektywności. Jest to koncepcja całkowicie klasyczna i podtrzymywana przez J. Fuchsa: „Moralność chrześcijańska pisze on jest w fundamentalny i istotny sposób ludzka w określeniu kategorialnym i swej materialności. Jest to zatem moralność autentycznego człowieczeństwa”³.

W tej perspektywie zrozumiemy, iż Bóg nie jest rywalem niezdolnym ustąpić stwórczemu projektowi człowieka, ale że jest On owym darem, który człowieka czyni odpowiedzialnym i który powołuje go, w Passze swego Syna, do zadania wyzwolenia, jakie trzeba podejmować zawsze na nowo. „Figurę” tego odnajdujemy w Starym Testamencie.

I. ETYKA POMIĘDZY PRZYMIERZEM A STWORZENIEM

Te dwa tematy mają kapitalne znaczenie w strukturze wiary i działania tych, którzy mienią się należeć do Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, do Boga Jezusa. W nich zakorzenia się porządek teologalny i porządek etyczny, wierzenie i działanie⁴.

² Tak jest na przykład w przypadku różnych wyznań (protestantyzm, prawosławie, katolicyzm) w dziedzinie etyki seksualnej. Powrócimy do tego w naszej konkluzji.

³ J. Fuchs, *op. cit.*, s. 88. Autor przejmuje tutaj rozróżnienie, jakiego dokonuje K. Rahner pomiędzy transcendentnym otwarciem osoby Judzkiej na „Nienazywalnego, Niewyczerpanego, Niewysłowionego”, którego określamy imieniem Boga, a jej wymiarem kategorialnym.

⁴ P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 69.

1. „UCZYNIĘ Z CIEBIE WIELKI NARÓD” (Rdz 12,2)

Perspektywą wyboru Abrahama i wszystkich innych, które nastąpiły później, jest mający nadejść wybór Izraela jako ludu Przymierza, jest ono zaś związane z pewnym wyzwajającym zerwaniem. Podobnie jak Abraham opuścił swój kraj dla obietnicy, Izrael wyszedł z Egiptu, by odkryć wezwanie, które przyszło skądinąd. Na pustyni „lud nomadów” nauczył się, że nie został odesłany do siebie samego, ale do Innego⁵. Symbolicznie przestrzeń pustyni naznaczona jest przez nieskończoność czy wręcz nieokreśloność pustki, gdzie Bóg pragnie jak gdyby oznajmić o sobie. Taki jest sens udzielenia tablic prawa na Synaju (Wj 20,1-17 i Pwt 5,1-21).

Dekalog, który jest „centralnym prawem Przymierza”⁶, otwiera się na przypomnienie: „Ja jestem Pan (Jahwe), twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20,2). I tekst mówi dalej: skoro zostałeś wyzwolony, mówi Bóg do Izraela, niech twe życie będzie tego konsekwencją. To zatem w wydarzeniu wyrwania go z niewoli etyka znajduje w Izraelu swój fundament. To, iż „Ja”, które zwraca się do „ty” w przykazaniach, należy do Jahwe, ma pierwszorzędne znaczenie. Prolog i słowa pierwszej tablicy są pod tym względem najważniejsze. Z powodu swego wybrania przez Boga i ich stosunku do Niego, „nomadom” dane było ukonstytuowanie się w odrębności ludu historycznie rozpoznawalnego oraz w powszechności pochodzącej od imienia, którego są odpowiedzialnymi świadkami.

Dialektykę tę odnajdujemy w centralnym miejscu, jakie zajmuje w Dekalogu przepis dotyczący szabatu. Odrębność podkreślona jest tutaj przez ryt właściwy ludowi żydowskiemu, a powszechność przez nałożony na Izrael obowiązek dzielenia chleba i odpoczynku z niewolnikiem i cudzoziemcem⁷. Wszakże przepis ten odniesiony jest czy to do wyjścia z Egiptu (Pwt), czy też do stwórczego dzieła Jahwe (Wj). Obydwie wersje, z których jednak zorientowana jest na wolność w jej wymiarze społecznym, a druga na święto w jego aspekcie kultowym, są nierozzerwalne. Celebrowanie Paschy nie może się odbywać bez dziękczynienia przywołującego nie tylko wydarzenie założenia Izraela, ale także pierwszy fundament, jakim jest stworzenie. Przymierze i stworzenie zbiegają się tym samym w sercu Dekalogu, świadcząc o teologalnym charakterze Prawa i etyki, która czerpie zeń inspirację.

Po wybraniu i preskrypcji nadchodzi trzeci moment: jeżeli słuchasz głosu Pana i wprowadzasz w życie Jego przykazania, będziesz błogosławiony, ale w przeciwnym przypadku będziesz przeklęty (Pwt 28,1-2 i 15). Obietnica

⁵ A. Abecassis, *op. cit.*, t. 1, s. 109 - 110.

⁶ P. Beauchamp, *op. cit.*, s. 190.

⁷ *Ibid.*, s. 192.

Jahwe, zwłaszcza ta dotycząca Ziemi, traci coś ze swej darmowości, a odpowiedź Izraela ze swej bezinteresowności. Wchodzimy w cykl wynagradzania. Jednakże związek, jaki trzeba zbudować między obietnicą Boga a odpowiedzią wierzącego, nie ma merkantylnej natury „*do ut des*”⁸, lecz tę opartą na wierności i zaufaniu.

Dar obecny jest we wszystkich chwilach Przymierza, jest współczesny całemu ruchowi, nie można jednak utożsamiać go z tym, co miało uczynić ludzi pasywnymi. Przeciwnie, nawet jeśli inicjatywa daru jest zawsze u Boga, to dar ów może, jak powiedzieliśmy, jedynie pomagać ludziom stawać się autonomicznymi i odpowiedzialnymi⁹. Przymierze jawi się w ten sposób jednocześnie jako wydarzenie założycielskie i jako trwała struktura stosunku Izraela do Jedyngo. Powróćmy jednak do podwójnego zawierania się, wspomnianego przy okazji szabatu, Przymierza w stworzeniu i stworzenia w Przymierzu, a także zastanówmy się, w jaki sposób Nowy Testament je przedłuża. W Tym, który jest obrazem Boga niewidzialnego, Pierworodnym całego stworzenia, wszystko zostało stworzone w niebie i na ziemi; w Nim, który jest także początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, wszystkie byty dostąpiły pojednania (Kol 1,15-20). Jednym słowem w Chrystusie łączą się stworzenie i Przymierze.

2. PIERWORODNY CAŁEGO STWORZENIA, PIERWORODNY SPOŚRÓD UMARŁYCH

Stwierdzając pierwszeństwo Chrystusa w porządku stworzenia, Paweł mówi wyraźnie, że stwórczy akt Boga od początku zawiera obecność Chrystusa jako integralnej części realizacji stworzenia. W takiej perspektywie teologicznej, przejętej przez Dunska Szkota i wielu innych, czyż niemożliwa jest myśl, tytułem hipotezy, że schemat wybawienia z grzechu pierworodnego jako powodu wcielenia jest niewystarczający? Stwórcze wytryśnięcie „początków” odnajdujemy w stwórczym wytryśnięciu Paschy. Stwarzając, Bóg zawarł Przymierze — w Chrystusie, przez i dla Chrystusa — z ludzkością.

W geście Chrystusa alfa odnajduje omegę. Ojciec, przez swą bliskość ze swym Słowem, które stało się ciałem, zaślubia usunięcie się Ukrzyżowanego w śmierć. Bóg wchodzi tym samym w głębię kondycji ludzkiej, by nadać jej cały jej ciężar i objawić, „niczym w lustrze”, przesłonięty blask twarzy, którą przybrał „rodząc się z niewiasty” oraz pojednać wszystkie byty „zaprowadzając pokój przez krew swego krzyża”. Nic nie mówi lepiej o owym aspekcie objawienia, jak ostatnie słowa Ukrzyżowanego: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). U kresu swej odpowiedzi Ojcu Chrystus może wyrazić tylko swe całkowite posłuszeństwo.

⁸ To znaczy „daję, abys ty mi dawał”.

⁹ Ch. Duquoc, *op. cit.*, s. 59 — 60.

Męka-Zmartwychwstanie wpisuje się w ten sposób w stworzenie-Przymierze początków. Jest jego historycznym wypełnieniem i rekapitułuje wszystkie wcześniejsze „Paschy”, które, w eschatologicznej nadziei, otwały na przyszłość wspólną przygodę Boga i ludzi. Zostajemy tutaj doprowadzeni do fundamentu etyki, która może być uczyniona tylko z miłości i posłuszeństwa. Prawo nie traci swej siły w tym, co zaleca; zanika jednak cechujący je przymus, by ustąpić miejsca dynamizmowi daru i łaski.

Darmowości, o którą tutaj chodzi, towarzyszy wycofanie się Boga, warunek wysłania Jego Ducha, daru *par excellence*, który otwiera drogę udzielenia, a tym samym odpowiedzialności ludzkiej. Ów dar Ducha Świętego wprowadza wierzącego w pewien ruch, w którym Bóg szanuje go jako autonomicznego partnera, zapewniając go przy tym o swej przyjaźni. Pozwala mu być „odniesionym do Boga jako syn, a w konsekwencji, tu i teraz, działać w sposób synowski, jak czynił to po ludzku Jezus, który nie użył wcale swej boskiej kondycji, by wyrwać się z ograniczeń kondycji ludzkiej”¹⁰.

Tym sposobem to, co w perspektywie chrystologicznej jest ważne w dziedzinie etyki, nie jest najpierw imperatywem kategorycznym, ale darem Słowa i Ducha, którego Bóg udzielił ludziom. Pokora Boga jest tutaj istotna: potrzeba, aby „wycofał się” w porządku stworzenia, jak i w porządku Przymierza, ażeby człowiek, Jego partner, mógł mu odpowiedzieć, przyjmując „drugiego człowieka”. Ukazania się Chrystusa po zmartwychwstaniu są pod tym względem wiele mówiące. W Emaus Jezus znika, gdy zostaje rozpoznany, jak gdyby po to, by powiedzieć Kleofasowi i jego towarzyszowi, że odtąd będą Go spotykać jedynie w „twarzy” swych braci. Nie tracąc z oczu tego horyzontu teologicznego, trzeba nam wejść dalej w Nowy Testament, nie tyle po to, by w sposób wyczerpujący analizować dane etyczne, które zostają tam zaproponowane, ile aby uwypuklić sposoby postępowania Jezusa z Nazaretu i Pawła z Tarsu¹¹.

II. OD ORĘDZIA O KRÓLESTWIE DO EWANGELII SPRAWIEDLIWOŚCI

Liczne są książki na temat etyki Nowego Testamentu, ale ich punkty widzenia są głęboko rozbieżne. Jedne przedkładają ujęcie krytyczne i historyczne i przedstawiają serię bardzo specjalistycznych studiów (R. Schnackenburg); inne wysuwają na pierwszy plan jedność etyki nowotestamentowej i przyjmują plan tematyczny (C. Spicq); jeszcze inne, „by wyrwać się zasadzkom rozdrobnienia tematycznego i redukcjonizmu tematycznego” wybierają drogę pośred-

¹⁰ *Ibid.*, s. 65.

¹¹ Na poniższych stronicach czerpiemy inspiracje szczególnie z J. F. Collange, *op. cit.*

nią: zatrzymują się przy jednym temacie i śledzą jego historyczne stawanie się (C. H. Dodd). Jednak kłopot pozostaje, a pochodzi on z użytku, jaki każdy czyni z historii. Rzeczywiście nie wystarczy zebranie rozproszonych elementów, trzeba sprawić, by rozpoczęły między sobą dialog i być czujnym na to, co ukaże ich konfrontacja.

Aby zastosować takie ujęcie na polu etyki nowotestamentowej, doprowadzimy do spotkania Jezusa i Pawła. Często ich sobie przeciwstawiano, z pierwszego czyniąc „proroka” jakiejś prostej i naiwnej religii, a z drugiego „teologa” o myśli złożonej i dogmatycznej. Według niektórych Apostoła pogan, hellinizując przesłanie rabiego z Nazaretu, miał „zdradzić” i stać się prawdziwym założycielem chrześcijaństwa. Sądy takie, o wątplym oparciu, pobudziły powstanie nowych studiów, które prowadzą do pokazania, iż Ewangelia Pawłowa ściśle współgra z przepowiadaniem Nazarejczyka oraz że różnice między nimi pochodzą z faktu, że żyli oni w różnych czasach i miejscach ¹².

1. CZAS SIĘ WYPEŁNIŁ, BLISKIE JEST KRÓLESTWO BOŻE

Etyka Mistrza z Nazaretu nie prezentuje się ani jako jakiś nowy Dekalog, ani system zbudowany wokół jednego tematu. Jeśli idzie o odizolowane słowa — przysłowia, przypowieści czy kontrowersje — to można wyciągnąć wniosek, że mamy oto do czynienia jedynie z improwizacją, zależnie od okoliczności. Wypowiedzi Jezusa jawią się jako zróżnicowane elementy pewnego „przesłania”, które je obejmuje, poprzedza i niesie: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). A to nadaje Jego etyce pewną rzeczywistą stałość, kryjącą się pod wielką różnorodnością odrębnych motywów.

Trzy tematy — bardzo często się zazębiające — powracają pod wieloma formami. Pierwszy z nich opiera się na samym autorytecie Mistrza: „Pójdźcie za Mną” (Mk 1,17); drugi czerpie swą siłę z wezwania eschatologicznego: „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale” (Mt 25,31); trzeci wreszcie jest natury czysto teologicznej i odwołuje się do samego Boga: „[...] przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11,28). „Auto-nomiczna”, eschatologiczna i teologiczna, takie są istotne cechy etyki Jezusa. Swój pełny wymiar odnajdują w antytezach *Kazania na Górze* (Mt 5,21-48).

Głoszenie królestwa przez Nazarejczyka jest wyzwajające, łamie ono jarzmo niewoli i otwiera ludzkość na pełnię wszechwładzy Boga: „Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie. [...] ubogim głosi się Dobrą Nowinę.

¹² A. Fridrichsen, „Jesus, St John and St Paul”, *The Root of the Wine, Essays in Biblical Theology*, Dacre Press, Westminster 1953, s. 37 — 62.

A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi” (Mt 11,4). Etykę Jezusa można odczytać zarówno w Jego czynach, jak i w słowach oraz wymaganiach, jakie mogą one zawierać; określa się jako „ewangelia” raczej niż „prawo”; wymaga tylko tego, czego udziela; objawia wolę Boga, który domaga się tego, co stwarza: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36).

Wszakże „siły etyczne”, wyzwolone przez gest Nazarejczyka nie rozwiewają się, ale wcielają w codzienność egzystencji. Prorok łączy się wówczas z Mistrzem: „Rabbi, kiedy tu przybyłeś?” (J 6,25). To On zaprasza do pójścia „za sobą”, otacza się uczniami i wraz z nimi podejmuje kwestie, jakie stawia prawo: „Pytam was: czy wolno w szabat dobrze czynić, czy źle, życie ocalić, czy zniszczyć?” (Łk 6,9). Od tej pory, wysłani w drogę przez działanie Mistrza, niesieni i kształtowani przez nie, Jego towarzysze okażą się z kolei mężczyznami i kobietami Ewangelii. Od Jezusa przejdźmy teraz do Pawła ¹³.

2. „MAJĄC ŻYCIE OD DUCHA, DO DUCHA SIĘ TEŻ STOSUJMY” (Ga 5,25)

Według R. Bultmanna etyka Apostoła jest swego rodzaju „trybem rozkazującym opartym na trybie oznajmującym”¹⁴. Jednak, uściślijmy natychmiast, pierwszy tryb nie jest prostym rezultatem drugiego, jest z nim w pełni scalony, tak iż nowe życie chrześcijanina jest nie tylko możliwością, ale przede wszystkim rzeczywistością, dla której konstytutywne jest posłuszeństwo. Faktycznie u Pawła z Tarsu formy, poprzez które wyraża się tryb oznajmujący sprawiedliwości Bożej są liczne i różnicowane. Tak też nie dziwi stwierdzenie, że w zależności od akcentu położonego na to czy inne wyrażenie owego trybu oznajmującego otrzymujemy odpowiednie przedstawienie Pawłowego trybu rozkazującego.

Imperatyw będzie już to chrystologiczny: „Radujcie się zawsze w Panu” (Flp 4,4); „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28), już to eschatologiczny: „Sami bowiem dokładnie wiecie, że dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy” (1 Tes 5,2). Zakorzeniony w Chrystusie, ciągnący ku końcowej manifestacji i odnowie wszystkiego, chrześcijanin żyje pod władzą Ducha: „To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5,17). W innym miejscu imperatyw jeszcze mocniej podkreśli ową nowość: „Nie oddawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu

¹³ Cf. R. Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau Testament, op. cit.*, s. 237-277.

¹⁴ R. Bultmann, „Das Problem der Ethik bei Paulus”, *ZNW*23 (1924), s. 123—140, cytowany w: J.-F. Collange, *op. cit.*, s. 25.

jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia i członki wasze oddajcie jako broń sprawiedliwości (Rz 6,13). Życie chrześcijańskie ma zatem wpisać się w rozwój sprawiedliwości Bożej.

Tym sposobem u Pawła tryb rozkazujący, który rozwija się na podstawie pierwotnego trybu oznajmującego, nie zamyka się w żadnym systemie. Znamy walkę, jaką prowadzi on na rzecz Ducha, który ożywia, i przeciwko literze, która zabija (2 Kor 3,6), bój za wolność, która wypełnia się w codziennej miłości ku braciom: „Gdybym miłości nie miał, byłbym niczym” (1 Kor 13,2). Jednak to wtedy, gdy w pismach Apostoła pod jego piórem łączy się teologalna triada, zostaje wypowiedziana wielka prawda etyczna: „Dzięki czynimy Bogu, Ojcu Pana naszego Jezusa Chrystusa, zawsze, ilekroć modlimy się za was — odkąd usłyszeliśmy o waszej miłości, jaką żywiecie dla wszystkich świętych — z powodu nadziei [nagrody] odłożonej dla was w niebie” (Kol 1,4-5).

Według Pawła z Tarsu wszystko odbywa się tak, jak gdyby etyka była bez przerwy na nowo podejmowanym wysiłkiem aktualizowania wydarzenia Chrystusa. Staje wówczas kwestia form, w których się ono wyraża. Uważna lektura ukazuje liczne analogie pomiędzy Pawiowymi egzortami a moralnością hellenistyczną, zwłaszcza jeśli idzie o listy wad i cnót¹⁵ oraz domowych wskazań¹⁶. Kiedy niektórzy autorzy podkreślali owe zbliżenia, inni kładli większy nacisk na judaistyczny charakter etyki Pawiowej¹⁷. Następnie zaczęto przywiązywać znaczenie do rozróżnienia, w pierwotnym chrześcijaństwie, pomiędzy *kerygma* i *didache*. Bez względu na walor i znaczenie tych studiów możemy utrzymywać wraz z J. F. Collange'em, że „formy literackie” etyki Pawiowej (wyliczenia, wskazania etc.) zostały przekształcone przez inne, teologiczne „formy”: autorytet Apostoła, którego należy naśladować, wspólnota, która wzbudza Ewangelię, prawo Boże, które wzywa do odpowiedzialności; wszystkie te formy zakorzenione są w objawieniu się sprawiedliwości Bożej w Duchu-Chrystusie¹⁸.

U końca tego krótkiego przeglądu okazuje się wyraźnie, że listy i Ewangelie uzależnione są od bardzo różnych światów społecznych, kulturowych i lingwistycznych. Jednak odmienności te czynią bardziej widocznymi analogie, które charakteryzują etyki Jezusa z Nazaretu i Pawła z Tarsu. Jeden i drugi przedkładają wolność i wzgląd na konkret, zakorzeniając je w swych prze-

¹⁵ Cf. Rz 1,28-32; 1 Kor 6,9-10; Ga 5,19-23; etc.

¹⁶ Cf. Tt 2,1 -10; Ef 5,21 -6,9; *Didache*, 4, 9-11; *List Barnaby*, 19, 5-7; Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 21, 6-9; Cf. M.-L. Lameau, *op. cit.*, s. 125 — 205.

¹⁷ Cf. M. S. Enslin, *The Ethics of Paul*, Dacre Press, Westminster, 1930 oraz E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A comparison of Patterns of Religion*, S.C.M. Press, London 1977.

Pierwszy z autorów uwypukla hellenistyczny charakter etyki Pawiowej, a drugi podkreśla raczej jego zapożyczenia w literaturze rabinicznej. Powrócimy do tych rozróżnień na końcu niniejszego rozdziału.

¹⁸ f.-F. Collange, *op. cit.*, s. 187 i n.

słaniach: przybliżaniu się królestwa oraz Ewangelii sprawiedliwości. W ten sposób etyka Pawłowa jawi się „jako wolna wersja i wierny przekład” etyki Jezusa: „Przekład nie tylko lingwistyczny, ale także, kiedy — za pośrednictwem hellenistów [...] — przesłanie Nazarejczyka opuści granice społeczeństwa palestyńskiego, przekład etniczny i społeczny”¹⁹. Pojawienie się etyki Pawłowej nie byłoby zatem faktem odizolowanym, ale przeciwnie, wpisałoby się w szeroki ruch, który, z Jerozolimy, a potem z Antiochii, pragnął z orędzia Nazarejczyka uczynić sprawę wszystkich ludzi. Trzeba nam sprawdzić, jak to wyglądało w następnych wiekach.

III. ETYKA POMIĘDZY „DOGMATAMI POBOŻNOŚCI A DOBRymi UCZYNKAMI”

Wskazówki bibliograficzne: E. Osborn. *La Morale dans la pensée chrétienne primitive*. Beauchesne, Paris 1984. — J. Daniélou, R. du Charlat. *La Catéchèse aux premières siècles*. Fayard-Mame. Paris 1968. — Ch. Pietri. „La religion savante et la foi du peuple chrétien. Les premiers siècles de l'Église”. *Les Quatre Fleuves* 11 (1980), s. 9-30. J. Liebaert, *Les Enseignements moraux des Pères apostoliques*. Duculot. Gembloux 1969. — R. Joly, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du II^e siècle*, (rozdz. 4: „propos de la morale des apologistes”). Ed. de l'Université, Bruxelles 1973. — H. I. Marrou. „Morale et spiritualité chrétienne dans le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie”. *Studia patristica* II, 64 (1957), s. 538-546. — O. Prunet, *La Morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*. PUF, Paris 1966. — P. Camelot, „Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque”, *RevSR* 21 (1931), s. 541-569. A. Paulin. *Saint Cyrille de Jérusalem, catéchète*. Cerf, Paris 1959. — M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Seuil, Paris 1957.

Nie staramy się tutaj dokonać wyczerpującego studium etyki Ojców. Pragniemy uchwycić początki Kościoła w ich całości pod kątem swego rodzaju socjologii wypowiedzi na polu etyki. Doprowadzi nas to do umieszczenia pism patrystycznych w ich kontekście katechumenalnym, a następnie pozwoli omawiać je z punktu widzenia katechezy.

1. KIEDY KOŚCIÓŁ BYŁ KATECHUMENALNY

Pierwsze pewne świadectwo formacji przygotowującej do chrztu, jakie posiadamy, pochodzi od Justyna i powstało nieco po roku 150:

Wszyscy, którzy doszli do wiary i uznania za prawdę nauk i słów naszych, składają ślubowanie, że już takie wieść będą życie. Tedy uczymy ich modlić się,

¹⁹ *Ibid.*, s. 32.

pościć i błagać Boga o odpuszczenie grzechów popełnionych, my zaś modlimy się i pościmy z nimi razem. Następnie prowadzimy ich do miejsca, gdzie się znajduje woda, i tam w taki sposób, w jaki myśmy zostali odrodzeni, oni również odrodzenia dostępują²⁰.

Mniej więcej pięćdziesiąt lat później katechumenat rozpowszechnił się i istnieje już w sposób regularny, czego dowodzą *Tradycja apostolska* Hipolita najprawdopodobniej dla Rzymu, dzieła Klemensa i Orygenesa dla Aleksandrii, pisma Tertuliana i Cypriana dla Kartaginy oraz *Didaskalia* dla Antiochii. Od końca III wieku, a w IV na pewno, poszczególne etapy katechumenalne są już wprowadzone w życie²¹. Pomiędzy pierwszym etapem, kiedy to ludzie przychodzą, by się czegoś o chrzcie dowiedzieć (początkujący albo *rudes*)²², a tym, kiedy wchodzi w zwyczajne życie chrześcijańskie²³, trzy momenty wyznaczają drogę chrztu: jego odległe jeszcze przygotowanie przez słuchaczy (*audientes* lub *catechoumenoi*), jego przygotowanie bezpośrednie²⁴, dla wybranych (*competentes* albo *photizomenoi*), a jego przyszłość dla neofitów²⁵ (*recenter illuminati*).

W tej wielkiej strukturze, która pozostaje w mocy, na Zachodzie, aż do VII wieku, proponowana jest katecheza, której główną charakterystyką jest to, że jest pełną teologią pastoralną: dogmatyką, moralnością i sakramentologią. W najdawniejszych tekstach (II wiek), katecheza dogmatyczna jest często zredukowana do symboli; natomiast katecheza moralna ciąży ku zajęciu całej przestrzeni. Od tej pory do tych, którzy proszą o chrzest i przyjmują go, kierowane jest wezwania do rozeznania. I wręcz przeciwnie, w tekstach mniej odległych w czasie (IV-V wiek) katecheza moralna nie istnieje już wcale jako

²⁰ Justyn, *I Apologia*, 61, 2-3; Wartelle, s. 183; przekład polski: *op. cit.*, s. 69.

²¹ Katecheza i katechumenat w dawnym Kościele są omawiane z punktu widzenia ich związku z chrztem w tomie 3, w paragrafie „Katecheza i katechumenat”.

²² Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, (*De catechisandis rudibus*), wyd. franc.: G. Madec, BA 11/1; przekład polski: W. Budzik, w: Augustyn, *Pisma katechetyczne*, *op. cit.*

²³ Jan Chryzostom, *Mowy katechetyczne (1—8)*, wyd. franc.: A. Wenger, SC 50, 1957; przekład polski: W. Kania, w: *Sakramenty wiary*, WAM, Kraków 1970. *Trzy katechezy chrzcielne*, wyd. franc.: A. Piédagnel i L. Doutreleau, SC 366, 1990; przekład polski W. Kania, w: Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (9-12)*, Kerygma, Lublin 1994.

²⁴ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy chrzcielne i mistagogiczne*, wyd. franc.: J. Bouvet i A. Hamman, PF 53 (1993); *Katechezy mistagogiczne*, wyd. franc.: A. Piédagnel, SC 126, 1966; przekład polski: *Katechezy*, *op. cit.* Teodor z Mopsuestii, *Homilie katechetyczne*, wyd. franc.: R. Tonneau i J. Devresse, Città del Vaticano 1949. Augustyn, *Kazanie do katechumenów o użnaniu wiary*, PL 40, 627 — 636, przekład polski: W. Budzik, w: Augustyn, *Pisma katechetyczne*, *op. cit.* oraz *Kazanie do kandydatów (competentes)*, PL 38, 1058—1076.

²⁵ Począwszy od IV wieku, rozwój dyscypliny wtajemniczenia prowadzi do zastrzeżenia dla neofitów nauczania na temat chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Cf. Cyryl Jerozolimski, *op. cit.* lub Ambroży z Mediolanu, *Sakramenty; Misteria; Wyjaśnienie Symbolu*; wyd. franc.: B. Botte, SC 25 bis; przekład polski: L. Gładyszewski, w: Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, *op. cit.*

taka, lecz umieszczona jest w katechezie dogmatycznej i staje się jej praktycznym przedłużeniem. Katechumeni i chrześcijanie zaproszeni zostają do wierności w czynach. Pomiędzy tymi dwoma momentami (III wiek) dokonuje się pewne zróżnicowanie: „nawrócenie” wyraża się w oryginalnych rysach, w zależności od konkretnych sytuacji, w jakich jest przeżywana. Zajmijmy się każdym z owych momentów.

2. „WIARA I UCZYNKI” NA PRZESTRZENI WIEKÓW

W II wieku oryginalność chrześcijaństwa nie zawiera się w treści etyki, ale w sposobie, w jaki się ją praktykuje. Motywem i celem owej praktyki jest osoba Jezusa Chrystusa. Zostaje ona oświetlona i uszczegółowiona od wewnątrz, jak pokazuje list *Do Diogneta*:

Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. [...] Są w ciele, lecz nie żyją według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa²⁶.

Wzory judaizmu

Najdawniejsza katecheza moralna poszukuje wzorów i kategorii w judaizmie, podczas gdy wpływ, jaki wywiera na nią hellenizm, jest bardzo ograniczony²⁷. Nie wyprowadzając z Nowego Testamentu, a z Pawła w szczególności, wszystkiego, co możliwe, autorzy przyłgnęli do kilku fundamentalnych schematów, podkreślając wymiar wspólnotowy, trójcę postu, modlitwy i jałmużny, a w końcu i przede wszystkim dwie drogi: „Dwie są drogi odpowiadające dwom rodzajom nauki i władzy: droga światła i droga ciemności”²⁸. W tym zdaniu z *Listu Barnaby* idzie o fundamentalną opcję wiary, ale jest ona słabo rozwinięta. *Didache* wypowiada się bardziej jednoznacznie:

Dwie są drogi, jedna droga życia, a druga śmierci — i wielka jest różnica między nimi.

Oto droga życia: Przede wszystkim będziesz miłował Boga, który cię stworzył, następnie zaś bliźniego twego jak siebie samego, a czego nie chcesz, by ktoś ci zrobił, tego wszystkiego i ty także nie rób drugiemu.

²⁶ *Do Diogneta*, 5,1 — 10; wyd. franc.: H. I. Marrou, 5C33 bis, 1965, s. 62-65; przekład polski: *Pś*, s. 341 — 342.

²⁷ Wspomnieliśmy o tym przy okazji tabliczek domowych.

²⁸ *List Barnaby*, 18; wyd. franc.: P. Prigent, 5C172, 1971, s. 194—197; przekład polski: *Pś*, s. 197.

A oto czego uczą nas te słowa: Błogosławcie tych, którzy was przeklinają [...]. Wy natomiast miłujcie tych, którzy was nienawidzą, a nie będziecie mieć nieprzyjaciół.

Powstrzymaj się od umysłowych i cielesnych pożądań. [...] Dziecko moje, nie poddawaj się namiętnościom, namiętność bowiem wiedzie do rozpusty. Unikaj słów nieprzyzwoitych i spojrzeń bezwstydných, bo z tego wszystkiego rodzi się cudzołóstwo. [...] nie zajmuj się wróżbami, ponieważ to skłania do bałwochwalstwa, ani zaklęciami, ani astrologią, ani oczyszczeniami, nie patrz na to ani nie słuchaj takich rzeczy, wszystko to bowiem daje początek bałwochwalstwu. [...] Ty natomiast bądź cichy [...].

A oto droga śmierci: przede wszystkim jest ona zła i pełna przekleństwa: mordy, cudzołóstwa, pożądania, rozpusty, kradzieże, bałwochwalstwo, magia, czary [...] ²⁹.

Tradycja dwóch dróg jest dawna, liczne jej ślady odnajdujemy w literaturze żydowskiej³⁰. Nowy Testament nie ignoruje też tematu, który Mateusz wpisuje w *Kazanie na Górze* (Mt 7,13-14), by wyłożyć praktyczne zachowanie się tego, kto chce pójść za Chrystusem. Idzie tu zatem o coś znacznie więcej niż o traktat o wadach (śmierć) i cnotach (życie). Zresztą wewnątrz tych ram inne rozwinięcia potwierdzają temat dwóch dróg: o miłości, w formie „złotej zasady” i podwójnego przykazania; o Dekalogu i błogosławieństwach; o stosunkach społecznych i szczegółowych zaleceniach.

Wpływ hellenizmu

W III wieku horyzont ulega przemianie: chrześcijaństwo dochodzi do wyższych warstw społeczeństwa. Judeochrześcijanin ulega hellenizacji. Klemens Aleksandryjski zajmuje tutaj całe należne mu miejsce. Jego cel jest podwójny: osądzić obyczaje w świetle Ewangelii i połączyć ją z kulturą grecką. Chrześcijanin zhellenizowany pojawia się po raz pierwszy w dziele Aleksandryjczyka; do niego zwraca się *Pedagog*. W pierwszej księdze tego dzieła Klemens umieszcza swe zdanie:

Podobnie jak dla chorych na ciele potrzeba lekarza, tak dla tych, których dusza jest słaba, potrzeba pedagoga, by uzdrowić nasze namiętności: następnie udamy się

²⁹ *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)*, 1 — 5; wyd. franc.: W. Rordorf i A. Tuilier, .SC248, 1978, s. 140-170; przekład polski: *Pś*, s. 33-35.

³⁰ Cf. Pwt 30,15-20; Jr 21,8; 1 Kri 8,36; Ml 2,8; Mdr 5,6-7. Ale także 1 I 3,7-14; 2 P 2,15-21; 2 Tm 2,16-18; Ef 4-5; Rz 13,12 i 14. I jeszcze: Hermas, *Pasterz*, „Przykazania”, VI, 1 — 5; wyd. franc.: R. Joly, 5C53 bis, 1968, s. 171; przekład polski: *Pś*, s. 235 — 236. Pisma z Qumran, *Reguła wspólnoty*, 3, 13 — 4 oraz 26; wyd. franc.: A. Dupont-Sommer, *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, La Pleiade, Paris 1987, s. 13 — 21; przekład polski: cf. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, The Enigma Press, Kraków 1996.

do mistrza, który poprowadzi nas, przygotowując naszą duszę, by stała się czysta i przyjęła poznanie oraz czyniąc ją zdolną do przyjęcia objawienia się Słowa [...]. Nasz pedagog to Duch Boży, Jezus, Słowo, które prowadzi całą ludzkość; sam Bóg, który kocha ludzi, jest naszym pedagogiem³¹.

W ten sposób zostaje ustanowiona paralela pomiędzy wychowaniem hellenistycznym i wychowaniem sprawowanym przez Słowo. Klemens wszakże nalega. Owo wychowanie sytuuje się pomiędzy nawróceniem a kontemplacją, a wysiłek moralnego oczyszczenia, jaki pobudza, jest obowiązkowym etapem w drodze ku szczytom poznania. Dostrzegamy oto doniosłość etyki proponowanej przez Klemensa, w której mniej chodzi o dostosowanie codziennych obyczajów do norm Ewangelii, a raczej o przywrócenie ludziom ich podobieństwa do Boga:

Wypada, abyśmy oddali miłość wzajemności temu, który przez miłość prowadzi nas ku lepszemu życiu; abyśmy żyli według zaleceń jego woli; [...] w ten sposób dokonamy, przez podobieństwo do niego, dzieł pedagoga i w pełni zrealizuje się słowo: „Na obraz i podobieństwo”³².

To ta zasada jednoczy i podtrzymuje całą moralność praktyczną rozwiniętą w księgach II i III *Pedagoga*. Klemens streszcza ją w tych słowach: „To przy pomocy myśli, w której Pan jest obecny, trzeba porządkować nasze zachowanie”³³. Według H. I. Marrou w traktacie tym stoicyzm i Ewangelia zupełnie się ze sobą przemieszały, co całkowicie mieści się w literackiej logice Aleksandryjczyka³⁴. Proponowany ideał jest harmonią, równowagą i miarą we wszystkim, ale zawsze odniesiony jest do Chrystusa. Czyż naśladowanie Pana nie jest jedyną możliwą drogą do odnowienia podobieństwa Bożego, które w człowieku przygasło? W końcu główną lekcją, jaką wyciągamy z lektury Klemensa Aleksandryjskiego, jest to, że w każdej epoce, podobnie jak w epoce Pawła, należy zupełnie na nowo podejmować zadanie inkulturacji.

Jedność tajemnicy i nauczania moralnego

IV i V wiek nie przynoszą właściwie zbyt nowych elementów. Ich znaczenie polega jednak na tym, że dostarczają one bardzo wyraźnych przejawów rozwoju tradycji w przekazywaniu wiary. Odtąd katecheza moralna ani nie jest izolowana od swych korzeni doktrynalnych, co byłoby zdradą dawnej praktyki,

³¹ Klemens Aleksandryjski, *Pedagog*, I, 3, 3 i I, 55, 1; wyd. franc.: H. I. Marrou, SC70, 1960, s. 112- 113 i 210-211.

³² *Ibid.*, I, 9, 1; s. 124-125.

³³ *Ibid.*, II, 33, 5; wyd. franc.: C. Mondesert i H. I. Marrou, SC108, 1965, s. 72-73.

³⁴ H. I. Marrou, we wprowadzeniu do SC70, s. 62 — 90.

ani zupełnie wchłonięta przez katechezę doktrynalną, co byłoby sprzeczne ze zwyczajem III wieku. Jedność obydwu wymiarów jest tymczasem mocno ustalona i utrzymuje się, że istnieje ściśle i głębokie powiązanie pomiędzy nauczaniem moralnym a misterium zbawienia, z którego wypływa.

Cyryl Jerozolimski podaje dobry przykład owej jedności katechezy. Według niego fakt stania się chrześcijaninem implikuje życie zgodne z wyznawaną wiarą i odwrotnie, gwarancją wytrwania w wierze jest wierność w uczynkach:

Zasadniczy porządek służenia Bogu obejmuje prawdy religijne i dobre uczynki; ani nauka bez uczynków nie jest miła Bogu, ani uczynków bez prawd religijnych Bóg nie przyjmie. Cóż pomoże rozprawianie o Bogu temu, który popełnia grzechy nieczyste, i przeciwnie, na cóż przyda się czyste życie temu, który nie zna Boga i bluźni Mu? ³⁵.

Tekst ten mówi jasno, że dzieła chrześcijanina są wyrazem jego relacji do Boga oraz że jedynym i prawdziwym źródłem życia moralnego jest poznanie, które popycha do „naśladowania”, lub lepiej, do życia na sposób Boży. I tak, według Cyryla, skoro bogactwa należą do Boga, są one dobre, ale z tego samego powodu nie można ich osiąść:

Użyj tylko należycie pieniędzy, a nie zasłużą one na naganę. Gdy źle użyjesz tego, co jest dobre, nie chcąc zganić własnego postępowania, ganisz Tego, który to stworzył. Nawet przez doczesne dobra można zdobyć sprawiedliwość. „Byłem głodny, a nakarmiliście mnie” — oczywiście doczesnymi dobrami; „byłem nagi, a przyodzialiście mnie” — oczywiście doczesnymi dobrami. Czy wiesz, iż ziemskie skarby mogą stać się bramą do królestwa niebieskiego? „Sprzedaj, co masz — mówi Chrystus — i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie”³⁶.

Nauczanie to pojawia się w katechezie o wszechmocy Boga. By dobrze ukazać, że to sam byt Boga, a nie grzech człowieka jest normą moralności, Cyryl stwierdza, że „nic nie należy do diabła”. Nawołuje zatem swych słuchaczy do optymizmu bardziej teologalnego niż nieufność, która skaziła z czasem zachowanie się chrześcijan. Przypomina im również, że ponieważ to Bóg stworzył zarówno ciało, jak i duszę, nie należy mówić, iż „ciało nie ma nic wspólnego z Bogiem”, ani że „ciało jest przyczyną grzechu”³⁷. Katecheza o wcieleniu dochodzi do tych samych wniosków: „Niech zamilkną heretycy, którzy oskarżają ciało i samego Stwórcę!”³⁸. Także tutaj relacja do Boga jest miarą „moralności” czynów i dlatego katecheza moralna jest ściśle zespolona z katechezą doktrynalną.

³⁵ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy chrzcielne i mistagogiczne*, IV, 2; PF53, s. 64; przekład polski: *op. cit.*, s. 58.

³⁶ *Ibid.*, VIII, 6; s. 127; przekład polski: *op. cit.*, s. 114.

³⁷ *Ibid.*, IV, 22-23; s. 74 — 75; przekład polski: *op. cit.*, s. 68.

³⁸ *Ibid.*, XII, 26; s. 181; przekład polski: *op. cit.*, s. 167.

Od II do V wieku chrześcijanie musieli „wynajdować” swą etykę w nieustannie odnawianym spotkaniu przesłanki wiary z konkretną rzeczywistością. Właśnie to zaleca Grzegorz z Nyssy: idąc za nauczaniem wiary, która jest jedna, przystoi „uciekać się, zależnie od przypadku, do różnych argumentów” oraz na różne sposoby dostosowywać katechezę do uprzedzeń Greka lub Żyda, inspirując się „rozmaitością wierzeń religijnych”³⁹.

IV. HORYZONT ETYCZNY PIERWSZYCH OJCÓW

Wyzwaniem dla chrześcijaństwa w jego początkach było najpierw usytuowanie się w odmienności, ale także w ciągłości w stosunku do judaizmu, z którego wyszedł; następnie, i niemal równocześnie, zmuszony był stawić czoła kulturze hellenistycznej. Odnotowaliśmy już na tych stronicach, ale musimy teraz zebrać te rozproszone zdania nie po to, by doprowadzić do ich definitywnej syntezy, ale by przygotować się do lektury następnych rozdziałów.

1. KULTURA HELLENIZMU

Mowa przede wszystkim o ludowej kulturze religijnej, zatroskanej o bogów i demony, o praktyki kultowe mające uspokoić bóstwa i zyskać ich przychylność w celu uzyskania natychmiastowego szczęścia. W kulturze wysokiej istniało także poszukiwanie szczęścia mniej oczywistego i mniej konkretnego, którego drogi były różnorodne. W czasach Marka Aureliusza, w połowie II wieku, na polu filozofii, by do niego się tylko ograniczyć, istniały cztery szkoły: platonizm, arystotelizm, epikureizm i stoicyzm. To jednak, czym oddychano na co dzień, ma związek raczej ze wspólnym gruntem (*koiné*) filozoficznym o dominancie platońskiej i stoickiej, a bez wątplenia bardziej stoickiej niż platońskiej⁴⁰.

Chcąc scharakteryzować wpływ stoicyzmu na autorów chrześcijańskich, P. Agaesse⁴¹ zauważa, że ci ostatni dobrze znają dawny stoicyzm z okresu założycielskiego, w III wieku przed Chrystusem. Studiowali oni Zenona i Chryzypa i odnoszą się do nich albo by się od nich odciąć, albo by ich przyjąć.

³⁹ Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna (Wielka mowa katechetyczna)*, Wstęp; przekład franc.: A. Maignan, *PF*1978, s. 19; przekład polski: T. Sinko, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism, op. cit.*, s. 57—136.

⁴⁰ M. Spanneut, *op. cit.*, przede wszystkim druga część poświęcona człowiekowi i jego działaniom. Cf. także E. Bréhier, *Les stoïciens*, La Pléiade, Paris 1962, zwłaszcza „Introduction à l'étude du stoïcisme”, s. LVII - LXV.

⁴¹ P. Agaësse SJ (+) był profesorem w Centre Sèvres (Paryż). Tekst, którym się posługujemy, jest notą z 1977 roku: „Patristique et stoïcisme”.

Są mniej ostrożni w stosunku do stoicyzmu współczesnego, mającego strukturę bardziej moralną i religijną, reprezentowanego przez Senekę, Epikteta czy Musoniusza Rufusa. Duch tych stoików przepaja kulturę i w ten określony sposób raczej niż bezpośrednio oddziałują oni na Ojców.

Zanim na dłużej zatrzymamy się nad tym, co mówiono wówczas o prawie naturalnym, spójrzmy najpierw, z ogólnego punktu widzenia, na szeroką domenę moralności greckiej. Według ogółu autorów dobre życie uzależnione jest od cnoty (sprawiedliwość, roztropność, siła i umiarkowanie), od doskonałości i dobrego funkcjonowania człowieka jako takiego. Innymi słowy człowiek powinien postępować zgodnie z rozumną częścią swej duszy, nie zaś bezrozumną; powinien iść za naturą czy fundamentalnym porządkiem świata i zmierzać ku ostatecznemu celowi wszystkiego. Co więcej, jako jednostka jest autonomiczny, a tylko życie moralnie dobre może zagwarantować mu ową wolność i niezależność. Rzeczy zewnętrzne nie mogą uczynić go dobrym ani złym, ani jego bogactwo, ani pozycja społeczna, ani małżeństwo czy życie rodzinne. Wychowanie jednakże ma wielkie znaczenie.

Gdy przyjrzymy się bliżej naszemu tematowi, okaże się, że moralność grecka organizuje się według dwóch wielkich schematów. Utrzymuje ona, że dobro jest częścią porządku racjonalnego, który jest już to immanentny, już to transcendentny w stosunku do świata: wszelkie działanie ludzkie umiejscawia się w stosunku do owego porządku, który nadaje strukturę uniwersum moralnemu. Ale sądzi ona także, że ów porządek istnieje tylko ze względu na pewien zasadniczy cel czy dobro najwyższe. W kwestii trzech głównych szkół filozoficznych można powiedzieć, że według Platona porządek i cel mają ten sam walor, według Arystotelesa cel przeważa nad porządkiem, a według stoików porządek przeważa nad celem. Odnajdziemy te rozróżnienia, gdy będziemy mówić o Augustynie. Jednak przejdźmy do sposobu, w jaki stoicy podejmują kwestię prawa naturalnego⁴².

Stoicy nie dokonali tematykacji prawa naturalnego: nie podali ani jego definicji, ani treści. Ale z jednej strony stawiając tożsamość natury (*physis*) i rozumu (*logos*), a z drugiej strony uniwersalny (i wewnętrzny) charakter prawa moralnego, w opozycji do prawa Państwa, umożliwili jego opracowanie.

Iść za głosem natury!... Poprzez ten nakaz stoicy otwierają drogę ku jednej z najbardziej ascetycznych moralności. Wyjaśnienie tego paradoksu znajduje się w podwójnym znaczeniu, jakie nadają oni słowu „natura” jako pewnej organicznej całości. Może być ona rozważana jako „tworzona”; idzie wtedy o ogół bytów i wydarzeń; ale można ją też podejmować jako „twórczą”. W tym przypadku mówi się o niej, że jest *Zasadą* lub *Logosem*, lub *Pneumą*. Ale owa Zasada pozostaje w sobie, pomimo doskonałej immanencji we wszystkim, co tworzy. „Inteligencja porządkująca, a jednocześnie energia twórcza, jest zara-

⁴² Idziemy tutaj za myślą P. Agaésse.

zem uniwersalnym Rozumem i Bytem poznającym, koniecznością i wolnością, prawem świata i opatrnością”. W tym świecie człowiek jest po stronie tego, co jest tworzone i tego, co jest tworzące:

[...] nas Bóg obdarzył ponadto zdolnością umysłowego poznania [...], wprowadził [człowieka] na świat jako widza,-mającego z podziwem oglądać Boga i dzieła boskie, a przy tym nie tylko oglądać, ale zarazem tłumaczyć. [...] winien on raczej od tego samego na równi z nimi [zwierzętami] zaczynać, a kończyć, na czym zakończyła u nas swoje dzieło natura. A zakończyła ona swe dzieło na oglądaniu umysłowym, na rozumieniu, na zgodnym z naturą sposobie prowadzenia życia⁴³.

Widzimy teraz, gdzie sytuuje się prawo naturalne, przynajmniej z punktu widzenia człowieka: nie jest to ani stwierdzenie jakiejś natury empirycznej, ani idealny czy abstrakcyjny kodeks moralny. „Jest ono stosunkiem pomiędzy światem, jaki człowiek ma przed oczami, oraz sądem, jaki człowiek czyni nad światem, odnosząc go do prawa, dzięki któremu istnieje. Chodzi o to, by myśleć i chcieć świata takiego, jaki wytwarza *Logos*”. Wynika z tego, że owego prawa nie da się całkowicie zobiektywować oraz że, choć jest wewnętrzne każdemu człowiekowi, może je wyraźnie osiągnąć jedynie mędrzec, który panuje nad swymi namiętnościami i dostosowuje się *Logosu*. Owo utożsamienie Boga i natury pojawia się wyraźnie u Epikteta, ale także u początków stoicyzmu, w *Hymnie do Zeusa*:

O ty, który jesteś najchwalebniejszym z nieśmiertelnych, który nosisz przeróżne imiona,

Na zawsze wszechmocny,

Początku i mistrzu natury, który rządzi wszystkim zgodnie z prawem,

Pozdrawiam cię, albowiem prawem wszystkich śmiertelnych jest zwracać się do ciebie,

Ponieważ narodzili się z ciebie, ci, którzy mają udział w tym obrazie rzeczy, jakim jest dźwięk. [...] Jednak ty, Zeusie, od którego przychodzą wszystkie dobra, boże czarnych chmur i rozbłyskającego gromu,

Wybaw ludzi ze szkodliwej niewiedzy,

Rozprosz ją, Ojczy, z dala od naszej duszy; pozwól nam uczestniczyć

w owej mądrości, na której się opierasz, by rządzić wszystkim sprawiedliwie,

Abyśmy przez ciebie obdarzeni, mogli z kolei się czczyć,

śpiewając nieustannie na cześć twych dzieł, jak przystoi

śmiertelnym; albowiem nie ma dla ludzi lub dla bogów

większego przywileju, niż śpiewać, bez końca, na cześć powszechnego prawa⁴⁴.

⁴³ Epiktet, *Diatryby*, I, VI, 19 — 22, *Les stoiciens*, op. cit., s. 822; przekład polski: L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 22 — 23.

⁴⁴ Kleantes, *Hymn do Zeusa*, op. cit., s. 7 — 8. Kleantes jest rodakiem i współczesnym Aratosa, poety, którego Paweł cytuje w mowie do Ateńczyków: „Jesteśmy bowiem z Jego rodu” (Dz 17,28).

Jak przed chwilą powiedzieliśmy, prawo naturalne jest powszechne. Fizyczne i moralne zarazem, nadaje i osądza każde prawo pozytywne. Kontekst historyczny jest tutaj znaczący: państwo greckie ustępuje wówczas miejsca cesarstwu Aleksandra, a człowiek staje się obywatelem świata. Ale aby dojść do prawdziwej powszechności, nie wystarczy zniesienie granic, trzeba jeszcze ustanowić ją w rozumie. Tego właśnie dokonali stoicy, nie tylko ukazując, że wszyscy ludzie są równi, ponieważ wszyscy mają udział w rozumie, ale również „łącząc rasę ludzką i rasę boską pod władzą jednego prawa, by utworzyć jedną rodzinę bytów rozumnych”⁴⁵. Relacje ludzi oparte są na ich pokrewieństwie z *Logosem*. Na długo przed Pawłem stoicy utrzymują zatem, że nie ma ani Greka, ani barbarzyńcy, ani niewolnika, ani człowieka wolnego, ani mądrego, ani głupca.

W pojęciu prawa naturalnego Ojcowie znajdują podwójny punkt oparcia dla swej moralności. W opozycji do gnostyków, odrzucają oni złą zasadę, twórcę zła i dobrą zasadę, prawodawcę życia moralnego. Utrzymują, że Bóg jest Stwórcą i Prawodawcą, i że istnieje harmonia między naturą a moralnością. W opozycji do Żydów, być może, którzy uważają się za ludzi prawa, twierdzą, że każde ogłoszone, nawet przez Boga, prawo nie jest arbitralne, ale winno znaleźć swój fundament w naturze i rozumie, a w konsekwencji odsyła do prawa obecnego w każdym człowieku. Wszakże pomiędzy stoikami a autorami chrześcijańskimi istnieje zasadnicza różnica. Dla drugich Bóg nie jest ani prawem, ani naturą, ale samym Autorem i prawa, i natury.

W epoce patrystycznej konfrontacja chrześcijaństwa z otaczającą je kulturą była przeżywana na różne sposoby: miało miejsce totalne i iluzoryczne odrzucenie, bezkrytyczna akceptacja, wreszcie rozeznanie. Tylko trzecia postawa prowadzi do autentycznego dialogu, w którym każdy może czegoś się dowiedzieć i coś zbudować. Jeśli dyskusja chrześcijaństwa z kulturą grecką trwała jakiś czas, to w przypadku judaizmu zakończyła się szybko.

2. JUDAIZM I JEGO DROGI

Jeszcze przed oddzieleniem się chrześcijaństwa, judaizm wyrażał się na rozmaite sposoby, tak w swych ramach, jak w swym spotkaniu z innymi kulturami. Nie możemy jednakowo podchodzić do judaizmu palestyńskiego przed i po upadku Jerozolimy, do judaizmu na Bliskim Wschodzie, w Antiochii, Aleksandrii i Rzymie. Za życia pierwszych pokoleń, jak widzieliśmy, także stanowiska chrześcijańskie były zróżnicowane w ich postawie wobec Prawa. Z drugiej strony, opierając się na tym samym co Żydzi Piśmie i żyjąc w tym

⁴⁵ Dion Chryzostom, *Dyskursy*, XXXVI, 29, with an English Translation by J. W. Choon and H. Lamar, t. 4, Harvard University Press, Cambridge (USA) 1984, s. 68.

samym środowisku hellenistycznym, chrześcijanie często reagowali podobnie jak Żydzi. Czy jest na przykład duża różnica pomiędzy metodą Filona a metodą tego czy innego Ojca Kościoła? Ale zanim dojdziemy do Filona, uczynmy kilka uwag ogólnych, które na inny sposób wyrażą to, co już powiedzieliśmy.

Według judaizmu Bóg dał poznać Izraelowi swą wolę i wymagał od niego praktykowania sprawiedliwości, by był miłosierny i by pokornie kroczył Jego drogami. Wszystko streszcza się w tych słowach: zawarłem z wami Przymierze, wyciągnijcie z tego wnioski dla waszego życia, bądźcie święci. Przez długi czas w historii Hebrajczyków Bóg działał za pośrednictwem króla naznaczonego przez namaszczenie i zobowiązanego do oddawania sprawiedliwości, prowadzenia ludu do walki i zachęcania do celebrowania kultu Bożego. Przez analogię, Bóg uważany był za króla przez Izrael, który był z Nim złączony związkami osobistej wierności. Symeon Sprawiedliwy ⁴⁶ doskonale streszcza te myśli mówiąc, że świat Przymierza spoczywa na trzech fundamentach: najpierw na prawie, które ucieleśnia bezwarunkowe wymaganie wierności Bogu oraz szacunku dla ludzi; następnie na kulcie, który rządzi całym życiem ludu żydowskiego; wreszcie na aktach dobroci i miłosierdzia, które sprawiają, że Hebrajczyk zawsze mówi o innym Hebrajczyku jako o bracie.

Świadomość bycia ludem Przymierza utrzymuje się w Izraelu w czasach hellenizmu, którego wpływ zostaje ograniczony przez bunt Machabeuszów i afirmację judaizmu niezależnego. Kiedy faryzeusze studiują szczegóły prawa, by wyartykułować wszystkie jego wymagania, sekty, wśród nich ta z Oumran, ożywione bardzo mocną żarliwością eschatologiczną, przygotowują się na „dzień ognia”, odstępują od praktyk zewnętrznych na rzecz intensywnego życia pobożności i głębokiej pokory.

Wszak to Filon Aleksandryjski jest najlepszym przedstawicielem judaizmu hellenistycznego. Jest on eklektycznym neoplatonczykiem. Z platońskim ideałem upodobnienia się do Boga łączy on biblijną doktrynę człowieka jako obrazu Bożego; dodaje do tego stoicki temat „pójścia za naturą” i utożsamia prawo naturalne z prawem Mojżeszowym; stara się w końcu połączyć życie aktywne i życie kontemplacyjne nie bez pewnej pobłażliwości w stosunku do namiętności. Jednak dla niego najwyższą cnotą pozostaje wiara lub pobożność, a szczytem życia moralnego — zjednoczenie z Bogiem:

Skończyłem na temat terapeutów, którzy przyjęli kontemplację natury i tego, co ona zawiera, którzy żyją samą tylko duszą, którzy są obywatelami nieba i świata, naprawdę zjednoczeni z Ojcem i Stwórcą wszystkiego, dzięki cnotie, która zapew-

⁴⁶ Wielki kapłan w epoce Aleksandra Wielkiego, wspominany jest w literaturze rabinistycznej, w „rozdziale Ojców” (Pirqé Avot, 1,2). Cf. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, Paris 1993, s. 117—118; *Encyclopaedia judaica*, tom 14, Keter Publishing House Ltd, Jerusalem, 1973, s. 1566- 1567.

niła najcenniejszy dla dobrego człowieka dar: przyjaźń Boga, prezent lepszy od wszelkiej pomyślności, który szybko prowadzi do szczytu szczęśliwości⁴⁷.

Jakkolwiek by było, myśliciel ten wyznacza szczyt historii myśli zachodniej; bowiem w nim wiążą się tradycja żydowska i tradycja grecka.

U kresu naszego przeglądu dwa tematy wynurzają się z filozofii greckiej: porządek i cel. Jeżeli judaizm je przejmuje, nazywając pierwszy „sprawiedliwością”, a z celu czyniąc Boga osobowego, to chrześcijaństwo je przekształca: pierwszy przez wiarę, drugi przez miłość. Koncepcje porządku i celu nabierają zupełnie innej doniosłości ze względu na wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa: wiara działa przez miłość. Wiara jest u źródła aktu, a miłość jest samym aktem. Trzeba nam teraz przyjrzeć się, jak Augustyn przeżywał tę konfrontację chrześcijaństwa z judaizmem i hellenizmem.

⁴⁷ Filon Aleksandryjski, *O życiu kontemplacyjnym*, 90; wyd. franc.: F. Daumas, P. Miąuel, Cerf, Paris 1963, s. 147.

ROZDZIAŁ DZIESIĄTY

Dziedzictwo Augustyna „Człowiek, który ukształtował umysłowość Europy”¹

Wskazówki bibliograficzne: J. Mausbach. *D/e Ethik des heiligen Augustinus*. Freiburg. Herder 1929. — J. Rohmer. *La Finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*. Vrin, Paris 1939. — H. I. Marrrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. De Boccard. Paris 1938 i 1949. — A. Mandouze. *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*. Etudes Augustiniennes. Paris 1968. — J.-J. O'Mera. „Augustine and Neo-Platonism”, *Recherches augustiniennes* (suplement do *Revue des études augustiniennes*). I (1958). s. 91-111. G. Verbeke. „Augustin et le stoïcisme”, *ibid.* 67-89. — Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*. Cerf. Paris 1970.

Wraz z oddzieleniem się Wschodu i schyłkiem kultury greckiej, teologia łacińska, wywodząca się od św. Augustyna, zdominowała Średniowiecze i zainspirowała Reformatorów. Tak też od św. Tomasza do Malebranche'a, od św. Tomasza do Janseniusza, historia teologii i filozofii była związana z bogactwami augustynizmu, jak gdyby jakaś druga tradycja mieszała się z pierwszą, jak gdyby na progu nowej ery podano nową wersję orędzia chrześcijańskiego².

Niczym echo tego tekstu J. Guittona, Y. Congar w swej historii eklezjologii³ podkreśla rolę, jaką odegrał Augustyn w myśli zachodniej. Jego wkład był decydujący na czterech polach: na osobistym polu refleksji, jednocześnie bolesnej i wyzwolonej, nad ciężącą dominacją zła i niemal nieprzewidzianą bezinteresownością zbawienia; na eklezjalnym polu wytrwałej medytacji nad tekstami Pisma odnoszącymi się do usprawiedliwienia, zwłaszcza *Listem do Rzymian*; na polemicznym polu walki z manicheizmem; na politycznym polu

¹ J. H. Newman, *Apologia*, Fontana, London 1959, s. 296: „The great luminary of the western world is, as we know, St Augustine; he, no infallible teacher, has formed the intellect of Europe”.

² J. Guitton, *The modernity of St. Augustine*, London 1959, s. 81. Tekst cytowany w: J. Mahoney, *The making of moral theology*, *op. cit.*, s. 68.

³ Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, *op. cit.*

obrony Kościoła przed atakami „starej gwardii bałwochwalstwa”, po zajęciu Rzymu w 410 roku.

Myśl Augustyna cechuje się wielkim bogactwem i powinniśmy tutaj zakreślić nasz punkt widzenia. Jeżeli temat grzechu i łaski prowadzi do podkreślania bezsilności człowieka w kwestii zbawienia i jego pełnej zależności od łaski Boga, to temat iluminacji wyraża także związek, jaki łączy umysł z Tym, który go oświeca. Wszakże owa relacja ma w sobie coś bardziej bezpośrednio pozytywnego: docenia ona możliwość „oglądania Boga”, a następnie podkreśla środki, jakimi dysponuje dusza, która stara się wyrazić i myśleć o Bogu, pozostając przy tym nieskończenie odległa od Przedmiotu swych refleksji⁴.

Optymizm intelektualny i pesymizm moralny Augustyna mocno naznaczą myśl teologiczną Zachodu. Kiedy Augustyn stanie się „autorytetem”, będzie się go czytać często, ale w sposób cząstkowy, jeśli nie stronniczy, co nie będzie bez wpływu na proces „dogmatyzacji”.

I. SPLOTY STOICYZMU I NEOPLATONIZMU

Gdy Augustyn zastanawia się nad fundamentami moralności, stają przed nim dwa pytania: jak określić z jednej strony Najwyższe Dobro człowieka, a z drugiej moralność jego czynów w ich stosunku do owego Najwyższego Dobra? By na nie odpowiedzieć, może uciec się do obiektywnego rozwiązania neoplatoników, którzy myślą Najwyższe Dobro jako takie i ustanawiają charakter moralny czynów ludzkich według ich przedmiotu, ale dysponuje także subiektywnym rozwiązaniem stoików, którzy rozważają Najwyższe Dobro w odniesieniu do aspiracji człowieka i ustanawiają charakter moralny czynów ludzkich według intencji ich sprawcy.

Wybory Augustyna mają wielkie znaczenie. Ażeby określić Najwyższe Dobro, idzie on drogą metody subiektywnej i postanawia włączyć w nią przesłanki metody obiektywnej utożsamione z nadprzyrodzonym porządkiem poznania i miłości Boga według łaski. Podobnie, podejmuje drogę metafizyki subiektywistycznej i w refleksji nad charakterem moralnym czynów ludzkich przedkłada intencję podmiotu. Jednak w żarliwości swych bojęw Augustyn zostaje doprowadzony do zniuansowania swej myśli. Przypisuje teraz obiektywny charakter moralny aktom nadprzyrodzonym, podobnie jak aktom wewnętrznie złym, jednocześnie odmawiając go aktom naturalnie dobrym.

⁴ G. Lafont, *Histoire de l'Eglise catholique*, op. cit.

1. POWAB STOICYZMU

Jeśli więc Platon nazwał mędrcom tego, kto naśladuje, poznaje i miłuje Boga, kto przez uczestnictwo w Jego bycie znajduje swe szczęście, to czyż zachodzi jakaś potrzeba omawiania innych filozofów? Żaden z nich nie zbliżył się do nas bardziej niżli platończycy. *[Augustyn rozwija tutaj fizykę: Bóg niezmienną zasadą zmiennego świata; następnie podejmuje logikę: Bóg światłem umysłu; dochodzi do etyki: Bóg regułą życia.]*

Jeśli [chrześcijanin] na przykład nie nazywa [...] moralnością lub etyką części traktującej o obyczajowości, o konieczności dążenia do najwyższych dóbr i unikania zła — to nie wynika stąd bynajmniej, iż nie wie on, że od jedyne go, prawdziwego i najlepszego Boga mamy i naturę, zgodnie z którą jesteśmy stworzeni na Jego podobieństwo, i naukę pozwalającą nam na poznanie Jego i siebie, i łaskę, co zespała nas z Nim i tym samym daje nam szczęście⁵.

Według Platona człowiek, jak wszystkie byty żyjące, wezwany jest do urzeczywistnienia doskonałości swych funkcji oraz do rywalizowania w doskonałości z Bogiem, naśladując w swej własnej naturze ideę Dobra. Przez owo pojęcie naśladowania, transponowane z metafizyki do moralności, filozofia wiąże charakter moralny czynów ludzkich z Najwyższym Dobrem i nadaje w ten sposób moralnemu zachowaniu się sens obiektywny. Jednostka wezwana jest do urzeczywistnienia, w porządku ludzkim, doskonałości porządku powszechnego, jaka wynika z idei Dobra.

Chrześcijanin może pójść w naszkicowanym tutaj kierunku. Może on faktycznie w porządku moralnym rozpoznać szczegółowy przypadek objawionego porządku chwały Boga oraz określić, w realizacji tejże chwały, ostateczny obiektywny cel stworzenia człowieka i wszechświata. Nic nie stoi na przeszkodzie, by podejmować cel ostateczny i porządek moralny w ich pierwszym i obiektywnym fundamencie, wcześniejszym od subiektywnych ujęć natury i działania ludzkiego, a nawet rozważać te ostatnie jako elementy drugorzędne. Jednak Biskup Hippony nie wszedł na tę drogę.

2. ZNACZENIE NAWRÓCENIA

Naznaczony swym osobistym doświadczeniem Augustyn uważa, że człowiek może być doprowadzony do swego szczęścia tylko przez posiadanie prawdy chrześcijańskiej oraz że naturalny porządek moralny jest całkowicie podporządkowany ostatecznemu subiektywnemu celowi zbawienia przez łaskę.

⁵Augustyn, *O Państwie Bożym*, VIII, 5 i 10; NBA 3, przekład franc.: G. Combés i G. Madec (1993), s. 457 i 464; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 378 i 386.

Augustyn, zawsze podkreślając zależność życia ludzkiego w stosunku do owego celu, doszedł w końcu do odrzucenia wszelkiego sposobu postępowania, który nie jest oparty na wierze.

Jak więc nadzieją zostaliśmy zbawieni, tak też nadzieją jesteśmy szczęśliwi. Lecz ani nadziei, ani szczęśliwości nie mamy jako już obecnych, lecz spodziewamy się na przyszłość, „w cierpliwości”. Bo zostajemy wśród zła, które powinniśmy cierpliwie znosić aż do czasu, gdy dojdziemy do owych dóbr, by znaleźć tam wszystko, co w sposób niewyrażalny nas cieszy, nie spotkać zaś niczego, co byśmy jeszcze winni byli znosić. Zbawienie to, które czeka nas w przyszłym życiu, będzie też ostateczną szczęśliwością. A ponieważ tamci filozofowie, nie widząc tej szczęśliwości, nie chcą w nią wierzyć, więc usiłują najfałszywsze szczęście zbudować sobie tutaj przy pomocy cnoty, cnoty tym bardziej zwodniczej, im wznioślejszej⁶.

Biskup z Hippony zbliża się tym samym do tych, którzy redukują etykę do samego poszukiwania najwyższego dobra. Być może chętnie przyjąłby tę stoicką koncepcję, tak jak ją rozumiał, chrześcijańską wizję błogosławioną zastępując grecką kwestię szczęścia. W swych pismach Augustyn wielokrotnie powracał do jedynej celowości, od której, z jego punktu widzenia, uzależniony jest charakter moralny aktów ludzkich i która powinna służyć za punkt wyjścia jego filozofii moralnej.

Jednak, jak powiedzieliśmy, do tego pociągającego go subiektywizmu, Augustyn wprowadza niektóre przesłanki neoplatońskiego obiektywizmu. Według wiary, uściśla, Najwyższego Dobra przystoi szukać w samym Bogu. Zanim stanie się szczęśliwością człowieka, jego subiektywnym dobrem, Bóg sam w sobie jest Dobrem nieskończonym, o czym przypomina pierwsze przykazanie Dekalogu. Do woli zatem należy realizacja swej własnej prawości przez wzięcie za przedmiot i ukochanie dla niego samego nieskończonego, ukochanego Dobra. Ta potrzeba dostosowania się wymagań doskonałości Bożej wyjaśnia centralną pozycję miłości w Augusty nowej etyce.

Zatem jedynie miłość może zrealizować warunki obiektywnego dobra moralnego. Precyzowana wyłącznie przez przedmiot, do którego się odnosi, stanowi ona wypełnienie moralnego powołania człowieka. Wygłaszając takie twierdzenie, Augustyn może zdefiniować miłość człowieka do Boga tylko jako *rozkoszowanie się (fruitio)*, to znaczy jako radowanie się bezinteresowną miłością, która kocha Boga, siebie samego i bliźniego dla samego na Boga. Ze względu na owo niezróżnicowanie, które jest preferencją, miłość przeciwstawia się chciwości, a państwo Boże państwu ziemskiemu.

Człowiek tylko wtedy jest doskonały, kiedy całym swym życiem zmierza ku niezmiennemu życiu oraz całym afektem do niego przyłgnie. Kiedy natomiast miłuje

⁶ *Ibid.*, XIX, 4, 5; BA 37, przekład franc.: G. Combes (1960), s. 77 - 79; przekład polski: *op.*

siebie ze względu na siebie, zwraca się ku sobie, a nie ku Bogu, czyli ku czemuś niezmiennemu. Wtedy raduje się sobą z pewną niedoskonałością. Tymczasem lepiej jest, kiedy całkowicie przyłgnie i zjednoczy się z dobrem niezmiennym, niż kiedy oddali się od niego nawet ku sobie samemu. Jeżeli zatem nawet siebie samego powinieneś miłować nie ze względu na siebie, ale dla Tego, w którym znajduje się najwłaściwszy cel twojej miłości, to inny człowiek niech się nie obrusza, że i jego miłujesz ze względu na Boga ⁷.

Miłością nazywam poruszenie umysłu ku radowaniu się Bogiem ze względu na Niego samego i radowaniu się sobą oraz bliźnim ze względu na Boga. Z drugiej strony pożądlivością nazywam poruszenie umysłu ku radowaniu się sobą, bliźnim lub jakimkolwiek bytem cielesnym bez odnoszenia tego stanu do Boga. Otóż czyn dokonany przez nieposkromioną pożądlivość celem zdeprawowania umysłu albo nadużycia własnego ciała zwie się występkiem [flagitium], podczas gdy akt spełniony na szkodę innych zwie się niegodziwością [facinus] ⁸.

A zatem u Augustyna teocentryczna koncepcja miłości wznosi się na fundamencie eudajmonistycznym, gdzie szczęście człowieka podporządkowane jest podstawowym wymaganiom chwały i czci boskiej. Ten drugi aspekt augustiańskiej miłości pokazuje, że chrześcijaństwo musiało od samego początku przewidzieć miejsce na poszukiwania specyficznego porządku moralnego, to znaczy dobra i celowości ujmowanych w samym charakterze moralnym. Innymi słowy jego refleksji narzuciła się idea zobowiązania podporządkowującego wolę ludzką doskonałości, której domagają się obiektywne wymagania zawarte w naturze moralnej jej przedmiotu.

W ślad za teologiem z Hippony niektórzy myśliciele określali warunki owej doskonałości moralnej w świetle obiektywnych i wewnętrznych w stosunku do natury boskiej wymagań. Zauważmy jednak, że jeżeli, u Augustyna, tylko miłość ma przywilej obiektywnej doskonałości moralnej, to rozszerzenie owego stanowiska zdominowało ewolucję, która prowadzi od Anzelma z Canterbury do Dunsza Szkota. W tym ruchu myśli, do którego powrócimy, właściwy i specyficzny charakter moralny miłości celu ostatecznego przepoił wkrótce cały porządek moralny i spowodował pojawienie się obiektywnego rozważania moralnego dobra porządku nadprzyrodzonego, w którym to Augustyn je umieścił.

⁷ Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej* I, 22, 21; BA 11, przekład franc.: G. Combes i J. Farges (1949), s. 205; przekład polski: J. Sylowski, Pax, Warszawa 1989, s. 27. Myśli te rozwinięte są również w: *Kazanie* 150, 3, *O Państwie Bożym*, XIV, 1, *O obyczajach Kościoła*, I, 3 i *Zycie błogosławione*. Jednak w *Sprostowaniach*, I, 2, 4, Augustyn stwierdza, że w dziełku tym był nazbyt stoicki.

⁸ Id., *O nauce chrześcijańskiej*, III, 10, 16; BA 11, s. 361; przekład polski: *op. cit.*; s. 135. Ten sam temat został omówiony w: *Objaśnienia psalmów*, 55, 17, *Łaska i grzech pierworodny*, 1, 9, 10, *O Trójcy Świętej*, VIII, 10, 14 i *O Państwie Bożym*, XIV, 28. W ostatnim ze wskazanych tekstów autor pokazuje, że obydwa państwa stają do siebie w opozycji ze względu na dwie miłości.

Jednak zanim wejdziemy głębiej w ową perspektywę, powinniśmy jeszcze zbadać sposób, w jaki nasz autor włączył elementy obiektywne w swoje subiektywne ujęcie, według pewnego rozszerzającego się procesu, który nabrał znacznych proporcji w kryzysie pelagiańskim. Polemika spowodowała krańcowe stwardnienie myśli Augustyna, filozof wolności ustępuje miejsca teologowi łaski. Zostaje złamana pewna równowaga i otwiera się wyłom. Wkrótce wedrą się przezeń wszelkie autorytaryzmy, polityczne, kościelne, a nawet dogmatyczne.

II. PROCES UKRYTY W TEORII

Przed swą debatą z Pelagiuszem, który chciał, by człowiek zbawił się o własnych siłach, Augustyn, omawiając pochodzenie zła, w traktacie *O wolnej woli*, wraz z Plotynem dość swobodnie przyjmuje, iż zło fizyczne uzależnione jest od opatrności; albowiem, w ten sposób ujmowane, przyczynia się do dobra wspólnego i piękna porządku. Ale czy można powiedzieć to samo o złu moralnym, o grzechu, które bezpośrednio przeciwstawia się woli Bożej?

Starając się zrozumieć to, w co wierzy, Augustyn pragnie przy pomocy rozumu wyjaśnić pochodzenie zła i jego rolę w dziele Boga. Pierwszym pytaniem, jakie sobie stawia, jest kwestia istoty grzechu. Jeśli źle działać oznacza oddać swą wolę namiętnościom lub nad dobra proponowane przez prawo wieczne przedkładać osobistą satysfakcję, to działanie takie jest możliwe tylko za sprawą wolnego wyboru woli. Otóż jeżeli Bóg jest źródłem wszelkiego dobra, nie można odmawiać woli, nawet omylnej, honorowego miejsca wśród dóbr. Trzeba zatem wielbić Boga za stworzenie owej wolnej woli, nawet jeśli jest ona grzeszna, jako elementu owego powszechnego porządku. Szybko oczyszczony, ten punkt widzenia sytuuje się pomiędzy rozumem a wiarą, pomiędzy platońską koncepcją powszechnego porządku, gdzie wszelkie względne zło jest dobrem, a rozwiniętą w dziełach antypelagiańskich koncepcją nadprzyrodzonego porządku opatrnościowego, zmaconego grzechem Adama, ale odbudowanego przez odkupienie Jezusa Chrystusa.

Popychany przez swój metafizyczny subiektywizm, Augustyn dochodzi do określenia charakteru moralnego czynów ludzkich ze względu na pragnienie Najwyższego Dobra, to znaczy do wyjaśnienia tegoż charakteru moralnego według dążącej do szczęśliwości intencji sprawcy. Jednak biskup z Hippony podejmuje wówczas w swej refleksji niektóre elementy obiektywne, określając charakter moralny czynów ze względu na ich przedmiot. Nie dokonuje jednak tej ponownej integracji bez zastrzeżeń. Jeśli rzeczywiście dopuszcza on obiektywny charakter moralny w stosunku do aktów moralnie złych, odmawia go aktom moralnie dobrym.

Ponizej Najwyższego dobra, naturalne prawdy moralne determinują sądy moralne, ale ich znaczenie jest funkcją sporu pelagiańskiego, zależnie od tego, co Augustyn pisze przed lub po nim.

1. OD TEOLOGII WOLNOŚCI...

W traktacie *O wolnej woli* Augustyn utrzymuje, że sprawiedliwość naturalna jest przedłużeniem sprawiedliwości nadprzyrodzonej. Rzeczywiście, kiedy mówi on, że „pragnąć w sposób moralny i prawy” oznacza pragnąć samego Najwyższego Dobra, wyróżnia dwa momenty: moment, w którym wolność zwraca się ku naturalnej prawości jako ku bliskiemu celowi moralnemu, a także ten, w którym sięga ona ostatecznego i nadprzyrodzonego celu, jakim jest Szczęśliwość.

Można zatem przyjąć, wraz z Augustynem, wymaganie naturalnej celowości moralnej (cnota) oraz nadprzyrodzonej celowości moralnej (Najwyższe Dobro)⁹ oraz zrozumieć, dlaczego uważa on dobro prawej woli za dobro najwyższe w porządku naturalnym i w jaki sposób, według niego, dobra wolność, podporządkowana przez miłość swej własnej prawości, jest radością. Jeżeli później, w swej debacie z pelagianami, Augustyn mocno powiązał ową radość z miłością Najwyższego Dobra, utrzymuje na razie, że prawość woli jest dobrem, które zasługuje na to, by zostało ukochane jako takie, dobrem naturalnym, które wolność może przynieść sama z siebie:

Augustyn — Widzisz więc już, jak sądzę, że korzystanie lub ogołocenie z tak wielkiego i prawdziwego dobra zależy od naszej woli. Cóż bowiem tak zawisło od woli, jak właśnie sama wola? Kto ma ją dobrą, z pewnością posiada to, co o całe niebo przewyższa wszystkie królestwa ziemi i wszystkie cielesne rozkosze. Ten zaś, kto jej nie ma, pozbawiony jest w istocie rzeczy, która przewyższa wartością wszystkie dobra nie będące w naszej mocy, a może być nabyta jedynie i samodzielnie przez wolę. Toteż on sam uważa się za bardzo nieszczęśliwego, gdy utracił zaszczytną opinię, znaczny majątek lub jakie bądź dobra cielesne; a ty będziesz miał go za nieszczęśliwca nawet wtedy, gdyby opływał w to wszystko, gdyż przyłgnął sercem do tego, co może łatwo utracić i czego nie ma, gdy chce, a brak mu dobrej woli. Nieprawda? Z nią bowiem nie można nawet porównywać tamtych rzeczy, a choć jest tak wielkim dobrem, potrzeba jedynie chcieć, aby ją posiadać.

Ewodiusz — To prawda. [...]

Augustyn — Jeżeli więc słusznie uważamy takiego człowieka za szczęśliwego, czy nie mamy racji, gdy nieszczęśliwego widzimy w tym, kto ma wolę przeciw?

Ewodiusz — Mamy rację.

⁹ Coś analogicznego odnajdujemy w *Osiemdziesięciu trzech różnorodnych zagadnieniach*; BA 10.

Augustyn — Co więc każe nam powątpiewać, że choćbyśmy nigdy przedtem mądrymi nie byli, wola decyduje zarówno o tym życiu, które przynosi chlubę i szczęście, jak przesądza o życiu haniebnym i nędznym i ponosi odpowiedzialność za jedno i drugie? ¹⁰

Jest jednak inny ważny punkt w traktacie *O wolnej woli*. Waler naturalnej celowości moralnej oparty jest w nim na fakcie iluminacji. Skoro faktycznie możliwe jest uznanie w prawej woli dobra, które przewyższa wszystkie inne, to zawdzięczamy to światłu wiecznej mądrości, źródłu wszystkich oczywistości moralnych. Wystarczy, by Augustyn zaakcentował ową zależność, ażeby, bez raptownej zmiany sądów, mógł on odebrać obiektywny charakter moralny naturalnej prawości i cnotom.

Widać więc wyraźnie, że te wszystkie zasady, które nazwaliśmy regułami i drogowskazami cnotliwego życia, są częścią mądrości, ponieważ tym mądrzejsze jest nasze życie i postępowanie, im bardziej stosujemy je do tych zasad. Nie mamy zaś prawa mówić, że mądre postępowanie nie ma związku z mądrością¹¹.

Jeżeli w tych pismach Augustyn podejmuje problemy woli, wolności i prawości z punktu widzenia moralności naturalnej, w kolejnych, tych z okresu antypelagianieńskiego, jedyny punkt widzenia określa teologia.

2. ...DO TEOLOGII ŁASKI

Odtąd analiza zasad rządzących ludzkim działaniem jest prowadzona w świetle pierwotnej sprawiedliwości i usprawiedliwienia. W ramach tej nowej orientacji koncepcja sprawiedliwości ma już tylko znaczenie teologiczne. Oznacza już to doskonałość moralną, jaką człowiek przed upadkiem otrzymał z rąk Boga, już to doskonałość, jaką człowiek upadły otrzyma przez łaskę usprawiedliwienia. W obydwu przypadkach prawość moralna jawi się w ścisłym związku z nadprzyrodzonym celem człowieka. W ten sposób zależność sądu moralnego w stosunku do pojęcia Najwyższego dobra stała się coraz bardziej ścisła ¹².

¹⁰ Augustyn, *O wolnej woli*, I, 12, 25 i 28; BA 6, przekład franc.: F. j. Thonnard (1941), s. 185–187 i 193; przekład polski: A. Trombala, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, *op. cit.*, t. 3, s. 100—101 i 104. W: *Sprostowania*, I, 9, 3–6, Augustyn wskazuje ustępy tej książki, które są często cytowane przez pelagian jako bliskie ich myśli. Odnotowuje wówczas, że cel jego dzieła nie zmuszał go do podejmowania tematu łaski i jej konieczności.

¹¹ Id., *O wolnej woli*, II, 10, 29; BA 6, s. 329; przekład polski: *op. cit.*, s. 141.

¹² W *O Państwie Bożym*, VIII, 4—12; BA 34, przekład franc.: G. Combés (1959), s. 241—275; przekład polski; *op. cit.*, t. 1, s. 376 — 389, perspektywa jest eudajmonistyczna i widzimy, że to w świetle Najwyższego Dobra dobra drugorzędne układają się w porządku ich zdolności do przyczynienia się do naszego szczęścia.

Czy Augustyn jednak utrzymuje w mocy swą dawną wizję? Na pierwszy rzut oka wydaje się to możliwe. W dziele *O Trójcy Świętej* dokonuje on rozróżnienia pomiędzy mądrością i wiedzą moralną, nadając tej ostatniej pewną obiektywność. Jednak bardziej szczegółowe ujęcie pozwala dostrzec, iż wiedza moralna jest pozbawiona wszelkiego znaczenia, jeśli umieszczona zostanie poza intencją prawdziwej Szczęśliwości. Wiedza moralna nie może zatem być jedynie jakimś szkicem i winna ubiegać się u mądrości o swój pełny rozkwit.

Im głębiej Augustyn wchodzi w debatę z pelagianami, tym bardziej oddala się od swych wcześniejszych stanowisk filozoficznych i umacnia swój punkt widzenia. Gdybyśmy nie obawiali się o wygłoszenie opinii anachronicznej, powiedzielibyśmy chętnie, że Augustyn znalazł się na drodze „dogmatyzacji”. Jakkolwiek by było, utrzymywał on wówczas, że poza porządkiem nadprzyrodzonym niemożliwe jest znalezienie prawości moralnej, analogicznej do tej, jaką wzbudza miłość i mocno podkreśla zależność cnoty w stosunku do Szczęśliwości. Według niego pierwsza nabiera znaczenia moralnego dopiero za sprawą drugiej; i nie można jej pragnąć, przy pomocy woli moralnej, jedynie ze względu na te ostatnią. Krótko mówiąc, poza celem nadprzyrodzonym nie ma prawdziwej moralności.

Jednak to w dyskusji z biskupem z Eclanum biskup z Hippony posuwa swe stanowisko najdalej. Julian nie zgadza się z tym, co Augustyn napisał w traktacie *Małżeństwo i pożądliwość*, gdzie wydaje się wykluczona sama możliwość moralności naturalnej. Według niego cnoty są cnotami ze względu na swój przedmiot, a nie ze względu na cel, ku któremu zmierza. Augustyn nie może tego zaakceptować, ale idzie zbyt daleko:

Dobrze określono cnotę jako „stan duszy zgodny z prawem natury i wymaganiami rozumu”. Dobra definicja, ale jej twórcy nie wiedzieli, co jest zgodne z wyzwoleniem i szczęściem natury ludzkiej. Wszyscy bowiem ludzie z natury nie pragnęliby szczęścia i nieśmiertelności, gdyby tego osiągnąć nie mogli. Lecz ludzie są w stanie dojsć do Najwyższego Dobra tylko „przez Chrystusa i to ukrzyżowanego”. Śmierć Chrystusa zwycięża śmierć, a jego rany leczą naszą naturę.

Zamierzonym celem prawdziwych cnót jest służba Bogu w ludziach, który je dał ludziom, służba Bogu w aniołach, który je dał i aniołom. Wszelki czyn ludzki spełniany nie z motywu nakazanego przez prawdziwą mądrość, choćby wydawał się jako czynność zewnętrznie dobrym, jest z braku prawego motywu grzechem¹³.

¹³ Augustyn, *Przeciw Julianowi*, IV, 3, 19 i 21; wydanie franc.: *Oeuvres complètes de saint Augustin*, t. 31, przekład Peronne et alii, Vives, Paris (1873), s. 273 i 276; przekład polski: *op. cit.*, z. 2, s. 21-22 i 25.

III. JAKI JEST ZATEM NATURALNY PORZĄDEK W CZŁOWIEKU?

Odnajdujemy w tym miejscu naturę bytów stworzonych, która stanowi konkretną podstawę naszych sądów, niezbędną przeciwwagę dla intuicji prawd wiecznych. Dotyczy to na przykład naszych wiadomości na temat natury woli, wolności ludzkiej, porządku hierarchicznego, który podporządkowuje niższe wyższemu, ciało duchowi. Czy na tym pięttrze Augustynowej budowli odnajdziemy obiektywność, która wymykała się rozważaniom na temat cnót? Wydaje się, że należy odpowiedzieć przecząco.

1. W ŚWIETLE PRAWA WIECZNEGO

Natomiast prawo wieczne, to boska racja albo też wola Boga nakazująca zachowanie porządku naturalnego, albo zabraniająca naruszania go. Należy zatem zapytać, jaki odnośnie do człowieka jest porządek naturalny. Wszak człowiek składa się z duszy i ciała, ale tak samo również i zwierzę. Nikt zaś nie żywi wątpliwości, że w porządku natury należy dusze postawić wyżej niż ciało. Jednakowoż dusza ludzka jest obdarzona rozumem, którego zwierzę nie posiada. A zatem, tak jak dusza stoi od ciała, tak też gdy chodzi o samą duszę rozum stoi wyżej od innych jej właściwości, jakie posiadają również i zwierzęta, na mocy prawa natury. Natomiast w ramach samego rozumu, który jest częściowo kontemplatywny, a częściowo czynny, bez wątpienia kontemplacja stoi wyżej. W nim bowiem znajduje się również obraz Boga, który udoskonala się przez wiarę i nadzieję. Zatem działalność rozumna powinna być posłuszna kontemplacji rozumnej, czy to przez wiarę działającego, jak to ma miejsce, dopóki zdążamy do Pana, czy też przez urzeczywistnienie, co nastąpi, kiedy będziemy Mu podobni, ponieważ ujrzymy go takim, jakim jest. Dzięki Jego łasce będziemy także w ciele uduchowionym równi aniołom Jego [...] ¹⁴.

Otóż tak długo, jak nie porusza się w wizji, człowiek działa w wierze. Poddany w ten sposób Bogu, powściąga i redukuje śmiertelne przyjemności do „reguły naturalnej”, umieszczając, ze względu na uporządkowaną miłość, to, co wyższe ponad rzeczami niższymi.

„Porządek naturalny” nie powinien jednak wywoływać iluzji, jest on jedynie odbiciem prawa wiecznego, którego światło czyni wolę zdolną do wolności i do grzechu, ale nie do dobra moralnego. To ograniczenie jest bardzo pouczające. Jeżeli w Augustynowym naturalnym porządku moralnym obiektywność wystarcza do określenia negatywnego charakteru moralnego działań moralnie złych, to nie może ona stanowić pozytywnego charakteru moralnego działań moralnie

¹⁴ Id., *Przeciw Faustusowi*, XXII, 27; *ibid.*, t. 26 (1870), s. 178; przekład polski: J. Sulowski, *PSP*, LVI, *op. cit.*, s. 26-27.

dobrych. Od tej pory zostaje oświetlone miejsce, jakie Augustyn przyznaje w swej syntezie prawa naturalnemu, nie wywołując sprzeczności ze swą subiektywną koncepcją moralnego dobra czynów. Jednak w refleksji Augustyna ta sama logika sprawia, iż prawo naturalne jest skuteczniejsze w przypadku zła niż w przypadku dobra oraz że cnoty są podejmowane jedynie w ich relacji do Najwyższego Dobra. Przedłużając tę odpowiedniość można powiedzieć, że według biskupa z Hippony prawo naturalne znajduje swoje znaczenie, zarówno dla dobra, jak i dla zła, jedynie w świetle mądrości.

Jednakże utrzymywanie, że w naszym poznaniu porządek naturalny spoczywa w uzależnieniu od prawa wiecznego, sprowadza się do stwierdzenia, iż może on być moralnie chciany jedynie w intencji Najwyższego Dobra oraz że wszelka słabość woli winna być uważana za jej niechęć i porzucenie światła mądrości. Rzeczywiście, żyjąc w prawdziwej wierze, według nadprzyrodzonej miłości, wola uczestniczy w sprawiedliwości upragnionej przez prawo wieczne, jednakże przeciwstawia mu się za każdym razem, gdy oddziela się od porządku naturalnego. To wyjaśnia, dlaczego u Augustyna grzech jest odrazą do rzeczy Bożych i nawróceniem na rzeczy przemijające. Może on myśleć o grzechu, jak i o dobru, wyłącznie w świetle jedynej i niepodzielnej celowości.

W istocie bowiem ktokolwiek w głębi swego sumienia, tam gdzie są wyraźniejsze i pewniejsze tajemnice własnej świadomości, rozważając prawa Boże nadane w głębi swojego umysłu, [ten] uzna te dwie definicje, woli i grzechu, za poprawne [...] ¹⁵.

Stanowisko to bardzo krępowało późniejszych moralistów, którzy zastanawiali się nad pewną wtórną celowością moralną, psychologicznie odmienną od celowości zmierzającej ku Szczęśliwości.

2. BUDOWLA AUGUSTYNA

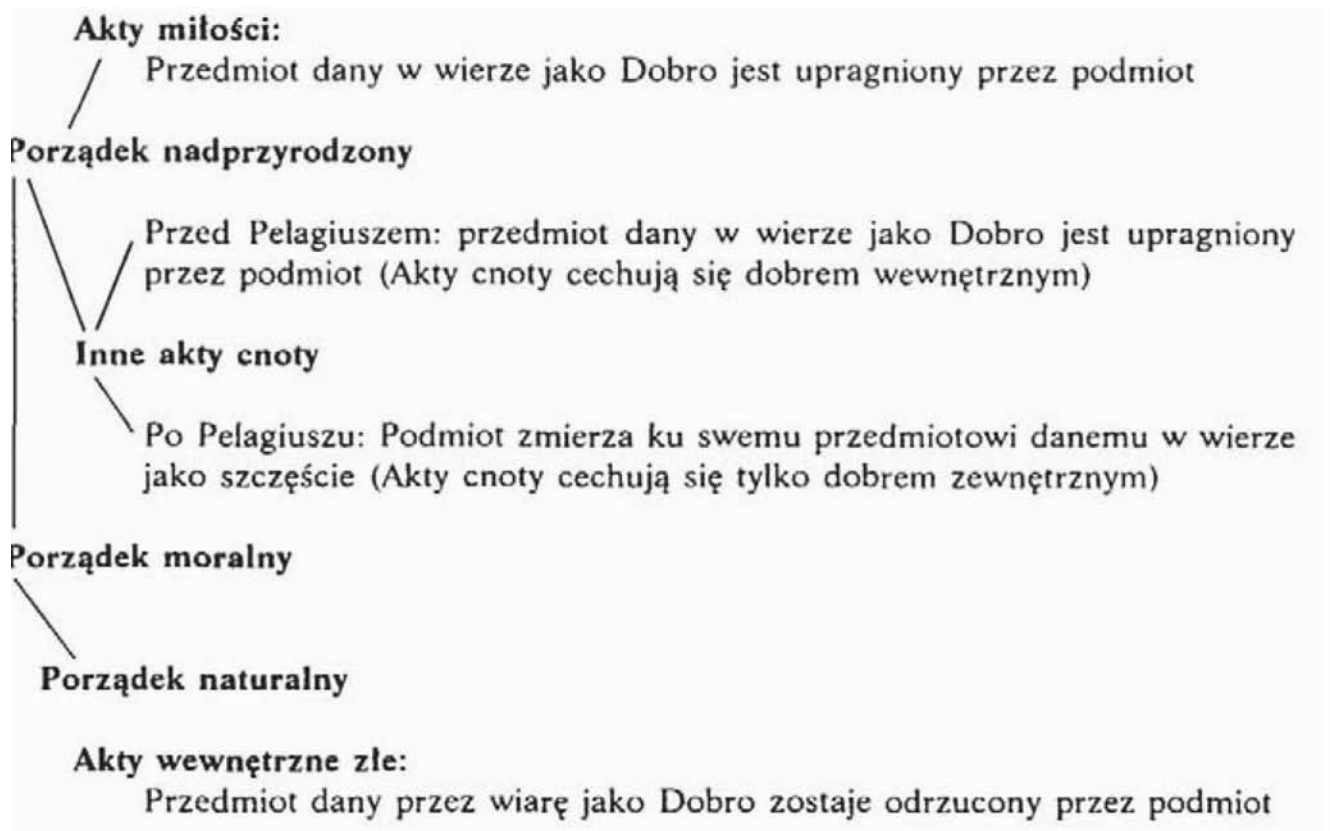
Doszedłszy do końca tego krótkiego przeglądu, rozważmy całość Augustynowej budowli¹⁶. Okazuje się, że stosunek laski i natury, jak i stosunek wiary ¹⁷ i działania, nie sprowadza się do dwuczłonowego schematu, który napotkamy w XIII wieku, ale że jest on trójczłonowy i że dla każdej ze stref, jakie wyróżnia, przynosi właściwą jej koncepcję charakteru moralnego. Ograni-

¹⁵ Id., *O dwóch duszach*, XII, 16; *ibid.*, t. 25 (1870), s. 331; przekład polski: J. Sulowski, w: Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, PSP, LIV, ATK, Warszawa 1990, s. 81.

¹⁶ J. Rohmer, *La Finalité moral chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, *op. cit.*, s. 1-30.

¹⁷ P. F. Fransen, *op. cit.*, s. 294: „By faith Augustine meant the body of doctrines, universally accepted by the Church, that is, the living concrete life of faith of the Christian communities under the guidance of their bishops, their priests and theologians and other competent persons”.

czenie samej skuteczności prawa naturalnego oddziela porządek naturalny od porządku nadprzyrodzonego. Do tego drugiego przynależy cała domena dobra moralnego, do pierwszego odnoszą się właściwie tylko działania wewnętrznie złe. Jednakże nadprzyrodzony porządek moralny jest ze swej strony przedzielony inną granicą, która wyróżnia charakter moralny właściwy ostatecznemu celowi nadprzyrodzonemu od charakteru moralnego właściwego celom naturalnym, wezwanym do nadprzyrodzonego życia moralnego.



Tak oto w samej jedności nadprzyrodzonego porządku moralnego pewien dystans dzieli cel ostateczny, który zarządza całym układem, od elementów wtórnych, które go stanowią. Jest to fosa, której wykopywanie śledziliśmy wyżej, pomiędzy obiektywnym rozważaniem dobra a subiektywnym rozpatrywaniem, pomiędzy obiektywną moralnością miłości a subiektywną moralnością cnót. Poza miłością, reguła charakteru moralnego może odnaleźć się tylko w celowości subiektywnej intencji, jaka podporządkowuje jednostkę Najwyższemu Dobru jako jej Szczęśliwości.

Rozróżnienie *używania* (*usus*) i *rozkoszowania się* (*fruitio*), mające zaznaczyć pewnego rozgłosu, może oświetlić ustanowioną w nadprzyrodzonym porządku moralnym linię demarkacyjną. Faktycznie są dobra, które przeznaczone są do *używania*, a inne do *rozkoszowania się*. Ograniczając pole *rozkoszowania się* do samego Najwyższego Dobra i włączając cnoty do ściśle pojętej płaszczyzny *użycia*, odmawia się tym samym porządkowi naturalnemu możliwości ustano-

wienia obiektywnych celów moralnych i potępia się wszelką aktywność odnoszącą się do wtórnych celów moralnych na uzależnienie już tylko od intencji, która ją inspiruje. Taka była skłonność Augustyna, który, zgodnie ze swym subiektywizmem moralnym, doszedł stopniowo do akceptowania jako dobrych czynów, jedynie charakteru moralnego intencji.

Ważność kwestii grzechu i jej paradoks objawia się w pierwszych wiekach Kościoła poprzez rozległość dyskusji na tematy sprawiedliwości, wolności i łaski. Na Wschodzie akcent był w każdym razie położony na wolność człowieka, w której widziano właściwe miejsce obrazu Bożego, by przeciwstawić się każdej fatalistycznej koncepcji przeznaczenia i by docenić zbawczą rolę człowieczeństwa Chrystusa w sprawie zbawienia. Równoległe i w sposób zupełnie praktyczny ruch monastyczny, który odegrał bardzo ważną rolę w konkretnym życiu Kościoła, zmienił, przekraczając ją, troskę o panowanie nad sobą i swymi namiętnościami, charakterystyczną dla ówczesnych poszukiwań moralnych, od epikureizmu do stoicyzmu. Te różnorodne tendencje zbiegały się w biblijnie umotywowanej wizji współpracy między Bogiem i człowiekiem w sprawie zbawienia. Mnich Pelagiusz i wielu po nim stało się echem tej tradycji moralnej i dogmatycznej.

Jednak, jak wiemy, nie była to droga, na jaką wszedł Zachód w ślad za Augustynem. W celu odnalezienia osobistego i wspólnotowego szlaku sprawiedliwości, szczególnie podkreślano wierne wyznanie pokory Jezusa Chrystusa, który przyszedł w ciele, a Jego odtąd jedyne pośrednictwo pozwala aspirować do Państwa niebieskiego. Można w tym miejscu uchwycić duchowość zachodnią, niejako w jej źródle, wraz z miłosną kontemplacją ukrzyżowanego Zbawcy, wraz z tendencją do pasywności w Duchu, która nie jest wyrzeczeniem się, ale przemianą wolności. Istnieje jednak druga strona. Przenosząc na Boga wszelką inicjatywę zbawienia, podejmuje się ryzyko przekształcenia owej inicjatywy w dowolność i wywołania beznadziei zamiast oczekiwania.

Bez względu na to w teologii Zachodu antropologia, od której, jak widzieliśmy, nie można oddzielić etyki, wysuwa się na pierwszy plan, nie bez udziału polityki i eklezjologii, na miarę tego, jak w cesarstwie chrześcijańskim władza Księcia, jak i władza Papieża nie mogą być zanedbywane w sprawach zbawienia (*de fide et de moribus*). Wybierając w końcu neoplatonizm jako uprzywilejowanego interlokutora, Augustyn przygotowywał harmonijne spotkanie „pragnienia Jednego, z którego wszystko wypływa i do którego wszystko powraca”, „ważności prawdziwego poznania, które wyznacza ruch owego pragnienia” i „sytuacji najwyższego autorytetu, który zapewnia owo prawdziwe poznanie i jest w pewnym sensie na nim oparta”¹⁸. Myśl Pseudo-Dionizego Areopagity, która tak głęboko naznaczyła Zachód, podkreślanie przez nią jedności i hierarchii, wzmagają jeszcze tendencje, które właśnie naszkicowaliśmy. Kościół łaciński znajduje się w drodze ku „dogmatyzacji”.

¹⁸ G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique**, op. cit., s. 87 — 88.

ROZDZIAŁ JEDENASTY

Drogi „przedwczesnej nowoczesności”¹

Wskazówki bibliograficzne: O. Lottin. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècle*. 8 tomów. Duculot. Gembloux 1942-1960. — M.-D. Chenu. *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. Conférences Albert-le-Grand 1968. Vrin. Paris 1969. — Ph. Delhaye. *Enseignement et la morale au XII^e siècle*. Cerf. Paris 1988. — *Renaissance and Renewal in the twelfth century*. R. I. Benson and G. Constable éd.. University of Toronto Press. 1 992. — F. Bôckle. *Fundamental-moral*. Kösel-Verlag. München 1981.

Wiekii XII i XIII naznaczone są bezprecedensową obfitością tekstów filozoficznych i teologicznych pochodzenia greckiego, żydowskiego lub arabskiego, które bardzo mocno poruszyły teologów chrześcijańskich. Stanęli oni wówczas wobec straszliwego zadania: przeczytać Greków nie pozwalając na to, by dać się uwieść spójności ich racjonalności ani, odwrotnie, nie przyzwalając na zbyt łatwe reakcje odrzucenia. Aby tego dokonać, mogą albo wejść w kontakt z rozwiązaniami, jakie wymyślili Żydzi i muzułmanie, by mogło dojść do spotkania ich monoteistycznej wiary z kulturą grecką², albo na nowo odczytać dokonane już osiągnięcia tej samej natury w tradycji katolickiej. Augustyn i Pseudo-Dionizy, jak powiedzieliśmy, zaznali wówczas okresu niejako nowej aktualności.

W tym drugim spotkaniu zarysowują się od razu trzy możliwości, które utwierdzają nas w naszych hipotezach: uczynić z *auctoritates* normę absolutną dla przyjęcia bądź odrzucenia nowej przesłanki, w zależności od tego, czy da się ją pogodzić z ich nauczaniem; na odwrót, uważać je za zupełnie przestarzałe i właściwie bezkrytycznie oddać się „nowoczesności”; wreszcie poszukiwać

¹ G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique*, op. cit., s. 143—212.

² R. Arnaldez, *La croisée des trois monothéismes, une communauté de pensée au Moyen Age*, Albin Michel, Paris 1990. Cf. także G. Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Age*, Cerf, Paris 1990.

zarazem nowych i dawnych dróg rozumienia wiary. Z ogólnego punktu widzenia, około tysiąca lat po Soborze Nicejskim, Kościół zostaje oto skonfrontowany z kulturą, która przychodzi skądinąd, ale jego filozofowie i teologowie dostrzegają jej niebezpieczeństwa i jej bogactwa.

Te wstrząsy myśli, które dotyczą Boga, świata i człowieka, nie są bez wpływu na etykę, jej opracowywanie i jej regulację. *Mutatis mutandis*, odnajdujemy w Średniowieczu debaty bardzo podobne do tych, które towarzyszyły kryzysowi pelagiańskiemu lub do tych, bliższych nam, które w teologii moralnej przeciwstawiają sobie zwolenników autonomii i heteronomii³ Można uszeregować średniowiecznych partnerów w dyskusji w zależności od ich reakcji na nowe elementy kulturowe. *Grosso modo* możemy powiedzieć, iż rozkładają się według szerokiego wachlarza od tych, którzy objawieniu zostawiają jak najwięcej miejsca, po tych, którzy, nie negując go, zaledwie biorą je pod uwagę⁴, i tak mamy:

1. „ewangeliczną odmowę”, umiarkowaną u Bonawentury i krańcową u „spirytuałów”;
2. „mistyczne przekroczenie”, rozwinięte przez Alberta Wielkiego, a zwłaszcza przez Mistrza Eckharta, w duchu Pseudo-Dionizego;
3. „scalającą racjonalność dynamiczną”, ponownie wraz z Albertem Wielkim, które kontynuuje linię Jana Szkota Eriugeny;
4. „racjonalność umiarkowaną”, która wraz ze św. Tomaszem *stara się* dokonać refleksji nad połączeniem z objawieniem;
5. „racjonalność autonomiczną”, której jednym z przedstawicieli jest Siger z Brabantu.

To wyliczenie postaw pozwala wyjść na jaw istniejącemu między nimi konfliktowi. Ale umożliwia również stwierdzenie w tej całości kilku zbieżności. W trzech pierwszych reakcjach, które moglibyśmy określić jako neoplatońskie, składniki mistyczny, polityczny i pokutny pozostają, ale ich zastosowania i interpretacje ulegają przemianie za sprawą nowych treści kulturowych. Naprzeciw tych trzech bardziej klasycznych prądów stają dwa ostatnie, które

³ Cf. F. Böckle, *Fundamental moral op. cit.* Autor ten, jak wielu innych, opowiada się za autonomią. W artykule „La morale fondamentale”, *RSR* 59 (1971), s. 321 — 334, badał kwestię stosunku do Pisma Świętego i oraz fundamentu teonomicznego. — W perspektywie przeciwstawnej, która pragnie udowodnić specyfikę moralności chrześcijańskiej, możemy wskazać na H. Urs von Balthasar, „Pour situer la morale chrétienne”, *DC* 72 (1975), s. 420 — 426. Są to tezy przedstawione pod auspicjami Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Jest to jeden z najlepszych wyrazów heteronomii. Encyklika Jana Pawła II (VS) należy do tego prądu. Istnieją wszakże wysiłki pogodzenia obydwu nurtów, jak na przykład R. Trembay, „Par-delà la morale autonome et l'éthique de la foi. À la recherche d'une *via media*”, *Studia Moralia*, XX/2 (1982), s. 223-237.

⁴ Kategorie te zapożyczyliśmy w: G. Lafont, *Histoire théologique de l'Eglise catholique, op. cit.*, s. 159 — 160.

charakteryzuje bardziej pewne siebie zaufanie pokładane w autonomii rozumu. Wraz z G. Lafontem można by powiedzieć, że wobec mentalności „Iluminacji” zaczyna przejawiać się wrażliwość „Oświecenia”.

Hierarchia wcale nie pozostała nieczuła na wszystkie te reakcje. W Paryżu, w 1270 i 1277 roku, biskup Tempier, zaniepokojony wzrostem neopogaństwa, potępił wszelki arystotelizm zabarwiony awerroizmem. Siger z Brabantu (+ 1281), którego arystotelizm Bonawentura (+ 1274) krytykował pomiędzy 1267 a 1273 rokiem, opuścił Uniwersytet w 1277. Co do św. Tomasza (+1274), który miał być przedmiotem drugiego potępienia ze strony biskupa, to zajął on stanowisko przeciwne Sigerowi z Brabantu już w 1269, podczas swego drugiego pobytu w Paryżu. Został następnie zrehabilitowany. Jednak pięćdziesiąt lat później, by dać dobrą miarę, papież awinioński, zwłaszcza Jan XXII, potępił drugi z prądów i jego nadużycia. „Spirytuałowie” zostali potępieni wyraźnie w 1317 roku i przy wielu innych okazjach. Mistrz Eckhart i Wilhelm Ockham zostali wezwani do złożenia wyjaśnień na dworze papieskim. Ale wchodzimy tutaj na teren drugiej części naszego wykładu.

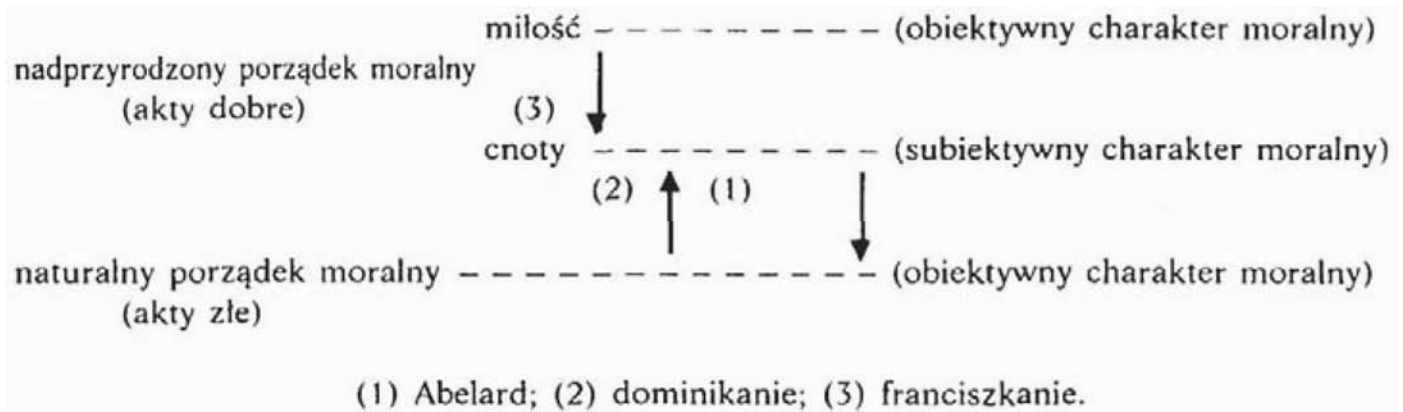
Po tym zarysowaniu perspektywy, trzeba lepiej wyznaczyć granice naszej wypowiedzi. W XII wieku, kiedy, według pięknego wyrażenia M.-D. Chenu, budzi się „świadomość”, w duchu, jaki właśnie opisaliśmy, myśliciele zajmowali zróżnicowane postawy wobec syntezy Augustyna.

Abelard jako pierwszy ustanowił zasadę, iż intencja działającego jest jedynym źródłem charakteru moralnego jego czynów. Idąc drogą subiektywizmu, rozciągnął ją również na akty złe. Jednak oznaczało to pójście nazbyt daleko i pobudzenie innych myślicieli średniowiecznych do znajdowania stonowanych koncepcji.

By złagodzić ów krańcowy pogląd, franciszkanie i dominikanie rozwinęli właściwą sobie wrażliwość. Pierwsi rozciągnęli obiektywny charakter moralny z aktów złych na akty dobre w porządku naturalnym, wyposażając eudajmonizm augustyński w „naturalną wolę szczęścia”, zapożyczoną z arystotelizmu. Drudzy także starali się rozszerzyć obiektywny charakter moralny. Dokonali tego uzupełniając charakter moralny przyznany przez Augustyna miłości o „naturalną wolę dobra”. Jednakże stanowisko to miało w końcu rozsądzić ramy arystotelizmu.

Spekulatywnie rzecz biorąc, propozycje obydwu zakonów żebraczych doprowadziły do dwóch harmonijnych koncepcji porządku moralnego, w którym celowości obiektywna i subiektywna miały swe miejsce. Wszakże, jak powiedzieliśmy, przyznając prymat subiektywności, dominikanie stali się stoicy, zaś przedkładający obiektywność franciszkanie zostali neoplatonczykami.

Przedstawimy te stanowiska na dwa sposoby, jeden genetyczny, który wiąże się bardziej z punktem widzenia celowości, a drugi syntetyczny, któremu bliższy jest punkt widzenia porządku. Naszą zasadniczą troską będzie ukazanie złożonych relacji teologów do *autorytetów*.



I. KONCEPCJE CELOWOŚCI, LEKTURA GENETYCZNA

1. KONCEPCJA ABELARDA

Wskazówki bibliograficzne: Ph. Delhaye, „Quelques points de la morale d'Abélard”. *RTAM* (1980). s. 38-60. — E. Bertola, „La dottrina morale di Pietro Abelardo”. *RTAM55* (1988). s. 53-71. — J. Jolivet, *Abélard, ou la philosophie dans le langage*. Seghers, Paris 1969. s. 86-91. Potępienie przez synod w Sens (1140). cf. *DzS*. s. 235-236. — J. Verger, J. Jolivet. *Bénard/Abélard. ou le cloître et l'école*, Fayard-Marne. Paris 1982.

Piotr Abélard (t 1 142) chciał rozszerzyć na cały charakter moralny aktów tę samą subiektywną zasadę, którą Augustyn rezerwował dla samego tylko charakteru moralnego aktów cnotliwych. Uważa, że grzech nie mieści się w samym akcie, ale w intencji, jaka go inspiruje. To przyzwolenie woli sprawia, że powstaje wina, ponieważ implikuje ono zlekceważenie woli najwyższej.

Mówimy, że intencja jest dobra, to znaczy właściwa sama przez się, ale uczynek jest dobry nie dlatego, że ma w sobie coś z dobra, lecz że pochodzi z dobrej intencji.

I to jest przyczyna, że chociaż ten sam człowiek w różnych czasach czyni to samo, jednak jego uczynek w zależności od niejednakowej intencji raz nazywa się dobry, raz zły i tak, jak widać, zmienia swą kwalifikację pod kątem dobra i zła. [...]

Niektórzy sądzą, że dobra albo właściwa intencja jest wtedy, kiedy ktoś jest przekonany, że czyni dobrze, a to co czyni, podoba się Bogu, jak to właśnie czynili ci, którzy prześladowali męczenników [...]. Nie można zatem powiedzieć, że intencja jest dobra, dlatego że wydaje się dobra, ale prócz tego musi naprawdę być taka, za jaką ją uważamy, to znaczy, kiedy dąży do czegoś w przekonaniu, że przez to podoba się Bogu, a prócz tego kiedy w swym przekonaniu nie ulega złudzeniu. W przeciwnym razie nawet sami poganie, tak samo jak my, mieliby dobre uczynki, ponieważ i oni także, wcale nie mniej od nas, wierzą, że przez swe uczynki zbawią duszę i podobają się Bogu.

Jeżeli ktoś jednak zapyta, czy tamci ciemieży męczenników lub Chrystusa grzeszyli, gdy wierzyli, że tak czyniąc, podobają się Bogu, albo czy czegoś mogli bez grzechu zaniechać, czego w ich przekonaniu nie należało w żadnym wypadku zaniechać? Oczywiście, że w świetle tego, jak grzech określiłem już wyżej — jako lekceważenie Boga albo akt zgody na rzeczy, na które w czyimś przekonaniu nie należy wyrażać zgody — nie możemy o nich powiedzieć, że przez to grzeszyli, tak samo jak nie jest grzechem nieświadomość, a nawet brak wiary, bez której nikt nie może się zbawić⁵.

Doktryna ta jawiła się współczesnym, szczególnie Bernardowi (+1153), jako wyraz skrajnego subiektywizmu. Jednak ten sposób widzenia jest jedynie niekompletną interpretacją myśli Abelarda. Choć nie zawsze wypowiada się jasno na ten temat, filozof paryski uważa, że cel ostateczny powinien oświecać sumienie. Bez względu na to Abelardowi udało się wszakże wysunąć ideę jedynej i spójnej koncepcji charakteru moralnego aktów. Jednak, w miarę jak odrzuca się myśl, iż intencja działającego może być jedynym źródłem moralnego charakteru działania, trzeba poszukiwać innego źródła owego moralnego charakteru. Owo poszukiwanie doprowadziło dominikanów i franciszkanów, każdy z zakonów na swój sposób, do zakwestionowania augustyńskiej budowli.

2. KONCEPCJA DOMINIKAŃSKA

Wskazówki bibliograficzne: G. Lottin, *La Théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à Thomas d'Aquin*, Beyaert, Bruges 1929; *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*. 1931; „Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas d'Aquin”. *RTAM* 1 1 (1939), s. 270-285. — A. D. Sertillanges. *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, nowe wyd., Aubier. Paris 1942; „Vrai caractère de la loi chez saint Thomas d'Aquin”. *RSTP* 31 (1947). s. 73-75. — J. M. Aubert. „La spécificité de la morale chrétienne selon saint Thomas”. *Le Supplément*. n° 92 (1970), s. 55-73. — D. J. Billy, „The authority of conscience in Bonaventure and Aquinas”. *Studia Moralia* 31 (1993). s. 237-263.

Koncepcja ta polega na rozszerzeniu stanowiska postpelagiańskiego⁶ przy pomocy przesłanek arystotelesowskich. Jej celem jest włączenie pewnej teorii

⁵ P. Abelard, *Etyka, czyli Poznaj samego siebie*, wyd. franc.: *Oeuvres choisies*, Aubier, Paris 1945, s. 164—165; przekład polski: L. Joachimowicz, w: P. Abelard, *Pisma wybrane*, II: *Rozprawy*, s. 204-206.

⁶ O Pelagiuszu, cf. *supra*, s. 141-142 i 248-250. Pelagiusz zareagował przeciwko rozprężeniu życia chrześcijańskiego, które miało się zadowolić wiarą bez uczynków. Jego doktryna wcale nie jest mistyczna, jest doktryną rozumu i wysiłku, bardzo rzymska, by nie powiedzieć „stoicka”. H. Rondet, *Gratia Christi* Beauchesne, Paris 1948, rozdziałowi poświęconemu Pelagiuszowi i pelagianizmowi mógł nadać tytuł *Stoicyzm a chrześcijaństwo*. Jak widzieliśmy, Augustyn mocno przeciwstawiał się pelagianom. Spór wybuchnie ponownie w Prowansji, w następnym wieku. Średniowiecze wydawało się nie znać szczegółów tej debaty, ale na przykład Abelard bliższy jest pelagiańskiego humanizmu niż augustyńskiego rygoryzmu.

obiektywnego porządku moralnego do subiektywnego pojmowania celowości i zaproponowanie w ten sposób dwóch źródeł charakteru moralnego: jednego subiektywnego, a drugiego obiektywnego.

Albert Wielki (+ 1280) uczynił pierwszy krok, dodając do augustyńskiej koncepcji subiektywnego Najwyższego Dobra naturalną teorię szczęśliwości, zgodnie z punktem widzenia metafizyki Arystotelesa. Według tego dominikańskiego mistrza, pierwszym zadaniem moralisty jest zdanie sprawy z konkretnego charakteru moralnego zaangażowanego w działanie, racjonalne uzasadnienie odległego dobra ostatecznego celu człowieka oraz bliskiego dobra moralnego jego aktów, powiązanie tego drugiego z pierwszym. Dzięki hierarchii wartości, która jest wynikiem ich rosnącej doskonałości, dobro szczegółowe formuje wraz z dobrem ogólnym pewną organiczną całość. Mając za fundament wymagania tej samej natury, dobro szczegółowe poddaje się dobru ogólnemu, jak doskonałość częściowa doskonałości całkowitej. W takim uporządkowaniu znajduje się fundament charakteru moralnego aktów, ale jest to jedynie pierwszy zarys, jako że Albert Wielki pozostaje nieprecyzyjny, wręcz niekompletny. Według niego charakter moralny cnót zachowuje jeszcze subiektywny fundament i potrzeba było zaczekać na Tomasza z Akwinu, by dojść do ukonstytuowania prawdziwego obiektywnego porządku moralnego.

Podczas gdy Albert czynił z cnót przyczynę aktów, Tomasz uważa je za ich konsekwencje. Ta zamiana w zupełnie inny sposób stawia kwestię obiektywnego oparcia aktów. Akwinata do krańcowości posuwa analogię porządku ontologicznego i porządku moralnego oraz czyni z rozumu powszechnego regułę obiektywnej godziwości aktów. Aktowi wystarcza, powiada, być w zgodzie lub nie z owym rozumem rzeczy, by znaleźć się w schemacie charakteru moralnego, a twierdzenie to prowadzi go do wniosku, że akt moralny i akt ludzki są tym samym, a zatem nie ma aktu moralnie obojętnego.

Tomasz z Akwinu stara się nadać działaniu moralnemu fundament metafizyczny. Według niego nadprzyrodzone napięcie człowieka ku Bogu opiera się na napięciu naturalnym, o którym można myśleć w kategoriach Arystotelesa i Dionizego. Porządek powszechny jest porządkiem celowym i zhierarchizowanym, a prawo wieczne jest pochodną porządku powszechnego. Bóg w swej mądrości nadał światu stworzonemu pewne uporządkowanie; a w rozumie ludzkim, obrazie mądrości Bożej, owo prawo wieczne staje się prawem naturalnym. Człowiekowi, który jest wolny, przystoi przemiana ukrytej i niezbędnej skłonności swej woli do celu ostatecznego na wolę wyraźną i w wolny sposób uporządkowaną.

Pośród czynności, które człowiek wykonuje, te tylko są w ścisłym znaczeniu ludzkie, które są właściwe człowiekowi jako człowiekowi. Człowiek zaś różni się od stworzeń nierozumnych tym, że jest panem swych czynów. Dlatego te tylko czynności zwą się właściwie ludzkimi, których człowiek jest panem. Człowiek zaś

jest panem swych czynów dzięki rozumowi i woli. Dlatego też wolność woli zwie się władztwem woli i rozumu. A więc te czynności są w ścisłym znaczeniu ludzkie, które pochodzą z rozważnej woli⁷.

W formie, w jakiej] pojmowana jest przez Doktora Anielskiego, celowość moralna wymaga od człowieka umiejscowienia każdego z jego działań, ze względu na aktualną lub zwyczajną intencję, w porządku celu ostatecznego, którym dla chrześcijanina jest miłość nadprzyrodzona. Na płaszczyźnie celu ostatecznego miłość wyróżnia się zatem z tytułu odmiennego celu moralnego. Chociaż Tomasz z Akwinu nie idzie w pełni za Augustynem i sądzi, że obok miłości istnieją inne cele — przyjmuje na przykład, że cnoty można kochać ze względu na nie same — to trudno mu uwolnić się od koncepcji augustyńskiej i nie oddziela całkowicie celów wtórnych od celu ostatecznego, naturalnego porządku moralnego od nadprzyrodzonego porządku moralnego.

Dlatego stworzenie rozumne, które może zdobyć doskonale dobro szczęśliwości, chociaż potrzebuje pomocy Bożej, jest doskonalsze, aniżeli stworzenie nierozumne, które jest niezdolne do takiego dobra, chociaż może mocą własnej natury zdobyć dobro niedoskonałe⁸.

Nawet jeśli szczęśliwość jest wewnątrznie nadprzyrodzona, to i tak stanowi prawdziwy ostateczny cel człowieka. Owa różnica pomiędzy nadprzyrodzonym i związanym z łaską charakterem szczęśliwości a ludzką zdolnością człowieka, wypukła jego szlachetność: przez swą rozumność i wolną wolę, człowiek zdolny jest „do Boga”. Lepiej jest posiadać zdolność do największej doskonałości i otrzymać ją od kogoś innego — znajdujemy się w logice miłości — niż oczekiwać od siebie samego doskonałości znacznie mniejszej. Z teologicznego punktu widzenia można powiedzieć, że ów cel nadprzyrodzony jest człowiekowi niezbędny; nie jest on niczym innym jak zbawieniem. Według Tomasza z Akwinu człowiekowi takiemu, jaki jest, koniecznie potrzeba nadprzyrodzonej, ponieważ bez niej wszystko jest chybione.

O połączeniu naturalnego i nadprzyrodzonego porządku moralnego w systemie tomistycznym można wyrokować na podstawie metafizycznego stosunku obydwu celowości. Działając w sposób konieczny we wszystkich swych przedsięwzięciach, natura ciąży wewnątrznie ku jednemu celowi ostatecznemu, jakim jest wizja błogosławiona. Tymczasem ceł ten, ze względu na bezinteresowność łaski, znajduje się poza polem aktów naturalnych. Odpowiedniość nie znajduje się na płaszczyźnie aktów, ale na bardziej wewnętrznej płaszczyź-

⁷ Tomasz z Akwinu, *STh*, Ia-IIae, q. 1, a. 1; przekład franc.: J.-L. Brugues, Cerf, Paris 1984, t. 2, s. 16; przekład polski: *op. cit.*, t. 9, s. 20-21.

⁸ *Ibid.*, Ia-IIae, q. 5, a. 5, ad. 2 um; *ibid.*, s. 55; przekład polski: *op. cit.*, t. 9, s. 111. Cf. *supra*, s. 332, gdzie cytowana jest pokrewna formuła, zaczerpnięta z tej samej odpowiedzi.

nie nieokreślonej skłonności, która unosi naturę ludzką ku naturalnemu pragnieniu wizji Boga, nie pozwalając na pragnienie jej poprzez w pełni ukształtowaną intencję.

Oparte na celowości owej naturalnej skłonności, połączenie obydwu porządków może mieć miejsce tylko poprzez pośrednictwo łaski, która przekształca naturalne pragnienie oglądania Boga w akt miłości nadprzyrodzonej. Niektórzy następcy Tomasza z Akwinu będą jeszcze mocniej podkreślać połączenie obydwu porządków, na korzyść nadprzyrodzonego, tracąc w ten sposób z oczu rolę i walor przygotowawczy, jakie naturalne życie moralne podporządkowane swym bliskim celom moralnym może mieć w opatrnościowym planie Boga.

3. KONCEPCJA FRANCISZKAŃSKA: OD DZIEDZICTWA ANZELMA DO BONAVENTURY IDUNSA SZKOTA

Wskazówki bibliograficzne: Ph. Delhaye, „Quelques aspects de la morale de saint Anselme”. *Spicilegium Beccense*. 1955. s. 401 -422. — A.-M. Hamelin, *L'École franciscaine de ses débuts jusqu'à l'occamisme*. Nauwelaerts, Louvain 1961. — E. Gilson. *La Philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1943; *Jean Duns Scot*. Vrin, Paris 1952. — G. de Lagarde. *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. t. 2: *Secteur social de la scolastique*. wyd. 2. Nauwelaerts 1958.

W gruncie rzeczy koncepcja tomistyczna dodaje do nadprzyrodzonego porządku augustyńskiej szczęśliwości uzupełnienie naturalnej celowości szczęścia. Jednak skoro arystotelesowska teoria pozwala identyfikować naturalną celowość moralną z determinizmem, które niesie każdy byt ku doskonałości jego natury, to podejmuje ona dobro i celowość w aspekcie bardziej metafizycznym niż etycznym. Zresztą jeżeli doktryna tomistyczna rozszerza celowość moralną tak, by wraz z subiektywnym celem jednostki objęła ona całość obiektywnych celów moralnych, które narzucają się jej działaniu, to fakt włączenia w ten sposób obiektywnych celów moralnych do porządku moralnego sprowadza się do uczynienia z subiektywnej celowości szczęścia zasady obiektywnej celowości dobra czy też do podporządkowania tej drugiej do pierwszej.

Jeżeli trzeba uznać, że perspektywa dominikańska, a zwłaszcza tomistyczna, w pełni realizuje spotkanie eudajmonizmu augustyńskiego i arystotelesowskiego, to należy wyraźnie dodać, iż zachowuje ono tylko jeden aspekt wizji biskupa z Hippony, pozostawiając z boku zarys obiektywnej koncepcji naturalnej celowości moralnej, który został rozpoczęty przed kryzysem pelagiańskim. Próba ta, przejęta przez Anzelma, pozostała w spadku braciom mniejszym. Tym sposobem, podobnie jak zakon kaznodziejski wniósł do eudajmonizmu augustyńskiego dodatek naturalnej woli szczęścia, tak franciszkanie do augustyńskiej miłości dorzucili uzupełnienie naturalnej woli dobra moralnego.

Anzelm (+ 1109) określa znaczenie dobra moralnego na planie obiektywnym i bezinteresownym, na którym Augustyn w swym traktacie *O wolnej woli* określa miłość. Wychodząc od owej obiektywnej koncepcji miłości, rozwija on ideę obiektywnego charakteru moralnego i rozciąga ją na całą wolę moralną. Funkcją woli moralnej jest dążenie do dobra moralnego ze względu na nie samo, na właściwą mu prawość. W perspektywie tej wolność zajmuje miejsce centralne, jest częścią samej istoty moralności.

Uczeń — [...] Dlatego wynika stąd, że wolność wyboru została dana rozumnej naturze w celu zachowania, po otrzymaniu jej, prawości woli.

Mistrz — Dobrze odpowiedziałeś na moje pytania. Ale trzeba nam jeszcze rozważyć rację, dla której natura rozumna powinna zachować ową prawość; czy miałyby to być ze względu na samą prawość, czy na co innego?

Uczeń — Gdyby owa wolność nie została dana naturze, aby zachowała prawość wolności dla samej prawości, nie mogłaby niczego za rzecz sprawiedliwości; ponieważ jest oczywiste, że sprawiedliwość jest prawością woli zachowaną dla niej samej. Wierzimy jednak, że wolność wyboru podporządkowana jest sprawiedliwości. Tak iż trzeba bez wahania stwierdzić, że rozumna natura otrzymała ją tylko ze względu na to, by zachować prawość woli dla niej samej.

Mistrz — Zatem jako że wolność jest władzą, owa wolność wyboru jest władzą zachowania prawości woli dla niej samej⁹.

Owo dziedzictwo anzelmiańskie, w którym dziedzictwo moralne pozostaje solidarne z oryginalną koncepcją wolnej woli jest trudne do pogodzenia z arystotelesowską metafizyką woli. By pójść za biskupem z Canterbury, franciszkanie oddalają się od Filozofa. Bonawentura, rozpoczynając ten ruch, modyfikuje arystotelesowską koncepcję woli, nadając jej funkcję wolnego wyboru. Owo włączenie prowadzi do nowego rozwiązania ciągłości pomiędzy determinizmem finalistycznym, która rządzi powszechnym porządkiem przyczyn wtórnych a wolną celowością aktu woli.

Obok zasad, jakie rządzą porządkiem powszechnym i nadają zrozumiały charakter całemu porządkowi naturalnemu, pojawiają się również inne zasady, specyficznie moralne, które naszym aktom nadają charakter zrozumiałości czysto moralnej. W ich świetle sprecyzowany zostaje sens wolności ludzkiej, który koniecznie wykracza poza znaczenie, jakie mogłaby ona otrzymać w ramach celowości określonej przez Arystotelesa.

Jak intelekt, od samego stworzenia duszy, posiada światło, które jest dla niej naturalnym ośrodkiem sądu (*naturale iudicarium*), kierującym intelektem w jego aktach poznania, zdolność afektywna (*affectus*) także posiada swego rodzaju ciężar

⁹ Anzelm, *O wolności wyboru (De libertate arbitrii)* III; wyd. franc.: A. Gałonnier, M. Corbin, R. de Ravinel, *L'oeuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Cerf, Paris 1986, t. 2, s. 219.

naturalny (*naturale quoddam pondus*), kierujący nią w jej aktach związanych ze skłonnościami [...] i, w ten sposób, syndereza¹⁰ oznacza jedynie ów ciężar woli w tym znaczeniu, że jej funkcją jest skłanianie ku temu, co jest dobrem w sobie.

W konsekwencji, to przy rozpatrywaniu prawości możemy docenić regułę życia. Bowiem pewne jest, że żyje w sposób prawy ten, kto przestrzega przykazań prawa Bożego, jak to jest wtedy, gdy wola człowieka przyjmuje niezbędne przykazania, zbawienne ostrzeżenia i rady doskonałości, aby móc w ten sposób doświadczyć woli Boga, dobrej, możliwej do zaakceptowania i doskonałej. A reguła życia jest prawa wówczas, gdy nie można w niej znaleźć żadnej nieprawości¹¹.

To nowe rozwiązanie problemu ciągłości nie przyjęło się jednak od razu. Jeżeli Bonawentura¹², podobnie jak Tomasz z Akwinu, ustanawia granicę pomiędzy porządkiem naturalnym a porządkiem nadprzyrodzonym, to podporządkowuje on wolę, jako że jest ona częścią porządku naturalnego, finalistycznemu determinizmowi szczęścia. Wolna wola jest w zasadzie różna od pragnienia szczęścia, ale, według Bonawentury, dopiero na płaszczyźnie łaski zostaje naprawdę uwolniona spod metafizycznego poddaństwa. W gruncie rzeczy Bonawentura dokonuje syntezy pomiędzy systemami Arystotelesa i Anzelma.

Duns Szkot (+1308) sytuuje się w linii Anzelma i Bonawentury, ale odmawia naginania wolnej woli do celów metafizyki. Pragnie woli obojętnej, by z owej obojętności uczynić punkt wyjścia celowości moralnej.

Bóg objawienia, zakładany przez Duns Szkota i stanowiący zwornik jego myśli, jest Miłością i najwyższym celem wszystkiego; stwarza przez wolne rozporządzenie swej woli, a czyni to, w sensie metafizycznym, przez miłość siebie i dla swej własnej chwały. Bóg jest „darem” w Trójcy, gdzie każda z Osób daje siebie pozostałym, jak i na zewnątrz, gdzie stworzeniu ofiarowuje Chrystusa, ażeby przez Niego mogło ono uczestniczyć w Jej Miłości i Szczęśliwości.

¹⁰ „Syndereza” w teologii moralnej oznacza świadomość habitualną, szczególnie pierwsze zasady wrodzone świadomości moralnej. Jak widzimy, znaczenie terminu stawia problem ostatecznego fundamentu moralności w człowieku. Doktryna „synderezy” jest u scholastyków w konieczny sposób funkcją ich koncepcji celowości moralnej, to znaczy wyposażenia moralnego, które orientuje naturę ludzką ku jej ostatecznemu celowi. Od natury owej orientacji zależy rzeczywistość opisana pod nazwą synderezy. Tomasz, uszczegółowiając doktrynę Alberta Wielkiego, przypisuje synderezę wyłącznie inteligencji i utożsamia ją z *habitus* pierwszych zasad moralnych, fundamentem sądów świadomości moralnej. Bonawentura, który idzie za tradycją swego zakonu, potwierdzoną już przez Aleksandra z Hales, wyróżnia synderezę świadomości i przypisuje ją woli, jak widzimy w powyższym tekście. Cf. O. Lottin, „Le concept de syndérèse aux XII^e et XIII^e siècles”, t. 2, Duculot, Gembloux 1944, s. 103 — 350.

¹¹ Bonawentura, *Komentarze do Sentencji* IV, d. 39, a. 2, q. 1 ; przekład franc, według *Opera theologica selecta*, Florence 1938, s. 944 — 945.

¹² E. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, *op. cit.*, s. 325 — 333.

Cieszenie się szczęśliwością jest miłością-darem (*amor honesti*), a nie miłością tego, co użyteczne czy zachwycające, która jest miłością-pragnieniem¹³ [...].

Kochać Boga miłością uczynną znaczy więc zatem chcieć przedmiotu dla niego samego, nawet — co jest niemożliwe — gdyby nie odpowiadało to dobru tego, który kocha¹⁴.

Trzeba kochać bliźniego tą samą miłością, jaką się kocha Boga¹⁵.

Jeżeli Bóg przysposabia sobie wolne stworzenia, to trwają one w istotnej od Niego zależności. Stwórca pozostaje panem wolności stworzonej, nie mając potrzeby ograniczania jej poprzez redukcję do określonych aktów. Moralność Duns Szkota jest zwieńczeniem drogi, która powiększa stopniowo rolę woli, oświecając ją światłem obiektywnej i bezinteresownej miłości. To dlatego, że wola znajduje w miłości doskonałość swej funkcji moralnej, może ona działać w imię swej własnej spontaniczności.

Duns Szkot¹⁶ w swej teologii moralnej oddziela porządek celowości moralnej od metafizycznego porządku powszechnego. Jeżeli poddaje cel subiektywny celowi obiektywnemu, to z miłości czyni fundamentalne prawo naturalnego porządku moralnego. Nie przyjmuje specyficznej różnicy między naturalnym i nadprzyrodzonym charakterem moralnym; i wyraźnie rozumie, iż nie ma wcale aktu nadprzyrodzonego, którego moc nie mogłaby być zrealizowana przez akt naturalny. Porządek nadprzyrodzony, według niego, jest ukoronowaniem porządku naturalnego.

Jakiś akt jest moralnie dobry, zły lub obojętny. Aby był aktem moralnym, musi być wolny (autonomia woli) i zgodzać się sądem intelektu (prawy rozum).

Akt [...] jest naturalnie dobry, kiedy posiada wszystko, co odpowiada mu w sposób naturalny i wszystko, co przyczynia się do jego naturalnego bytu. [...] Dobroć moralna absolutnie nie pochodzi od natury aktu, ale z prawego rozumu podmiotu działającego¹⁷.

W konsekwencji możemy powiedzieć, iż we wszystkich przypadkach zgodność aktu z prawym rozumem jest tym, co, od kiedy tylko jest obecna, czyni akt dobrym. Bowiem, zważywszy, że aktu dotyczy określona przestrzeń przedmiotu, jeżeli akt nie jest w zgodzie z prawym rozumem podmiotu działającego (to znaczy podmiot ów nie ma prawego rozumu w działaniu), nie może być dobry. Na pierwszym miejscu zatem zgodność aktu z prawym rozumem, który w sposób absolutny rządzi wszystkimi okolicznościami właściwymi owemu aktowi, stanowi o dobrym charakterze aktu¹⁸.

¹³ Duns Szkot, *Pismo oksfordzkie*, I, D. I, pars I, q. 1, n° 18; przekład franc, według *Opera omnia*, wyd. Waddinga, Lyon 1639.

¹⁴ *Ibid.*, III, D. 27, q. 1, n° 2; *ibid.*; przekład polski: M. Kaczyński, w: L. Veuthey, *fan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1988, s. 112.

¹⁵ *Ibid.*, III, D. 28, q. 1, n° 1; *ibid.*; przekład polski: *ibid.*

¹⁶ J. Rohmer, *La Finalité morale*, *op. cit.*, s. 285 — 294.

¹⁷ Duns Szkot, *Pismo oksfordzkie*, II, D. 40, q. 1, n° 2 — 3; *op. cit.*

¹⁸ *Ibid.*, I, D. 17, pars I, q. 2, n° 61; *op. cit.*

Jednak aby być moralnie dobrym, to znaczy cnotliwym, akt powinien być przedmiotem wolnego wyboru woli, zdążającej do swego ostatecznego końca. Otóż wolność ta, która z istoty jest niezdeterminowana, potrzebuje pomocy, by się zdecydować. Akt będzie godny Boga tylko wówczas, gdy jest przez Niego akceptowany i przebóstwiany przez łaskę.

Bóg jest naturalnym celem człowieka, ale cel ów może się urzeczywistnić jedynie w sposób nadprzyrodzony¹⁹.

Działanie człowieka w sposób zasługujący nie może pochodzić od samej natury, bowiem twierdzenie, iż akty czysto naturalne mogą zasługiwać na szczęśliwość nadprzyrodzoną, wydaje się błędem Pelagiusza: człowiek potrzebuje zatem nadprzyrodzonego wsparcia, aby działać w sposób zasługujący. Wsparciem tym nie może być wiara ani nadzieja, które mogą się też znajdować u grzesznika: będzie nim zatem miłość, która jest łaską [...]20.

Ażeby jakiś akt mógł być zaakceptowany przez Boga jako zasługujący dla nieba, potrzeba nadprzyrodzonego *habitus*, przez który ten, kto go posiada, staje się miły Bogu, a jego akt do przyjęcia²¹.

W Średniowieczu jesteśmy świadkami dwóch koncepcji chrześcijańskiego życia moralnego: każda, tak dominikańska, jak franciszkańska, jest zwieńczeniem odmiennej teorii celowości moralnej, która została opracowana na podstawie przesłanek dziedzictwa Augustyna. Jedna jest głoszona przez zwolenników celowości naturalnej, druga celowości specyficznie moralnej.

Jednakże po przedstawieniu w sposób genetyczny średniowiecznych dróg, w ramach którego trzymaliśmy się zasady celowości moralnej, trzeba nam teraz omówić je w sposób syntetyczny, przedkładając punkt widzenia porządku i prawa. Jedną kwestią stanowiąc będzie podwalinę naszego wykładu: jaki udział w życiu moralnym mają odpowiednio prawo i wolność? By uniknąć rozproszenia, prawo uczynimy wyróżnikiem i w stosunku do niego będziemy rozważać wolność.

II. SYNTETYCZNA PREZENTACJA SYSTEMÓW

W punkcie wyjścia średniowiecznych konstrukcji znajduje się augustyńska idea, zgodnie z którą ostatnią normą życia moralnego jest prawo wieczne. Augustyn definiuje prawo wieczne dokonując chrystianizacji koncepcji stoic-

¹⁹ *Ibid.*, I, Prol., pars 1, q. 1, n° 32; przekład franc. według *Opera omnia*, Civitas Vaticana, 1950.

²⁰ *Ibid.*, I, D. 17, pars 1, q. 1-2, n° 121; przekład franc. według *Opera omnia*, Waddinga, Lyon 1639.

²¹ *Ibid.*, I, D. 17, pars 1, q. 1-2, n° 129; *ibid.*

kiej. Jest ono, powiada, „rozumem Bożym”, „wołą Boga rozkazującą zachowanie porządku naturalnego” wyrazem regulacji, jakiej Bóg dokonuje w świecie, a która wiąże się z Jego Mądrością (rozum) i Mocą (wola).

Owo rozróżnienie jest ważne dla dalszej części rozwinięcia; bowiem jeśli żadna ze stron nie wyklucza Mocy czy Mądrości, to wszakże bracia mniejsi wyraźniej podkreślają Moc, a bracia kaznodzieje Mądrość. Ale, powtórzmy, jest to tylko kwestia rozłożenia akcentów.

Uczyńmy krok dalej. Skoro prawo wieczne, przez które Bóg rządzi światem jest ostateczną normą życia moralnego, ma ono podwójny wyraz: prawo natury (ze względu na stworzenie) i prawo łaski (ze względu na odkupienie). Powiązane w swym początku, obydwie wymiary nie powinny być rozdzielne. Cała kwestia zamyka się w ich artykulacji: Tomasz z Akwinu, Bonawentura i Duns Szkot będą o nich myśleć na różne sposoby.

1. WIZJA TOMISTYCZNA

Cały wysiłek Akwinaty skupiony jest na znalezieniu naturalnego substratu dla prawa łaski lub, innymi słowy, metafizycznej podstawy działania moralnego. Według niego, nadprzyrodzone napięcie człowieka ku Bogu opiera się na analogicznym napięciu naturalnym:

— Naturalne napięcie człowieka ku Bogu jest przez Tomasza rozumiane w ramach powszechnego porządku, pojmowanego w kategoriach Arystotelesa i Dionizego: porządek powszechny jest porządkiem celowym i zhierarchizowanym.

— Tomistyczna teoria prawa zawiera się w tej majestatycznej budowlu: prawo wieczne jest następstwem porządku powszechnego. W swej Mądrości Bóg nadał światu stworzonemu pewne uporządkowanie. W rozumie ludzkim, obrazie rozumu Bożego, wieczne prawo staje się prawem naturalnym. Człowiekowi wolnemu przysługuje zadanie przemiany owego porządku koniecznego w prawo zaakceptowane: poddaje się mu, niejako wydłużając je poprzez wydawanie praw pozytywnych.

— Prawa boskie i ludzkie, prawo naturalne i prawo łaski, wszystkie one odnoszą się do prawa wiecznego, które jako jedyne jest niezmiennie. Komentatorzy Doktora Anielskiego często o tym punkcie zapominali.

2. WIZJA BONAVENTURIAŃSKA

Według franciszkańskiego kardynała, który w tej kwestii przeciwstawia się Tomaszowi z Akwinu, człowiek, w relacji z Bogiem, nie jest zakorzeniony w świecie, ale usytuowany naprzeciw niego:

— O w dystans pomiędzy człowiekiem a światem pozwala Bonawenturze utrzymywać, że istnieje porządek naturalny, duch praw w świecie oraz porządek moralny, który wyraża prawa osób.

— Na szczycie porządku bonawenturiańskiego znajduje się porządek Boży, którego wyrazem jest prawo wieczne. Poniżej znajduje się porządek naturalny i prawa powszechne, jak również porządek ludzki i prawa moralne. Prawa moralne są wyrazem stwórczej mądrości Boga, prawa moralne są przejawem „prawego rozumu” człowieka. Jednak jeżeli rozum ludzki jest autonomiczny, to jednak nie jest on oddalony od Boga, bowiem, by być prawym, musi być w zgodzie z wolą Bożą. W końcu, Boże prawo pozytywne, wyrażone w Piśmie Świętym, jest źródłem wszystkich praw ludzkich.

— Doktor Seraficki nie wyczerpuje jednak swego rozumowania. Obok moralności działania, gdzie rolą wolności jest połączyć się z wolną wolą Boga, dopuszcza moralność uczestnictwa, w której wolność powinna podporządkować się koniecznej mądrości Boga.

3. WIZJA SKOTYSTYCZNA

Duns Szkot przeciwstawia się Tomaszowi z Akwinu i Bonawenturze, jednak u jednego i drugiego zapożycza pewne elementy, więcej jednak u Bonawentury niż od Tomasza. Według niego świat tworzy harmonijną całość, w której człowiek ma swe miejsce. Jednak jeżeli człowiek poddaje się harmonii wszystkiego, to nie czyni tego ze swego upodobania, gdyż jest posłuszny prawu zewnętrznemu.

Jak Akwinata, Doktor Subtelny sądzi, że Bóg rządzi światem przez prawo wieczne. Ale w przeciwieństwie do niego mocniej podkreśla wszechmoc niż mądrość Bożą. Absolutna wolność Boga nie jest związana żadną koniecznością, chyba że zasadą niesprzeczności.

— To naleganie Dunsza Szkota na wolną wolę Boga prowadzi go do podjęcia idei Bonawentury, który pragnie, by prawo moralne konstytuowane było przez zespół imperatywów, jakie rozum proponuje wolności człowieka. Według Dunsza Szkota jedynie posłuszeństwo prawu określa dobro aktu, czy idzie o prawo ludzkie, czy prawo Boże.

— Jednakże mistrz franciszkański, podobnie jak Bonawentura, nie doprowadza swego rozumowania do końca, o ile dopuszcza jeszcze pewien naturalny fundament moralności.

Trzy zaprezentowane drogi zarysowane zostały w ciągu około pięćdziesięciu lat (1270— 1320), które zasadniczo były latami przejściowymi. Stają wobec siebie dwie cywilizacje, wiejska i miejska, mierzą się trzy rzeczywistości polityczne: starożytny feudalizm, korporacjonizm mieszczański i królewski etatyzm. Każdy z naszych myślicieli wpisuje się w tę wzburzoną całość. Tomasz

skłania się ku mieszczańskiemu korporacjonizmowi, Bonawentura bliski jest jeszcze feudalizmu, a Duns Szkot wspiera wzrost królewskiego etatyzmu.

Horyzonty te w sferze wyobrażeń kształtują przedstawienia prawa i wolności. Rzucają również nowe światło na sposób, w jaki dominikanie i franciszkanie złągodzili subiektywizm Abelarda, pierwsi przez rozszerzenie postpelagiańskiego stanowiska Augustyna przy pomocy metafizyki arystotelesowskiej, a drudzy wyposażając jego antypelagiańską koncepcję miłości w naturalne pragnienie dobra moralnego.

Podkreślaliśmy aż do tego miejsca sposób, w jaki ludzie Średniowiecza odczytywali swą przeszłość, trzeba, byśmy teraz dokonali zwrotu i zastanowili się nad tym, w jaki sposób z kolei ich własny dorobek został wykorzystany w późniejszym okresie.

Możliwe jest zebranie prezentacji genetycznej i syntetycznej w wykresie, który przedstawia średniowieczne drogi, pojmowane wedle porządku moralnego i jego celowości. Oto jak może wyglądać taki wykres.

<p>PORZĄDEK Dominikanie rozszerzają postpelagiańską wizję augustyńską, uciekając się do Arystotelesa. Porządek moralny opiera się na porządku powszechnym</p>	<pre> graph TD Bóg --- Mądrość Bóg --- Moc Mądrość --- Prawo_wieczne[Prawo wieczne] Moc --- Prawo_wieczne Prawo_wieczne --- prawo_naturalne[prawo naturalne] Prawo_wieczne --- prawo_łaski[prawo łaski] prawo_naturalne --- ludzkie_prawo[ludzkie prawo pozytywne] prawo_łaski --- Boze_prawo[Boże prawo pozytywne] </pre>	<p>W ludzkim powołaniu moralnym wolność odnosi się do rozumu i do woli, ale przede wszystkim do rozumu. Elementem konstytutywnym szczęśliwości jest wizja. Życie moralne jest uczestnictwem w owej doskonałości.</p>
--	--	--

<p>CEL: <u>Albert Wielki:</u> Jak podmiot działający może, W SPOSÓB RACJONALNY I DOBROWOLNY, zmierzać ku swemu przedmiotowi danemu wierze jako dobro i szczęście?</p> <p><u>Tomasz z Akwinu:</u> Jak podmiot działający może, W SPOSÓB RACJONALNY i dobrowolny zmierzać ku swemu przedmiotowi danemu wierze jako dobro i SZCZĘŚCIE?</p>
--

<p>CEL: <u>Bonawentura:</u> Jak przedmiot dany w wierze, jako DOBRO i szczęście, może być W SPOSÓB RACJONALNY I DOBROWOLNY upragniony przez podmiot działający?</p> <p><u>Duns Szkot:</u> Jak przedmiot dany w wierze, jako DOBRO i szczęście, może być w sposób racjonalny i DOBROWOLNY, upragniony przez podmiot działający</p>
--

<p>PORZĄDEK Franciszkanie rozszerzają przedpelagiańską wizję augustyńską oddalając się od Arystotelesa. Porządek moralny jest różny od porządku powszechnego.</p>	<pre> graph TD Bóg --- Mądrość Bóg --- Moc Mądrość --- Prawo_wieczne[Prawo wieczne] Moc --- Prawo_wieczne Prawo_wieczne --- prawo_naturalne[prawo naturalne] Prawo_wieczne --- prawo_łaski[prawo łaski] prawo_naturalne --- ludzkie_prawo[ludzkie prawo pozytywne] prawo_łaski --- Boze_prawo[Boże prawo pozytywne] </pre>	<p>W ludzkim powołaniu moralnym wolność odnosi się do rozumu i do woli ale przede wszystkim do woli. Elementem konstytutywnym szczęśliwości jest miłość. Życie moralne jest działaniem w prawości.</p>
--	--	--

ROZDZIAŁ DWUNASTY

W wirach zerwania

Wskazówki bibliograficzne: P. Vignaux. art. „Nominalisme”. *DTG*. 1 1 (1931). 733-784.

- W. C. Placher, *A History of Christian Theology. An introduction*. The Westminster Press. Philadelphia 1983, rozdz. 11 : „The absolute power of God”, s. 162- 180. — S. Pinckaers. „La Théologie morale au déclin du Moyen Age: le nominalisme”, *Nova et Vetera* 52 (1977), s. 209-221. — G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. t. 4: *Guillaume d'Occam: Défense de l'Empire*, t. 5: *Guillaume d'Occam: Critique des structures ecclésiastiques*. Nauwelaerts, Louvain 1962-1963. — L. Baudry, *Guillaume d'Occam. sa vie. ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, t. 1: *L'homme et ses oeuvres*. Vrin, Paris 1949. — R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Occam*. Nauwelaerts. 1947. — J. J. Ryan. *The Nature. Structure and Function of the Church in William of Ockham*. Scholars Press. Missoula 1979.
- L. Freppert. *The basis of morality according to William Ockham*. Franciscan Herald Press. Chicago 1988. — P. Alféri. *Guillaume d'Ockham. le singulier*. Les Éd. de Minuit, Paris 1989, s. 66-105. — C. Michon, *Nominalisme. Le théorie de la significations d'Occam*. Vrin, Paris 1994.
- H. Obermann. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. wyd 2., Grand Rapids. 1967 (zwłaszcza rozdz. 4).

Historycy teologii moralnej przeciwstawiają niekiedy *Dawnym*, Albertowi Wielkiemu, Tomaszowi z Akwinu i Bonawenturze, *Nowych*, Dunsza Szkota, Wilhelma Ockhama (+ ok.1349) i Gabriela Biela (+ 1495). W nowej orientacji dostrzegają oni początek rozpadu scholastyki i średniowiecznej myśli *o celu i porządku*, preludium humanizmu i Reformacji, przygotowanie racjonalizmu Kartezjusza i Leibniza, jak też francuskiego czy angielskiego sensualizmu. Jednym słowem *Nowi* mieli być u źródła wszystkich wyobraźalnych błędów: w teologii — skrajnego racjonalizmu; w ontologii — sceptycyzmu; w filozofii natury — empiryzmu i atomizmu mechanistycznego; w psychologii — materializmu; w antropologii — subiektywizmu i indywidualizmu; w etyce wreszcie — formalizmu, woluntaryzmu, pozytywizmu moralnego i semipelagianizmu. Dokładniejsze badania umożliwiły lepsze rozpoznanie. Nie można wszystkiego zawrzeć w nominalizmie, nadając mu negatywny wydźwięk.

Nowi, po pierwsze, posługiwali się tylko nową metodą nauczania. W XIV wieku, kiedy krytykowali oni realizm uniwersaliów, nazwano ich „terministami”, a później, gdy przeciwstawili się awerroizmowi i radykalnemu arystotelizmowi, stali się „realistycznymi konceptualistami”. W XV wieku byli określani mianem „nominalistów” przez realistów, którzy wypominali im ich spekulacje na polu filozofii i teologii. Jednak Wilhelm Ockham odrzucił to określenie, a jego następcy byli nazywani „ockhamistami” lub „gabrielistami”. Nominalizm był wówczas przyjęty na uniwersytecie i szerzej, w Kościele.

Zasadnicze stanowisko *Nowych* nie jest ani przesadnym rozgorączkowaniem nowością, ani sceptycyzmem ciężącym ku radykalnemu oddzieleniu od filozofii i teologii. To pragnienie, by w zmieniającym się świecie dokonywać postępu ku nowemu rozumieniu stosunku między Bogiem a człowiekiem. Starano się wówczas uwydatnić radykalną różnicę pomiędzy Bogiem a człowiekiem, ukazując ograniczenia ludzkiego rozumu i ważność danych objawionych, których żaden schemat nie może zamknąć.

Przesunięcie w koncepcji stosunku między bytem absolutnym a porządkiem stworzonym, które dokonało się już w XIII wieku, prowadzi *Nowych* do podkreślania w swych debatach zasady *absolutnej mocy Boga (potentia Dei absoluta)*, idei przypadkowości i krytyki tradycyjnego schematu porządku. Kwestionują wówczas samego człowieka i jego zdolność poznania oraz na podstawie objawienia zadają sobie pytanie, czym jest człowiek przed Bogiem i w jaki sposób *na swej ziemskiej drodze (in statu viatoris)* może odnaleźć szlak zbawienia. Pytania te pozostają w związku z fundamentalnymi zasadami, kierującymi (pozytywnymi) lub korygującymi (negatywnymi): „Dla Boga możliwe jest wszystko, co nie zawiera żadnej sprzeczności logicznej”; czy jeszcze: „Wszelka rzeczywistość różna od Boga jest przypadkowa”. Nie będzie to bez wpływu na teologię moralną fundamentalną.

Ale przed bardziej szczegółowym omówieniem samego stanowiska *Nowych*, a zwłaszcza Wilhelma Ockhama, rozważmy je w sposób ogólniejszy i w jego relacji do *Dawnych*¹, by dobrze uchwycić środowisko konceptualne, które umożliwiło rewolucję ockhamowską.

I. ODMIENNE MODELE

Średniowiecze nie znało naszego rozróżnienia na dogmat i moralność. W swych poszukiwaniach etycznych nie wychodzi też ono od kwestii obowiązku i jego ostatecznej podstawy, ale odnosi do Boga każde działanie ludzkie

¹ L. Verecke, „Autonomie de la conscience et autorité de la loi”, *Le Supplément* 1 52 (1985), s. 15-27.

zakładając, że można w nim odnaleźć różnorodne sposoby myślenia. Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Wilhelm Ockham i ich uczniowie nie wątpią w rzeczywistość tożsamość istoty i atrybutów boskich, wszakże za sprawą gry formalnego rozróżnienia, wirtualnego czy konceptualnego, dochodzą do odmiennego akcentowania rozumienia (mądrość) i woli (wszechmoc) w Bogu oraz do różnych koncepcji stosunków Boga i stworzenia, a zatem i zróżnicowanych uzasadnień porządku moralnego.

1. MODEL INTELEKTUALISTYCZNY: TOMASZ Z AKWINU

Tomasz z Akwinu był interpretowany w różny sposób, można jednak przyjąć, że jego koncepcja moralna jest teologicznie zintegrowana oraz że pojmuje on drogę człowieka ku Bogu według schematu *wyjścia* i *powrotu* (*exitus-reditus*): człowiek, stworzony przez Boga i wykupiony przez Chrystusa, jest podporządkowany Dobru jako przedmiot i jako cel. Bóg, Najwyższe Dobro, jest także najwyższym i ostatecznym celem człowieka. Człowiek znajduje swe wypełnienie w szczęśliwości u Boga. W tym sensie moralność Akwinaty jest moralnością cnót. Ze schematem *wyjścia* i *powrotu* związana jest teoria prawa. Wspomnieliśmy o niej, ale trzeba podjąć ją tu w inny sposób, to znaczy ukazując koncepcje obowiązku i powinności.

Akcent położony na Mądrość (*rado*) Boga prowadzi Tomasza z Akwinu do pełnego przypisania jej prawa wiecznego, rozwiniętego przez stoików, a chrystianizowanego przez Augustyna, w którym zakorzenia się naturalne prawo moralne. Prawo wieczne jest Bożym prawem racjonalnym, które kieruje i porządkuje wszystko, co stworzone; współzależnie, naturalne prawo moralne, które uczestniczy w prawie wiecznym, jest racjonalnym prawem człowieka stworzonego na obraz Boga. Na podstawie tej racjonalności człowiek aktywnie uczestniczy w Mądrości Bożej.

Człowiek nie tylko zdolny jest do poznania naturalnego prawa moralnego jako prawa swego obowiązku, ale samo to prawo także go zobowiązuje w racjonalnie uzasadniony sposób, do aktywnego zatroszczenia się o siebie samego i o bliźniego. Rozum ludzki jest zatem dla człowieka władzą w ścisłym znaczeniu prawodawczą, jest źródłem obowiązku. Człowiekowi nie może być narzucony żaden rodzaj powinności, który nie byłby podyktowany przez jego rozum; bowiem obowiązek moralny jest oparty na wewnętrznej intuicji, a nie na przykazaniu z zewnątrz. Mijając z daleka kaniowską koncepcję rozumu praktycznego, możemy mówić tutaj o pewnej autonomii moralnej rozumu, nie zapominając jednak, że punktem wyjścia jest w teologii porządek stworzenia oraz że według Tomasza z Akwinu ostateczny fundament pojmowany jest na podstawie Mądrości Bożej.

Według tego dominikańskiego doktora przyczyna powinności moralnych, wydawanych przez rozum, leży w podporządkowaniu człowieka Dobru i jego

ontologicznej konstytucji jako obrazu Bożego. Odtąd powinność moralna jako taka polega dla człowieka na kierowaniu się w życiu cnotliwym ku wizji Boga (szczęśliwość), poprzez poszanowanie swych skłonności do zachowania siebie, reprodukcji, tworzenia wspólnoty i poszukiwania prawdy. Jednakże według Tomasza z Akwinu tendencje te nie mają żadnego charakteru normatywnego, pomimo że są polem ustanawiania norm przez rozum praktyczny. Akwinata odróżnia też podstawowe prawo naturalne od wtórnego prawa naturalnego: w pierwszym zawarte są najwyższe zasady działania, w drugim reguły zachowania.

Stanowiska te są często nazywane „klasycznymi”; są one jednak interpretowane w bardzo różny sposób przez pierwszą i drugą neoscholastykę, w XVI i XIX wieku.

2. MODEL WOLUNTARYSTYCZNY: DUNS SZKOT, OCKHAM, BIEL

Duns Szkot, Wilhelm Ockham i Gabriel Biel² rozwijają koncepcję moralną, która jest interesująca z tych samych względów co doktryna Tomasza, z jedną jednak różnicą, o której już wspominaliśmy, ale nad którą trzeba się tutaj dłużej zatrzymać. U naszych autorów prymat nie jest już przyznawany poznaniu intelektualnemu, ale woli i wolności.

Koncepcja woluntarystyczna dwóch mistrzów z Oksfordu nie jest owocem dystansu dostrzeganego pomiędzy istotą a wolą w Bogu, które oni, w odróżnieniu od Tomasza z Akwinu, uznawali za tożsame, choć formalnie i nominalnie różne. Ich woluntaryzmu nie można także zrozumieć tak, jak gdyby działanie Boga *ad extra* było działaniem arbitralnym, co oznaczałoby, że porządek naturalny, jak i porządek moralny, opiera się na woli czysto arbitralnej. Bóg związał się z porządkiem naturalnym i moralnym, jaki ustanowił. Stwierdzenie Dunsza Szkota i Wilhelma Ockhama, że Dobro i Zło zależą od woli Boga, winno być rozumiane według zasad ich teologii: działanie Boga *ad extra* jest wolne, ograniczone jedynie zasadą niesprzeczności; otóż nie ma sprzeczności w stwierdzeniu, że Bóg wybiera w sposób wolny i odwieczny porządek świata, nie przeciwstawia się to też sprawiedliwości i rozumowi.

Czy można jednak powiedzieć, że stanowisko, jakiego bronią Duns Szkot i Wilhelm Ockham, to pozytywizm moralny? Gdyby mogli, teologowie ci na pewno odrzuciliby to twierdzenie, dowodząc, że według nich Dobro jest oparte na Bogu i że nie pozwala się określać w sposób absolutny, jak u Tomasza z Akwinu, na podstawie natury pojmowanej jako odbicie istoty boskiej. Ich

² Gabriel Biel nie jest myślicielem oryginalnym; w swym *Komentarzu do Sentencji* przekazuje doktrynę Wilhelma Ockhama i jego uczniów.

etyka nie jest doktryną działania, która ze względu na porządek ontologiczny miałaby odpowiadać naturze człowieka stworzonej podług jakiejś wiecznej idei, ale doktryną tego, co Bóg w swej wolności i przez swą konkretną wolę rozkazał. Nie można zaprzeczyć, że charakter powinności jest tu mocno podkreślony.

Skoro nie można utrzymywać, że u mistrzów franciszkańskich mamy do czynienia z pozytywizmem moralnym, to czy można sądzić, że ich koncepcja jest moralnością obowiązku? Czyż na podstawie przesłanek teologicznych nie zastanawiają się nad ustalonymi prawami jako koniecznymi i wystarczającymi warunkami zbawienia? By na to pytanie odpowiedzieć, potrzeba przestudiować założone stosunki pomiędzy naturalnym prawem moralnym i objawionym dekalogiem. Istnieją zasady praktyczne, są znane same przez się i których Bóg nie może zmieniać. Stanowią one prawo naturalne. Czy jednak są nimi wszystkie przykazania Dekalogu? Jeśli Tomasz z Akwinu mówi tak, Duns Szkot i Wilhelm Ockham zaprzeczają. Według nich przykazania z Drugiej Tablicy nie są z prawa naturalnego, w odróżnieniu od dominikanina, który twierdził coś odwrotnego, biorąc je, jak powiedzieliśmy, w szerokim znaczeniu. Według franciszkanów przykazania są hipotetycznie niezbędne jako polecony przez Boga warunek otrzymania zbawienia.

Dwie koncepcje moralne, przedstawione w ich ogólnych zarysach, odróżniają się od siebie za sprawą akcentów — intelektualnego i woluntarystycznego — ale spotykają się w kwestii moralnego przeznaczenia działania, obydwie bowiem przyjmują, iż prawość moralna jakiegoś aktu zależy od jego zgodności z prawym spojrzeniem rozumu. W dobie Reformacji, na podstawie innych przesłanek, równowaga została zerwana. Orientacja intelektualistyczna akcentowała jeszcze swój arystotelizm, wyolbrzymiając metafizyczny porządek bytu i powinności; druga koncepcja doszła do odrzucenia wolności woli przed Bogiem, zachowując sympatię do swych woluntarystycznych koncepcji Boga i człowieka. W takim nowym kontekście należy odczytać kazuistykę i neoscholastykę. Jednak, zanim tego dokonamy, powrócimy do myśli Wilhelma Ockhama, by docenić jej ważność i odkryć poważne zawirowania, jakie kryją się pod pozorną ciągłością.

II. REWOLUCJA OCKHAMOWSKA: ANI ARYSTOTELES, ANI AUGUSTYN

Gdy rozdarciu ulega jedność chrześcijaństwa, Wilhelm Ockham dokonuje na polu etyki rewolucji, która nie ma nic do pozazdroszczenia tej, jakiej Kopernik dokonał w astronomii. Bardziej niż ktokolwiek inny Ockham jest autorem nowych sposobów myślenia, które stoją w punkcie wyjścia ewolucji,

jaka zakończyła się dopiero trzy wieki później. *Venerabilis Inceptor*³ nie podaje kompletnej teologii moralnej, ale pewną metodę, a nade wszystko zasady.

1. ZERWANIE JAKO TAKIE

Jak wszystkie wielkie syntezy teologiczne, ockhamizm ma swe źródło w silnej duchowości, w tym przypadku duchowości Franciszka z Asyżu. Jednak w XIV wieku zakon franciszkański rozdarty jest gorącymi sporami, które, prócz zwykłych dysput między mnichami, są wyrazem poszukiwania pewnego wyboru społecznego, zapowiadającego pod wieloma względami świat nowożytny. Wilhelm Ockham przynależy do najbardziej radykalnej frakcji braci mniejszych⁴. Silny absolutnym ubóstwem, które ślubował, bez reszty oddaje się poszukiwaniu autentycznych wartości: prawdy, sprawiedliwości, dobra wspólnego. Ale przede wszystkim jest wolny! I owa wolność staje się istotnym biegunem jego teologii.

Wolnością nazywam posiadaną przeze mnie moc wytwarzania bez różnicy i w sposób przypadkowy różnych skutków, tak iż mogę wywołać jakiś skutek lub nie wywołać go, nie powodując żadnej zmiany poza ową mocą⁵.

Jak powiedzieliśmy, w reakcji na arystotelesowskie teorie natur złączonych w teologii XIII wieku, Mistrz z Oksfordu podkreśla w Bogu wszechmoc i najwyższą wolność. Wszakże tej ostatniej odpowiada według niego wolność człowieka. Jest to wolne określenie woli, które czyni człowieka odpowiedzialnym i ustanawia moralny charakter czynów. Jednak owa wolność winna jest posłuszeństwo woli Boga, która wyraża się w Piśmie⁶: *Prawo Ewangelii jest prawem wolności (Lex Evangelii, lex libertatis)*, a przede wszystkim w rozumie ludzkim. Rozum jest samym głosem Boga rozlegającym się w głębi człowieka. Ockham uściśla, że człowiek winien być posłuszny temu, co przez rozum przedstawiane jest jako obowiązkowe i to dokładnie dlatego, że jest przez rozum przedstawiane jako obowiązkowe. Racjonalny aspekt moralności ockhamowskiej zostaje tym samym mocno podkreślony.

³ Nadając ten tytuł Ockhamowi w XV wieku, wykorzystano podwójne znaczenie słowa *inceptor*. Oznaczało ono z jednej strony kogoś, kto, w Anglii, zakończył swe studia teologiczne, ale nie był doktorem, a z drugiej strony „zwierzchnika szkoły”. O Ockhamie mówiono, że był *Venerabilis Inceptor Invinctissimae Scholae Nominalium*.

⁴ L. Baudry, *op. cit.*, s. 96—123.

⁵ Wilhelm z Ockham, *Siedem Quodlibeta*, I, q. 16; przekład franc, według *Opera theologica*, t. 9, wyd. J. C. Wey, Franciscan Institute Press, New York 1980, s. 123.

⁶ L. Vereecke, „Loi et Évangile selon Guillaume d’Ockham”, *De Guillaume d’Ockham à saint Alphonse de Liguori*, *op. cit.*, s. 193-203.

Z tego, co właśnie powiedzieliśmy, można wyciągnąć następujące wnioski. Jeżeli prawy rozum ludzki określa wartość aktów, to możliwa jest moralność ludzka poza wiarą chrześcijańską. Takie stanowisko uzasadnia *a priori* wszelką współpracę z niewiernymi, na przykład w dziedzinie polityki lub ekonomii. Co więcej, jeżeli człowiek jest wolny przed Bogiem, *a fortiori* jest wolny także wobec autorytetów ludzkich, politycznych lub religijnych⁷. Poprzez swe zachowanie i pisma Ockham nie przestał potwierdzać „praw i wolności” (*iura et libertates*), którymi winna cieszyć się każda osoba. Jesteśmy niedaleko od teorii Praw Człowieka.

2. POWOLNE WEJŚCIE DO HISTORII

Skutki takiego nauczania mogły dać się odczuć dopiero stopniowo na przestrzeni historii. Trzeba było czasu, by można było zmierzyć zerwania, jakich dokonał Wilhelm Ockham, zrozumieć, że odrzucając augustyński egzemplaryzm potępił każdą próbę wyjaśnienia świata przez odniesienie do archetypu oraz odkryć, że odsuwając metafizykę arystotelesowską, przeciwstawił się poszukiwaniu logiki w świecie. Zdano sobie wreszcie sprawę, że według *Venerabilis Inceptor* pozostaje jedynie rzeczywistość indywidualna, jedyna w swym szczegółowym istnieniu, jako że wszelkie uniwersalium miało dla niego walor już tylko „nominalny”⁸.

Według Wilhelma Ockhama o moralności chrześcijańskiej można myśleć tylko w sposób atomistyczny, ponieważ każdy akt ludzki jest odizolowany w czasie. Nie ma już celowości ogólnej ani naturalnych skłonności do dobra czy szczęścia, nie ma *habitus* ani cnót. Wolny akt może być jedynie pojawieniem się, w jednej chwili, decyzji, która nie ma innej przyczyny, jak władza samookreślenia, jaką cieszy się wola.

Powiadam, że wola [...] może nie chcieć celu ostatecznego, czy to prezentowana w ogóle, czy w szczególności. Tak tego dowodzę. Można nie chcieć czegoś, co rozum może rozkazać nie chcieć. Rozumie się to samo przez się. Ale rozum może myśleć, że nie ma ostatecznego celu ani szczęśliwości, a w konsekwencji rozkazać nie chcieć celu ostatecznego albo szczęśliwości.

⁷ Y. Congar, *Revue Historique du Droit Français et Étranger*, 36 (1958), s. 210 — 259, interpretując myśl Wilhelma Ockhama według zasady: „Co dotyczy wszystkich, powinno być omówione i zaaprobowane przez wszystkich” (*Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*), pokazuje przewrót, jaki wywołuje indywidualizm. W kwestii doktrynalnego magisterium w Kościele, franciszkanin faktycznie odrzuca jakąkolwiek interwencję autorytetu papieża lub soboru, pragnie, by odwoływano się czy to do Pisma Świętego, czy to do rozumu, czy w końcu do świadectwa Kościoła powszechnego.

⁸ R. Guelluy, *op. cit.*, s. 313 — 377.

Po drugie: ktokolwiek odrzuca poprzednik, może nie chcieć następnika. Otóż ktoś może nie chcieć istnieć, może przeto nie chcieć szczęśliwości, którą uważa za konsekwencję swego istnienia. Powiadam po wtóre, że jeśli rozum sądzi, iż jakaś rzecz jest celem ostatecznym, wola może nie chcieć tego celu, czego dowodzę. Ponieważ wolna moc zdolna jest do aktów przeciwnych, z tego powodu może ona określić się w jednym sensie lub w jakimkolwiek innym. Otóż wola, jako wolna moc, zdolna jest chcieć lub nie chcieć w stosunku do jakiegokolwiek przedmiotu. Skoro zatem zdolna jest chcieć w stosunku do Boga, z tej samej racji może nie chcieć w stosunku do Niego⁹.

Naprzeciw tej wolności człowieka wznosi się wolność Boga, który panuje nad samym prawem moralnym i wszystkimi prawami stworzenia. Wilhelm Ockham do skrajności posuwa ową Bożą wolność. Mówi nawet, że wszystko, czego Bóg chce, jest koniecznie dobre, ponieważ On tego chce:

Następnie każda wola może dopasować się do Bożego nakazu: ale Bóg może nakazać, by wola stworzona Go nienawidziła, a zatem wola stworzona może to uczynić (czyli odrzucić szczęśliwość i cel ostateczny). Poza tym wszystko, co może być prawym aktem w tym życiu, może nim być również w ojczyźnie: otóż nienawidzić Boga może być aktem prawym w tym życiu, a przeto i w ojczyźnie¹⁰.

Wreszcie stosunek obydwu wolności, wolności Boga i wolności człowieka, rozważany jest w terminach powinności¹¹. Wola Boga wyraża się w prawie, które człowiek powinien poznać i stosować.

Trzeba koniecznie wskazać drogę zaproponowaną przez nominalizm dla zażegnania poważnego kryzysu, ludzkiego i intelektualnego, jaki miał miejsce w XIV i XV wieku. Sytuując się na poziomie najbardziej egzystencjalnym, do maksimum ograniczając zhierarchizowane systemy i kategorie uczestnictwa, opcja ta wprowadza, poza stanowiskiem szkoły, pewien „styl”, który się umocni. Na przełomie XIV wieku dokonało się „założycielskie zerwanie”. Mentalność bytu i prawdy zostaje stopniowo zastąpiona mentalnością mocy i pewności.

Czy jest to konsekwencja ogólniejszego zerwania mentalności hierarchicznej bez wyrównania ze strony wyważonej ontologii? Emancypując się powoli z piramidalnego systemu ludzkiego, człowiek usiłuje przybrać się w autonomię, którą odkrył, domagać się „mocy” i „wiedzy”, które są jego podstawą. Niektórzy z artykułujących owe roszczenia zostali surowo potępieni w Awi-

⁹ Wilhelm Ockham, *Różne kwestie na temat ksiąg Sentencji*, IV, q. XIV D, dictum quintum; przekład franc, według *Opera theologica*, t. 8, wyd. G. Etzkorn, F. E. Kelly, J. C. Wey, *op. cit.*, s. 432.

¹⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, s. 435.

¹¹ L. Vereecke, „L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham”, *La Vie Spirituelle. Supplément* 45 (1968), s. 123-143.

nienie. Od tej pory pomiędzy nowoczesnością a autorytetem tworzy się pewien nawis; kiedy autorytet przeczuwa, że oto być może rodzi się coś nowego, wypowiada się za eklezjologią, która nie może oddać sprawiedliwości temu, co nadchodzi.

Na tle tego nieporozumienia należy rozumieć sposób, w jaki moralność powinności zastąpiła moralność szczęścia, moralność przykazania zajęła miejsce moralności cnoty oraz odczytywać sposób, w jaki późniejsi moralisci usiłowali poprawić ockhamowskie nadużycia. Starali się powracać do prądów, które opierały działanie na naturze, jednak w centrum swego przedsięwzięcia zachowywały pojęcie powinności.

ROZDZIAŁ TRZYNASTY

Rozłam w Kościele

Wskazówki bibliograficzne: E. Moore. *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de sintesis histórica y estudios de algunos autores.* Granada 1956. — J. Th einer. *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin.* Pustet. Regensburg 1970. — B. Haring, L. Vereecke. „La théologie morale de saint Thomas d'Aquin à saint Alphonse de Liguori” (1955), s. 673-692. — J.-M. Aubert. art. „Salmanticenses”. *Catholicisme*, t. 12 (1993), 739-743 (szczególnie l/c: „L'enseignement de la dogmatique désormais séparé d'une morale réduite à la casuistique”). — L. Vereecke, *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. op. cit.; Conscience morale et loi humaine chez Gabriel Vazquez.* Desdée, Paris 1957: „Le concile de Trente et l'enseignement de la théologie morale”. *Divinitas* 5 (1961). s. 361 -374. — E. Jombart, „Le volontarisme de la loi d'après Suarez”. *NRT* 59 (1932), s. 34-44. — P. Broutin. *La Réforme pastorale en France au XVII^e siècle.* Desclée, Paris 1956.

Kiedy rodzą się czasy nowożytne, umysłowość chrześcijańska przejawia różnorodność raczej rozbieżną niż spójną. Takie uwarunkowania mogą jedynie wzmacniać owo oddalenie, które zaczyna zarysowywać się od XIV wieku pomiędzy wiarą chrześcijańską a rozwojem kultury. Dziedzictwo Tomasza, bez względu na walor jego komentatorów, jest raczej sprawą szkoły w ramach zadyszanego i chylącego się ku upadkowi Uniwersytetu niż rzeczywistą inspiracją dla Kościoła. Niewielu teologów wyróżnia się w czasach Reformacji i Odrodzenia, niewielu też w następnych wiekach. Było więcej cenzorów niż myślicieli.

Czyż po Soborze Trydenckim, po Ignacym Loyoli, Karolu Boromeuszu i Franciszku Salezym, nie nastąpiło, wobec niebezpieczeństw protestanckich, rozległe zablokowanie, obejmujące na przykład pola egzegezy, liturgii i mistyki? Tak naprawdę nie zrobiono nic, poza „wybuchem wiedzy”, by na nowo wyartykułować duchowość, teologię i moralność oraz by rozpocząć przemyślenie relacji wiary i nauki. Indeks i Inkwizycja w szerokiej mierze przyczyniły się do pozbawienia chrześcijan wielu instrumentów nowoczesnej kultury.

„Temu olbrzymiemu przedsięwzięciu uśpienia umysłowości chrześcijańskiej odpowiada to, co moglibyśmy nazwać «*narodzinami Magisterium*» (w znaczeniu, w jakim J. Le Goff mówił o «*narodzinach czyścica*» w Średniowieczu). Z pewnością nie idzie o to, że Magisterium wcześniej nie istniało, ale o to, że z narzędzia kontroli, jakim było dotąd, staje się uprzywilejowanym źródłem wiary: skoro chrześcijanie nie są już dopuszczani do myślenia, potrzeba, aby doktryna była komunikowana; na poziomie elementarnym jest to *Catechismus ad parochos*, wysyłany do pasterzy przez ich biskupów, ale nie przez nich pisany; na wyższym poziomie to pojawienie się, później, wraz z Benedyktem XIV, encyklik [...]. Można by powiedzieć, że nie przyjęto nie tylko właściwego czasom nowożytnym trybu racjonalności, ale nie wyznaczono żadnej wolnej przestrzeni dla umiarkowanego sprawowania *intellectus fidei*, z wyjątkiem odpowiedzialnych z centrum rzymskiego”¹.

Kiedy Kościół zamykał się w reformie swych instytucji, przed teologią stawały nowe kwestie, a szczególnie przed etyką i antropologią. W odrodzeniowym humanizmie zwłaszcza jeden temat zajmuje coraz więcej miejsca: *godność człowieka*², wraz ze swym punktem węzłowym, którym jest wolność albo, bardziej konkretnie, wolna wola. Jednak wkrótce wypływa inna kwestia, która dotyczy najwyższego punktu teologii moralnej: w jaki sposób myśleć o połączeniu owej wolności człowieka z wolnością Boga? Struktura nowej moralności faktycznie narodziła się ze spotkania oko w oko owych dwóch wolności.

Po stronie Boga umieszcza się prawo moralne, które wyraża konkretnie Jego wolę i otrzymuje od niego władzę zobowiązania. Po stronie człowieka stawia się z jednej strony wolność z jej aktami pojmowanymi jako następstwo niezależnych decyzji woli, a z drugiej strony rozum praktyczny i roztropność, całość, która wkrótce zostanie nazwana „sumieniem”, któremu przypisuje się funkcję przekazywania rozkazów prawa. W taki sposób wokół pojęcia powinności artykułują się elementy konstytuujące teologii moralnej fundamentalnej: prawo, wolność, sumienie. Brakowało tylko grzechu, ale Sobór Trydencki zatroszczył się o to.

I. NAWIEDZONA I ZREKONSTRUOWANA PRZESZŁOŚĆ

W logice tego, co właśnie powiedzieliśmy, wprowadzenie nowej teologii moralnej fundamentalnej dokonało się w dwóch zasadniczych etapach: rene-

¹ G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique*, op. cit., s. 273-274.

² Pico de la Mirandola, *O godności człowieka (De hominis dignitate Joannis Pici Mirandulae Concordicque comitis oratio)*, przekład franc.: P.-M. Cordier, w: *Jean Pic de La Mirandole*, lub „La plus pure figure de Thumanisme chrétien”, Nouv. éd. Debresse, Paris 1956, s. 120—187.

sans tomistyczny w drugiej scholastyce, stworzenie „Pouczeń moralnych” dla nowo powstających seminariów³.

1. POWRÓT DO TOMIZMU

W XV i XVI wieku tomizm doznaje nowego wznoszenia w Niemczech, następnie w Hiszpanii, u karmelitów i dominikanów. W każdym razie na chwałę szkoły z Salamanki, gdzie mistrzami byli Cano, Soto i Vitoria⁴, należy zapisać włączenie do koncepcji tomistycznej niektórych rysów ockhamizmu. Ze swej nominalistycznej formacji Salamantyńscy zachowują pewną rezerwę wobec bezinteresownej spekulacji i jeżeli przyjmują tomizm w jego najważniejszych zarysach, nie dokonują pogłębienia jego syntezy. Co więcej, dogmat interesuje ich mniej niż moralność i w ten sposób, po raz pierwszy, dokonuje się zerwanie między dogmatem i moralnością. Oddzielona od swego pierwszego źródła, moralność zbliża się do prawa, które przeżywało wówczas wielki rozkwit, zwłaszcza w dziedzinie sprawiedliwości i małżeństwa, w dwóch traktatach, które zawsze ciążyły ku większej autonomii, a zatem, w rewanżu, poddawane były większej kontroli ze strony instancji Magisterium. Możemy także odnotować, że Salamantyńscy przenosząc część moralności ze strony dogmatu, szeroko otwarli możliwości jej „dogmatyzacji”⁵.

Przejmując pałeczkę od mistrzów z Salamanki, moralisci jezuicki wyrobili sobie solidną pozycję, zwłaszcza dzięki Vazquezowi i Suárezowi, którego wpływ był wielki. Czyż wszyscy moralisci, od Hobbesa po Schopenhauera, nie studiowali etyki, czytając Suáreza? Jeżeli sam określa się jako uczeń Tomasza, to jest jednak od niego bardzo daleki. Podobnie jak Akwinata nadaje moralności

³ W perspektywie tej dekret z 14 lipca 1563 o zakładaniu seminariów zajmuje ważne miejsce. Jednym z zasadniczych celów, wyznaczonych przez 18 kanon 23 sesji formacji teologicznej przyszłych księży jest „udzielanie sakramentów, przede wszystkim tego, co wydaje się stosowne dla słuchania spowiedzi”.

⁴ Francisco de Vitoria (1483-1546) był profesorem w Salamance od 1526 do 1546 roku, gdzie dwukrotnie skomentował *Ila - Ilae Summy* Tomasza z Akwinu. W 1932 B. De Heredia wydał *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, jednak wydanie to wywołało niewielkie reakcje. Bogatą prezentację Vitorii znajdziemy w: R. G. Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Analecta Gregoriana XIV, Roma 1938. Dzięki temu dziełu możemy poznać i zrozumieć nowego ducha, jaki wypełniał klasztor Sw. Jakuba, na przykład P. Crockaerta, który domaga się pierwszorzędności miejsca dla *Ila — Ilae*: „*Liber nomine Secunda Secundae, at meritis facile primus*”, jak i tych, którzy ponownie wydali dzieła Piotra z La Palu (+ 1342), które miały tak wielki wpływ na *Instytucje moralne*. Cf. także M.-D. Chenu, „L’humanisme et la reforme au college Saint-Jacques á Paris”, *Archives d’Histoire dominicaine* 1 (1946), s. 133- 147.

⁵ I tak traktaty od VIII do XI poświęcone są celowi ostatecznemu, szczęśliwości, aktowi woli, dobru i przewrotności aktów ludzkich. XII poświęcony jest cnotom, a XIII wadom i grzechom. Traktaty od XVII do XIX cnotom w szczególności, a XXI sakramentom w ogóle.

fundament metafizyczny, by zmniejszyć arbitralność, ale, idąc za ockhamizmem, broni tezy poznania jednostkowego i o celowości mówi jedynie jako o metaforze. Właściwie wybiera drogę pośrednią: powinność prawa rodzi się z woli Bożej i uwarunkowania ludzkiego; sumienie jest aktem, ale także nawykiem praktycznego rozumu.

2. TEOLOGIA PODRĘCZNIKOWA

Pomiędzy wielkimi komentarzami tomistycznymi i *Summami wiary*; które silnie się wówczas rozwijały⁶, należy umieścić *Wskazania moralne*⁷, rodzaj pośredni, przeznaczony do zawodowej formacji duchowieństwa. Towarzystwo Jezusowe odgrywa tutaj znaczącą rolę. W swej *Karcie studiów (Rado studiorum)*⁸, opracowanej w latach 1586—1599, przewiduje ono dwa kursy przeznaczone do nauczania teologii moralnej: *kurs wyższy* dla przesłanek spekulatywnych oraz *kurs niższy* dla elementów praktycznych, który miał trwać dwa lata. Jednakże ten ostatni zajął wkrótce całe miejsce i sam zaczął stanowić całość teologii moralnej.

Tytułem przykładu weźmy jeden z najsłynniejszych podręczników, którego autorem jest Juan Azor (+ 1603), a zredagowany między 1600 i 1602 rokiem. Już tytuł jest znaczący: *Wskazania moralne, w których omówiono wszystkie kwestie dla oświecenia prawego sumienia*⁹. Nie mniej znaczące jest wprowadzenie. Autor zapowiada w nim poczwórny podział: dziesięć przykazań, siedem sakramentów, cenzury, kary i odpusty oraz stany życia, jak i cele ostateczne. Prezentacja taka zastąpiła od tej pory tradycyjne uszeregowanie według cnót. Wszystko jest w niej ujmowane pod kątem powinności¹⁰, w tym i sakramenty, i stany życia.

⁶ Antonin w XV wieku, Kajetan OP i Tolet SJ w XVI wieku. Cf. również P. Michaud-Quentin, *Sommes et manuels de confession au Moyen Age*, *Analecta medievalia Namurecensia* XIII, Louvain 1962.

⁷ J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, *op. cit.*, Cf. także E. Moore, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudios de algunos autores*, Granada 1956. B. Häring, L. Vereecke, „La theologie morale de saint Thomas d’Aquin à saint Alphonse de Liguori”, *art. cit.*

⁸ Cf. *Ratio atque Institutio studiorum Societatis Jesu, Monumenta Paedagogica SJ*, t. 5, Inst. Hist. SJ, Roma 1986, s. 88 — 93

⁹ J. Azor SJ, *Institudonum Moralium in quibus universae Quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur*, Kolonia 1602. Jezuita ten jest jednym z redaktorów *Rado Studiorum*. Poniższy plan jest jej ścisłym zastosowaniem.

¹⁰ W rzeczywistości struktura ksiąg o teologii moralnej została wprowadzona w życie pomału. I tak, P. Laymann SJ, *Theologia moralis*, wyd. 2, N. Henricus, Monachii 1626, porzuca plan Dekalogu by powrócić do schematu cnót, usuwa jednak traktat *O ostatecznym celu człowieka*, z traktatu *O sumieniu* czyni traktat inauguracyjny.

Przed szczegółowym podjęciem zapowiedzianego materiału, Azor dokonuje kilku rozwinięć na temat istotnych przesłanek teologii moralnej fundamentalnej. Mówi, że idzie za Tomaszem z Akwinu i Ila — Ilae jego *Summy teologicznej*, ale, gdy przyjrzymy się bliżej jego dziełu, dostrzeżemy kilka znaczących pominięć: szczęśliwość, łaska i dary Ducha Świętego. Traktaty te są oczywiście spekulatywne, ale nie jest to jedyna przyczyna ich wykluczenia. Czyż inną przyczyną nie mógłby być fakt, iż w teologii opartej na powinności trudno jest oddać sprawiedliwość kwestiom, które znacznie poza nią wykraczają?

II. ROZKWIT KAZUISTYKI

Wskazówki bibliograficzne: Th. Deman. art. „Probabilisme”. DTC. t. 13 (1936). 417-619 (Autor opiera się na licznych źródłach, ale jest też bardzo stronniczy). — E. Dublanchy. art. „Casuistique”. DTC. t. 2 (1905), 1859-1877. — J. de Blic, art. „Jésuite”, t. 3. „La théologie morale dans la Compagnie de Jésus”. DTC. t. 8 (1924), 1609-1092. — R. Brouillard, art. „Casuistique”, *Catholicisme* (1950), t. 2. 630-637. — J.-M. Aubert, „Morale et casuistique”. *RSR* 68 (1980), s. 167-204. — S. Pinckaers. *Les Sources de la morale chrétienne, sa méthode, son contenu, son histoire*, Cerf. Paris 1985, s. 258-281. — E. Baudin. *La Philosophie de Pascal*, t. 3. *Pascal et la casuistique*, Delachaux et Niestlé. Neufchâtel 1947. — P. Valadier. „Pascal et les jésuites. Actualité d'un débat”. *Actualiser la morale. Mélanges offertes à René Simon*, Cerf. 1992. s. 333-356.

Gdy dziś mówi się o kryzysie teologii moralnej, nie wyznając tego głośno, mówi się o kryzysie kazuistyki. Trzeba się nad nią zatrzymać, by wyrobić sobie jasną opinię na temat jej elementów i systemów, które je zawierają.

1. ELEMENTY UŁOŻONE W STRUKTURĘ

W centrum kazuistyki znajdują się prawo i wolność. Te dwa bieguny pozostają w ciągłym napięciu i niestałej równowadze. Jest z nimi tak, jak z dwoma właścicielami: to, co należy do jednego, zabierane jest drugiemu. Jednak, jeżeli wolność, jak wiemy, jest „obojętna” i może wybierać bądź odrzucać przepisy prawa w przypadkach wątpliwych, jest wszakże właścicielem, który korzysta z domniemania. W niej ma swe miejsce spontaniczność ludzka, nawet jeśli jest ona niepokojona przez zewnętrzną presję drugiego bieguna. Prawo opanowuje całą moralność i określa jej podział według Dekalogu, wypływa ono z wolności podobnej do wolności człowieka, ale posiada ono moc narzucania się mu siłą powinności. Jednym z istotnych zadań teologii moralnej będzie określenie autorytetu, który wydaje prawo oraz uściślenie doniosłości danego tekstu. Takie koncepcje mogą prowadzić jedynie do wszechobecności prawa i dogmatyzmu.

Możemy zrobić krok dalej i zastanowić się nad sposobem, w jaki doprowadza się do spotkania prawa i wolności za pomocą dwóch elementów pośrednich: sumienia, które dyktuje prawo wolności oraz aktów ludzkich, które pochodzą z wolności, ale są poddane prawu. Akty ludzkie, podobnie jak prawo, pojmowane są według zasad wolności obojętnej. Każdy z nich jest jak gdyby monadą, oddzielnym atomem, „przypadkiem sumienia”, który rozpatruje się w jego zewnętrznosci, a dokładniej, być może, w jego materialności. Taka koncepcja aktu ludzkiego redukuje teologię moralną do wyrzucenia z pola swego zainteresowania mistyki i duchowości, które podpadają pod powinność oraz do zachowania w centrum swego zainteresowania jedynie grzechu i poku-

ty. Traktat o sumieniu jest tworem kazuistyki. W dziele *Rdzeń teologii moralnej* jezuita Hermanna Busembauma (+1668)¹¹, które było u źródła refleksji moralnej Alfonsa de Liguori, sumienie (traktat mu poświęcony otwiera całe dzieło) uważane jest za „wewnętrzną normę” działania, jednak fakt ten wcale nie oznacza, że poprzez wieki ignorowano sumienie. Widzieliśmy, że jego rolę wypełniał rozum praktyczny, wzmocniony przez roztropność i rozeznanie (*discreta caritas*), jak również przez wiarę i dar rady. Odtąd, w kierowaniu działaniem, sumienie zajmuje całe miejsce, a jego funkcja określana jest przez samą strukturę „nowej” moralności. Nie jest ono jednak cnotą, jak roztropność, którą kształtuje się i doskonali przez ćwiczenie, ale jest w podmiocie jak gdyby zdolnością pośredniczącą pomiędzy prawem, które nakazuje i wolnością, która działa. W pewnej mierze spełnia ono funkcję sędziego. Rzeczywiście, skoro może ono jedynie przyjmować prawo, w zmiennym kontekście aktów ludzkich należy do niego interpretowanie prawa dla jego zastosowania, a także określanie granic między dozwolonym a zabronionym.

W ten sposób umiejscowione, sumienie zajmuje fundamentalne stanowisko w świecie moralnym. Prawo nie może być stosowane bez sumienia ani stosować swej siły poza nim, podobnie i wolność może ucinąć swe spory z prawem jedynie odwołując się do sumienia. W kazuistyce wszystko prowadzi do sumienia i do sposobu, w jaki moralisci wyróżniają jego różnorodne stany, w obliczu prawa i wolności. Sumienie może być zamieszkane przez pewność, skrupuły lub wątpliwości. Ten ostatni stan, który tak niepokoił Kartezjusza, zatrzymuje również uwagę moralistów; i to w kwestii rozwiązania tego problemu dojdzie wśród nich do podziałów i różnic.

¹¹ H. Busembaum, *Medulla theologiae moralis facili acperspicua methodo resolvens casus conscientiae ex variisprobatisque authoribus*, 7a ed. milanese, Mediolani 1676.

2. SYSTEMY W KONFLIKCIE

Jak oświecić sumienie? Czy trzeba być tucjorystą, probabiliorystą, ekwiprobabilistą, probabilistą, laksystą? Wciąż stoimy wobec dwóch przeciwstawnych zdań: albo istnieje obiektywna powinność i nie ma możliwej wolności działania, albo obiektywna powinność nie istnieje i w działaniu jesteśmy wolni lub nie. W tym ostatnim przypadku działający może napotkać trudności. Czego potrzeba, by mógł on w sposób zgodny z prawem pójść za osądem przychylnym dla jego wolności?

1. Wystarczy, by osąd ten był przynajmniej moralnie pewny (tucjoryzm).

2. Osąd ten powinien być bardziej prawdopodobny niż jego przeciwieństwo (probabilioryzm); nie jest wszakże konieczne, by był moralnie pewny (zdanie wymierzone w tucjoryzm).

3. Osąd ten powinien być co najmniej równie prawdopodobny, co jego przeciwieństwo (ekwiprobabilizm); ale nie jest konieczne, by był od niego bardziej prawdopodobny (zdanie wymierzone w probabilioryzm).

4. Osąd ten powinien być mocno prawdopodobny (probabilizm); ale nie wymaga się, aby był równie prawdopodobny jak osąd przeciwny (zdanie wymierzone w ekwiprobabilizm).

5. Wystarczy, by osąd ten był nieco prawdopodobny (laksyzm).

W XVI wieku probabilizm wydaje się wygrywać dzięki dominikańskiemu mistrzowi z Salamanki, Bartolomeo de Medina (t 1580), który pisze: „Jeżeli jakaś opinia jest prawdopodobna, dozwolone jest pójście za nią, choćby opinia przeciwna była bardziej prawdopodobna”. W innym miejscu uściśla, iż opinia prawdopodobna jest „wsparta przez wielkie umysły i autorytet doktorów”, ale nade wszystko „jest to opinia, za którą możemy iść, nie obawiając się grzechu”¹². Istotną cechą „prawdopodobieństwa” nie było dla Mediny spekulatywne rozwiązanie problemu pod kątem prawdziwości, ale zapewnienie bezpieczeństwa sumienia w działaniu. Ta salamantyńska doktryna szybko się rozpowszechniła. Naucza jej dominikanin Bañez (+ 1604), spowiednik Teresy z Avila, jak i, później, Jan od św. Tomasza (+1644).

Ale to przede wszystkim jezuita, G. Vazquez (+ 1604) i F. Suárez (+ 1617) nadali probabilizmowi jego ostateczne oblicze. W pełni dzielili oni duchowość Towarzystwa Jezusowego, pozostającą pod silnym wpływem humanizmu, który kładł akcent na wysiłek człowieka w walce duchowej. Mogli oni oczekiwać jedynie gromów ze strony ciasnego augustynizmu. Burza wybuchła, kiedy Luis

¹² Bartolomeo de Medina, *Expositio in Primant Secundae Ang. Doct. D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici*, Venetiis 1590, Q. XIX, art. 6, s. 1 79. Cf. J. De Blic, „B. de Medina et les origines du probabilisme”, *Eph. Theol Lov.* 7 (1930), s. 46 — 83; 263—291.

de Molina opublikował w 1588 roku, w Lizbonie swe słynne dzieło *O zgodzie wolnej woli z darami łaski Bożej*¹³, które krystalizowało tendencje duchowości i teologii jezuickiej w system sławiący udział ludzkiej wolności w dziele zbawienia.

Następne pokolenia okazują się mniej stanowcze co do właściwości prawdopodobieństwa. Sanchez (+ 1610) odwoływał się do autorytetu jednego tylko autora, „sprawiedliwego i wykształconego”, a Tamburini (+ 1675) szedł jeszcze dalej, stwierdzając: „Działamy roztropnie zawsze, gdy opieramy się na wewnętrznym lub zewnętrznym prawdopodobieństwie, jakkolwiek wąskie by ono było, obyśmy tylko nie wyszli z granic prawdopodobieństwa”¹⁴. Ta degradacja probabilizmu u dwóch wspomnianych jezuitów, a także wielu innych, wywołała żywą reakcję, w którą włączył się jansenizm, wnosząc swą teologię i swą antropologię.

Janseniusz (+ 1638) przejął najbardziej pesymistyczne tezy augustynizmu bajaranistycznego¹⁵, do maksimum ograniczającego ludzką wolność oraz od absolutnego predestynacjonizmu, utrzymującego, że Chrystus umarł tylko za niektórych ludzi. Stanowiska takie miałyby bez wątpienia ograniczony posłuch, gdyby Arnauld (+ 1649), Nicole (+ 1695) i Pascal (t 1662) nie rozwinęli aspektów moralnych jansenizmu. Ponad właściwymi każdemu autorowi niuansami możliwe jest przedstawienie głównych linii moralności jansenistycznej. Jedynym źródłem moralności chrześcijańskiej jest wola Boga objawiona czy to w Piśmie, czy to w sumieniu zamieszkałym przez łaskę. W poszukiwaniu woli Bożej rozum ludzki, zepsuty przez grzech pierworodny, nie może służyć za przewodnika. Kiedy sumienie zaczyna wątpić, winno brać stronę Boga, czyli prawa. Tak oto jansenizm odrzuca probabilizm i pragnie wprowadzić całkowite bezpieczeństwo, przyjmując tucjoryzm.

Musimy przyznać, że jansenizm stworzył przykłady wielkiej moralnej surowości. Dostrzegając ryzyko, jakie mogły stanowić pokusy legalistyczne, usiłujące zatrzymać się na minimalnych wymaganiach prawa i rozpatrywaniu działania ludzkiego tylko pod kątem pokuty, podkreśla on biblijne i patrystyczne źródła moralności. Kładzie też nacisk na charakter historyczny i osobowy decyzji sumienia, woli doradzać raczej wycofanie się ze świata¹⁶ niż przystosowanie się do okoliczności. Jednakże znaczenie moralności jansenistycznej wyraża się przede wszystkim poprzez jego wpisanie się w myśl Augustyna, a szczególnie w ten nurt augustynizmu, który określa człowieka nie tylko jako „nicość otoczoną Bogiem, ubogą w Boga, zdolną do Boga i wypełnioną Bogiem, jeśli

¹³ Luis de Molina, *De concordia liberiarbitrii cum divinae gratiae donis*, Ribernis, Lisbonae 1588.

¹⁴ M. Pętrocchi, *Il problema dell'assismo nel XVII secolo*, Ed. di Storia et Lettera, Roma 1953, s. 23, z. 14.

¹⁵ H. de Lubac, *Augustynizm et Theologie moderne*, Aubier, Paris 1965.

¹⁶ M. de Certeau, „De Saint-Cyran au Jansenisme”, *Christus* 39 (1963), s. 399 — 417.

tego pragnie”, ale także jako stworzenie upadłe, które może dotrzeć do Boga tylko „w sercu unicestwienia, które najpierw jest oczyszczeniem”¹⁷. Choć rygoryzmu¹⁸ nie można ograniczać do jansenizmu, wszakże to właśnie jansenizm bardzo przyczynił się do wzrostu rygoryzmu przez swą charakterystyczną opozycję do laksyzmu, ale i probabilizmu, „fundamentu i alfabetu” wszelkiej moralności jezuickiej, według Pascala¹⁹.

W roku 1655 powszechne zgromadzenie duchowieństwa francuskiego surowo potępiło laksyzm. W następnym roku Aleksander VII nakazał kapitule generalnej dominikanów powstrzymać się od „doktryn laksystycznych i nowych, od paradoksów i dziwnych opinii, które można spotkać u kazuistów” a polecił trzymać się doktryny Tomasza z Akwinu. W latach 1665—1666 ten sam papież potępił czterdzieści pięć zdań laksyzmu²⁰. W 1679, pod wpływem uniwersytetu w Louvain, Innocenty XI potępił sześćdziesiąt pięć innych. Jednakże w roku 1686 ten sam papież doprowadził do wyboru na przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego Tirso Gonzaleza (+ 1705) prosząc go, by promował w swym zakonie probabilioryzm, którego był gorącym obrońcą. Nowy generał na próżno się starał, gdyż wielu jezuitów pozostawało wiernych probabilizmowi. Z drugiej strony nadużycia reakcji antylaksystycznej popchnęły Aleksandra VIII do potępienia podstaw dogmatycznych moralności jansenistycznej oraz do stwierdzenia, że bardzo prawdopodobna opinia może służyć za regułę działania i że nie jest konieczne, by we wszystkich okolicznościach trzymać się opinii najpewniejszej, to znaczy ze względu na prawo.

W ten sposób pierwsze interwencje Magisterium papieskie na polu teologii moralnej dotyczyły potępienia laksyzmu i tucjoryzmu, ekstremizmów po obydwu stronach. Wszakże papieże nie angażują się formalnie w debaty pomiędzy probabilistami i probabiliorystami. Ostrożność ta nie przeszkodziła jednak Klemensowi XI i Benedyktynowi XII popierać *Teologię moralną*, której autorem był François Genet²¹, a którą wspierał sam Bossuet. Dzieło to było podręcznikiem, który ukształtował Alfonsa de Liguori (+ 1687) w seminarium w Neapolu i od którego odszedł, by iść za *Medulla theologiae moralis* jezuickiego probabilisty Busembauma. Jego *Adnotationes*²² pochodzą z roku

¹⁷ P. Cochois, *Bérulle et VÉcole française*, Seuil, Paris 1963, s. 78.

¹⁸ Ph. Lécivain, „La montée du rigorisme aux XVII^e et XVIII^e siècles”, *Chnstus* 34 (1987), s. 180-190. J.M. Aubert, „Rigorisme”, *Catholicisme*, t. 12 (1990), 1232-1240.

¹⁹ B. Pascal, *Les Provinciales*, wyd. franc. J. Steinmann, A. Colin, Paris 1962, s. 85.

Prowincjalki zostały zredagowane w 1656 i 1657 roku.

²⁰ *Dz* 2021-2065.

²¹ F. Genet, *Theologia moralis seu resolutio cassum conscientiae juxta Sacrae Scripturae, Canonum et Sanctorum Patrum mentem*, A. Pralard, Paris 1702. Cf. R. Pollock, *François Genet, The man and his methodology*, PUG, Roma 1984.

²² Alphonsi de Liguori, *Medulla Theologiae Moralís R.P. Hermani Busembaum Societatis fesu cum adnotationibus per R.P. Alphonsum de Liguori, Rectorem majorem Congregationis SS Salvatoris*, Pellechia, Napoli 1748.

1748; jednakże dwadzieścia pięć lat później tak pisał do P. A. Yillani: „Jeżeli włączyłem do mojej moralności tekst Busembauma, to tylko dlatego, by przyjąć uporządkowanie materiału ustanowione przez tego autora (jest to porządek znakomity), nie zaś by przyjąć jego doktrynę”²³. Wszakże rok 1773 był rokiem zniesienia Towarzystwa Jezusowego.

3. ŚWIĘTY ALFONS POMIĘDZY RYGORYZMEM A LIGUORYZMEM

Wskazówki bibliograficzne: *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur*. Wstęp J. Delumeau. Beauchesne, Paris 1987. — Th. Rey-Mermet. *La morale selon saint Alphonse de Liguori*. Cerf. Paris 1987. — F. Delerue, *Le Système moral de saint Alphonse de Liguori*. Saint-Étienne 1929. — J. Guerber. *Le Relliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses prédécesseurs (1785- 1832)*. PUC, Roma 1973. — J. E. Imbert. *La manualistica liguoriana de teologia moral desde la canonización de san Alfonso hasta su proclamación como Doctor de la Iglesia (1839-1871)*. Athenaeum Rom. Sanctae Crucis. Roma 1990.

Bez względu na pozycję Alfonsa de Liguori w stosunku do jezuitów, trzymał się on metody kazuistycznej. Skoro rozum kieruje moralistą w jego poszukiwaniach, winien on także oświecać działanie człowieka.

Reguła aktów ludzkich jest podwójna, jedna jest oddalona, druga bliska. Oddalona czy też materialna jest prawem boskim; bliska lub formalna jest sumieniem. [...] Sumienie definiujemy zatem tak: dyktat rozumu, poprzez który osądzamy, że jakaś rzecz może lub nie może być uczyniona, jak obecnie dozwolona lub niedozwolona, *hic et nunc*²⁴.

W innym miejscu święty Doktor definiuje prawo jako prawy rozum działania (*recta agendorum ratio*):

Różni się on od przykazania, które zwraca się do poszczególnych osób tylko w tym, że jest narzucane wspólnocie. Prawo dzieli się na wieczne, naturalne i pozytywne. [...] Ażeby jakieś prawo miało siłę obligującą, potrzeba, aby było uczciwe [...], sprawiedliwe [...]. Moralnie możliwe [...], użyteczne [...], konieczne [...], wyraźne [...], ogłoszone. [...] Pośród tych praw, jedne są nakazowe, [czyli takie,] które w sumieniu zobowiązują do uznania winy tego, kto je gwałci; inne są karne, [czyli takie,] które zobowiązują do znoszenia kary dotyczącej tych, którzy przekraczają prawo; inne jeszcze są mieszane, [czyli takie,] które zobowiązują zarazem co do winy i co do kary²⁵.

²³ Cytowany w: L. Verecke, „Saint Alphonse de Liguori dans l’histoire de la théologie morale du XVI^e au XVII^e siècle”, w: *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur, op. cit.*, s. 119.

²⁴ S. Alphonsi, *Theologia moralis*, L. Gaudé, Roma 1905, Liber 1 „De régula actuurn humanorum”, Tract. I „De conscientia”, cap. 1, n° 1-2, s. 3.

²⁵ *Lbid.*, Tract. II „De legibus”, cap. 1, Dub. 1 —2, passim, s. 71—92.

Jednak sumienie ludzkie może zostać opanowane przez wątpliwości. Wydaje się, że Alfons de Liguori ewoluował w rozwiązaniu tego problemu. Jednakże w 1767 roku, w szóstym wydaniu jego *Teologii moralnej*, odnajdujemy sformułowanie jego systemu:

Skoro opinia na rzecz prawa wydaje się z pewnością bardziej prawdopodobna, jesteśmy absolutnie zobowiązani, by za nią pójść i nie możemy iść za opinią przeciwną, na rzecz wolności. [...] Jeżeli opinia na rzecz wolności jest jedynie prawdopodobna albo równie prawdopodobna co opinia na rzecz prawa, sam fakt, że jest prawdopodobna, nie upoważnia do pójścia za nią, bowiem aby działać w sposób dozwolony, prawdopodobieństwo uczciwości takiego działania nie wystarcza, potrzeba pewności moralnej. [...] Jeżeli współzawodniczą dwie równie prawdopodobne opinie, [...] opinia na rzecz wolności, silna prawdopodobieństwem równym temu, którym cieszy się opinia przeciwna na rzecz prawa, sprawia, że rodzi się wątpliwość co do istnienia prawa zabraniającego owego działania; nie można wówczas określać prawa jako wystarczająco ogłoszonego, nie może ono zobowiązywać, bowiem niepewne prawo nie może nakładać pewnego zobowiązania ²⁶.

System ten i niektóre z jego zastosowań w dziedzinach pokuty i małżeństwa, przeważały nad rygoryzmem²⁷. W pierwszej połowie XIX wieku Alfons był przez wielu uważany za symbol duszpasterstwa. Następnie, kiedy został beatyfikowany (1816) i ogłoszony doktorem Kościoła (1871), zapomniano być może, iż był on misjonarzem. Oficjalne uznanie jego myśli ustaliło jej odczytania. Ten, który tak długo był symbolem otwarcia, dla niektórych stał się teologiem zbyt surowym.

Rozgorzała wówczas twarda debata pomiędzy probablistami i ekwiprobabilistami wokół trzech kwestii: czy za doktorem Kościoła trzeba iść we wszystkich punktach? Czy oddalenie się od Alfonsa oznacza antyliguoryzm? Czy praktykowanie powszechnego i zwykłego probabilizmu jest porzuceniem zdrowej moralności i zanurzeniem się w laksyzmie, liberalizmie i moralności niezależnej? Pytania te, które są czymś więcej niż zwykłym sporem między szkołami, dobrze świadczą o klimacie epoki pogrążonej w wirach modernizmu i jego przeciwieństwa.

Ostatecznie teologia kazuistyczna, w jakimkolwiek systemie by się wyrażała, całą swą siłę czerpie z centralnej refleksji na temat powinności i jej zgodności z ideami swego czasu. Analogiczne punkty widzenia dostrzegamy w nowoczesnej myśli zachodniej, u protestantów i filozofów. Można by, na przykład, zbudować paralele pomiędzy strukturą moralności kazuistycznej a strukturą moralności kaniowskiej, skupionej na poczuciu obowiązku i imperatywie

²⁶ *Ibid.*, Tract. I „De conscientia”, cap. 3, n° 54 — 56, s. 25 — 26.

²⁷ Ph. Lécivain, „Saint Alphonse au risque du rigorisme et du liguorisme”, *Alphonse de Liguori pasteur et docteur*, op. cit., s. 231 — 272.

kategorycznym. Odnajdujemy tutaj tę samą supremację prawa i normy, powinności i obowiązku, to samo napięcie między prawem a wolnością, pomimo wysiłku Kanta w celu interioryzacji prawa w łonie rozumu praktycznego. Jednakże, poza powinowactwem idei, kryje się różnica geniuszu.

KONKLUZJA

Od odrzucenia do przeczucia¹ nowoczesności

Wskazówki bibliograficzne: J. Diebolt, *La Théologie morale en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration. 1750- 1850*. Le Roux. Strasbourg 1926. — A. Vermeersch. „Soixante ans de théologie morale”. *NRT* 56 (1929), s. 863-884. — J. Leclercq. *L'Enseignement de la théologie morale*, Ed. du Vitrail. Paris 1950. — G. Gilleman. *Le Primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*. Nauwelaerts. Louvain 1952. — B. Häring. *La loi du Christ*. 3 tomy. wyd. 3. Desclée. Paris 1957. — J.-G. Ziegler. „La théologie morale”. *Bilan de la Théologie au XX^e siècle*. Casterman. Tournai-Paris 1970, s. 520-568. — F. Böckle. *Fundamental moral*. Kösel-Verlag, München 1981. — P. Valadier, *L'Église en procès: catholicisme et société moderne*. Cal mann-Lévy, Paris 1987. — X. Thévenot. *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*. Cerf. Paris 1992. — Mieszana Komisja Katolicko-Protestancka we Francji. *Choix éthiques et communion ecclésiale*. Cerf. 1992. — E. Schillebeeckx, *L'Histoire des hommes, récit de Dieu*. Cerf, 1992. — R. Simon, *Ethique de la responsabilité*. Cerf, 1993.

„Odważ się myśleć sam”, ta formuła Kanta charakteryzuje w sposób niemal symboliczny sposób myślenia, w jakim w szerokiej mierze uczestniczymy. Czyż nie czynimy wszędzie miejsca dla wolności: wolności cywilnej, wolności religijnej, wolności wypowiedzi, wolności komunikacji? Utematyzowana w ten sposób problematyka Praw Człowieka wzbogaciła się z biegiem czasu o wolności społeczne i ekonomiczne². Ów „dostęp człowieka do ich większości”, by raz jeszcze wyrazić się jak Kant, zmusza każdego do wzięcia na serio rzeczywistości swego życia i pojmowania siebie jako owego początku, na podstawie którego wolność określa siebie i dokonuje refleksji. Ale, współzależnie, wszelka myśl wolna może jedynie spotkać innych w historii, miejscu każdego zakorzenienia oraz przez język, istotny warunek prawdziwej komunikacji.

¹ G. Lafont, *Histoire théologique de VÉglise catholique*, Cerf, 1994, s. 36 — 38.

² Ph. Lécrivain, „La liberté religieuse du Concile auz Lumières”, *Projet* 213 (1988), s. 129-137.

Niektórzy, dostrzegając tutaj źródło nieszczęść nowoczesności, odrzucają owe przemiany i starają się powrócić ponad nimi do potwierdzenia pierwszeństwa poznania nad działaniem, prawdy nad wolnością, porządku, jaki należy respektować, nad światem, jaki należy tworzyć. Historia dwóch ostatnich wieków jest w pewnej mierze historią tej pokusy. Wielu, przez długi czas, wolało faktycznie wiązać połączenie teorii i praktyki z hierarchicznym i solidarnym porządkiem, sądząc, iż każda wolność winna sytuować się na ontologicznej skali, której prawdę determinuje rozum, i że mogą one istnieć tylko w powiązaniu z całym stworzeniem, zorientowanym na swój cel. Pierwszeństwu wolności przeciwstawili oni pierwszeństwo porządku, co nie pozostało bez wpływu na określenie etyki i dogmatyki³. Czyż kwestia ta, związana ze zmianą perspektywy w ramach stosunku prawdy i wolności nie jest konstytutywna dla nowoczesności?

1. DWUZNACZNOŚCI SUWERENNEJ DOGMATYKI

W XIX i XX wieku Kościół katolicki często odrzucał nowe sposoby myślenia i życia, nigdy tak naprawdę nie pragnąc spotkać się z nimi. Te powtarzające się odrzucenia prowadziły do zamykania się na elementarnym katechizmie o akcentach negatywnych, w którym dominują dogmaty o grzechu pierworodnym i lęk o indywidualne zbawienie. Autorytet kapłaństwa, szafarza sakramentów, był tym bardziej podkreślany, jak i podkreślany był — przez częsty zakaz samego zapoznawania się z pismami nowej kultury — wyłączny autorytet doktrynalny Magisterium. Jednak Magisterium nie było bardziej słuchane przez tych, którzy dawno przyjęli autorytet ludzkiego rozumu. Wszakże nie wszyscy katolicy poszli za swym Kościołem w jego opozycji do nowoczesności.

I tak, w Niemczech, pod wpływem *Aufklärung*⁴, niektórzy teolodzy oddalili się od kazuistyki i scholastyki, by przedstawić moralność według potrójnej relacji człowieka do Boga, do innych i do siebie samego. Jednak w połowie XIX wieku musieli zrezygnować z „modelu niemieckiego” i ustąpić teologom ultramontańskim, którzy chodzili pod sztandarami Tomasza z Akwinu i Alfonsa de Liguori. Niektórzy na powrót stali się ścisłymi kazuistami, trzymając się metody świętego redemptorysty, zachowali najważniejsze rysy jego systemu i podział moralności według przykazań. Inni, bardziej spekulatywni, swe analizy „przypadków sumienia” poprzedzali wykładami za temat zasad inspirowanymi Tomaszem z Akwinu; od wąskich ram przykazań woleli szersze ramy cnót.

³ A. Delzant, „Ethique et dogmatique en théologie fondamentale”, *Actualiser la morale, Mélanges offerts à René Simon*, Cerf, Paris 1992, s. 277 — 295.

⁴ O. Weiss, „Alphonse de Liguori et la théologie allemande au XIX^e siècle”, *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur, op. cit.*, s. 184 — 229.

Inni, jak Praner, powrócili niemal wyłącznie do wewnętrznej zasady autorytetu i uczynili z moralności czystą wiedzę o prawie. W każdym razie „nowi” teolodzy nie szczędzili swym poprzednikom krytyk. Na przykład K. Martin w 1849:

W epoce tej przepisy autonomicznego rozumu zastąpiły wieczne prawa Ewangelii, osądy domniemanego zdrowego rozsądku zajęły miejsce jasnych definicji Kościoła, jednym słowem moralność chrześcijańska została odarta ze swej świętości i tajemnicy, ze swej pewności i godności⁵.

Krytyki takie, oparte na ciasnej interpretacji Tomasza z Akwinu, podporządkowywały działanie poznaniu czy też, innymi słowy, etykę dogmatyce. Taka postawa wywołała mieszane postawy u katolików i spowodowała zmasowany atak protestanckich kół liberalnych na moralność katolicką, piętnowaną jako jezuicką. Był to bardzo ciężki okres *Kulturkampf* i słowa skreślone przez berlińskiego filozofa E. von Hartmanna (+ 1906) wyrażały myśl wielu: „Nieustające roszczenia hierarchiczne, mające na celu utrzymanie heteronomicznej moralności religijnej, charakteryzującej się żalem i pustą pokorą grzesznika, mają u nas zapewne deprymujący i demoralizujący wpływ na lud”⁶.

W 1894 roku dochodzi do zaostrzenia sytuacji, gdy ukazuje się broszura R. Grassmanna, której sam tytuł jest całym programem: *Wyjątki z teologii moralnej św. Alfonsa de Liguori, zatwierdzonej ex cathedra przez papieży Piusa IX i Leona XIII jako norma Kościoła Rzymskiego. Straszliwe niebezpieczeństwo, jakie stanowi ta teologia moralna dla moralności ludów*⁷. 88 wydanie zostało złożone w 1901 roku, a egzemplarz nr 395000 wyszedł spod prasy w 1930 roku. Dawny jezuita, ksiądz Paul von Hoensbroech⁸, kontynuował krytykę z wyjątkową gwałtownością i trzeba było poczekać aż do ukazania się *Moralności rzymskokatolickiej i moralności ewangelicznej* systematyka z Marburga, W. Hermanna (+ 1922), by, pomimo twardości jego sformułowań, można było głębiej zastanowić się nad różnicami. Głównym celem ataków był probabilizm. Według Hermanna, idea opierania norm moralnych na przykaza-

⁵ Konrad Martin (t 1879), *Lehrbuch der Moral* Mainz 1850, s. 5. Ten biskup z Paderborn stara się, jak później Mausbach, uchwycić całe dziedzictwo od Augustyna do Alfonsa de Liguori, przechodząc przez Tomasza z Akwinu.

⁶ Cytowany w: J. G. Ziegler, *op. cit.*, s. 522. Krytyki były nie mniej surowe we Francji, pod piórem na przykład Micheleta czy Paula Berta. Pastor Ch. Bois tak pisał w artykule „Kazuistyka” w: *Encyclopedie des sciences religieuses*, t. 2, pod red. F. Lichtenbergera, Sandoz, Paris 1877, s. 685: „Kazuistyka pozwala zaspokoić wszystkie namiętności przy pełnym bezpieczeństwie sumienia. Nigdy nie widziano podobnego narzędzia sceptycyzmu moralnego i zepsucia”. Cf. także A. Bayet, *La Casuistique chrétienne contemporaine*, Alcan, Paris 1913.

⁷ R. Grassmann, *Auszüge aus der Moraltheologie des Heiligen Dr Alphonsus de Liguori und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker*, Stettin 1894.

⁸ P. von Hoensbroech, *Die ultramontane Moral*, Leipzig 1902.

niu Bożym, a nie na najbardziej wewnętrznym prawie naturalnym, jest równoznaczna z unicestwieniem koncepcji moralnych: „Wolność i prawo nie są wpisane w serce katolika. Jego sumieniem jest papież”⁹. W obliczu tych ataków Kościół katolicki rozpoczął prawdziwe badanie kazuistyki. W roku 1872 pewien teolog z Tybingi, F. X. Linsenmann, pisze:

Wedle opinii, którą właśnie wyłożyliśmy, a którą podziela dziś tylko kilku moralistów, przede wszystkim młodych, metoda kazuistyczna stanowi najgłębszą przyczynę niedorozwoju teologii moralnej jako nauki. Tutaj spoczywa całe zło. [...] Środek ciężkości moralności umieszcza się nie w osobistym sumieniu, ale w literze prawa i zewnętrznym autorytecie¹⁰.

Jednakże w 1901 roku postąpiono jeszcze krok naprzód, domagając się szerszego otwarcia na psychologię i kwestie socjalne. Odnajdujemy także niektóre intuicje z początku XIX wieku, kiedy to, poza terenem ultramontanizmu, pod wpływem romantyzmu i idealizmu, starano się pogodzić dogmat i moralność, by przedstawić — w „zorganizowanych” systemach, wyprowadzonych z głównej „idei” czy też pierwszej zasady moralnej — życie chrześcijańskie w swej całości i w uzależnieniu od jego kolejnych realizacji¹¹. „Kazuistyczna metoda św. Alfonsa, mówiono dla uzasadnienia tego typu wysiłków, była bez wątpienia odpowiednia w jego czasach. [...] Kazuistyka różniła się od metody patrystycznej i scholastycznej; podobnie i ruch, który pozwoli przewyciężyć kazuistykę, z pewnością jest możliwy”¹². Wszakże jezuita P. Lehmkuhl (+ 1918), uważając, iż wszelka odnowa byłaby zamachem na naukę wiary, stał się rzecznikiem reakcji: „Pragnienie zrealizowania istotnego postępu, mówił, jest równoznaczne ze zburzeniem moralności chrześcijańskiej”¹³.

Poszukiwano jednakże kompromisów. A. Müller, teolog z Trewiru, był jednym z pierwszych, którzy podjęli tego typu starania. W monografii zatytułowanej: *Czy moralność chrześcijańska powinna być zreformowana?*¹⁴ całe swe zainteresowanie skupia na teologicznym charakterze moralności i cytuje M. J. Scheebena:

Łaska nie powinna być rozumiana i przedstawiana jedynie jako wsparcie życia moralnego; trzeba widzieć w niej też nową i wznioślejszą zasadę. W ten sposób

⁹ W. Hermann, *Römisch-katholische und evangelische Sittlichkeit*, Marburg 1900, s. 201.

¹⁰ F. X. Linsenmann, „Über Richtungen und Ziele der Heutigen Moralwissenschaft”, *Theologische Quartalschrift*, 54 (1872), s. 523 — 532.

¹¹ Sailer (+ 1864), Hirscher (+ 1865) i członkowie szkoły z Tybingi, Deutinger (t 1864) i Linsenmann (+1898), zmierzają w tym kierunku.

¹² Cytat w: J. G. Ziegler, *op. cit.*, s. 525.

¹³ A. Lehmkuhl, „Die katholische Moraltheologie und die Studien derselben”, *Stimmen aus Maria-Laach*, 61 (1901), s. 1-20.

¹⁴ A. Müller, *Ist die Katholische Moraltheologie reformbedürftig?*, Fulda 1902.

zdołamy zbudować teologię, a nie zwykłą filozofię moralną. Będziemy wówczas mogli głosić moralność dogmatyczną, to znaczy opartą na wierze, łasce i tajemnicach chrześcijaństwa¹⁵.

Niestety, owe wysiłki pojednania nie wywarły faktycznie natychmiastowego wpływu ani w Niemczech, ani poza ich granicami, a podręczniki zachowały ton nadany na przykład przez redemptorystę C. Marca (+1887), który we wprowadzeniu do swych *Wskazań moralnych według św. Alfonsa* pisał: „Celem teologii moralnej jest wymierzyć i określić wszystkie powinności, jakie człowiek musi koniecznie wypełnić, wskazać granice, których nie powinien przekraczać pod karą zaciągnięcia winy grzechu”¹⁶. Czy teolodzy mogli wówczas wyrwać się z koncepcji Kościoła autorytarnego¹⁷, gdzie jakoś prawdy jest uzależniona od miejsca, jakie zajmuje w hierarchii ten, kto ją wypowiada?

2. POWRÓT DO HISTORYCZNEGO WYMIARU WIARY

Powrót ten dokonał się na podwójnym poziomie rzeczywistości i poznania: innymi słowy, podwojono ponowne odkrycie symbolu przez odkrycie historii. Pierwszą dziedziną, w jakiej rozpoczęto prace, było Pismo Święte. Wielką kwestią było wówczas oddanie sprawiedliwości różnym typom historyczności: historyczności dróg ludzkich, na jakich przejawia się zbawczy zamysł Boga; historyczności ludzkiego życia Jezusa, w Jego relacjach do Boga i innych; historyczności Kościoła połączonej z historią ludzką, różną od niej, ale nie oddzieloną. Te trzy zadania wywodzą się z tej samej problematyki, problematyki poznania historycznego połączonego z poznaniem liturgicznym, przy czym jedno i drugie opiera się na tym, co wykracza poza czysto ludzkie wymiary wiedzy i działania.

Wielu weszło na nowe drogi, ale to bez wątpienia J. Mausbach, aż do swej śmierci w 1931 roku, uczynił najwięcej dla odblokowania sytuacji. Jego wykłady o „Ostatnich propozycjach reformy katolickiej teologii moralnej i ich krytyce”, które zainaugurowały *Theologische Revue*¹⁸ w Münster, są wspaniałym przykładem jego pojednawczej strategii, przyjętej tak przez przeciwników, jak

¹⁵ M. J. Scheeben, *Les Mystères du christianisme*, DDB, Paris 1948, s. 738; przekład polski: cf. J. Rostworowski, I. Bieda, *Tajemnice chrześcijaństwa*, WAM, Kraków 1970. Dzieło to ukazało się po raz pierwszy w 1865 i jest w rzeczywistości przejęciem artykułów publikowanych w latach 1861 — 1862 w *Katholik*, gdzie Müller je przeczytał.

¹⁶ C. Marc, *Institutiones morales Alphonsiane*, t. 1, P. Cuggiani, Roma 1885, s. 2.

¹⁷ Cf. *VEccle'siologie au XIX^e siècle* (Colloque de Strasbourg, nov. 1959), Cerf, Paris 1960. Zwłaszcza Y. Congar, „L'Ecclésiologie, de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de Tautorite”, s. 77 — 114.

¹⁸ J. Mausbach, „Die neuesten Vorschläge zur Reform der katholischen Moraltheologie und ihre Kritik”, *Theologische Revue*, I (1901), s. 41—46.

i zwolenników neoscholastyki. W *Katholische Moralthologie* także odnajdujemy kilka bardzo wyraźnych sformułowań:

Rozróżnienie pomiędzy teologią moralną jako wiedzą o wierze oraz etyką jako wiedzą racjonalną jest w znacznej mierze jedynie sprawą teorii. Gdzie w naszej teologii moralnej znajduje się głębokie i teologiczne uzasadnienie oparte na źródłach wiary? [...] Różnica między moralnością objawioną a etyką filozoficzną (w tym, co odnosi się do moralności w ścisłym znaczeniu) nie tyle pochodzi z faktu, że ta pierwsza jest definiowana jako teologia, ile raczej z faktu, że jest przeznaczona dla teologów¹⁹.

W okresie II wojny światowej odnowa pogłębia się w ramach energicznego powrotu do biblijnych i patrystycznych źródeł wiary. Do wcześniejszej eklezjologii, gdzie o wszystkim myślano pod kątem powinności prawa, dołącza inna, bardziej „misteryjna”. Z ogólnego punktu widzenia istnieje wówczas pragnienie „głębszego zakorzenienia nadprzyrodzonego życia chrześcijańskiego”. Jedni zdążają ścieżkami otwartymi przez E. Merscha²⁰, inni, bardziej zaangażowani w ruch liturgiczny, jaki się wówczas ugruntowuje, na powrót odkrywają związki, jakie łączą dogmat, moralność i egzegezę. R. Egenter broni idei „moralności dogmatycznej”, a F. M. Braun ukazuje całe znaczenie „moralności objawienia”, skoncentrowanej na historii zbawienia i odpowiedzialności człowieka.

W latach poprzedzających II Sobór Watykański światło dzienne ujrzało wiele prób, w Niemczech i gdzie indziej, mających na celu, jak niegdyś w Tybindze, zawiązanie dyskursu w organicznie ukonstytuowaną całość. Jedni podejmują tradycyjną linię celowości tomistycznej; inni, jak J. Ratzinger, prowadzą poszukiwania w sakramentalnym wymiarze życia chrześcijańskiego; jeszcze inni pragną jakiejś normatywnej idei przewodniej. B. Häring, który ze sporym talentem rekapitułuje tę ostatnią tendencję, dokonuje decydującego wyłomu dzięki swej *Nauce Chrystusa*. Klucz do zrozumienia jego sukcesu można odczytać na początku trzeciego tomu:

Problem, czy lepiej mówiąc, fundamentalna tajemnica moralności chrześcijańskiej, polega na doskonałej interioryzacji Prawa, przy poszanowaniu w istotny sposób dialogalnego charakteru religii. Chrześcijanin nie reguluje swego życia według serii bezosobowych zasad, nie bardziej też jest posłuszny jakiemuś ideałowi doskonalenia siebie. Jest posłuszny Innemu, nie przestając przez to być wolnym w działaniu według swego wewnętrznego poruszenia, do tego stopnia, że czyni to, „czego On pragnie”. Jak to możliwe?

¹⁹ Id., *Katholische Moralthologie*, 3 tomy, Münster, 1915—1918, dzieło niedokończone, przekształcone przez G. Ermecke, wyd. 10, 1961. Cytowany fragment zaczerpnęliśmy z: J. G. Ziegler, *op. cit.*, s. 529.

²⁰ E. Mersch, *Morale et corps mystique*, DDB, Paris 1938.

To tajemnica naszego wcielenia w Chrystusa rozwiązuje powyższą antynomię i urzeczywistnia ów cud. Albowiem chrześcijanin jest posłuszny Chrystusowi, „idzie za” Chrystusem, ale nie jest w tym skazany na zewnętrzne naśladowanie: żyje w Kościele, „Ciele Chrystusa”, posiada w sobie życie Chrystusa, Ducha Chrystusa. Tak iż może z uległością odpowiedzieć Bogu, idąc przy tym za swą wewnętrzną zasadą, Duchem miłości, miłością. Cała moralność chrześcijańska jawi się wówczas jako moralność miłości²¹.

Jednak, trzydzieści lat później, pomimo ważności tych wysiłków, musimy stwierdzić, iż nie przyciągają już one uwagi i że trzeba rozpocząć nowe próby. „Nawrócenie antropocentryczne”, o jakim mówił K. Rahner, ułatwiło konieczne nawiązanie kontaktu teologii moralnej z naukami humanistycznymi, ale także innymi filozofiami. Otwarcie się na nowe horyzonty czyni trudniejszym odwołanie się do średniowiecznego paradygmatu prawa naturalnego w celu dania podstaw charakteru moralnego aktów ludzkich i w ten sposób od wielu dziesięcioleci moralisci ćwiczą się w prowadzeniu nowych dialogów, starając się przedłużyć osiągnięcia Arystotelesa i Kanta, a nawet dokonać pewnych przesunięć w stosunku do nich, by w większej mierze otworzyć się, we Francji na przykład, na refleksje Weila, Ricoeura czy Levinasa²². Gdy tysiąclecie to zmierza do swego końca, możemy pozostawać pod wrażeniem trudności problemów, jakim ludzkość powinna stawić czoła, by wymyślić praktyki nowego społeczeństwa. W tej długiej pracy przypomnienie walorów przeszłości nie jest bezużyteczne. Choćby tylko po to, by pomóc w wyzbyciu się fascynacji współczesnym modelem społecznym, który sądzi, iż przyszłość należy do tych, którzy nie znają przeszłości i lekceważą teraźniejszość, oraz by odnaleźć także źródło, etyczne i duchowe, dla kultury, która wpada w rozpacz i być może umiera dlatego, że go nie zna.

3. POZWOLIĆ KOŚCIOŁOWI BYĆ WIERNYM

Jak zaszczepić, w myśli i praktyce, instytucjonalne formy, które odpowiadają uznaniu wolności i odpowiedzialności? Jak doprowadzić do tego, by ich konkretna historia mogła stać się „opowiadaniem o Bogu”? II Sobór Watykański położył podstawy teologiczne dla takiej rewizji, ale jest ona dopiero naszkicowana na płaszczyźnie kanonicznych sposobów postępowania, co mog-

²¹ B. Hâring, *La Loi Du Christ*, t. 3, wyd. 3. Desclée, Paris 1959, s. 9. Cf. także t. 1 (1957), s. 28 i n. : „Idea-matka moralności chrześcijańskiej”; przekład polski: cf. *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, 6 tomów, Pallottinum, Poznań 1963 — 1966.

²² R. Simon, *Ethique de la responsabilité*, op. cit. Dwie pierwsze części tego dzieła są dialogiem z P. Ricoeurem i E. Lévinasem, jak również innymi współczesnymi filozofami. Cf. szczególnie s. 79-148.

loby, na średnią lub dłuższą metę, zagrozić osiągnięciom okresu współczesnego.

Na stronicach, które przeczytaliśmy — których jedynym celem jest pomoc w refleksji nad opracowaniem doktryny moralnej — często szło o kwestię spotkania wiary i rozumu, a ich trudne relacje uważaliśmy za jedno z uprzywilejowanych miejsc dogmatyzacji etyki. Jednak czyniąc to, być może nazbyt w cieniu pozostawialiśmy inny aspekt naszego tematu, to jest wymiar ekumeniczny. Od wielu już lat pokonano wiele etapów na drodze wielkiej troski o prawdę:

My chrześcijanie, katolicy i protestanci, jesteśmy uwikłani w te same problemy i te same debaty moralne co nasi bracia i nasze siostry w człowieczeństwie. Stoimy przed tymi samymi wyzwaniem.

Wchodzimy w tę samą debatę moralną, a w jej sercu znajdują się przekonania oparte na naszej wierze. One oświecają nas co do konieczności i celowości naszego zaangażowania.

Nasza wiara w Boga wprowadza do naszej refleksji i naszej praktyki wymiar transcendentny: dla nas byt ludzki nie znajduje swego celu w samym sobie, ale odnosi się do Innego, Boga Przymierza, który powołuje go i wobec którego czuje się on odpowiedzialny.

Miejszem zastosowania oraz celem naszego zaangażowania moralnego jest byt ludzki w łonie wszechświata, rozumianego jako stworzenie Boga.

Jezus Chrystus, prawdziwy obraz Boga, Pierworodny nowego stworzenia, które zapoczątkował, jest wzorem powołania, jakie zostało do nas skierowane.

Zasadą naszej refleksji i naszej praktyki moralnej jest miłość, owa *agape*, która przychodzi do nas od Boga, Tego, który ukochał nas jako pierwszy. Miłość, jak też wiara i nadzieja, jest w nas dziełem Ducha Świętego²³.

Niewątpliwie niekonsekwencją byłoby domaganie się, w imię ekumenizmu, by protestantyzm dostosował się do katolicyzmu, i na odwrót. Ważne jest, by zachodnie Kościoły chrześcijańskie — by mówić tu tylko o nich — na nowo nauczyły wyrażać się w ramach różnorodności, która na pewno złożona jest ze zbieżności, ale również nadal jeszcze z rozbieżności.

I tak, jeśli „protestanci swą interpretację danych naturalnych podporządkowują wolności osób i prawu sumień oświeconych przez wiarę narodzoną ze Słowa Bożego i wyrażającą się w decyzjach synodalnych”, katolicy, by oświecić swe sumienie, „przyjmują i akceptują dyrektywy Magisterium jako interpretujące w sposób autorytatywny objawione Słowo Boga i *prawo naturalne*”. Kontrasty są tutaj głębokie i nie mogą pozostawiać obojętnym. By wziąć udział

²³ Mieszana Komisja Katolicko-Protestancka we Francji, *op. cit.*, s. 91 — 92. Fragment ten jest wyjątkiem z tekstu opracowanego w 1989 roku przez Komisję Mieszaną pod tytułem: „Katolicy i protestanci wobec moralności w społeczeństwie laickim”. Odnajdujemy tutaj niektóre tematy naszego odczytania Pisma.

w debatach nad przyszłością chrześcijaństwa, protestantyzm winien odrzucić „pokusę powrotu do przeszłości i wszelkie regresywne formy fundamentalizmu”²⁴. Jednak ważne jest także, by katolicy zadali sobie pytanie o sposób, w jaki pojmują Magisterium.

Na pewno trzeba wystrzegać się mylenia Magisterium z Bożym autorytetem, na którym jest oparte; przeciwnie, trzeba ten autorytet uznać i podporządkować mu się w prawdzie, tej samej, w której jest on się ogłoszony, to znaczy odróżniając go od narzędzia, jakim się posługuje²⁵. Twierdzenie to zachowuje swą integralność, nawet jeśli — jak w naszym przypadku — autorytet Magisterium opiera się na Piśmie i Tradycji apostoelskiej. To oparcie zapewnia w radykalny sposób różnicę pomiędzy Bożym autorytetem i instytucją Magisterium, która jest jego głosem. Magisterium nie powinno zaprzestać przypomnienia Kościołom i narodom, że ostateczna racja życia i działania w rzeczywistości znajduje się w Bogu Jezusa Chrystusa. Otóż magisterium ma być prorokiem, który głosi, w porę i nie w porę, konieczność szacunku i przyjaźni, i który piętnuje wszelkie formy wykorzystywania i niszczenia człowieka przez człowieka. Jednym słowem ma ono być dla swego ludu „stróżem”, strażnikiem (Ez 3,16 i n.). Czyż sprawując swą funkcję mądrościową i profetyczną, w bardzo konkretnych warunkach, które dotyczą życia codziennego, Magisterium nie ma za zadanie „otwierania człowiekowi oczu na sens własnej jego egzystencji”?²⁶

Wiemy, że nieustanną pokusą życia moralnego jest zamknąć się na sobie, albo, używając wyrażenia Emmanuela Lévinasa, dać się ponieść przemocy arbitralnych wyborów po to, by uniknąć niepokojenja przez tajemnicę Innego. Otóż Magisterium stanowi dla ludu chrześcijańskiego uprzywilejowaną okazję do tego, by pozwolić, aby Inny nam przeszkodził. Faktycznie dzięki swej trosce o Kościół powszechny, Magisterium zajmuje odpowiednie miejsce po temu, by dostrzegać w stanowiskach etycznych niektórych kultur i niektórych Kościołów ideologii zbudowanych na odrzuceniu tego, co uniwersalne lub Innego²⁷.

Wszakże Magisterium może faktycznie wypełniać tę rolę tylko pod warunkiem pozostania tym, czym jest, „przedstawicielem” Chrystusa, nie Jego „zastępcą”. To w dystansie pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami znajduje się prawda: „Jest symboliczną obecnością pewnej Nieobecności na zawsze nie do zastąpienia”²⁸. Jeżeli chce „służyć” prawdzie, nie może jej zawłaszczać.

²⁴ E. Fuchs, *L'Éthique protestante, Histoire et enjeux*, Labor et Fides, Genève 1990, s. 141.

²⁵ J. Moingt, „L'Avenir du Magistère”, *RSR* 71 (1983), s. 300.

²⁶ *GS*, n° 41; przekład polski: *op. cit.*, s. 889. Cf. również Kongregacja Nauki Wiary, „O powołaniu teologa w Kościele”, n° 16; *DC* 87 (1990), s. 696; przekład polski: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, przekład i opracowanie: Z. Zimowski, J. Królikowski, Biblos, Tarnów b. r. w.

²⁷ X. Thévenot, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Cerf, 1992, s. 93-94.

²⁸ J. Moingt, *art. cit.*, s. 307.

PRZEJŚCIE

B. Sesboüé

Czym jest człowiek według objawienia biblijnego i wiary chrześcijańskiej? Czym jest w zamyśle Boga, który stworzył go i zbawił przez przysłanie swego Syna i dar swego Ducha? Jakie jest jego powołanie? Jaki jest sens jego egzystencji? Jakie jest jego ostateczne przeznaczenie? Jedność niniejszego tomu polega na próbie odpowiedzi na te pytania.

Analiza tajemnicy człowieka ukazała, jak bardzo jest on przeniknięty tajemnicą Boga. Oto, co chciał wyrazić biblijny język obrazu i podobieństwa, co potwierdzają najbardziej techniczne debaty o wolności i łasce oraz nadprzyrodzonym powołaniu ludzkości: nie ma urzeczowionej granicy między Bogiem i człowiekiem. Nie ma między nimi żadnego schematu opartego na rywalizacji. Bóg, który wzbudza człowieka, pragnie go wolnym, w najwyższym stopniu wolnym, i odbudowuje go w jego wolności po tym, jak sam się zranił. Łaska, to znaczy aktywna i skuteczna życzliwość Boga wobec człowieka, nie niszczy tej wolności, nie znosi jej; pobudza, wspomaga i potwierdza ją.

Postęp wykładu szanował podwójny ruch historyczny. Najpierw ruch wpisany w tradycyjne przedstawienie historii zbawienia, które ujmuje człowieka według różnych stanów człowieka stworzonego, człowieka grzesznego, człowieka zbawionego i człowieka uwielbionego. Następnie ruch historii dogmatów, to znaczy rozwoju kwestii antropologicznych. Trzeba było połączyć historię i tematy w sposób najbardziej czytelny. Dokonany wybór bez wątpienia zmusił czytelnika do prześledzenia tego samego rozwinięcia historycznego pod kątem swych różnorodnych aspektów. Nie była to jedyna możliwa opcja; stała się ona być może powodem kilku powtórzeń. Byliśmy szczególnie wrażliwi na interferencje między dogmatem o grzechu pierworodnym a dogmatem o łasce i usprawiedliwieniu. Wydawało się jednak słuszniejsze, by koncentrować stopniowo uwagę czytelnika na najważniejszych punktach antropologii chrześcijańskiej, aby przedstawić je w całym ich znaczeniu. Z drugiej strony, jeżeli dogmat

stwierdza, iż łaska wyzwala możliwości wolności, należało także zastanowić się nad refleksją etyczną, która odkryła obowiązki tejże wolności. Wykład powrócił w końcu do czasów przed kryzysem pelagiańskim, aż do początków chrześcijaństwa; za każdym razem, gdy wymagał tego jego przedmiot, przesunął się do naszej epoki, zgodnie z wyrażoną już intencją. Oczywiście jest jednak, że jego środek ciężkości sytuuje się między V a XVII wiekiem.

Zauważyliśmy również, iż miejsce, jakie interwencje Magisterium zajmują w opracowaniu poszczególnych rozdziałów dogmatu chrześcijańskiego, jest bardzo zmienne. Stosunkowo mało jest dokumentów na temat stworzenia, a nawet rzeczy ostatecznych, które stanowią zasadnicze twierdzenia Symboli wiary, podczas gdy sobory, synody i papieże nieustrudzenie powracali do gordyjskiego węzła stosunków łaski i wolności. Interwencje Magisterium w dziedzinie moralności także są dość późne.

Kulturowa stawka tematyki rozwijanej w niniejszym drugim tomie jest oczywista: poprzez chrześcijańską refleksję nad człowiekiem, studiowanym w skomplikowanych meandrach jego subiektywności i wolności, został na Zachodzie opracowany cały sens osoby ludzkiej, jej niezastąpionej wolności i jej praw. Można niewątpliwie żałować niefortunnego i zbyt wyraźnego wpływu swego rodzaju pesymizmu augustyńskiego. Wszakże doktryna antropologiczna, jaką czytelnik mógł napotkać w niniejszym tomie, świadczy koniec końców na rzecz człowieka.

Wraz z drugim tomem podwójna droga *Historii dogmatów* została zakończona. Jest on przede wszystkim poświęcony słowu doktryny, które interpretuje słowo objawienia. Jednak dogmat chrześcijański mieści się nie tylko w porządku dyskursu, obejmuje bowiem całego człowieka, a zatem także jego zachowanie osobiste i społeczne. Przesłanie chrześcijańskie, orędzie Słowa wcielonego, przechodzi przez słowa i gesty. Gromadzi ono ludzi rozproszonych w jedną rodzinę, lub lepiej mówiąc w jedno ciało, które jest ciałem Chrystusa. Wyraża się ono w naszym cielesnym „osi zbawienia”, jak mówił Tertulian. Czyni miejsce dla sakramentów, buduje Kościół. Są to dogmaty, które w szerokiej mierze wpisują się w pewną „praktykę”, którą zajmie się trzeci tom naszego dzieła.

BIBLIOGRAFIA OGÓLNA

N.B. Przytaczamy w tym miejscu tylko dzieła dotyczące całości każdej części tego tomu.

CZEŚĆ PIERWSZA: ANTROPOLOGIA

Stworzenie

- P. Beauchamp, *Création et séparation. Etudes exégétique du chapitre premier de la Genèse*, DDB, Paris 1969.
- L. Scheffczyk, *Création et Providence*, Cerf, Paris 1967.
- L. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1976.
- P. Ganne, *La Creation*, Cerf, Paris 1970.
- P. Gisel, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, wyd. 2, Genève 1987.
- E. Vilanova, *Histoña de la teología cristiana. I. De los orígenes hasta el siglo XV*, Herder, Barcelona 1987.
- O. Bayer, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, J.C.B. Mohr, wyd. 2, Tübingen 1990.
- A. Ganoczy, *Homme créateur — Dieu créateur*, Cerf, Paris 1979; *Théologie de la nature*, Desclée, Paris 1988.
- K. Barth, *Dogmatique, III: La doctrine de la création*, Labor et Fides, Genève 1960.
- W. Kern, *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, VI: La Trinité et la création*, „La création source permanente du salut”, Cerf, Paris 1971, s. 229-336.

J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Cerf, Paris 1988.

Człowiek i grzech pierworodny

Histoire du christianisme des origines à nos jours, II: *Naissance d'une chrétienté*, pod red. Ch. i L. Piétri, Desclée, Paris 1995.

J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, I: *Von der Bibel bis Augustinus*, II: *Im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5.— 11. Jahrhundert)*, III: *Im Zeitalter der Scholastik (12. — 15. Jahrhundert)*, Reinhardt Verlag, München-Basel 1960, 1963, 1971.

H. Rondet, *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, Paris 1967.

A. Vanneste, *Le Dogme du péché originel*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1971.

L. Scheffczyk, *Urständ, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, „Handbuch der Dogmengeschichte”, I: Teil, Fasz. 3 a, Herder, Freiburg 1981; II: Teil, H. Köster: *In der Scholastik*, Fasz. 3 b, 1979; III: Teil, H. Köster: *Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Fasz. 3 c, 1982.

J. A. Sayez, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, BAC, Madrid 1991.

L. F. Ladaria, *Teología de pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993; *Antropología teológica*, Piemme/PUG, nowe wydanie, Roma 1995; *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, — MT, WAM, Kraków 1997.

Człowiek: łaska i usprawiedliwienie

H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Beauchesne, Paris 1948.

Ch. Baumgartner, *La Grace du Christ*, Desclée, Paris 1963.

G. Greshake, *Geschenke Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg 1977.

O. H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981.

O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Herder, Freiburg 1983.

G. Colzani, *Antropologia teologica. Uomo paradosso e mistero*, Ed. Dehoniane, Bologna 1988.

A. Trapè, 5. *Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, I: *Natura e grazia*, Città Nuova, Roma 1986; II: *Grazia e libertà*, Città Nuova, Roma 1990.

S. I. Duffy, *The Dynamics of Grace. Perspectives in Theological Anthropology* (NThS 3), Liturgical Press Collegeville, Minnesota 1993.

- I. Ellacuria,). Sobrino, *Mysterium Liberadonis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 tomy, Editorial Trotta, Madrid 1990.

Eschatologia

- H. Bourgeois, *L'Espérance maintenant et toujours*, Desclée, Paris 1985.
 G. Greshake, J. Kremer, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der Leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986.
 M. Kehl, *Eschatologie*, Echter Verlag, Würzburg 1988.
 D. Hatstrup, *Eschatologie*, Bonifatius, Paderborn 1992.
 G. Gozzelino, *NelVattesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Elle Di Ci, Torino 1993.
 H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, W. Frink, 1993.

CZĘŚĆ DRUGA: ETYKA

Teksty Magisterium i komentarze

- Le Discours social de VEglise catholique de Léon XIII à Jean XXIII*, Centurion, Paris 1985.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, Poznan 1994.
 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor (VS)*, Wydawnictwo św. Stanisława i Wydawnictwo M, Kraków 1996; Encyklika *Evangelium vitae, ibid.* (która mówi o ważnej dziedzinie moralności szczegółowej, ukazała się po zredagowaniu niniejszego tomu).
 J.-Y. Calvez, J. Perrin, *L'Église et société économique*, t. 1: „L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII (1878— 1958)”, Aubier, Paris 1963; t. 2: „L'enseignement social de Jean XXIII”, Aubier, Paris 1963.
 M. Bernos, Ph. Lécivain, *Le fruit défendu, Histoire des chrétiens et de la sexualité*, Centurion, Paris 1985.

Refleksja teologiczna

- G. Lafont, *Histoire théologique de l'Eglise catholique, itinéraires et formes de la théologie*, Cerf, Paris 1994.
 J. Mahoney, *The making of moral theology. A study of the roman catholic tradition*, Clarendon Press, Oxford 1987.
 S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Cerf, Paris 1985; „Réflexions pour une histoire de la théologie morale”, *Nova et vetera* 1 (1977), s. 170- 195.

J. Ratzinger (wyd.), *Prinzipien christlicher Moral*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975.

J.-M. Aubert, *Loi de Dieu, Loi des Hommes*, Desclee, Paris 1964.

INDEKS AUTORÓW I DZIEŁ

Lista autorów zatrzymuje się na XIX wieku, z wyjątkiem papieży. Uwzględniono tylko tych autorów dwudziestowiecznych, którzy są przedmiotem argumentacji doktrynalnej. Pozostałych można znaleźć we wskazówkach bibliograficznych.

Abelard (Piotr): 56, 58, 461—463, 473

— *Etyka, czylipoznaj samego siebie:* 463

— *Teologia chrześcijańska:* 56—58

Alainz Lille: 105-106

Albert Wielki: 460-464, 468, 474, 475

Aleksander VII: 312, 493

— *Konstytucja z 16października 1656:*312

Aleksander VIII: 215, 222, 312, 493

Aleksander z Hales: 61, 62, 168, 189, 277

— *Glosa do czterech ksiąg Sentencji.*

II, 1, 3: 62

— *Summa teologiczna:* 62

Ambrozjaster: 161, 176, 178, 179

Ambroży z Mediolanu: 44, 97, 147, 154, 161, 176, 178, 179, 229, 239, 247,
276, 374

— *Apologia Dawida:*

2, 71:179

11, 56:247

14, 77:247

— *Komentarz do Psalmu 35, n. 26:*179

— *Wyjaśnienie Psalmu 118, mowa 7, n. 8:*179

— *Wyjaśnienie Symbolu:* 433

- *Misteria*: 433
- *Sakramenty*. 433
- III, 4, 7: 1 79*
- *Heksameron (Komentarz do sześciu dni stworzenia)*:
- VI, 7, 42:97*
- VI, 7, 43:97*
- *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*:
- I, 10:247*
- VII, 71-84:179*
- Antonin**: 488
- Anzelm z Canterbury**: 188-190, 325, 449, 466-468
- *O Niepokalanym Poczęciu i grzechu pierworodnym*:
- 1:189*
- 3: 188*
- 7: 189*
- 25: 325*
- *O wolności wyboru*:
- III: 467*
- *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*
- II, 4:325*
- Anzelm z Havelbergu**: 420
- Anzelm z Laon**: 104
- Apokryfana**: 241
- Apokryf Pawła**:
- *Trzeci List do Koryntian 10-18:241*
- Apolinary**: 164
- Arnauld (Antoine)**: 216, 492
- Arystoteles**: 64, 92, 105, 112, 118, 120, 198, 199, 283, 348, 422, 439, 464, 467, 468, 471, 474, 479, 503
- Arystydes z Aten**: 34
- *Apologia, IV, 1:34*
- Atanazy**: 45, 46, 51, 95, 173, 243
- *Przeciw arianom*:
- II, 3:95*
- II, 80:46*
- *Przeciw poganom*:
- 40:46*
- 45:95*
- *Listy do Serapiona*:
- I, 24 i 28:46*
- *O wcieleniu Słowa*:
- 5:243*

11:243

54:243

Atenagoras: 33, 35, 37, 90, 360—362

— *Prośba za chrześcijanami:*

4, 1:35

10,2:31

10,5:35

10, 24:45

— *O zmartwychwstaniu umarłych:*

2, 5:362

J: 361

3-5: 362

12-13:362

72, 6: 90

15, 6: 90

23, 2-2-362

Augustyn z Hippony: 10—12, 14, 18—24, 47—51, 57, 61, 62, 97—101, 109, 112, 116-118, 124, 125, 131-137, 139-163, 165, 167, 170-172, 174-191, 198-200, 203-206, 209-212, 214-216, 220-224, 227, 229, 231, 233, 237, 239, 243, 244, 247, 278, 281-285, 288, 289, 299, 300, 304, 307-309, 311-319, 323, 324, 342, 343, 345, 363, 370, 377-382, 384-388, 401, 422, 439, 443, 445-455, 457, 459, 461, 462, 465, 467, 470, 473, 477, 479, 492

— *O Państwie Bożym:*

VIII, 4-12:452

VIII, 5 i 10:447

XI, 6,9:48

XI, 9-11:49

XI, 33:41

XII, 1,3:323

XII, 9,2:324

XII-XIV: 150

XIII, 20:319

XIII, 24, 1:98

XIV, 2:449

XIV, 3, 1:319

XIV, 13, 2-2-151

XIV, 28:151, 377, 449

XIX, 4, 5:448

XIX, 13, 2:319

XX, 7-9: 377

XX, i6: 379

XXI, 10,1:98

XXI, 13:378

XXI, 17123:380

XXI, 24,2:318

XXI, 24,3:380

XXII, 26:319

XXII, 30, 4:319

XXII, 30, 5: 379

— *Homilie na 1 List św. fana:*

10, 3:380

— *Wyznania:*

I, 1, 1:221, 323

I, 16,26:20

11, 10,18:20

VII, 10,16:20

VII, 19,25:23

VIII, 3,8:18

X, 6, 9:19

X, 20,29:181

X, 22,32:379

X, 29, 40:22

XI, 5, 7: 47

XII, 11,12:50

XII, 15,20:50

XII, 28,38:50

XIII, 2, 3: 49

XIII, 3, 4: 49

XIII, 5, 6: 47

XIII, 8,9:22

XIII, 31,46:51

— *Przeciw Faustusowi.*

III, 3:323

XXII, 727:454

— *Przeciw Julianowi:*

III, 24,54:155

IV, 3,19121:453

IV, 4,34:99

IV, 14,71:99

VI, 10,33:145

— *O dwóch duszach:*

XII, 16:455

— *Do Symplicjana:*

- I, 1, 10:135
 I, 2,2:261
 I, 2, 6:261
 I, 2, 13:261
 I, 2, 16:261
 — *O nauce chrześcijańskiej:*
 I, 22, 21:449
 III, 10, 16:449
 — *Enchiridion (Podręcznik dla Wawrzyńca):*
 24, 94-27, 103:268
 69: 378
 93: 380
 109-110:378
 112: 380
 — *Objaśnienia Psalmów:*
 5, 10:380
 35, 14: 319
 37, 3: 378
 43, 5: 319
 55, 17: 449
 64, 2: 311
 85, 24:319
 118, 1:319
 121, 5:324
 122, 5:323
 752, 10: 154
 — *Wiara i uczynki:*
 6, 8:183
 — *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju:*
 1, 5, 11:48
 I, 6, 12: 48
 I, 19,38:49
 V, 19,38:50
 VI, 12,21:98, 100
 VII, 25 i27:109
 VIII, 14,31:48, 150
 XI, 15,20:151
 — *O lasce i grzech u pierworodnym:*
 I, 2,2:254
 1,4, 5: 142, 143
 I, 9, 10: 449
 I, 24, 25: 254

I, 29, 30:144

I, 41, 45: 143

I, 47, 52:144

II, 1, 2:254

II, 3, 3-4: 138

II, 15, 14:144

II,24,28:150, 254

II, 29, 34:254

II,33,38:265

II, 33, 38-40,46:144

II, 35, 40: 154

II, 6, 6: 144

— *Homilie na Ewangelię św. Jana:*

3, 12:181

49, 10:378

67, 2: 379

— *Listy:*

137, 11:99

757, 20: 146

166, 8, 23-24: 178

192:184

194, 1:222

209:184

2/4: 255

226, 20/256

— *O wolnej woli:*

L, 12, 25i 28:452

II, 10,29:452

— *Niedokończony Komentarz do Księgi Rodzaju I, 2: 48*

— *Małżeństwo i pożyteczność:*

I, 6, 7:153

I, 14, 16:153

I, 23, 25: 153, 211

I, 25,28:200

II, 19,34:153

II, 21,36:153

II, 27, 45:147

II, 27, 46:146

II, 34,57:21, 154, 186, 206

— *O obyczajach Kościoła katolickiego:*

I, 3:449

I, 4, 6:99

— *Natura i laska:*

3, 3: 21, 324
 9, 20:253
 77, 18-19:215
 18, 20: 253
 20, 22: 253
 23, 25: 21
 26, 29: 254, 304
 34, 39: 143, 253
 40, 47: 253
 43, 50: 304
 45, 53: 252
 51, 59: 253
 53, 61:253
 53, 62: 253, 265
 69, 83: 253, 304

— *O naturze i pochodzeniu duszy:*

I, 6, 6: 231
 IV, 2, 3: 99

— *Niedokończone dzieło przeciw Julianowi:*

I, 117: 183
 II, 35-47:147
 II, 228: 145
 III, 199:183
 V7, 12 i22:251

— *Początkowe nauczanie religii: 433*

27, 28: 1 80
 26, 52: 180, 181
 27, 55: 180

— *Osiemdziesiąt trzy różnorodne zagadnienia: 451*

52,2-100

— *Reguła:*

8:233

— *Przeciw dwom listom pelagian:*

IV, 4:186
 IV, 4,7:147
 IV, 8,23:178

— *Sprostowania:*

I, 1,3:100
 I, 2, 4:449
 I, 9, 3-6:452
 II, 1, 2: 251

- II, 66:255
- *Siedem ksiąg o chrzcie:*
- IV, 17,24:245
- V, 27,38:268
- *Kazanie do katechumenów o wyznaniu wiary:* 433
- *Kazania:*
- 150, 3: 449
- 154, 7: 215
- 154, 10: 98
- 159, 1: 378
- 216, 6: 183
- 241, 1: 379
- 294, 16: 148
- 294, 20: 160
- 361, 2: 379
- *Solilokwia:*
- I, 1,3:224
- *Nagana a łaska:*
- I, 212, 4:263
- 8, 17:251
- 10, 26 in. :265
- 10, 27:251
- 10, 28:251
- II, 29:251
- 12, 34:251
- 12, 38:251
- 13, 42:155
- 16, 49:258
- *Duch a litera:*
- 3, 5:251
- 7, 12:251
- 9, 15:251, 252, 299
- 11, 18: 251, 252, 299
- 13,22:251
- 18, 31: 251, 252, 299
- 32, 56: 251, 252, 299
- 55, 65: 251
- *Przeciw manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju:*
- 1, 2, 4: 48
- 11,20,30:378
- *Łaska a wolna wola:*
- 2, 2:255

- 4, 7:255
 5, 72: 255
 10, 22:264
 12, 24:255
 73, 25: 255
 13, 26:255
 15,31-17, 33: 264
 76, 32: 256
 77, 33: 256
 79, 40: 255
 20, 41:255
 27, 42:255
 — O karze i odpuszczeniu grzechów:
 I: 245
 I, 10, 22:147
 7, 77, 73: 146
 I, 15, 19:148
 I, 21,29-30:145
 I, 26,39:148, 149, 210
 I, 27, 40-54:145
 I, 28, 55: 148
 I, 34,62:183
 I, 39, 69:145
 11, 6, 7:215
 II, 10, 15:145
 II, 10,22:99
 II, 18,29:21
 II, 22, 36: 99
 III, 5, 10:118
 III, 7, 13-14:118
 III, 77, 79: 181
 — Przeznaczenie świętych:
 1, 2 i 12,24:161
 2, 3:259
 5, 10:260, 323
 15,30:260, 261, 268
 15, 31:260
 20, 42:260
 21, 43: 259
 21, 55: 268
 — Dar ivy/rwania:
 7, 75: 260

- 8, 16:261
 13, 33:165
 14, 35:260
 21, 55:161, 260
 24, 67:261
 — *O aktach procesu Pelagiusza*: 270
 25, 58-62: 138
 — *O Trójcy Świętej*:
 VIII, 10, 14:449
 IX, 2, 2: 100
 IX, 5, 8: 100
 IX, 12, 18:101
 X, 5, 7: 150
 X, 11, 18: 100
 XII, 4, 4: 100
 XII, 6, 6 *in.*: 100
 XII, 8, 13-11, 16:150
 XIII, 9, 12:99
 XIV, 4, 6:101
 XIV, 6, 8:101
 XIV, 12, 25:101, 252, 299
 XIV, 17, 23:101
 XIV, 18, 24:379
 XV, 3, 5: 101
 XV, 20, 39:101
 XV, 22, 42-23, 43:101
 — *Zycie błogosławione*: 449
 — *O wierze prawdziwej*:
 27, 50:19
Awerroes: 62, 125
Azor (Juan): 488, 489

Bajus (Michał): 133, 199, 214, 215, 265, 281, 282, 308, 309, 311, 312, 317,
 318, 341-345, 347
 — *Baiana*: 343
 — *O sprze wiedliwości i usprze wiedliwieniu*: 214
 — *O wolnej woli i jej władzy*: 214
 — *O zasługach czynów*: 214
 — *O pierwszej sprawiedliwości człowieka i cnotach bezbożnych*: 214
Bañez (Domingo): 310, 491
Barnaby (List): 30
 4, 12-13:357

5, 5: 33, 83

5, 6-7: 357

6, 72: 83

6, 72-73: 33

10, 12: 32

18: 434

19, 2: 32

19, 5-7: 431

20, 7: 357

Bazyli z Cezarei: 44—46, 97, 164, 178

— *Homilia przeciw tym, którzy oczerniają nas mówiąc, że utrzymujemy istnienie trzech bogów:* 164

— *O pochodzeniu człowieka:*

I, 7: 97

— *O Duchu Świętym:*

VIII, 17-21: 243

XVI, 37-38: 243

Beda Czcigodny: 381

— *Wykład Ewangelii św. Łukasza:*

6, 24: 381

Bellarmin (Robert): 13, 308, 309, 347, 348

— *Kontrowersje:* 309

Bellelli (Fulgenzio): 313

Benedykt XII: 126, 399, 493

— *Benedictus Deus* (bulla): 126, 399, 401

Benedykt XIV: 486

Bernard (święty): 58, 388, 399, 463

Bert (Paul): 499

Berti (Gian Lorenzo): 313

— *De theologicis disciplinis:* 3 13

Biel (Gabriel): 282, 475, 478

— *Komentarz do Sentencji:* 478

Boecjusz: 102, 105, 107, 110, 116

— *O osobie Chrystusa i jej dwóch naturach:* 102

Bois (Charles): 499

Bonawentura: 61-64, 67, 1 10-1 12, 277, 327, 389-391, 394, 422, 460, 461, 466-468, 471-474

— *Breviloquium:* 61

I, 2: 63

II: 111

II, 1, 7: 62

II, 1, 2: 62

- II, 1,4:63
 II, 2,5: 62,5,2-3: 63
 II, 5,4:63
 II, 9:321
 II, 9, 1: 110
 V, 1, 3: 321
 V, 2, 9: 321
 V, 4, 3: 321
 VII, 1,1:390
 VII, 1, 2: 389
 VII, 2,1-6:390
 VII, 3-4:390
 VII, 5,1. 4:390
 VII, 5,3-5:390
 VII, 6,3:391
 VII, 6, 3. 6: 391
 VII, 1, 1.5:391
 — *Komentarze do Sentencji*: 390
 II, d 1, p. 1, a. 1, q. 1-2:62
 II, d. 1, p. 1, a. 2, q. 1:63
 II, d. 1, a. 2, q. 3:62
 II, d. 16, a. 1:111
 II, d. 17, a. 1, q. 2:1 12
 II, d. 17, a. 1, q. 3:111
 II, d. 19, a. 1, q. 1:321
 II, d 19, a. 2, q. 7/111
 II, d. 19, a. 3, q 7/327
 III, d. 1, a. 2, q. 2:63
 III, d 5, a. 2, q. 2:112
 III, d. 29, q. 2:64
 IV, d. 39, a. 2, q. 1:468
 IV, d 43, a. 1:390
 IV, d. 44, p. 1, a. 1, q. 1:391
 IV, d. 45, a. 1, q. 1:391
 IV, d. 49, p. 1, q 1: 391
 — *Sześć dni stworzenia*:
 II, 23:63
 TV, 10:112
Bonifacy II: 187, 275
 — *Per flium nostrum (list)*: 215
Bossuet (Jacques-Bénigne): 493

Busembaum (Hermann): 490, 493, 494

— *Medulla theologiae moralis...*: 490

Cano (Melchior): 487

Catharinus (Ambroży): 289

Celestiusz: 133, 137, 141, 144, 182, 269

Celestyn I: 137, 184, 221, 273, 275

— *Indiculus* (lub *Capitula*): 137, 221, 273, 291

rozd. 8:271

rozd. 10:221, 275

— *List*

21: 137, 273

21, 2-184

Cezary z Arles: 186, 187, 275

Charlier (Jean): 277

Chryzyp: 438

Cornelius Janssen, zob. Janseniusz

Cyceron: 153

Cyprian z Kartaginy: 149, 160, 176-178, 245, 246, 276, 364, 370, 433

— *Do Demetria*:

25:245

— *Do Donata*:

4:246

— *Do Fortunata*:

12:370

— *Do Kwiryna*:

II, 7:246

III, 100:246

— *Listy*:

4, 4:245

55, 20:370

64, 5:178

70, 1:246

75, 10:245

— *O modlitwie*:

18:245

— *O jedności Kościoła katolickiego*:

2:245

— *O idolach (Że bałwany nie są bogami)*:

12:246

15:246

— *O wadach*:

7: 246

— *O modlitwie Pańskiej:*

13:370

— *O śmiertelności:*

26:370

— *O pożytku cierpliwości:*

9:246

23:246

Cyryl Jerozolimski: 173, 240, 388, 437

— *Katechezy chrzcielne:*

II, 4:173

II, 5: 173

IV, 2: 437

IV, 22-23: 437

VIII, 6:437

XII, 5-7:173

XII, 26: 437

XIII, 28:1 73

31:173

— *Katechezy mistagogiczne:* 240, 433

Dante: 389

Deutinger (Martin): 500

Didache: 30, 32, 235, 431, 434

Dion Chryzostom: 441

Dionizy Kartuz: 336, 337

Dionizy Mniejszy (Mały): 221

Do Diogneta: 30, 37, 38, 434

Duns Szkot: 68, 122, 277, 333, 335, 346, 347, 427, 449, 466, 468, 469,
471-475, 477-479

— *Pismo oksfordzkie:*

I, *ProL*, pars 1, q. 1, n°32:470

I, *Prol.*, q. 1, n°9:333

I, *D. I*, pars 1, q. 1, n° 18:469

I, *D. 17*, pars 1, q. 2, n°61:469

I, *D. 17*, pars 1, q. 1-2, n° 121:470

I, *D. 17*, pars 1, q. 1-2, n° 129:470

II, *D. 40*, q. 1, n°2-3:469

III, *D. 27*, q. 1, n°2:469

III, *D. 28*, q. 1, n° 1:469

— *Pismo paryskie na temat III księgi Sentencji:*

III, *D. 7*, q. 1:68

- Eck (Jan):** 283
Eckhart (Mistrz): 68—70, 460, 461
Epifaniusz (gnostyk): 241
Epiktet: 439, 440
— *Diatryby:*
I, VI, 19-22: 440
Erazm z Rotterdamu: 207, 284
— *List do Leona X:* 284
Eulogiusz z Cezarei: 140
Ewagriusz z Pontu: 18
— *Rozdziałygnostyckie (Podstawowe zagadnienia gnostyckie):* 18
- Faustus z Riez:** 185, 187, 272, 273
— *O łasce.* 273
I, 1: 187, 273
I, 8. 273
Feliks IV: 186
Ficino (Marsilio): 283
Filon Aleksandryjski: 234, 237, 442
— *O życiu kontemplacyjnym:*
90: 443
Franciszek z Asyżu: 480
Franciszek Salezy: 485
Franciszek z Toledo: 347
- Genet (Francois):** 493
— *Teologia moralna:* 493
Gerson (Jean Charlier): 277
Gilbert de la Porrée: 104—107
— *Komentarz do pierwszej księgi Boecjusza o Trójcy Świętej:*
Prol. 6: 105
— *Komentarz do drugiej księgi Boecjusza o Trójcy Świętej:*
II, 1, 18: 105
Grassmann (R.): 499
Gropper (Johann): 286
Grzegorz I Wielki: 381, 382
— *Dialogi*
IV, 26-30: 381
IV, 41: 381
— *Wykład Księgi Hioba:*
XIV, 72: 381
Grzegorz XVI: 217

Grzegorz z Nazjanzu: 47, 178, 247

— *Mowy*

34, 8:47

39, 12:47

39, 14:247

40, 27: 183

Grzegorz z Nyssy: 44, 51, 96, 97, 125, 164, 243, 374, 376, 438

— *Nauka katechetyczna:* 438

— *O stworzeniu człowieka:* 45, 96

7-8: 97

11-12:97

72: 97

Grzegorz z Rimini: 198

Günther (Anton): 74, 126

Hadrian VI: 195

Häring (Bernard): 485, 497

— *Nauka Chrystusa:* 497, 502, 503

Hartmann (Eduard von): 499

Hermann (Wilhelm): 499, 500

Hermas: 32, 359, 500

— *Pasterz:* 32, 359

Przykazanie I, 1:32

Przypowieść V, 5, 3:359

Przypowieść IX, 3-11:359

Przypowieść IX, 12, 4-5:359

Przypowieść IX, 14, 2:360

Przypowieść IX, 24, 4:360

Przypowieść IX, 27, 3:360

Widzenie I, 1, 6:32

Widzenie III, 4, 1:45

Hermes (Georges): 74

Hieronim: 140, 178, 276, 283, 284, 373

Hilary z Arles: 256, 258, 259

— *Listy:*

226, 2: 259

226, 4: 259

226, 10:256

Hilary z Poitiers: 46, 89, 95, 96, 100, 118, 185, 247, 276, 374, 376

— *Komentarze do Psalmów:*

6:96

14, 17:377

- 51, 4:377
 118, 7: 96
 129, 4-5:96
 — *Traktat o tajemnicach:*
 I, 2:90
 — „
 — *O Trójcy Świętej:*
 II, 13:46
 V, 5:46
 XI, 31:376
 XI, 38-39:377
 XI, 49:377
 XII, 40:46
Hildebert z Lavardin (z Tours): 388
Hinkmar z Reims: 276
Hipolit Rzymski: 433
 — *Tradycja Apostolska: 433*
 20 i 38:183
Hirscher (Johann Baptist): 500
Hoensbroech (Paul von): 499
 — *Die ultramontane Moral: 499*
Homilia Wielkanocna (anonimowa): 240, 359
 44:167
 57: 167
Hormizdas: 185, 274
 — *List do biskupa Possidiusa: 185*
Hugon ze Świętego Wiktora: 56, 57, 59, 63, 106, 107, 109, 111, 276, 325,
 326, 384-387
 — *Komentarz do hierarchii niebiańskiej:*
 2, 2:325
 — *O jedności ciała i ducha: 107*
 — *O sakramentach wiary chrześcijańskiej:*
 I, Prol. 2: 57
 I, Prol 3: 57, 58
 I, 1, 1:57
 I, 1,5-7:57
 I, 2, 1:58
 I, 2,3:57
 I, 2, 4:58
 I, 2, 10:51
 I, 6, 1:58, 107, 325
 I, 6,2:106
 I, 6, 6:325

I, 6, 17:325

I, 6, 18:106

I, 7, 11:325

II, 1, 77/107

II, 16,3-7:386

II, 16, 20:386

II 17, 13:385

II, 17, 14-19:385

II, 18, 1:385

II, 18,3:385

II, 18,22:386

Hus (Jan): 196

Idzi Rzymski: 312

Idzi z Viterbo: 283

Ignacy Antiocheński: 30, 82, 83, 357, 358

— *Do Polikarpa:*

7, 1: 358

— *Do Kościoła w Efezie:*

7, 7:82

8, 2:82

10, 3:82

12, 2:358

20, 2:358

21, 1:358

— *Do Kościoła w Magnezji:*

1, 2:82

13, 7/82

14:358

— *Do Kościoła w Rzymie:*

1, 2:358

2, 1:358

4, 1:358

4, 3:358

6, 2:83

6, 2-3:358

9, 2: 358

— *Do Kościoła w Smyrnie:*

2, 1:358

77, 1:358

— *Do Kościoła w Tralleis:*

Adres: 358

7, 7: 82

2, 2: 358

9, 2: 358

72, 2: 358

73, 3: 358

Ignacy Loyola: 385

Innocenty I:

— *List 181*: 184

— *List 182*: 184

Innocenty II: 58

Innocenty III: 60, 397

— *List do legata Stolicy Świętej z 6 marca 1254*: 397

Innocenty IV: 397

Innocenty X: 311

— *Cum occasione* (konstytucja): 311

Innocenty XI: 493

Ireneusz z Lyonu: 38-42, 85-90, 92, 94, 95, 152, 161, 168, 171, 177, 242, 245, 246, 299, 322, 362-366, 368, 372, 380

— *CH*:

I, 22, 1: 38

II, 1, 7: 39

II, 10, 2. 4: 40

II, 28, 5: 367

II, 28, 5. 7: 40

II, 50, 9: 40

II, 34, 1-4: 364

II, 34, 2: 40

III, 4, 1: 364

III, 8, 3: 38

III, 16, 6: 364

III, 19, 1: 365

III, 79, 3: 365

III, 27, 70: 87

III, 22, 3: 87

III, 22, 4: 166

III, 23, 7: 170

III, 23, 5: 170

III, 23, 7: 171

III, 25, 3: 242

III, 25, 5: 40

IV, wstęp, 4: 38

IV, 7, 4: 39

INDEKS SAKRAMENTÓW

- Chrzest:** 35-42, 52-57, 122-123, 137-139, 191-192, 265-271, 279, 281-282, 285
- Bierzmowanie (namaszczenie krzyżmem):** 58-60, 122-123, 139-140, 271-273
- Eucharystia:** 43-44, 60-73, 121, 140-150, 193-194, 216-217, 217-222, 273-279, 358-359
- Pokuta:** 82-95, 112-114, 150-157, 192-193, 279-283, 285
- Namaszczenie chorych (ostatnie namaszczenie):** 157—161, 283-285
- Kapłaństwo:** 74-82, 112-114, 161-168, 194, 207-208, 219-222, 224-227, 258-261, 285-289
- Małżeństwo:** 112-114, 168-175, 187-190, 217, 289-293

Jan XXII: 69, 399, 461

Jan XXIII: 219

Jan Chryzostom: 90, 173—175, 240, 243, 277

— *Homilie o Księdze Rodzaju:*

XVI, 6:174

— *Homilie na List św. Pawła do Rzymian:*

X 2-3: 174

— *Mowy katechetyczne.* 433

III 6:174

III, 21:174

— *Katechezy chrzcielne:* 433

Jan Damasceński: 244

— *Wykład prawdziwej wiary:*

II, 29:244

IV, 8: 244

Jan z Jerozolimy: 140

Jan Kasjan: 272, 277

Jan od Krzyża: 389

Jan Maksencjusz: 185

Jan Paweł II: 413, 418

— *Centesimus annus* (encyklika): 418

— *Veritatis splendor* (encyklika): 413-415

n°4:413

n°5:414

n°114-115:413

Jan de Rada: 347

Jan Szkot Eriugena: 52, 54, 460

— *O podziałach w naturze:* 52

III, 9:55

III, 20i4:55

Joachim de Fiore: 364, 387, 388

— *Konkordancja Nowego i Starego Testamentu:*

IV, 6: 387

Janseniusz: 131, 133, 193, 199, 214-217, 258, 265, 281, 282, 308-312, 317, 318, 345, 445, 492

— *Augustinus:* 131, 193, 215, 308, 310

II, 1, 1:216

II, 1, 1 i 12:216

II, 1, 3:217

III, 2, 1:217

Januariusz: 22

— cf. Augustyn, *Do mnichów w Hadrumentum i Prowansji:* 22

Jowinian: 138, 178, 182

Julian Pomerius: 272

Julian z Eclanum: 137, 141, 145, 153, 159, 160, 175, 177, 183, 186, 198, 199, 205, 211, 216, 453

Julian z Toledo: 380-382, 384, 386

— *Prognosticon futuri saeculi:*

I, 22:381

II, 8:381

II, 10:381

II, 12:382

II, 13 in. 122:382

II, 19-22:382

II, 22:381

II, 28 i 35:382

II, 37:382

III, 7-8:382

III, 45:382

III, 54 in.:382

III, 60:382

III, 62: 382

Justyn: 33-36, 41, 83, 84, 86, 168, 242, 360-364, 368, 432

— *I Apologia:*

6, 2:45

10, 2:34

10, 3:34

18-19:361

44, 9:360

52, 3:361

55: 41

59, 5: 34

61, 2-3:433

— *II Apologia:*

6, 3:36

— *Dialog z Żydem Tryfonem:* 33, 83, 242, 363

4, 1-516:83

5, 5: 360

6, 1:83

23, 4:242

40, 4:361

46, 7: 361

52, 4: 242

58, 3:36

60, 2-36
 69, 7: 361
 80, 4:360
 80, 5-81, 4: 363
 88, 4: 168
 92 i 93: 242
 93, 7-2: 242
 100, 4-5: 168
 119, 3: 242
 119, 5-6: 242

— *Traktat o zmartwych wstaniu:*

7:84

8:84

Kajetan (Tomasso da Vio): 72, 337—341, 345—347, 352, 488

— *Komentarz do STh:*

Ia, q. 62, a. 5: 341

Ia-IIae, q. 3, a. 6: 340

Ia-IIae, q. 3, a. 8: 340

Ia-IIae, q. 89, a. 6: 341

III a, q. 9, a. 2: 339

Kalwin (Jan): 258, 285, 299, 318

Kant (Immanuel): 496, 497, 503

Karlstadt (Andreas): 285

Karol Boromeusz: 197, 485

Kartezjusz: 475, 490

Katarzyna z Genui: 389

Kleantes: 440

— *Hymn do Zeusa:* 440

Klemens VI: 400

Klemens VII: 195

Klemens VIII: 310

Klemens XI: 312, 493

Klemens Aleksandryjski: 42, 43, 90-93, 95, 171, 241, 322, 370, 371, 388, 433, 435, 436

— *Pedagog:* 436

I, 3, 3 i 1,55, 1: 436

I, 9, 7: 436

I, 28, 3-5: 371

I, 37, 1: 371

II, 19, 4-20, 1: 370

II, 33, 5: 436

II, 104,3:371

II, 115, 3: 91

III, 1, 1:92

III, 2-3: 371

— *Protreptyk*:

I, 6, 4:92

I, 6, 4-5: 43

I, 7, 7: 43

X, 95, 4: 92

XI, 111:166, 171

XII, 120,4:92

— *Kobierce*:

I, 12, 1:91

I, 54, 1:91

II, 77,4:322

III, 17, 103, 7:166

III, 41,2:91

III, 43,2:91

III, 77,3:91

IV, 164,3:91

IV, 165, 1:92

V, 55, 2:91

V, 87, 4-88, 2:92

VI, 16, 141-142:43

VII, 12:371

VII, 40, 1:91

VII, 56, 5:371

— *O Pierwszym Liście św. Piotra*:

1, 9: 370

Klemens Rzymski: 30, 36, 44, 82, 84, 86, 240, 356, 357

— *List do Kościoła w Koryncie*: 30, 356

5,4.7:351

6, 2:357

7, 4:31, 240

79, 2: 31

20, 1-2:31

20, 7 7:31

27, 6-9: 431

24-25: 356

26, 7-2: 357

27, 2: 357

28, 7: 357

29, 7: 357
 52, 4: 241
 55, 2-4: 31
 35, 4: 82
 54, 5: 45
 55, 5: 31
 50, 5: 357
 50, 5-4: 357
 59, 2: 31
 61, 5: 31
 62, 2: 31
 64: 31
Klemensa (Drugi List): 31, 32, 359
 2, 7-8: 32
 9, 7-5: 359
 11, 7: 359
 24 5: 359
 15, 5: 359
 16-18: 359
 19, 5-4: 359

Laymann (Paul): 488

Lehmkuhl (Auguste): 500

Leibniz (Gottfried Wilhelm): 475

Leon IX: 1 10

— *Congratulamur vehementer:* 110

Leon X: 194, 402

— *Exsurge Domine* (bulla): 194, 402

Leon XIII: 417, 499

— *Aeterni Patris* (encyklika): 418

— *Rerum novarum* (encyklika): 417

n° 18: 417

n° 29: 417

Levinas (Emmanuel): 503, 505

Lichtenberger (F.): 499

Liguori (Alfons de): 422, 490, 493-495, 498, 499

— *Theologia moralis:*

Liber I «De regula actuum humanorum»: 494

Tract. I «De conscientia», cap. 7, n° 1-2: 494

Tract. I «De conscientia», cap. 5, n° 54-56: 495

Tract. II «De legibus», cap. 1, dub. 1-2: 494

Linsenmann (F. X.): 500

Lubac (Henri de): 314, 322, 324, 327, 337, 343, 345, 347-353, 374, 384, 388, 492

Luter Marcin: 71, 72, 133, 152, 153, 191, 194, 198-201, 205, 223, 251, 258, 282, 285, 287-289, 291, 303, 307, 308, 318, 402

— *Komentarz do Listu do Rzymian:*

rozd. 5:200

— *List do Spalatina:* 284

Makrobiusz: 20

— *Sen Scypiona:*

1, 10:20'

Maksym Wyznawca: 54, 2442

— *O kwestiach i wątpliwościach Pisma Świętego:* 2& 59:244d2

Marc (Claude): 5012

— *Wskazania moralne według św. Alfonsa:* 501

Marceli z Ancyry: 376

Marcelin: 140, 143

Marcin (Mistrz): 106

— *Kompilacja kwestii teologicznych:* 106

Marcjon: 246

Mariusz Merkator: 138

— *Commonitorium super nomine Caelesti*

1, 1:138

Marsilius z Padwy: 420

Martin (Konrad): 499

— *Lehrbuch der Morał:* 499

Mausbach (J.): 281, 445, 499, 501

Medina (Bartolomeo de): 491

— *Expositio in Primam Secundae D. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici:*

O. XIX, art. 6: 491

Melanchton: 196, 285

Meliton z Sardes: 164—168, 180

— *Homilia Paschalna:*

n° 16-17:161

n°45-46:165

n° 46-71:165

n°48:165, 180

n°49:166

n°50:165

n°54:165

n°54-56:166

n° 56: 167

n° 67: 167

n° 68: 166

n° 101: 165, 180

n° 102: 166

n° 105: 167

Michał VIII Paleolog (cesarz): 67, 398, 401

Michelet (Jules): 499

Mikołaj z Kuzy: 70

Molina (Luis de): 309, 310, 492

Muller (A.): 500, 501

Musoniusz Rufus: 439

Nicole (Pierre): 492

Noris (Enrico): 313

Ockham (Wilhelm): 68, 282, 420, 422, 461, 475-482

— *Różne kwestie o księgach Sentencji IV, q. XIV, D. 5:*482

— *Quodliheta:* 480

Odon z Ourscamp (ze Soissons): 388

Olieu lub Olivi (Piotr): 121 — 123

O predestynacji i łasce (przypisywane Augustynowi): 261

Optat z Milewe: 182, 183

— *O chrzcie:*

*IV, 6:*182

*IV, 11, 77:*183

Orozjusz: 140

Orygenes: 11, 18, 39, 42-45, 47, 93-95, 164, 171-173, 175, 210, 240-242, 256, 322, 363, 371-376, 380, 382, 383, 388, 433

— *Komentarz do Ewangelii św. Jana:*

*I, 17, 102:*43

*II, 4, 56:*43

*II, 14, 102:*39

*VI, 6, 33:*241

*XX, 7, 47:*373

*XX, 21, 174:*373

— *Komentarz do Ewangelii według Mateusza:*

*XVII, 50:*375

— *Komentarz do Listu do Rzymian:*

*III, 7:*243

*IV, 1:*243

*V, 2-3:*243

- V, 4:172
 V, 9: 172
 VII, 3:243
 — *Fragment o Ewangelii św. Jana:*
 109:322
 — *Homilie o Księdze Jeremiasza:*
 XX;3:373
 — *Homilie o Księdze Rodzaju:* 42, 44
 1, 1: 43
 1, 13:94
 — *Homilie o Księdze Kapłańskiej:*
 VII, 2:374
 VIII, 3:171, 172
 XII, 4: 172
 — *Homilie o Ewangelii św. Łukasza:*
 XIV, 3-5:172
 — *O zasadach:* 42
 I, *Przedmowa*, 5:372, 374
 I, *Przedmowa*, 10:45
 I, 3, 5-8: 43
 I, 4, 5: 43
 I, 6, 2: 372
 I, 6, 3: 373
 I, 8, 1:44
 II, 2-3: 375
 II, 10,4-5:372
 II, 11, 7:313
 III, 6, 1:94
 III, 6, 4:315
 III, 6,5:313
 IV, 4, 9-10: 371
O świętej Wielkanocy (anonimowa homilia): 167, 240
- Palamas (Grzegorz):** 401
Pascal (Blaise): 216, 225, 493
 — *Prowincjalki:*2X6, 493
 — *Myśli:* 225
Paulin z Mediolanu: 133, 138
Paweł IV: 196
Paweł V: 310
Paweł VI: 13, 217-220, 415, 416, 418
 — *Przemówienie z 11 lipca 7966:* 218

- *Humanae vitae* (encyklika): 415
- *Octogesima adveniens* (encyklika): 416, 418
- *Wyznanie wiary*: 218
 - Pelagiusz**: 137-145, 147, 155, 179, 182, 186, 190, 209, 215, 216, 230, 249, 250-254, 259, 264, 269, 270, 283, 291, 344, 422, 450, 456, 457, 463, 470
- *O naturze*. 143, 252
- *List do Demetriady*: 283
- *O wolnej woli*: 143
- Perrone (Giovanni)**: 294
- Pico della Mirandola (Giovanni)**: 283
 - *O godności człowieka*: 486
- Pighi (Albert)**: 208, 213, 286
- Piotr z La Palu**: 487
- Piotr Cantor**: 388
- Piotr Comestor**: 388
- Piotr Lombard**: 56, 59, 60, 62, 108, 109, 189, 200, 326, 385-387
 - *Sentencje*: 56
 - I, 41, 1:109*
 - II, 12:59*
 - II, 1,3:59*
 - II, 1,4:108*
 - II, 1, 10:108*
 - II, 2, 1:59*
 - II, 12,1:59*
 - II, 12, 3i 6:59*
 - II, 13,6:59*
 - II, 13,7:59*
 - II, 16,4:108*
 - II, 16,5:108*
 - II, 17,3:109*
 - II, 24, 1:326*
 - II, 25, 7 (lub 8): 326*
 - III, 5,2,3:109*
 - IV, 2, 30:189*
 - IV, 21, 1-6:386*
 - IV, 44:386*
 - IV, 45, 1-2:386*
 - IV, 46, 1:386*
 - IV, 49, 1:109*
 - IV, 49, 3-4:387*
 - IV, 49, 4 (lub 5): 109*
- Pius IV**: 196

Pius V: 214, 344

— *Ex omnibus afflictionibus* (bulla): 214, 344

Pius VI: 312

— *Auctorem fidei* (bulla): 312

Pius IX: 74, 218, 499

— *Eximiam tuam* (brewe): 74

Pius XII: 217, 218, 349, 351, 417

— *Human generis* (encyklika): 218, 349, 351

— *Przemówienie w dniu Zielonych Świąt 1941*:417

Platon: 34, 58, 64, 83, 92, 439, 447

Plotyn: 450

Plutarch: 18

— *Izyda i Ozyrys*: 18

Polikarp ze Smyrny: 358

— *List do Kościoła w Filippi*:

2, 2:358

5, 2-358

9, 2: 358

Pomponazzi (Piotr): 125

Porfiriusz: 313

Prosper z Akwitanii: 185, 258, 273, 274

— *Listy*

225: 259

225, 3: 259

— *Sentencje wybrane z dzieł św. Augustyna*: 273

Prudencjusz (Aureliusz): 90

— *Apoteoza*: 90

Pruner (J.): 499

Pseudo-Dionizy: 45, 52-54, 244, 324, 459, 460, 464, 471

— *Hierarchia niebiańska*:

I, 1:324

I, 1-3:53

XIII, 3:54

— *Imiona Boskie*:

I, 1i6:54

II, 5-6:54

IV, 1:53, 54

IV, 4:53

IV, 7:53

IV, 20:53

IV, 23:53

IV, 24:53

IV, 31-32 53

IV, 33-34: 53

V, 1i5: 53

V, 10:54

Quesnal (Pasquier): 312

Rahner (Karl): 213, 218, 225, 229, 240, 300, 320, 349-353, 419, 425, 503

Ratzinger (Joseph): 79, 418, 502

Ricoeur (Paul): 224, 226, 227, 423, 425, 503

— *Skończoności wina, II:* 24, 162, 230

— art. «Liberte»: 152

Rosmini (Antonio): 126, 217, 403

— *Zilustrowane pojęcia grzechu i przewiny:* 218

— *Odpowiedź... fałszywemu Euzebiuszowi chrześcijaninowi:* 217

— *Traktat o świadomości moralnej:* 217, 218

Rufin Syryjczyk: 175, 373

Sailer (Johann): 500

Saint-Cyran (Duvergier de Hauranne): 216

Sanchez (Tomas): 492

Sarpi (Paolo): 208

Scheeben (Matthias Joseph): 500

— *Tajemnice chrześcijaństwa:* 501

Schopenhauer (Artur): 487

Seneka: 439

Seripando (Hieronim): 203, 204, 207, 209, 210, 212, 287-290, 307, 313

— *O wolności chrześcijańskiej:* 307

— *O usprawiedliwieniu:* 288

— *O grzechu pierwotnym:* 203

Siger z Brabantu: 460, 461

Symeon Sprawiedliwy: 442

Soto (Domingo de): 308, 347, 491

— *O naturze i łasce:* 308

Staupitz (Jan): 283-285

— *O wypełnieniu odwiecznego przeznaczenia:* 283

Steinbach (W.): 283

Suárez (Francisco): 72, 73, 309, 346, 487, 491

— *O Bogu Stwórcy:* 309

— *Ostateczny ceł człowieka:*

Disp. XVI, 2, 6, 10: 346

— *O dziele sześciu dni:* 72

I, pro!: 73

I, 2, 9: 73

Tacjan: 35, 84, 169, 170

— *Przemowa do Greków (Mowa przeciw Grekom)*:

5:35

7: 45

7 i 11:169

12:35

15:84

Tamburini (Thomas): 492

Tempier (Etienne): 461

Teodor z Mopsuestii: 90, 175, 433

— *Przeciw tym, którzy głoszą, że grzech jest przyrodzony naturze*: 175

— *Homilie katechetyczne*: 433

Teodot: 241

Teofil z Antiochii: 33, 35, 77, 85, 169

— *Trzy księgi do Autolyka*: 33

I, 4: 35, 37

I, 8:35

II, 4:35

II, 10:35, 36

II, 10-19:37

II, 73: 35, 37

II, 22: 37

II, 24 i 27: 85

II, 25-26: 169

Teresa z Avila: 389, 491

Tertulian: 41, 42, 85, 88-90, 92, 94, 176, 177, 245-247, 363, 368, 369, 372, 433, 508

— *O ciele Chrystusa*:

17, 3: 177

— *Przeciw Hermogenesowi*:

4, 7-8 i 20:41

76: 42

18-19:42

45, 2: 42

— *Przeciw Marc jonowi*:

I, 24, 5:88

II, 6:246

III, 24, 5: 363

IV, 34, /3:369

- V, 7, 7: 42
V, 9:369
— *Przeciw Prakseaszowi:*
6, 3-4: 42
7, 1 i 12: 42
72, 3: 42
72, 3-4: 89
— *O duszy:*
7, 1 i n.: 368
27, 5-6: 246
22, 2: 176
27, 2: 368
27, 6: 176
40, 1:176
41, 7-2: 176
50, 5: 369
58: 369
— *O pokucie:*
3, 4: 368
— *O zmartwychwstaniu umarłych (albo ciała):*
7, 7: 369
2, 7 7-72: 369
2, 2: 369
6, 3-5: 89, 246
8, 2-369
17, 7-9: 369
26, 7 7:369
28, 6: 368
46, 7: 368
57, 3: 369
53, 6-8: 88
53, 4: 369
55, 7: 369
62: 369
— *O chrzcie:*
5, 7: 89, 246
Tomasz z Akwinu: 11, 12, 61, 64-67, 72, 110, 112-124, 189, 190, 237,
277-279, 295-297, 307, 313, 328-330, 333-335, 338-340, 347-349,
388, 392-396, 398, 422, 445, 460, 461, 464-466, 468, 471, 472, 474,
475,477-479, 485, 487, 489, 493, 498, 499
— *Komentarz do Sentencji:*
II, I, d. 1, q,1, a. 2:64

- III, d 5, q. 3, a. 2:115
 IV; d. 21, q. 1, a. 1, sol 3:392
 IV, d 21, q, a. 3:392
 IV, d 43, q. 1, a. 1, sol. 3:393
 IV, d 43, q. 1, a. 2, sol 1: 392, 393
 IV, d. 44, q. 1, a. 1, sol 1: 394
 IV, d. 45, q. 1, a. 1, sol 2:392
 IV, d 45, q. 2, a. 1, sol 2:393
 IV, d 47, q. 1, a. 1:394
 IV, d. 47, q. 2, a. 1, sol 1: 393
 IV, d. 49, q. 1, a. 1, sol 3:395
 IV, d 49, q. 2, a. 4:395
 IV, d. 49, q. 5, a. 3, sol. 1:396
 IV, d. 50, q. 2, a. 2:396
 — *O duszy:*
 q. 1, a. 1:113, 114
 — *O prawdzie:*
 6, 2:329
 14, 2:333
 — *Wykład Składu Apostolskiego:*
 art. 12:395,396
 — *Kwestie dyskutowane:* 119
 — *Summa przeciw poganom:*
 II, 10:65
 II, 69-70:1 13
 25:330
 III, 37:330
 III, 50-51:330
 III, 52:332
 III, 69:66
 IV, 79:116
 — *STh:*
 la, q. 1, a. 1: 333
 la, q. 8, a. 3:65
 la, q. 12, a. 1; 331
 la, q. 12, a. 4-5: 332
 la, q. 12, a. 6:395
 la, q. 12, a. 7:395
 la, q. 19, a. 3:65
 la, q. 29, a. li3:116
 la, q. 29, a. 4, ad. 4m. 116:
 la, q. 44, a. 1:65

- la, q. 44, a. 1-4: 65*
la, q. 45, a. 3: 65
la, q. 45, a. 6: 66
la, q. 45, a. 7: 65
la, q. 46, a. 1: 64
la, q. 46, a. 3: 33
la, q. 62, a. 1: 333
la, q. 62, a. 4: 332
la, q. 73, a. 1: 113
la, q. 73, a. 2: 331
la, q. 75, a. 2: 115
la, q. 75, a. 2-3: 113
la, q. 75, a. 4: 113, 116
la, q. 76: 113
la, q. 76, a. 1: 113, 114, 115
la, q. 76, a. 3: 113
la, q. 76, a. 4: 113
la, q. 89, a. 1: 116
la, q. 89, a. 2: 116
la, q. 90, a. 2: 115
la, q. 90, a. 4: 115
la, q. 93, a. 1: 117
la, q. 93, a. 1-3i6: 117
la, q. 93, a. 4: 117
la, q. 93, a. 5: 118
la, q. 97, a. 4: 115
la, q. 104, a. 1, ad 4m: 65
la, q. 118, a. 3: 116
Ia-llae:
la-llae, q. 1, a. 1: 465
la-llae, q. 5, a. 5, ad 2um: 465
Ia-llae, q. 3, a. 8: 331
la-llae, q. 4, a. 5: 395
la-IIae, q. 5, a. 5: 333
la-llae, q. 5, a. 5, ad 2m: 332
la-llae, q. 5, a. 8: 338
la-llae, q. 75, a. 1: 329
Ia-llae, q. 81, a. 1: 190
la-llae, q. 82, a. 1: 189
la-IIae, q. 82, a. 3: 189
Ia-llae, q. 82, a. 4, ad 3m: 190
la-llae, q. 91, a. 6: 189

Ia-IIae, q. 109, a. 2: 330
Ia-IIae, q. 109, a. 5: 332
*Ia-IIae, q. 109, a. 9:*278
*Ia-IIae, q. 110, a. 1:*279
*Ia-IIae, q. 111, a. 1:*328
Ia-IIae, q. 111, a. 1, ad 2i3: 328
*Ia-IIae, q. 111, a. 1, 2i3:*279
Ia-IIae, q. 113, a. 7: 280
*Ia-IIae, q. 114, a. 2:*332
*Ila-IIae, q. 132, a. 1:*65
*Ilia, q. 1, a. 3:*66
Ilia, q. 9, a. 2: 332
*Ilia, q. 50, a. 4:*116
*Ilia, q. 85, a. 5:*295
 — *O traktacie o Trójcy Świętej Boecjusza:*
*q. 3, a. 1:*328
Tomasz Anglicus (Wilton): 336, 337
Tolet (François): 488

Urban VIII: 310

Vazquez (Gabriel): 487, 491
Vitoria (Francisco de): 347, 487

Walerian z Cimiez: 272
Wiklif: 70
Wilhelm de la Mare: 119
Wilhelm z Auxerre: 109
Wilhelm z Champeux: 104
Wimpfling (Jakob): 284

Zenon: 438

Zozym: 134, 137, 140, 141, 145, 156, 158, 159, 209, 222, 254, 271
 — *Tractoria:* 134, 137, 141, 145, 156, 158, 159, 209, 222, 254, 271

TOM III

ZNAKI ZBAWIENIA

Sakramenty
Kościół
Najświętsza Panna Maria

WYKAZ SKRÓTÓW 5
PREZENTACJA (B. Sesboüe SJ) 9

CZĘŚĆ PIERWSZA. SAKRAMENTY

(H. Bourgeois, B. Sesboüe SJ) 15

WPROWADZENIE (H. Bourgeois) 17

**ROZDZIAŁ PIERWSZY: ŚWIADECTWO DAWNEGO KOŚCIOŁA:
EKONOMIA SAKRAMENTALNA 21**

I. SAKRAMENTY - AKTY LITURGICZNE 22

1. Kult, ryty i liturgia w Nowym Testamencie 22
2. Życie sakramentalne i liturgia w dawnym Kościele 23

II. STWORZYĆ JĘZYK DLA SAKRAMENTÓW 28

1. Sakramenty są tajemnicami 28
2. Tajemnice, ale także sakramenty 30
3. Liturgia i celebrowanie sakramentów 31

**III. TEOLOGIA SAKRAMENTÓW W STAROŻYTNOŚCI I WCZESNYM
ŚREDNIOWIECZU 33**

1. Dlaczego sakramenty są potrzebne? 34
2. Czy trzeba chrzcić małe dzieci? 35
3. Czy należy chrzcić ponownie chrześcijan ochrzczonych w Kościołach odłączonych? 36
4. Sakrament w *Credo* 39
5. Duszpasterstwo sakramentalne 39
6. Debata o kwestiach doktrynalnych 41

**IV. NAJWAŻNIEJSZE RYSY DZIEDZICTWA PASTORALNEGO I
TEOLOGICZNEGO 46**

1. Źródła dawnej teologii sakramentów 46
2. Teologia sakramentów na Wschodzie i na Zachodzie 48
3. Pierwsze interwencje magisterium w dziedzinie sakramentologii 49

**ROZDZIAŁ DRUGI: ŚWIADECTWO DAWNEGO KOŚCIOŁA:
PRAKTYKI SAKRAMENTALNE**

(B. Sesboüe SJ) 51

I. DYSCYPLINA KATECHUMATU I CELEBRACJA CHRZCIELNA 52

1. Katecheza i katechumenat 52
2. Ryty inicjacji chrześcijańskiej 56

II. CELEBRACJA TAJEMNIC: EUCHARYSTIA 60

1. Dawne liturgie Eucharystii 61

2. Świadczenia praktyki Eucharystycznej 65
3. Przewodniczenie Eucharystii 71
4. Doktryna eucharystyczna immanentna wobec praktyki 73

III. POSŁUGI I ŚWIĘCENIA 74

1. Biskupi, kapłani, diakoni 74
2. Liturgie święceń: Hipolit 76
3. Laikat, urząd i kapłaństwo 78
4. Dyscyplina święceń 81

IV. ROZWÓJ DYSCYPLINY POKUTNEJ 82

1. Życie pokutne w pierwotnych wspólnotach 83
2. Pokutne przepowiadanie Hermasa 84
3. Krystalizacja pokuty publicznej 86
4. Wielka przemiana dyscypliny pokutnej (VI-X wiek) 93

ROZDZIAŁ TRZECI: UKSZTAŁTOWANIE SIĘ TEOLOGII SAKRAMENTÓW (OD XII DO XIV WIEKU)

(H. Bourgeois) 97

I. CZTERY NAJWAŻNIEJSZE WYPOWIEDZI MAGISTERIUM 98

1. Wyznanie wiary dla waldensów (1208) 98
2. Wyznanie wiary reformatorskiego IV Soboru Laterańskiego 101
3. Wyznanie wiary Michała Paleologa 103
4. Dekret soboru we Florencji dla Ormian (1439) 104

II. KONTEKST TEOLOGICZNY I PASTORALNY

ŚREDNIOWIECZNYCH DEKLARACJI MAGISTERIUM 110

1. Znaczenie średniowiecznych interwencji magisterium 110
2. Troska pastoralna średniowiecznego magisterium łacińskiego: pokuta, kapłaństwo, małżeństwo 112
3. Kontekst teologiczny średniowiecznej sakramentologii 115
4. Kontekst „ekumeniczny” średniowiecznych wypowiedzi magisterium 120

ROZDZIAŁ CZWARTY: DOKTRYNA SAKRAMENTALNA SOBORU TRYDENCKIEGO (H. Bourgeois, B.

Sesboüe SJ) 127

I. SAKRAMENTY W OGÓLNOŚCI. CHRZEST I BIERZMOWANIE

(H. Bourgeois) 127

1. Kontekst eklezjalny 128
2. Doktryna trydencka o zbiorze siedmiu sakramentów (sesja 7, 1547 rok) 131
3. Chrzest i bierzmowanie 137

II. EUCHARYSTIA I OFIARA MSZY ŚWIĘTEJ (B. Sesboüe SJ) 140

1. Eucharystia sakramentem (sesja 13, 1551 rok) 141
2. Komunia pod dwiema postaciami (sesja 21, 1562 rok) 145
3. Eucharystia ofiarą (sesja 22, 1562 rok) 147

III. POKUTA I OSTATNIE NAMASZCZENIE (B. Sesboüe SJ) 150

1. Teologia pokuty przed Soborem Trydenckim 150

2. Czternasta sesja Soboru Trydenckiego o pokucie (1551)	153
3. Ostatnie namaszczenie	157
IV. SAKRAMENT KAPŁAŃSTWA (B. Sesboüe SJ)	161
1. Historyczny kontekst refleksji trydenckiej	162
2. Nauczanie soborowe o kapłaństwie	164
V. MAŁŻEŃSTWO (B. Sesboüe SJ)	168
1. Praktyka i doktryna małżeństwa przed Soborem Trydenckim	169
2. Dekrety o małżeństwie (sesja 24, 1563 rok)	173
VI. KONKLUZJA: OCENA SAKRAMENTOLOGII TRYDENCKIEJ (H. Bourgeois)	175
ROZDZIAŁ PIĄTY: OD SOBORU TRYDENCKIEGO DO II SOBORU WATYKAŃSKIEGO (OD XVI DO XX WIEKU) (H. Bourgeois)	181
I. ROZPOWSZECHNIENIE SAKRAMENTOLOGII TRYDENCKIEJ	182
1. Katechizm sakramentów	182
2. Wulgata trydencka w sakramentologii	183
II. DECYZJE PASTORALNE O ZNACZENIU DOGMATYCZNYM	187
1. Małżeństwo - test stosunków między Kościołem a światem	187
2. Doktrynalne implikacje praktyki sakramentalnej	190
3. Znaczenie tych interwencji	195
III. SAKRAMENTY W DEBATACH DOKTRYNALNYCH I DUCHOWYCH	196
1. Sakramenty i jansenizm	197
2. Sakramenty i mistyka	200
3. Sakramenty i modernizm	201
IV. SAKRAMENTY W INNYCH WYZNANIACH CHRZEŚCIJAŃSKICH	204
1. Sakramenty chrześcijan wschodnich widziane z Rzymu	205
2. Wschodnia teologia sakramentalna w ostatnich wiekach	205
3. Kwestia święceń anglikańskich	207
ROZDZIAŁ SZÓSTY: SAKRAMENTY WEDŁUG SOBORU WATYKAŃSKIEGO II (OD XVI DO XX WIEKU) (H. Bourgeois)	211
I. PRZYGOTOWANIE DO II SOBORU WATYKAŃSKIEGO	212
1. Dziedzictwo Soboru Trydenckiego	212
2. Dwuletni wysiłek duszpasterstwa i teologii	214
3. Inicjatywy trzech papieży	216
II. DOKTRYNA SAKRAMENTALNA II SOBORU WATYKAŃSKIEGO	222
1. Miejsca teologii sakramentalnej II Soboru Watykańskiego	222
2. Charakterystyka sakramentologii II Soboru Watykańskiego	230
3. Ocena sakramentologii U Soboru Watykańskiego	238

ROZDZIAŁ SIÓDMY: SAKRAMENTY PO SOBORZE

WATYKAŃSKIM II (H. Bourgeois) 245

1. Wprowadzenie reformy liturgicznej 245
 2. Interwencje magisterium 247
 3. Kodeksy Prawa Kanonicznego 252
 4. Dialogi ekumeniczne 254
 5. Kwestia ponownie postawiona przez praktykę: posługi 258
 6. Konkluzja: teologia sakramentów i deklaracje magisterium 261
- ## **ROZDZIAŁ ÓSMY: KONKLUZJA. DOGMATYCZNA TREŚĆ**

SAKRAMENTÓW (H. Bourgeois) 265

1. Na początku – chrzest 265
2. W dynamice chrztu – bierzmowanie 271
3. W centrum siedmiu sakramentów – Eucharystia 273
4. Pokuta-pojednanie — w anamnezie chrztu 279
5. Namaszczenie chorych i osób w podeszłym wieku - znak chrzestny 283
6. Świecenia w służbie Ewangelii 285
7. Małżeństwo - znak wiernej życzliwości Boga 289

CZEŚĆ DRUGA. KOŚCIÓŁ

(P. Tihon SJ) 295

WPROWADZENIE 297

ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY: ZMYŚL KOŚCIOŁA W EPOCE OJCÓW

305

I. ŚWIADOMOŚĆ EKLEZJALNA W PIERWSZYCH WIEKACH 305

1. Dziedzictwo pierwszych wspólnot 306
2. Okazjonalne Stwierdzenia 308
3. Kościół widziany poprzez Pismo Święte 309
4. Ekklesia, nośnik sensu historii 310
5. Na wzór nieba 312
6. Kościół, który się instytucjonalizuje 313
7. Transformacja tkanki eklezjalnej 314

II. WKŁAD W EKLEZJOLOGIĘ OJCÓW Z II WIEKU 315

1. O dobrym porządku w Kościele: Klemens Rzymski 316
2. Kościół i biskup: Ignacy Antiocheński 318
3. Kościół a inni ludzie: apologeci 320
4. Kościół i sukcesja apostolska: Ireneusz 322

III. DO SOBORU NICEJSKIEGO (325) 324

1. Kościół świętych czy grzeszników? Hipolit i Kalikst 324
2. Kościół - oblubienicą Słowa: Klemens Aleksandryjski 326
3. Kościół miejscem prawdziwego poznania Boga: Orygenes 326
4. Kościół i Trójca Święta: Tertulian 327

5. Cyprian i wspólnota biskupów	329
6. Praktyka synodalna	331
ROZDZIAŁ DZIESIĄTY: KOŚCIÓŁ W CESARSTWIE	333
I. NOWY STATUS SPOŁECZNY KOŚCIOŁA	333
1. Kościół, społeczność publiczna	333
2. Ku kategoriom chrześcijan	334
3. Sobory powszechne	335
II. TEOLOGIA KOŚCIOŁA	337
1. Wcielenie i Kościół: Ojcowie greccy	337
2. Eklezjologia łacińska w IV wieku	338
3. Augustyn	341
4. Kościół w wyznawaniu wiary	343
III. OD OJCÓW DO ŚREDNIOWIECZA	344
1. Rzymska teologia monarchii papieskiej	344
2. Liturgie i ich znaczenie eklezjologiczne	347
3. Eklezjologiczne dziedzictwo ojców	349
ROZDZIAŁ JEDENASTY: KU KOŚCIOŁOWI CHRZEŚCIJAŃSTWA	353
I. WCZESNE ŚREDNIOWIECZE	353
1. Od Izydora z Sewilli (+ 636) do reformy z XI wieku	353
2. Chrześcijaństwo klerykalne	356
3. Kościół i Eucharystia	358
4. Biskupi, sobory i papież	359
5. Wschód: od Ojców do „zerwania z Rzymem”	363
II. REFORMA GREGORIAŃSKA I WIEK XII	367
1. Wiek kanonistów	367
2. Reforma gregoriańska	369
3. Postępy monarchii papieskiej w XII wieku	373
4. Eklezjologia Ciała Mistycznego	377
5. Ruchy duchowe	378
ROZDZIAŁ DWUNASTY: POJAWIENIE SIĘ DOGMATU EKLEZJALNEGO	381
I. KOŚCIÓŁ W ŻŁOTYM WIEKU SCHOLASTYKI	381
1. Kościół oświecony przez chrystologię	381
2. Teologia monarchii papieskiej	383
II. OD XIV WIEKU DO REFORMACJI	385
1. Pierwsze traktaty o Kościele	385
2. Początek reformatorskiej krytyki	389
3. Wielka schizma i koncyliaryzm	391
4. Od Soboru w Bazylei do Soboru Trydenckiego	395
ROZDZIAŁ TRZYNASTY: EKLEZJOLOGIA CZASU REFORMACJI	399
I. KONTESTACJA CHRZEŚCIJAŃSKA	399

1. „Świat nowożytny” 399

2. Eklezjologiczne intuicje reformatorów 400

II. KOŚCIÓŁ ODNOWY KATOLICKIEJ 404

1. Reformatorskie przedsięwzięcia Soboru Trydenckiego 404

2. Znaczenie teologii kontrowersji 408

3. Gallikanizm i febronianizm 412

ROZDZIAŁ CZTERNASTY: KOŚCIÓŁ WOBEC NOWOŻYTNEGO RACJONALIZMU 417

I. KOŚCIÓŁ OŚWIECENIA 417

1. Wiek rozumu 417

2. Eklezjologia Oświecenia 420

3. Życie wspólnot chrześcijańskich 421

II. PREKURSORY ODNOWY 423

1. Odnowa katolicka 423

2. Romantyczna „szkoła niemiecka” 424

3. Eklezjologia szkoły rzymskiej 427

III. PRYMAT PAPIEŻA NA SOBORZE WATYKAŃSKIM I 428

1. Sytuacja soboru 428

2. Eklezjologia na Soborze Watykańskim I 429

3. Konstytucja dogmatyczna: *Pastor aeternus* 431

4. Konsekwencje Soboru Watykańskiego I 433

ROZDZIAŁ PIĘTNASTY: ZWROT EKLEZJOLOGII W XX WIEKU 437

I. KOŚCIÓŁ CIAŁEM MISTYCZNYM 437

1. Ponowne odkrycie Kościoła 437

2. Znaczenie Akcji Katolickiej 442

3. Encyklika *Mystici Corporis* 444

II. KOŚCIÓŁ NA SOBORZE WATYKAŃSKIM II 445

1. Preludia 445

2. Kościół w *Lumen gentium* 447

3. Od *Lumen gentium* do *Gaudium et spes* 453

ROZDZIAŁ SZESNASTY: BYT KOŚCIOŁA W KOŃCU XX WIEKU 457

I. PO SOBORZE 457

1. Recepcja Vaticanum II 457

2. Problematyka eklezjologiczna po Soborze Watykańskim II 460

II. ORIENTACJE DOKTRYNALNE I PASTORALNE 461

1. Na rzecz Kościołów lokalnych 461

2. Czy potrzeba świeckich w Kościele? 463

3. Formy kolegialności 465

4. Konflikty, „recepcja”, wspólnota 466

5. Przywilej ubogich w Kościele 468

III. KOŚCIÓŁ KATOLICKI I INNE KOŚCIOŁY 469

1. Poszukiwanie jedności Kościołów 469
2. Stosunek do narodu żydowskiego 471
3. Ku nowej obecności w świecie 472
4. Konkluzja 474

CZEŚĆ TRZECIA.
NAJŚWIĘTSZA MARIA PANNA
(B. Sesboüe SJ) 477

WPROWADZENIE 479

**ROZDZIAŁ SIEDMNASTY: OD MARIT, DZIEWICZEJ MATKI
JEZUSA DO MARI, ZAWSZE
DZIEWICY, MATKI BOGA 483**

I. MARIA I DZIEWICZE POCZĘCIE JEZUSA 485

1. Pierwsze twierdzenie wiary 485
2. Dokeci, Żydzi i poganie wobec dziewiczego poczęcia Jezusa 488
3. Ewa i Maria w historii zbawienia 492

II. MARIA MATKĄ BOGA, ZAWSZE DZIEWICĄ 494

1. Sobór Efeski: Matka Boga 494
2. Maria, Matka Boga, zawsze Dziewica 496

**ROZDZIAŁ OSIEMNASTY: NIEPOKALANE POCZĘCIE
I WNIEBOWZIĘCIE NAJŚWIĘTSZEJ
MARI PANNY 503**

I. MARIA, ŚWIĘTA I NIEPOKALANIE POCZĘTA DZIEWICA 503

II. MARIA UWIELBIONA W SWEJ DUSZY I W SWYM CIELE 511

**ROZDZIAŁ DZIEWIĘTNASTY: MARIA W MISTERIUM
CHRYSTUSA I KOŚCIOŁA 519**

I. NAUCZANIE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II 519

**II. DYSKURS MARYJNY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO PO SOBORZE
WATYKAŃSKIM II 525**

PRZEJŚCIE (B. Sesboüe SJ) 529

BIBLIOGRAFIA OGÓLNA 531

INDEKS AUTORÓW I DZIEŁ 533

INDEKS SAKRAMENTÓW 559

WYKAZ SKRÓTÓW

- A4 *Apostolicam auctoritatem*, Dekret o apostołstwie świeckich, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallottinum, Poznań 1967, s. 578 — 627.
- AAS *Acta Apostolicae Sedis*, Rome.
- ACO *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, wyd. E. Schwartz, de Gruyter, Berlin 1959-1984.
- AG *Ad gentes divinitus*, Dekret o działalności misyjnej Kościoła, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallottinum, Poznań 1967, s. 661—739.
- AHDLMA *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris.
- ALP M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, 2 tomy, PAX, Warszawa 1976 i 1982.
- AP A. Bober, *Antologia patrystyczna*, WAM, Kraków 1966.
- BA *Bibliothèque augustinnienne*, Desclée de Brouwer, Paris.
- BEM *Baptême, eucharistie, ministère* (Foi et Constitution), Centurion, Paris 1982.
- BF *Breviarium Fidei*, *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia Sw. Wojciecha, Poznań 1988.
- BLE *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse.
- Budę Éditions de Belles Lettres, Association Guillaume Budé, Paris.
- CCSG *Corpus Christianorum. Sériés Graeca*, Brepols, Turnhout.
- CCSL *Corpus Christianorum. Sériés Latina*, Brepols, Turnhout.
- CH Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses; Contre les hérésies*; tłum. franc.: A. Rousseau, Cerf, Paris 1984 (tłumaczenie francuskie zawarte w *SC* 263-264; 293-294; 210-211; 100 1 i 2; 152-153 lekko zmodyfikowane).
- COD *Les Conciles œcumeniques*, pod red. G. Alberigo; tekst oryginalny i tłum. franc., t. II — 1: *Les Décrets de Nicée I à Latran V*; t. II —2: *Les Décrets de Trente à Vatican II*, Cerf, Paris 1994.
- CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.

- CSEL* *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.
- CTA* *Concilii Tridentini Acta*, Gorresgesellschaft, Herder.
- DC* *Documentation catholique*, Paris.
- DECA* *Dictionnaire Encyclopédique du christianisme ancien*, 2 tomy, Cerf, Paris 1990.
- DH* *Dignitas humanae*, Deklaracja o wolności religijnej, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallotinum, Poznań 1967, s. 636 — 659.
- DHGE* *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Letouzey et Ané, Paris.
- DSp* *Dictionnaire de Spiritualité* (Chantilly), Beauchesne, Paris.
- DTC* *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey, Paris.
- DV* *Dei Verbum*, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallotinum, Poznań 1967, s. 525 — 561.
- DzS* Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, wyd. 36, Herder, Friburgi Brisgovic 1976.
- FC* G. Dumeige, *La Foi Catholique*, Paris Orante 1969, wznowienie 1993.
- GCS* *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig.
- GS* *Gaudium et spes*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallotinum, Poznań 1967, s. 811—987.
- HE* Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, przekład i oprac. ks. A. Lisiecki, WAM, Kraków 1993 (reprint).
- IPT* *Initiation à la pratique de la théologie*, Cerf, Paris 1982—1983.
- JTs* *Journal of Theological Studies*, Clarendon Press, Oxford.
- LG* *Lumen gentium*, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallotinum, Poznań 1967, s. 127-265.
- LThK* *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg.
- LV* *Lumière et Vie*, Lyon.
- Mansi* *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencja i Wenecja 1759—1798; wznowienie i kontynuacja J. B. Martin i L. Petit, 53 tomy, Welter, Paris 1901 — 1927.
- MGH* *Monumenta Germaniae Historica*, Berlin.
- MThZ* *Miinchener Theologische Zeitschrift*.
- NRT* *Nouvelle Revue Théologique*, Casterman, Namur-Tournai.
- OE* *Orientalium Ecclesiarum*, Dekret o Kościołach wschodnich katolickich, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallotinum, Poznań 1967, s. 278—295.
- OT* *Optatam totius*, Dekret o formacji kapłańskiej, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallotinum, Poznań 1967, s. 445-469.
- PF* „Les Pères dans la foi”, seria pod red. A. G. Hammana, DDB, Paris, następnie wyd. Mignę.

- PG* *Patrologia graeca* (J. P. Mignę), Paris.
PL *Patrologia latina* (f. P. Mignę), Paris.
PO *Presbyterorum ordinis*, Dekret o posłudze i życiu kapłanów, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallotinum, Poznań 1967, s. 755 — 809.
POK *Pisma Ojców Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1924 i n.
PSP *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, ATK, Warszawa, 1969 i n.
Pś *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przełożyła Anna Świderkówna, wydanie II, uzupełnione i poprawione, Wydawnictwo „M”, Biblioteka Ojców Kościoła, nr 10, Kraków 1998.
RB *Revue biblique*, Gabalda, Jerusalem-Paris.
RDC *Revue de Droit canonique*, Strasbourg.
REA *Revue d'Études augustinienes*, Paris.
RevSR *Revue des Sciences religieuses*, Strasbourg.
RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen.
RHE *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Louvain.
RHPR *Revue d'Histoire et de philosophie religieuse*, Paris.
RSPT *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris.
RSR *Recherches de Science religieuse*, Paris.
RTL *Revue théologique de Louvain*.
SC *Sources chrétiennes*, Cerf, (Lyon) Paris.
SCo *Sacrosanctum Concilium*, Konstytucja o liturgii świętej, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallotinum, Poznań 1967, s. 41—98.
STh Sw. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*.
TD *Textes et Documents*, seria pod red. H. Hemmera i P. Lelay'a, Picard, Paris 1904-1912.
TRE *Theologische Realencyclopädie*, W. De Gruyter, Berlin/New York.
TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig/Berlin.
UR *Unitatis redintegratio*, Dekret o ekumenizmie, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallotinum, Poznań 1967, s. 309-339.
VC *Vigilae Christianae*, Leiden.
TZ *Theologische Zeitschrift*, F. Reinhard Verlag, Basel.
WA *Weimar Ausgabe (Dzieła Lutra)*.
ZKTh *Zeitschrift für die katholische Theologie*, Herder, Wien.
ZNTW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin.
ŻMT *Źródła myśli teologicznej*, WAM, Kraków, 1996 i n.

PREZENTACJA

B. Sesboiie SJ

Po omówieniu doktryny zebranej w Symbolach wiary, a dotyczącej dwóch zasadniczych dogmatów Trójcy Świętej i chrystologii (tom pierwszy), całości antropologii chrześcijańskiej, od stworzenia człowieka, wejścia na świat grzechu, sposobu, w jaki Boży zamysł usprawiedliwia i uświęca człowieka, aż po jego eschatologiczne przeznaczenie (tom drugi), nasza *Historia dogmatów*, zgodnie z porządkiem historycznego rozwoju, podejmuje teraz temat sakramentów i Kościoła. Niniejszy tom zmienia nie tylko historyczny okres odniesienia, ale podejmuje temat dogmatów w nowych zarysach. Dogmaty, które studiowaliśmy do tej pory, należały przede wszystkim do języka wiary, zaś te, które będą odtąd przedmiotem naszych rozważań, odnoszą się do praktyk i instytucji. Z tego tytułu dotyczą nade wszystko stosunku Kościoła do świata.

Sakramenty i Kościół

Tak naprawdę niezwykle trudno jest ustalić granice pomiędzy tym, co odnosi się do sakramentów, a tym co jest sprawą Kościoła. W dawnym Kościele, aż do połowy Średniowiecza, mówiono o Kościele, myśląc głównie o sakramentach po prostu dlatego, że sakramenty, zwłaszcza chrzest i Eucharystia, „czynią” Kościół. Dziś uwypukla się wymiar eklezjalny każdego sakramentu, a jeden z nurtów teologicznych, potwierdzony przez II Sobór Watykański, chętnie mówi w ogóle o Kościele jako o sakramencie. Rzeczywiście, pewna wspólna ekonomia zmierza od Kościoła ku sakramentom. Jeśli weźmiemy Eucharystię, sakrament *par excellence*, dostrzeżemy, że wokół ujęcia Eucharystii jako wyrazu *par excellence* bytu Kościoła powstał jeden z nurtów tradycji eklezjologicznej. Podobnie jest ze święceniemi: z jednej strony stanowią one

sakrament, a z drugiej należą do hierarchicznej struktury Kościoła. Konstytucja dogmatyczna II Soboru Watykańskiego *Lumen gentium* przyznaje im znaczące miejsce. Nieunikniony okaże się zatem powrót do niektórych rozważań treści doktrynalnych, podejmowanych z odmiennych i komplementarnych punktów widzenia. W razie potrzeby odsyłacze pozwolą czytelnikowi na ustalenie odpowiednich powiązań.

Kościół ze swej strony stanowi szczególny problem doktrynalny. Był on już długo rzeczywistością przeżywaną, zanim został zdogmatyzowany. Jeszcze dłużej był przedmiotem rozlicznych refleksji teologicznych, wypracowywanych w otwartych debatach. Dopiero stosunkowo późno ów zbiór refleksji, pracowicie doprowadzony do dojrzałości, przyjmie ustalony kształt doktrynalny i zostanie osadzony w sformułowaniach dogmatycznych. Trudno jest zatem rozróżnić w tym przypadku historię ogólną (czyż historia Kościoła nie figurowała tradycyjnie wśród dyscyplin ściśle teologicznych?) i historię doktrynalną. Poniższy tekst pozostawi zatem niezbędne miejsce dla historii życia Kościoła i jego różnorodnych teologii. Rozwinięcia takie wydają się odległe od zasadniczego celu; tymczasem biorą one pod uwagę szczególną formę, jaką przybiera tradycja dotycząca dogmatu o doniosłości instytucjonalnej przeżywanego na sposób społeczny. Zrozumienie niedawnych postanowień byłoby niemożliwe, gdybyśmy nie postrzegali ich pojawiania się w perspektywie owego wielowiekowego humusu doktrynalnego ¹.

Drugie tysiąclecie

Okres odniesienia niniejszego, trzeciego tomu zaczyna się w XII wieku i sięga czasów współczesnych. Można faktycznie powiedzieć, iż w tamtym okresie chrześcijańska teologia sakramentów formalizuje się w pewną całość o znaczeniu dogmatycznym. Następnie, w wiekach XIV—XV pojawiają się pierwsze traktaty o Kościele. Ruch historyczny zmierzał zatem od sakramentów, w ramach i na podstawie których mówiło się o Kościele, jak czynił jeszcze św. Tomasz, ku wyraźnemu rozważaniu Kościoła jako społeczności zbawienia. Dlatego część poświęcona sakramentom poprzedza tutaj refleksje o Kościele, podczas gdy dogmatyka preferuje zazwyczaj odwrotny porządek.

Oczywiście sakramenty i Kościół były przedmiotem wiary i pierwszych ustaleń doktrynalnych już przed wspomnianym okresem. Od swych początków częścią chrześcijaństwa jest kult i liturgie celebrowane we wspólnotach. Od swych początków także ma ono świadomość, że stanowi Kościół, lud zgromadzony przez Boga na fundamencie zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa.

¹ Kwestia nieomyślności zostanie podjęta w tomie czwartym, w ramach fundamentalnej refleksji nad Pismem, Tradycją i Magisterium.

Nawiążemy przeto do owych wcześniejszych, ważnych elementów doktrynalnych. Stanowiąc będą uzupełnienie dogmatycznego wizerunku pierwszego tysiąclecia, przedstawionego w dwóch poprzednich tomach.

Jednakże środek ciężkości tego tomu sytuuje się w drugim tysiącleciu. Na płaszczyźnie historycznej oznacza to, iż w Kościele chrześcijańskim — biorąc pod uwagę pierwsze podziały na Wschodzie, jakie miały miejsce po Soborze Chalcedońskim — powstała rysa, która przerodziła się w zerwanie wspólnoty w 1054 roku. Z jednej strony, na Wschodzie, Kościół prawosławny zachowuje swą imperialną postać; z drugiej, na Zachodzie, Kościół katolicki przyjmuje postać coraz bardziej papieską i rzymską. Ów rozłam nie pozostaje bez konsekwencji dyscyplinarnych i dogmatycznych, zwłaszcza dla tematów, które nas tutaj zajmują, czyli sakramentów Kościoła. W dziele opracowanym w środowisku katolickim w sposób pierwszoplanowy zostanie przedstawiony dogmat katolicki. Naszą kulturową strefą odniesienia będzie odtąd łaciński Zachód. Jednak autorzy z wielką uwagą podchodzić będą do tego wszystkiego, co wyraża się i przybiera kształt dogmatu na prawosławnym Wschodzie — jak to było już w pierwszym tomie przy okazji kwestii *Filioque* — po prostu dlatego, że owe rozwinięcia zachowują część sporów dogmatycznych pomiędzy Kościołem prawosławnym a Kościołem katolickim. Ów spór dogmatyczny również należy do historii dogmatów.

Kościół zachodni sam doznał wielkiego rozdarcia w XVI wieku wraz z ruchem Reformacji protestanckiej, któremu odpowiada analogiczny ruch trydenckiej i potrydemckiej Reformy katolickiej. Wiemy, w jak wielkim stopniu ów ruch kształtował oblicze Kościoła katolickiego aż do połowy XX wieku. Tymczasem sedno sporu pomiędzy Kościołami wywodzącymi się z Reformacji a Kościołem katolickim odnosi się do sakramentów i Kościoła. Nie da się mówić o katolickiej teologii sakramentów i eklezjologii bez nawiązania do owych debat, w tym samym duchu co w odniesieniu do prawosławia. Wszakże od II Soboru Watykańskiego Kościół katolicki dokonał oficjalnego zwrotu ku ekumenizmowi i podjęto dialog doktrynalny, dwu- i wielostronny, w celu dokonania postępów na drodze ku odtworzeniu jedności w wierze. Odwołamy się również i do tych prac. Pojednanie doktrynalne i „dogmatyczne” także przynależy do historii dogmatów.

Dogmat i magisterium

Historia dogmatów powinna się zawsze odwoływać do najważniejszych dokumentów urzędu nauczycielskiego. Widzieliśmy, jak wielkie znaczenie nadawano soborom powszechnym, a nawet synodom lokalnym w poprzednich tomach. Ten punkt odniesienia zostanie zachowany. Zmienia jednak nieco swą formę, w zależności od historii i ewolucji, jaka miała miejsce w sprawowaniu

funkcji nauczycielskiej, z powodu rosnącej centralizacji w Kościele katolickim. Sobory powszechne Zachodu (czy można jeszcze nazywać „ekumenicznymi”, w pełnym znaczeniu tego terminu, sobory, na których nie było przedstawicieli Wschodu?) są jeszcze stosunkowo liczne w Średniowieczu — IV Sobór w Konstantynopolu (869 — 870) był pierwszym nie uznanym przez Wschód — od I (1123) do V Soboru Laterańskiego (1512—1517) na początku XVI wieku, tuż przed Reformacją. Jednak na przestrzeni trzech wieków, między Soborem Trydenckim a I Watykańskim, nie odbył się żaden sobór. W tym samym okresie magisterium papieskie nabiera coraz większego znaczenia. W XVIII wieku Benedykt XIV napisał pierwszą encyklikę i stworzył gatunek literacki, który w XIX wieku, począwszy od *Mirari vos* Grzegorza XVI (1831), stanie się normalną i regularną formą nauczania papieskiego. Oczywiście encykliki jako takie nie stanowią nieomylnego i niezmiennego nauczania magisterium. Są jednak najwyższym i uprzywilejowanym wyrazem magisterium papieskiego, które, w łączności z nauczaniem biskupów, stanowi dogmatyczny punkt odniesienia nazywany „magisterium zwyczajnym”. Również rzymskie dykasterie mają udział w licznych postanowieniach dotyczących dyscypliny sakramentów, stanowiąc najczęściej praktyczną konsekwencję ujęcia doktrynalnego. Będziemy zatem często cytować owe rozproszone dokumenty, o rozdrobnionej i coraz obfitszej treści. Ostatnie wydanie Denzinger-Hunermann (1991), po raz pierwszy zawierające przekład niemiecki, pozwala na sformułowania następującego stwierdzenia: blisko połowę tomu zajmują dokumenty wydane po roku 1901. II Sobór Watykański zajmuje oczywiście należne sobie miejsce, ale nie wyjaśnia całości zjawiska. Dyskurs magisterium w naszych czasach rozwinął się bardzo bujnie. Problemem dla dzieła takiego jak nasze staje się uniknięcie zalania przez obfitość dokumentacji oraz odpowiedniego rozeznania doniosłości poszczególnych dokumentów. Czynnikiem żywego przyjęcia przez Kościół jest oczywiście decydujący, jednak coraz trudniej go ocenić w miarę jak teksty stają się coraz bliższe osobie, która dokonuje ich analizy.

Najświętsza Maria Panna

Tom trzeci podejmie także temat Najświętszej Dziewicy. Nawiązuje tutaj do opcji II Soboru Watykańskiego, który zdecydował się mówić o Marii w ramach konstytucji o Kościele. Opcja ta jest również uzasadniona historycznie. Najświętsza Maria Panna jest naturalnie obecna w najdawniejszych tekstach Ojców (zwłaszcza w paraleli pomiędzy Ewą a Marią) oraz w dawnym rozwinięciu chrystologicznym zważywszy miejsce, jakie zajął tytuł *Theotokos* na Soborze Efeskim. Jednak spowodowany przez ów sobór rozwój kultu maryjnego będzie charakterystyczny dla Średniowiecza, a później dla czasów współczesnych,

wraz z poszczególnymi falami ruchu maryjnego, zwłaszcza z rozwinięciami o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu, które staną się zdefiniowanymi dogmatami w 1854 i 1950 roku.

Taka zatem będzie treść niniejszego tomu w jego trzech częściach. Kończąc pragnę wyrazić wdzięczność Pierrowi Vallin, który uważnie przeczytał te stronicę, by zapoznać nas ze swymi uwagami i sugestiami.

CZĘŚĆ PIERWSZA

SAKRAMENTY

H. Bourgeois i B. Sesboiie SJ

WPROWADZENIE

H. Bourgeois

Sakramenty w oczywisty sposób stanowią część doświadczenia chrześcijańskiego. Są wspomniane w *Credo* za sprawą chrztu, przynajmniej w rozwiniętej formie z Nicei-Konstantynopola. Nie będąc pierwszą rzeczywistością misterium ewangelicznego i pozostając na drugim planie w stosunku do słowa Bożego, które noszą w sobie, stanowią zatem część „dogmatu” chrześcijańskiego.

Historyczna prezentacja tego szczególnego dogmatu zawierać będzie pewne osobliwe cechy, o których dobrze wspomnieć na samym początku. Wszystko formalnie zaczyna się w XII wieku, ponieważ wówczas ukonstytuowała się na Zachodzie i w chrześcijaństwie łacińskim doktryna o sakramentach, inaczej nazywana „sakramentologią”. Oczywiście nie może to zwolnić ze wspomnienia czasów wcześniejszych, bowiem to w Starożytności chrześcijańskiej fakt sakramentalny przybrał dokładną postać i znalazł zapowiedź mającej się rozwinąć teologii. Z drugiej strony postanowiliśmy posuwać się wraz z biegiem historii, podejmując w możliwie najbardziej synchroniczny sposób poszczególne sakramenty. Można było przyjąć inną metodę, polegającą na prześledzeniu każdego z aktów sakramentalnych w ramach ewolucji, jakiej doznał na przestrzeni wieków. Wydawało się nam jednak roztropniej potraktować rzeczywistość sakramentów jako całość, różnorodnie wycieniowaną, ale zawsze wyartykułowaną wokół doświadczenia chrześcijańskiego i refleksji teologicznej. Dopiero gdy przyjdzie na to czas, wyłożymy siedem sakramentów jako takich, zwłaszcza w odniesieniu do Soborów Trydenckiego i II Watykańskiego. W rozdziale podsumowującym „dogmatyczne” stawanie się każdego z sakramentów zostanie jako takie ujęte.

Zgodnie z zamysłem niniejszego dzieła, zarysowana tutaj historia nie będzie historią całej teologii sakramentów, ale najpierw sakramentalnego „faktu” i „dogmatu”. Wyjaśnia to miejsce, jakie przyznano oficjalnym wypowiedziom magisterium. Nie idzie o to, by magisterium samo przyjmowało na siebie

stopniową dogmatyzację sakramentów, albowiem jego funkcja jest nierozdzielna od tego, co przeżywają, myślą i czego doświadczają chrześcijanie we wspólnocie i w życiu osobistym. Wszakże magisterium katolickie ma szczególną, właściwą sobie rolę, która polega na wyrażaniu wobec wszystkich i w każdej epoce wyznania wiary. Taka jest jego posługa. Nie dziwi zatem fakt, iż historia dogmatu sakramentalnego będzie regularnie wypunktowywana przez głos soborów i papieży. Wszakże przedstawiona tutaj historia nie chciała zadowolić się jedynie korpusem kolejnych, autoryzowanych tekstów. Staraliśmy się ukazać logikę tych interwencji. Najczęściej interpretacja ta wpisuje się w rozwój refleksji chrześcijańskiej na temat liturgii i praktyki sakramentów. Niekiedy owa logika okazuje się mniej bezpośrednio związana ze zrozumieniem doświadczenia, jakie wnoszą chrześcijanie ze swych celebracji i jest uzależniona od innych czynników, zwłaszcza kulturowych.

Ponadto historia ta będzie starała się brać pod uwagę całość rzeczywistości chrześcijańskiej, a zatem różnorodność tradycji i Kościołów. Ewolucja, która zostanie tutaj naszkicowana, nie jest zatem czysto łacińska czy zachodnia. Obejmie ona także przemiany praktyki i refleksji w Kościołach wschodnich. Szybko okaże się po prostu, że upodobanie do refleksji nad sakramentami jest bardziej zachodnie niż wschodnie. Nie chodzi o to, iżby chrześcijanie bizantyjscy, syryjscy lub aleksandryjscy nie pisali nic o tajemnicach celebrowanych na swych zgromadzeniach. Jednak właściwy im geniusz kieruje ich raczej ku samej tajemnicy Boga i są oni mniej od Łacinników skłonni do badania, w jaki sposób sakramenty objawiają i aktualizują dar Boży. Wyznają oni ów dar, żyją nim, ale niekoniecznie odczuwają potrzebę analizowania go.

Autorzy niniejszego dzieła starali się wreszcie być tak precyzyjni i obiektywni, jak to tylko możliwe. Znaczna objętość tego tomu nie pozwoliła jednak na przedstawienie w każdej sytuacji takich wskazówek, jakich mógłby oczekiwać ten czy inny czytelnik. Intencją było raczej ukazanie perspektyw niż gromadzenie danych historycznych. Co do obiektywności, wszyscy wiemy, że nigdy nie jest ona całkowita. Nasz tekst troszczył się o przywołanie danych spisanych. W odpowiednim momencie pozwala to na ocenę opisanej ewolucji. Jednak ów osąd wykracza wówczas poza ścisłą prezentację tego, co przekazały nam wieki lub dziesięciolecia, które nas poprzedziły.

Zostanie przyjęty następujący plan:

- Dwa pierwsze rozdziały podsumują to, co poprzedziło ukonstytuowanie się chrześcijańskiej teologii sakramentalnej w XII wieku, według podwójnego porządku doktryny i praktyki.
- W trzecim rozdziale zajmiemy się najważniejszymi danymi dotyczącymi siedmiu sakramentów, jakie pojawiały się od XII do XVI wieku.
- Czwarty rozdział będzie poświęcony Soborowi Trydenckiemu (1545 — 1563), który wobec stanowiska Reformacji protestanckiej w wielu sesjach powrócił do zbioru siedmiu sakramentów w ogólności i do każdego z osobna.

- Piąty rozdział doprowadzi do Soboru Trydenckiego i Watykańskiego II. Między jednym a drugim historia sakramentów nie była pozbawiona treści. Śledząc jej koleje, można dostrzec, jak jeden sobór, Trydencki, jest pomалу przyjmowany i jak inny sobór, II Watykański, jest stopniowo przygotowywany.

- Szósty rozdział dokona podsumowania dzieła II Soboru Watykańskiego w dziedzinie sakramentologii, a siódmy będzie mówił o tym, co nastąpiło końcowych latach XX wieku.

- Wreszcie, w konkluzji (rozd. VIII), każdy sakrament zostanie pokrótce zaprezentowany. Chodzić będzie o zrekapitulowanie tego, co naznaczyło każdy z sakramentów we wspólnej historii, która zostanie przedstawiona wcześniej.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Świadectwo dawnego Kościoła: ekonomia sakramentalna

H. Bourgeois

Pomimo swego nowatorstwa XII wiek na Zachodzie był w nie mniejszym stopniu dziedzicem tradycji Nowego Testamentu, patrystyki i późnego Średniowiecza. Fakt ten przejawia się we wszystkich dziedzinach teologii, czy to w hermeneutyce, koncepcji historii i społeczeństwa, życia eklezjalnego i prawa, które nim rządzi. Podobnie jest z refleksją sakramentalną, która powstaje wówczas w Kościele łacińskim. Alger z Liège, Abelard, Bernard z Clairvaux, anonimowy autor *Summary sentencji*, Hugon ze Świętego Wiktora i Piotr Lombard odnoszą się do tego, co dociera do nich z myśli o sakramentach ukonstytuowanej przed nimi. Cytują oczywiście Pismo Święte, ale również często tego, którego mają za największy autorytet w tej dziedzinie — św. Augustyna. Zdarza się także, iż cenią wypowiedzi niedawne, zwłaszcza związane z debatami o Eucharystii z IX i XI stulecia.

Gdy na Zachodzie zostaje zawiązana teologia sakramentalna, przyjmuje ona pewną przeszłość, którą zna w mniejszym lub większym stopniu, ale która jest dla niej fundamentalna. Uważa się za biblijną i tradycyjną. I z tych dwóch powodów odważa się być oryginalną. W tym samym momencie chrześcijaństwo wschodnie nie odczuwa potrzeby innowacji w refleksji o sakramentach. Ale i ono medytuje Pismo Święte oraz żywi się tradycją, odwołując się zwłaszcza do Cyryla Jerozolimskiego, Grzegorza z Nazjanzu i Jana Chryzostoma, inspirując się także, w większym stopniu niż łaciński Zachód, słowami i gestami liturgii.

A zatem w tym pierwszym rozdziale naszym zamiarem będzie zbadanie, jaka była tożsamość doktrynalna, a nawet dogmatyczna sakramentów przed decydującą odnową XII wieku w Kościele łacińskim. Jako że sakramenty są zarazem przedmiotem pewnego dyskursu i pewnego działania, potrzebne są tutaj dwa ujęcia: poprzez świadectwa dotyczące doktryny oraz poprzez żywą praktykę.

I. SAKRAMENTY - AKTY LITURGICZNE

1. KULT, RYTY I LITURGIA W NOWYM TESTAMENCIE

Wskazówki bibliograficzne: O. Cullmann. *Les Sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*. PUF. Paris 1951. - J. Daniélou, *Bible et liturgie*. Cerf. Paris 1950. - M.-E. Boismard. *Quatre hymnes baptismales dans la 1^{er}* épître de Pierre*, Cerf, Paris 1961. - *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion*, pod red. J. Delorme. Seuil. Paris 1974. - X. Léon-Dufour, *Le Partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*. Seuil. 1982. - J. Cuillet, *Entre Jésus et l'Église*. Seuil. 1985. - P. Grelot, *Introduction à la Bible*, t. 9: *La liturgie dans le Nouveau Testament*. Desclée. Paris 1991.

Według świadectwa Dziejów Apostolskich pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, zaraz po swym uformowaniu, gromadziły się na modlitwie, posiadały pewien kult. W pierwszym okresie wydaje się nawet, że uczestniczyły w kulcie synagogi, a w Jerozolimie w kulcie Świątyni. Miały jednak swe własne zgromadzenia modlitewne, o czym świadczą sumaryczne sformułowania z Dziejów Apostolskich: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i na modlitwie” (Dz 2,42). Forma ich modlitwy była spontaniczną dziedziczką modlitwy żydowskiej, zakorzenioną w tekstach Starego Testamentu, psalmach i biblijnych kantykach. Jednakże zgromadzenia te szybko stały się twórcze i wydały nowe, czysto chrześcijańskie hymny.

Począwszy od Zesłania Ducha Świętego, widzimy, jak rodzą się najważniejsze ryty budujące strukturę wspólnoty: chrzest z jednej strony (zob. Dz 2,38.41; 8,12.13.16.38; 9,18; 10,47.48; 16,15.33; 18,8; 19,3-5; 22,16), a z drugiej wspomniane powyżej „łamanie chleba”, zwyczajowy termin dla określenia eucharystycznego dzielenia się. Te dwa akty przynależą do widzialnej i jednolitej postaci Kościoła, Ciała Chrystusowego. Widzimy także, jak w życiu wspólnot Nowego Testamentu stopniowo pojawiają się inne ryty, na przykład namaszczenie i nałożenie rąk, oznaczające inwokację Ducha Świętego w celu wywołania różnorodnych skutków, najpierw przy udzielaniu chrztu, później przy nadaniu urzędu. Także kwestia przebaczenia grzechów zostaje w Kościele postawiona bardzo szybko.

Postępując w ten sposób, wspólnoty nie miały zamiaru wymyślać czegokolwiek: pragnęły okazać się posłusznymi wobec przykładu i nakazu Pana. Widać to wyraźnie przy Eucharystii; opisy jej ustanowienia znajdują się w Ewangeliami synoptycznych i w Pierwszym Liście do Koryntian (zob. 1 Kor 11,17-34). Przypadek chrztu okazuje się bardziej zaskakujący: pomiędzy chrztem Jana i jego uczniów, po którym miał miejsce chrzest przyjęty przez Jezusa, a zaproszeniem do chrztu ze strony św. Piotra skierowanym do tych, których nawrócił swą mową w dniu Zielonych Świąt, znajdujemy lukę podkreśloną

faktem, iż nigdzie nie zostało powiedziane, by uczniowie Jezusa przyjęli chrzest wodą. Luka ta zostaje wypełniona przez nakaz Jezusa, który zamyka Ewangelię św. Mateusza, przez tekst, o którym wiemy, że jest dość późny (zob. Mt 28,19-20). Należy jednak pamiętać, że chrzest ten jest udzielany w „imię Jezusa” (bez względu na to, czy chodzi tu o formułę liturgiczną, czy nie). Chrzest i Eucharystia nie są wynalazkami Kościoła, ich powstanie sięga Pana Jezusa. To znaczy, że jest On zarazem ich twórcą, poprzez swe instytucjonalne gesty dotyczące Kościoła, a także fundamentem, poprzez wypełnienie swego misterium paschalnego, którego pamiątka zamieszka we wszystkich sakramentach Kościoła.

Nowy Testament nie stawia sobie pytania o ogólny termin mogący określić jednocześnie chrzest i Eucharystię. Nie stosuje do nich terminu tajemnicy, który rezerwuje dla Bożego zamysłu objawionego w Chrystusie. Nie zna terminu sakrament. Wszakże Ewangelia Janowa bogata jest w sceny i symbole, których interpretacja sakramentalna narzucała się wielu egzegetom.

2. ŻYCIE SAKRAMENTALNE I LITURGIA W DAWNYM KOŚCIELE

Wskazówki bibliograficzne: H. de Lubac. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Cerf. Paris 1938; przekład polski: M. Stokowska. *Katolicyzm, społeczne aspekty dogmatu*. Znak. Kraków 1988. - M. Jourjon, *Les sacraments de la liberté chrétienne selon j'Église ancienne*. Cerf. 1981. - P. Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*. Cerf 1960, wyd. 2, 1993. - J. M. R. Tillard, *Chair de j'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclesiologie de communion*. Cerf, 1992.

To, co nazywamy sakramentem, pozostaje w zależności od wielkiej praktyki eklezjalnej, praktyki zgromadzenia, które jest wyrazem i źródłem wspólnoty pomiędzy uczniami Chrystusa zmartwychwstałego (zob. Dz 2,42-46; 1 Kor 11,17-34). Albowiem jeśli Kościół jest często rozproszony w społeczeństwie, co pozwala mu na ewangelizację poprzez swe rozproszone członki, to jest również wezwany do gromadzenia się i przyjmowania w ten sposób pewnej dającej się uchwycić postaci oraz wypełniania tym samym niektórych ze swych życiowych funkcji.

W konkretnie życia chrześcijańskiego

Kiedy Kościół się gromadzi na wezwanie Boże, ma do wypełniania pewną funkcję. Kościół działa, praktykuje. Praktyka Kościoła jest jednocześnie apostołskim świadectwem danym Chrystusowi oraz doświadczeniem wspólnotowym, rytualnym i modlitewnym. W konsekwencji łamanie chleba czy też Eucharystia jest nierozdzielna od pewnej całości, równie konkretnej, całości

życia eklezjalnego wraz z jej składnikiem katechezy, wspólnoty duchowej i materialnej, modlitwy dziękczynnej i błagalnej. Sakramentów jako takich nie da się wyizolować. Są aktami pośród innych aktów. W całości działań zgromadzonego Kościoła znajdują pierwszy czynnik scalający.

Drugim czynnikiem scalającym, w jaki się wpisują, jest modlitwa Kościoła. Najwidoczniej łamanie chleba jest modlitwą, jako że Nowy Testament mógł nazwać je także Euchrystią, błogosławieństwem, dziękczynieniem. Nie jest jednak całością modlitwy Kościoła. Nie tylko dlatego, że istnieją inne rytury (chrzest, uzdrawiające namaszczenie, nałożenie rąk), ale również dlatego, że modlitwa eklezjalna nie zawsze ma formę rytualną (zob. 1 Tes 1,2-3; Dz 4,24-30). Wielka jest zatem różnorodność praktyk i starożytny Kościół nie chciał jej nazbyt szybko systematyzować. Po prostu wśród wszystkich rytualnych aktów modlitwy niektóre zawierają pewną figuratywną inscenizację (z wodą, chlebem, olejami, gestem nałożenia rąk), a dwa spośród nich, chrzest i łamanie chleba czyli Eucharystia, odnoszą się do wyraźnego nakazu Zmartwychwstałego. Pierwszym rysem tożsamości sakramentu jest zatem to, że jest on konkretnym aktem w zbiorze różnorodnych działań eklezjalnych oraz w pewnej zorientowanej na Boga modlitewnej całości.

Owo działanie sakramentalne należy jednak dobrze zrozumieć. Nie jest ono jakimś kościelnym przedsięwzięciem mającym na celu przywłaszczenie sobie daru Królestwa; jest działaniem, którego Bóg wymaga i które czyni możliwym. Stąd akcent stawiany w Starożytności chrześcijańskiej na miejsce, jakie zajmuje słowo Boże w celebracji sakramentalnej. Na Wschodzie, w III wieku, Orygenes podkreśla: „Słowa, które właśnie wypowiadamy, są ciałem słowa Bożego”¹. Inaczej mówiąc, „to nie materia chleba, lecz odmówione nad nim słowo przynosi korzyść temu, kto nie spożywa go w sposób niegodny Pana”². Podobne jest rozłożenie akcentów na Zachodzie w II wieku, u Ireneusza z Lyonu: „chrzest dokonuje się przez trzy artykuły” wyznania wiary³. W IV wieku Ambroży z Mediolanu stwierdzi: „Z chwilą, gdy dochodzi do sprawowania czcigodnego sakramentu [Eucharystii], wtedy już kapłan nie posługuje się własnymi zwrotami, lecz używa słów Chrystusa. A więc sakramentu dokonują słowa Chrystusa”⁴. Nieco później Augustyn z Hippony wypowiada swą ulubioną formułę (używa jej wielokrotnie), która następnie będzie się cieszyć pewnym powodzeniem: „Usuń słowo, a czymże jest woda, czyż nie wodą tylko? Przystąpiło słowo

¹ Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, 23, 6; przekład franc.: A. Mehat, *SC* 29, 1951, s. 448; przekład polski: S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1986, *PSP*, XXXIV, z 1, s. 230.

² Id., *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, 11, 14; wyd. franc.: R. Girod, *SC* 162, s. 347; przekład polski: K. Augustyniak, WAM, Kraków 1998, *ŻMT*, 10, s. 97.

³ Ireneusz, *Wykład nauki apostoelskiej*, 6 — 7; *SC* 62, s. 39 — 41; przekład polski: W. Myszor, WAM, Kraków 1997, *ŻMT*, 1, s. 28-29.

⁴ Ambroży z Mediolanu, *Sakramenty*, IV, 4, 14; *SC* 25 bis, s. 109—111; przekład polski: L. Gładyszewski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1970, *POK*, XXVI, s. 74.

do żywiołu [wody], a stał się sakrament i on sam jest jakby widzialnym słowem”⁵.

Sakrament jest zatem pewnym aktem. Jednak najpierw aktem Boga, zanim stanie się działaniem eklezjalnym. Sprawujemy go, celebруемy, udzielamy i otrzymujemy. Wszakże to Bóg ma inicjatywę i pozwala Kościołowi ów akt wypełnić. Jak stwierdza Augustyn w innym słynnym wyrażeniu: „Może Piotr chrzcić, On jest, który chrzci; Paweł może chrzcić, On chrzci; Judasz chrzci, On chrztu udziela”⁶.

Środki figuratywne

Ryty, które nazywamy sakramentami, mają zatem podwójny wymiar: słowo oraz związany z ciałem gest. Pewien nowotestamentalny tekst jest odniesieniem przy wyrażaniu owych dwóch związanych ze sobą aspektów. Odnosi się on do rytu żydowskiego polegającego na przedślubnym obmyciu przyszłej małżonki: „oczyszczenie obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo” (por. Ef 5,26). Wypowiedź ta jest ważna dla wszystkich sakramentów.

Trzeba jeszcze uściślić, iż ma bardzo szczególny status, gdy nabiera waloru sakramentalnego. Nie jest to gest utylitarny, jak gesty życia codziennego (mycie się, jedzenie, picie, namaszczenie się olejem). Raczej jest to gest codzienny, który z racji kontekstu modlitewnego, w jaki się wpisuje oraz z racji słowa, które mu towarzyszy, staje się figuratywny. Zaczyna on mówić więcej, niż jego zwyczajne znaczenie, przywołuje Królestwo Boże. Jest jak gdyby parabolą w działaniu, która ewokuje i aktualizuje misterium ewangeliczne.

Starożytność chrześcijańska, tak na Wschodzie jak na Zachodzie, wyraża ową figuratywną oryginalność stwierdzając, że sakrament jest „znakiem” w taki sposób, że widzialne prowadzi do niewidzialnego, a figura do tajemniczej rzeczywistości. Jest zatem to, co widzimy i to, co rozumiemy w wierze: widzenie przywołuje wierzenie. „Widzimy rzecz, a wierzymy w coś innego”⁷. W konsekwencji gdy „niewierzący słyszy o oczyszczeniu, myśli po prostu o wodzie; ja zaś widzę nie tylko to, na co patrzę, ale i oczyszczenie duszy przez Ducha. Niewierzący sądzi, że tylko ciało zostało obmyte; ja wierzę, że dusza stała się czysta i święta. [...] Nie oceniam pozorów za pomocą wzroku, ale za pomocą spojrzenia umysłu”⁸. Augustyn wyraża tę samą koncepcję: „Znak obok tego, że wyciska swoją formę w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przywodzi na

⁵ Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 80, 3; PL 35, 1840; przekład polski: W.

S/oldrski, W. Kania, ATK, Warszawa, PSP, XV, t. 2, s. 175.

⁶ *Ibid.*, 6, 7; BA 71, przekład franc.: M.F. Berrouard, 1969, s. 357; przekład polski: *op. cit.*, t. I. s. 99.

⁷ Jan Chryzostom, *Homilie o IKor*, 1, 1; PG 61, 55.

⁸ *Ibid.*, 55-56.

myśl coś innego”⁹. Biskup z Hippony uściśla: „Co widzisz, to przemija (postacie eucharystyczne), lecz co się pod tym kryje — niewidzialne — nie przemija, lecz zostaje”¹⁰. Sakrament jest zatem aktem przejścia. Nakierowuje wiarę na pewną odmiennność, odmiennność tajemnicy.

Od tej pory sakrament jest sakramentem wiary¹¹, to znaczy Bożą tajemnicą, która staje się dla wierzących figurą, zakładając, umacniając i odnawiając ich wiarę. Akt Boga, który przychodzi do ludzkości. Sakrament jest także aktem wiary, poprzez który ludzkość może przyłgnąć do daru Bożego i pozwolić rozwinąć się w sobie Bożej obecności.

Ów stosunek pomiędzy wiarą a sakramentami wyraża się u dawnych Ojców na różnorodne sposoby. Najpierw poprzez rolę słowa Bożego w celebracji: słowo, które „towarzyszy” gestowi, nie jest tylko prostym komentarzem, Orygenes ma je za pierwszorzędne w stosunku do gestu, Augustyn uważa, że gest jest w gruncie rzeczy unaocznieniem słowa Bożego. Następnie sakramenty ze strony wierzących, którzy je przyjmują, zakładają przyłgnięcie, co wyraża zwłaszcza „Amen” ochrzczonych i przyjmujących Eucharystię. Ambroży z Mediolanu wyjaśnia: „Zapytano cię: «Czy wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego?» Powiedziałeś: «Wierzę» i zostałeś zanurzony”; dialog powtarza się w stosunku do Chrystusa i Ducha Świętego¹². Także w odniesieniu do Eucharystii biskup z Mediolanu ma to samo przekonanie: „Nie mówisz daremnie «Amen», wyznając już w duchu, że przyjmujesz Ciało Chrystusa. Gdy więc podchodzisz, kapłan mówi do ciebie: «Ciało Chrystusa», a ty odpowiadasz: «Amen», to znaczy: «Zaprawdę». Co język wyznaje, niech serce zachowa!”¹³. Według Augustyna kiedy przyjmujemy sakrament, „odżywa nie to, co się widzi, ale to w co się wierzy”¹⁴. Ze swej strony Bazyli z Cezarei ironizuje na temat chrześcijan wątpliwej wiary, którzy chcieliby pociągnąć innych do jakiejś innej wiary, „ponieważ jak jesteśmy ochrzczeni, tak też winniśmy wierzyć”¹⁵. Chrzest jest formą, odniesieniem i źródłem życia wierzącego. Z tego zresztą powodu jest przedmiotem wiary takim, jaki wyraził w *Credo* Sobór w Konstantynopolu (381): „Wierzę w jeden chrzest na odpuszczenie grzechów”.

Tak wielkie podkreślanie wiary, a zatem tajemnicy, jaką aktualizuje celebacja sakramentalna, nie przeszkadza temu, by środki figuratywne sakramentu

⁹ Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, 2, 1, 1; BA 11, s. 239; przekład polski: J. Sulowski, ATK, Warszawa 1979, PSP, XXII, s. 40.

¹⁰ Id., *Kazanie o komunii świętej*, 227; SC 116, s. 243; przekład polski: J. Jaworski, w: Augustyn, *Wybór mów*, ATK, Warszawa, PSP, XII, s. 261.

¹¹ Id., *Listy*, 98, 10; PL 33, 364.

¹² Ambroży, *Sakramenty*, II, 7, 20; SC 25 bis, s. 85; przekład polski: *op. cit.*, s. 64.

¹³ *Ibid.*, IV, 5, 25; s. 117; przekład polski: *op. cit.*, s. 77.

¹⁴ Augustyn, *Kazania*, 112, 5; PL 38, 645.

¹⁵ Bazyli z Cezarei, *O Duchu Świętym*, 27, 67, SC 17 bis, s. 489; przekład polski: A. Brzóstkowska, Pax, Warszawa 1999, s. 178.

miały dla starożytnych chrześcijan także wielkie znaczenie. Przez nie faktycznie przechodzi tajemnica.

Nie tworząc teorii na temat struktury tego poznawalnego zmysłami aspektu figuratywnego, Ojcowie wskazują, jakie są jego główne elementy. Najpierw to, co nazywa się wówczas przejawem tego, co zmysłowe, a na Zachodzie *elementum*. Chodzi o rzeczywistości materialne włączone do celebracji (woda, chleb, wino, olej, sól), a także gesty, jakie wykonuje się z tymi rzeczywistościami (obmycie, jedzenie i picie, nacieranie olejem) lub niekiedy bez nich (położenie ręki albo rąk na czyjaś głowę). Następnie mówi się o szafarzu. Sakramentowi zawsze ktoś przewodniczy, co umieszcza wiernych wobec kogoś, kto, jak mówi Augustyn, jest dla nich szafarzem, przy czym szafarzem był najpierw biskup¹⁶. Owa posługa ma sens figuratywny: wyraża ona obecność i działanie Chrystusa. Widzieliśmy: chrzci zawsze Chrystus. Jest wreszcie zgromadzenie eklezjalne. To w nim urzeczywistnia się celebracja eucharystyczna i to w odniesieniu do niego urzeczywistnia się chrzest, jeśli jest udzielany prywatnie (zob. Dz 10,47-48).

Ów sakramentalny aspekt figuratywny nie jest pozostawiony samemu sobie, wolny od odwołań i nawiązań. Jest związany z historią i przesłaniem Jezusa, a jednocześnie z biblijną całością, skutkiem czego można wśród możliwych znaczeń wyróżnić te, które są zgodne z tajemnicą. W tym sensie to nie tylko słowo sakramentalne określa znaczenie figury. Owo znaczenie jest również określane przez wydarzenia i teksty biblijne, które medytacja chrześcijańska przybliżyła do sakramentu i do tego, co jest w nim z figuratywności. Woda chrzcielna, powiada Tertulian, przywołuje chrzest Jezusa lub wodę, która wypłynęła z przebitego boku Ukrzyżowanego, ale odnosi się również do przejścia przez Morze Czerwone¹⁷. Eucharystia z kolei powiązana jest nie tylko z nowotestamentowymi przekazami o Ostatniej Wieczerzy, ale i z tymi o rozmnożeniu chleba, z obrazem baranka paschalnego, a w szczególności z pewnym tekstem proroka Malachiasza o ofierze czystej, której przyjście zapowiada (zob. Ml 1,11-14)¹⁸, a którą sakrament Eucharystii realizuje.

Innymi słowy figura sakramentalna zostaje „uhistoryczniona”. Rozwija się ona w ramach pewnej poetyckiej harmonii, ale korzysta również z pamięci. Aktualizując to, co jest, docenia to, co było. Jest częścią tradycji biblijnej. Oto, co mówi Augustyn o sakramencie: „Uroczystość zaś jest sakramentem, gdy wspomnienie minionego faktu oznacza wydarzenie, które należy uznać za świętość”¹⁹.

¹⁶ Augustyn, *Kazania*, 340; PL 38, 1483; przekład polski: *op. cit.*, s. 266 — 268.

¹⁷ Tertulian, *O chrzcie*, 9, 1; SC 35, s. 78; przekład polski: E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, ATK, Warszawa, 1970, PSP, V, s. 141-142.

¹⁸ Por. *Didache*, 14, 3; SC 248, s. 193; przekład polski: Pś, s. 40

¹⁹ Augustyn, *Listy*, 55, 1, 2, do Januarego; PL 33, 205; przekład polski: W. Eborowicz, Pelplin 1991, 5.338.

II. STWORZYĆ JĘZYK DLA SAKRAMENTÓW

Wskazówki bibliograficzne: H. de Lubac. *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. 2 wyd.. Aubier. Paris 1949. - C. Couturier. *Sacramentum et Mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin. Études augustiniennes*. Aubier. 1953. - P. N. Trembelas. *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. 3. DDB. Paris 1968.

Z początku nie mówiono o sakramencie. Był chrzest, Eucharystia, namaszczenie olejem dla chorych (zob. Jk 5,14-15), nałożenie rąk dla uzdrowienia (zob. Dz 9,12 i 17, Mk 8,23; Łk 4,40 i 13,13), dla włączenia nowych członków Kościoła (zob. Dz 8,17 i 19,6) i dla upoważnienia do sprawowania posługi w Kościele (zob. Dz 6,6; 13,7; 1 Tm 4,14; 5,22; 2 Tm 1,6).

Nic nie upoważnia do stwierdzenia, że rytury były jedynymi w Kościołach nowotestamentowych. Czy istniały na przykład rytury przebaczenia i pojednania w przypadku, gdy członkowie wspólnoty zachowali się w sposób gorszący (w myśl Mt 18,15-18)? Czy praktykowano rytuały małżeńskie lub pogrzebowe odmienne od tych, jakie stosowano w społeczeństwie świeckim? Jest to mało prawdopodobne, ale nie można tego ustalić z całą pewnością.

Gesty, które nazywamy sakramentami, nie stanowią też w Nowym Testamencie organicznej i wyartykułowanej całości. Jest bardzo prawdopodobne, iż bardzo szybko chrzest został powiązany z Eucharystią w taki sposób, że aby mieć w niej udział, trzeba było być ochrzczonym. Wszakże połączenie to, dziś oczywiste, nie jest wyraźnie potwierdzone w tekstach.

Dość szybko wszakże, bez wątpienia od II wieku, doświadczano potrzeby określenia ogólnym terminem działań, które nazywamy sakramentalnymi. Jak pisze M. Jourjon, sakramenty „istniały w Kościele, zanim narodził się wyraz właściwy dla ich określenia: sakramenty narodziły się przed określającym je terminem”²⁰.

1. SAKRAMENTY SĄ TAJEMNICAMI

Dlaczego trzeba było stworzyć termin ogólny? Niewątpliwie po to, by towarzyszył rozwojowi refleksji chrześcijańskiej, która dostrzegała współzależności pomiędzy gestami rytualnymi celebrowanymi we wspólnotach. Operacja ta okazała się jednak trudna.

Pierwszym słowem, jakie brano pod uwagę nie był „sakrament”, ale „tajemnica”, *mystèrion* po grecku, *mysterium* po łacinie, *raza* po syryjsku. Termin ten jest biblijny. W Starym Testamencie pojawia się późno i w podwójnym kontekście, apokaliptycznym (Dn) i mądrościowym (Mdr i Koh). W pier-

²⁰ M. Jourjon, *Les Sacrements de la liberté chrétienne*, op. cit., s. 10.

wszej perspektywie objawienie tajemnego zamysłu Boga; w drugiej wskazuje, pod wpływem kultury hellenistycznej (platonizm i religie misteryjne), na sposób życia oczyszczony ze zbyt bezpośrednich namiętności. Nowy Testament używa także słowa „tajemnica”: to przede wszystkim Paweł używa tego języka (20 spośród 23 przypadków zastosowania), który odpowiada apokaliptycznemu tonowi jego myśli, a także uwadze, z jaką podchodzi do kultury greckiej. Dla niego Chrystus jest nie tylko nośnikiem i objawicielem tajemnicy Bożej, ale sam jest ową tajemnicą (zob. Kol 2,2; 4,3; Ef 3,4), a Jego Ewangelia jest tego samego rodzaju (zob. Ef 6,19).

Mówić o tajemnicach w dwóch pierwszych wiekach naszej ery, to świadczyć o objawieniu czy odsłonięciu tego, co było ukryte w Bogu aż do tej pory, a równocześnie stwierdzać, iż owo objawienie tajemnego zamysłu Bożego dokonuje się dlatego, że koniec czasów jest bliski, ponieważ Królestwo nadchodzi.

Jednak słowo to, w ujęciu biblijnym, nie ma znaczenia rytualnego. To religie „mysteryjne” używają go w ten sposób. Chrześcijaństwo obawia się zamieszania w przypadku zgody na takie użycie. Można zatem powiedzieć, że pomimo kilku nieśmiałych prób w II wieku (Ignacy Antiocheński, Justyn) termin tajemnicy będzie z początku podejrzany i nie wejdzie do sakramentalnego języka chrześcijańskiego. Sytuacja ta trwała przez cały III wiek. W IV wieku, w okresie gdy religie misteryjne utraciły nieco ze swej siły przyciągania, sprawy zmieniły obrót. Zarówno na Wschodzie, wraz z Cyrylem Jerozolimskim, jak i na Zachodzie wraz z Ambrożym z Mediolanu (autorem traktatu *Misteria*) termin ten staje się powszechny w chrześcijaństwie. Kłopotem, a może szczęściem, było to, że miał wówczas tendencje do oznaczania ogółu rzeczywistości chrześcijańskich, nie tylko sakramentów. Także i przede wszystkim Biblia była tajemnicą, podobnie jak wydarzenia z życia Chrystusa, jak Jego wcielenie lub Pascha. Unikano w ten sposób izolowania tajemnic sakramentalnych od ogółu tajemniczych darów Boga w Ewangelii i w Kościele. Jednak słowo to stało się nazbyt ogólne i nie pozwalało już na identyfikacje rytów sakramentalnych jako takich.

Korzyść z powiązania rytów z Pismem i Chrystusem zwycięży faktycznie nad trudnością wypływającą ze zbyt szerokiego terminu. Termin tajemnicy zadomowił się zatem w Kościele począwszy od IV wieku i był początkiem poważnej rodziny semantycznej. Od słowa *mysterium* pochodzi przymiotnik *mistyczny*, używany na najróżniejsze sposoby, a zwłaszcza w wyrażeniach ciało mistyczne, ciało misterium, misterium przybierające ciało. Jak pokazał H. de Lubac²¹, formuła ta określała najpierw Eucharystię, na Zachodzie w IX wieku, następnie Kościół, nadal na Zachodzie, począwszy od XI wieku. Z drugiej strony od słowa misterium wypływa także techniczny termin *mistagogia*, który oznacza wejście w tajemnicę i przyswojenie jej przez wiarę. Świadczą o tym

²¹ H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, op. cit.

Katechezy mistagogiczne Cyryla Jerozolimskiego, Ambrożego, Jana Chryzostoma, Augustyna i Teodora z Mopsuestii: można dobrze zrozumieć sens tajemnic tylko wtedy, gdy się je celebrowało. „Właśnie po przyjęciu boskiego, życiodajnego chrztu będziecie mogli uczestniczyć również w bardziej Bożych tajemnicach. [...] Pragniemy was pouczyć, abyście dobrze pojęli znaczenie tego, coście w tę noc swego chrztu przeżyli”²².

2. TAJEMNICE, ALE TAKŻE SAKRAMENTY

Nawet jeśli w końcu miał się cieszyć rozpowszechnionym użyciem, termin tajemnica miał trudne początki w języku teologii sakramentalnej. Obawiano się, by nie prowadził on do mylenia chrześcijaństwa z religiami misteryjnymi. Było tak przynajmniej na Zachodzie, na Wschodzie bowiem sytuacja była odmienna: słowo *tajemnica* brzmiało biblijnie, podczas gdy łacińskie *mysterium* miało w sobie coś obcego, niepokojącego, nawet nieco abstrakcyjnego. Krótko mówiąc, we wspólnotach północnoafrykańskich w II wieku postanowiono przekładać biblijne słowo *tajemnica* na łaciński termin z życia codziennego, lepiej osadzony w ówczesnej kulturze, choć także związany z religią, a mianowicie na słowo *sacramentum*.

Termin *sacramentum*, dobrze przestudiowany od jakichś trzydziestu lat, ma dość precyzyjne znaczenie. Oznacza pewien uświęcony gest, związany z zaangażowaniem prawnym. Zaciągający się żołnierz, osoba składająca poręczenie w świątyni składali przysięgę, a tym samym nadawali swemu aktowi znaczenie religijne. Sakrament to zatem przysięga lub umowa, która ma jednocześnie aspekt prawny i aspekt uświęcony.

Co ciekawe, chrześcijaństwo w północnej Afryce będzie uważać Pismo Święte, tajemnice życia Chrystusa za *sacramenta*. Aby uniknąć dwuznaczności słowa tajemnica, używa się zatem słowa niebiblijnego. Dwuznaczność była w tym przypadku niewątpliwie mniejsza, a konotacje religijne słowa sakrament nie były podejrzane, jak to było ze słowem tajemnica. Oto ze wszech miar godny uwagi przykład inkulturacji chrześcijańskiej: do języka Pisma wprowadza się słowo, które do niego nie należy, do wiary biblijnej włącza się słowo oznaczające pewien uzus społeczny, religijny, dobrze znany lokalnie. *Sacramentum* może zostać przetransponowane i oznaczać święte zaangażowanie się Boga w stosunku do świata, Jego Przymierze w Jezusie Chrystusie.

Wszedłszy przez te biblijne drzwi, słowo sakrament zaczęło oznaczać również, w końcu II wieku, ryty eklezjalne, o których tutaj mowa. Tertulian, zwłaszcza w swym traktacie *O chrzcie*, wydaje się pierwszym, który dokonał

²² Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, 1, 1; SC 126 bis, s. 85; przekład polski:

W. Kania, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, ATK, Warszawa 1973, PSP, IX, s. 301.

owego rozszerzenia zastosowania słowa: „Wszystkie przeto wody z przywileju pierwotnego pochodzenia, po wezwaniu Boga osiągają tajemniczą moc uświęcenia”²³. Owo rozciągnięcie łatwo zrozumieć: tajemnica zaczynała wówczas oznaczać nie tylko biblijny dar Królestwa, ale także rytualne gesty Kościoła.

Próba dokonana w północnej Afryce cieszyła się od IV wieku znacznym powodzeniem na Zachodzie, nie tylko w języku Augustyna, który mieszkał w tym samym regionie, ale już u Ambrożego, który w tym samym czasie i dla oznaczenia niemal tych samych rzeczywistości używa zarówno słowa tajemnica, jak i sakrament. Leon Wielki będzie także korzystał z obydwu terminów.

H. de Lubac zebrał serię formuł, które wiążą obydwa słowa: *tajemnica sakramentu* oraz *sakrament tajemnicy*²⁴, formuł, które odnajdujemy u Hilarego, Ambrożego i Augustyna, a później, ciągle jednak na Zachodzie, w Średniowieczu.

Jak należy ocenić przyswojenie słowa *sacramentum* w teologii zachodniej? Pozornie religijne znaczenie tajemnicy zostaje zachowane, ponieważ słowo *sacramentum* zostało ukute ze słowa *sacrum*. Jednak akcent zostaje zmodyfikowany: religia, o którą idzie, jest religią zaangażowania, co otwiera drogę akcentom woluntarystycznym i jurydycznym. Ponadto dwom rysom tajemnicy biblijnej zagraża ryzyko zminimalizowania: chodzi o przejaw zamysłu Bożego poprzez rzeczywistości historyczne i zmysłowe, a z drugiej strony o eschatologiczną wrażliwość, którą ów przejaw jest naznaczony. Wreszcie, nie utwierdzając jeszcze różnicy, trzeba przyznać, że adoptowanie przez Zachód słowa sakrament zakłada rozdział w stosunku do duchowości i teologii Kościołów Wschodu, bizantyjskiego lub syryjskiego. Zachód będzie musiał bardzo się starać, by nie stracić z oczu faktu, iż sakramenty, o których mówi, są także biblijnymi tajemnicami, które tak bardzo ceni Wschód.

3. LITURGIA I CELEBROWANIE SAKRAMENTÓW

Tajemnica i sakrament: ta para słów stanowi istotę twórczości semantycznej w Starożytności chrześcijańskiej, mającej na celu nazwanie rytów, które na Zachodzie nazywamy sakramentami. Jednak także inne innowacje miały miejsce w tamtej epoce, zwłaszcza związane z użyciem słowa *liturgia* i czasownika *celebrować*.

Czy można powiedzieć, że w epoce patrystycznej sakramenty są aktami liturgicznymi? Użyta wyżej formuła zawiera być może pewien anachronizm, przynajmniej w tym, co odnosi się do chrześcijaństwa zachodniego. Dzisiaj słowo liturgia, jedno z najważniejszych słów w jednej z konstytucji Soboru

²³ Tertulian, *O chrzcie*, 4, 4; SC35, s. 70; przekład polski: *op. cit.*, s. 137.

²⁴ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, *op. cit.*, s. 343 — 350.

Watykańskiego II, jawi się z pewnością jako bardzo trafne. Nie ma trudności, by uważać sakramenty za uzależnione od liturgii eklezjalnej w tym, co ma ona w sobie ustalonego i publicznego. Ponadto termin liturgia wydaje się rozumny, bowiem określa działanie (*-urgie, ergon*), a nie słowa (*logos*), przy założeniu, że owo działanie ma związek z ludem (*lit-, laos*). W ten sposób dość dobrze oddaje celebrację sakramentów.

Jednakże te dwie uwagi domagają się sprecyzowania. Słowo liturgia na próżno jest biblijne i oznacza, według wersji Starego Testamentu (Septuaginta), posługę kultową, traci bowiem to rytualne znaczenie w Nowym Testamencie, gdzie wskazuje przede wszystkim posługę duchową i cielesną ze strony Boga, urzeczywistnianą przez życie wiary. Co więcej, dokonywana dzisiaj interpretacja roli wspólnoty w działaniu liturgicznym nie wydaje się poręczona przez dawne znaczenie słowa. Liturgia była w Starożytności działaniem dla ludu, na jego rzecz, nie zaś działaniem wykonywanym przez lud, jako podmiot zbiorowy. Wszystko to skłania zatem do ostrożności i unikania interpretacji dawnych czasów przez pryzmat dzisiejszych zainteresowań.

W epoce Starożytności chrześcijańskiej chrześcijaństwo Wschodu przyjęło, zresztą drobiazgowo, słowo liturgia, skupiając je głównie na Eucharystii (por. anafora Serapiona, IV wiek), natomiast chrześcijaństwo zachodnie było znacznie bardziej powściągliwe. Zajmujący nas termin miał prawdopodobnie obce brzmienie, a przede wszystkim światową konotację, związaną z przysługą wyświadczaną wspólnocie przez zamożnego obywatela. Patrystyka, a później Średniowiecze na Zachodzie, wolała zatem mówić o *oficjum, funkcji czy posłudze*-, wszystkie te wyrazy pozostały w języku potocznym, określane przymiotnikiem *liturgiczny*. Samo słowo liturgia weszło do języka Kościoła katolickiego na Zachodzie dopiero w XVI wieku za namową humanizmu.

Względną powściągliwość Zachodu w stosunku do słowa tajemnica odnajdujemy w odniesieniu do słowa liturgia. Dla starożytnego Kościoła łacińskiego sakrament jest w mniejszym stopniu gestem liturgicznym niż funkcją eklezjalną; jest posługą, którą sprawuje on wobec Boga i swych członków, składając dziękczynienie swemu Panu i zapewniając wiernym dary, których Bóg im udziela. I odwrotnie, Zachód okazał się również w owej epoce bardziej otwarty na kulturę, włączając do języka sakramentalnego świecki termin *celebracja*. Operacja jest tutaj analogiczna do tej, jakiej poddano słowo *sacramentum*, także zapożyczone z języka społeczeństwa świeckiego.

Celebrować sakrament: wyrażenie to stało się dzisiaj zwyczajowe. Nie jest ono jednak jedynym możliwym. Starożytność, tak wschodnia jak i zachodnia, mówiła również o *wykonywaniu, wypełnianiu czy ustanawianiu* rytu sakramentalnego, o *czynieniu* po prostu czy także, w języku Zachodu, o *udzielaniu* go. Wszystkie te terminy oznaczające działanie waloryzują oczywiście rolę szafarza, przy czym członkowie zgromadzenia mają jedynie *przyjmować* to, co jest im dawane, mimo że, jak pisze Augustyn, to „cały Kościół rodzi każdego” poprzez

chrzest²⁵. I oto na liście czasowników określających działanie sakramentalne bardzo wcześnie, już w II wieku, pojawia się słowo *celebrować*. Termin ten oznacza w państwie to, co jest realizowane przy wielkim udziale ludu — najczęściej igrzyska. W północnej Afryce, tam gdzie w języku eklezjalnym zadomawia się słowo *sacramentum*, mówienie o celebrowaniu zostaje dobrze przyjęte. Tertulian nie mówi od razu, że „celebruujemy *sacramentum*”, zadowala się wskazaniem, że „celebruujemy Wielkanoc”²⁶. Idea jednak zostaje przyjęta. A Augustyn powie, że sakrament ma swoje miejsce „w celebracji”: „Uroczystość zaś jest sakramentem, gdy wspomnienie minionego faktu oznacza wydarzenie, które należy uznać za świętość”²⁷.

Wahanie wobec niektórych słów, przyłgnięcie do innych terminów w różnych kontekstach, w taki sposób ukonstytuował się język starożytnej teologii sakramentów na Zachodzie. Wydaje się, że starożytnemu Wschodowi nie dane było poznać owego wahania niewątpliwie dlatego, że biblijny język wiary — greka — nie miał być stopniowo przekładany na język codzienny, na łacinę.

III. TEOLOGIA SAKRAMENTÓW W STAROŻYTNOŚCI I W CZESNYM ŚREDNIOWIECZU

Autorzy i teksty: Tertulian. *O chrzcie*, wyd. franc.: R.F. Refoulé, 5.C. 35, 1952; przekład polski: E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism. I*. ATK. Warszawa 1970, *PSP*. V. - Cyryl Jerozolimski. *Dwadzieścia cztery katechezy*, przekład franc.: J. Bouvet, *PF* 1993; *Katechezy mistagogiczne*. wyd. franc.: A. Piédagnel. SC 126 bis, 1988; przekład polski: W. Kania. ATK. Warszawa 1973, *PSP*. IX. - Ambroży z Mediolanu. *Sakramenty. Misteria. Wyjaśnienie Symbolu*, wyd. franc.: B. Botte. SC 241, 1977; przekład polski: L. Cładyszewski, w: Ambroży. *Wybór pism dogmatycznych*. Księgarnia Świętego Wojciecha. Poznań 1970. *POK*. XXVI. - *Les Conciles mérovingiens*, wyd. J. Caudemet i B. Basdevant, SC 353 i 354, 1989. - Pseudo-Dionizy Areopagita. *Hierarchia kościelna*, wyd. franc.: w: *OEuvres complètes*. Aubier. Paris 1943; przekład polski: M. Dzielska. w: Pseudo-Dionizy Areopagita. *Pisma teologiczne. II*. Znak. Kraków 1999.

Wskazówki bibliograficzne: A. Benoit. *Le Baptême chrétien au IIe siècle*. PUF. Paris 1953. - J. Jeremias. *Le Baptême des enfants dans les quatre premiers siècles*. Mappus, Lyon 1967. - B. Neunheuser, *Baptême et confirmation*. Cerf. Paris 1966. - L. Villette. *Foi et sacrement. 1. Du N.T. à S. Augustin*. Bloud et Cay. Paris 1959.

Przed XII wiekiem to, co możemy uważać za dogmat w dziedzinie sakramentów, jest względnie ograniczone. Kościół miał wtedy inne troski a dziedzinie dogmatyki, które związane były z wyznaniem wiary, misterium lmiitarnym i chrystologią: świadczą o tym wielkie sobory Starożytności. Miał

²⁵ Augustyn, *Listy*, 98, 5, do Bonifacego; *PL* 33, 362.

²⁶ Tertulian, *O chrzcie*, 19, 1; *SC* 35, s. 93; przekład polski: *op. cit.*, s. 152.

²⁷ Augustyn, *Listy*, 55, 1, 2, *PL* 33, 205; przekład polski: *op. cit.*, s. 338.

również do rozwiązania problemy praktyczne dotyczące sprawowania sakramentów, problemy, które nie prowadziły od razu do precyzyjnych i ścisłych sformułowań. Wszakże wysiłek refleksji teologicznej był znaczny w pierwszych jedenastu wiekach Kościoła. Ta sakramentologia, nawet jeśli nie zawsze była oficjalnie przyjmowana przez sobory lub papieży, cieszyła się dużym autorytetem, co miały pokazać późniejsze wieki.

1. DLACZEGO SAKRAMENTY SĄ POTRZEBNE?

Wraz z tym pierwszym pytaniem powstała już w II wieku dawna teologia sakramentów. Czy w chrześcijaństwie potrzebne były rytury? Czy wiara ewangeliczna, wyraźnie duchowa, potrzebuje gestów zmysłowych i materialnych, podejmując ryzyko pomieszania z religiami misteryjnymi?

Pytania te zostały postawione w ramach wspólnot: pod koniec I wieku *Didache* przedstawia Eucharystię w odniesieniu do ofiary „czystej”, a zatem duchowej, zapowiedzianej przez Malachiasza, a *List do Kościoła w Koryncie* Klemensa Rzymskiego mówi o „ofierze z dziękczynienia”, odnosząc się do Ps 50²⁸. Debata była także podtrzymywana przez prąd gnostycki, który odrzucał rolę materii stworzonej w porządku wiary duchowej, jawiąc się tym samym jako antysakramentalny lub co najmniej jako broniący sakramentologii poetyckiej i metaforycznej. Problem był poważny. Z jednej strony chrześcijaństwo rzeczywiście nie jest odmianą materializmu. Z drugiej strony jest świadkiem wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie, co dobitnie uwierzytelnia je w porządku duchowym.

W Rzymie, około roku 150, Justyn nie idzie na ustępstwa. Ofiara eucharystyczna jest oczywiście duchowa²⁹, zresztą Bóg „nie potrzebuje” naszych ofiar³⁰. A mimo to wiara chrześcijańska jest rytualna, zawiera chrzest i Eucharystię³¹, dlatego że tak chciał Jezus³² oraz dlatego że pozostaje ona w relacji do stworzenia kosmicznego³³.

Ireneusz z Lyonu, kilka lat później, miał posunąć się dalej. On również dobrze wie, że Bóg nie potrzebuje naszych ofiar. Ale precyzuje, że to my ich potrzebujemy³⁴, oczywiście na miarę tego, czy przedstawiamy je z czystym

²⁸ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 52, 3-4; SC 167, s. 185; przekład polski: PŚ, s. 75.

²⁹ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 41, 2; TDI, s. 185; przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926, s. 167-168.

³⁰ Id., *Apologia I*, 13, 1; Wartelle, s. 113; przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926, s. 14.

³¹ *Ibid.*, 61 i 65-67; s. 183 i 189-193; przekład polski: *op. cit.*, s. 69-70 i 75-78.

³² Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 41, 1, TDI, s. 183; przekład polski: *op. cit.*, s. 166-167.

³³ Id., *Apologia I*, 67, Wartelle, s. 191-193; przekład polski: *op. cit.*, s. 77 — 78.

³⁴ Ireneusz, *CHIV*, 18, 6; Rousseau, s. 465.

sumieniem i w sposób wolny³⁵. Krótko mówiąc, ryt ma swe chrześcijańskie uzasadnienie nie tylko dlatego, że tak zdecydował Jezus oraz że stworzenie zostało przyjęte przez ryt eucharystyczny, ale również dlatego, że w łonie wiary kondycja ludzka domaga się gestów zmysłowych i rytualnych³⁶.

Nieco później, w końcu II wieku, Tertulian podjął ten sam temat w swym traktacie *O chrzcie*, pierwszym traktacie chrześcijańskim z teologii sakramentalnej. Dlaczego sakrament? Czy nie wystarczy wiara? Z pewnością to wiara uzyskuje oczyszczenie z grzechów w chrzcie, wiara w Ojca, Syna i Ducha Świętego w Kościele. Jednak w sakramencie chrztu wiara otrzymuje „szatę”³⁷. Porównanie to otwiera drogę formule innego teologa z północnej Afryki, Augustyna, który będzie pojmował sakrament jako „słowo widzialne”³⁸, podkreślając prostotę celebracji, które nie powinny rozpraszać lub stanowić przeszkodę dla wiary, albowiem inflacja rytów uciska „jakby niewolniczymi obowiązkami religię, którą Bóg w swym miłosierdziu chciał mieć wolną od więzów poza obrzędami sakramentalnymi, bardzo nielicznymi i całkowicie jawnymi”.

2. CZY TRZEBA CHRZCIĆ MAŁE DZIECI?

Skoro sakrament jest zatem wyrazem czy też aktem wiary, czy można chrzcić noworodki, które z definicji nie mogą jeszcze wierzyć w Ewangelię? Praktyka była już zapewne ustanowiona. Jak pisze Orygenes, „Kościół otrzymał od apostołów przekaz, aby chrztu udzielać również małym dzieciom”⁴⁰. Wszakże w III wieku zaczęto tu i ówdzie kwestionować taki stan rzeczy. Tertulian zajmuje podobne stanowisko. Jego zdaniem dzieci, których dostęp do Chrystusa jest bezdyskusyjny, powinny przystępować do chrztu dopiero, gdy osiągną wiek rozumu: „Niech się nauczą prosić o zbawienie, by zrozumieli, że otrzymali, ponieważ prosili”⁴¹. Poza tym, mówiono, nie można zagwarantować przyszłości. Dziecko nie może się zobowiązywać, a nikt nie jest w stanie przewidzieć, kim się stanie. Tertulian dodaje: „mogą nie dotrzymać swych obietnic, czy to z powodu śmierci, czy też sprawić zawód z powodu słabych

³⁵ *Ibid.*, IV, 18, 2-3; s. 461-463; przekład polski (fragm.): *AP*, s. 50.

³⁶ *Ibid.*, IV, 17, 5; s. 459 — 460; przekład polski: *AP*, s. 49.

³⁷ Tertulian, *O chrzcie*, 6, 1—2 i 13, 2; *SC*35, s. 75 i 85; przekład polski: *op. cit.*, s. 139—140 i 147.

³⁸ Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 80, 3, 2; *PL* 35, 1840; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 175.

³⁹ *Id.*, *Listy*, 55, 19, 35; *PL* 33, 221; przekład polski: *op. cit.*, s. 356.

⁴⁰ Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 5, 9; *PG* 14, 1047 b; przekład polski: S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1994, *PSP*, LVII, cz. 1, s. 295.

⁴¹ Tertulian, *O chrzcie*, 18, 5; *SC*35, s. 93; przekład polski: *op. cit.*, s. 152.

zdolności wychowawczych”. I wreszcie, czy trzeba przeceniać powiązanie noworodków z grzechem? Tertulian pyta: „Dlaczego wiek niewinny tak bardzo pragnie odpuszczenia grzechów?”⁴².

Debata ta była przede wszystkim sprawą Zachodu, choć na Wschodzie Orygenes także dał jej wyraz. Rozpoczęta w III wieku potrwa aż do końca V wieku. Była jednak pomijana w zachodniej historii kościelnej. Miała powrócić w XII, a potem w XVI wieku, a dziś baptyści ze stanowczością utrzymują ją.

Z dogmatycznego punktu widzenia kwestia ta, pozornie praktyczna, miała poważne implikacje w odniesieniu do samego znaczenia sakramentu. Stanowisko, które przeważało, nie było stanowiskiem Tertuliana, ale Cypriana, a zwłaszcza Augustyna: północna Afryka okazała się po raz kolejny awangardą refleksji sakramentalnej. Według Cypriana z Kartaginy dziecko, „które urodziło się niedawno, nie popełniło żadnego przewinienia”. Wszakże grzechy, które są mu odpuszczane w chrzcie, „nie są jego”, lecz są to grzechy odziedziczone. Widzimy, jak pojawia się tutaj, na długo przed Augustynem, temat grzechu pierwotnego. Istnieje swego rodzaju solidarność wszystkich ludzi w grzechu. Z drugiej strony Augustyn mówi o innej solidarności, tym razem pozytywnej, która pojawia się za sprawą właśnie chrztu małych dzieci, o solidarności Kościoła. Pisząc do biskupa Bonifacego, Augustyn podkreśla: „Dziecko jest przedstawiane nie tyle przez tych, którzy niosą je w swych ramionach — choć rzeczywiście przez nich także, gdy są prawdziwymi wierzącymi — ile przez całe zgromadzenie świętych i wiernych”. A w konsekwencji, dodaje, „to Matka Kościół jako całość, która działa, która jest we wszystkich świętych. Jako całość, jest tworzona przez wszystkich. Jako całość, rodzi każdego”⁴³. Inaczej mówiąc, zostaliśmy ochrzczeni w wierze Kościoła i to Kościół obejmuje w swą wiarą niemowlę, które samo z siebie nie może być wierzącym. Refleksja o chrzcie, w przypadku na pewno szczególnym, prowadziła zatem do wyrażenia podwójnej solidarności, na jaką wskazują pisma Pawłowe: solidarność w Adamie i solidarność w Chrystusie (zob. Rz 5).

3. CZY NALEŻY CHRZCIĆ PONOWNIE CHRZEŚCIJAN OCHRZCZONYCH W KOŚCIOŁACH ODŁĄCZONYCH?

Idzie tutaj o chrzest i pewną praktyczną kwestię i tym razem stawianą przede wszystkim na Zachodzie: jak przyjmować chrześcijan schizmatyków, którzy pragną przyłączyć się lub powrócić do Wielkiego Kościoła?

Debata rozwinęła się w dwóch okresach: w III, a potem w V wieku. W pierwszym okresie Cyprian z Kartaginy pragnął uniknąć niezdecydowania.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Augustyn, *Listy*, 98, 5 (między 408 a 412 rokiem); *PL* 33, 362.

Postanowił wprowadzić nowość uważając, iż chrzest udzielany we wspólnocie schizmatyckiej jest bez wartości, albowiem Duch Święty nie może zamieszkiwać poza zjednoczonym Kościołem⁴⁴. Jeśli zgłaszają się chrześcijanie odłączeni, trzeba ich zatem ponownie chrzcić. Ówczesny papież, Szczepan I, odrzucił tę argumentację, która szybko stała się stanowiskiem episkopatu Afryki: „nie można wprowadzać nowych zwyczajów sprzecznych z tradycją”, a kiedy schizmatycy pragną być włączeni do Kościoła katolickiego, „nałożyć na nich ręce w [sakramencie] pokuty”⁴⁵. Zabierają też głos dwa zgromadzenia, jedno na Zachodzie, drugie na Wschodzie. Synod w Arles w 314 roku prosił, by nie chrzczono po raz drugi osób, które zostały w wyraźny sposób ochrzczone w imię Trójcy Świętej⁴⁶, a Sobór Nicejski, w 325 roku, zajął takie samo stanowisko precyzując, że wspomnienie trzech imion Boga niekoniecznie wystarczało do stwierdzenia, że wiara katolicka jest niewątpliwa⁴⁷. Synody w Laodycei⁴⁸ i Konstantynopolu (381) poszły w tym samym kierunku.

Czy wyznaczona w ten sposób norma była czysto praktyczna? Stawka była zbyt poważna, by można było zadowolić się empiryzmem. Ale jak przy tym myśleć o jakiejś obecności i skuteczności Ducha Świętego w sakramentach wspólnot odłączonych? Poważna kwestia, której echo brzmiało aż do Soboru Watykańskiego II i jego dekretu o ekumenizmie. To Augustyn, po raz kolejny, spowodował postęp refleksji na Zachodzie. W swej debacie ze schizmatykami z IV i V wieku, donatystami, wprowadza on znaczące rozróżnienie. Z jednej strony to Chrystus działa w sakramencie, to On sprawia, że sakrament istnieje. Jest zatem w sakramencie pewna fundamentalna rzeczywistość, która nie zależy od uwarunkowań eklezjalnych (znamię, *pieczęć*, co łacina wyraża, mówiąc o *charakterze* w odniesieniu do sakramentów, które mają miejsce tylko raz). Z drugiej strony sakrament nie zawsze odnosi swój skutek zbawczy, nie zawsze udziela Ducha Świętego, odpuszczenia grzechów i łaski Bożej. Tak jest w przypadku sakramentów w schizmie, tak może być również w przypadku sakramentu przyjmowanego w Wielkim Kościele, ale nie włączony w wiarę i doświadczenie duchowe wiernego. Krótko mówiąc, „inny jest sakrament, a inna jest moc (*virtus*) sakramentu”⁴⁹. Innymi słowy „chrzest może istnieć bez Ducha Bożego”⁵⁰. W konsekwencji „dołączając do pokoju katolic-

⁴⁴ Cyprian, *Listy*, 69, 2 — 5 i 7 i n.; przekład franc.: Bayard, *Bude* 1925, 11, s. 240 i n.; przekład polski: W. Szołdrski, ATK, Warszawa 1969, *PSP*, I, s. 238 — 239 i 242 i n..

⁴⁵ Szczepan I, *List do Synodu Afrykańskiego*, *DzS* 110; przekład polski: *BF*, VII/231.

⁴⁶ Synod w Arles, kanon 8, *DzS* 123.

⁴⁷ I Sobór w Nicei, kanony 8 i 19; *COD*, 11 - 1, s. 43 i 55; *DzS* 127-128; przekład polski: *BF*, VII/234.

⁴⁸ Synod, którego zgromadzenie i data (364?) pozostają niejasne, kanon 7.

⁴⁹ Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 26, *W*, *BA* 72, s. 509; przekład polski: *op. cit.*, t. I, s. 374.

⁵⁰ Id., *O chrzcie*, V, 24, 34; *BA* 29, s. 389.

kiego, zaczynamy korzystać z tego, co istniało na zewnątrz i nie przynosiło korzyści”⁵¹.

W sakramencie istnieją zatem dwie płaszczyzny: radykalny stan Przymierza, eklezjalności (by użyć obecnie używanego słowa), który „nigdy nie może być zagubiony”⁵² oraz zbawcza relacja z Bogiem w świętości i życiu eklezjalnym; ta druga płaszczyzna nie jest formalnie implikowana przez pierwszą, nawet jeśli zasadniczo jedna wypływa z drugiej.

Ta teologia praktyczna jest mocno dogmatyczna i oczywiście zachodnia. Faktycznie chrześcijaństwo wschodnie czuje się w tym punkcie zaniepokojone. Klemens Aleksandryjski, w III wieku, utrzymuje, podobnie jak Cyprian z Kartaginy, że chrzest przyjęty w herezji nie jest prawdziwy⁵³, a Firmilian z Cezarei, w liście do Cypriana⁵⁴, wskazuje, że w jego Kościele chrzci się ponownie. W ich ujęciu sakrament jest nierozdzielny od wspólnoty kościelnej: dokładność słów i gestów nie wystarcza, by uczynić go rzeczywistym. Taka właśnie dokładnie jest pozycja Cypriana, a chrześcijański Wschód jest całkowicie „cyprianistyczny”. Bazyli z Cezarei miał jednak wyrazić pozycję Wschodu taką, jaką określił Sobór Nicejski. Potrzeba, powiada, odróżnić schizmę od herezji. Schizma może nie wprowadzać podziałów w wierze i pozostać kłótnią między osobami. W konsekwencji schizmatycy prawdziwie celebrować sakramenty. Natomiast herezja ma zupełnie inne konsekwencje. Sprawia, że sakrament jest nieważny⁵⁵.

Dzisiejszy prawosławny Wschód zachował teologię Bazylego, poza teologią Augustyna. Trzeba ponownie chrzcić heretyków, schizmatyków dopuszczać do pokuty, bez ponownego chrztu. Nawet jeśli w niektórych wątpliwych przypadkach „zasada ekonomii” miała prowadzić do uznania za skuteczny chrzest celebrowany we wspólnocie heretyckiej (przypadek arian). Z wyjątkiem tego ostatniego niuansu Zachód jest w zasadzie zgodny, podkreślając przy tym formułę trynitarną wymaganą przy chrzcie⁵⁶. Chrześcijaństwo łacińskie pragnie pójść dalej niż rozróżnienie między herezją a schizmą. W sakramencie istnieje wymiar, który jest uzależniony od aktu Chrystusa i który nie zależy od eklezjalnych uwarunkowań celebracji. Taka pozycja w oczach chrześcijan wschodnich wydaje się groźnie pomniejszać powiązanie pomiędzy sakramentami a Kościołem. Tak iż w praktyce, dla pewnych prądów współczesnego

⁵¹ *Ibid.*, VI, 9, 13 — 14; BA 29, s. 427.

⁵² Por. Augustyn, *Przeciwko listowi Parmeniana*, II, 13, 28; BA 28, s. 341.

⁵³ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, 19, 7; SC 30, s. 121; przekład polski: J. Niemirska* Pliszczyńska, Pax, Warszawa 1994, t. 1, s. 69.

⁵⁴ Firmilian z Cezarei, List 75. z korpusu *Listów Cypriana*; Bayard II, s. 289 — 308; przekład polski: w: Cyprian, *Listy, op. cit.*, s. 281—297.

⁵⁵ Bazyli z Cezarei, *Listy*, 188, 1; wyd. franc.: Courtonne, *Bude* II, s. 121 — 124; przekład polski: W. Krzyżaniak, Pax, Warszawa 1972, s. 184—187.

⁵⁶ List papieża Innocentego I, *DzS* 214.

chrześcijaństwa wschodniego ważność chrztu katolickiego bądź protestanckiego nie jest uznawana sama przez się. Jak gdyby schizma Zachodu w stosunku do Wschodu była mniej lub bardziej podejrzewana o herezję⁵⁷.

4. SAKRAMENT W *CREDO*

„Wierzę w jeden chrzest na odpuszczenie grzechów”. Formuła ta, włączona do niedzielnej Eucharystii na Zachodzie, wyraża greckie wyznanie wiary z Soboru w Konstantynopolu, z 381 roku. *Credo* to brało pod uwagę chrzest, po raz pierwszy w sposób oficjalny, podczas gdy do tej pory formuły wiary, zwłaszcza zachodnie, ograniczały się do mówienia o odpuszczeniu grzechów. Być może wspomnienie o chrzcie pochodzi z *Credo* Kościoła jerozolimskiego.

Wspomnienie owo zawiera pewną „dogmatyzację” sakramentu. Umieszcza się chrzest w samym poruszeniu wiary chrześcijańskiej: jest jeden chrzest, podobnie jak jest jeden Bóg, jeden Pan Jezus Chrystus, jeden Kościół (zob. Ef 4,4-6). Zostaje on przywołany dla podkreślenia, jak bardzo odpuszczenie grzechów, jedno ze znaczących dóbr wiary, urzeczywistnia się w dający się ustalić sposób, w znaku rytualnym i celebracji ewangelicznej. Przypomina się o chrzcie pod koniec *Credo*, w trzecim artykule, kiedy doświadczenie chrześcijańskie zostaje ponownie zebrane w odniesieniu do Ducha i do Kościoła, i kiedy przebaczenie grzechów zajmuje miejsce w owej czteroczęściowej całości, jaką stanowi wraz ze wspólnotą eklezjalną, wiarą paschalną w zmartwychwstanie i z potwierdzeniem życia w przyszłym świecie.

Chrzest ma oznaczać wszystkie te aspekty. Dlaczego on i dlaczego tylko on? Reprezentuje on tutaj porządek sakramentalny w swej całości, ponieważ jest jego otwarciem. I przypomina, gdyby była taka potrzeba, iż chrześcijańska teologia sakramentów nie redukuje się do Eucharystii. Według sakramentologii dawnego Kościoła chrzest wzywa do myślenia w co najmniej równym stopniu jak sakrament Eucharystii i inne ryty nazywane sakramentalnymi⁵⁸.

5. DUSZPASTERSTWO SAKRAMENTALNE

Dlaczego sakramenty? Dlaczego chrzest małych dzieci? Co oznacza chrzest i ewentualnie święcenia kapłańskie u chrześcijan odłączonych? To wraz z tego typu praktycznymi pytaniami ukonstytuowało pierwszą chrześcijańską teologię sakramentów, podczas gdy wprowadzenie chrztu do *Credo* odpowiadało raczej pośrednictwu biblijnemu, wyrażającemu istotę wiary.

⁵⁷ Kwestia ta zostanie podjęta z eklezjologicznego punktu widzenia, zob. s. 341—343.

⁵⁸ O tym punkcie, por. s. 116.

Kwestie, o których mowa, byty typu pastoralnego. W świadomości eklezjalnej odpowiadają one trosce odpowiedzialnych o rozwinięcie jakości i treści celebracji, ich katechezę i ramy parafialne: doskonalenie inicjacji chrześcijańskiej (katechumenat), rozwinięcie poszczególnych rytuałów dla regionów i tradycji lokalnych, dbałość dyscyplinarna, a nawet reformatorska w stosunku do problemów praktycznych, jakie przynosi sprawowanie sakramentów. W gruncie rzeczy teologia sakramentów została na początku uporządkowana wokół punktu widzenia szafarzy. Inny punkt widzenia, ludu i jego doświadczenia, jest mniej wyrażany, a zatem trudniej brać go pod uwagę. A przecież mogłaby to być inna możliwa droga refleksji nad sakramentami, droga, którą chrześcijaństwo wschodnie co nieco pogłębiło.

Zachowaliśmy tutaj kwestie pastoralne, które, jak się wydaje, odegrały znaczną rolę w opracowaniu sakramentologii. Jednak w rzeczywistości było ich oczywiście znacznie więcej, na co wskazują kanony starożytnych i wczesno-średniowiecznych soborów. Jak dobrze wprowadzać katechumenów, regulować trudności, jakie mogłyby ewentualnie sprawiać ich prowadzenie się lub małżeństwa (synody w Elwirze, Neocezarei i Sobór w Nicei) i zapewnić prawdę chrztu, kiedy katechumenat zaniknął? Czy wystarczało chrzczyć w imię Boga lub Jezusa, nie przywołując z imienia Ojca, Syna i Ducha Świętego (interwencje wielu papieży, od VI do IX wieku)? Pod jakimi warunkami można ochrzcić lub pojednać ciężko chorych i umierających (Sobór Nicejski w 325 roku; w V wieku listy papieży Innocentego I, Celestyna I, Anastazego II i Leona Wielkiego)? W jaki sposób urządzać pokutę (w 306 roku hiszpański synod w Elwirze opracował szczegółowe wytyczne; następnie papieże Syrycjusz, Innocenty I i Leon Wielki, jak i synody galijskie w V —VI wieku mnożą orientacje)? Jak uregulować święcenia i uniknąć w szczególności symonii lub zbyt wielkiego wpływu władzy cywilnej (Sobór Chalcedoński w 451 roku, synod w Rzymie w 1060 roku)? W jaki sposób zagwarantować jakość celebracji eucharystycznej (nie opuszczać kościoła przed końcem celebracji, synod w Antiochii w 341 roku, kanon 26; pierwszy synod w Orleanie w 511 roku, kanon 26)? Jak wprowadzić w życie wykluczenie z komunii, inaczej mówiąc ekskomunikę (na przykład pierwszy synod w Arles, w 314 roku, prosi, aby woźnice cyrkowi i ludzie teatru byli „trzymani z dala od komunii”, kanony 4 — 5)?

Stanowiska te, choć pragnęły być ewangeliczne, były oczywiście związane z kulturą tamtych czasów i miejsc, i zawierają rysy ówczesnej mentalności, które dziś mogą dziwić. Potępienie ludzi związanych ze sceną na synodzie w Arles jest tego sygnałem. Podobnie drugi synod w Tours (567 rok, kanon 4) prosi, aby świeccy nie stali „blisko ołtarza, gdzie celebrowane są święte misteria”. Już wschodni synod w Laodycei wskazał, że kobiety nie powinny zbliżać się do miejsca świętego (kanon 44), a synod w Auxerre zabraniał chrześcijankom przyjmowania Eucharystii „gołą ręką” lub „nie założywszy welonu” (kanony 36 i 42). A zatem tendencja do postrzegania sakramentu

eucharystycznego w sposób sakralny rozwijała się. To zresztą ta sama tendencja doprowadziła do odsunięcia komunii dzieci do wieku, w którym korzystają z władzy rozumu. Aż do epoki karolińskiej niemowlęta przystępowały do komunii zaraz po chrzcie, jak czyni nadal chrześcijaństwo na Wschodzie.

6. DEBATA O KWESTIACH DOKTRYNALNYCH

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa, przed XII wiekiem, pojawiły się inne kwestie, mniej bezpośrednio duszpasterskie, o znaczeniu raczej duchowym i intelektualnym. Nie należy ich z pewnością przeceniać. Jednak ich wpływ miał się z czasem okazać znaczny.

Łaska a chrzest

Pierwsza z debat dotyczyła łaski Bożej, miała miejsce w wiekach V i VI. Walcząc przeciw duchowości pelagiańskiej, która w doświadczeniu chrześcijańskim zbyt wielkie znaczenie przypisywała wysiłkowi ludzkiemu, Augustyn podkreślał pierwszeństwo daru Bożego. Szesnasty synod zebrany w Kartaginie, w 418 roku, potwierdził augustynizm, który wydawał mu się całkowicie zgodny z Pismem Świętym⁵⁹. Nie odniósł się jednak wyraźnie do sakramentów. Około roku 440 biskup Prosper z Akwitanii opublikował zbiór tekstów zaczerpniętych od różnych papieży, soborów i synodów, które potwierdzały synod w Kartaginie. Ów zbiór (*Indiculus*), nie będąc definicją dogmatyczną, cieszył się wielkim autorytetem i z tego powodu został przyjęty. Wspominał on tym razem o chrzcie, cytując tekst Innocentego I⁶⁰, który odnotowywał, iż życie chrzcielne nadal i zawsze potrzebuje łaski Bożej. Jednocześnie Prosper wprowadził do zbioru kilka szczęśliwych sformułowań na temat znaczenia liturgii: „Kościół katolicki czci tajemnice (*sacramenta*) chrześcijańskie przekazywane nam przez Apostołów i uroczyście obchodzi je powszechnie tak, aby norma modlitwy ustalała normę wiary. [...] A to wszystko odczuwamy jako działanie Boże, gdyż do Boga wnosimy nieustające dziękczynienia i wyznajemy Jego chwałę [...]”⁶¹.

W 529 roku drugi synod w Orange podjął na nowo tę samą kwestię: łaska nie jest uzależniona od naszego chcenia, wiara pochodzi od daru Bożego tak

⁵⁹ Synod w Kartaginie, *DzS* 222-230; *FC* 521-526; przekład polski (fragm.): *BF*, V/40 —41, VII/1 —5.

⁶⁰ Por. *Indiculus*, *DzS* 239 i 241; *FC* 528 i 530; przekład polski: *BF*, V/42, VII/9.

⁶¹ *DzS* 246; *FC* 537; przekład polski: YII/630.

w swym początku, jak i trwaniu, chrzest nie zależy od naszej wolnej woli⁶². Cezary z Arles tak pisze w konkluzji kanonów synodu:

[...] sam Bóg bez żadnych naszych uprzednich dobrych zasług daje nam wpieryw natchnienie wiary i miłości ku Niemu, abyśmy gorliwie starali się o sakrament chrztu, a po przyjęciu chrztu wypełnić mogli z Bożą pomocą wszystko, co się Jemu podoba⁶³.

Papież Bonifacy II zatwierdził II synod w Orange:

Jest to zdanie pewne i katolickie, że we wszystkich tych dobrach, na czele których stoi wiara, miłosierdzie Boże wyprzedza nas, zanim tego zechcemy, abyśmy tego chcieli, jest obecne, gdy tego chcemy, towarzyszy nam jeszcze, abyśmy trwali w wierze⁶⁴.

Z pewnością to piękny tekst. Jednakże synod w Orange pozostawał nieznany aż do XVI wieku.

„Tajemnica sakramentalna”?

Druga kwestia doktrynalna została postawiona przez biskupa teologa z VI wieku, Izydora z Sewilli, który postanowił przeformułować klasyczną interpretację sakramentu jako znaku tajemnicy. Miłośnik „etymologii” (taki jest tytuł jego dzieła), pojmował słowo *sacramentum*, wyprowadzając je ze słowa *secretum*. Sakrament w ten sposób rozumiany nie był już zatem znakiem zwróconym ku czemuś innemu niż on sam, ale *tajemnicą*, rzeczywistością, w której kryje się działanie Boże. Etymologia oczywiście nie umotywowana, ale idea spodobała się niewątpliwie dlatego, że zaczynano wówczas zbyt obiektywizować ryt czy też element zmysłowy. Podczas z górą pięciu stuleci, aż do XI wieku, teologia zachodnia pozwoliła zaćmić się tajemnicy sakramentalnej, ryzykując zapomnienie o misterium i jego dynamice komunikacji. Augustyn nie został zapomniany, ale został na nowo odczytany i unowocześniony w sposób, który nie respektował jego teologii znaku sakramentalnego.

⁶² II synod w Orange, kanony 3-25; *DzS* 373-396; *FC* 541-547; przekład polski: *BF*, VII/18—37.

⁶¹ II synod w Orange, konkluzja; *DzS* 397; *FC* 547; przekład polski: *BF*, VII/38.

⁶⁴ Bonifacy II, List do Cezarego potwierdzający II synod w Orange; *SC* 353, s. 181.

Obecność Chrystusa w Eucharystii

Trzecia debata doktrynalna była sprawą specjalistów i dotyczyła *Eucharystii*, najpierw w IX, a potem w XI wieku. Dwaj mnisi hiszpańscy, Paschazy Radbert i Ratramnus, obydwaj uznający się za spadkobierców Izydora z Sewilli, stanęli w IX wieku w opozycji do siebie, pierwszy występował w imię silnego realizmu eucharystycznego (eucharystyczne ciało Jezusa jest tożsame z Jego ciałem historycznym), drugi bronił teologii mniej obiektywnej (sakrament Eucharystii jest *figurą*, ale nie *prawdą* w ścisłym ujęciu właśnie, dlatego iż ukrywa on lub przesłania to, co zawiera). Dwa wieki później to samo napięcie powstało na nowo pomiędzy Berengariuszem, teologiem z Tours, który radykalizował symbolizm Ratramnusa, a Lafrankiem, mnichem z Bec, który starał się pogodzić figurę sakramentalną i prawdę misterium, którą komunikuje owa figura oraz potwierdzał w ten sposób realizm eucharystyczny. Autorytet eklezjalny zajął się tym sporem. W 1059 roku synod, który zebrał się na Lateranie, zanegował teologię Berengariusza: „Konsekrowane chleb i wino nie są jedynie sakramentem, ale naprawdę także Ciałem i Krwią naszego Pana, Jezusa Chrystusa”⁶⁵. Dwadzieścia lat później Grzegorz VII narzucił Berengariuszowi formułę wiary, która stwierdzała:

[...] chleb i wino, które są na ołtarzu, przez tajemnicę świętej modlitwy i przez słowa Zbawiciela naszego substancjalnie zostają przemienione w prawdziwe, właściwe i ożywiające Ciało oraz Krew Jezusa Chrystusa, Pana naszego [...]. Ta obecność jest nie tylko symboliczna i przez moc sakramentu, ale we właściwościach natury i prawdziwości substancji [...] ⁶⁶.

Co należy zapamiętać z tej skomplikowanej debaty? Pozornie ta kłótnia między teologami daleka jest od duszpasterstwa ludu chrześcijańskiego. Wszakże we wczesnym Średniowieczu kultura intelektualistów była w ruchu: otwierała się na dialektykę, to znaczy na racjonalność i logikę. Usiłowano sformułować rację tego, w co się wierzy, nie posiadając jednak odpowiednich koncepcji. Mówi się o *figurze*, *rzeczywistości* i *substancji*, ale terminy nie posiadają określonego i wspólnego dla wszystkich myślicieli znaczenia. Po dokonaniu powyższych stwierdzeń, dwa punkty okazują się oczywiste. Z jednej strony pewne jest, że Eucharystia stanowi sakrament bardzo szczególny z punktu widzenia obecności Chrystusa: Chrystus nie przychodzi w taki sposób, jak czyni to na przykład w chrzcie. Z drugiej strony trzeba zdecydować się na powiedzenie czegoś o zmianie, o *przemianie*, o *zamianie* dokonywanej

⁶⁵ Pierwsze wyznanie wiary narzucone Berengariuszowi; *DzS* 690.

⁶⁶ Drugie wyznanie wiary narzucone Berengariuszowi; *DzS* 700; przekład polski: *BF*, VI1/279.

przez konsekrację: idea transsubstancjacji, która nie pojawia się jeszcze, jest już na horyzoncie.

Próby stworzenia listy sakramentów

I wreszcie trzecia kwestia doktrynalna: czy nie byłoby użyteczne określenie, co dokładnie jest *sakramentem* spośród ogółu rytów i celebracji czy nawet wierzeń, które nazywa się niekiedy w ten sposób? Rzeczywiście, termin sakrament zachował elastyczne użycie: i w Starożytności, i we wczesnym Średniowieczu stosowany był do ogółu rzeczywistości, które można także nazwać tajemnicami. Paschazy Radbert utrzymywał, że Pismo jest sakramentem, albowiem „pod literą Pisma Duch działa skutecznie” i uważał także, iż wcielenie Chrystusa było „w pewien sposób wielkim sakramentem”⁶⁷. Już Augustyn umieszczał niekiedy wśród sakramentów *Credo* i „Ojciec Nasz”⁶⁸.

Właściwie na Zachodzie czy na Wschodzie, sakramenty czy też tajemnice były różnorodne i nie troszczono się o stworzenie jednej, określonej listy. Tertulian cytuje chrzest i Eucharystię, ale także namaszczenie olejem, nałożenie ręki⁶⁹ czy nawet mleko i miód, które symbolizowały chrzcielną ziemię obiecaną⁷⁰. Ambroży wylicza wodę, olej, Eucharystię⁷¹. Augustyn jako sakramenty wskazuje chrzest i Eucharystię, olej i nałożenie ręki, święcenia kapłańskie⁷², ale także sól chrzcielną⁷³, wielkie święta liturgiczne⁷⁴, a nawet „to, co może być innego w tym, co nakazują Pisma kanoniczne”⁷⁵. Pod koniec V wieku, tym razem na Wschodzie, Pseudo-Dionizy wyróżnia chrzest lub iluminację, Eucharystię lub komunię, ryt krzyżma, pokutę, profesję monastyczną i pogrzeb⁷⁶. Lista ta miała wywierać wielki wpływ na Wschodzie aż do XIII wieku. W VIII wieku Izydora z Sewilli mówi o „chrzcie i krzyżmie, ciele

⁶⁷ Paschazy Radbert, *O Ciele i Krwi Pana*; PL 120, 1275 cd. — 1276 a.

⁶⁸ Augustyn, *Kazania*, 228, 3; PL 38, 1102.

⁶⁹ Tertulian, *O chrzcie*, 7 i 8; SC 35, s. 76 — 78; przekład polski: *op. cit.*, s. 140—141.

⁷⁰ Id., *Przeciw Marcjonowi*, 1, 14, 3; wyd. franc.: R. Braun, SC 365, 1990, s. 165; przekład polski: S. Ryznar, ATK, Warszawa 1994, PSP, LV11I, s. 48.

⁷¹ Ambroży, *Komentarze do Psalmów*, 35, 19 i 36, 63; PL 14, 962 i 999.

⁷² Augustyn, *O chrzcie*, I, 1,2; BA 29, s. 57; *Przeciwko listowi Parmeniana*, 11, 13, 28; BA 28, s. 341.

⁷³ Id., *Początkowe nauczanie religii*, 26, 50; PL 40, 344; przekład polski: W. Budzik, w: Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Pax, Warszawa 1952, s. 55; *De Peccatorum meritis*, II, 25, 42; PL 44, 1 76.

⁷⁴ Por. Augustyn, *Listy*, 54 i 55 do Januarego; PL 33, 199-223; przekład polski: *op. cit.*, s. 332-361.

⁷⁵ Augustyn, *Listy*, 54, 1; PL 33, 200; przekład polski: *op. cit.*, s. 332.

⁷⁶ Pseudo-Dionizy, *Hierarchia kościelna*, II —VII; wyd. franc.: M. de Gandillac, *Oeuvres completes*, Aubier, Paris, 1943, s. 251 -326; przekład polski: M. Dzielska, Znak, Kraków 1999, s. 123-200.

i krwi”⁷⁷. W XI wieku italski biskup Bonizo wylicza chrzest i Eucharystię, sól chrzcielną i poświęcone oleje, egzorcyzm, gest *effata* wykonywany nad katechumenami oraz ryty nałożenia rąk⁷⁸. W tym samym okresie Piotr Damiani ogranicza się do przytoczenia chrztu, Eucharystii i święceń kapłańskich⁷⁹.

Możemy powiedzieć co najmniej, że przed XII wiekiem nie istnieje „kanoniczna” lista sakramentów. Jednak tu i ówdzie odczuwa się potrzebę pewnego uporządkowania rytów eklezjalnych. Dwumian chrztu i Eucharystii jest naturalnie fundamentalny; organizuje rytualną stronę inicjacji chrześcijańskiej i z tego punktu widzenia włącza olej i nałożenie ręki czy rąk. Zresztą ówczesne uwarunkowania, szczególnie problem związany z przyjmowaniem chrześcijan schizmatyków, prowadzi do powiązania chrztu i pokutnego nałożenia rąk, czyli powiązania „obu sakramentów”, powiada Cyprian⁸⁰. Ze swej strony Augustyn zbliża chrzest i święcenia kapłańskie⁸¹ czy wręcz małżeństwo i święcenia⁸², z powodu jednorazowego charakteru tych sakramentów. Pseudo-Dionizy odróżnia ryty „hierarchiczne” od innych rytów duchowych dla katechumenów, opętanych i pokutników⁸³. Bonizo wskazuje, że niektóre sakramenty zostały ustanowione przez Pana (chrzest i Eucharystia), inne pochodzą od apostołów (sól, olej) a jeszcze inne są pochodzenia eklezjalnego (zwłaszcza nałożenie rąk). Nie ważne są w gruncie rzeczy szczegóły analizy. Ważne jest pragnienie zbudowania pewnych współzależności pomiędzy różnymi rytami chrześcijańskimi.

Jednakże owo nieśmiałe jeszcze tworzenie struktury ma swoje ograniczenia. Okazuje się, że Chrystus nie jest fundatorem wszystkich sakramentów, jednak zasada ta jest stosowana z wahaniem. Zresztą niektóre ryty nie są na tej samej płaszczyźnie co inne, zważywszy ich sprawowanie lub treść. I tak, Augustyn nie przywołuje nigdy namaszczenia chorych, któremu wszakże papież Innocenty I, w tym samym okresie, nadaje nazwę *sacramentum*⁸⁴. Podobnie małżeństwo, choć dla Augustyna jest z pewnością *sacramentum* i jest analogiczne do chrztu i święceń, ma jednak szczególny status: jest raczej stanem niż celebracją⁸⁵. Wreszcie nałożenie ręki przy pokucie jest często uważane za

⁷⁷ Izydor z Sewilli, *Etymologie*, VI, 19, 39; PL 82, 255 c.

⁷⁸ Bonizo, *Mala księga o sakramentach*; PL 150, 857 — 866.

⁷⁹ Piotr Damiani, *Gratissimus*, 9; PL 145, 109 c.

⁸⁰ Cyprian, *Listy*, 72, 1 i 73, 20; Bude, s. 260 i 275; przekład polski: *op. cit.*, s. 256 i 269-270.

⁸¹ Augustyn, *Przeciwko listowi Parmeniana*, 11, 13, 28; BA 28, s. 341.

⁸² Id., *Wartości małżeństwa*, 24, 32; BA 2, 79; przekład polski: W. Eborowicz, Pelplin 1980, t. 83.

⁸³ Pseudo-Dionizy, *Hierarchia kościelna*, II, 3, 3, 6-7 (432c - 436b); Gandillac, s. 269 — 273; przekład polski: *op. cit.*, s. 130, 132-133.

⁸⁴ Innocenty I, *List do Decencjusza*, 11; DzS 216; FC 875-876; przekład polski: BF, VII/510.

⁸⁵ Por. E. Schmitt, „Le *Sacramentum* dans la theologie augustinienne du mariage”, *RDC*, 42 (0992), s. 197-213.

sacramentum, ale zwyczajowa tendencja nie zwykła nazywać w ten sposób pojednania czy pokuty. Nie mówi się wówczas wcale o „sakramencie pokuty”. Grzegorz Wielki używa tego wyrażenia, ale rozpowszechni się ono dopiero w XI wieku.

IV. NAJWAŻNIEJSZE RYSY DZIEDZICTWA PASTORALNEGO I TEOLOGICZNEGO

Z powyższego, pierwszego przeglądu dogmatyki sakramentalnej, wybijają się trzy najważniejsze punkty: typ sakramentalogii ukonstytuowany przed XII wiekiem, ówczesna relacja pomiędzy chrześcijaństwem zachodnim a chrześcijaństwem wschodnim z punktu widzenia sakramentów, wreszcie pierwsze znaczące interwencje magisterium.

1. ŹRÓDŁA DAWNEJ TEOLOGII SAKRAMENTÓW

1. Doktryna sakramentów została utworzona najpierw na podstawie *Biblii*. Misterium Boga jest biblijne, a jednocześnie sakramentalne; gest rytualny to słowo Boże, które pozwala się zobaczyć i dotknąć po tym, jak zostało usłyszane i zrozumiane, a które ulega znacznej modulacji, pozostając prostym i dyskretnym (Tertulian, Orygenes, Augustyn). Celebrować sakramenty to nadal przyjmować Pismo. Implikuje to, że Biblia oświeca interpretację rytów i praktyk. Mówiąc w języku biblijnym, sakrament jest aktem Chrystusa, łaską Boga, wspólnotą z Bogiem-Trójcą i przebaczeniem grzechu. Jednocześnie, jak notuje Augustyn, jest pamiątką pewnego wydarzenia biblijnego: przyjmujemy skutek celebrowanego wydarzenia, wspominamy Chrystusa, Jego mękę i zmartwychwstanie.

Owo biblijne zakotwiczenie chrześcijańskiej sakramentalogii oznacza także, iż nowość chrześcijańskich rytów jest postrzegana w odniesieniu do sakramentów Starego Przymierza (Justyn, Tertulian, Ambroży, Augustyn). Chrzest realizuje to, co zapowiadało żydowskie obrzezanie, zaś Eucharystia wypełnia dar manny podczas wyjścia z Egiptu.

2. Sakramentalogia pierwszych wieków chrześcijaństwa powstawała także na podstawie *praktyki duszpasterskiej*, która przebiega poprzez rozwinięcie liturgiczne, katechezę (zwłaszcza mistagogiczną) oraz stanowiska zajmowane przy okazji przypadków spornych. Jest oczywiście naznaczona troskami duchownych, nawet jeśli tu i ówdzie przez pryzmat dyskursu i działań szafarzy można dostrzec coś z duchowego doświadczenia wiernych przyjmujących sakramenty i żyjących nimi. Duszpasterstwu sakramentalnemu towarzyszy często refleksja

teologiczna, przywoływana dla poparcia rozłożenia akcentów lub dla uzasadnienia niektórych wyrazów dezaprobaty. To przede wszystkim niektórzy biskupi angażują się wówczas w debaty, zwłaszcza w Afryce północnej (Cyprian, Augustyn). Wszakże odruch pojednania jest natychmiastowy: usiłuje się opracować wspólną myśl, która zostanie następnie przedstawiona papieżowi.

W ciągu pierwszych jedenastu stuleci chrześcijaństwa kwestie pastoralne były oczywiście liczne. Wydaje się, że trzy spośród nich miały szczególne znaczenie dla opracowania teologii sakramentów: inicjacja chrześcijańska, problem pojednania i pokuty, wyzwania związane z sakramentem święceń.

3. W Starożytności i wczesnym Średniowieczu chrześcijańska teologia sakramentalna została w końcu zorganizowana wokół *kultury*. Tej ostatniej nie widać jednak wcale w rytualnych gestach, zwłaszcza w liturgii chrzcielnej (sól, egzorcyzmy, fakt zwracania się ku Wschodowi i ku Zachodowi, symboliczny dar mleka i miodu, to znaczy słodczy) oraz w liturgii eucharystycznej (pocałunek pokoju, modlitwa epiklezy skierowana do Ducha Świętego, użycie opłatka na Zachodzie w IX wieku). Wiele z tych gestów ma źródło biblijne i chrześcijaństwo wydaje się długo podchodzić z rezerwą do niektórych rytów religijnych, które zawierały rysy pogańskie (Justyn, Tertulian). Inkulturacja gestów liturgicznych urzeczywistniała się zatem powoli, zwłaszcza począwszy od IX wieku. W każdym razie sakramenty chrześcijańskie nie przyswoiły niektórych rytów niebiblijnych (przebóstwienie, wspólnota ze zmarłymi, maski), na które dawni chrześcijanie nie zawsze pozostawali nieczuli (Cezary z Arles). Średniowieczna teologia sakramentalna pozostała nieczuła na rytuały żydowskie i islamskie.

Inkulturacja bardziej doktrynalna była przede wszystkim sprawą Zachodu i objawiła się przede wszystkim w trzech dziedzinach. Najpierw w słownictwie używanym, by mówić o sakramentach: *sacramentum*, *celebrować*, *msza* (słowo to, które znaczy „odesłanie”, określa na Zachodzie od VI wieku całość celebracji eucharystycznej), *bierzmowanie* (termin zachodni używany od V wieku dla określenia rytu oleju po chrzcie). Niektóre terminy dość dobrze przyjęte na Wschodzie, jak *liturgia* lub *inicjacja* były niezbyt wysoko cenione na Zachodzie. Wreszcie, w tym co odnosi się do sposobu myślenia: po wielkiej epoce, w której dominowało poznawanie niewidzialnego na podstawie widzialnego (Orygenes, Augustyn), widzimy, jak na Zachodzie, od VII wieku, pojawia się inna forma pojmowania rzeczywistości, bardziej logiczna i dialektyczna (Izydora z Sewilli w VII wieku, Berengariusz w XI). Tak iż teologia sakramentów przestała spoczywać przede wszystkim w rękach biskupów: mnisi i nauczyciele zaczęli powoli wchodzić na scenę (Paschazy Radbert, Ratramnus, Berengariusz). Możemy wreszcie stwierdzić wpływ kultury na sakramentologię, jeśli zauważymy, że pewna liczba odpowiedzialnych za politykę (na przykład Konstantyn, Karol Wielki) odgrywała niebagatelną rolę nie tylko w zwoływaniu soborów, ale i dlatego że domagali się unifikacji praktyk.

2. TEOLOGIA SAKRAMENTÓW NA WSCHODZIE I NA ZACHODZIE

Przyzwyczajeni jesteśmy datować na rok 1054 oficjalne zerwanie między chrześcijaństwem Wschodu a chrześcijaństwem Zachodu z powodów teologicznych i kulturalnych, w których teologia sakramentów ma zresztą niewielki udział. Faktycznie spojrzenie na owo zerwanie powinno być zmodyfikowane. Na przykład, przy okazji pierwszej krucjaty, maronici i Ormianie zbliżyli się do Łacinników. Przede wszystkim w tym, co dotyczy praktyki sakramentów i poświęconej im refleksji, chrześcijaństwo zachodnie i chrześcijaństwo wschodnie miały znacznie więcej punktów wspólnych i zbieżności niż rzeczywistych różnic.

Z pewnością istniał pewien dystans. Wspólnoty chrześcijańskie Wschodu pozostawały w bezpośredniej relacji z Nowym Testamentem po grecku, podczas gdy Zachód miał pomалу poszukiwać w języku łacińskim kolejnych przybliżeń, dla przełożenia słów-kluczy. Możliwe jest także, iż niektóre problemy duszpasterskie przyjęły na Zachodzie rozmiary zadziwiające dla Wschodu: zwłaszcza ponowne przyjmowanie chrześcijan odłączonych. To, co istotne, zawiera się jednak w różnicy na poziomie wrażliwości teologicznej. Wschód ma mniej lub bardziej mocne wrażenie, iż na Zachodzie nadmiernie się teoretyzuje, że Augustyn jest genialny, ale nazbyt skłonny do systematyzowania oraz że niektóre z jego rozróżnień unieruchamiają doświadczenie chrześcijańskie, jak na przykład to pomiędzy nieodwracalną obiektywnością sakramentu a jego skutkiem zbawczym i eklezjalnym. Chrześcijanie wschodni obawiają się, że teologia zachodnia zaniedbuje tajemnicę i minimalizuje faktyczne warunki eklezjalne sakramentologii: chrzest i Eucharystia są najpierw liturgiami, zanim staną się przedmiotami teologicznymi. Oczywiście zmiana kulturowa zarejestrowana na Zachodzie począwszy od VII wieku, która prowadzi do zadania sobie pytania o „jak” eucharystycznej obecności Chrystusa, pojawia się w tym kontekście jako krańcowy znak dialektyki, która posuwa się zbyt daleko.

Dla zilustrowania tej różnicy w koncepcji teologii sakramentów można zestawić Augustyna z Zachodu i przedstawiciela Wschodu, na przykład Jana Chryzostoma, który jest mniej więcej współczesny Augustynowi.

Teologia Augustyna w dziedzinie sakramentologii jest dla ludzi dziś żyjących na Zachodzie zapewne dość imponująca. Sakrament jest znakiem poznawalnym, osiągalnym dla wiary, którego radykalną skuteczność zawdzięczamy Chrystusowi. Działa on zatem, gdy chodzi o chrzest lub święcenia, w sposób obiektywny i nieodwracalny: jest wówczas nośnikiem „charakteru”, który dotyka wiernego, a ten ostatni winien z kolei wejść w to, co otrzymuje i przyswoić skutek (*virtus*) sakramentu, co nigdy nie jest osiągnięte z góry.

Jan Chryzostom zaś pragnie być mniej spekulatywny. Dobrze wie, że „w zmysłowej osłonie wszystko [jest] duchowe”⁸⁶. Nie ignoruje faktu, iż jakość szafarza, który udziela tajemnicy chrzcielnej lub eucharystycznej nie jest brana pod uwagę, gdy chodzi o rzeczywistość rytu⁸⁷. Nigdy nie traci przed oczu faktu, że pewne ryty kościelne nadają pewien ślad, pieczęć, co nie jest zbyt odległe od Augustynowego „charakteru”⁸⁸. Poprzestaje jednak na liturgii. Jego teologia jest najpierw homilią i katechezą.

Różnica jest zatem rzeczywista, jednak w tamtych wiekach jeszcze bardziej liczyła się głęboka zbieżność między Zachodem i Wschodem. Dla wszystkich chrześcijan w tamtych czasach, w każdym razie dla kogoś, kto zajmował się teologią, tajemnica-sakrament jest zrozumiałym znakiem, nie jakimś magicznym czy czysto emocjonalnym gestem religijnym. Poznanie daru Bożego zakłada wiarę, a jednocześnie tę wiarę żywi, systematyzuje i ukierunkowuje, dla dobra Kościoła i dobra osób. Jasne jest wreszcie, że praktyka rytualna, jeśli posiada, jak powinna, znaczenie biblijne, niesie w sobie wyznanie wiary, a nawet pewną teologię. Jak mówił Ireneusz z Lyonu, „nasza wiara jest w harmonii z nauką o Eucharystii, a Eucharystia potwierdza naszą wiarę”⁸⁹.

3. PIERWSZE INTERWENCJE MAGISTERIUM W DZIEDZINIE SAKRAMETOLOGII

Są one różnorodne, ponieważ wypływają z synodów lokalnych lub prowincjalnych oraz od papieżstwa i ponieważ mają one dość zróżnicowane cele, wyznaczane przez konkretne sytuacje i uwarunkowania. Dodajmy, że praktycznie wszystkie są zachodnie, łacińskie.

1. A zatem są najpierw teksty, które odnoszą się do tego, co można by nazwać *obiektywnością* sakramentów, w bardzo szczególny sposób chrztu. W tym miejscu przywoływana jest teologia Augustyna: rzeczywistość i wartość sakramentu nie zależą od godności szafarza. Takie były stwierdzenia papieża Szczepana w 256 roku⁹⁰, synodu w Arles (314), Soboru Nicejskiego (325)⁹¹, synodów w Kartaginie (384), Laodycei (między 341 a 381) oraz papieży Syrycjusza w 385 roku, Innocentego I w 401 i 414, Leona Wielkiego w 485, Anastazego II w 496, Pelagiusza I w 559, Grzegorza Wielkiego w 601⁹².

⁸⁶ Jan Chryzostom, *Homilia o Ewangelii św. Mateusza*, 82, 4; PG 58, 743; przekład polski: W. Kania, w: Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, ATK, Warszawa 1971, PSP, VIII, s. 62.

⁸⁷ Id., *Homilia o Ewangelii św. Jana*, 86, 4; PG 59, 471 -474.

⁸⁸ Id., *Homilia o Drugim Liście do Koryntian*, 3, 7; PG 61, 418.

⁸⁹ Ireneusz, CHIV, 18, 5; Rousseau, s. 464; przekład polski: AP, s. 50.

⁹⁰ DzS 110; FC 680; przekład polski: BF, VII/231.

⁹¹ DzS 123, 127-128; przekład polski: BF, VII/234.

⁹² DzS 183, 211 i 214, 320, 356, 445, 478.

2. Następnie możemy przypomnieć interwencje dotyczące trudnych lub skomplikowanych przypadków w ramach tego, co nazwalibyśmy *duszpasterstwem sakramentów*. Na przykład: formuły, których domagali się szafarze (teksty papieży Grzegorza Wielkiego z 601 roku, Grzegorza II z 726, Grzegorza III z 739 i Zachariasza z 746 i 748 roku)⁹³, czy też problem chrztu w nagłych przypadkach (synod w Elwirze między 300 a 306 rokiem)⁹⁴ i pojednania w chwili śmierci (Innocenty I, w 405; Celestyn I, w 428 roku)⁹⁵; podobnie dość szczególny przypadek chrztu udzielanego przez Żyda lub poganina (Mikołaj I, w 866 roku)⁹⁶. Jednocześnie magisterium przypomina szafarzom o dyscyplinie (w przypadku bierzmowania i ostatniego namaszczenia: Innocenty I, w 416 roku)⁹⁷ lub broni tajemnicy w celebracji pokutnej (Leon Wielki, w 459 roku)⁹⁸. Niekiedy władza kościelna narzuca wyznanie wiary teologom, których sakramentologia okazuje się wątpliwa (na przykład Berengariusz z Tours w 1079 roku)⁹⁹.

3. Trzecia kategoria interwencji ma znaczenie teologiczne w ściślejszym sensie i przy okazji pewnej szczególnej sytuacji, rozwija *obraz ogólny*. I tak, list Innocentego I do biskupa Decencjusza z 416 roku¹⁰⁰ na temat namaszczenia chorych, które należy do „rodzaju *sacramentum*”; lub też kanon 5 synodu w Valence, z 855 roku, który wiąże sakramenty z odkupieniem przez Chrystusa¹⁰¹.

⁹³ *DzS* 478, 580, 582, 588, 589.

⁹⁴ *DzS* 120-121.

⁹⁵ *DzS* 212, 236; *FC* 795/5; przekład polski (fragm.): *BF*, VII/431.

⁹⁶ *DzS* 646.

⁹⁷ *DzS* 215-216; *FC* 875-876; przekład polski: *BF*, VII/261, VII/510.

⁹⁸ *DzS* 323; *FC* 796.

⁹⁹ *DzS* 700; *FC* 726; przekład polski: *BF*, VII/279.

¹⁰⁰ *DzS* 215-216; *FC* 875-876; przekład polski: *BF*, VII/261, VII/510.

¹⁰¹ *DzS* 632.

ROZDZIAŁ DRUGI

Świadectwo dawnego Kościoła: praktyki sakramentalne

B. Sesboüe SJ

Ekonomia sakramentalna, którą dziedziczy XII wiek w okresie, gdy jest opracowywana doktryna sakramentów, wyraziła się w pewnej liczbie praktyk sakramentalnych. Pozostaje to w ramach logiki, którą dał odczuć poprzedni rozdział, wyjaśniając samo pojęcie sakramentu i zdając sprawę z pierwszych kwestii doktrynalnych, dotyczących zwłaszcza chrztu, jakie pierwsze wieki epoki patrystycznej miały rozwiązywać. Sakramentalna wiara Kościoła po raz pierwszy nabyła samoświadomości w odniesieniu do licznych punktów, w ramach i na podstawie pewnej praktyki, której najważniejszym, choć nie jedynym, miejscem instytucjonalnym była celebrowanie liturgiczne.

W swych konkretnych określeniach praktyki sakramentalne zostały naznaczone przez historię oraz kulturę, i świadczą o konkretnej, żywej — a zatem zmiennej — relacji Kościoła do świata. W tym znaczeniu wykraczają poza normę dogmatyczną. Jednakże historia dogmatów nie może ich zaniedbywać, ponieważ stanowią one konkretne miejsce doktrynalne (do powiedzenia *lex orandi, lex credendi*, można by dorzucić następujące: *lex agendi, lex credendi*) i poprzez nie wyraża się i angażuje wiara Kościoła. Z drugiej strony same ich odmiany objawiają przestrzeń wolności, z której korzysta Kościół w swym udzielaniu sakramentów otrzymanych od Chrystusa.

W rozpatrywanej przez nas epoce, w dziejach dawnego Kościoła, nie chodzi o siedem sakramentów. Widzieliśmy, w jak wielkim stopniu sama koncepcja sakramentu była jeszcze w stadium formowania. Nie znajdujemy zatem żadnej praktyki sakramentalnej odpowiadającej każdemu z rytów, które my nazywamy sakramentami. Na przykład małżeństwo przez długi czas nie było powodem powstania żadnej czysto chrześcijańskiej celebracji. Jednakże bardzo szybko pojawiają się cztery najważniejsze praktyki, o których powinniśmy tutaj powiedzieć: katechumenat i chrzest; liturgia eucharystyczna, która dominuje nad

całością kultu chrześcijańskiego; praktyka związanej z nim, ale i przekraczającej go, posługi kapłańskiej; wreszcie dyscyplina pokutna, której udziałem miała być spektakularna ewolucja.

I. DYSCYPLINA KATECHUMENATU I CELEBRACJA CHRZCIELNA

Autorzy i teksty: *Doktryna Dwunastu Apostołów (Didachè)*; wyd. franc.: W. Rordorf i A. Tuilier. SC 248, 1978; przekład polski: Pś. - Hipolit Rzymski. *Tradycja Apostolska*, wyd. franc.: B. Botte. SC 11 bis. 1968. - Egeria. *Itinerarium Egerii*. wyd. franc.: P. Maraval, SC 296. 1982. - Jan Chryzostom. *Osiem katechez chrzcielnych (1-8)*. wyd. franc.: A. Wenger, SC 50. wyd. 3. 1985. *Trzy katechezy chrzcielne (9-12)*. wyd. franc.: A. Piédangel i L. Doutreleau. SC 366, 1990; przekład polski: W. Kania. Kerygma, Lublin 1994. - Teodor z Mopsuestii. *Homilie katechetyczne*. wyd. franc.: R. Tonneau. Cité du Vatican 1949. - Augustyn. *Początkowe nauczanie religii*. wyd. franc.: J. Combès. BA 11. 1949; przekład polski: W. Budzik, w: Augustyn. *Pisma katechetyczne*. Pax, Warszawa 1952. *Bapteme d'après les Pères de j'Église (Chrzest według Ojców Kościoła): L'initiation chrétienne (Inicjacja chrześcijańska)*, teksty przedstawione w wersji franc, przez A. Hammama. Grasset. Paris 1962 i 1963. - Zob. Autorzy i teksty, s. 33.

Wskazówki bibliograficzne: J. A. Jungmann. *La Liturgie des premiers siècles jusqu'à la époque de Grégoire le Grand*. Cerf. Paris 1962. - J. Daniélou, R. du Charlat, *La Catéchèse aux premiers siècles*. Fayard-Mame. Paris 1968. - A. Laurentin. M. Dujarier *Catéchuménat. données de l'histoire et perspectives nouvelles*. Centurion. Paris 1969.-M. Dujarier. *Le Parrainage des adultes aux trois premiers siècles*. Cerf. 1962. - Th. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du bapteme*. Saint-André. 1962. L. Liger. *La Confirmation. Sens et conjecture oecuménique hier et aujourd'hui*. Beauchesne. Paris 1973. - K. Kiing, „La Confirmation comme parachèvement du bapteme”. *L'Expérience de j'Esprit*. Mélanges Schillebeeckx, Beauchesne. 1976. - H. Bourgeois, *L'Initiation chrétienne et ses sacrements*. Centurion. 1982. - Zob. Wskazówki bibliograficzne, s. 33.

1. KATECHEZA I KATECHUMENAT

W swej szybkiej ekspansji w świecie śródziemnomorskim dawny Kościół praktykował głównie chrzest dorosłych. Kerygmaticzna mowa Piotra (zob. Dz 2,41) kończy się natychmiastowym chrztem „około trzech tysięcy dusz” tego samego dnia. Ta niezwłoczność, związana z łaską początków, nie mogła być zachowana. Celebracja chrztu wymaga faktycznie przygotowania, które polega na nawróceniu na wiarę i nawróceniu życia oraz pouczenia w dziedzinie moralności i doktryny. Wszystko to wymagało czasu i odpowiedniej praktyki katechumenalnej. Znamy ją dość dobrze na podstawie różnych dokumentów, którymi są *Tradycja apostolska* Hipolita, *O chrzcie* Tertuliana oraz różnorodne katechezy Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma, Teodora z Mopsuestii, Ambrożego i Augustyna. W swych zasadniczych rysach została ustalona od początku III wieku, a w IV wieku została rozwinięta. Jest w ten sposób możliwe

odtworzenie drogi, jaką przechodzi! katechumen aż do chrztu. Przedstawimy tutaj ogólny szkic, biorąc pod uwagę zróżnicowania czasu i miejsca¹.

Katechumenat zawierał dwa główne etapy: dalsze i bezpośrednie przygotowanie. Aby rozpocząć katechumenat, „ci, którzy zgłaszają się po raz pierwszy”, są przyprowadzani przed nauczycieli (świeckich lub duchownych) przez ich rodziców chrzestnych. Ci ostatni, których rola instytucjonalna jest poświadczona od początku III wieku, poświadczają szczerą motywację osób zgłaszających się. Sprawdza się następnie, czy warunki ich życia są zgodne z moralnością chrześcijańską oraz czy nie wykonują zawodów mających związek z pogaństwem². Osoby te stają się wówczas katechumenami (*catéchumenoï*) na Wschodzie, słuchaczami (*audientes* lub *auditores*) na Zachodzie. Ich przygotowanie trwa zazwyczaj trzy lata³: zostają wprowadzeni w Pismo Święte i słuchają katechezy moralnej podczas zgromadzeń, które składają się z nauki, modlitwy i rytów wspólnotowych. Mogą oni brać udział w liturgii słowa podczas niedzielnej Eucharystii. W IV wieku niektóre osoby zatrzymują się na tym stadium, nigdy nie czyniąc kroku polegającego na prośbie o chrzest.

Pod koniec tego pierwszego okresu ci, którzy decydują się na przygotowanie do chrztu, mającego mieć miejsce w noc paschalną, są przedstawiani biskupowi, który podczas dochodzenia bada, czy życie kandydatów podczas okresu dalszego przygotowania było zgodne z wymaganiami chrześcijańskimi oraz sprawdza, czy dali dowody prawdziwego nawrócenia: „Czy żyli bogobojnie, czy szanowali wdowy, czy odwiedzali chorych, czy pełnili dobre uczynki?”⁴. Rodzice chrzestni są wobec wspólnoty kościelnej gwarantami szczerości ich postanowień. Biskup przystępuje wówczas do wpisania ich do rejestru „dziedzictwa Chrystusowego”⁵. Krok ten stanowi ze strony katechumenów znak definitywnego zaangażowania: stają się „wybranymi” (<*electi*) na Zachodzie, „tymi, którzy będą oświeceni” (*photizómenoï*) na Wschodzie. Celebracja zawiera katechezę wygłoszoną przez biskupa, który określa sens przygotowania chrzcielnego⁶ oraz zaprasza do radości w tym czasie duchowych zaślubin. Lecz jest to jednocześnie czas próby i walki duchowej podczas czterdziestu dni zaprawy i ćwiczeń wraz z postami, modlitwą i wyteżonym słuchaniem katechez. Przygotowanie trwa sześć tygodni na Zachodzie i osiem tygodni na Wschodzie, to znaczy przez czas Wielkiego Postu, definitywnie ugruntowanego od IV wieku. Spotkania pod przewodnictwem-

¹ Por. J. Daniélou, R. du Charlat, *La Catéchèse aux premiers siècles*, op. cit., s. 44 — 67. — Przy opisie rytów inspirowałem się także pracą, którą pod moim kierunkiem napisała jedna z moich studentek (P. Morand-Martail).

² Hipolit, *Tradycja apostołska*, 15 - 16; SC 11 bis, s. 69 - 75; przekład polski: ALP, t. 1, s. 309.

³ *Ibid.*, 17, s. 75; przekład polski: *ibid.*

⁴ *Ibid.*, 20, s. 79; przekład polski: op. cit., s. 310.

⁵ Por. Jan Chryzostom, *Osiem katechez chrzcielnych*, II, 1; SC 50, s. 133. Egeria, *Itinerarium iKi-rit.* 45, 1-4, SC 296, s. 307.

⁶ Por. katechezy przedchrzcielne Cyryla Jerozolimskiego i Jana Chryzostoma.

wem biskupa mają miejsce codziennie, także w niedziele, z wyjątkiem sobót. Formacja zawiera aspekt katechetyczny, ascetyczny i rytualny.

Przez pierwsze tygodnie katecheza odnosi się do nauk Pisma Świętego. Według Egerii, biskup „wychodząc od Księgi Rodzaju, przebiega przez czterdzieści dni wszystkie Pisma, wyjaśnia najpierw ich sens dosłowny, a następnie odkrywa ich sens duchowy”⁷. Wreszcie przychodzi czas katechezy dogmatycznej, przez ostatnie piętnaści dni. Polega ona na wyjaśnianiu artykułów Symbolu wiary. Wspomniana już przez Tertuliana, zajmuje istotne miejsce w IV wieku. Rozpoczyna się ona w szóstą niedzielę Wielkiego Postu na Wschodzie, w czwartą na Zachodzie, celebracją *przekazania Symbolu (traditio Symboli)*. Biskup uroczyście przekazuje katechumenom tekst *Credo*, którego do tej pory nie znali, ponieważ okrywała go dyscyplina tajemnicy (*arcane*). Prosi ich, by nauczyli się go na pamięć:

[...] obejmujemy całą naukę wiary krótko w kilku zdaniach. Chciałbym, abyście to dosłownie zapamiętali i gorliwie odmawiali. Nie musicie tego pisać na papierze, lecz dla zapamiętania wyrzeźbicie to na sercu. [...] Pragniemy, by ta wiara w czasie całego życia była dla was drogowskazem, poza nią nie przyjmujcie nigdy innej [...] ⁸.

Podczas dwóch kolejnych tygodni biskup komentuje Symbol „artykuł po artykule, najpierw w znaczeniu dosłownym, a potem duchowym” (*explanatio symboli*)⁹. Następnie, w Niedzielę Palmową, mający przyjąć chrzest „oddają” Symbol (*redditio symboli*), recytując go publicznie przed biskupem, rodzicami chrzestnymi i całą wspólnotą. Dają w ten sposób wyraz swemu przystąpieniu do wiary otrzymanej od Kościoła. Katecheza dogmatyczna zostaje zakończona wraz z *redditio* Symbolu. Wielki Tydzień zajmują nabożeństwa liturgiczne, przygotowanie duchowe i pokuta.

Katechezy mistagogiczne, to znaczy te, które rozpoczynają ryty inicjacji chrześcijańskiej, chrzest, namaszczenie krzyżmem i Eucharystia, wygłaszane są dopiero podczas Tygodnia Wielkanocnego, a zatem po przyjęciu tych sakramentów przez neofitów. Do wspomnianej tajemnicy dołącza, jak się wydaje, powód pedagogiczny: dopiero mając doświadczenie tych rytów neofici są zdolni dostrzec ich sens duchowy:

Ale ponieważ dobrze wiedziałem, że więcej wierzy się oczom, aniżeli uszom, czekałem aż do dnia dzisiejszego, by was — skoro dzięki temu, coście przeżyli, lepiej przygotowaliście się do nauki — poprowadzić na jaśniejszą i wonniejszą łąkę tego raj¹⁰.

⁷ Egeria, *Itinerarium Egerii*, 46, 2; SC 296, s. 309.

⁸ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy chrzcielne*, 5, 12, PF, s. 91 -92; przekład polski: W. Kania, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, op. cit., s. 81.

⁹ Egeria, *Itinerarium Egerii*, 46, 3; SC 296, s. 311.

¹⁰ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, 1,1; SC 126 bis, s. 83-85; przekład polski: op. cit., s. 301.

Tenże czas Wielkiego Postu jest rodzajem „rekolekcji”, czasem wytężonej pokuty, wprowadzenia w modlitwę, wraz z tradycją *Pater*. Post poprzedzający chrzest jest zalecany już w pierwszym okresie, a wspólnota się doń przyłącza¹¹. Tertulian namawia kandydata do mnożenia aktów pokuty, postów, czuwań i modlitwy: „Ci, którzy mają zamiar przyjąć chrzest, powinni się często modlić, pościć, czuwać, na klęczkach błagać Boga [...]”¹². W Rzymie wymaga się postu w Wielki Piątek i Wielką Sobotę. Ćwiczenia te wyrażają szczerą żal i mają za cel przywołanie miłosierdzia Bożego. Post ma również skutek egzorcyzmu. Faktycznie myślano, że demon ponawia ataki aż do ostatniej chwili, by powstrzymać katechumena przed przyjęciem chrztu. Katechumen jest także w swym przygotowaniu wspierany serią egzorcyzmów: w trakcie celebracji, gdy wspólnota modli się wraz z katechumenami, duchowni lub uprawnieni świeccy wygłaszają nad nimi modlitwę egzorcyzmu, nakładając na nich ręce. Egzorcyzmy te w III wieku mają miejsce codziennie, zaś w IV tylko w niedziele. Ryty te mają za cel zmuszenie demona do ucieczki i oczyszczenie katechumena, zanim przyjmie on Pana.

Pedagogia katechumenalna bogata jest w nauki doktrynalne na temat inicjacji chrześcijańskiej. Jej powaga i długość przypominają przede wszystkim, że doktryna chrzcielna winna być pojmowana w odniesieniu do chrztu dorosłego bądź dziecka będącego w stanie osobiście wyznać swą wiarę. Widzieliśmy, jakie stanowisko zajął Kościół w kwestii chrztu dzieci¹³. Jednakże prawomocność tego ostatniego winna być rozumiana przez analogię i w odniesieniu do chrztu „wyznawców”. Z drugiej strony owo przygotowanie podkreśla złożony związek pomiędzy wiarą a chrztem: chrzest jest sakramentem, który daje wiarę, ale może być przyjęty tylko przy założeniu nawrócenia na ową wiarę. Nawrócenie zaś może dokonać się jedynie w czasie, przejawiając swą powagę w konkretnych aktach. Widzimy również centralne miejsce Symbolu wiary w nauczaniu katechumenalnym: odnajdziemy je także w samej celebracji. To poprzez chrzest wydarzenia wyznane w *Credo* stają się wydarzeniami dla neofity¹⁴. Chrzest zawiera wreszcie odpuszczenie grzechów: ten aspekt jest bardzo wyraźnie obecny w przygotowaniu do chrztu, wraz z całym szeregiem egzorcyzmów i rytów nałożenia rąk. Katechumen zostaje w końcu stopniowo włączony do ciała Kościoła, według pewnej bardzo konkretnej pedagogii, w której rodzice chrzestni odgrywają ważną rolę.

¹¹ *Didaché*, 7, 4; SC248, s. 173; przekład polski: *Pś*, s. 36

¹² Tertulian, *O chrzcie*, 20, 1; SC35, s. 94; przekład polski: *op. cit.*, s. 153.

¹³ Por. s. 35-36.

¹⁴ Na temat związku Symbolu wiary i chrztu, por. t. 1, s. 80 i n.

2. RYTY INICJACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Liturgia chrztu w Starożytności chrześcijańskiej jest liturgią uroczystą, która rozwija liczne ryty i zawiera w sobie chrzest jako taki, namaszczenie krzyżmem i przystąpienie do Eucharystii. Ryty te mają miejsce podczas Nocy Paschalnej w celu uwypuklenia ich związku z paschalnym misterium Chrystusa. W Jerozolimie Cyryl podkreśla, że wydarzenia, o których mówi, odbywają się w tym samym miejscu, w którym wygłasza on swe katechezy.

Ryty przygotowawcze

Przed chrztem jako takim pojawiają się ryty przygotowawcze. Pierwszy to *effata*. Ma on miejsce w Wielką Sobotę. Biskup modli się za każdego z katechumenów, dmucha w twarz i kreśli znak krzyża na czole, uszach i nozdrzach. Ryt ten, który odtwarza gest Jezusa, oznacza otwarcie zmysłów na słowo Boże¹⁵.

Drugi ryt to wyrzeczenie się demona i przyłgnięcie do Chrystusa: jest on praktykowany we wszystkich Kościołach. Jan Chryzostom pokazuje katechumenów ubranych w białe tuniki, na klęczkach, z rękami wzniesionymi ku niebu, w postawie wyrażającej niewolę, z której zostaną wyzwoleni. Na pytania kapłana, każdy zobowiązuje się wyrzec Szatana i radykalnie związać się z Chrystusem:

Kapłan każe wam powtórzyć: „Wyrzekam się ciebie, Szatanie, twego przepychu, twej służby i twych dzieł”. To zaledwie kilka słów, ale wielka jest ich moc [...]. Kapłan znów każe wam powtórzyć: „Przywiązuję się do Ciebie, Chrystusie!” [...] Od ciebie otrzymał tylko twe słowa, a powierza ci tak wielki skarb rzeczywistości!¹⁶

W Jerozolimie katechumen wyciąga rękę i wyrzeka się Szatana zwrócony ku Zachodowi, „miejscu widzialnych ciemności” i zwraca się ku Wschodowi, „krajnie światła”, by przyłgnąć do Chrystusa. Po przystąpieniu następuje wyznanie wiary trynitarniej: „Kazano ci wtedy powiedzieć: «Wierzę w Ojca i Syna i Ducha Świętego, i w jeden chrzest pokuty»”¹⁷.

Kolejne ryty odbywają się w baptysterium. Wejście do jego wnętrza symbolizuje wejście do Kościoła i powrót do raju utraconego za sprawą grzechu

¹⁵ Hipolit, *Tradycja apostołska*, 20, SC11 bis, s. 79 — 81; przekład polski: *ALP*, t. 1, s. 310-311.

¹⁶ Jan Chryzostom, *Osiem katechez chrzcielnych*, II, 20-21; SC50, s. 145.

¹⁷ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, 1, 4 i 9; SC126 bis, s. 89 i 99; przekład polski: *op. cit.*, s. 302 i 304.

pierwszego Adama. Katechumen zostaje wówczas pozbawiony odzienia — w Antiochii przez kapłana — gest, który symbolizuje odarcie ze starego człowieka i powrót do utraconej, pierwotnej nagości¹⁸. Zostaje następnie namaszczony na całym ciele olejem, który został uprzednio egzorcyzmowany przez biskupa. *Tradycja apostolska* Hipolita Rzymskiego po raz pierwszy wspomina istnienie dwóch rodzajów oleju, z których jeden jest olejem egzorcyzmów, jako że był przedmiotem modlitwy egzorcyzmu, a drugi, pobłogosławiony przez biskupa, nazywany jest olejem dziękczynienia¹⁹. Jan Chryzostom wspomina również o namaszczeniu całego ciała „olejem duchowym”²⁰.

Celebracja chrztu

Chrzest poprzedzony jest poświęceniem wody, pierwszym rytym wspomnianym przez *Tradycję apostolską*: „O pianiu koguta wszyscy podejną do wody, która ma być bieżąca i czysta (a w razie nagłej konieczności jakakolwiek)”²¹. W IV wieku chrztu udziela się w piscynie chrzcielnej. Osoba mająca zostać ochrzczona, mając ciało namaszczone olejem, schodzi do piscyny. Pierwotne malowidła pokazują nam, że woda sięga do kolan. Biskup — albo kapłan — kładąc ręce na głowie katechumena, pyta kolejno o jego wiarę w Ojca, Syna i Ducha Świętego, recytując w ten sposób Symbol wiary²²; przy każdej odpowiedzi zanurza go w wodzie. Ta sama praktyka występuje w Afryce, Rzymie i Jerozolimie. W Antiochii formuła trynitarna jest wypowiedziana przez kapłana:

Oto jak przebiega chrzest: kiedy kapłan wygłasza nad kandydatem słowa: „Taki a taki zostaje ochrzczony w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”, po trzykroć zanurza jego głowę w wodzie, przygotowując go przez ten tajemniczy ryt do przyjęcia Ducha Świętego²⁵.

Przy wyjściu z piscyny neofita jest przyodziewany w białe szaty, które zachowa w ciągu tygodnia wielkanocnego. Biała szata symbolizuje nowego człowieka: „Skoro zdjęłeś stare szaty i wdziałeś duchowe, białe, winny one pozostać zawsze białe”²⁴.

¹⁸ *Ibid.*, 2, 2; s. 105—107; przekład polski: *op. cit.*, s. 306.

¹⁹ Hipolit, *Tradycja apostolska*, 21; SC11 bis, s. 83; przekład polski: *ALP*, t. 1, s. 310.

²⁰ Jan Chryzostom, *Osiem katechez chrzcielnych*, 11, 24; SC50, s. 147.

²¹ Hipolit, *Tradycja apostolska*, 21; SC11 bis, s. 81; przekład polski: *ALP*, t. 1, s. 310.

²² Zob. t. 1, s. 87.

²⁵ Jan Chryzostom, *Osiem katechez chrzcielnych*, 11, 26; SC50, s. 147.

²⁴ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, 4, 8; SC126 bis, s. 143; przekład polski: *op. cit.*, s. 316.

Ryty pochrzcielne: namaszczenie krzyżmem

Neofici otrzymują wówczas nowe namaszczenie poświęconym olejem, wykonywanie znaku krzyża, a na Zachodzie ponadto nałożenie rąk. Jednak rytę te łączone są ze sobą w odmienny sposób na Wschodzie i na Zachodzie.

Na Zachodzie, w Kartaginie, neofici zostają przez biskupa namaszczeni poświęconym olejem na całym ciele. Jest to ryt konsekracji kapłańskiej, powiązany z konsekracją kapłanów i proroków w Starym Testamencie. Następnie biskup wzywa nad każdym Ducha Świętego, nakładając na nich ręce²⁵. Według *Tradycji apostoelskiej* ryt namaszczenia jest podwójny. Przy wyjściu z wody neofici otrzymują pierwsze namaszczenie olejem dziękczynienia dokonywane przez kapłana: „Gdy wyjdzie z wody, zostanie namaszczony olejem dziękczynienia z tymi słowy: «Ja cię namaszcza olejem świętym w imię Jezusa Chrystusa»”²⁶. Potem ubierają się i wchodzą do kościoła. Biskup wówczas nakłada ręce i wzywa Ducha Świętego: „Panie Boże, który tych oto uczyniłeś godnymi, iżby dostąpili odpuszczenia grzechów przez obmycie odrodzenia Duchem Świętym, udziel im łaski swojej, aby Ci służyli zgodnie z wolą Twoją”²⁷. Następnie wykonuje kolejne namaszczenie, rozprowadzając ręką olej dziękczynienia na ich głowach. To drugie namaszczenie jest uświęcające i nawiązuje do namaszczeń starotestamentowych. W końcu czyni im znak krzyża na czole. Dar Duch Świętego jest zatem udzielany przez nałożenie rąk.

Na Wschodzie, w Jerozolimie, neofita przywdziawszy szaty, otrzymuje namaszczenie wonnym olejem. Olej ten został wcześniej poświęcony epiklezą wygłoszoną przez biskupa. Ryt wprowadza udzielenie Ducha Świętego, który ożywia i uświęca duszę. Namaszczenie krzyżmem, dokonane na czole, uszach, nozdrzach i piersiach, wskazuje na duchowe otwarcie zmysłów na dary Boże i siłę w walce z przeciwnikiem²⁸.

Antiochia może się poszczycić wielką oryginalnością w porządku rytów: namaszczenie poprzedza chrzest i jest udzielane w dwóch etapach przy pomocy „oleju namaszczenia duchowego” czy też krzyżma duchowego. Po wyrzeczeniu się Szatana i przyłgnięciu do Chrystusa w Wielki Piątek, pierwsze namaszczenie krzyżmem dokonywane jest na czole, w formie znaku krzyża, w imię Trójcy. Namaszczenie wyraża przynależność do Chrystusa. Później, podczas nocy paschalnej, tuż przed chrztem, katechumen namaszczany jest ponownie, tym razem na całym ciele, tymże duchowym olejem. Owo namaszczenie przypomina to, które otrzymywali zapaśnicy, przed wejściem na arenę, by walczyć. Jego

²⁵ Tertulian, *O chrzcie*, 7 i 8; SC35, s. 76; przekład polski: *op. cit.*, s. 140-141.

²⁶ Hipolit, *Tradycja apostoelska*, 21, SC11 bis, s. 87; przekład polski: *ALP*, t. 1, s. 311.

²⁷ *Ibid.*, 21, s. 87; przekład polski: *op. cit.*, s. 311

²⁸ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, 3, 3 i 4; SC126 bis, s. 125—127; przekład polski: *op. cit.*, s. 311-312.

skutkiem jest umocnienie i jest ono związane z darem Ducha Świętego. Potem katechumen jest zanurzany w wodzie. Namaszczenie wytwarza swój skutek przy zetknięciu z wodą chrzcielną, z którą jest związane: „Każe wam zejść do świętych wód [...]. W tym momencie, przez słowa kapłana i jego rękę, dochodzi do zstąpienia Ducha Świętego i [z wody] wychodzi już inny człowiek”²⁹.

Stawszy się członkami Kościoła przez chrzest, neofici są przyjmowani przez zgromadzenie jak bracia: „Wszyscy obecni ściskają ich, pozdrawiają, składają pocałunek, winszują im i dzielą ich radość z tego, że niegdyś niewolnicy i jeńcy w jednej chwili stali się ludźmi wolnymi”³⁰. Po raz pierwszy przyjmują pocałunek pokoju. Wraz z całą wspólnotą recytują Ojciec Nasz. Cyryl Jerozolimski komentuje go zdanie po zdaniu podczas Tygodnia Wielkanocnego³¹. Następnie ma miejsce celebrowanie Eucharystii, w której do komunii przystępują neofici. W III wieku kosztują także z kielicha napełnionego mlekiem i miodem³².

Od namaszczenia krzyżmem do „sakramentu” bierzmowania

Jak widzieliśmy, namaszczenie krzyżmem i nałożenie rąk następuje bezpośrednio po chrzcie. Wchodzi tutaj w grę dwa problemy doktrynalne. Po pierwsze: któremu z rytów należy przypisać dar Ducha Świętego? Symbolika chrzcielna jest przede wszystkim symboliką odpuszczenia grzechów i przywrócenia do życia, poprzez wejście w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania. Symbolika namaszczenia krzyżmem i nałożenia rąk (wraz z epiklezą) jest mocno związana z tajemnicą Ducha Świętego, który zstąpił na Chrystusa podczas Jego chrztu oraz na wspólnotę apostołów w Zielone Świąta. Interpretacja selektywna może oprzeć się na ważnym tekście Tertuliana: „Potem następuje nakładanie rąk, by przez błogosławieństwo wezwać i zaprosić Ducha Świętego”³³. Chrzest miałby dokonywać jedynie odpuszczenia grzechów; dar Ducha Świętego byłby sprawą bierzmowania. Wszakże dychotomia ustalona pomiędzy różnymi rytami byłaby tutaj anachroniczna. Ryt namaszczenia krzyżmem lub nałożenia rąk przynależy do pewnej całości, która bez niego nie byłaby pełna. Woda chrzcielna jest już przedmiotem epiklezy. Tertulian zna związek chrztu z całą Trójcą i wie, że odpuszczenie grzechów jest także darem Ducha Świętego³⁴. Obydwa rytury przeprowadzają ów dar *in solidum*, przy czym drugi uzupełnia go

²⁹ Jan Chryzostom, *Osiem katechez chrzcielnych*, II, 22-23 i 25; SC50, s. 145-147.

³⁰ *Ibid.*, 11, 27, s. 148.

³¹ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, 5, 11-18; SC126 bis, s. 161 - 169; przekład polski: *op. cit.*, s. 319 — 322.

³² Hipolit, *Tradycja apostołowa*, 23; SC11 bis, s. 93; przekład polski: *ALP*, t. 1, s. 311.

³³ Tertulian, *O chrzcie*, 8, 1; SC35, s. 76; przekład polski: *op. cit.*, s. 140.

³⁴ Por. F. Refoulé w SC35, s. 75, n. 1.

i wypełnia. Ich jedność i rozróżnienie pozostają w takim samym stosunku, jak misterium paschalne i dar Zielonych Świąt.

To wszystko prowadzi do problemu jedności jednego sakramentu i dwoistości dwóch sakramentów. Ewolucja praktyk liturgicznych była w tym punkcie decydująca. Ponieważ liczba ochrzczonych rosła, a celebracje rozwijały się w miejscach coraz bardziej scentralizowanych, biskupi nie mogli być obecni na celebracji większości chrztów. Wschód wybrał powierzenie całości liturgii, aż po końcowe namaszczenie, kapłanom (używającym olejów poświęconych przez biskupa); Zachód powierzył kapłanom jedynie chrzest i zachował znak osobistej obecności biskupa przy ostatnim rycie. Owa decyzja doprowadziła do oddzielenia go w czasie od rytu chrzcielnego, którego liturgię dotąd zamykał. To w tym okresie słowo „namaszczenie (krzyżemem)” zostało na Zachodzie zastąpione przez słowo „bierzmowanie”, co zachowywało jego odniesienie do chrztu. Oddzielenie w czasie tylko się powiększało, jako że bierzmowanie nie było udzielane niemowlętom, i na Zachodzie doprowadziło do teologii tego sakramentu odniesionej do tejże sytuacji, podczas gdy Wschód zachował tradycję kompletnej inicjacji chrześcijańskiej³⁵.

II. CELEBRACJA TAJEMNIC: EUCHARYSTIA

Autorzy i teksty: Justyn. *Apologia I*. rozdz. 65-67; wyd. franc.: Wartelle. *Études augustiniennes*. Paris 1987; przekład polski: A. Lisiecki. Księgarnia Uniwersytecka. Poznań 1926.

- Ireneusz z Lyonu. *Adversus haereses*. IV. 18. 5 i V. 2. 2 - 3; wyd. franc.: Rousseau. Cerf. 1984; przekład polski (fragm.): *AP*. - Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*; wyd. franc.: R. Girod. SC 162. X. 25 (s. 262-265); XI. 14 (s. 336-347); przekład polski: K. Augustyniak, WAM. Kraków 1998. *ŻMT*. 10. - Grzegorz z Nyssy. *Nauka katechetyczna*, rozdz. 37; *PF*. 1978. s. 95-99; przekład polski: T. Sinko. Pax. Warszawa 1963. s. 125-129.

- *Konstytucje apostołskie*; wyd. franc.: M. Metzger. 5.C. 320, 329. 336, 1985-1987 lub Cerf, 1992. - H. Lang. 5. *Aurelii Augustini textus eucharistici selecti*. P. Hanstein, Köln 1933.

- *L'Eucharistie dans l'Antiquité chrétienne*, teksty przedstawione przez A. Hammana, *PF*. DDB, 1981. - Por. s. 52.

Wskazówki bibliograficzne: A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*, Desclée, Paris 1968.

- *Præx eucharistica. Textus et variis liturgiis antiquioribus selecti*. wyd. A. Hänggi i I. Pahl, Éd. Univers. Frigourg 1968. - J. A. Jungmann. *La Grande Prière eucharistique*. Cerf, Paris 1955.

- *Eucharisties d'Orient et d'Occident*. semaine liturgique de l'institut Saint Serge. 2 tomy. Cerf 1970. - L. Bouyer. *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. 2 wyd., Desclée, Paris 1990. - *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, red. R. Johanny, Beauchesne, Paris 1976. - J. Reumann, *The Supper of the Lord. The New Testament, Ecumenical Dialogues*. Fortress Press. Philadelphia 1985. - H. Moll, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung von Neuen Testament bis Irenaus von Lyon*. Hanstein. Köln/Bonn 1975. - A. V. Ström. G. Kretchmar etalii, art. „Abendmahl“ i „Abendmahlfeier”. *TRE* 1 (1977), s. 43-428.-

³⁵ Por. H. Küng, *L'Expérience de l'Esprit*, s. 119—124.

C. Ciraudó. *Eucaristía perla Chiesa: prospettiva teologica sull'eucaristia a partiré délia „lex ordandi”*, PUG/Rome. Morcelliana/Brescia. 1989. - R. Cabié. *L'Eucharistie*, w: *L'Église en prière*, vol. 2. 2 wyd.. Desclée. Paris 1983; *Histoire de la messe*. Desclée, 1990. H. Legrand, „La Présidence de l'Eucharistie selon l'Église ancienne”. *Spiritus* 69 (197). s. 409-431.

Eucharystia jest najważniejszą celebracją chrześcijan. Jej poświadczenie ewangeliczne jest nie tylko najbardziej jasne w perykopach mówiących o jej ustanowieniu, ale przekaz ten zostaje podjęty przez Pawła (zob. 1 Kor 11,23-25); „łamanie chleba” jest częstą praktyką w pierwotnym Kościele, o czym świadczą Dzieje Apostolskie. Prześledzimy zasadniczą celebrację wspólnoty chrześcijańskiej, posuwając się dwoma równoległymi drogami, które są świadectwem eucharystycznej wiary Kościoła: drogą liturgii w ścisłym znaczeniu oraz drogą praktyki wspólnotowej.

1. DAWNE LITURGIE EUCHARYSTII

Najdawniejsze świadectwa pokazują, iż pierwsze liturgie Eucharystii mają swe korzenie w liturgii żydowskiej. Liturgie synagogi i stołu zawierały wielką liczbę modlitw błogosławieństwa (*berakoth*). Otóż można wykazać dość ścisłą odpowiedniość pomiędzy żydowską modlitwą dziękczynienia po posiłku, nazywaną *Birkat ha-Mazoti*, datowaną zazwyczaj na rok 100 przed Chrystusem, a modlitwą eucharystyczną z *Didachè*. *Birkat ha-Mazon* składa się z trzech części: uwielbienia skierowanego do Boga Stwórcy, który podtrzymuje cały świat; dziękczynienia za dobrodziejstwa zbawienia; suplikacji za Jerozolimę; całość podsumowana jest krótkim powrotem do błogosławieństwa³⁶. Trzydzięciowa kompozycja zawiera zatem uwielbienie — dziękczynienie — błaganie. Narzuca się w tym miejscu porównanie z długą, delikatną w interpretacji sekwencją o Eucharystii, zamieszczoną w *Didachè*.

Co do Eucharystii, składajcie dziękczynienie w taki oto sposób:

Najpierw przy kielichu:

Dziękuję Ci, Ojczy nasz,

Za świętą winorośl Dawida, sługi Twego,

Którą objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego.

Tobie chwala na wieki!

Następnie przy łamaniu chleba:

Dziękujemy Ci, Ojczy nasz,

³⁶ Por. T.-J. Talley, „De «berakah» à l'eucharistie. Une question à réexaminer”, *La Maison-Dieu* 125 (1976), s. 11 -39, gdzie koryguje się i uzupełnia artykuł J.P. Audet, „Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédition» juive et de l'«eucharistie» chrétienne”, *RB* 65 (1958), % 371-399.

Za życie i za poznanie,
Które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego.
Tobie chwała na wieki!

Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach,
Został w jedno zebrany,
Tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi
Zbierze się w jednym królestwie Twoim,
Bo Twoja jest chwała i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki!

[...]
A gdy się już nasycicie, składajcie dziękczynienie w taki oto sposób:

Dziękuję Ci, Ojcze Święty,
Za święte Imię Twoje,
Które z woli Twojej zamieszkało w sercach naszych,
I za poznanie, i za wiarę, i za nieśmiertelność,
Które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego,
Tobie Chwała na wieki!

Ty, Panie wszechmogący,
Stworzyłeś wszystko dla Imienia Twego,
Dałeś ludziom pokarm i napój, aby ciesząc się nim, Tobie dziękowali.
Nam zaś dałeś w swej łaskowości duchowy pokarm i napój,
i życie wieczne przez Jezusa, sługę Twego.
Nade wszystko dziękujemy Ci za wielką potęgę Twoją.
Tobie chwała na wieki!

Pomnij Panie na Kościół Twój i wybaw go od zła wszelkiego,
I uczynj go doskonałym w miłości Twojej. [...]
Bo Twoja jest moc i chwała na wieki!

Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat!
Hosanna Bogu Dawidowemu!
Kto święty, niech podejdzie,
Kto nim nie jest, nich czyni pokutę!³⁷

W tym złożonym tekście dwie kolejne modlitwy nazwane są Eucharystią. Jeden z niedawnych komentatorów, K. Niederwimmer, uważa, że chodzi tu o sekwencję *agape* i Eucharystii: werset 10,6 jest formułą zapraszającą do komunii eucharystycznej. Sakramentalną ucztę Pana trzeba zatem umieścić w sekwencji rozpoczynającej się wraz z rozdziałem dziesiątym. A więc posiłek kończący się w wersecie 10,1 nie jest Eucharystią w ścisłym sensie, lecz *agape* wspólnoty. Modlitwa z 10,2-6 wprowadza do liturgii eucharystycznej. Sekwencja liturgiczna wyglądałby zatem następująco: *agape* wspólnoty, wprowadzona przez krótkie błogosławieństwo chleba i wina; zaraz po zaspokojeniu głodu

³⁷ *Didachd*, 9, 1 - 10, 6; *SC* 248, s. 175-181; przekład polski: *Pś*, s. 37-38.

przez gości, modlitwa dziękczynna, inspirowana wzorami żydowskimi, która wprowadza bezpośrednio do uczty Pana; następnie zaproszenie do komunii³⁸.

Owa druga modlitwa pokazuje, w jak wielkim stopniu żydowskie błogosławieństwo używane było w Eucharystii chrześcijańskiej, zgodnie z procesem światłej transpozycji. Od początku błogosławieństwo całkowicie ustępuje miejsca dziękczynieniu. Bóg Ojciec zawsze jest Stwórcą i tym, który daje pokarm; jednak pierwszym powodem dziękczynienia jest Jezus, „który wynagrodził nas duchowym pokarmem i napojem, i życiem wiecznym”; dziękczynienie za dary pokarmu fizycznego stało się pamiątką; błaganie za Jerozolimą stało się modlitwą za Kościół. Wreszcie końcowe błogosławieństwo stało się doksologią. Nie można zatem utożsamiać błogosławieństwa i dziękczynienia: bowiem przejście od jednego do drugiego jest także świadomym przejściem do słownictwa ofiarniczego. Odsyła ono do *zebah Todah*, ofiary dziękczynienia i wspólnoty, w której dzielono posiłek. „W ten sposób zostały połączone pojęcia posiłku i ofiary”³⁹. Nawet jeśli słownictwo chrześcijańskie przez jakiś czas wahało się pomiędzy terminami *eulogia* i *eucharystia* dla określenia celebracji, to Eucharystia odpowiada w pełni jego chrześcijańskiej tożsamości. Trójmian uwielbienie—dziękczynienie—błaganie, zamykany błogosławieństwem, przekształcił się w nowy trójmian: dziękczynienie —pamiątka —błaganie, zakończony doksologią. Takie były pierwsze elementy modlitwy eucharystycznej: dziękczynienie Ojcu za posłanie swego Syna, Jezusa, który dał nam pokarm wieczności.

Didache jest także świadectwem celebracji niedzielnej, której nadaje się charakter ofiarniczy:

W dniu Pana, w niedzielę, gromadźcie się razem, by łamać chleb i składać dziękczynienie, a wyznawajcie ponadto wasze grzechy, aby wasza ofiara (*thusia*) była czysta. [...] Oto bowiem słowa Pana: „Na każdym miejscu i w każdym czasie składać mi będą ofiarę czystą, ponieważ jestem królem wielkim, mówi Pan, a imię moje budzi podziw między narodami (Ml 1,11.14)⁴⁰.

Powszechnie uznaje się, że na podstawie tego źródła w ciągu pięciu pierwszych wieków chrześcijaństwa rozwinęły się cztery typy modlitwy eucharystycznej⁴¹:

1. Typ syryjski — wschodni, którego świadectwem jest modlitwa Addai i Mari, „najdawniejsza, dostępna nam kompozycja eucharystyczna”⁴², która

³⁸ Por. K. Niederwimmer, *Die Didache*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1989, s. 173-209.

³⁹ Por. J.-T. Talley, *art. cit.*, s. 27-28.

⁴⁰ *Didachź*, 14, 1-3; *SC*248, s. 193; przekład polski: *Pś*, s. 39-40.

⁴¹ Por. L. Bouyer, *op. cit.*, s. 137 i n.

⁴² *Ibid.*, s. 147.

pozwała uchwycić, w ich archaicznym stanie, układ błogosławieństw związanych z posiłkiem i błogosławieństw synagogalnych. Jest bliska *Didache* i, jak ta ostatnia, nie zawiera, przynajmniej w stanie w jakim do nas dotarła, opisu ustanowienia⁴³.

2. Typ syryjski — zachodni, poświadczony w *Tradycji apostoelskiej* Hipolita na początku III wieku:

Gdy zaś diakoni przyniosą dary ofiarne, [biskup] włoży na nie, współ z prezbiterami, ręce i odmówi następującą modlitwę dziękczynną:

„Pan z wami” — na co wszyscy odpowiedzą: „I z duchem Twoim”.

„W górę serca” — a wszyscy: „Mamy je wzniesione ku Bogu”.

„Dzięki składajmy Panu” — a wszyscy: „Zaiste, jest to godne i słuszne”. Dalej już sam:

„Dziękujemy Ci, Boże, przez umiłowanego Syna Twego, Jezusa Chrystusa, którego w tych czasach ostatecznych zesłałeś nam jako zbawiciela, odkupiciela i oznajmiciela woli Twojej, nieodłączny Logos Twój, przez który wszystko uczyniłeś ku swemu zadowoleniu, który zesłałeś z niebios w łono Dziewicy, iżby przez nią noszony stał się ciałem i okazał się Synem Twoim zrodzonym z Ducha Świętego oraz tejże Dziewicy; On to wypełniając Twoją wolę zgromadził Ci lud święty, a rozciągnąwszy ramiona swe, cierpieniem swym wyzwolił od cierpień tych, którzy w Ciebie wierzą.

Gdy zaś dobrowolnie wydał się na mękę, by zniszczyć śmierć, zerwać więzy szatańskie, podeptać piekło, oświecić sprawiedliwych, ustanowić Nowy Testament oraz oznajmić zmartwychwstanie, wziął chleb, dzięki czynił i mówił: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje, które za was jest łamane.” Podobnie wziął kielich, mówiąc: „To jest Krew moja, która za was jest wylana; ilekroć to czynicie, czyńcie na pamiątkę moją”.

Wspominając tedy Jego śmierć i zmartwychwstanie, ofiarujemy Ci ten oto chleb i ten oto kielich, dzięki Ci składając, żeś nas uznał za godnych, byśmy stali przed Tobą i służyli Tobie.

Zarazem prosimy Cię, ześlij Ducha Twego Świętego na ten dar ofiarny świętego Kościoła; użyż zebranych przez Ciebie wszystkim świętym, którzy z tego daru pożywać będą, iżby zostali napełnieni Duchem Świętym na utwierdzenie wiary w prawdzie, abyśmy Cię chwalili i wysławiali przez Syna Twojego, Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie chwała i cześć, Ojcu i Synowi wraz z Duchem Świętym, w świętym Kościele Twoim, teraz i na wieki wieków. Amen”⁴⁴.

Modlitwa ta, mimo braku werbalnej odpowiedniości w stosunku do modlitwy Addai i Mari, pozostaje jej bliska na poziomie struktury i pozostaje naznaczona przez dziedzictwo żydowskie modlitw przy posiłku. Bardzo chro-

⁴³ Tekst ustalony przez B. Botte, por. L. Bouyer, *ibid.*, s. 148-149.

⁴⁴ Hipolit, *Tradycja apostoelska*, 4; *SC* 11 bis, s. 47-53; przekład polski: *ALP*, t. 1, s. 306 — 307; por. także B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, ATK, Warszawa 1983, s. 445-446.

nologiczna ma strukturę trynitarną: składa ona dziękczynienie Ojcu za wydanie Jezusa; wspomina wcielenie, mękę, ustanowienie (które w modlitwie Addai było jeszcze nieobecne), anamnezę; zawiera wzmiankę o Duchu Świętym w „epiklezie” (której pierwotny charakter i dokładne znaczenie są przedmiotem dyskusji⁴⁵) związanej z modlitwą za Kościół. Pojawia się w niej doksologia, ale nie ma jeszcze *Sanctus*.

Ten typ liturgii będzie przedmiotem całej serii rozwinięć, związanych z opracowywaniem dogmatu trynitarnego i doprowadzi do anafor z *Konstytucji apostołskich*⁴⁶ i wielkich liturgii wschodnich św. Bazylego i św. Jana Chryzostoma. Z tej rodziny wywodzi się także liturgia opisana przez Cyryla Jerozolimskiego⁴⁷, która poprzedziła liturgię nazywaną liturgią św. Jakuba.

Do tych dwóch typów dodać należy typ aleksandryjski (liturgie św. Marka i św. Cyryla) i w końcu typ rzymski, który jest pod wieloma względami podobny do poprzedniego i da w rezultacie kanon rzymski.

Przy znacznych różnicach, struktura tych liturgii układa się według schematu trynitarnego: dziękczynienie Ojcu (zazwyczaj na wstępie i podsumowanie przez *Sanctus (trisagion)*); wspomnienie Syna (słowa ustanowienia i anamneza Jego życia, śmierci i zmartwychwstania); inwokacja Ducha Świętego (*epikleza* nad darami i nad zgromadzeniem) oraz modlitwa wstawiennicza za Kościół; końcowa doksologia również jest trynitarna. Analogia do struktury Symbolów wiary jest frapująca⁴⁸. Jedyne ważny wariant dotyczy kanonu rzymskiego: to, co w stosunkowo wyraźny sposób stanowi jego epiklezę, jest umieszczone przed opisem ustanowienia, a nie po nim, jak na Wschodzie. Ta różnica pomiędzy Wschodem a Zachodem jest źródłem debaty: czy to epikleza (Wschód), czy też słowa konsekracji (Zachód) stanowią moment przemienienia darów.

2. ŚWIADECTWA PRAKTYKI EUCHARYSTYCZNEJ

Ignacy Antiocheński staje się w swych *Listach* orędownikiem jedności Kościoła. Otóż pierwszorzędnym miejscem wyrazu tej jedności jest Eucharystia. Powinna istnieć tylko jedna Eucharystia, jak jeden jest Chrystus:

Starajcie się zatem uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego, Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego,

⁴⁵ Por. L. Bouyer, *op. cit.*, s. 170-176.

⁴⁶ *Konstytucje apostołskie*, VIII, 12, 4, - 15, 11. Por. M. Metzger, „La Didascalie et les 1 institutions apostoliques”, *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, *op. cit.*, s. 187 — 210.

⁴⁷ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, 5; SC 126 bis, s. 147— 175; przekład polski: *Π op. cii.*, s. 317 — 323.

⁴⁸ Por. t. 1, s. 86-92.

jeden ołtarz (*thusiasterion*), jak też jeden biskup razem z kapłanami i diakonami [...] ⁴⁹.

Tekst ten rekapitułuje wszystkie aspekty Eucharystii, które zostają potwierdzone w innych fragmentach *Listów*: jest ona celebracją (słowo sakrament byłoby tutaj anachroniczne) Ciała i Krwi Chrystusa, Ciała jedyne, które jest fundamentem jedności wspólnoty zgromadzonej wokół swego biskupa, prezbiterów i diakonów. Właśnie dlatego powinna istnieć tylko jedna celebracja. Jest tu wyraźnie używane słownictwo ofiarnicze: kielich jednoczy wiernych we krwi Chrystusa; stół, na którym się celebruje, jest ołtarzem. Wspomnienie tego jedyne ołtarza powraca często i określa coś więcej niż stół ofiarny: to lud zgromadzony wokół jedynej Eucharystii⁵⁰. Wszystko to dotyka symbolu jedności. Powyższa doktryna zakłada, przeciwko gnostykom, „że eucharystia jest Ciałem Pana naszego, Ciałem, które cierpiało za nasze grzechy i które Ojciec w swej dobroci wskrzesił”⁵¹; czy jeszcze: „Chcę Chleba Bożego, którym jest Ciało Jezusa Chrystusa, z rodu Dawida. A jako napoju chcę Krwi Jego, która jest miłością niezniszczalną”⁵². Właśnie dlatego chleb eucharystyczny jest „pokarmem nieśmiertelności (*pharmakon athanasias*), lekarstwem pozwalającym nam nie umierać, lecz żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie”⁵³. Dowiadujemy się również, jak bardzo Ignacy pragnie zjednoczyć własną ofiarę życia z Eucharystią, ponieważ opisuje swe męczeństwo w języku eucharystycznym: „Pszenicą jestem Bożą, a zmielony zwierzęcymi zębami, okażę się czystym chlebem Chrystusa”⁵⁴.

Także Justyn, w połowie II wieku, wykląda celebrację eucharystyczną, która w jego przekazie pojawia się po celebracji chrzcielnej:

Następnie przynoszą przełożonemu braci chleb i kielich, napełniony wodą zmieszaną z winem. Ten je bierze, wielbi i chwali Ojca wszech rzeczy przez imię Syna i Ducha Świętego, i składa długie dziękczynienie za tę właśnie łaskę, jakiej nam udzielić raczył. Po odmówieniu modlitw i dziękczynienia przez przełożonego cały lud obecny z radością woła: Amen. Amen zaś w języku hebrajskim znaczy: Niech tak będzie. Gdy przełożony odprawił obrzęd eucharystyczny i gdy już cały lud dał odpowiedź radosną, wtedy tak zwani u nas diakoni rozdają każdemu z obecnych cząstkę eucharystycznego chleba oraz wina i wody, i roznoszą je do tych, co nie są obecni.

⁴⁹ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Filadelfii*, 4; SC 10 bis, s. 143- 145; przekład polski: *Pś*, s. 133.

⁵⁰ Id., *Do Kościoła w Magnezji*, 7, 2; *Do Kościoła w Tralleis*, 7, 2; SC 10 bis, s. 101 i 107; przekład polski: *Pś*, s. odpowiednio 121 i 125.

⁵¹ Id., *Do Kościoła w Smyrnie*, 7, 1; s. 161; przekład polski: *Pś*, s. 137.

⁵² Id., *Do Kościoła w Rzymie*, 1, 3; s. 137; przekład polski: *Pś*, s. 130.

⁵³ Id., *Do Kościoła w Efezie*, 20, 2; s. 91; przekład polski: *Pś*, s. 118-119.

⁵⁴ Id. *Do Kościoła w Rzymie*, 4, 1; s. 131; przekład polski: *Pś*, s. 129.

A oto pokarm ten zowie się u nas Eucharystią, i nikt w nim udziału brać nie może, tylko ten, który wierzy w to, czego uczymy, kto wziął kąpiel na odpuszczenie grzechów i na odrodzenie, i tak żyje, jak Chrystus podał. Nie używamy bowiem tego pokarmu jak zwykłego chleba albo zwykłego napoju. Nie, jak za sprawą słowa Bożego wcielony nasz Zbawiciel Jezus Chrystus przybrał i ciało, i krew dla naszego zbawienia, tak samo pokarm, co się stał Eucharystią przez modlitwę Jego własnego słowa, odżywia przez przemienienie krew i ciało nasze. Ten pokarm jest, taką mamy naukę, Ciałem i Krwią tego właśnie wcielonego Jezusa. [Z kolei następują cytaty ewangelicznych perykop o ustanowieniu]⁵⁵.

Tekst ten opisuje modlitwę eucharystyczną, która ma strukturę trynitarną: jest ona zbudowana z długiego dziękczynienia za dary Boże, pozostawionego w dużej mierze inicjatywie przewodniczącego; zawiera słowa ustanowienia, jakie Jezus wypowiedział nad chlebem i winem, które przygotowano (wino zostało zmieszane z wodą, zgodnie ze zwyczajem Starożytności), a które staną się pokarmem i napojem zgromadzenia. Ten chleb i to wino nie są już zwykłym pokarmem i napojem, ponieważ były przedmiotem modlitwy, zaczerpniętej ze słów samego Jezusa. Pokarm „stał się” Eucharystią za sprawą tajemniczej „przemiany”, która porównywana jest z samym aktem wcielenia: „podobnie jak *Logos* zapewnia jedność bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie, tak też modlitwa konsekracji zapewnia analogiczną jedność «elementów eucharystycznych»”⁵⁶: ów pokarm „jest Ciałem i Krwią Chrystusa, który się wcielił”. Odżywia nas on przez asymilację. Justyn, który nie zadowala się opisem liturgii dla użytku jego pogańskich interlokutorów, nie wspomina tutaj o ofiarniczym charakterze Eucharystii, ale czyni to w innym miejscu stwierdzając, iż Eucharystia jest wspomnieniem (*anamnesis*) męki Jezusa, a jednocześnie dziękczynieniem oraz że, według Malachiasza (por. 1,11), jest „darem składanym na każdym miejscu imieniu memu”. A Justyn uściśla: „ofiary, jakie [...] po wszystkich Mu składamy miejscach, to znaczy Chleb eucharystyczny i podobnie Kielich”⁵⁷. Owa liturgia eucharystyczna jest wszakże poprzedzana innymi modlitwami:

W dniu zaś zwanym Dniem Słońca odbywa się zebranie w jednym miejscu wszystkich razem, i z miast, i ze wsi. Tedy czyta się *Pamiętniki apostołskie* albo *Pisma prorockie*, póki czas na to pozwala. Potem, gdy lektor skończy, przełożony daje żywym słowem upomnienie i zachętę do naśladowania tych nauk znakomitych. Następnie wszyscy z miejsc powstajemy i modlimy się. Poczem, jak się już powiedziało, gdy modlitwa się skończy, przynoszą chleb oraz wino i wodę, a przełożony zanoszą modlitwy tudzież dziękczynienia, ile tylko może, lud zaś z radością odpowiada: Amen. Wreszcie następuje rozdawanie i rozdzielanie wszystkim tego, co

⁵⁵ Justyn, *I Apologia*, 65, 3 — 66, 2; Wartelle, s. 189-191; przekład polski: *op. cit.*, s. 75 — 76.

⁵⁶ A. Wartelle, *op. cit.*, s. 296.

⁵⁷ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 41, 1 — 3; *TDI*, s. 183- 185; przekład polski: *op. cit.*, s. 167.

się stało Eucharystią, nieobecny zaś rozsyła się ją przez diakonów. Ci, którym się dobrze powodzi i którzy mają dobrą wolę, dają, co chcą, a wszystko, co się zbierze, składa się na ręce przełożonego. On zaś rozacza opiekę nad sierotami, wdowami, chorymi albo z innej przyczyny cierpiącymi niedostatek, nad więźniami, obcymi gośćmi, jednym słowem śpieszy z pomocą wszystkim, co są w potrzebie⁵⁸.

Ten drugi opis obejmuje całość celebracji, która ma miejsce w niedzielę, ponieważ dzień ten upamiętnia jednocześnie stworzenie i zmartwychwstanie Chrystusa. Wspomina on o liturgii słowa i homilii, które poprzedzają liturgię jako taką. Podkreśla, że celebracji towarzyszy zbieranie darów dla braci, którzy są w potrzebie.

Trzydzieści lat po Justynie, Ireneusz, podczas swej debaty z gnostykami, przywołuje Eucharystię, w której dostrzega wypełnienie figuratywnych ofiar Starego Prawa. Podejmuje najpierw nauczanie proroków przypominające, iż Bóg nie potrzebuje niczego oraz że to nie dla siebie prosi nas o ofiarę, ale dla nas samych:

Także uczniom swoim daje polecenie, żeby pierwociny ze stworzeń jego składali Bogu w ofierze, nie jakoby sam tego potrzebował, lecz żeby oni nie byli niepożyteczni i niewdzięczni. Wziął więc chleb, który jest ze stworzenia, i dzięki czynił mówiąc: „To jest ciało moje”. Podobnie o kielichu, który pochodzi z tego samego stworzenia co i my, oświadczył, że jest to Jego krew i nauczył nowej ofiary Nowego Testamentu, którą Kościół otrzymał od apostołów i składa ją na całym świecie Bogu, który nam daje żywność, jako pierwociny swych darów w Nowym Testamencie (zob. Ml 1,10-11) [...]

W taki zatem sposób ofiara Kościoła, którą Pan przykazał składać na całym świecie, poczytywana jest przed Bogiem za ofiarę i jest Mu miła. On nie potrzebuje naszych ofiar, ale ten, kto składa ofiarę, sam zostaje uwielbiony przez to, że składa ofiarę, jeśli jego dar zostaje przyjęty⁵⁹.

Ireneusz stara się podkreślić radykalną zmianę, jaka dokonana się pomiędzy dawnymi ofiarami a nowym kultem. Dla niego Eucharystia, otrzymana od apostołów według nakazu Chrystusowego, jest „oblacją”, to znaczy ofiarą: ofiarą dziękczynną, ażeby człowiek nie był „niewdzięcznikiem”, lecz także darem z siebie ofiarowanym Bogu, którego celem nie jest danie czegokolwiek Bogu, ale służba dobru człowieka.

Jednakże gnostycy usilnie pragną wychodzić od swej negatywnej koncepcji spraw ziemskich, a zatem chleba i wina, i - co za tym idzie — od „ciała”. Ireneusz pokazuje natomiast związek między dziełem stworzenia, które zwiera w sobie pokarm dla człowieka, i dziełem zbawienia, które nie jest rekapitulowane

⁵⁸ Id., / *Apologia*, 67, 3-7, s. 191-193; przekład polski: *op. cit.*, s. 77-78.

⁵⁹ Ireneusz, *CHIV*, 17 —5 i 18, 1; Rousseau, s. 459-461; przekład polski (fragm.): *AP*, s. 49.

w Eucharystii na podstawie elementów stworzenia, ażeby ciało Chrystusa ostatecznie dało życie naszemu ciału. Owa odpowiedniość opiera się na tożsamości Stwórcy i Zbawiciela:

W jaki sposób mogą heretycy uznać, że ten chleb, nad którym odmówiono dziękczynienie, jest Ciałem Pana, a kielich Jego Krwią, skoro nie przyznają, że Pan jest Synem Stworzyciela świata [...]? Jak mogą heretycy utrzymywać, że ciało ulega zepsuciu i nie otrzyma życia, kiedy przecież karmi się Ciałem i Krwią Pańską? Niechaj tedy albo swoje wierzenia zmieniają, albo też zaniechają ofiary, o której była mowa. Nasza zaś wiara jest w harmonii z nauką o Eucharystii, a Eucharystia potwierdza naszą wiarę. Składamy bowiem Bogu to, co jest Jego, przez co znowu wyznajemy wspólnotę i jedność ciała z duchem. Albowiem jak chleb, który jest czymś ziemskim, otrzymawszy wezwanie Boga już nie jest zwyczajnym chlebem, ale Eucharystią, składającą się z dwu rzeczy: ziemskiej i niebieskiej, tak też ciała nasze, przyjmąwszy Eucharystię, już nie ulegają zniszczeniu, bo mają nadzieję zmartwychwstania ⁶⁰.

Tekst ten zawiera słynną Ireneuszową formułę wyrażającą koncepcję rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Ireneusz mówi tutaj w sposób dynamiczny o tym, na podstawie czego (*ek*) uformowana jest Eucharystia, z jednej strony to chleb i wino — rzeczy ziemskie, a z drugiej wezwanie Boga (epikleza) — rzecz niebieska. Uwypukla on proces „przemiany”, którą porównuje do przemiany naszych ciał zniszczalnych, przez Eucharystię stających się niezniszczalnymi⁶¹. Owa relacja jest Ireneuszowi bardzo droga i powraca on do niej, ponieważ motywuje jego realizm eucharystyczny:

Jeżeli się ono [ciało] nie zbawia, to i Chrystus Krwią swoją nas nie odkupił, ani kielich Eucharystii nie jest uczestnictwem w Jego Krwi, ani chleb, który łamiemy, nie jest uczestnictwem w jego Ciele... [...] ten kielich stworzony uznał za swoją Krew przelaną, którą posila naszą krew, a także stwierdził, że ten chleb stworzony jest jego własnym Ciałem, którym karmi nasze ciała. Skoro więc napój zmieszany w kielichu i zwyczajny chleb, otrzymując Słowo Boga, staje się Eucharystią, Ciałem Chrystusa, dzięki któremu wzrasta i utrzymuje się substancja ciała naszego, to jakże [gnostycy] mogą twierdzić, że ciało nie jest zdolne przyjąć daru Bożego, tj. życia wiecznego, skoro karmi się Ciałem i Krwią Pana i jest Jego członkiem? ⁶²

Wielu innych autorów zasługiwałoby tutaj na wzmiankę ze względu na ich wpływ na świadomość eucharystyczną dawnego Kościoła w ciągu pierwszych

⁶⁰ *Ibid.*, IV, 18, 4 — 5; s. 464; przekład polski: *AP*, s. 50.

⁶¹ Por. D. Van den Eynde, „Eucharistia ex duabus rebus constans”, *Antonianum* 15 (1940), s. 13-28; Y. de Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Études August., Paris 1986, s. 242-243.

⁶² Ireneusz, *CHV*, 2, 2 — 3; Rousseau, s. 573-574; przekład polski: *AP*, s. 52-53.

pięciu wieków⁶³. W celu zakończenia naszego przeglądu zadowolimy się krótkim przywołaniem świadectwa Augustyna. Jego myśl należy ujmować wychodząc od powiązania pomiędzy Eucharystią a Kościołem. Według niego bowiem Eucharystia „czyni” Kościół: jest ona zarazem *tajemnicą jedności* i *sakramentem jedności*. Jego zawołania zostały w naszych czasach spopularyzowane przez H. de Lubaka: „O sakramencie pobożności, o znaku jedności, o węźle miłości!”⁶⁴. Laska Ducha Świętego, która wypływa z tego sakramentu jak z otwartego boku Jezusa, przyswaja w pewnym sensie członki Kościoła, by uczynić z nich ciało Chrystusa. Z tym przekonaniem Augustyn zwraca się do neofitów:

Mówi się wam: Ciało Chrystusa. I odpowiadacie: Amen. Bądźcie zatem członkami ciała Chrystusowego, aby wasze amen było prawdziwe. — A dlaczego tajemnica ta uczyniona jest z chleba? — Nie mówmy nic sami z siebie. Posłuchajmy Apostoła, który, mówiąc o tym sakramencie, powiada: „Wszyscy, tak liczni, jesteśmy jednym ciałem, jednym chlebem”. Zrozumcie i radujcie się. Jedność, pobożność, miłość! Jeden chleb: a czym jest ów jedyny chleb? — Jednym ciałem, powstałym z wielu. Zważcie, iż chleba nie robi się z jednego ziarna, ale z wielkiej liczby ziaren. Podczas egzorcyzmów byliście niejako w żarnach. We chrzcie zostaliście przesiąknięci wodą. Przyszedł wówczas do was Duch Święty niczym ogień, który wypieka ciasto: bądźcie zatem tym, co widzicie i przyjmijcie to, czym jesteście⁶⁵.

Augustyn jest bardzo zatroskany o ostateczną rzeczywistość (*res*) Eucharystii, ciała Kościoła. Jego upodobanie podkreślania symbolów, jego polemika z tymi, którzy pojmowali Eucharystię w sensie „cielesnym” oraz jego uzasadnione uwypuklanie „duchowego jedzenia i picia”⁶⁶ doprowadziły niegdyś kilku badaczy do wątpienia w jego realizm sakramentalny⁶⁷. Wszakże teksty, które ów realizm wyrażają, pojawiają się w całym dziele Biskupa z Hippony⁶⁸, niejako w przedłużeniu jego doktryny o wcieleniu i znoszą wszelka dwuznaczność w tej dziedzinie. „Chleb ten, który widzicie na ołtarzu, poświęcony słowem Bożym, jest Ciałem Chrystusa. Kielich ten, a raczej to, co jest w kielichu, poświęcone słowem Bożym, jest Krwią Chrystusa”⁶⁹. Idzie zatem rzeczywiście o to, że

⁶³ Na Wschodzie zwłaszcza Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Jan Chryzostom, *Konstytucje apostołskie*; na Zachodzie Tertulian, Cyprian, por. *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, *op. cit.*

⁶⁴ Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 26, 13; *BA 72*, s. 519; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 376.

⁶⁵ *Id.*, *Kazania*, 272; *PL 38*, 1247; przekład franc.: H. de Lubac, *Catholicisme*, Cerf, Faris 1952, s. 65-66.

⁶⁶ *Id.*, *Kazania*, 131, 1, 1; *PL 38*, 729.

⁶⁷ Por. analizy, których autorem jest F. M. Berrouard, w: *BA 72*, s. 822 — 832.

⁶⁸ Por. A. Sage, „L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin”, *REA 15*, 1969, s. 209-213; „Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin”, *REA 10*, 1964, s. 295 — 304.

⁶⁹ Augustyn, *Kazania*, 227; *PL 38*, 1099; przekład polski: *op. cit.*, s. 259.

chrześcijanin spożywa Ciało Chrystusa i pije Jego Krew. Z drugiej strony Augustyn włącza do swej teologii sakramentu teologię ofiary, którą we wspólnym sposobie rozwija w *Państwie Bożym*. Owa ofiara Chrystusa staje się w Eucharystii ofiarą Kościoła⁷⁰:

Oto co więc jest ofiarą chrześcijan: „Wszyscy jednym ciałem w Chrystusie”. Ofiary tej Kościół nie przestaje powtarzać w dobrze znanym wszystkim wiernym sakramencie ołtarza, przy czym wskazano mu, iż w Tym, co ofiaruje, również sam siebie ofiarowuje⁷¹.

3. PRZEWODNICZENIE EUCHARYSTII

Kwestia przewodniczenia dotyczy szafarzy i struktury eklezjalnej. Ma jednak swoją szczególną cechę. Kto przewodniczy Eucharystii w dawnym Kościele i z jakiego tytułu to czyni? ⁷² Wiemy, że Nowy Testament milczy na ten temat. Znamy tylko jeden przypadek, w którym wskazana jest osoba prowadząca Eucharystię: to Paweł podczas Eucharystii celebrowanej w Troadzie (zob. Dz 20,7-11). Nie znaczy to jednak wcale, że przewodniczenie Eucharystii nie było poddane żadnym regułom. „Jeśli bierzemy pod uwagę fakt, że struktura Eucharystii była zbudowana według wzoru żydowskiej modlitwy przy posiłku - *birkat hamazon* - przewodniczenie której nie było pozostawione dowolnie każdemu, pisze E. Schillebeeckx, oczywiście staje się, że stojący na czele wspólnoty przez sam ów fakt przewodniczyli Eucharystii, jak na to wskazują teksty współczesne ostatniej części Nowego Testamentu”⁷³. Otóż ujęcie to znajduje potwierdzenie w tekstach wcześniejszych od Soboru Nicejskiego. Dla *Didache* ci, którzy „składają dzięki”, są „prorokami”, wędrownymi szafarzami, złączonymi z „apostołami”, którzy są „arcykapłanami” (*archihiereis*) wspólnoty. To również „biskupi”, lokalni szafarze wybrani przez wspólnotę, którzy wypełniają „także posługę (*leitourgia*) proroków i nauczycieli”, od których, jak się wydaje, przejmują zadania⁷⁴. U Klemensa Rzymskiego osoby przewodniczące Eucharystii, „co składają Bogu ofiary w nieskazitelnej pobożności” ⁷⁵ (wyrażenie to obejmuje Eucharystię, ale je przekracza), są episkopusami-prezbiterami niesłusznie pozbawionymi funkcji. U Ignacego Antiocheńskiego to

⁷⁰ Por. t. 1; s. 406.

⁷¹ Augustyn, *O Państwie Bożym*, X, 6; BA 34, s. 449; przekład polski: W Kornatowski, Pax, Warszawa 1977, t. 1, s. 449.

⁷² Takie pytanie zostało postawione przez H. Legranda w „Le présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne”, *art. cit.*; z tego artykułu czerpię tutaj inspiracje.

⁷³ E. Schillebeeckx, *Le Ministère dans l'Église*, Cerf, Paris 1981, s. 50-51.

⁷⁴ *Didachè*, 10, 7, 13, 3 i 15, 1.

⁷⁵ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 44, 3-4; SC 167, s. 173; przekład polski: Pś, s. 71.

biskup przewodniczy Eucharystii jako zasada jedności Kościoła i stający na czele wspólnoty lub też „ten, komu on zleci”⁷⁶. Nie mówi, czy chodzi tu o prezbitera. U Justyna spotykamy wzmiankę o tym, „który przewodzi”, choć nie można rozegrać, czy idzie o przewodzącego wspólnocie czy Eucharystii. U Hipolita „biskup, który przewodzi Kościołowi dzięki święceniom dającym charyzmat apostolski, przewodniczy także Eucharystii jako wielki Kapłan”⁷⁷. Kapłański charakter owego przewodniczenia zostaje tym razem mocno potwierdzony.

Tertulian powiada także: „Przyjmujemy sakrament Eucharystii tylko z ręki przewodzących nam”, którzy wypełniają „funkcje kapłańskie”⁷⁸. Jednakże w innym piśmie, naznaczonym przez jego montanistyczny rygorizm, powiada: „Kiedy nie ma zgodności kapłaństwa kościelnego, sobie samemu i składasz ofiarę, i chrzczisz, i jesteś kapłanem (*sacerdos*)”⁷⁹. Tekst ten to *hapax*: czy „składać ofiarę” znaczy „sprawować Eucharystię”? Wydaje się, że tak, ale tylko w przypadku konieczności⁸⁰. Faktycznie ten sam tekst uznaje instytucjonalną różnicę pomiędzy tymi, którzy przyjęli święcenia (*ordo*) a ludem (*plebs*). „Po prostu, kiedy brakuje wyświęconych szafarzy, wierni mogą wykonywać ich funkcje kultowe, chrzcić, celebrować Eucharystię”⁸¹. Możliwość ta faktycznie nie zostanie w Kościele przyjęta: Augustyn ją odrzuci⁸². U Cypriana to biskup przewodniczy Eucharystii, jako gwarant jedności Kościoła. Zostaje nazwany kapłanem (*sacerdos*), „skoro bowiem Jezus Chrystus, Pan i Bóg nasz, Najwyższy Kapłan (*summus sacerdos*) Boga Ojca, z siebie samego, jako pierwszy złożył Ojcu ofiarę i nakazał, aby to czyniono na Jego pamiątkę, to z pewnością ten tylko kapłan prawdziwie zastępuje Chrystusa (*vice Christi vere fungitur*), który naśladując to, co Chrystus uczynił i prawdziwą, i pełną ofiarę wtedy składa w Kościele Bogu Ojcu, jeśli to czyni tak, jak widzi, że spełnił to sam Chrystus”⁸³. Ten tekst zapoczątkowuje średniowieczny temat urzędu wykonywanego „w osobie Chrystusa” (*in persona Christi*). Cyprian daje także pierwsze świadectwo pisane odnoszące się do przewodniczenia Eucharystii przez prezbitera. Chodzi o celebrowanie w więzieniu dla wyznawców, którzy są zatrzymani⁸⁴.

⁷⁶ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, 8, 1; SC 10 bis, s. 163; przekład polski: Pś, s. 138.

⁷⁷ Por. H. Legrand, *art. cit.*, s. 416.

⁷⁸ Tertulian, *O wieńcu*, III, 3; CCSL 2, s. 1043; *Preskrypcja przeciw heretykom*, 41,8; SC 46, s. 148; przekład polski: E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, *op. cit.*, s. 76.

⁷⁹ Id., *Zachęta do czystości*, 7, 2; SC 319, s. 93; przekład polski: K. Obrycki, w: Tertulian, *Wybór pism. II*, ATK, Warszawa 1983, PSP, XXIV, s. 173.

⁸⁰ O interpretacji tego trudnego tekstu, por. Van Beneden, *Archiv für Liturgie-Wissenschaft* 29 (1987), s. 31 — 36; A. Faivre, *Ordonner la fraternité*, Cerf, 1992, s. 191 — 193; C. Moreschini, SC 319, s. 159- 160.

⁸¹ H. Legrand, *art., cit.*, s. 418.

⁸² Augustyn, *Listy*, 111, 8; CSEL 34, 655.

⁸³ Cyprian, *Listy*, 63, 14, 4; Bayard, t. II, s. 209; przekład polski: *op. cit.*, s. 211.

⁸⁴ *Ibid.*, 5, 2; Bayard, t. 2, s. 209; przekład polski: *op. cit.*, s. 38.

Tę serię świadectw możemy podsumować wraz z H. Legrandem: „Tym, którzy przewodzą budowie Kościoła, przynależy przewodniczenie sakramentom, które ze swej strony budują Kościół”⁸⁵. Jak widzieliśmy, tezę tę podziela E. Schillebeeckx. Wymiar kapłański owego przewodniczenia zostaje stopniowo uwypuklony.

4. DOKTRYNA EUCHARYSTYCZNA IMMANENTNA WOBEC PRAKTYKI

Zarówno liturgie, jak i najdawniejsze teksty wyrażają tradycyjną doktrynę eucharystyczną Kościoła. Możemy zrekapitulować ją w czterech centralnych tematach: (1) Eucharystia jest sakramentem wspólnoty eklezjalnej. Komunia eucharystyczna i wspólnota eklezjalna idą ze sobą w parze⁸⁶. (2) Eucharystia jest sakramentem Ciała i Krwi Chrystusa podawanych jako pokarm wiernym. (3) Jest ona celebracją jedynej ofiary Chrystusa, podczas której Kościół otrzymuje możliwość ofiarowania się Bogu w ofierze. (4) Epikleza, wezwanie Ducha Świętego nad darami i wspólnotą, jest tym momentem, w którym wypełnia się moc sakramentu. Epikleza pojawia się stopniowo w cytowanych tekstach, zajmie jednak bardzo pewne miejsce. Poniższy tekst Cyryla Jerozolimskiego, z połowy IV wieku, jest tego dobrym świadectwem:

[...] prosimy miłosiernego Boga, ażeby zesłał Ducha Świętego na ofiarowane dary i przemienił chleb na Ciało Chrystusa i wino na Krew Chrystusa; czegokolwiek bowiem dotknie Duch Święty, to wszystko jest uświęcone i przemienione⁸⁷.

Epikleza bez wątpienia nie ma podstawy biblijnej w tym, co odnosi się do Eucharystii. Wszakże Duch Święty spoczywał na Jezusie, który mógł działać w Jego mocy jak w swojej własnej. Kościół natomiast może być posłuszny nakazowi Chrystusa, tylko wzywając mocy Jego Ducha⁸⁸.

⁸⁵ H. Legrand, *art. cit.*, s. 429.

⁸⁶ Por. H. Legrand, „Communion ecclésiale et eucharistie aux premiers siècles”, *L'Année canonique* 25 (1981), s. 125—148.

⁸⁷ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, 5, 7; SC 126 bis, s. 155; przekład polski: *op. cit.*, s. 319.

⁸⁸ Konkluzje te stanowią ramy doktrynalne, w które wpiszą się debaty teologiczne Średniowiecza, zwłaszcza odnoszące się do eucharystycznej obecności Chrystusa, por. s. 43-44.

III. POSŁUGI I ŚWIĘCENIA

Autorzy i teksty: Por. s. 60.

Wskazówki bibliograficzne: J. Colson. *L'Éveque dans les communautés primitives*. Cerf. Paris 1951. - G. Dix. *Le Ministère dans l'Église ancienne*. Delachaux et Niestlé. Neuchtel-Paris 1955. - A. de Halleux. „Ministère et sacerdoce”. *Patrologie et oecuménisme*. Uitgeverij Peeters. Leuven 1990. s. 710-765. - M. Jourjon. „La Sacerdotalisation du ministère aux premiers siècles de l'Église”, w: *Le Ministère sacerdotal*. Fac. Théol., Lyon 1970, s. 72-83. - K. Osborne. *Priesthood. A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*. Paulist Press. New York Mahwah 1988. - M. Maccarrone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze del II al V secolo*. Lateranum. Roma 1976. - A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premiers états du cursus clérical*. Beauchese, Paris 1977; *Le Laicat aux origines de l'église*. Centurion. Paris 1984; *Ordonner la communauté. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*. Cerf, 1992.

Temat urzędów w Kościele wykracza szeroko poza to, co będzie później nazwane sakramentem święceń. Tematyka ta dotyczy struktury Kościoła i z tego tytułu zostanie omówiony w drugiej części niniejszego tomu, zwłaszcza kwestia sukcesji apostoelskiej i kolegialności biskupiej⁸⁹. Zgodnie z ujęciem właściwym temu rozdziałowi zostanie przywołany wymiar sakramentalny urzędu w Kościele, zwłaszcza na podstawie świadectw liturgicznych.

1. BISKUPI, KAPŁANI I DIAKONI

Nowy Testament pozostał przy licznych i nieskoordynowanych określeniach w dziedzinie posług. Pierwsze dokumenty patrystyczne świadczą o stopniowym klarowaniu się tego słownictwa, które nadal jest zróżnicowane. Jednakże na początku II wieku Ignacy Antiocheński staje się świadkiem wyraźnie potwierdzonego, hierarchicznego trój mianu, który miał zyskać wielkie powodzenie:

[...] starajcie się wszystko czynić w zgodzie Bożej pod kierunkiem biskupa, który zastępuje wam Boga, kapłanów zastępujących Radę Apostołów i moich najdroższych diakonów, mających udział w posłudze Jezusa Chrystusa. — Podobnie niechaj wszyscy szanują diakonów jak [samego Jezusa Chrystusa], a także biskupa, który jest obrazem Ojca, i kapłanów jak Radę Boga, i Zgromadzenie Apostołów: bez nich nie można mówić o Kościele⁹⁰.

⁸⁹ Por. s. 318-320, 322-323, 329-331.

⁹⁰ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji*, 6, 1; *Do Kościoła w Tralleis*, 3, 1; SC 10 bis, s. 99 i 113; przekład polski: Pś, s. 121 i 124.

Pośród posług w Kościele rola biskupa wyraźnie się wyróżnia, nawet jeśli rządzi on „z kapłanami i diakonami”, otoczony nimi niczym „drogocennym wieńcem duchowym”⁹¹. W nim skupia się całe życie wspólnoty, w nim wciela się Kościół:

Wszyscy idźcie za biskupem, jak Jezus Chrystus za Ojcem, i za waszymi kapłanami, jak za Apostołami. A diakonów poważajcie jak przykazania Boże. Niechaj nikt w sprawach dotyczących Kościoła nie robi niczego bez biskupa. Uważajcie za ważną tylko taką Eucharystię, która sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu on zleci. Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Jezus Chrystus, tam i Kościół powszechny. Nie wolno bez biskupa ani chrzczyć, ani sprawować agapy [...]. Dobrze jest Boga i biskupa poważać. Ten, kto czci biskupa, uczczony jest przez Boga. Ten, kto czyni coś w tajemnicy przed biskupem, służy diabłu⁹².

Eklezjologia Ignacego pojawia się w formie typologii mistycznej: biskup, otoczony przebiteratem i diakonami, przewodzący zgromadzeniu swej wspólnoty zwłaszcza przy celebrowaniu Eucharystii, reprezentuje Chrystusa (nieraz nawet samego Ojca) otoczonego przez Apostołów. Podobnie, jedność wspólnoty odtwarza jedność Chrystusa z Ojcem oraz jedność Apostołów z Chrystusem i z Ojcem. W późniejszych czasach rzadko odnajdziemy podobną sakralizację roli biskupa, ale i całej wspólnoty, która stanowi jeden „ołtarz”. Ignacy jest bardzo świadomy swoich praw i obowiązków biskupa, jest przeniknięty łaską, która w nim trwa: wierność biskupowi jest zagwarantowana świadectwem Boga.

Co wydarzyło się na płaszczyźnie historycznej pomiędzy świadectwem Nowego Testamentu a świadectwem Ignacego? Można tu tylko wysnuwać hipotezy. Oto ta, którą zaproponował G. Dix⁹³: w pierwszym etapie lokalne kolegia prezbiterialne wybierały sobie przewodniczącego, prawdopodobnie zmiennego, według tradycji żydowskiej, podczas gdy delegowani, stawszy się następcami Apostołów, sprawowali, na sposób św. Pawła i jego towarzyszy, posługę wędrowną, odwiedzając poszczególne wspólnoty. Z czasem, wraz ze wzrostem liczby dużych Kościołów, zaczęto odczuwać potrzebę, by każdemu z nich przewodniczył następca Apostołów. Następcy owi mieli w wyniku tego obierać sobie miasta-siedziby. Mieli też w nich odgrywać rolę przewodzących, co doprowadziło do złączenia ich urzędu z urzędem lokalnego przewodniczącego.

Pojawia się także inna kwestia, a mianowicie: czy Ignacy opisuje pewną sytuację ogólną, czy też jedynie sytuację w Syrii i Azji Mniejszej, przez które

⁹¹ Id., *Do Kościoła w Filadelfii*, 4; *Do Kościoła w Magnezji*, 13, 1; *SC 10 bis*, s. 143 i 107; przekład polski: *Pś*, s. 133 i .

⁹² Id., *Do Kościoła w Smyrnie*, 8, 1 — 9, 1; *SC 10 bis*, s. 163; przekład polski: *Pś*, s. 138.

⁹³ G. Dix, *op. cit.*, s. 111 — 119.

przejeżdża, sytuację, która uogólni się później. Posiadane przez nas dokumenty pozwalają tylko na stawianie hipotez. W każdym razie owo uogólnienie jest faktem dokonany już w końcu II wieku. „W kwestii tej, która pozostaje bardzo kontrowersyjna, nie napotykałyśmy żadnej trudności w stwierdzeniu owej różnorodności wśród Kościołów ani w uznaniu, iż episkopat monarchiczny na początku II wieku nie wszędzie się jeszcze pojawia, wszakże nie jest też nowością w Kościołach, w których jest już solidnie ustalony”⁹⁴.

Cyprian będzie wielkim świadkiem autorytetu biskupa: biskup ustanawiany jest przez Boga, zajmuje miejsce Chrystusa, jest następcą Apostołów. Całość funkcji eklezjalnych spoczywa w jego rękach: czuwa nad dyscypliną, naucza, udziela sakramentów, prowadzi procesy pokutne - wszystko to oczywiście w zgodzie z ogółem duchowieństwa i wspólnoty. Sakramenty są ważne jedynie wtedy, gdy odprawiane są wewnątrz Kościoła⁹⁵. Jeśli trójmian biskup-kapłan-diakon stał się ostateczny w większości Kościołów, to doznawał też znacznych przemian na przestrzeni czasu. W szczególności posługa sakramentalna była w coraz szerszym stopniu powierzana kapłanom. Posługa diakonów także poznała zmienne koleje losu.

2. LITURGIE ŚWIĘCEŃ: HIPOLIT

Ignacy nic jeszcze nie mówił o ustanowieniu potrójnego urzędu. Na początku III wieku *Tradycja apostołska* Hipolita szczegółowo opisuje konsekrację biskupa, święcenia kapłańskie i diakońskie oraz wskazuje formuły liturgiczne używane w tych trzech przypadkach. Jest to ogromnie ważne świadectwo. Biskup, który musiał być wybrany przez lud, przyjmuje nałożenie rąk innych biskupów regionu, ale nie kapłanów, którzy w tym samym czasie modlą się w ciszy wraz z ludem (nr 2). Modlitwa konsekracji jest następująca:

„Boże, Ojczy Pana naszego Jezusa Chrystusa [...], który ustanowiłeś przełożonych i starszyznę (*hieréis*) i nigdy nie pozostawiłeś bez sług świątyni swojej, [...] ześlij teraz pochodzącą od Ciebie Moc, Najwyższego Ducha (Ps 50,14), jakiego dałeś umiłowanemu Synowi swemu, a przez Niego przekazałeś świętym Apostołom, iżby budowali Kościół Twój [...].

Spraw Ojczy, Znacwo serc ludzkich, by ten oto sługa Twój, którego wybrałeś na godność biskupią, nienagannie pasterzował trzodzie Twojej i pełnił dla Ciebie służbę arcykapłańską (*archihierateuein*) we dnie i w nocy; by nieustannie przejeżdżywał

⁹⁴ P.-T. Camelot, w: *SC* 10 bis, s. 48.

⁹⁵ Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, 17; *CSEL* 3, s. 226, wyd. Labriolle, Cerf, 1942, s. 35; przekład polski: J. Czuj, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1937, *POK*, XIX, s. 185-186; *Listy*, 3, 3; 14, 1.4; 16, 1.4; 29; 33, 1; etc.; Bayard, 1, s. 7, 40, 42, 46, 48, etc.; przekład polski: *op. cit.*, s. 32-33, 61.63, 66.68, 88-89, 101-102.

oblicze Twoje i ofiarował Ci dary świętego Kościoła Twego; by mocą Ducha arcykapłańskiego (*archihieraticó*) posiadał władzę odpuszczania grzechów zgodnie z rozporządzeniem Twoim; by rozdzielał godności podług woli Twojej i rozwiązywał wszelkie więzy mocą władzy udzielonej przez Ciebie Apostołom Twoim; by Ci był miły przez łagodność i czystość serca swego, składając Ci w ofierze woń cnót, przez Syna Twego, Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie chwała i moc, i cześć, Ojcu i Synowi wraz z Duchem Świętym, w świętym Kościele Twoim, teraz i na wieki wieków. Amen⁹⁶.

Modlitwa ta, skierowana do Ojca, jest *epiklezą*, zawierającą prośbę o zesłanie na kandydata Ducha Świętego. Odnosi się najpierw do pewnego początku: kapłaństwa Starego Testamentu, ale przede wszystkim do daru Ducha Świętego danego Jezusowi i przekazanego przez Niego uczniom. Wymiar pneumatologiczny jest zatem mocno związany z wydarzeniem Jezusa, zostaje też podkreślony związek konsekrowanego z Apostołami. Modlitwa rozwija z kolei wątek zadań nowego biskupa: wspomina się naprzód o pracy duszpasterskiej; polega ona również na sprawowaniu „najwyższego arcykapłaństwa”, powiązanego z ofiarą eucharystyczną i przebaczeniem grzechów; jest wreszcie dobrym zarządzaniem wspólnotą poprzez rozdział zadań oraz wykonywanie funkcji związywania i rozwiązywania (zob. Mt 18,18). Wreszcie życie biskupa powinno być życiem świętym. Jedynie zadanie głoszenia słowa pozostaje w domyśle, jest bowiem zawarte w wyrażeniu „pasterzować trzodzie”. Ów opis zadań biskupa może się łatwo wpisać w ramy tego, co w czasach nowożytnych stanie się trójmianem funkcji Chrystusa, a na Jego obraz także funkcji osób wyświęconych.

Święcenia kapłańskie zawierają nałożenie rąk biskupa i wszystkich kapłanów, ponieważ uczestniczą oni we „wspólnym duchu prezbiterów” (nr 7 — 8). Kapłani nakładają ręce wraz z biskupem także na ofiarę eucharystyczną (nr 4). Epikleza jest następująca:

„Boże i Ojcze Pana naszego, Jezusa Chrystusa, wejrzyj na tego oto sługę Twego i użycz mu Ducha łaski i rady, aby współpracował z prezbiterami w kierowaniu ludem Twoim z sercem czystym, tak jak Ty kierowałeś ludem przez siebie wybranym, nakazując Mojżeszowi wyznaczyć starszych, napełniając ich Duchem Twoim, tym samym, którego użyczyłeś również słudze Twemu⁹⁷.”

Odniesienie starotestamentalne nie jest tutaj kapłańskie, ale prezbiterialne, ponieważ odsyła do ustanowienia siedemdziesięciu starszych przez Mojżesza (zob. Lb 11,16-17). Jednak w odniesieniu do święceń diakonatu dowiadujemy się, że diakon „nie jest wyświęcany do kapłaństwa (*sacerdotio*)” (nr 8), co

⁹⁶ Hipolit, *Tradycja apostołska*, 3, SC 11 bis, s. 43-47; przekład polski: *ALP*, t. 1, s. 306.

⁹⁷ *Ibid.*, 7, s. 57; przekład polski: *op. cit.*, s. 307.

oznacza, iż prezbiter jest kapłanem. Analogia sugeruje, że Duch, o którego się prosi, jest Duchem udzielonym wcześniej biskupowi. Podkreślony jest kolegialny wymiar prezbiterium jako „rady” biskupa. Zadania kapłana zostają zrekapitulowane w czasownikach „pomagać i kierować”.

Święcenia diakonatu odbywają się poprzez nałożenie rąk samego biskupa, jako że diakon nie jest wyświęcany do kapłaństwa i nie ma udziału w prezbiterium, ale jest po to, by posługiwać (*ministerio*) biskupowi. Modlitwa święceń wskazuje na ogólną perspektywę jego zadań:

„Boże, który przez swój Logos wszystko stworzyłeś i urządziłeś, [...] użyż świętego Ducha łaski, gorliwości i pilności temu oto słudze Twemu, którego wybrałeś na posługiwanie Kościołowi Twemu oraz na donoszenie do miejsca najświętszego darów ofiarowanych Ci przez arcykapłana, ustanowionego przez Ciebie na chwałę imienia Twego; spraw, aby służąc Ci nienagannie i w czystości serca stał się godnym — jeśli taka będzie wola Twoja — osiągnąć stopień wyższy [w hierarchii], sławiąc Cię przez Syna Twego Jezusa Chrystusa [...]”⁹⁸.

Diakon jest sługą Kościoła, reprezentowanego najpierw przez osobę biskupa; jego posługa ma wymiar liturgiczny: przygotowanie darów. Inne teksty okazują się bardziej wyraziste, jeśli chodzi o różnorodne formy posługi diakona.

W końcu IV wieku *Konstytucje apostołskie*, zbiór pism kanoniczno-liturgicznych, opisują ceremoniał święceń, który jest rozszerzonym przejęciem opisu *Tradycji apostołskiej*⁹⁹, co świadczy o liturgii szeroko już rozpowszechnionej. Około roku 400 zostaje poświadczony nowy ryt dla konsekracji biskupa: na jego głowę kładzie się Ewangelię¹⁰⁰.

3. LAIKAT, URZĄD I KAPŁAŃSTWO

Nowy Testament unikał przejmowania słownictwa kapłańskiego ze Starego Testamentu w odniesieniu do urzędów Nowego Przymierza. Godność kapłańską przypisuje jedynie Chrystusowi (zob. Hbr) i całemu ludowi Bożemu (zob. 1 P 2,9), nigdy zaś osobom spełniającym różnorakie funkcje we wspólnotach. Tytuły, których używa się dla określenia szafarzy, zapożyczane są czy to w praktykach bractw żydowskich, czy też w słownictwie świeckim: przewodniczący, przewodnicy, pasterze, zwierzchnicy, starsi, słudzy etc. Egzegeci zgodni są w dostrzeganiu tutaj pewnego przemyślanego wyboru, który wyznaczał dystans pomiędzy praktykami chrześcijańskimi (na początku związany-

⁹⁸ *Ibid.*, 8; s. 63; przekład polski: *op. cit.*, s. 308.

⁹⁹ *Konstytucje apostołskie*, VIII, 4 — 5; 16-18; SC 336, s. 141-149 i 217 — 221.

¹⁰⁰ Por. Palladius, PG 47, 53; Sewerian z Cabala, PG 25, 533.

mi z prywatnymi domami) a kultem Świątyni i jego kapłaństwem dziedzicznym. Widzieliśmy jednak, jak owo słownictwo stopniowo zajmowało coraz więcej miejsca w pismach patrystycznych, opatrzone jednak pewnymi środkami ostrożności. Nie byłoby bezużyteczne prześledzenie tutaj jego dalszego rozwoju i znaczenia. Pewien tekst Klemensa Rzymskiego przedstawia strukturę wspólnoty chrześcijańskiej i porównuje ją do dawnego ludu:

Arcykapłanowi bowiem zlecona została właściwa mu służba Boża, kapłanom zostało wyznaczone właściwe im miejsce i lewitów powołano do właściwej im posługi. Człowieka świeckiego wiążą prawa właściwe świeckim. Niechaj każdy z nas, bracia, stara podobać się Bogu, tam gdzie go postawiono, postępując zgodnie z czystym sumieniem, z godnością, nie przekraczając reguł określających jego miejsce w służbie Bożej (*leitourgia*)¹⁰¹.

Fragment ten jest pierwszym świadectwem sakralizacji funkcji w Kościele. Idzie tu póki co o pewne porównanie: „Owi przełożeni są dla Kościoła tym, czym kapłani i lewici byli dla ludu Bożego”¹⁰². Nieco dalej Klemens uzasadnia ustanowienie apostołskie episkopusów i diakonów, opierając się na epizodzie ze Starego Testamentu, kiedy to Mojżesz ustanawia kapłaństwo Aarona. Owe zestawienia są tym bardziej zaskakujące, iż dla samego Klemensa jedynym Wielkim Kapłanem jest Chrystus. Tymczasem owo porównanie zostaje przezeń uczynione w sposób tak naturalny, iż wysunięto tezę, zgodnie z którą pozostawał w zależności od prądów judeo-chrześcijańskich. Niezależnie od tej hipotezy, dokonane za pomocą porównania zestawienie odpowiedzialnych za wspólnoty chrześcijańskie z hierarchią lewitów okaże się brzemiennie w skutki. Rzeczywiście, nie jest ono zrozumiałe samo przez się, zważywszy precedens Nowego Testamentu. W sposób naturalny dokonało się przejście od owego porównania do prawdziwej odpowiedniości, zasugerowanej już w *Didache* w odniesieniu do proroków: szafarze chrześcijańscy są waszymi „arcykapłanami”¹⁰³. U Ignacego z Antiochii, przy okazji Eucharystii i przewodniczenia jej, napotkaliśmy kontekst ofiarniczy: zgromadzenie otaczające biskupa jest Ołtarzem — ołtarzem, którym jest Jezus Chrystus. Jednak metafora dotyczy także tego, który przewodniczy zgromadzeniu.

Na początku III wieku postać biskupa wyróżnia się w łonie prezbiterium. Coraz powszechniej nadaje mu się dawne miano kapłana (*hierus, archihierus, sacerdos, summus sacerdos*). Czy otrzymał je z powodu swej funkcji liturgicznej i przewodniczenia Eucharystii? Twierdzenie to, słuszne w istocie i potwier-

¹⁰¹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 40-41; SC 167, s. 167- 169; przekład polski: *Pś*, s. 69.

¹⁰² M. Jourjon, „Remarques sur le vocabulaire sacerdotal dans la la Clementis”, *Epektasis*, Beauchesne, Paris 1972, s. 109.

¹⁰³ *Didachè*, 13, 3; SC 248, s. 191; przekład polski: *Pś*, s. 39.

dzone przez pojawienie się słownictwa kapłańskiego w odniesieniu do przewodniczącego Eucharystii, wymaga uściślenia, albowiem przewodniczenie wspólnocie i odpowiedzialność za jej jedność czyniły z biskupa również postać kapłańską. Tertulian dokonuje ważnego kroku, mówiąc o biskupie jako „najwyższym kapłanie” (*summus sacerdos*)¹⁰⁴. *Tradycja apostolska*, jak widzieliśmy, czyni podobnie. U Cypriana termin *sacerdos* określa zazwyczaj biskupa. Powie on jednak także, iż „prezbiterzy [są] godnością kapłańską złączeni z biskupem”¹⁰⁵. W IV wieku dokonała się ważna ewolucja. „Prezbiterzy opuszczają kolegium prezbiteralne w mieście, by osiąść na wsiach. Tam sami czynią to, co wcześniej zarezerwowane było dla biskupa, z wyjątkiem nałożenia rąk: celebrować Eucharystię, chrzczą, odgrywają rolę przełożonych Kościoła. Nazywa się ich zatem tak jak biskupów *sacerdotes*, ale dodaje się: *secundi ordinis*”¹⁰⁶. Konstatujemy faktycznie, że słownictwo to się upowszechnia, o czym świadczy dialog *O kapłaństwie* Jana Chryzostoma¹⁰⁷.

Narzuca się tu jednak poważna uwaga: słownictwo kapłańskie ma wówczas znaczenie określania urzędów, których podstawowymi mianami pozostają biskup (*episcopos*) i kapłan (*presbyteros*). Nowe nazwy są tytułami, które funkcjonują jak orzeczniki. Kiedy mówi się, że biskup jest Wielkim Kapłanem, wygłasza się sąd syntetyczny i rozpoznaje się wymiar jego urzędu. Wszakże u kresu epoki patrystycznej (Pseudo-Dionizy) owa kategoria-orzecznik stanie się kategorią-podmiotem¹⁰⁸ i taką pozostanie przez całe Średniowiecze.

Powróćmy jednak do tekstu Klemensa, w którym po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej pojawia się termin *laik*. Podobnie jak wspólnoty Nowego Testamentu często były nazywane przy pomocy dwumianu utworzonego przez „świętych” i ich szafarzy (zob. Flp 1,1), tak i wspólnota chrześcijańska zawiera listę szafarzy i „laików”. Termin ten, którego przyszłe powodzenie znamy, posiada dwa bieguny: laik jest z jednej strony członkiem ludu (*laikos* pochodzi od *laos*) i z tego tytułu przynależy do wspólnoty dobrze już zhierarchizowanej. „Ranga” laików jest ostatnia, ale najważniejsze „nie jest to, iż Klemens wspominał człowieka świeckiego na samym dole hierarchii, ale raczej to, że go nie pominął”¹⁰⁹, choć przecież analogia starotestamentalna go do tego nie zachęcała. Oznacza to, że laik należy do ludu, który składa dary. Każdy chrześcijanin ma do wypełnienia pewną „funkcję”. W dalszej części swego listu

¹⁰⁴ Tertulian, *O chrzcie*, 17, 1; SC 35, s. 89 — 90; przekład polski: *op. cit.*, s. 149.

¹⁰⁵ Cyprian, *Listy*, 61,3; Bayard II, s. 195; przekład polski: *op. cit.*, s. 198.

¹⁰⁶ J. Moingt, „Caractère et ministère sacerdotal”, *RSR* 56 (1968), s. 568.

¹⁰⁷ Jan Chryzostom, *O kapłaństwie. Dialog i homilia*; wyd. franc.: A.M. Malingrey, SC 272, Paris 1980; przekład polski: W. Kania, M. Kraków 1992.

¹⁰⁸ Na ten temat, zob. J. M. R. Tillard, „La «qualité sacerdotale» du ministère chrétien”, *NRT* 95 (1973), s. 481 — 514; B. Sesboüé, „Ministère et sacerdoce”. *Le Ministère et les ministères selon N T.*, Seuil, 1974, s. 474-483.

¹⁰⁹ A. Faivre, *Les Laïcs aux origines de l’Eglise*, *op. cit.*, s. 34.

Klemens nie używa wcale tego terminu, lecz powiada: bracia, wybrani, wezwani, uświęceni, wielka liczba, święta część, wybrana część Ojca, stado Chrystusa. Istnieje też odwrotna biegunowość: przeciwstawia ona laików jako osoby „świeckie” tym, które zostały ustanowione w „świętym” porządku. W dawnym Kościele pierwsza biegunowość wydaje się dominująca, o czym świadczy *Didaskalia apostołska*, około roku 230, ukazująca Kościół zawsze świadomy królewskiego kapłaństwa wiernych, według nauki Pierwszego Listu św. Piotra:

Posłuchajcie tego i wy, laicy, wybrany Kościele Boga. Bowiem niegdysiejszy lud był już nazywany ludem Bożym i narodem świętym (zob. Wj 19,5-6). Ale wy jesteście świętym i uświęconym Kościołem Bożym, zapisanym w niebiosach (zob. Hbr 12,23), królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym (por. 1 P 2,9), oblubienicą przystrojoną dla Pana Boga, wielkim, wiernym Kościołem¹¹⁰.

Termin ten zostaje przejęty przez Tertuliana i Orygenes¹¹¹, znajduje się też w *Tradycji apostołskiej* Hipolita. *Konstytucje apostołskie*, około roku 380, podejmą w pierwszej księdze „nauczanie katolickie dotyczące laików”; księga druga mówić będzie o „biskupach, prezbiterach i diakonach”; inne księgi zostaną poświęcone wdowom, sierotom i męczennikom.

4. DYSCYPLINA ŚWIĘCEŃ

Zważywszy podstawową rolę biskupa i kapłanów w życiu wspólnot, należało czuwać nad ogólnymi warunkami ich nominacji, święceń i wzajemnych relacji. Lokalne i regionalne synody bardzo szybko musiały ustalić pewną liczbę reguł czy też kanonów, wyznaczanych zazwyczaj przez trudne doświadczenia. Tytułem przykładu przywołajmy kanony z Nicei¹¹². Sobór ten zaleca, by nie wyświęcać zbyt szybko neofity (kanon 2); wprowadza zasadę, iż biskup ustanawiany jest przez wszystkich biskupów prowincji kościelnej; wzięwszy jednak pod uwagę trudności, jakie niektórym z nich może sprawiać podróżowanie, powinni zebrać się co najmniej trzech biskupi, „przy czym nieobecni także oddają swój głos” (kanon 3). Celem nie jest zapewnianie ważności święceń na sposób „tucjorystyczny”, ale ukazanie jedności grona biskupów. Zostaje określona władza i hierarchia biskupów z największych miast (kanony

¹¹⁰ Tekst przejęty w *Konstytucjach apostołskich*, II, 26, 1; SC 230, s. 235 — 237.

¹¹¹ Tertulian, *Zachęta do czystości*, 1, 2; SC 319, s. 93; przekład polski: K. Obrycki, w: Tertulian, *Wybór pism*, II, op. cit., s. 172-173; *Preskrypcja przeciw heretykom*, 41,8; SC 46, 148; przekład polski: op. cit., s. 76; Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, 11, 3; SC 232, s. 421; przekład polski: S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1983, PSP, XXX, s. 93-94.

¹¹² Sobór Nicejski, kanony; COD 11—1, s. 37-55.

6 i 7). Nominacja kapłanów powinna zawierać poważne badanie (kanon 9). Duchowni wędrujący oraz ci, którzy wzbogacają się przez pożyczanie dla zysku, są przedmiotem sankcji (kanony 15 i 17). Analogiczne kanony zostały przegłosowane na kolejnych synodach i soborach.

I tak Sobór Chalcedoński podejmie niezmiernie ważną i zakazującą decyzję święceń „absolutnych”:

Nikt nie powinien być wyświęcony w sposób absolutny ani kapłan, ani diakon, ani w ogóle żaden z tych, którzy należą do stanu duchownego, jeżeli mającemu przyjąć święcenia nie przeznaczają się na wyłączność kościoła miejskiego lub wiejskiego, sanktuarium męczennika lub klasztoru. Co do tych, którzy zostali wyświęceni w sposób absolutny, święty sobór zadecydował, że takie nałożenie rąk będzie bez wartości oraz że, dla hańby tego, kto ich udzielił, nigdzie nie będą oni mogli praktykować¹¹³.

Ten dekret dyscyplinarny, który nakazuje, że każde święcenia koniecznie, pod karą nieważności muszą być związane z konkretnym zadaniem w Kościele, ma także walor doktrynalny¹¹⁴. Zobaczmy później, jak został on zinterpretowany.

IV. ROZWÓJ DYSCYPLINY POKUTNEJ

Autorzy i teksty: Hermas. *Pasterz*, wyd. franc.: R. Joly. SC 53. 1958; przekład polski: Pś. -Tertulian, *O pokucie*, wyd. franc.: Ch. Munier. SC 316, 1984; przekład polski: E Stanula, w: Tertulian. *Wybór pism. I*, ATK. Warszawa 1983. PSP. XXIX; *O uczciwości*, wyd. franc.: C. Micaelli i Ch. Munier. SC 394-395. 1993. - Orygenes. teksty zebrane i opracowane w: K. Rahner. „La doctrine d'Origène sur la pénitence”. *RSR* 37 (1950), s. 47-97; 252-286: 422-456. - Bazyli z Cezarei. *Listy do Amfilochiosa w sprawie kanonów*. 188. 199. 217; przekład franc.: Y. Courtonne. *Budé*. 1961. t. 2; przekład polski: W. Krzyżaniak, Pax. Warszawa 1972. - Ambroży z Mediolanu. *O pokucie*, wyd. franc.: R. Gryson. SC 179. 1971. - *Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne (Grzesznik i pokuta w dawnym Kościele)*, teksty opracowane przez C. Vogela, Cerf. Paris 1966; *Le Pécheur et la pénitence au Moyen Âge (Grzesznik i pokuta w Średniowieczu)*, teksty opracowane przez C. Vogela. Cerf, Paris 1969.

Wskazówki bibliograficzne: H. Krapp. *La Pénitence. Textes et commentants des origines de l'ordre pénitentiel de l'Église ancienne*. Delachaux et Niestlé. Neuchtel 1970. - B. Poschmann, *La Pénitence et l'onction des malades* (1951), Cerf. 1966. - H. Vorgrimler, *Busse und Krankensalbung. Handbuch der Dogmengeschichte*. IV, 3, Herder. Freiburg 1978. - K. Rahner, *De Paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus*. tekst wykładu powielony, Innsbruck, wyd. 3. 1955.

¹¹³ Sobór Chalcedoński, kanon 6; *COD* II—1, s. 207.

¹¹⁴ Por. H. Crouzel, „La Doctrine du caractère sacerdotal...”, *BLE* 74 (1973), s. 250 — 260.

O ile przywołane wyżej kwestie dyscypliny i liturgii są dobrze poświadczone w dawnym Kościele, o tyle pierwsze dokumenty milczą na temat praktyki pokutnej. Powód takiego stanu rzeczy jest bardzo prosty: pokuta nie jest najpierw przyczyną powstania jakiegoś rytu, ale wpływa na zachowania, które trudniej jest uchwycić; co więcej, w pierwszych wspólnotach, o niewielkiej liczbie członków i zazwyczaj żarliwych, grzech stanowił wyjątek. Zaczęto poświęcać mu więcej uwagi, gdy trwale naznaczył oblicze wspólnoty i stał się poważnym problemem w stosunku do utraconej łaski chrztu.

1. ŻYCIE POKUTNE W PIERWOTNYCH WSPÓLNOTACH

W najdawniejszych wspólnotach, aż do połowy II wieku, całe życie chrześcijańskie było przeżywane pod znakiem pokuty. Katechumen nie tylko otrzymuje chrzest po okresie przygotowania, który zapraszał go nawrócenia serca i pokuty za wcześniejsze grzechy, ale przez swój chrzest rozpoczyna ponadto nowe życie, które zakłada całkowitą przemianę obyczajów w stosunku do społeczeństwa pogańskiego i które w wyraźny sposób go odeń oddziela. W tamtych czasach grzech będzie postrzegany jako nade wszystko powrót do życia światowego, do bałwochwalstwa i zdeprawowanych obyczajów.

Pokuta w Kościele jest zatem przede wszystkim nieprzerwaną praktyką życia chrzcielnego. Wierni stawali się winni codziennych przewinień, które wymierzone były przeciwko chrześcijańskiemu braterstwu. Owe grzechy były przedmiotem wyznania czy też *eksmologezy* niedzielnej, która poprzedzała celebrację Eucharystii, a jej celem było braterskie pojednanie. Świadectwo tej praktyki odnajdujemy w *Didaché*, w tekście, który już cytowaliśmy:

W dniu Pana, w niedzielę, gromadźcie się razem, by łamać chleb i składać dziękczynienie, a wyznawajcie ponadto wasze grzechy, aby ofiara wasza była czysta. Niechaj nikt, kto ma jakiś spór ze swoim bratem, dopóki się nie pogodzą, nie bierze udziału w tym zgromadzeniu, aby nie została skalana wasza ofiara¹¹⁵.

List Barnaby dostarcza innego świadectwa, być może nieco mniej wyraźnego: „Wyznawaj grzechy twoje. Nie chodź na modlitwę z nieczystym sumieniem”¹¹⁶. Nieco późniejszy tekst Tertuliana skłania do myślenia, iż owa wspólnotowa spowiedź kończyła się pocałunkiem pokoju¹¹⁷. Chodziło o akt liturgiczny, któremu przewodniczył Kościół, pierwowzór liturgii pokutnej, która i dziś występuje na początku Eucharystii. Czy była to pierwotna forma

¹¹⁵ *Didaché*, 14, 1—2; SC 248, s. 193; przekład polski: Pś, s. 39.

¹¹⁶ *List Barnaby*, 19, 12; SC 172, s. 211; przekład polski: Pś, s. 198.

¹¹⁷ Tertulian, *O modlitwie*, 18, 1; CSEL 1, s. 267; przekład polski: E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism, op. cit.*, s. 124.

„sakramentu”? Pytanie to nie zawiera bezpośredniej odpowiedzi w ramach naszych aktualnych kategorii. Uprawnione jest jednak stwierdzenie, iż ówczesni chrześcijanie faktycznie przeżywali rzeczywistość łaski pojednania poprzez ową liturgię. Chodzi o przebaczenie grzechów przeżywane we wspólnocie kościelnej. Analiza rytów pokutnych Eucharystii na Wschodzie, dokonana przez L. Ligiera, dla epoki niewątpliwie późniejszej (od IV do IX wieku) dochodzi do wniosku, że Kościoły wschodnie uznały skuteczność sakramentalną owych rytów celebrowanych „w pełni liturgii eucharystycznej”¹¹⁸. Związek pomiędzy liturgią pokutną i Eucharystią jest w każdym razie na pewno pierwotny.

Dokumenty z epoki zdają sprawę z najcięższych przewinień: zgorszenie wywołane we wspólnocie lub formalny bunt przeciw autorytetowi Kościoła, na przykład schizma gnostycka. Zostaje tutaj ustanowione wyraźne rozróżnienie pomiędzy tym, co nie zrywa oraz tym, co zrywa wspólnotę z Kościołem. Różne świadectwa pokazują, że nawet w takim przypadku pojednanie jest możliwe za pośrednictwem pokuty i podporządkowaniu się osądowi Kościoła. Dla Ignacego Antiocheńskiego powrót do wspólnoty z biskupem jest także powrotem do jedności z Bogiem:

Ci bowiem, co należą do Boga i Jezusa Chrystusa, wszyscy są z biskupami. A i ci, co nawróciwszy się wejdą do jedności Kościoła, także będą należeć do Boga, aby mogli żyć według Jezusa Chrystusa.

Wszystkim, którzy żałują, Pan przebacza, jeśli żałując wracają do jedności z Bogiem i z radą swojego biskupa¹¹⁹.

Inne teksty mówią o heretykach przyjętych w Kościele po pokucie¹²⁰. Dane te zaprzeczają tezie o pierwotnym, absolutnym rygoryzmie Kościoła.

2. POKUTNE PRZEPOWIADANIE HERMASA

Przy rosnącej liczbie chrześcijan, zmniejsza się żarliwość wspólnot. Nowy element pojawia się około roku 150 wraz z przepowiadaniem wyzwolonego niewolnika, Hermasa, i jego księgą zatytułowaną *Pasterz*. Element ten jest najpierw socjologiczny i historyczny, stanowi jednak problem doktrynalny i wywierał będzie decydujący wpływ na przyszłą instytucjonalizację zachowań pokutnych. Hermas zamieszcza surowy opis chrześcijańskiej wspólnoty w Rzymie¹²¹.

¹¹⁸ L. Ligier, „Dimension personnelle et dimension communautaire de la penitence en Orient”, *La Maison-Dieu* 90 (1967), s. 155—188.

¹¹⁹ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Filadelfii*, 3, 2 i 8, 1; *SC* 10 bis, s. 143 i 149; przekład polski: *Pś*, s. 132 i 134.

¹²⁰ Por. H. Vorgrimler, *Busse und Krankensalbung*, s. 40-41.

¹²¹ Hermas, *Pasterz*, Przepowiedź 8, 4, 1 — 11,5; *SC* 53 bis, s. 271 —287; przekład polski: *Pś*, s. 264-268.

Chrześcijanie w swej masie znajdują się na drodze, która oddala ich od Kościoła i prowadzi z powrotem do życia w pogaństwie. Są oczywiście formalni apostaci i heretycy, ale także tacy, których wiara pozostaje zakłamaną i zmieszana z obcymi doktrynami, wahający się, „o podwójnym sercu” (*dipsychoi*), „niepraktykujący”, którzy nie spotykają się już ze wspólnotą, lecz wolą sprawy światowe lub nawet tacy, którzy uznają, iż życie pogan jest znacznie przyjemniejsze. Nowość sytuacji nie polega na istnieniu takich zachowań, lecz na ich liczbie. Grzesznicy stali się całą społecznością, a ich grzech przyjmuje postać zaprzeczenia zaangażowaniu chrzcielnemu. Tymczasem nie jest możliwy powtórny chrzest. Taka jest nauka didaskaliów, przytoczonych przez Hermasa:

„Słyszałem, mówię, Panie, od pewnych nauczycieli, że nie ma innej pokuty oprócz tej, kiedy wstępujemy do wody i otrzymujemy przebaczenie naszych dawniejszych grzechów”. On mi na to: „Dobrze słyszałeś, bo tak jest. Ten, kto otrzymał przebaczenie grzechów, powinien już więcej nie grzeszyć, ale żyć zawsze w świętości. Ponieważ jednak chcesz wszystko wiedzieć dokładnie i to ci także wyjaśnię, by nie dostarczyć wymówki tym, co mają uwierzyć ani tym, co już wierzą w Pana. Ci bowiem, co już wierzą albo mają uwierzyć, nie potrzebują pokutować za swoje grzechy: otrzymali przebaczenie grzechów dawniejszych. Pan ustanowił jednak pokutę (*menatnoia*) jedynie dla tych, którzy zostali powołani przed tymi dniami [ostatecznymi] [...]. Będąc więc bogaty w miłosierdzie, ulitował się Pan nad swoim stworzeniem i ustanowił tę pokutę, a mnie zlecił nad nią władzę. Ale powiadam ci, rzecze: jeśli po tym wezwaniu wielkim i uroczystym ktoś skuszony przez szatana zgrzeszy, ma już tylko jedną możliwość pokuty¹²².

W tym tekście zostają bardzo mocno rozróżnione dwie odmienne koncepcje, z których jedna odpowiada sakramentowi chrztu, a druga pokucie. Chrzest jest przede wszystkim *odpuszczeniem*, które z pewnością zakłada wcześniejsze nawrócenie, pokutę. Dla ochrzczonych, którzy powrócili do grzechu, Pan ustanowił *pokutę*, która zawiera niewątpliwie obietnicę odpuszczenia grzechów. Inaczej mówiąc, nie ma drugiego chrztu i natychmiastowego odpuszczenia; jest jednak możliwość pokuty skierowanej ku pojednaniu, pracowitego i trwałego prowadzenia się. Obydwa sakramenty zawierają bez wątpienia pokutę i odpuszczenie; jednak różnica pomiędzy nimi zasadza się na tym, że chrzest jest najpierw odpuszczeniem, podczas gdy owo drugie postępowanie jest najpierw pokutą.

Według Hermasa pokuta ta jest możliwa tylko raz. Oto nowa myśl, której nie spotykamy u innych Ojców apostoelskich, ale która zostanie zachowana i przez cały czas dotyczy publicznej dyscypliny pokuty. Powód doktrynalny wydaje się wynikać ze stosunku pomiędzy chrztem a pokutą: podobnie jak chrzest jest jeden, tak i pokuta powinna pozostać jedna. Z drugiej strony

¹²² *Ibid.*, Przykazanie 4, 3, 1 - 6; s. 159-161; przekład polski: *Pś*, s. 232.

perspektywa Hermasa jest eschatologiczna: nie ma wiele czasu na pokutę i jest nie do pomyślenia, by można było ją powtórzyć. Nie dostrzegamy jednak jeszcze u niego nic, co byłoby podobne do praktyk pokutnych.

Tekst ten stał się przedmiotem wielu interpretacji. Przy końcu XIX wieku sądzono, iż pierwotny Kościół praktykował absolutny rygoryzm (który miał być oparty na Hbr 6,4-6 i 10,26) i nie dopuszczał żadnego poważnego upadku w przypadku ochrzczonych (teoria chrzcielna, *Tauftheorie*). Nie było dla nich żadnego przebaczenia. Hermas jako pierwszy miał okazać nieco wyrozumiałości, wyrażając ideę pokuty pochrzcielnej. Jako że nie miał po swej stronie Pisma, myśl swą okrył niebieskim objawieniem. Przez nieśmiałość, w kontekście królującego wokół rygoryzmu, mówi tylko o pokucie wyjątkowej, swego rodzaju Jubileuszu, przebaczeniu o ustalonej dacie, jak w starym Prawie. Inni uznając, że pierwotny absolutny rygoryzm nie istniał, myśleli, iż Hermas jest już świadkiem tego, co u Tertuliana miało się stać drugą pokutą. Zupełnie niedawno N. Brox¹²³, który relatywizuje opozycję między odpuszczeniem grzechów przy chrzcie a drugą pokutą, proponuje inną interpretację. Hermas uznaje pozycję rygorystyczną „niektórych doktorów”, którzy wykluczają wszelką inną pokutę niż ta przy chrzcie, jednak na płaszczyźnie praktycznej przyjmuje bardziej miłosierną postawę, nie widząc w tym sprzeczności. Jeżeli pozycja rygorystyczna była przyjmowana jedynie przez niektórych doktorów, inni, liczniejsi, uznają możliwość owej pokuty. Kościół rzymski praktykował już zatem pewną formę pokuty pochrzcielnej. Nowość przesłania *Pasterza* nie polega zatem na głoszeniu pokuty, ale na podkreśleniu jej jedyne go charakteru oraz na ustanowieniu określonego terminu. Hermas byłby zatem bardziej rygorystyczny, niż twierdzono: nie chce, by pokuta pochrzcielna przekładała się na rozwiązanie łatwe i „farsę” z życia eklezjalnego.

3. KRYSTALIZACJA POKUTY PUBLICZNEJ

Wydaje się, że w czasach Hermasa nie działała żadna praktyka pokutna. Pierwsze przejawy owej praktyki pojawiają się na początku III wieku, u Tertuliana na Zachodzie i Orygenes na Wschodzie.

Druga pokuta u Tertuliana

Traktat *O pokucie*, który należy do okresu katolickiego Tertuliana, jest krótką księgą, która jest wyrazem przekonującego wezwania do pokuty.

¹²³ N. Brox, *Der Hirt des Hermas übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, s. 476-485.

Wydaje się zwracać przede wszystkim do katechumenów. Ten, kto pojął tajemnicę przebaczenia grzechów urzeczywistnianego w chrzcie, mówi Tertulian, powinien uznać za cudowne, iż Pan w swym miłosierdziu zdecydował jeszcze o nowym przebaczeniu dla tego, kto upada. Ów drugi raz, to już za dużo. Albowiem grzech nie jest już dozwolony. Będzie zatem tylko jedna pokuta, ponieważ ona w zasadzie jest już druga. Pójść dalej w kierunku liczby oznaczałoby zachęcać do grzechu i obrażać miłosierdzie Boże, pozwalając czynić pokutę ze swej pokuty. Pokuta uczestniczy zatem w jedyności chrztu:

Wcześniej wiedział Bóg o tej truciznie i chociaż zamknął już bramę przebaczenia rygłem chrztu świętego, to jednak zostawił ją nieco uchyloną. Bóg bowiem umieścił w przedsionku drugą pokutę, aby pukającym otwierała drzwi. Ale tylko jeszcze raz, bo to już po raz drugi. Ale już nigdy więcej, ponieważ w przyszłości na próżno ¹²⁴.

Obraz przekazany przez ten tekst jest trudny w interpretacji, jeśli przypomnimy sobie, że w epoce Tertuliana praktycznie nie było kościołów-budowli. Ustanawia on paralelę pomiędzy pierwszą pokutą, przedchrzcielną, a drugą, wzmożoną, gdyż dotyczy powtórnego upadku. Rozróżnienie między chrztem a pokutą jest podobne do tego, które zaproponował Hermas. Chrzest jest sakramentem przebaczenia (*ignoscentia*); pozostaje dostęp poprzez pokutę (*paenitentia*), który ma miejsce w przedsionku, a zatem na zewnątrz zgromadzenia. Jednak Tertulian wyjaśnia swój dyskurs poprzez bardzo konkretny opis owej postawy pokuty:

Zbyt przykra jest ta druga i ostatnia pokuta, bo zbyt wymagające są jej praktyki. Nie może bowiem pozostać tylko aktem wewnętrznym, ale musi się objawić na zewnątrz. Akt ten zewnętrzny najczęściej z grecka bywa określany i nazywany jako eksmologeza. Jest to spowiedź, w której grzechy nasze Panu wyznajemy, nie dlatego jakoby o nich nie wiedział, lecz by przygotować przez wyznanie zadośćuczynienie; bo z wyznania rodzi się pokuta, a pokuta czyni Boga łagodnym. Dlatego spowiedź jest przygotowaniem dla człowieka, by się rzucił na ziemię, by się upokorzył, okazując przy tym zmianę zjednującą miłosierdzie. Nawet co się tyczy ubrania i pożywienia istnieją pewne nakazy. W worku i popiele leżeć, ciało mieć w brudzie i zaniedbaniu, ducha w smutku i żałobie pognębić, grzechy przez boskie wspomnienie odwołać, pożywienie i napój bez przypraw spożywać, oczywiście nie ze względu na brzuch, lecz tylko dla utrzymania życia; często zaś modlitwy swoje postami wzmacniać, jęczeć, płakać i wołać dzień i noc do Pana twego, przed kapłanami bić czołem o ziemię, a tych, którzy mili są Bogu, obejmować za kolana, wszystkich zaś braci prosić o wstawiennictwo w przebłaganiu za grzechy. [...] Gdy więc [pokuta] rzuca na ziemię człowieka, tym więcej go podnosi; gdy go brudnym i zaniedbanym ukazuje, tym bardziej go oczyszcza; gdy go oskarża — uniewinnia;

¹²⁴ Tertulian, *O pokucie*, VII, 10; SC316, s. 176; przekład polski: E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism, op. cit.*, s. 186.

gdy go potępia — rozgrzesza. Im bardziej siebie nie będzie oszczędzał, tym więcej, wierz mi, będzie cię Bóg oszczędzał¹²⁵.

W tekście tym poszczególne akty penitenta zostają zilustrowane: jest on prowadzony przez swój *żał*, który powinien uzewnętrzniać poprzez publiczną postawę pokuty, której rysy zostały odziedziczone ze Starego Testamentu (*zadośćuczynienie*). Owa postawa zawiera wymiar przyznania się (*wyznanie*), poprzez krzyki i błagania skierowane do członków wspólnoty. Ta publiczna strona zakłada, iż sam grzech stanowił jakieś zachowanie publiczne. Penitent poddaje się osądowi Kościoła, który ze swej strony modli się za niego: jego wstawiennictwo ma wymiar obietnicy przebaczenia. Jednakże moment pojednania nie zostaje wskazany.

Około roku 210 pojednanie staje się zakończeniem procesu pokuty (poświadczane przez drugą księgę *O pokucie* Tertuliana) w Kartaginie i Rzymie, około 230 w Aleksandrii (Orygenes). Wraz z nim praktyka pokutna staje się w pełni określona. Pojednanie przynależy biskupowi.

Oczywiście w tamtym okresie nie istnieje okryta tajemnicą dyscyplina pokuty, która funkcjonowałaby niejako równoległe do pokuty publicznej. Jednakże około roku 230 pojawia się w ramach tej ostatniej spowiedź sekretna, według świadectwa Orygenes¹²⁶. Chodzi o pierwszą spowiedź, tę, która pozwala rozpocząć pokutę. Penitent zostaje wówczas powierzony kapłanowi, który ma za zadanie towarzyszyć mu niczym lekarz, który podaje dobry lek, oraz pomagać mu przez cały okres jego pokuty. Świadectwo Orygenes¹²⁶ pozostaje w tamtej epoce odosobnione. Jednak praktyka spowiedzi sekretnej przed kapłanem rozwinięta w ciągu IV wieku, tak na Zachodzie, jak na Wschodzie. Będzie ona przedmiotem zachęty ze strony papieży Innocentego I i Leona Wielkiego. Przy końcu V wieku Symplicjusz ustanawia w Rzymie pierwszych kapłanów penitencjarzy. Na Wschodzie Jan Chryzostom stanowi przykład bardziej wyrozumiałej postawy wobec grzeszników. Zaprasza ich do okazania swych zranień i przyjęcia zaproponowanego, dobrego lekarstwa. Zaprasza także i tych, którzy wahają się wobec wymagań pokuty publicznej, do czynienia pokuty prywatnie i do „przyjacielskiej rozmowy z kapłanami”¹²⁷.

Konflikty wokół kwestii nieodpuszczalności

W III wieku, w okresie gdy dyscyplina kanoniczna pokuty publicznej nie weszła jeszcze w pełni w życie, pojawia się problem nieodpuszczalności

¹²⁵ *Ibid.*, IX, 1-6; SC316, s. 181 — 183; przekład polski: *op. cit.*, s. 188-189.

¹²⁶ Orygenes, *Homilia o Księdze Kapłańskiej*, II, 4; SC 286, s. 111; przekład polski: S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1984, *PSP*, XXXI, z. 2, s. 16-19.

¹²⁷ Jan Chryzostom, *Homilie o Liście do Hebrajczyków*, 9, 4; PL 63, 81.

niektórych grzechów. Przez nieodpuszczalność należy rozumieć poddanie grzesznika stałej pokucie, zaś pojednanie zostaje oddane Bogu lub ewentualnie przyznawane na łożu śmierci.

Na początku III wieku niektórzy biskupi dokonują pojednania cudzołożników, inni tego nie czynią. Możemy tę sytuację zrozumieć na przykładzie Tertuliana, który stał się monachem¹²⁸. Piętnuje on biskupa (jego tożsamość pozostaje dyskusyjna — Agripinus z Kartaginy?), który miał wydać edykt odpustowy: „Ja przebaczam winy cudzołóstwa i nierządu tym, którzy czynią pokutę”. Tertulian oskarża go, że w ten sposób faworyzuje grzech: „Gdzież pójdziemy ogłosić tę naszą wyrozumiałość? Myślę, że na drzwiach wejściowych owych miejsc rozwiązłości, pod szyldem rozwiązłości; tam trzeba ogłaszać podobną pokutę, w miejscach, gdzie grzech się popełnia”¹²⁹.

Tertulian zasada swe oskarżenie na rozbudowanej argumentacji zarazem biblijnej i doktrynalnej, aby udowodnić, że nie ma w Kościele różnych kategorii grzechów i że zgodnie z nauczaniem i przykładem apostołów jedni powinni być pojednani, a inni nie. Jego dokumentacja biblijna jest obfita. Rozróżnienie to opiera się na rozwiązaniu przyjętym przez Kościół, które charakteryzuje pokutę w tych dwóch przypadkach: jedna otrzymuje przebaczenie, druga nie. Tertulian rozróżnia zatem trzy rodzaje grzechu: grzechy „powszednie”, którym wszyscy są poddani i które nie podlegają publicznej pokucie (19,24); grzechy „średnie i możliwe do przebaczenia”, podlegające publicznej pokucie i za które można otrzymać przebaczenie; wreszcie grzechy najcięższe i śmiertelne (*exitiosa*), „które nie podlegają przebaczeniu: zabójstwo, bałwochwalstwo, oszustwo, bluźnierstwo i każda inna forma profanacji świątyni Bożej”¹³⁰. Tertulian uważa, że taka surowość potrzebna jest dla zachowania świętości Kościoła. Wszakże przyznaje mu jednocześnie władzę odpuszczania grzechów:

Jednakże Kościół, powiadasz, ma władzę odpuszczania grzechów. — Przyznaję to i ustalam to lepiej od ciebie, albowiem pośród nowych proroków mam samego Parakleta, który stwierdza: Kościół ma władzę odpuszczania grzechu; ale tego nie uczynię z obawy, by nie popełniali jeszcze innych grzechów¹³¹.

W konsekwencji, nawet jeśli Tertulian nie ucieka się do słów z Ewangelii św. Mateusza (16,18-19) dla uzasadnienia władzy biskupów, ponieważ to człowiekowi „duchowemu” przysługuje odpuszczenie grzechu, to uznaje, iż spór pomiędzy jego przeciwnikami a nim jest w zasadzie natury dyscyplinarnej.

¹²⁸ Kościół czy też sekta „duchowych” utworzona przez Montanusa, który utrzymywał, iż otrzymał objawienie lub prorocstwo pochodzące od Parakleta. Jego moralność była bardzo surowa dla grzechu.

¹²⁹ Tertulian, *O uczciwości*, I, 6-7; SC 394, s. 147.

¹³⁰ *Ibid.*, XIX, 25; s. 261.

¹³¹ *Ibid.*, XXI, 7, s. 271.

Mając dość podobne intencje, Orygenes będzie żywo wypominał niektórym biskupom ich nazbyt pobłażliwą postawę wobec grzechów, które ocenia jako „nieuleczalne”¹³².

W Kartaginie Cyprian zmieni postawę wobec tych, którzy upadli (*lapsi*) w trakcie prześladowań. Po odrzuceniu najpierw pojednania tych, którzy złożyli ofiarę idolom (*sacrificati*), następnie zgodzi się na nie przy bezpośrednim zagrożeniu nowym prześladowaniem. Jego argument, typowo pastoralny, jest następujący:

Bo najpierw nikt nie jest zdolny do męczeństwa, jeśli go Kościół nie uzbroi. Załamie się duchowo, jeśli przyjęcie Eucharystii go nie umocni i nie zachęci. [...] Skoro zaś Duch Ojca przemawia przez tych, którzy są wydani i wyznają Jego imię, to czyż może być zdolny do wyznania i zdecydowany ten, który przedtem razem z pokojem nie otrzymał Ducha Ojca, który umacnia swe sługi i mówi przez nas i składa przez nas wyznanie?¹³³

Kwestia, która jest nade wszystko interesująca dla historii dogmatów, to odpowiedź na pytanie, czy w Kościele nieodpuszczalność grzechów była pozycją doktrynalną czy dyscyplinarną, we współczesnej terminologii „pastoralną”. Czy Kościół uznał, iż niektóre grzechy były *a priori* wyłączone od jakiegokolwiek odpuszczenia, z racji Pisma (zob. Hbr 6,4-10; 10,26; 1 J 5,16)? Taka interpretacja była wysuwana przez badaczy na początku XX wieku. Analiza dokumentów pozwala na stwierdzenie, iż Kościół nie doszedł do wniosku, aby jego władza była ograniczona w stosunku do niektórych grzechów z powodu ich wagi. Jednak, będąc strażnikiem świętości swych członków i świadectwa wspólnot, uważał, że w niektórych przypadkach nie powinien odpuszczać grzechów. Zostało to uznane nawet przez montanistę Tertuliana. Dopiero w IV wieku, przy okazji herezji Nowacjana, nieodpuszczalność niektórych grzechów stanie się przedmiotem debaty doktrynalnej i będzie zwalczana przez Atanazego, Ambrożego, Hieronima i Augustyna. Ten dawny konflikt jest pierwszym wyrazem pewnego napięcia, obecnego w posłudze Kościoła: jak pogodzić surowość wobec grzechu i wyrozumiałość wobec grzesznika? Konkretnie, w dawnej dyscyplinie grzechy pierwotnie oceniane jako nieodpuszczalne, przynajmniej w niektórych regionach stały się grzechami wybaczonymi, najpóźniej na łożu śmierci.

¹³² Orygenes, *O modliwicie*, 28; PG 1 1, 528 c. O interpretacji tego tekstu por. także K. Rahner, „La Doctrine d’Origene sur la penitence”, *RSR* 37 (1950), s. 429.

¹³³ Cyprian, *Listy*, 57, 4, 2; Bayard II, s. 157; przekład polski: *op. cit.*, s. 165.

Dyscyplina publiczna w formie rozwiniętej

Dyscyplina, która weszła w życie w III wieku, swą rozwiniętą formę osiągnie w IV wieku; łatwo możemy odtworzyć jej schemat.

Rozpoczęcie pokuty. W punkcie wyjścia chrześcijanin znany ze swego postępowania w oczywisty sposób grzesznego i niezgodnego ze świętością Kościoła, jest przedmiotem denuncjacji ze strony swych braci lub poprzez upomnienia (*correptio*) ze strony biskupa lub kapłanów. Jeśli nie zastosuje się, zostaje postawiony na marginesie wspólnoty. Jeśli się zastosuje, staje się jednym z penitentów podczas celebracji liturgicznej prowadzonej przez biskupa: jego przewina zostaje ogłoszona publicznie (stała się już sprawą publiczną); dostaje on szaty penitenta i dowiadyuje się, jakiej natury będzie i jak długo potrwa jego pokuta. Biskup nakłada na niego ręce i na sposób liturgiczny odsuwa go od wspólnoty. Jego grzech zostaje zatem „związany”. Wypełnianie pokuty odbywać się będzie pod kontrolą kapłanów.

Jakie są grzechy poddane publicznej pokucie? Nie są to „powszednie” grzechy słabości czy nieuwagi. Już Tertulian podaje ich wykaz: udział w świętach pogańskich, w działaniach czy funkcjach publicznych, które obracają się wokół kultu idolów, „dwuznaczne” zaparcia się lub bluźnierstwa, poważne zakłócenia wywołane w życiu wspólnoty (bunt, gniew etc.); a z drugiej strony zabójstwo, bałwochwalstwo, przestępstwo (*fraus*), apostazja, bluźnierstwo i oczywiście cudzołóstwo, nierząd i wszelka inna profanacja świątyni Bożej¹³⁴. Lista ta coraz wyraźniej organizować się będzie wokół zasadniczych punktów apostazji, cudzołóstwa i zabójstwa.

Wypełnianie pokuty. Pokuta polega na postach i umartwieniach z jednej strony, a na uczestnictwie w liturgiach pokutnych z drugiej. Przez czas pokuty cała wspólnota, kapłani i wierni, modli się za penitentów. Pokrewieństwo pomiędzy postawą katechumenów i penitentów doprowadziło Tertuliana do mówienia o *drugiej pokucie*. Doktrynalne przekonanie Kościoła jest następujące: w miarę jak penitent wypełnia pokutę, która została na niego nałożona, jego grzech wybacznany jest przez Boga. Właśnie dlatego penitent jest stopniowo ponownie dopuszczany do liturgii, najpierw w głębi kościoła, później w innych miejscach, z których będzie mógł uczestniczyć w najważniejszych częściach celebracji. Będzie mógł otrzymywać różnorodne błogosławieństwa i nałożenia rąk, jak gdyby pojednanie było rozdzielane w czasie.

Pojednanie. Kres pokuty zawiera nowe wyznanie biskupowi, najpierw publiczne, a później dyskretne lub nawet w tajemnicy. Biskup orzeka o ważności dokonanej pokuty. W końcowej i uroczystej liturgii przyznaje on penitentowi pojednanie i przywraca mu dostęp do Eucharystii, nakładając na niego

¹³⁴ Tertulian, *O uczciwości*, VII, 15-16 i XIX, 25; SC 394, s. 181 i 261.

ręce — gest, którego doniosłość jest uznawana za równoznaczną z wodą chrztu. Grzech zostaje zatem „rozwiązany”. Zakłada się jednak, że Kościół może pojednać grzesznika tylko wtedy, gdy wypełnienie pokuty pojednało go z Bogiem.

Widzimy, jak w IV wieku u Bazylego z Cezarei¹³⁵ pojawiają się taryfy pokuty za najważniejsze grzechy, wraz ze wskazaniem czasu trwania dla każdej kategorii penitentów. Z czasem wielkie liturgie pokutne zaczynają być organizowane podczas Wielkiego Postu, a pojednanie często ma miejsce w Wielki Czwartek. Cała wspólnota chrześcijańska włącza się w te liturgie, które są także dla wszystkich chrześcijan okazją do uznania swoich grzechów.

Teologia aktów pokuty

W dyscyplinie tej pokuta jawi się jako ukonstytuowana wyraźnie przez dwie postawy, penitenta i Kościoła, których powiązanie stanowi to, co dziś nazywamy sakramentem. Do penitenta należy najpierw nawrócenie się naprawdę pod wpływem łaski Boga, nawrócenie w nierozzerwalny sposób zarazem wewnętrzne i zewnętrzne. Jednak zwyczaje epoki kładły nacisk na przejaw zewnętrzny; poprzez znaczące semantyczne przesunięcie, nawrócenie (*metanoia*) staje się zadośćuczynieniem (*paenitentia*) zewnętrznym, wpisanym w czas. Jest to zasada, według której nie ma pokuty bez wysiłku i bez trwania (*opus* i *tempus*). Dlatego właśnie pokuta udzielana na łożu śmierci nie może być uznawana za pewną. Łaska pokuty prowadzi grzesznika do zniszczenia rzeczywistości jego grzechu i do odnalezienia pojednania. Jednak zachowanie pokutne grzesznika nie miałyby skuteczności „sakramentalnej”, gdyby nie było podporządkowane Kościołowi. Aktywność Kościoła zwiera trzy etapy: Kościół najpierw „związuje” grzesznika, ekskomunikując go i narzucając pokutę, której natura i czas trwania mają znaczenie lecznicze; następnie „modli się” jako wspólnota duchowa o odpuszczenie grzechów i pomaga grzesznikowi wytrwać w jego pokucie; wreszcie „rozwiązuje”, przyznając pojednanie. Postępując w ten sposób rozróżnia ona to, co jest właściwe Bogu oraz to, co przypada w udziale jego posłudze. Właśnie dlatego Kościół interweniuje dopiero wtedy, gdy uznaje penitenta za pojednanego już z Bogiem. Forma liturgiczna pojednania pozostaje błagalna. Pojednanie niesie z sobą dar Ducha Świętego. Nie jest ono zatem deklaracją wewnętrzną w stosunku do przebaczenia Bożego.

¹³⁵ Bazyl z Cezarei, *Listy*, 188, 189, 217, „Do Amfilochiosa w sprawie kanonów”; przekład polski: *op. cit.*

4. WIELKA PRZEMIANA DYSCYPLINY POKUTNEJ (VI-X WIEK)

Dyscyplina pokutna w Kościele doznała we wczesnym Średniowieczu, najpierw na Zachodzie, a potem na Wschodzie, spektakularnej przemiany. Rzeczywiście, począwszy od VI wieku pewna liczba sprzeczności, dostrzegalnych już we wcześniejszych świadectwach, w poważny sposób zakłóciła funkcjonowanie pokuty publicznej. Wierni ze swej strony unikają jej coraz bardziej, ponieważ wydaje im się ona zbyt surowa. Domagają się dyskrecji i tajemnicy zamiast wymiaru publicznego, który uznają za wstrętny i nieznośny. Poza zobowiązaniami uznawanymi za przesadne, pokuta publiczna niesie z sobą następstwa, które zbliżają stan życia penitenta do statusu pseudo-monastycznego. Jest wreszcie jedyna i ponieważ Kościół odmawia jakiegokolwiek nowej pokuty, ludzie wahają się przed zbyt szybkim wykorzystaniem swej szansy na pojednanie i odkładają na później rozpoczęcie pokuty. Stąd paradoks: w chwili gdy pokuta jest coraz rzadziej praktykowana, wierni usilnie proszą Kościół o możliwość jej odnawiania. Biskupi znajdują się ze swej strony w swego rodzaju impasie duszpasterskim. Ich rolą jest zachęcanie do pokuty i przypomnienie o jej obowiązku. Wahają się jednak sami nad przyznawaniem pokuty osobom zbyt młodym, bowiem ryzyko ponownego upadku jest zbyt wielkie; niektórzy spośród nich dochodzą do przyznawania drugiej pokuty. Jednak najbardziej powszechnym skutkiem jest to, że pokuta staje się sakramentem umierających. Wielu chrześcijan przeżywa w ten sposób swe życie w swego rodzaju „pustce sakramentalnej”¹³⁶.

Ta ewolucja sytuacji duszpasterskiej współbrzmi z ewolucją świadomości poprzez wieki, ewolucją, która jest także owocem pedagogii Kościoła. Grzech utracił swą dawną, socjologiczną postać powrotu do świata pogańskiego. Odtąd społeczeństwo jest ogólnie chrześcijańskie. Rozwinęło się natomiast etyczne znaczenie grzechu. W dziedzinie tej decydujący był wpływ monastyczny. Mnich jest bardziej wrażliwy na wewnętrzny aspekt winy, związanej ze zmiennością i słabością sumienia. Rodzi się nowe znaczenie grzechu, które dotyczy bardziej jego wewnętrznego niż zewnętrznego aspektu.

Pokuta monastyczna

W okresie, w którym struktura episkopalna w Europie zachodniej znajduje się w stanie względnej zapaści, działalność misjonarska mnichów celtyckich (wśród których Kolomban, który przybył z Irlandii i przemierzył kontynent, jest

¹³⁶ Por. C. Vogel, *Le Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, s. 23; H. Vorgrimler, *Busse und Krankensalbung*, s. 92.

postacią typową) rozpowszechni pewną formę pokuty wyprowadzoną z tradycji monastycznej, która w dość dokładny sposób odpowiada prośbom wiernych. Proponują oni pokutę sekretną, która może być powtarzana, nie naznaczoną zewnętrznym znamieniem ekskomuniki i rozumianą jako nieustanne praktykowanie życia chrzcielnego. Przynoszą z sobą katalog grzechów, który w swej istotnej części sięga Ewagriusza z Pontu, a który dotarł do nich za pośrednictwem Jana Klimaka i Kasjana. Katalog ten prezentuje siedem nagłówków rozdziałów w dziedzinie grzechu, które stały się „grzechami głównymi”. Podaje przede wszystkim listę najważniejszych karygodnych myśli i występnych uczuć, które są pokusą dla stanu monastycznego. Ale lista odnosi się również do aktów zewnętrznych.

Mnisi równocześnie praktykują sekretne wyznanie grzechów i otwarcie duchowe. W klasztorach wyznanie odbywało się wobec ojca duchowego, który niekoniecznie był kapłanem, przynajmniej na Wschodzie. Nie zawierało ono żadnej absolucji. Mnisi zaczęli w ten sposób spowiadać świeckich, zachowując z dawnej dyscypliny wskazanie pokuty czy też zadośćuczynienia. By im w tym pomóc, ojcowie rozpowszechniają używanie penitencjarzy, zbiorów taryf kar, odpowiadających różnym grzechom. Duchowieństwo, zazwyczaj skromnie wykształcone, będzie się nimi obficie posługiwać. Pokuty czerpią inspirację z dawnej dyscypliny (posty, jałmużny, modlitwa), ale nie mają one charakteru publicznego i liturgicznego. Odtąd można odprawiać pokutę prywatnie. Ogólnie rzecz biorąc, czas trwania pokuty będzie miał tendencję do skracania się, zaś myśl, iż bardziej intensywna i krótsza pokuta albo jałmużna może zastąpić długą pokutę, doprowadzi do praktyki odpustów.

Pod wieloma względami system pokutniczy rozpropagowany przez mnichów jest bliski dawnej dyscyplinie. Bazyli z Cezarei wskazał już taryfy; Jan Chryzostom praktykował pewną formę sekretnego wyznania. Myśl, że pokuta wymaga czasu, pozostaje bez zmian. Prawdziwą innowacją było zaproponowanie wszystkim chrześcijanom pokuty z jednej strony odbywanej w tajemnicy, a z drugiej powtarzalnej.

Dwa etapy przejścia do pokuty sekretnej

W pierwszym okresie (VI — IX wiek) mnisi słuchają spowiedzi, wskazują pokutę do wypełnienia, ale nie dają żadnej absolucji. Przebaczenie jest przyobiecane u kresu wypełnienia odpowiedniego zadośćuczynienia. Formuły z penitencjarzy są następujące: „Niech przystąpi do pokoju; niech zostanie pojednany z ołtarzem”. Zazwyczaj nie dochodzi do kolejnego spotkania penitenta i kapłana w celu pojednania, które pozostaje zarezerwowane dla biskupa w ramach pokuty publicznej, teoretycznie nadal obowiązującej. Nowy ryt odpowiada zatem dawnemu rytowi rozpoczęcia pokuty publicznej. Wyraża to

samo przekonanie Kościoła, mogącego pojednać i dopuścić do Eucharystii jedynie grzesznika, który pojednał się już z Bogiem.

Owa pokuta została wprowadzona we względnym konflikcie z dawną dyscypliną w fazie schyłkowej. Jej rozwój liturgiczny jest niekompletny. Nie jesteśmy pewni, czy mnisi spowiednicy zawsze byli kapłanami. Postawa biskupów i synodów prowincjalnych jest zróżnicowana. Niektórzy tolerują nowości. Jednak w okresie reformy karolińskiej biskupi starają się wziąć sprawy we własne ręce: potępiają używanie penitencjarzy i uroczyście przywracają pokutę publiczną. Zatwierdzają jednocześnie istnienie pokuty sekretnej, ustanawiając zasadę dwóch pokut: „na grzech publiczny — pokuta publiczna; na grzech prywatny — pokuta prywatna”. To rozdwojenie pokuty nie utrzyma się długo i pokuta prywatna zacznie przeważać. Można powiedzieć, iż pomimo niejasności i dwuznaczności swych początków oraz nieobecności absolucji, pokuta prywatna była sakramentalna, ponieważ zapanowała ona jako fakt Kościoła.

W drugim okresie (począwszy od roku 950) pojawia się wzmianka o liturgii pojednania bezpośrednio połączonej z wyznaniem grzechów. Liturgia ta pochodzi od publicznego rytuału pojednania penitentów. Jej forma jest najpierw modlitewna, a w XIII wieku staje się oznajmująca. Stajemy już wtedy wobec systemu współczesnego. Dokonała się bowiem zmiana w porządku aktów pokuty: pojednanie, nazywane teraz absolucją, jest dawane przed zadośćuczynieniem. To przekształcenie wyraża przejście do koncepcji, w której grzechy są przede wszystkim wewnętrzne. Od tej pory czas nie jawi się już jako czynnik zasadniczy. Żal, który zawierała w sobie spowiedź, stanowi istotę pokuty, a zatem i zadośćuczynienia. Zanim się zgłosi, penitent jest już pojednany z Bogiem i z kolei Kościół może go pojednać. Zadośćuczynienie, które poleca ten ostatni, jest już tylko zwyczajnym uzupełnieniem. Z tej nowej dyscypliny czerpać będą teologowie scholastyczni w Średniowieczu, a św. Tomasz uczyni teologię; to z niej Sobór Trydencki wyprowadzi doktrynę¹³⁷.

¹³⁷ Por. s. 150-157. — Przy doktrynalnej analizie praktyk pokutnych inspirowałem się niepublikowanymi wykładami J. Moingta.

ROZDZIAŁ TRZECI

Ukształtowanie się teologii sakramentów (od XII do XIV wieku)

H. Bourgeois

Począwszy od XII wieku, w Kościele łacińskim konstryuuje się teologia sakramentalna oraz dochodzi do stopniowej dogmatyzacji praktyki sakramentalnej. Aby ogarnąć ten długi okres, który od początku XII wieku sięga czasów współczesnych, najprościej będzie oprzeć się na punktach odniesienia, bowiem to na Zachodzie stanowiska zajmowane przez magisterium były najbardziej znamienne. Decydujące w tej dziedzinie są dwa sobory, o czym świadczy wpływ, jaki wywarły: Sobór Trydencki w XVI wieku i II Sobór Watykański w XX. Celem niniejszego rozdziału będzie przeanalizowanie przesłanek tradycji chrześcijańskiej, które doprowadziły do Soboru Trydenckiego. Okres ów przestudiujemy według dwóch aspektów: wypowiedzi, które przygotowały Sobór Trydencki oraz kontekst tych interwencji.

Wskazówki bibliograficzne: R. Foreville, *Latran I. II. III. IV.* Orante, Paris 1965. - H. Wolter. H. Holstein, *Lyon I et Lyon II.* Orante 1966. - L. Boisset. *Un concile provincial au XIII^e siècle. Vienne. 1289.* Beauchesne. Paris 1973. -J. Gill. *Constance et Ble-Florence.* Orante. 1965. - J. de Guibert. ..Le décret du concile de Florence pour les Arméniens. Sa valeur dogmatique". *BLE* 10 (1919). s. 81-95. 150-162, 195-216.-L. Saltet. *Les Réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre,* Gabalda. Paris 1907. - B. D. Marliangeas, *Clé pour une histoire du ministère. In persona Christi. in persona Ecclesiae,* Beauchesne 1978. - P. Miquel, *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du VI^e au XIV^e siècle.* Beauchesne. 1989. - B. Neunheuser. *L'Eucharistie au Moyen Âge et à l'époque moderne.* Cerf. Paris 1965. - Colloque Sociétés savantes, Dijon 1984, *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu'au concile de Trente.* Minis. Educ. Nat.. CTHS, Paris 1985. - Colloque sur Lyon II: *1274. année charnière. Mutations et continuités.* CNRS. 1977.

I. CZTERY NAJWAŻNIEJSZE WYPOWIEDZI MAGISTERIUM

Podczas czterystu pięćdziesięciu lat, jakie upłynęły od początku XII wieku, okresu zadziwiającego rozkwitu teologii na Zachodzie, aż do Soboru Trydencckiego, na podstawie dziedzictwa Starożytności ukształtowała się refleksja, która poszukiwała syntetycznych i precyzyjnych sformułowań. Magisterium rzymskie przyjęło to do wiadomości w swych deklaracjach, często uwarunkowanych okolicznościami, odpowiadających na wypaczone prądy lub też starających się wyrazić koncepcje łacińskie w odniesieniu do stanowisk chrześcijaństwa wschodniego. Zajmiemy się tutaj czterema znaczącymi dokumentami: wyznaniem wiary określającym różnice pomiędzy wspólną teologią sakramentalną a tendencjami separatystycznymi; innym wyznaniem wiary, które wpisuje się w program reformy kościelnej w XIII wieku; wykładem doktryny katolickiej na temat sakramentów, zredagowanej dla chrześcijan wschodnich z myślą o zjednoczeniu Kościołów; analogicznym wykładem, ale przeznaczonym tym razem dla chrześcijan Wschodu złączonych z Rzymem w XV wieku.

1. WYZNANIE WIARY DLA WALDENSÓW (1208)

Pierwszy z tych tekstów pochodzi od papieża Innocentego III, wspaniałego teologa, który interweniował w wiele punktów praktyki sakramentalnej. Zwraca się on do waldensów, ruchu reformatorskiego i duchowego, który miano za paktujący z teologią albigensów, a także niegdysiejszych manichejczyków. Przypisywano im zastrzeżenia w stosunku do materii, której pochodzenie od Boga Stwórcy wydawało im się wątpliwe, a co za tym idzie także i w odniesieniu do sakramentów, zawierających składnik materialny i zmysłowy. Oto co mówi ów tekst na temat sakramentów:

Nie odrzucamy także sakramentów, których udziela Kościół i z którymi współdziała bezcenna i niewidzialna moc Ducha Świętego, choćby nawet udzielał ich grzeszny kapłan, uznawany przez Kościół. Nie uwłączamy spełnianym przez niego posługom kościelnym i błogosławieństwom, lecz chętnym sercem je przyjmujemy, jak gdyby pochodziły od człowieka najgodniejszego. Kiedy bowiem biskup lub kapłan jest grzeszny, jego grzech nie odbiera mocy chrztowi dziecka ani konsekracji Eucharystii, ani żadnym innym posługom kościelnym w stosunku do wiernych

Pochwalamy chrzest dzieci, które — gdyby umarły po chrzcie, zanim jeszcze popełniły grzech — dostępują zbawienia, jak to wyznajemy i wierzymy.

Święta Ofiara, to znaczy chleb i wino po konsekracji są prawdziwym Ciałem i Krwią Pana naszego Jezusa Chrystusa. Wierzymy, że dokonuje się ona ani więcej przez dobrego kapłana, ani mniej przez złego, ponieważ dokonuje się nie mocą zasług konsekrującego, ale mocą słów Stworzyciela i mocą Ducha Świętego.

Dlatego właśnie wierzymy i mocno wyznajemy, że ktokolwiek, jak bardzo uczciwy, religijny, święty i rozważny by nie był, nie może ani nie powinien dokonywać konsekracji Eucharystii ani sprawować sakramentu ołtarza, jeśli nie jest kapłanem, wyświęconym w odpowiedni sposób przez biskupa widzialnego i dotykającego.

Wierzymy, że trzy rzeczy są konieczne dla tej funkcji: określona osoba (*certa persona*), to znaczy kapłan ustanowiony przez biskupa dla tej posługi jako takiej, jak to wskazaliśmy; uroczyste słowa (*solemnia verba*), które zostały wyrażone przez świętych Ojców w kanonie; oraz wierna intencja (*fidelis intentio*) tego, kto je wygłasza [...].

Co do grzeszników pokutujących, wierzymy, że Bóg przyznaje im swe przebaczenie i bardzo chętnie pozostajemy z nimi we wspólnocie.

Mamy nabożeństwo dla namaszczenia chorych poświęconym olejem.

Nie przeczymy, że — zgodnie z nauką Apostoła (1 Kor 7) — należy zawierać małżeństwa rzeczywiste, stanowczo zaś zabraniamy rozwiązywać takie, które zostały należycie zawarte. Wierzymy i wyznajemy, że mężczyzna ze swoją żoną mogą się zbawić i nie potępiamy drugiego małżeństwa ani też następnych¹.

Powyższy tekst zbiera, w odpowiedni dla ówczesnej sytuacji sposób, tradycyjne dziedzictwo i włącza nowości teologiczne.

Zostają najpierw oddalone dwie tendencje, które swój wyraz znajdowały w grupach marginalnych. Jedna z nich kontestowała chrzest małych dzieci, pragnąc zarezerwować sakrament wiary jedynie dla dorosłych. Druga, zgodnie ze starożytną koncepcją gnostycką, zwalczała małżeństwo, a w każdym razie jego walor sakramentalny. Obydwie te kwestie były już podejmowane w poprzednich wiekach.

Z drugiej strony niniejsze wyznanie wiary podkreśla fakt, że *godność* szafarza nie ma wpływu na *ważność* sakramentu. Oto zasada, którą Augustyn sformułował wobec donatyzmu i na którą powołał się papież Stefan wobec Cypriana. Odnotujmy jednak pewną ewolucję. Problem godności szafarzy nie staje już najpierw z powodu herezji lub schizmy, ale z przyczyn moralnych (symonia i, w tamtym okresie, małżeństwo duchownych). Wreszcie do doktryny Augustyna Innocenty III wprowadza element, który podkreślała ówczesna teologia, to jest *intencję szafarza* (Aleksander z Hales, Wilhelm z Auxerre, Albert Wielki). W wyznaniu wiary wyraża się potrzeba podkreślenia, iż Eucharystii może przewodniczyć jedynie wyświęcony szafarz. To pozwala domyślać się, że denuncjacja posługi w takiej formie, w jakiej była sprawowana w tamtej epoce, posuwała się aż do kwestionowania tradycyjnej sakramentologii. Rzeczywiście wydaje się, że przy swej trosce o duchową równość przed Bogiem waldensi byli wyrazicielami takiej właśnie tendencji.

¹ *DzS* 793-794; FC655, 687, 918; przekład polski (fragm.): *BF*, VII/201, ViI/239, VII/281, VII/592.

Względna nowość: zbiór siedmiu sakramentów

Wyznanie wiary zaproponowane waldensom zawiera jeszcze inny ważny rys. Przedstawia ono *zbiór siedmiu* sakramentów, nie wyliczając ich zresztą po kolei, ale przedstawiając je jeden po drugim: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, święcenia, pokuta, namaszczenie chorych, małżeństwo.

W tamtej epoce zbiór siedmiu sakramentów był względną nowością. Przed XII wiekiem określenie liczby sakramentów nie stanowiło ważnej kwestii ani na Zachodzie, ani na Wschodzie. W XII wieku, w Kościele łacińskim, odczuwano potrzebę zdefiniowania, co jest sakramentem, a co nim nie jest. Z tego powodu lista wyznaczająca granice stała się możliwa i naturalna. Piotr Lombard nie jest pierwszym, który taką listę ustalił, gdyż wcześniejsza *Summa sentencji*, anonimowe dzieło z pierwszej połowy XII wieku, próbę takiej listy zamieściło oraz dlatego, że biografia Ottona z Bambergu, apostoła Pomorza, zredagowana około 1150 roku, wylicza: chrzest, bierzmowanie, namaszczenie chorych, pojednanie, małżeństwo i święcenia. Jednak to Lombard, zważywszy jego prestiż, miał w tych okolicznościach wpływ decydujący.

W czwartej *Księdze sentencji* Lombard pisze: „Sakramentami Nowego Prawa są chrzest, bierzmowanie, błogosławieństwo chleba, to znaczy Eucharystia, pokuta, ostatnie namaszczenie, święcenia i małżeństwo”². Przynosi tym sposobem listę ograniczoną i precyzyjną, porządek wypowiedzianych poszczególnych sakramentów i uzasadnienie wyboru siedmiu wybranych rytów; albowiem istnieją rytury skuteczne oraz inne, które są jedynie znakami. Z pewnością jednolitość wszystkich siedmiu sakramentów nie jest całkowita. Zbiór siedmiu sakramentów został jednak bardzo szybko przyjęty nie tylko przez teologów (Piotra z Poitiers, Alberta Wielkiego, Bonawenturę, Tomasza z Akwinu), ale także przez synody lokalne³, a wcześniej nawet przez statuty diecezjalne, opublikowane przez Wilhelma z Beaumont, biskupa w Angers, w latach 1216—1217. „Zbiór siedmiu sakramentów po raz pierwszy znajduje się w dokumencie legislacyjnym”, podkreśla J. Longere⁴. Te daty pokazują, że wyznanie wiary przedstawione przez Innocentego III nie jest zbyt późne, by wziąć pod uwagę siedem sakramentów. Nawet jeśli nie wylicza ono sakramentów, jak czyni to Piotr Lombard, oraz używa innego porządku, to ratyfikuje nową teologię.

² P. Lombard, *Sentencje*, IV, 2, 1 ; PL 192, 841—842.

³ Durham (1217); Oxford (1222); Ratyżbona (1235); Cremona (1247); Valence (1255); Clermont (1268).

⁴ J. Longère, „La prédication et l’instruction des fidèles selon les conciles et les statuts synodaux”, *L’Encadrement religieux des fidèles au Moyen Age et jusqu’au concile de Trente*, op. cit., s. 401.

2. WYZNANIE WIARY REFORMATORSKIEGO IV SOBORU LATERAŃSKIEGO

IV Sobór Laterański poprzedza swe dekrety *Credo*, w którym ponownie pojawia się kwestia sakramentów. Papież Innocenty III pełni nadal swe obowiązki, a wiara katolicka nadal jest wypowiedana w uzależnieniu od chrześcijan uznawanych za heretyków (waldensi, albigensi, uczniowie Joachima z Fiore).

Symbol IV Soboru Laterańskiego charakteryzuje się rozwinięciem trzeciego artykułu dawnych *Credo*, który odnosił się do Ducha Świętego i Kościoła, wymieniając nie tylko chrzest (wspomniany w *Credo* z Nicei i Konstantynopola), ale i Eucharystię. Ten akcent sakramentalny jest nowy w soborowych wyznaniach wiary:

Jeden zaś jest powszechny Kościół wiernych, poza którym nikt w ogóle nie bywa zbawiony. W nim Jezus Chrystus jest jednocześnie kapłanem i ofiarą. Jego ciało i krew prawdziwie zawarte (*continentur*) są w sakramencie ołtarza pod postaciami (*sub speciebus*) chleba i wina, przeistoczonymi (*transsubstantiatis*) Boską mocą: chleb w Ciało, wino w Krew, abyśmy dla ziszczenia się tajemnicy jedności przyjęli od Niego to, co On przyjął od nas. Tego sakramentu nikt nie może sprawować (<*conficere*) jak tylko kapłan, który został należycie wyświęcony na mocy władzy Kościoła, jakiej sam Jezus Chrystus udzielił Apostołom i ich następcom.

Sakrament zaś chrztu, dokonujący się za pośrednictwem wody, przy wezwaniu Boga i niepodzielnej Trójcy, tj. Ojca, Syna i Ducha Świętego, według przepisów Kościoła (*in forma Ecclesiae*) przez kogokolwiek (*quocumque*) należycie (*rite*) udzielony służy do zbawienia tak dzieci, jak i dorosłych.

A jeśli by kto popadł w grzech po przyjęciu chrztu, to zawsze może się odnowić przez prawdziwą pokutę. Nie tylko dziewice i żyjący w powściągliwości są godni osiągnięcia wiecznego szczęścia, lecz także małżonkowie, którzy podobają się Bogu dzięki prawdziwej wierze i dobremu życiu⁵.

Tekst ten cechuje się większym autorytetem niż wyznanie wiary dla waldensów. Wyraża wiarę w sposób ogólny, oficjalny i powszechny, na co pozwala forma soborowa.

Zauważmy najpierw, z jakim naciskiem mówi się o *eucharystycznej jedności* Kościoła: miejsce przyznane Eucharystii przed chrztem wskazuje prawdopodobnie na pewną zmianę w duchowości w stosunku do Starożytności, jak gdyby odtąd Kościół definiował się najpierw jako eucharystyczny, zanim określi się jako chrzcielny. Następnie tekst wyraża sakramentalną wiarę katolicką w sposób, który odtąd stanie się klasyczny: eucharystyczne słownictwo zawartości

⁵ COD II- 1, s. 495-496; DzS 802; FC 31; przekład polski: BF, 1X/31.

(Ciało i Krew Chrystusa są „zawarte” pod postaciami chleba i wina), rozumienie chrztu jako elementu materialnego i słowa (woda i „inwokacja” trynitarna). Jednak język *sacramentum* nie eliminuje całkowicie odniesienia do „tajemnicy”, tutaj rozumianej jako tajemnica jedności, a patrystyczny akcent wyrażający zbawienie nie zostaje usunięty: „abyśmy [...] przyjęli od Niego to, co On przyjął od nas”, Jego Ciało i Jego Krew.

Zresztą *Credo* IV Soboru Laterańskiego bierze pod uwagę aktualną rzeczywistość. Podobnie jak wyznanie wiary dla waldensów, mówi ono, iż chrzest przeznaczony jest dla małych dzieci jak i dla dorosłych, że małżeństwo jest święte i że Eucharystia może być celebrowana tylko przez wyświęconego szafarza - trzy punkty kontestowane przez niektóre marginalne prądy. Stwierdza, że szafarzem chrztu może być ewentualnie „ktokolwiek”. To oczywiście przypadek skrajny, ale sformułowany w sposób dość gwałtowny, co skłania do minimalizowania eklezjalnego znaczenia sakramentu. Jeśli rzeczywiście zgodnie z tradycją, chrztu mógł udzielać, w przypadkach nagłych, ktokolwiek, to jednak sakrament wiary wymaga liturgii i posługi kapłańskiej, które wyrażają jego sens. Formuła IV Soboru Laterańskiego ma mocne fundamenty, jak i późniejsze formuły, jak na przykład ta z dekretu Soboru we Florencji z 1439 roku („nie tylko kapłan lub diakon może chrzczyć, lecz także człowiek świecki oraz kobieta, a nawet poganin lub heretyk” ⁶) lub zupełnie niedawna, opracowana przez II Sobór Watykański (*LG* 17). Jednak znaczenie posługi kapłańskiej chrztu zapewnianej przez wyświęconego szafarza i sprawowanej na zgromadzeniu liturgicznym nie mogło być zapomniane.

Wyznanie wiary IV Soboru Laterańskiego zbiera wreszcie przesłanki niedawnej teologii na temat Eucharystii. Pierwszą jest używanie słowa *postać* dla określenia elementu zmysłowego i figuratywnego chleba i wina, które rozposzechniało się od XI wieku (na przykład Lanfranc⁷). Druga innowacja jest znacznie bardziej znamienita: IV Sobór Laterański używa słowa *transsubstancjacja*. Także i ten termin narodził się w XI wieku. Znajdujemy go u Piotra z Poitiers⁸ i u Guitmunda⁹. Papież Innocenty III sam używa zarówno w tekście teologicznym, zredagowanym zanim został papieżem¹⁰, jak i w liście z 1202 roku skierowanym do dawnego arcybiskupa Lyonu¹¹. Użyte przez IV Sobór Laterański słowo to nie ma jeszcze znaczenia technicznego, które nada mu scholastyka. Wskazuje po prostu na konwersję i zmianę, które realizują się

⁶ *COD* II - 1, s. 1113; *DzS* 1315; *FC* 690; przekład polski: *BF*, VII/240.

⁷ Lanfranc, *O Ciele i Krwi Pana*, X, *PL* 150, 421 bc.

⁸ Piotr z Poitiers, *Sentencje*, V, 12; *PL* 211, 1247 b.

⁹ Guitmund, *O prawdzie Ciała i Krwi Pana w Eucharystii*, I, *PL* 149, 1444 a: „essentialiter transmutar i”.

¹⁰ Innocenty III, *O świętej tajemnicy ołtarza*, IV, 20; *PL* 217, 870.

¹¹ „To sam Chrystus przeistoczył chleb i wino w swe Ciało i Krew”, *DzS* 782; *FC* 726/1; przekład polski (fragm.): *BF*, VII/280.

w Eucharystii i dotyczą nie tylko strony zewnętrznej czy samych postaci chleba i wina. Ta interpretacja teologiczna, przyjęta przez IV Sobór Laterański, zostanie przejęta i uściślona przez Sobór Trydencki¹², a wcześniej włączona przez papieża Benedykta XII do jednego z tekstów w roku 1342¹³.

3. WYZNANIE WIARY MICHAŁA PALEOLOGA

Trzecim oficjalnym dokumentem z XIII wieku jest ten, który nazywamy wyznaniem wiary cesarza bizantyjskiego Michała Paleologa na II Soborze powszechnym w Lyonie, w 1274 roku. Tekst ten ma dość oryginalny status. Został wysłany przez papieża Klemensa IV do cesarza Michała VIII w liście z 1267, w którym zapraszał go na Sobór w Lyonie. Tekst ów składał się z dwóch części. Pierwsza, dawniejsza, sięgała roku 1053 i stanowiła formularz wysłany przez papieża Leona IX do patriarchy Antiochii. Była zatem wcześniejsza od schizmy. Druga, którą zawdzięczamy samemu Klemensowi IV, mówiła o punktach spornych. Legaci cesarza bizantyjskiego na II Sobór Lyonński mieli ze sobą autoryzowany tekst, który w uroczysty sposób odczytali na obradach. W drugiej części przedstawiono doktrynę sakramentalną w tych słowach:

[...] tych, którzy po ochrzczeniu w grzechy upadną, nie należy chrzcić ponownie, lecz przez prawdziwą pokutę uzyskują przebaczenie swych grzechów.

Ten sam święty Kościół rzymski utrzymuje i naucza, że siedem jest sakramentów kościelnych.

Jednym jest mianowicie chrzest, o którym była mowa, innymi zaś: sakrament bierzmowania, udzielany przez biskupów przez nałożenie rąk i namaszczenie ochrzczonych krzyżem, pokuta, Eucharystia, sakrament święceń kapłańskich, małżeństwo, ostatnie namaszczenie udzielane chorym według nauki św. Jakuba.

Używając do sakramentu Eucharystii chleba praśnego, ten sam Kościół rzymski utrzymuje i naucza, że w tym sakramencie chleb prawdziwie przeistacza się w Ciało, a wino w Krew Pana naszego Jezusa Chrystusa.

O małżeństwie zaś naucza, że ani nie wolno mieć wielu żon jednemu mężczyźnie, ani jednej kobiecie wielu mężów. Twierdzi [jednak], że po rozwiązaniu prawowitego związku małżeńskiego przez śmierć jednego z małżonków jest dozwolone zawarcie drugiego, a potem i trzeciego z kolei małżeństwa, o ile nie wystąpi jakaś przeszkoda kanoniczna z innej przyczyny¹⁴.

Tekst wymienia zbiór siedmiu sakramentów, jak to uczyniło już na swój sposób wyznanie wiary dla waldensów. Tutaj jednak wypowiedź jest wyraźna, niczym u Piotra Lombarda. Wszakże porządek, w jakim sakramenty są

¹² Por. s. 143-145.

¹³ *DzS* 1018.

¹⁴ *DzS* 855 i 860; *FC* 36, 38-40; przekład polski: *BF*, IX/36 i 38.

przywoływane, nie jest porządkiem Lombarda: ostatnie namaszczenie pojawia się na końcu. Miejsce sakramentów na liście siedmiu sakramentów nie jest jeszcze w pełni ustalone. W każdym razie po raz pierwszy septanar zostaje wymieniony przez sobór powszechny.

Wyznanie wiary Michała Paleologa, podobnie jak to sformułowane na IV Soborze Laterańskim, zawiera teologiczny termin *przeistoczenia*. Śmiałość soboru miała zatem trwałe skutki.

W ślad za wyznaniem wiary dla waldensów, wyznanie Michała Paleologa podejmuje kwestię małżeństwa, by potwierdzić jego wagę w odniesieniu do prądów duchowych, które je oczerniały. Jednakże o ile ważność powtórnego małżeństwa po śmierci jednego z małżonków zostaje potwierdzona, o tyle tekst ten nie mówi, iżby małżeństwo było dobrą rzeczywistością. Po prostu walczy z poligamią. Jest mało prawdopodobne, abyśmy niuanse te zawdzięczali temu, co Klemens IV uważał za ważne kwestie chrześcijaństwa wschodniego. Czy to jednak nie z powodu bliskości islamu wzmianka o poligamii została umieszczona w tym miejscu?

Tymczasem dwa punkty są wyraźnie związane z kontekstem wschodnim. Najpierw objawiająca się tu i ówdzie tendencja do ponownego chrzczenia Łacinników: IV Sobór Laterański denuncjował taką postawę. Następnie nieufność prawosławia w stosunku do *niekwaszonego* chleba eucharystycznego, którego używali Łacinnicy: wyznanie wiary Michała Paleologa potwierdza tę praktykę, ale nie sprzeciwia się tej drugiej, która używała chleba kwaszonego, a która była stosowana na Wschodzie. Punkt niewątpliwie o mniejszym znaczeniu, ale który dziś jeszcze należy do sporu między chrześcijaństwem prawosławnym i łacińskim. Wschód zachował w tym względzie użycie powszednie, zwykłego i powszechnego chleba, podczas gdy Zachód optował za chlebem niekwaszonym, począwszy od IX, X wieku.

Dokument ten mówi o Kościele *rzymskim*. Działanie zmierzające do zjednoczenia jest zatem rozumiane jako powrót do Rzymu, co jest dwuznaczne, gdyż Rzym może oznaczać zarówno pewną zasadę jedności, jak i pewien, poszczególny Kościół, mający swe zwyczaje liturgiczne i swą teologię. Jak się wydaje, trudno jest rozróżnić obydwa aspekty.

4. DEKRET SOBORU WE FLORENCJI DLA ORMIAN (1439)

Czwarty znaczący tekst pomiędzy XII i XVI wiekiem na temat sakramentów jest wykładem przeznaczonym dla Ormian zjednoczonych z Rzymem. Został on włączony do akt Soboru Florenckiego.

Interwencje magisterium pomiędzy XIII a XV wiekiem

Interwencje magisterium katolickiego w kwestii sakramentów pomiędzy XIII a XV wiekiem nie przynoszą niczego istotnego. Polemika z herezjami, zwłaszcza albigensów, przedłużyła się i rozszerzyła na begardów i beginki (przywołanie do porządku w kwestii szacunku dla Eucharystii)¹⁵ oraz *fraticelli*, którzy kwestionowali prawomocność małżeństwa¹⁶. Została wznowiona na początku XV wieku przez Wiklifa i Husa, którzy przeciwstawili się starej zasadzie, zgodnie z którą godność szafarza nie ma wpływu na skutek sakramentu przezeń udzielanego¹⁷. Wiklif kontestował poza tym scholastyczne sformułowanie doktryny eucharystycznej¹⁸, Hus domagał się komunii pod dwiema postaciami dla świeckich¹⁹. Jeden i drugi sprawiali wrażenie niedoceniającego sakramentów. Sobór w Konstancji, w 1415, a następnie bulla *Inter cunctas* Marcina V w 1418 roku na nowo potwierdziły tradycję sakramentalną. Do tej pierwszej linii interwencji magisterium możemy dodać dwie inne, mniej więcej stale występujące w tamtej epoce: deklaracje, które są przede wszystkim natury duszpasterskiej oraz teksty porozumienia „ekumenicznego” (jeśli dopuszczalne jest użycie tego słowa w znaczeniu współczesnym, a zatem anachronicznym dla tamtego czasu).

Sobór we Florencji zabiera głos w tym drugim punkcie. Faktycznie kwestia „ekumeniczna” pozostawała otwarta od dawna. Papieże i sobory powszechne w Średniowieczu, już od I (1113) i II Soboru Laterańskiego (1139), dosyć często wyrażali troskę o jedność, którą trzeba nawiązać z Kościołami wschodnimi. Jednak choć biskupi „wschodni” rzeczywiście uczestniczą w III Soborze Laterańskim, faktycznie chodzi o Łacinników przybywających z państw założonych przez krzyżowców oraz dwóch biskupów greckich z Kalabrii. Ówczesny ekumenizm katolicki polegał zresztą na woli przyprowadzenia Kościołów wschodnich na łono Rzymu, a przynajmniej na wyjaśnieniu dysydentom doktryny łacińskiej, zwłaszcza jej teologii sakramentalnej. Nie odbywało się to bez polemiki, często ożywionej. IV Sobór Laterański (1215) denuncjuje fakt, iż Grecy mieli „zuchwałość” ponownie chrzcić Łacinników²⁰. W tym samym XIII wieku, w roku 1254, Innocenty IV wymienia serię rytów greckich, niewątpliwie

¹⁵ Synod w Weronie, 1184; *DzS*761; oraz Sobór w Vienne, 1311 — 1312; *DzS*898.

¹⁶ Konstytucja *Gloriosam Ecclesiam* Jana XXII, 1318; *DzS*916.

¹⁷ Sobór w Konstancji, błędy). Wiklifa, 4, i J. Husa, 8; *COD* II - 1, s. 849 i 885; *DzS* 1154 i 1208; przekład polski (fragm.): *BF*, VII/202.

¹⁸ *Ibid.*, błędy Wiklifa, 1 i 3; *COD* II — 1, s. 849; *DzS*1151 — 1153. Bulla Marcina V, q. 16-17; *I>:S*1256-1257; *FC*729-730; przekład polski: *BF*, VII/283.

¹⁹ Sobór w Konstancji, sesja 13; *COD* II — 1, s. 863 — 865; *DzS*1198, *FC*728; przekład polski: VII/282. Por. *DzS*1258.

²⁰ IV Sobór Laterański, rozdz. 4, *COD* II-1, s. 505; *DzS*810.

do przyjęcia, ale nieco dziwnych dla ludzi Zachodu²¹. W następnym wieku to Ormianie zjednoczeni z Rzymem przyciągają uwagę tego ostatniego, a wszystko odbyło się raczej szorstko. W 1341 roku Benedykt XII ustala katalog błędów, które im się przypisuje, a wśród nich znajduje się kwestia chrztu²², bierzmowania i Eucharystii. Dziesięć lat później, w 1351 roku, Klemens VI kieruje list do patriarchy zjednoczonych z Rzymem Ormian, by zapytać go o jego stosunek do bierzmowania²³. Wreszcie na Soborze we Florencji dekret dla Greków przywołuje, zresztą w sposób dosyć ironiczny, problem zwykłego i niekwaszonego chleba używanego do Eucharystii²⁴.

Dekret dla Ormian

Dekret ten należy umieścić w złożonym kontekście Soboru we Florencji w 1439 roku. Oto co mówi na temat teologii sakramentów:

Siedem jest sakramentów Nowego Przymierza, tzn. chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, ostatnie namaszczenie, kapłaństwo i małżeństwo, które bardzo się różnią od sakramentów Starego Przymierza. Tamte bowiem nie były przyczyną łaski, ale tylko obrazowo ją zapowiadały, jako mającą być nam daną przez mękę Chrystusową. Nasze [sakramenty] i zawierają, i dają łaskę tym, co je godnie przyjmują.

Wśród nich pięć pierwszych zmierza do osobistego udoskonalenia duchowego poszczególnych ludzi, dwa ostatnie zmierzają do zapewnienia rządów w Kościele i do jego wzrostu. Przez chrzest bowiem odradzamy się duchowo, przez bierzmowanie wzrastamy w łasce i umacniamy się w wierze; odrodzeni zaś i wzmocnieni karmimy się pokarmem świętej Eucharystii. Jeśli przez grzech wpadamy w chorobę duszy, wówczas przez pokutę odzyskujemy zdrowie duchowe i nawet zdrowie fizyczne, jeśli to ma być pożyteczne dla duszy. Przez kapłaństwo Kościół utrzymuje rządy i pomnaża się duchowo; przez małżeństwo pomnaża się fizycznie.

Wszystkie te sakramenty realizują się dzięki trzem elementom: mianowicie pewnym rzeczom jako materii, słowom jako formie i osobie szafarza udzielającego sakramentu z intencją czynienia tego, co czyni Kościół. Jeśli którejs z tych rzeczy brak, sakrament nie dokonuje się.

Wśród tych sakramentów są trzy: chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo, które wyciskają na duszy niezniszczalny charakter jako pewien duchowy znak odróżniający. Dlatego nie powtarza się ich u tej samej osoby. Pozostałe cztery sakramenty charakteru nie wyciskają i mogą być powtarzane²⁵.

²¹ Innocenty IV, *DzS* 830-834.

²² *DzS* 1016; w dawnych wydaniach 543; oraz *DzS* 1018 i 1020.

²³ *DzS* 1068-1071.

²⁴ Sobór we Florencji, sesja 6; *COD* II—1, s. 1081; *DzS* 1303.

²⁵ *COD* II—1, s. 1109-1111; *DzS* 1310-1313; *FC* 658-661; przekład polski: *BF*,

Tekst ten, po którym następują szczegółowe wskazówki na temat każdego z sakramentów, prezentuje się jako „bardzo krótkie” streszczenie katolickiej wiary sakramentalnej. Inspirowany jest jednym z pism Tomasza z Akwinu²⁶. Wypowiada siedem sakramentów, jak czyniło to wyznanie wiary Michała Paleologa: przesłanka ta stała się klasyczna. Z drugiej strony dekret wyraża teologię sakramentalną typu troistego, która przejmuje model z wyznania wiary dla waldensów. Aby zaistniał sakrament, potrzeba i wystarczy, by współbrzmiały z sobą trzy obiektywne czynniki: element materialny, słowa sakramentalne, szafarz i jego intencja. Analiza ta sięga XII wieku. Dwa inne schematy troiste były tutaj możliwe i są one zresztą komplementarne: jeden wyróżnia element zmysłowy, słowa i rzeczywistość (*res*) łaski udzielanej przez sakrament; drugi — który wyróżnia element zmysłowy, rzeczywistość łaski i płaszczyznę pośrednią (*sacramentum et res*) — odnajdujemy u Piotra Lombarda. Pojawia się też w końcu odniesienie do sakramentów Starego Prawa czy Starego Przymierza, odtąd już tradycyjne. Schemat ten nie był obecny w dawniejszych dokumentach. Jest to jednak klasyczne ujęcie ówczesnej teologii, które sięga patrystyki.

Pierwszą ważną nowością w oficjalnym języku łacińskim jest użycie słownictwa przyczynowego: sakramenty Starego Prawa „nie były przyczyna łaski”. Dekret nie powiada wyraźnie, że sakramenty chrześcijańskie są przyczyną łaski Bożej: zadowala się stwierdzeniem, iż ją zawierają i udzielają jej; ale idąca w tym kierunku sugestia jest zarysowana poprzez skojarzenie dwóch porządków sakramentalności: Dawnego i Nowego Prawa. Ta terminologia przyczynowości została wprowadzona do średniowiecznej sakramentologii przez Piotra Lombarda²⁷. Termin ten miał tutaj znaczenie jedynie takie, jak w języku codziennym. Z czasem owa teologia przyczynowości stała się techniczna i subtelna: przyczynowość instrumentalna (Tomasz z Akwinu), okazjonalna (Bonawentura, Duns Szkot), dyspozytywna (Aleksander z Hales). Dekret dla Ormian nie wchodzi w te wszystkie szczegóły, co do których nie było zresztą jednomyślności. Zadowala się wprowadzeniem słowa „przyczyna”, jak to uczynił Piotr Lombard. Jednakże, w ślad za cytowanym tekstem, w odniesieniu do chrztu bierze pod uwagę pojęcia przyczyny głównej (Bóg) oraz przyczyny instrumentalnej (szafarz), a w odniesieniu do małżeństwa - pojęcie przyczyny sprawczej²⁸.

Inna nowość teologiczna: intencja szafarza, o którą chodziło w wyznaniu wiary dla waldensów (*fidelis intentio*), zostaje tutaj sprecyzowana przy pomocy formuły, która pojawiła się w XIII wieku u Prewotylna z Cremony i Wilhelma

²⁶ Tomasz z Akwinu, *O artykułach wiary i sakramentach Kościoła*, Op. 15, wyd. franc.: Mundonnet, t. 3, s. 11-18.

²⁷ P. Lombard, *Sentencje*, IV, 1, 2; PL 192, 839; tekst cytowany s. 117.

²⁸ COD II - 1, s. 1113 i 1127; DzS 1314 i 1327; FC 689 i 919; przekład polski: BF, VII/240 i VI1/593.

z Auxerre. Powiedziane jest, że szafarz sakramentu powinien mieć „intencję uczynienia tego, co czyni Kościół”. Formuła ta powróci w dalszej części tekstu, przy okazji chrztu. Wyrażenie to, które cieszyło się dużym powodzeniem sakramentologii teologicznej, zostało już wcześniej włączone do jednego z dokumentów magisterium, a mianowicie bulli *Inter cunctas* Marcina V, w 1418 roku²⁹. Sobór Florencki, ściśle rzecz biorąc, nie dokonuje zatem innowacji. Zależy mu jednak na potwierdzeniu obiektywności posługi kapłańskiej, uznając przy tym aspekt osobisty i subiektywny aktu szafarza. Intencja szafarza zostaje przeto zobiektywizowana przez odniesienie do tego, co w praktyce czyni Kościół; jest regulowana przez znaczenie rytu, jaki wyraża się poprzez element materialny i słowa sakramentalne. Intencja szafarza to intencja Kościoła. To samo podkreślał jeden z papieży w XIII wieku, Innocenty IV: „Nie jest konieczne, aby ten, kto chrzci, miał w duchu intencję uczynienia tego, co czyni Kościół. [...] Z chwilą, gdy dokładnie przestrzega formy, dowodzi, że ma intencję ochrzcić”³⁰.

Inny ważny punkt zawiera się w propozycji doktryny o *charakterze* sakramentalnym chrztu, bierzmowania i święceń, czyli sakramentów niepowtarzalnych. Termin ten sięga Augustyna, który powiązał pojęcie pieczęci (*sphragis*) i niepowtarzalności niektórych rytów sakramentalnych, w tym chrztu lub święceń celebrowanych w stanie schizmy³¹. Papież Innocenty III, poświęcający wiele uwagi teologii sakramentów, podjął doktrynę Augustyna w liście adresowanym do arcybiskupa Arles w 1201 roku, w którym odpowiadał na pytania związane z duszpasterstwem. Pierwsza kwestia: jak należy podchodzić do chrztu osoby dorosłej przyjętego pod przymusem? Osoba ta nie otrzymała charakteru chrzcielnego, chyba że dysponowała wystarczającą wolnością, by się sprzeciwić, ale nie okazała braku zgody. Druga kwestia: jak należy podchodzić do osoby, która otrzymała chrzest podczas snu lub w stanie szaleństwa? Odpowiedź Innocentego III jest następująca: charakter nie został przyjęty, chyba że osoba ta wcześniej przejawiała pragnienie otrzymania chrztu. W ten zatem sposób czynność sakramentalna „udziela «charakteru», kiedy nie natrafia na zaporę (*obex*) sprzeciwiającej się woli”³².

Dekret dla Ormian przejmuje tę koncepcję. Definiuje charakter sakramentalny, jak czyniła to teologia od XIII wieku (Aleksander z Hales, Tomasz z Akwinu): niezatarty znak duchowy, wyrażający ostateczny sens niektórych darów Bożych. Teologia debatowała nad naturą owego znaku: jedni rozumieli go jako stałe ukierunkowanie działania (*habitus*), inni czynili zeń pewną moc

²⁹ Marcin V, *DzS* 1262.

³⁰ Innocenty IV, *Komentarz do III Księgi Dekretaliów*, rozdz. 2, X, 3, 42, w: B. Leeming, *Princ. De theol. sacrament.*, s. 601-602.

³¹ Augustyn, *Przeciwko listowi Parmeniana*, II, 13, 29; *BA* 28, s. 343 — 345.

³² Innocenty 111, *DzS* 781; przekład polski: *BF*, VII/238.

lub zdolność w odniesieniu do innych sakramentów. Sobór Florencki nie zapuszcza się w te uściślenia.

W podobny sposób dekret asymiluje teologiczne słownictwo *materii* i *formy*: „rzeczy są jak gdyby jego materią, a słowa jak gdyby formą”. Słownictwo to również było klasyczne w tamtej epoce. Odnajdujemy je od XII wieku, na przykład w *Summie sentencji*, która ze słowa sakramentalnego czyni „formę”³³, co przejmuje z kolei Piotr Lombard³⁴. Termin ten nie jest tutaj techniczny, a IV Sobór Laterański, w tekście analizowanym wyżej (*in forma Ecclesiae*), używa go w znaczeniu potocznym. Równocześnie było tak samo zwyczajne nazywanie elementu czy *species* „materią” (*materia*). Było zatem możliwe zbliżenie jednego i drugiego słownictwa oraz interpretowanie ich według arystotelesowskiej filozofii materii i formy. Stąd hylemorfizm Tomasza z Akwinu³⁵. Interpretacja ta miała się cieszyć wielkim powodzeniem, nawet jeśli schemat materia—forma wydawał się sztywny w przypadku pokuty i małżeństwa. Dekret dla Ormian pozostaje raz jeszcze poza debatą teologiczną. Zadowolona się użyciem *materii* i *formy* w znaczeniu bezpośrednim dla określenia elementu zmysłowego i słów sakramentu w ich wzajemnych relacjach.

Do listy formuł teologicznych zasymilowanych przez Sobór Florencki można dodać wyrażenie, które nie znajduje się w cytowanym tekście, ale które pojawia się niżej w odniesieniu do Eucharystii: szafarz, powiada ten sam dekret, mówi *w imieniu Chrystusa (in persona Christi)*³⁶. Wyrażenie to jest pochodzenia patrystycznego, ale przybrało taką formę i weszło do użycia dopiero w XII i XIII wieku. Wskazuje ono, w szczególnym przypadku Eucharystii, na ścisłą relację, jaka wiąże Chrystusa i celebransa oraz otwiera na formalnie chrystologiczną interpretację owej posługi.

Dekret dla Ormian nie mówi o *transsubstancjacji* eucharystycznej. Ogranicza się do wzmianki o *przemianie* substancji chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Doktryna sakramentalna zakłada zatem, iż ma miejsce rzeczywista przemiana elementów widzialnych, ale nie wymaga ona, by słownictwo transsubstancjacji uważane było za nieodzowne. Wszakże wiek wcześniej zarzucano Ormianom, że nie przyłgnęli do tego słownictwa.

³³ *Summa sentencji*, V, 1, 3, 4, PL 176, 130.

³⁴ P. Lombard, *Sentencje*, IV, 3, 1-2; PL 192, 843.

³⁵ *STh*, lila, q. 60, a. 6, ad 2.

³⁶ Sobór Florencki, *COD* II—1, s. 1119; *DzS* 1321; *FC* 732; przekład polski: *BF*, VII/285.

II. KONTEKST TEOLOGICZNY I PASTORALNY ŚREDNIOWIECZNYCH DEKLARACJI MAGISTERIUM

Teksty, które właśnie przedstawiliśmy, wyrażają (na początku i na końcu okresu, który trwa od XII wieku do Soboru Trydenckiego) to, czemu magisterium łacińskie pragnęło dać wyraz przez owe czterysta lat. Użyteczne byłoby teraz określenie doniosłości owych deklaracji w stosunku do ogólnego doświadczenia tamtej epoki. Będzie to sposób na zobaczenie, jak dokonuje się *dogmatyzacja* czy też ujęcie w formie doktrynalnej sakramentów chrześcijańskich.

1. ZNACZENIE ŚREDNIOWIECZNYCH INTERWENCJI MAGISTERIUM

Cztery dokumenty, które właśnie zostały przeanalizowane, są wyrazem, każdy na swój sposób, troski o zaproponowanie całościowego wykładu doktryny o sakramentach, inaczej mówiąc teologii sakramentów. Wszystkie one wyrażają ową teologię sakramentów w odniesieniu do *innych*, niż chrześcijanie praktykujący w parafiach. Są one czy to polemiką z waldensami, albigenami lub uczniami Wiklifa i Husa, czy też znakiem troski o naukę skierowaną do owych mieszkających daleko chrześcijan, jak Ormianie czy prawosławni Bizantyjczycy. W obydwu przypadkach magisterium łacińskie reaguje w odniesieniu do pewnej odmienności. Wszystko odbywa się tak, jak gdyby w zwykłym i powszechnym życiu eklezjalnym nie było konieczne oficjalne wyznaczenie ogólnych ram doktrynalnych. To do teologów należało oddanie takiej przysługi i zaspokojenie tej potrzeby. Jeżeli magisterium interweniowało, to dlatego że ciało Kościoła wydaje się zagrożone lub dlatego że trzeba je na powrót zjednoczyć. Poza tymi dwoma, nadzwyczajnymi sytuacjami, wystarcza kilka oficjalnych interwencji na temat tego czy innego delikatnego punktu, często natury pastoralnej.

Cztery wspomniane dokumenty mają łatwe do pochwycenia rysy. Wyrażają one zamiłowanie do porządku i spójności właściwe Średniowieczu: sakramenty można policzyć, uporządkować, zrozumieć według kilku, intelektualnie klarownych schematów. Tym samym herezja lub dewiacja okazują się jako nie do zniesienia: magisterium broni zasady sakramentalnej, kiedy jest ona zagrożona przez gnostycką minimalizację tego, co materialne i zmysłowe (małżeństwo), przez mniej lub bardziej radykalne kwestionowanie szafarzy (waldensi, Wiklif, Hus) czy przez subiektywność, która prowadzi na przykład do kwestionowania chrztu małych dzieci.

Aby zapewnić spójność i wyprostować skrzywienie, magisterium na nowo potwierdza tradycję, aktualizując ją, biorąc też pod uwagę szczególne wyzwania

chwili oraz teologii, która bujnie rozwija się przez wieki w porządku sakramentalnym. To, co zostaje w ten sposób potwierdzone, to dziedzictwo Ojców i wczesnego Średniowiecza, także wysiłek teologiczny XII i XIII wieku. Magisterium integruje elementy, które wydają się pewne, jako że zostały oparte na teologii oraz są zgodne z otrzymaną tradycją, nie wchodząc jednak w uściślenia techniczne czy debaty specjalistów. To, co zostało w ten sposób zasymilowane, jest dosyć znaczące: zbiór siedmiu sakramentów, charakter, który przekazują sakramenty niepowtarzalne, schemat troisty elementu materii, słów i szafarza, możliwe słownictwo przyczynowe dla omawiania skuteczności sakramentów, artykułowanie elementu zmysłowego i słów na sposób powiązania między materią a formą, definicja intencji szafarza w stosunku do tego, co obiektywnie czyni Kościół, wreszcie rozumienie posługi eucharystycznej *in persona Christi*. Jeden element jest tutaj całkowicie oryginalny, o ile wywodzi się on z rezerwy magisterium w stosunku do języka teologicznego: to termin IV Soboru Laterańskiego — *transubstancjacja*.

Jaki jest autorytet tych tekstów magisterium? Oczywiście nie wszystkie są tego samego rzędu. Wyznanie wiary dla waldensów, przedstawione przez Innocentego III, nie jest wytworem soboru. Dekret dla Ormian został przyjęty przez Sobór Florencki, ale „nie ma znaczenia definicji soborowej. Jest po prostu praktyczną instrukcją przeznaczoną dla Ormian zjednoczonych bądź nie z Kościołem powszechnym. Dekret ten jest zatem w najwyższym stopniu godny szacunku, ale nie obowiązuje w wierze”³⁷. Można prawdopodobnie złagodzić tę ocenę, albowiem jeśli dekret z Florencji nie jest tego samego rzędu, co wyznanie wiary dla IV Soboru Laterańskiego, to jednak wypowiedź skierowana do Ormian zjednoczonych z Rzymem pokazuje wiarę Kościoła łacińskiego i jego doktrynę. Wreszcie wyznanie wiary Michała Paleologa ma bardzo oryginalny status: jest to tekst papieski, który wziął na siebie świecki świadek greckiego Kościoła prawosławnego i odczytał w swoim imieniu na soborze powszechnym, w którym brali udział niemal wyłącznie biskupi łacińscy. Znaczenie tego dokumentu jest analogiczne do tego, jakie miał Dekret dla Ormian: Rzym wyraża wobec innych własną doktrynę, którą uznaje za jedyną interpretację doświadczenia eklezjalnego.

Dane te wymagają dziś hermeneutyki, którą można sformułować w ten sposób. Między XII a XV wiekiem Kościół łaciński nadał oficjalną formę sakramentologii w ramach aktów po części koniunkturalnych, które jednak określają rozmyślnie zajęte stanowiska oraz wolę obrony i propagowania wiary ewangelicznej i eklezjalnej. Jednakże z jednej strony owi „inni”, czy to uczestniczący w dewiacjach wewnętrznych, czy też Kościoły niełacińskie, powinni mieć możliwość lepszego ukazywania swej własnej interpretacji, motywów i sformułowań. Z drugiej strony należało uściślić, jak daleko może sięgać

³⁷ P. Pourrai, *La Théologie sacramentaire*, Gabalda, Paris 1907, s. 47, n. 1.

kompatybilność różnych, a nawet pozornie sprzecznych, sposobów wyrazu. Wszakże to, co można powiedzieć z dystansu czasu, na pewno nie było łatwe do pomyślenia w epoce, o którą chodzi.

Pozostaje tekst IV Soboru Laterańskiego, wywodzący się od soboru powszechnego, posiadający uroczystą formę, jako że jest wyznaniem wiary. Deklaracja ta jest w nie mniejszym stopniu wpisana w kontekst eklezjalny, w którym należało bronić wiary przeciwko niektórym groźnym interpretacjom. Raz jeszcze okazuje się, iż magisterium stara się przyjąć zarazem tradycję, którą należy zachować oraz uwarunkowania, które należy poddać ocenie.

Dozwolone jest zatem ocenienie wypowiedzi magisterium z tamtej epoki w ich całości. Na ich konto należy na pewno zapisać pewne poczucie ogólności, czujność wobec ówczesnych trudności, troskę o postępy doktryny bez oddawania się takiej czy innej szkole teologicznej. Na ich niekorzyść świadczą pewien brak odniesień do Pisma, niewielka uwaga zwracana na liturgię, skłonność do odnoszenia sakramentów do Boga i do Chrystusa bez wystarczającego wiązania ich z Duchem Świętym, sposób podchodzenia do herezji łacińskich bez zrozumienia ich od wewnątrz, maniera ogólnego wyliczania Kościołów niełacińskich bez dostrzegania właściwego im doświadczenia. Co więcej, aspekt eklezjalny sakramentów jest zaznaczony nieśmiało: formuła Dekretu dla Ormian — „czynić to, co czyni Kościół” - jest sugestywna, ale daleka od objęcia całej eklezjologii, która zakłada rzeczywistość sakramentalną. Oczywiście, sakramenty celebrowane są „w Kościele” (wyznanie wiary dla waldensów), ale wzmianka o tym jest krótka. Podobnie IV Sobór Laterański rozpoczyna swój wykład sakramentalny od odniesienia do „Kościoła wiernych”, ale rys ten nie zostaje rozwinięty. Dekret dla Ormian odnotowuje, iż święcenia i małżeństwo mają znaczenie eklezjalne, ale wskazówka ta nie zostaje skomentowana. W końcu magisterium łacińskie w Średniowieczu skupia sakramenty wokół Eucharystii, konsekwencją czego może być zmniejszenie roli tradycyjnie przyznawanej chrztowi.

Trzeba wreszcie powiedzieć, że twierdzenia magisterium odnoszą się do pewnego kontekstu eklezjalnego, historycznego i kulturowego czy wręcz politycznego. Aby lepiej zrozumieć jego znaczenie i doniosłość, przeanalizujemy ów kontekst z duszpasterskiego punktu widzenia, następnie w stosunku do rozkwitu teologii w tamtych wiekach, wreszcie według perspektywy „ekumenicznej”.

2. TROSKA PASTORALNA ŚREDNIOWIECZNEGO MAGISTERIUM ŁACIŃSKIEGO: POKUTA, KAPŁAŃSTWO, MAŁŻEŃSTWO

Jeśli na omawianą problematykę spojrzymy z duszpasterskiego punktu widzenia, to zobaczymy, że troska o obronę sakramentalności chrześcijańskiej nie jest jedynym zajęciem magisterium łacińskiego. W tamtych wiekach inter-

weniowało również przy innych okazjach. Interwencje te, często bardzo precyzyjne, starają się odpowiadać na potrzeby odczuwane w parafiach czy diecezjach.

Najważniejszą kwestią dla magisterium w omawianym okresie jest *pokuta*; kwestią praktyczną, a nie najpierw doktrynalną. Jak zachować u ochrzczonych związany z chrztem zapał, pomimo trudności życia codziennego w wieku przemocy, strachu i niepewności ekonomicznej? Jak też zapewnić spójność społeczną i kościelną, regulując, na ile to tylko możliwe, zachowania i poczucie winy? Decyzja IV Soboru Laterańskiego z 1215 roku, ustanawiająca obowiązek corocznej spowiedzi „swemu proboszczowi” i komunii wielkanocnej jest dobrze znana:

Wszyscy wierni obojga płci, doszedłszy do używania rozumu, powinni osobiście przynajmniej raz w roku wiernie wyznać wszystkie swoje grzechy własnemu kapłanowi i odprawić w miarę sił nałożoną sobie pokutę, przyjmując z uszanowaniem, przynajmniej na Wielkanoc, sakrament Eucharystii [...]³⁸.

To podwójne coroczne zobowiązanie nie jest tylko jurydyczne. Oddaje sprawiedliwość „siłom” każdego. Zostaje zresztą od razu sprecyzowane, w przypadku komunii wielkanocnej, „chyba że za radą swego proboszcza z jakiegoś ważnego powodu osądzi, że trzeba mu się od niej przez jakiś czas powstrzymać”. Ponadto IV Sobór Laterański troszczy się o kompetencje spowiednika i tajemnice spowiedzi. Już Sobór Laterański II ostrzegał duchowieństwo przed tym, co nazywał „fałszywą pokutą”:

Pokuta jest oczywiście fałszywa, gdy zaniehbując większość grzechów, pokutuje się za jeden tylko lub gdy pokutuje się tylko za jeden grzech i nie wyrzeka się innego³⁹.

Drugą kwestią pastoralną, która pociąga za sobą reakcję magisterium, jest *kapłaństwo*. I tym razem wyzwanie jest praktyczne. Idzie zwłaszcza o walkę z symonią⁴⁰ czy też życiem małżeńskim praktykowanym przez niektórych duchownych⁴¹. Wysiłki odpowiedzialnych za Kościół dotyczą również liturgii sakramentalnej. Okazują się czujni w odniesieniu do „formy” sakramentu⁴². Jednakże istotna była zawarta w tych dokumentach krytyka szafarzy, czy to

³⁸ IV Sobór Laterański, *CODII-1*, s. 525; *DzS*812; *FC*797; przekład polski: *BF*, VII/435.

³⁹ II Sobór Laterański, kanon 22, *CODII-1*, s. 443; *DzS*717.

⁴⁰ I Sobór Laterański, *CODII-1*, s. 417; *DzS*710; V Sobór Laterański, *CODII-1*, s. 1227-1233.

⁴¹ II Sobór Laterański, 1139, kanon 7; *CODII-1*, s. 435.

⁴² W odniesieniu do chrztu: Aleksander III, *DzS* 757—758; Innocenty 111, *DzS* 780-781; Grzegorz IX, *DzS* 829; bierzmowania: Innocenty III, *DzS* 758; Eucharystii: Innocenty III, *DzS* 782; *FC* 426/1; Honoriusz III, *DzS*822; Grzegorz IX, *DzS*1101-1103; kapłaństwa: Grzegorz IX, *DzS*826.

z powodu symonii, czy też niekiedy ich nieuprawnionych wymagań w stosunku do ludu chrześcijańskiego: przypomnijmy tytułem symbolu, debatę na temat komunii pod dwiema postaciami, której Jan Hus bronił przed monopolem duchowieństwa, a która miała pojawić się na Soborze w Konstancji w 1415 roku. Konsekwencje owej krytyki na polu teologii sakramentów były znaczne. Pewne grupy i ruchy odrzuciły w całości lub części doktrynę sakramentów⁴³ i faktycznie odmówiły przyjęcia kapłaństwa instytucjonalnego, przechodząc tym sposobem od faktu pastoralnego do prawa doktrynalnego: tak było w przypadku waldensów i *fraticelli* czy też Piotra de Osma⁴⁴ w XV wieku. Kwestionowanie chrztu małych dzieci, występujące w owej epoce choć marginalnie, uczestniczy w budowaniu wrażliwości, kładąc akcent na osobistą wiarę (na przykład Piotr Jan Olivi, którego sprawa rozważana była na Soborze w Vienne, w 1312 roku). W takim kontekście praktyka odpustów, na rzecz krucjat lub innych celów, miała wzmocnić u niektórych podejrzenia w stosunku do władz kościelnych.

Kwestia kapłaństwa, jego godności, wiarygodności, a wreszcie prawomocności, była poważna. Jedną z oznak powagi sytuacji jest to, że od wczesnego Średniowiecza w Kościele łacińskim, a skądinąd także i na Wschodzie, uznawano o nieważności wątpliwych święceń, szczególnie z racji symonii. Środki te podejmowano wbrew powszechnej zasadzie, iż świętość czy godność szafarza nie oddziałuje na sakrament. Świadczy to o tym, jak trudne mogły być te sytuacje. Nie lekceważono zasady, ale takiego postępowania wymagała złożoność sporów dotyczących poszczególnych osób. Od XII wieku sprawa była już załatwiona. Można było zabronić posługi, nie można było sprawić, by ktoś wyświęcony *in forma Ecclesiae* przestał nim być.

Trzecim bolesnym problemem na przestrzeni tamtych wieków był problem *małżeństwa*. Na płaszczyźnie praktycznej papieżstwo zabrało głos w sprawie nierozzerwalności (Aleksander III), przywileju Pawiowego, do którego Innocenty III przywiązywał wielką wagę, a wreszcie w sprawie nieważności małżeństw, w których zgoda była warunkowa (Grzegorz IX)⁴⁵. Równocześnie regularnie przypomniano o prawomocności związku małżeńskiego przeciwko tendencjom gnostyckim, które ją kwestionowały.

⁴³ Por. II Sobór Laterański, kanon 23; *COD* II-1, s. 443; *DzS* 718.

⁴⁴ Por. *Dz* dawne wydania, 724—728 i 732.

⁴⁵ Aleksander III, *Dz* dawne wydania, 395; Innocenty III, *DzS* 769 i 776 — 779; Grzegorz IX, *DzS* 827.

3. KONTEKST TEOLOGICZNY ŚREDNIOWIECZNEJ SAKRAMENTOLOGII

Wskazówki bibliograficzne: J. de Ghellinck, *Le Mouvement théologique du XIII^e siècle*. L'Éd. Univ./DDB. Bruxelles/Paris 1948. - M. D. Chenu. *La Théologie au XII^e siècle*. Vrin. Paris 1957; *La théologie comme science au XIII^e siècle, pro manuscripto*. 1943. - A. M. Roguet, 5. *Thomas d'Aquin. Somme Théologique: les sacrements*. La Revue des Jeunes. 1951. - L. Villette, *Foi et sacrement*, t. 2. *De saint Thomas à Karl Barth*. Bloud et Gay. Paris 1964. - J. Calot. *La Nature du caractère sacramentel. Études de théologie médiévale*. DDB. Bruges 1956. - B. Leeming. *Principes de théologie sacramentaire*. Marne. Tours 1961. - P. M. Gy, *La Liturgie dans l'histoire*. rozdz. 8: „La validité sacramentelle. Développement de la notion avant le concile de Trente”. Cerf. Paris 1990.

Analizowane dokumenty odnoszą się do teologii swojej epoki, którą przyjmują z dyskrecją, ale i ciągłością. Teologia w ten sposób brana pod uwagę jawi się jako mniej obecna w osobistych interwencjach papieża, których przeglądu właśnie dokonaliśmy, w większości związanych z kwestiami duszpasterskimi. Wyraża się to w rodzaju literackim owych interwencji, bardziej praktycznym niż doktrynalnym. Rozumiemy również, że potrzeba odnoszenia się do właśnie opracowywanej teologii była wyraźniejsza, kiedy chodziło o ogólne formułowanie sakramentologii jako takiej.

Trójmian *sacramentum* i *res*

Oto wszakże przypadek papieża z końca XII i początku XIII wieku, człowieka o wielkiej kompetencji teologicznej, który nie boi się włączać do swej korespondencji tego czy innego tematu ze współczesnej mu teologii. Innocenty III mówi o charakterze sakramentalnym w liście do arcybiskupa Arles już w 1203 roku⁴⁶. Jednak wzmianka ta zostanie podjęta w sposób oficjalny dopiero w 1349, w Dekrecie dla Ormian. Podobnie w liście do dawnego arcybiskupa Lyonu, w roku 1202, Innocenty III mówi o schemacie teologicznym dotyczącym Eucharystii, zapożyczonym od Piotra Lombarda, który zaproponował go około pięćdziesiąt lat wcześniej:

Należy starannie rozróżnić w tym sakramencie trzy aspekty: formę widzialną, prawdę ciała i siłę duchową. Forma jest formą chleba i wina; prawdą jest prawda ciała i krwi; siłą jest siła jedności i miłości.

Po pierwsze istnieje sakrament, a nie rzeczywistość (*sacramentum et non res*). Po drugie istnieje sakrament i rzeczywistość (*sacramentum et res*). Po trzecie istnieje rzeczywistość, a nie sakrament (*res et non sacramentum*).

⁴⁶ DzS781.

W ten sposób pierwszy aspekt jest sakramentem o podwójnej rzeczywistości. Drugi aspekt jest jednej rzeczy i rzeczywistością innej rzeczy. Co do trzeciego aspektu, jest on rzeczywistością podwójnego sakramentu⁴⁷.

Tekst ten używa słowa *forma*, by określić nie tylko słowa sakramentalne, ale także element materialny. Język ten, który odnajdujemy o Hugona ze Świętego Wiktora⁴⁸, był jeszcze potoczny. Następnie oznaczał będzie szczególnie słowa sakramentalne. Hugon zresztą odróżniał formę sakramentu od jego *virtus*, jego mocy, siły, skuteczności. Piotr Lombard⁴⁹ wprowadza płaszczyznę pośrednią, która jest zarazem *sacramentum* i *res*, zaś Aleksander z Hales na podstawie owego poziomu środkowego organizuje teologię charakteru. Innocenty III jest zatem na bieżąco z najświeższą teologią, kiedy pisze do dawnego arcybiskupa Lyonu. Jednakże trzeba zaznaczyć, że jeśli schemat Lombarda stał się klasyczny w łacińskiej teologii sakramentów co najmniej aż do XIX wieku, to wcale nie został wcielony do dyskursu magisterium. Niewątpliwie pojęcie *charakteru* (*sacramentum et res*) odegrało w stosunku do sakramentów udzielanych jednorazowo równorzędną rolę, co doniosłość pojęcia realnej obecności Chrystusa w stosunku do Eucharystii. Oficjalne teksty łacińskie wydają się mieć upodobanie w innym, również troistym schemacie: element materii —słowo—szafarz.

A zatem użyteczne jest podniesie nie tylko tego, co słowo magisterium asymiluje z teologii współczesnej, ale i to, co oddala, czy to dlatego, że idzie o debatę między szkołami, czy też dlatego, że nie wydawało się pożyteczne, czy wreszcie dlatego, że teologia jest nierównomiernie rozpowszechniana w opinii władz kościelnych.

Od definicji sakramentu do zbioru siedmiu sakramentów

Powiedzieliśmy wyżej, co rozważane dokumenty zasymilowały z teologii tamtych wieków. Jednak teologia sakramentalna, która tworzy się na Zachodzie od XII do XVI wieku, posiada inne elementy, które w tym miejscu wystarczy tylko krótko wspomnieć.

Przedstawione teksty magisterium zawierają *elementy pewnej definicji* teologicznej sakramentu, którą możemy streścić następująco: sakramenty są to akty celebrowane w Kościele, za pośrednictwem elementu zmysłowego, złożone z formy-słowa oraz szafarza, który ma intencję czynienia tego, co czyni Kościół, akty, z którymi Kościół współpracuje i które są nie tylko postaciami czy znakami, ale darami wielorakiej łaski Bożej.

⁴⁷ DzS783.

⁴⁸ H. ze Świętego Wiktora, *O sakramentach wiary chrześcijańskiej*, II, 6, 6; PL 176, 451.

⁴⁹ P. Lombard, *Sentencje*, IV, 8, 4; PL 192, 857.

Definicja ta nie zostaje jednak wygłoszona w formie syntetycznej formuły. Zaś ówczesna teologia lubiła takie sformułowania w ślad za, w pewnym sensie, wzorcową definicją, która została zredagowana w pierwszej połowie XII wieku przez Hugona ze Świętego Wiktora: „Element zmysłowy przedłożony zmysłom”, który „przedstawia poprzez podobieństwo (*ex similitudine*), oznacza poprzez ustanowienie (*ex institutione*) oraz zawiera poprzez uświęcenie (*ex sanctificatione*) pewną duchową łaskę”⁵⁰. Kilka lat później Piotr Lombard miał napisać w tej samej, Augustynowej perspektywie: „Sakrament można zdefiniować tak: jest znakiem łaski Bożej i formą łaski niewidzialnej w taki sposób, że nosi jej podobieństwo i istnieje jako jej przyczyna”⁵¹.

Definicje te są zgodne w podkreślaniu, iż sakrament jest znakiem, ale i skutecznym darem. „To nie tylko znak świętej rzeczy, lecz także dar tej rzeczy”⁵². Jak wyartykułować owe dwa wymiary znaku i daru? Był to problem XIII wieku. Problem teologiczny, którego magisterium nie zamierzało przecinać. W każdym razie, ogólnie rzecz biorąc, definicja sakramentu, która wyłania się z jego interwencji, pozostaje w pełnej zgodzie z definicją ówczesnych teologów.

Z drugiej strony średniowieczne magisterium łacińskie bardzo szybko, już od XIII wieku, przyjmuje zbiór siedmiu sakramentów. Nie jest to naturalnie tylko czysty twór teologów, Piotra Lombarda i kilku innych: jeśli w XII wieku wyznaczono kanoniczną listę sakramentów, to dlatego iż w doświadczeniu eklezyjalnym owe gesty tradycyjnie wyrażały wiarę i Boży dar uczyniony Kościołowi. Nie jest zatem słuszne twierdzenie, że przed XII wiekiem małżeństwo, na przykład, nie było sakramentem: nie zawsze było tak nazywane, nie koniecznie też umieszczano je na liście z sześciu innymi sakramentami, ale we wspólnotach, w ślad za Augustynem, było już postrzegane jako *sacramentum*.

Jednak teologia w XII wieku napotkała w odniesieniu do zbioru siedmiu sakramentów dwa problemy, których magisterium nie uwzględnia. Trudność odnosiła się najpierw do jednolitości siedmiu sakramentów. Małżeństwo z pewnością było *sacramentum*, ale nie postrzegano go jako osobnego przypadku w łonie siedmiu sakramentów, było bowiem uważane bardziej za „lekarstwo”, niż jako dar łaski i dopiero w XII wieku, wraz z Albertem Wielkim i Tomaszem z Akwinu, teologia uznawać będzie sakrament małżeństwa za przynoszący pozytywną łaskę dla życia małżeńskiego. Aż do Soboru Trydenckiego teksty magisterium pozostawiają tę kwestię otwartą. Bronią prawowierności małżeństwa i troszczą się o duszpasterstwo, ale nie śpieszą się z wyrażeniem jej sakramentalności. W ten sposób także i sakrament pokuty stawiał pewne kwestie teologiczne. Bez wahania uznawano go za sakrament. Ale, pytała

⁵⁰ H. ze Świętego Wiktora, *O sakramentach wiary chrześcijańskiej*, I, 9, 2; PL 176, 317.

⁵¹ P. Lombard, *Sentencje*, IV, 1, 2, PL 192, 839.

⁵² *Summa sentecji*, VI, 1; PL 176, 117.

teologia XII wieku, jaki był dokładnie skutek tego sakramentu zważywszy, że Bóg przebacza bezpośrednio temu, kto żałuje? I tym razem kwestia zostanie sprecyzowana dzięki Tomaszowi z Akwinu w wieku XII. I tym razem również magisterium nie przejęło się debatą, lecz potwierdziło skuteczność właściwą pokucie: „przebaczenie”, „powrót do zdrowia”, „uzdrowienie”⁵³. Wcześniej, w 1415 roku, Sobór w Konstancji zadeklarował przeciw Wiklifowi, że nie można mówić: „Jeśli człowiek posiada należyty żal, wszelka zewnętrzna spowiedź jest mu zbyteczna i niepożyteczna”⁵⁴. W takich właśnie słowach problem został postawiony w XII wieku. Sobór Florencki nie wchodzi w teologię pokuty, ale zaznacza wartość sakramentu. Zresztą kwestia rozszerzyła się z powodu faktycznego kryzysu urzędu oraz zradykalizowała wraz ze stopniowym pojawianiem się subiektywności.

Inną trudnością teologiczną w stosunku do zbioru siedmiu sakramentów było pytanie, czy wszystkie sakramenty znajdowały się na tej samej płaszczyźnie. Od XII wieku jasne było, że istniały pomiędzy nimi różnice. W szkole Abelarda na przykład rozróżniano sakramenty „większe” (chrzest, Eucharystia i, co zadziwiające dla nas, małżeństwo) oraz „pozostałe” sakramenty, wszakże sepetenar nie był wyraźnie zidentyfikowany. Następnie rozróżnia się sakramenty niosące charakter (chrzest, bierzmowanie, kapłaństwo) oraz sakramenty powtarzalne. Dekret dla Ormian przyswaja jeszcze inne rozróżnienie, które także stanie się odtąd klasyczne: sakramenty, które „podporządkowane są osobistej doskonałości” (kapłaństwo, małżeństwo) oraz te, które są podporządkowane „rządom i wzrostowi całego Kościoła”. Magisterium bez problemu bierze pod uwagę to czy inne rozróżnienie opracowane w tamtym okresie. Jednak nie widzimy wcale, by pojawiało się rozróżnienie w zbiorze siedmiu sakramentów, które dziś jest rozpowszechnione, a które grupuje dwa sakramenty wyraźnie duchowe (chrzest, Eucharystia) i organizuje wokół nich resztę systemu sakramentalnego.

Skuteczność i łaska sakramentalna

Teologia sakramentalna łacińskiego Średniowiecza, której nie brakowało odwagi i spekulatywnej gorliwości, zgromadził wiele innych danych, których magisterium tamtej epoki nie zasymilowało, gdyż nie było to ani konieczne, ani pożądane, zważywszy odstęp, jaki dzieli funkcję magisterium od funkcji teologii.

⁵³ Por. paragraf florenckiego Dekretu dla Ormian poświęconego pokucie, *COD* II — 1, 1123; *DzS* 1323; *FC* 803; przekład polski: *BF*, VII/441.

⁵⁴ Sobór w Konstancji, błędy Wiklifa, *COD* 11 - 1, s. 849; *DzS* 1157; *FC* 799; przekład polski: *BF*, VII/437.

I tak, w odniesieniu do skuteczności sakramentalnej, podejmowanej w linii przyczynowości, rozróżnienie pomiędzy „tym, który dokonuje” (*operans*), a „dokonywaną rzeczywistością” (*operatum*) czy też pomiędzy aktem szafarza i, choć na innej płaszczyźnie, aktem wiernego, który otrzymuje sakrament (*opus perantis*) a skutkiem rytu sakramentalnego w jego aspekcie obiektywnym (*opus operatum*). Rozróżnienie to narodziło się na początku XIII wieku u Piotra z Poitiers⁵⁵. Było używane w analizie aktów ludzkich i w dość naturalny sposób zostało zastosowane do przypadku sakramentów. Pozwalało ono oddać sprawiedliwość Augustynowej zasadzie ukutej przeciw donatystom: jakkolwiek wyglądałaby godność działającego szafarza, istnienie sakramentu nie było przez to umniejszone, ze względu na dar Boży. Na początku XIII wieku Innocenty III pisze: „Chociaż niekiedy *opus operans* jest nieczysty, *opus operatum* zawsze jest czysty”⁵⁶. W tym samym wieku teologia miała zgłębić to rozróżnienie, za sprawą na przykład Tomasza z Akwinu i Bonawentury⁵⁷: „sakramenty udzielają łaski *ex opere operato* i wytwarzają to, co oznaczają, chyba że podmiot stanie na przeszkodzie”.

W kwestii łaski sakramentalnej teologia średniowieczna zaproponowała również rozróżnienia finezyjne (jak na przykład to pomiędzy łaską sakramentalną nazywaną habitalną, uświęcającą), które zresztą w świecie teologii nie były przyjmowane jednomyślnie. Bonawentura odrzucał te rozróżnienia, uważane za subtelne i bezużyteczne, podczas gdy Aleksander z Hales i Tomasz z Akwinu uznawali je za bardzo interesujące. Magisterium zachowało na ten temat milczenie.

Również w XII wieku pojęcie „wiary Kościoła”, inspirowane Augustynem, rozpowszechnia się, by oznaczać akt wiary eklezjalnej, pełne wiary błaganie Kościoła (nie zaś treść wiary)⁵⁸. Tomasz z Akwinu przypisuje wielkie znaczenie owej wierze Kościoła w interpretacji skuteczności sakramentalnej. Owo pojęcie może pomóc w zrozumieniu sakramentalnego *opus operatum* oraz w uniknięciu sytuacji, w której obiektywność sakramentu jawiłaby się jako magiczna. Jednocześnie pozwalało ono interpretować nadal newralgiczną praktykę chrztu małych dzieci. Nie wchodzi jednakże do języka oficjalnego.

Inny przedmiot debaty od XIII wieku, który nie został uwzględniony przez magisterium przed Soborem Trydenckim, to kwestia ustanowienia sakramentów przez Chrystusa. Odpowiedź miała się narzucać sama przez się. Pośród teologów jedni zgadzali się, że Jezus ustanowił w ogólności lub w zasadzie poszczególne sakramenty, Kościołowi pozostawiając troskę o określenie ich

⁵⁵ Piotr z Poitiers, *Sentencje*, V, 6; PL 211, 1235.

⁵⁶ Innocenty III, *O świętej tajemnicy ołtarza*, III, 6; PL 217, 844 d.

⁵⁷ Tomasz z Akwinu, *O IV księdze sentencji*, d. 1, q. 1, a. 5; Bonawentura, *O IV księdze sentencji*, d. I, p. I, a. 1, q. 3.

⁵⁸ Por. M. Th. Nadeau, *Foi de j'Eglise. Evolution et sens d'une formule*, Beauchesne, Paris 1988.

elementów (Aleksander z Hales, Bonawentura); inni uważali, iż Jezus miał bezpośredni związek z każdym z siedmiu sakramentów w różny sposób (Albert Wielki, Tomasz z Akwinu). Innocenty IV w niepewnym tekście, o którym zaczęto mówić dopiero w XVII wieku, miał się przychylić do pierwszej opinii⁵⁹. Przed Soborem Trydenckim magisterium ograniczało się do piętnowania heretyków, którzy kwestionowali sakramenty lub przynajmniej niektóre z nich⁶⁰.

Wreszcie średniowieczne magisterium łacińskie nie zasymilowało wyraźnie jednej z zasad teologii sakramentów: „Bóg nie ogranicza swej mocy do sakramentów”⁶¹. Jest to znak, że żyjemy w chrześcijaństwie i że kwestia tych, którzy nie przyjmują sakramentów, nie daje powodów do debaty. Pomyślmy na przykład o słynnej konferencji w Valladolid, która odbyła się w 1550 roku, na temat statusu Indian w Nowym Świecie i ich tożsamości.

4. KONTEKST „EKUMENICZNY” ŚREDNIOWIECZNYCH WYPOWIEDZI MAGISTERIUM

Zrozumienie tekstów magisterium na temat sakramentów, powstałych między XII a XVI wiekiem, wymaga również poświęcenia uwagi sytuacji „ekumenicznej”, w której osadzone są wyznanie wiary Michała Paleologa i dekret dla Ormian.

Owa sytuacja cechowała się wzajemnymi podejrzewaniem pomiędzy Łacinnikami a Grekami, zwłaszcza prawosławnymi. Nie była jednak ograniczona do polemiki i poszukiwań kompromisu: zawierała również praktykę i refleksję na temat sakramentów, które praktykowano w obydwu wspólnotach chrześcijańskich.

Dla chrześcijaństwa wschodniego, na Zachodzie głęboko nieznanego, sakramenty nie stanowią wówczas znaczącego punktu rozłam. Jest coś poważniejszego. Wydarzenie wypraw krzyżowych prowadzi chrześcijan wschodnich do postrzegania Łacinników jako mniej lub bardziej zachłannych najeźdźców, wprowadzających własną hierarchię, bez uwzględnienia prawomocnych władz lokalnych. Trwa także nieustanna debata o wprowadzeniu wzmianki *Filioque* do *Credo* Kościoła niepodzielonego⁶². Wziąwszy to wszystko pod uwagę, niektórzy przedstawiciele Kościoła wschodniego podchodzili z rezerwą do sakramentologii łacińskiej. Ze swej strony Ormianie nie okazywali wahania

⁵⁹ Por. E. Pourrat, *La Theologie sacramentaire*, s. 80, n. 4.

⁶⁰ Zwłaszcza Piotr de Osma i Wiklif w XV wieku; *DzS* 1255, 1259; *Dz* dawne wydania, 724-725.

⁶¹ Hugon ze Świętego Wiktora, *O sakramentach*, 1, 9, 5; *PL* 176, 323; P. Lombard, *Sentencje*, IV, 1, 7; *PL* 192, 840.

⁶² O sporze wokół *Filioque*, por. t. 1, s. 281-300.

w stosunku do rzymskiej doktryny o sakramentach. Podobnie maronici wysłali w 1514 roku list do papieża Leona X, by wyrazić swą zgodę na wiarę łacińską, a V Sobór Laterański potwierdził tę jedność. Spór istnieje faktycznie pomiędzy łacińskimi katolikami a prawosławnymi Grekami, ale bez wątpienia nie jest on radykalny. Wspólne są liczne praktyki, a nawet spora część refleksji. Prawosławni przyjęli równoważność łacińskiego słowa *sacramentum* i potocznego na Wschodzie terminu *tajemnica*. Nie mieli kłopotu z przyjęciem zbioru siedmiu sakramentów, który wszakże nie był ich inicjatywą, ale którego symbolika im się podoba. Dzielą w istocie z Łacinnikami patrystyczne znaczenie symbolizmu sakramentalnego, w którym udziela się dar Boży; perspektywa, co do której zachodni augustynizm zgadza się z Grzegorzem Teologiem, Janem Chryzostomem i Janem Damasceńskim czy wreszcie Pseudo-Dionizym. Jednak problem zaczną stanowić cztery, dość precyzyjne różnice w praktykach.

Trudności Wschodu związane w Eucharystią

Dlaczego Zachód przyjął chleb przaśny do Eucharystii, skoro Ostatnia Wieczerza w Wielki Czwartek była celebrowana przy pomocy zwykłego chleba? Czy nie jest to „judaizowanie” w dość nieszczęśliwy sposób (obiekcja sformułowana w IX wieku przez Nicetasa Stethanosa)? Na II Soborze Lyońskim legat Michała Paleologa przyjął praktykę łacińską, zgodnie z formularzem rzymskim, który dla niego przygotowano. Jednak kwestia pozostawała aktualna. Trwać będzie nawet wtedy, gdy Sobór Florencki w 1439 roku wyraził życzenie, aby uznać prawomocność eklezjalną obydwu praktyk, chleba przaśnego i chleba kwaszonego.

Z drugiej strony pojawia się pytanie, jakie miejsce pozostawiają Łacinnicy interwencji Ducha Świętego w celebracji eucharystycznej, jako że ich liturgia nie zwiera inwokacji Ducha Świętego po konsekracji (*epikleza*)? Mikołaj Cabasilas w XIV wieku stawia to pytanie w swej *Interpretacji boskiej liturgii*, a debata na ten temat została otwarta na Soborze Florenckim⁶³, by doprowadzić do względnego wzajemnego zrozumienia.

Jak to się dzieje, że Łacinnicy udzielają komunii wiernym jedynie pod postacią chleba? W XIV wieku Mathaeus Angelus Panaretos stawia to pytanie i podejrzewa pewien klerykalizm. Sto lat później Jan Hus podejmie ten sam problem na Zachodzie, a Sobór w Konstancji starał się będzie uzasadnić praktykę zachodnią⁶⁴.

⁶³ Por. *Mansi*, XXXI/2, 1693c - 1694a.

⁶⁴ Sobór w Konstancji, sesja 13; *COD* II— 1, s. 863; *DzS* 1198; *FC* 728; przekład polski: *BF*, VII/282.

Trudności Wschodu związane z inicjacją chrześcijańską

Inicjacja chrześcijańska w formie, jaka rozwinęła się na Zachodzie, powodowała u Greków zaskoczenie. Od XIII wieku zanurzenie chrzcielne było niemal zawsze zastępowane przez ryt ablucji wodą. Jaki mógł być powód upoważniający do zerwania ze starożytną tradycją i jej symbolizmem paschalnym? Przede wszystkim zaś Lacinnicy nie udzielali już bierzmowania razem ze chrztem, mniej więcej od V, VI wieku. Czyż nie zmierzało to do rozdzielenia chrztu (Pseudo-Focjusz, Marek z Efezu)? Zgoda na zbiór siedmiu sakramentów. Ale namaszczenie krzyżmem, owo namaszczenie, które Lacinnicy zaczęli nazywać *bierzmowaniem (confirmatio)*, było nierozdzielne od chrztu. Zresztą Symeon z Tesalonik, w swym *Traktacie o świętych rytach* z 1420 roku, sugeruje, że tajemnica *myronu* czy poświęconego oleju nie ma dokładnie takiego znaczenia, jakie miał w tym samym okresie dla Zachodu, gdy mówił on o bierzmowaniu. Na Wschodzie gest oleju oznacza dar chrzcielny i duchowy; na Zachodzie jest to akt eklezjalny, który umacnia wierność i świadectwo ochrzczonych, w relacji do biskupa. W odniesieniu do inicjacji chrześcijańskiej należy dodać, że chrześcijaństwo prawosławne zapewne nie rozumiało dobrze, iż chrzest może być celebrowany przez „kogokolwiek”, jak stwierdza IV Sobór Laterański i Dekret dla Ormian w części poświęconej chrztowi⁶⁵. To zbyt wiele dla Greków i niewątpliwie także dla Ormian, którzy nie rozumieją, jak do tego stopnia oddzielać sakrament od eklezjalnych warunków jego celebracji. Jednak różnica ta nie weszła w ramy sporu pomiędzy Łacinnikami a Grekami przed XVIII wiekiem.

Te wielorakie czułe punkty dotyczą dwóch praktyk: w rozumieniu Greków polemika nie dotyczy pojęć teologicznych, lecz sposobu życia Kościoła, to tutaj bowiem wyraża się jego wiara i tylko tutaj można potwierdzić i odbudować jego jedność.

Trudności łacińskie

Zachód odnosi się do prawosławnych Greków, ale i szerzej, do różnych Kościołów wschodnich. Sobór Florencki faktycznie zwraca się do Ormian, jakobitów, Syryjczyków, Chaldejczyków i maronitów. Z drugiej strony Łacinnicy starają się, na ile to możliwe, brać pod uwagę praktyki sakramentalne tych Kościołów. W tej dziedzinie możemy zidentyfikować wiele kwestii.

Najpierw, jak to się dzieje, że niekiedy Grecy chrzczą ponownie Łacinników, którzy pragną się z nimi połączyć? IV Sobór Laterański denuncjuje ten sposób

⁶⁵ Sobór Florencki, „a nawet poganin lub heretyk”, *COD* II- 1, s. 1113; *DzS* 1315; *FC* 690; przekład polski: *BF*, VII/240.

postępowania. Wydaje się, że w tym punkcie praktyka się różnicowała. W każdym razie w 1484 roku synod zebrany w Konstantynopolu nakazał przyjmowanie Lacinników i Ormian przez wyznanie wiary i namaszczenie pojednania. Zarządzenie to obowiązywało do 1755 roku, kiedy patriarcha Konstantynopola, Cyryl V, za zgodą patriarchów Jerozolimy i Aleksandrii, zgromadził synod, który poprosił o powtórny chrzest Lacinników.

Następnie, jak to możliwe, że kapłani udzielają namaszczenia olejem, nazywanego na Zachodzie bierzmowaniem? Nieporozumienie jest tutaj poważne. Magisterium łacińskie nie może pojąć, jak owo namaszczenie może być połączone z celebracją chrztu, a w konsekwencji nie być zastrzeżone dla biskupów⁶⁶.

W odniesieniu do Eucharystii magisterium rzymskie okazuje się również bardzo czujne: „Postanawiamy więc, żeby i Ormianie dostosowali się do całego chrześcijańskiego świata, i żeby ich kapłani przy ofiarowaniu kielicha dolewali do wina trochę wody, jak to już powiedzieliśmy”⁶⁷. Nakaz ten sprowadzał się do dostosowania liturgii ormiańskiej do liturgii łacińskiej. Ponadto ten sam dekret, podejmując plan doktrynalny, odnosi się do eucharystycznej terminologii Ormian, którzy nie mówią o Ciele i Krwi Chrystusa, ale o symbolu, figurze, ofierze czy komunii. Czy chodzi tu o nieświadomość eucharystycznej obecności Chrystusa? Bardzo mało prawdopodobne. Jednak Rzym, pragnąc ujednoczyć rytę, stara się również zunifikować słownictwo sakramentalne.

W kwestii sakramentu pokuty Innocenty IV (1254) kwestionuje jeszcze, w sposób niewyraźny, grecką praktykę namaszczenia, mającego walor zadośćuczynienia. Właściwie nie wiemy, do jakiej praktyki się w tym miejscu odnosi⁶⁸.

Magisterium zachodnie kontestuje wreszcie ideę, która uzależnia ważność sakramentu od godności szafarza. Faktycznie na Wschodzie, podobnie zresztą jak na Zachodzie, istniała niekiedy tendencja do uznawania za nieważne sakramentów (zwłaszcza święceń) udzielanych przez biskupów lub kapłanów w niewłaściwych warunkach (wybór kandydatów, wolność uczestników). Jednakże na Wschodzie argument moralnej niegodności szafarza wydaje się mniej wysuwany niż na Zachodzie dręczonym problemem symonii.

Swoisty charakter sakramentologii wschodniej

Po pierwsze doktryna sakramentów nie ma na Wschodzie zorganizowanego i popartego uzasadnieniami stylu, jaki przyjęła na Zachodzie. Grecy wolą

⁶⁶ Innocenty IV dziwi się temu w 1254 roku, *DzS* 831; Benedykt XII w 1341 denuncjuje ten inkt, dawne wydanie *DzS* 543; Klemens VI powraca do tej kwestii w liście do katolika ormiańskiego w 1351 roku, *DzS* 1068-1071; *FC* 712-715; przekład polski: *BF*, VII/263.

⁶⁷ Sobór Florencki, *COD* II- 1, s. 1119; *DzS* 1320; *FC* 731; przekład polski: VII/284.

⁶⁸ *DzS* 832.

podejście konkretne, przypadek po przypadku, od ogólnych deklaracji. Nie odczuwają potrzeby bardzo obecnego magisterium. Wschód w Średniowieczu, podobnie zresztą jak dzisiaj, zadowala się kilkoma synodami, często poświęcanymi kwestiom praktycznym lub potępieniu pozycji doktrynalnych uznawanych za awanturnicze. Autorytetem dla chrześcijaństwa na Wschodzie byli niektórzy Ojcowie, bezustannie odczytywani i komentowani, kilku teologów, w których rozpoznaje się konsensus eklezjalny, a zwłaszcza najważniejsze sobory Starożytności. Sakramentologia grecko-wschodnia nie rozwinęła się zatem w taki sposób jak zachodnia. Nie odnajdujemy w niej, w tamtej epoce, ani troistego schematu teologicznego, ani refleksji o skuteczności sakramentalnej, ani analizy łaski sakramentalnej i charakteru, ani wypowiedzi na temat ustanowienia sakramentów przez Chrystusa, ani wspomnienia o wierze Kościoła, wpisanej w proces sakramentalny, ani zbioru sentencji, ani sum teologicznych.

Owa różnica pomiędzy wrażliwością zachodnią a mentalnością wschodnią ma swoje konsekwencje: ogólnie rzecz biorąc Wschód pragnie przyjąć tę czy inną przesłankę zachodnią (na przykład zbiór siedmiu sakramentów), ale pozostaje niezmiennie wstrzemięźliwy w odniesieniu do twierdzeń abstrakcyjnych, ogólnych, nawet jeśli nie ma im nic do zarzucenia. Z tego powodu podejmowane w Średniowieczu wysiłki na rzecz jedności, często zresztą wychodzące od Zachodu, nie miały nigdy definitywnych skutków, a zachodnie teksty oficjalne mówią raczej o zachodniej teologii sakramentów, niekoniecznie prowadząc do lepszego wzajemnego zrozumienia.

Jedną z mocno zarysowanych cech charakterystycznych doktryny sakramentów w Kościele greckim jest akcent *duchowy*. Od IX wieku Symeon Nowy Teolog związał skuteczność sakramentu z uświadomieniem sobie otrzymywanej łaski. „Ci, którzy spożywają Ciało Chrystusa i piją Jego Krew, mają życie wieczne, zgodnie ze słowem Bożym. Jednak jeżeli spożywanie go nie robi na nas większego wrażenia, niż przyjmowanie pożywienia materialnego, jeżeli nie przynosi nam ono poznania innego życia, to przyjęliśmy tylko zwykły i prosty chleb, a nie jednocześnie Boga”⁶⁹. W XIV wieku Mikołaj Cabasilas rozwija ten sam temat, który waloryzuje dyspozycje podmiotu, a zatem nie wpisuje się w linię *ex opere operato*. Gdybyśmy chcieli interpretować Symeona i Mikołaja Cabasilasa na sposób łaciński, należałoby powiedzieć, że *opus operantis* jest istotne oraz że określa ono w tym przypadku nie szafarza, ale wierne.

Sakramentologia grecko-łacińska jest równocześnie bardzo *eklezjologiczna*. Takie rozłożenie akcentów wpisuje się w porządek liturgiczny i tradycyjny. Celebrować sakramenty to otrzymywać i wprowadzać w praktykę to, co się otrzymało, bez modyfikowania gestów czy słów. Prawda i jedność Kościoła

⁶⁹ Symeon Nowy Teolog, *Traktaty etyczne*, X, 754; SC 129, s. 315.

przechodzą przez ową jedność, zanim zostaną powiązane z deklaracjami doktrynalnymi. Wszystko to, w epoce Średniowiecza, wyraża się w odniesieniu do chleba kwaszonego używanego do Eucharystii czy też przy okazji eucharystycznej *epiklezy*.

Może znaleźć tutaj miejsce dla debaty doktrynalnej, jeśli daje się odczuć taką potrzebę. Jednak kwestia pozostanie ściśle ograniczona. W tamtej epoce, w XIII wieku, godny uwagi jest jeden przypadek, dotyczący tożsamości pomiędzy Eucharystią, a ofiarą krzyża, w następstwie wypowiedzi Soteriosa Panteugenesa, patriarchy Antiochii. Debata ta nie jest bez analogii do tej, która wstrząsnęła środowiskami łacińskimi sto lat wcześniej, w związku z Berengariuszem z Tours.

Wreszcie sakramentologia wschodnia zwraca szczególną uwagę na to, co nazywa „ekonomią”. Termin ten, którego używano nie tylko w odniesieniu do sakramentów, oznacza pewne odstępstwo od normy („akrybii”) w trosce o pedagogię i miłosierdzie. To w imię zasady ekonomii Kościoły wschodnie uznają sakramenty Kościołów „heretyckich”, kiedy nie uciekają się do powtórnego chrztu lub święceń, choć w zasadzie należałoby to uczynić. Można zatem powiedzieć, że ekonomia odgrywa na Wschodzie rolę równoważną wobec augustyńskiej zasady o ważności sakramentów celebrowanych poza Kościołem katolickim. Jednak w praktyce obydwie koncepcje są dość różne. Ekonomia nigdy nie jest niezbędna, należy ją rozeznawać w każdym przypadku. A przede wszystkim augustyńskiej zasadzie, która mówi o wartości pewnej obiektywności sakramentalnej opartej na chrystologii, Wschód przeciwstawia osąd eklezjalny inspirowany miłością.

ROZDZIAŁ CZWARTY

Doktryna sakramentalna Soboru Trydenckiego

H. Bourgeois, B. Sesboüe SJ

Sobór Trydencki (1545—1563) stanowi, w odniesieniu do sakramentów, wypełnienie teologii i zwieńczenie stanowisk, jakie zostały wyrażone przez magisterium łacińskie w Średniowieczu. Teksty trydenckie traktujące o teologii sakramentów zostały zaprezentowane zgodnie ze schematem Dekretu dla Ormian, rozróżniając całość wskazań ogólnych oraz serię dekretów dotyczących każdego z sakramentów. Pierwsza grupa twierdzeń, ogłoszonych na sesji VII w 1547 roku, jest względnie krótka (preambuła i trzynaście kanonów), a traktuje o tym, co zwykliśmy nazywać „sakramentami w ogólności”. Druga grupa, z czasem coraz bardziej rozwijana, zajmuje się kolejno chrztem, bierzmowaniem, Eucharystią, pokutą, ostatnim namaszczeniem, kapłaństwem i małżeństwem. Sobór Trydencki wydał także sporo dekretów reformatorskich, a niektóre spośród nich dotyczą także sakramentów, zwłaszcza kapłaństwa i małżeństwa. Sakramentologia trydencka, poprzez trzy okresy soboru¹, nabiera zatem sporych rozmiarów. W tej dziedzinie życia eklezjalnego Sobór Trydencki znalazł swój najważniejszy obszar zainteresowania.

I. SAKRAMENTY W OGÓLNOŚCI CHRZEST I BIERZMOWANIE

(H. Bourgeois)

Wskazówki bibliograficzne: *Concilium Tridentinum. Diariorum. actorum. epistularum, tractatum nova collectio*. Edidit Societas Goerresiana [Görresgesellschaft], t. V. VI/1 i 2 oraz VII/1. VIII, IX. Herder. Freiburg 1911-1972. - H. Jedin. *Histoire du concile de Trente*, t. I: *La lutte pour le concile*. (wyd. niem. 1951). Desdee. 1965; t. II: *Die Erste Trienter Tagungsperiode (1545-1547)*. Herder .1957; t. III: *Bologneser Tagung. Zweite Trienter Tagungsperiode*

¹ O kontekście historycznym Soboru Trydenckiego, por. t. 2.

(1551-1552), Herder. 1970; *Krisis und Abschluss des Trienter Konzils 1562-1563*. Herder 1964. - O. de la Brosse. J. Lecler. H. Holstein. Ch. Lefebvre. *Latran V et Trente I*. Orante. Paris 1975. - J. Lecler. H. Holstein. P. Andès. Ch. Lefebvre, *Trente II*, Orante. 1980. - F. Cavallera, „Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général”, *BLE* 6. 1914, s. 361 -377 i 401-425; 7, 1915-1916, s. 17-33 i 66-88; 9, 1918. s. 161-181.-A. Michel. *Les Décrets du concile de Trente* (C.-J. Hefele i H. Ledercq. *Histoire des conciles*, t. X/1), Letouzey et Ané. Paris 1938. - A. Duval. *Des Sacrements au concile de Trente*. Cerf, 1985. - P. F. Franssen. *Hermeneutics of the Councils and other Studies*. University Press, Leuven 1985. - K. Lehmann. W. Pannenberg (wyd.), *Les Anathèmes du XVIe siècle sont-ils encore actuels?*. Cerf. Paris 1989. - V. Vajta. *Évangile et sacrement*. Cerf. 1973. - B. Neunheuser, *Baptême et confirmation*. Cerf. 1966.

1. KONTEKST EKLEZJALNY

Polemika z Reformacją

Sobór ten został zebrany z powodu wstrząsów wywołanych przez Reformację luterańską. Wiele teksów zostało zredagowanych, przedyskutowanych i przegłosowanych rzeczywiście po to, by odpowiedzieć Reformatorom. Różnorakie preambuły nieustannie wyrażają tę troskę, nie bez polemiki: sobór zgromadził się, „by wyeliminować błędy i wykorzenić herezje, które pojawiły się w naszych czasach, dotyczące świętych sakramentów”; ażeby „zaradzić wszystkim herezjom i wszystkim innym poważnym szkodom, które niepokoją dzisiaj niestety Kościół Boży”, wraz „z pragnieniem wyrwania z korzeniami chwastu ohydnych błędów i schizm, które nieprzyjaciel zasiał w tych nieszczęsnych czasach (zob. Mt 13,25) w doktrynie wiary”; albowiem „przez sztuczki przewrotnego demona rozpleniły się w wielu miejscach różne straszliwe błędy”, które „wydają się oddzielać od wiary i posłuszeństwa Kościołowi katolickiemu”; trzeba napiętnować „niektórych mężów kłótliwych i przewrotnych”, którzy sprowadzili stwierdzenia biblijne do „wydumanych i bez treści figur stylistycznych”, i ubolewać nad faktem, że „rozpowszechniły się liczne błędy, a wiele rzeczy było nauczanych i dyskutowanych przez ludzi pozostających w opozycji do dawnej wiary”². W ten sposób, wyrażony z mocą, temat ten wydaje się następnie mniej podkreślany. Poczytywano go za załatwiony. Wszakże dekret o małżeństwie na nowo rozwija całość stwierdzeń i zarzutów:

[...] bezbożni ludzie tego świata w swym szaleństwie nie tylko błędnie myśleli o tym czcigodnym sakramencie, ale swoim zwyczajem pod płaszczykiem Ewangelii, zaprowadzając wolność ciała, nie bez wielkiej szkody dla wiernych szerzyli słowem i pismem wiele rzeczy obcych duchowi katolickiego Kościoła i przyjętym zwyczajom pochodzącym z czasów apostoelskich³.

² Por. *COD* II —2, s. 1393, 1411, 1477, 1413, 1499; *DzS* 1600, 1635, 1725, 1637, 1750; przekład polski: por. *BF*, VII/208, VII/288, VII/309, VII/289, VII/328.

³ *COD* 11-2, s. 1533; *DzS* 1800; *FC* 923; przekład polski: *BF*, VII/595.

W reakcji antyprotestanckiej trydencka teologia sakramentów jawi się jako fundamentalna. Jednak, poza polemiką, soborowi przyświecają dwa najważniejsze cele.

Tradycja i troska duszpasterska

Pierwszym celem jest przypomnienie tradycji, inaczej mówiąc ponowna afirmacja „doktryny Pisma Świętego, tradycji apostoelskich i zgodnego zdania soborów i Ojców”, „świętej i autentycznej doktryny, jaką Kościół katolicki zawsze zachowywał i zachowa aż do końca świata”, „prawdy apostoelskiej”, która powinna być „po wieki zachowywana”, „dawnej wiary i doktryny, absolutnej i we wszystkich punktach doskonałej”⁴.

Drugą troską Soboru Trydenckiego jest głoszenie tej doktryny ludowi, który jej nie zna dobrze. W odniesieniu do pokuty, sobór osądza, iż „bardzo pożyteczne dla dobra ogólnego będzie podanie bardziej dokładnej i bardziej kompletnej definicji pokuty”. W odniesieniu do Eucharystii „naucza, określa i decyduje, że należy głosić ludowi wiernemu, co następuje”, to znaczy doktrynę o ofierze eucharystycznej. Podobnie też w odniesieniu do sakramentu święceń: „Sobór uznał, że winien w sposób ogólny nauczać o sakramencie święceń”. Ta sama troska jest powodem prośby ze strony soboru o wyjaśnianie w samym centrum liturgii tego czy innego tekstu i oświetlanie w ten sposób tajemnicy sakramentalnej⁵.

Dostrzegamy zatem w intencjach Soboru Trydenckiego zatroskanie o tradycję i zmysł duszpasterski. Biskupi czują się świadkami wiary apostoelskiej przekazywanej z pokolenia na pokolenie aż do nich w życiu eklezjalnym. Są oni spadkobiercami łacińskiego Średniowiecza w tym, co dotyczy doktryny eucharystycznej, a także rozumienia małżeństwa i pokuty, tych dwóch sakramentów, które uważano, jeszcze nie tak dawno, jako niezbyt pasujące do ogólnego „wzoru” sakramentalnego. Jednocześnie sobór jest zarazem doktrynalny i duszpasterski. Afirmacja doktryny jest dla niego zadaniem pastoralnym i związanym z urzędem. Stąd biorą się teksty dotyczące kaznodziejstwa (sobór wydał w 1546 roku, a zatem przed zajęciem się sakramentami, dekret o kaznodziejstwie⁶), potajemnych małżeństw, praktyki pokutnej, praktyki eucharystycznej czy jeszcze chrztu małych dzieci i dopuszczania dzieci do komunii.

⁴ COD II-2, preambuły; Dzs 1600, 1635, 1667, 1738; FC 662, 734, 814, 765; przekład polski: por. BF, VII/208, VII/288, VII/452, VII/313.

⁵ COD II-2; Dzs 1667, 1738, 1770, 1749; FC 814, 765, 774; przekład polski: por. BF, VII/452, VII/545, VII/327.

⁶ Sobór Trydencki, sesja V, Dekret o reformie; COD 11-2, s. 1359-1365.

Protestancka koncepcja sakramentów

Protestantyzm, któremu przeciwstawia się sobór, nie jest jednorodny. Luter, wyznanie augsburskie, Kalwin, Melanchton, Zwingli, anabaptyści: nie mają oni wspólnej doktryny, nawet jeśli ich inspiracja jest ta sama. Z drugiej strony pozycje protestanckie, zwłaszcza Lutera, ulegają ewolucji. Pomiędzy zdaniem z *Niewoli babilońskiej* (1520) a tymi, które Reformator wypowiada przeciwko anabaptystom (odrzucającym chrzest małych dzieci i chrzczącym na powrót dorosłych), poczynawszy od 1522 roku, czy też tymi, które wygłasza na temat Eucharystii w swej debacie ze Zwinglim, w latach 1525-1529, są znaczące różnice. Sobór Trydencki miał tendencję do przedkładania pierwszych pism luteranckich, tych zresztą, które kontestowała bulla *Exurge Domine* Leona X (1520)⁷, nad późniejsze. Przytoczmy spośród ówczesnych twierdzeń protestantyzmu kilka najważniejszych elementów.

Najpierw ani Luter, ani Kalwin, ani Zwingli nie pojmują debaty jako odbywającej się jedynie na płaszczyźnie doktrynalnej. Pierwszorzędnej motywacji dostarcza im Ewangelia i wiara, która w szesnastowiecznym Kościele wydaje im się skompromitowana. Jednak praktyka okazuje się nierozdzielna od doktryny: kryzys wiary pochodzi od pewnego niedostatku w doświadczeniu i refleksji. Jeżeli kwestia sakramentów nie jest pierwszą, ale drugą w stosunku do kwestii wiary i kaznodziejstwa, to stanowi ona konkretne wyzwanie dla wiary ludu i odpowiedzialności eklezjalnej. Faktycznie średniowieczny Kościół nie mówi dość o wierze albo czyni to w sposób formalny i jurydyczny: „Czy jest zatem najmniejszy pożytek w pisaniu tak wiele o chrzcie, zaniedbując przy tym nauczanie wiary w obietnice?”, pyta Luter⁸. Wiara w *obietnice* jest zaufaniem w słowo Boże, które ogłasza zbawienie i pozwala doświadczyć jego pewności. „Obietnica i wiara są współzależne, tak iż tam, gdzie nie ma obietnicy, nie może być wiary, zaś tam, gdzie nie ma wiary, obietnica jest niczym”⁹. Kościół oficjalny ma tendencję do redukcji wiary do przyjętego faktu lub do pewnej postawy, która zadowala się niestawianiem przeszkód darowi Bożemu.

Ów brak wiary zbawczej ma widoczne konsekwencje, które sprowadzają się do zastępowania wiary *tworem* lub rozszerzeniem ludzkim. Najpierw tradycje lub uregulowania kościelne zwyciężają nad Pismem. Następnie posługa eklezjalna traci swe znaczenie duchowe i staje się potęgą, która ciemniży wolność osób. W końcu sakramenty ocierają się o ryzyko, iż uchodzą za gesty magiczne, bez realnego odniesienia do głoszenia Pisma Świętego i bez prawdziwego aktu wiary: zaczynają być w końcu wyrazem wpływu kleru na lud chrześcijański.

⁷ Por. *DzS* 1451-1491; *FC* 804-813; o sakramentach, zdania 2, 5-14, 15-16; przekład polski (fragm.): por. *BF*.

⁸ Luter, *O niewoli babilońskiej Kościoła*, 1520; wyd. franc.: *Labor et Fides*, t. 2, s. 204.

⁹ Id., *O zniesieniu mszy prywatnej*, 1521; *WA*, VIII, 436/26.

Szybka reforma okazuje się zatem bardzo potrzebna. W sferze sakramentów protestantyzm odrzuca wszystko, co czyni z nich system eklezjalny wyposażony w zbyt obiektywną skuteczność, ze szkodą dla wiary i ufności w stosunku do Boga. „Teologowie [...] w ogóle nie biorą pod uwagę wiary ani obietnicy związanej z sakramentami, zachowują jedynie znak i praktykę znaku, i przeciągają nas od wiary do dzieła, od słowa do znaku”¹⁰. I jeszcze: „Wolą przypisywać przebaczenie grzechów władzy szafarzy, tak że na sobie raczej polegają niż na wierze, poprzez którą wierzymy słowu Bożemu”¹¹. Nadużycia w praktyce odpustów były dla Lutera jednym ze znaków owego zniekształcenia.

Tak też Luter i inni Reformatorzy odrzucają: twierdzenie, iż, mówiąc na sposób biblijny, Chrystus ustanowił siedem sakramentów i związał z każdym z nich jakąś Bożą obietnicę (poza chrztem, Eucharystią i niewątpliwie pokutą); zbiór siedmiu sakramentów, a w konsekwencji pojmowanie posługi kościelnej w terminach sakramentalnych, które uczyniłoby z szafarzy uświęconą kastę; definicję skuteczności sakramentów wraz z niebiblijnymi i niebezpiecznymi, gdyż nazbyt obiektywnymi formułami (*ex opere operato*, transsubstancjacja, pojęcie charakteru); wyolbrzymianie tradycji eklezjalnych w stosunku do Pisma oraz inflacji autorytetu Ojców Kościoła (w tym i Augustyna); brak wezwania zwracającego się do wiary wiernych podczas celebracji.

2. DOKTRYNA TRYDENCKA O ZBIORZE SIEDMIU SAKRAMENTÓW (SESJA 7, 1547 ROK)

Ze względu na te dosyć radykalną denuncjację i swą troskę duszpasterską, Sobór Trydencki reaguje i potwierdza tradycję, uściślając ją w kilku punktach. Nie posuwa się jednak do uhonorowania krytyki protestanckiej w jej najważniejszej inspiracji ewangelicznej. Zajmuje się szybkimi lub pozbawionymi niuansów sformułowaniami; stara się wypełnić wyłomy, ale nie oddaje sprawiedliwości udziałowi w prawdzie, jaki miała Reformacja. W tym znaczeniu magisterium trydenckie miało zamknąć łącińskie Średniowiecze oraz zainaugurować nowy okres. Powtarza to, co dotąd osiągnięto, pozostawiając teologii późniejszej troskę o rozpoczęcie dyskusji z roszczeniami protestantyzmu i szerzej, z nowożytną kulturą. Oto zasadnicze stwierdzenia sakramentologii trydenckiej, pochodzące z pierwszego dekretu o sakramentach, z 1547 roku.

¹⁰ Id., *O niewoli babilońskiej...*, *op. cit.*, t. 2, s. 209.

¹¹ Id., *Assertio omnium articulorum*, zdanie 12; *WA VII*, 120/33.

Sakramenty są znakami skutecznymi

Aż dotąd to tradycyjne i powszechne przekonanie było wyrażane oficjalnie w języku przyczynowości, poprzez wskazanie, że łaska była „zawarta” i „udzielana” przez sakramenty, poprzez pojęcie transsubstancjacji eucharystycznej i przez myśl, że niektóre niepowtarzalne sakramenty odciskają charakter w osobie, która je przyjmuje, a wreszcie przez różnicę, jaką ustalono między sakramentami Starego Prawa, a sakramentami Nowego Prawa (te ostatnie nie są po prostu znakami, ale skutecznymi znakami wydarzenia Jezusa Chrystusa). Protestantyzm jednak burzy ten punkt widzenia. Skuteczność przypisywana sakramentowi staje się skutecznością wiary w Bożą obietnicę. Sakramenty mają jedynie „żyć wiarę”. Wobec tego minimalizującego podejścia, Sobór Trydencki rozwinął dla przeciwwagi serię tradycyjnych twierdzeń podkreślając, że sakramenty czynią więcej, niż tylko żywią wiarę, bowiem przekazują łaskę:

Jeśli ktoś twierdzi, że te sakramenty zostały ustanowione wyłącznie dla ożywienia wiary — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 5).

Jeśli ktoś twierdzi, że sakramenty Nowego Przymierza nie zawierają łaski, którą oznaczają, albo że nie dają tej łaski tym, którzy jej nie stawiają przeszkody, jak gdyby były tylko znakiem zewnętrznym łaski lub sprawiedliwości otrzymanej przez wiarę czy jakimiś cechami chrześcijańskiego wyznania, które pozwoliły ludziom odróżniać wiernych od niewiernych — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 6).

Jeśli ktoś twierdzi, że sakramenty Nowego Przymierza nie udzielają łaski mocą sakramentalnego obrzędu (*ex opere operato*), ale że wystarcza wiara w obietnicę Bożą — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 8).

Jeśli ktoś twierdzi, że trzy sakramenty, tj. chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo nie wyciskają na duszy charakteru, tj. jakiegoś duchowego i nieusuwalnego znaku, wskutek czego nie mogą być powtarzane - niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 9)¹².

Przeciwko formule „żyć wiarę” zmobilizowano twierdzenia, zgodnie z którymi „sakramenty” zawierają i „udzielają” łaski, i to *ex opere operato*, oraz w taki sposób, że niekiedy „charakter” wyciska się w bycie osoby przyjmującej sakrament. Są tutaj cztery stwierdzenia, które Reformatorzy wyraźnie odrzucali, czy to jako niebiblijne, czy dlatego że faworyzowały obiektywizm ciążący ku magii.

Starcie pomiędzy Soborem Trydenckim a Reformacją było zatem frontalne. Trzeba jeszcze dostrzec jego doniosłość. Sobór zadaje sobie najpierw pytanie,

¹² COD II - 2, s. 1393- 1395; DzS 1605, 1606, 1608, 1609; FC 667, 668, 670, 671; przekład polski: BF, YII/213.214.216.217.

czy pojęcie znaku sakramentalnego, odłączone od tradycyjnie przyznawanej sakramentowi skuteczności, jest nadal trafne. Pozbawiony właściwego sobie znaczenia znak, jakim jest sakrament, staje się czy to „zbędny”, ponieważ w tej perspektywie „człowiek otrzymuje od Boga, przez samą wiarę, łaskę usprawiedliwienia” (kanon 4 i 5), czy też czysto zewnętrzny, to znaczy pedagogiczny lub społeczny (kanon 6).

Dotykamy w tym miejscu czułego punktu w tekstach Reformacji. Albowiem, jeżeli Luter nigdy nie zaakceptował równie redukcjonistycznej koncepcji znaku sakramentalnego, to Kalwin i Zwingli ją przyjęli. Oto co pisze Kalwin: „Sakramenty są dla nas ze strony Boga tym, czym posłańcy dobrych nowin ze strony ludzi: to znaczy służą do tego, by nie udzielać nam dobra, ale jedynie by ogłosić i ukazać nam rzeczy, które udzielane nam są przez hojność Bożą”¹³. Faktycznie zamiast przeciwstawiać sobie sakrament i wiarę, jak gdyby sakrament był zewnętrznym w stosunku do wiary, problemem było raczej dostrzeżenie, w jaki sposób można rozpoznać wiarę w sakramencie, w samym jego akcie. Tego właśnie pragnęła Reformacja. Jednak debata nie doszła do tego punktu bez wątpienia dlatego, że sobór posługiwał się zbyt wąską definicją wiary („nie stawiać przeszkód”, kanon 6), i nie dostrzegał dość wyraźnie kwestii duchowej, pastoralnej i teologicznej, którą podnosiła Reformacja.

Z drugiej strony sobór mówi o łasce, podczas gdy Reformatorzy podkreślają pierwszeństwo wiary. Obydwa punkty widzenia nie są z pewnością niekompatybilne, ale wpisują się w odmienne perspektywy. Raz jeszcze stajemy wobec wzajemnego niezrozumienia. Ze strony soboru akcent stawiany jest na zbawienie i, z tego tytułu, na ontologię wierzących. Ze strony Reformacji akcent położony jest na osobistą formę, jaką przyjmuje zbawienie w doświadczeniu wierzącego. Sobór Trydencki jest echem scholastyki średniowiecznej, Luter zapowiada koncepcję personalistyczną czy „egzystencjalną” chrześcijaństwa.

Wszystkie siedem sakramentów zostało ustanowionych przez Chrystusa

Jeśli ktoś twierdzi, że nie wszystkie sakramenty Nowego Przymierza zostały ustanowione przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego, albo że jest więcej czy mniej niż siedem, [...] albo że którykolwiek z nich nie jest prawdziwie i we właściwym znaczeniu sakramentem — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych¹⁴.

¹³ Kalwin, *Institutio religionis christianae*, IV, 14, 17; wyd. franc.: *Labor et Fides*, IV, s. 282.

¹⁴ *COD* 11-2, s. 1393; *DzS* 1601; *FC* 663; przekład polski: *BF*, VII/209. To samo twierdzenie zostanie podjęte w stosunku do Eucharystii jako sakramentu i jako ofiary, do pokuty i do kapłaństwa.

Magisterium łacińskie po raz pierwszy podejmuje ten punkt w sposób wyraźny. Teologia debatowała nad nim od XIII wieku (ustanowienie bezpośrednio lub pośrednio), jednak temat ten nie został włączony do Dekretu dla Ormian Soboru we Florencji z pewnością dlatego, że odpowiedź narzucała się sama przez się. W każdym razie Reformatorzy stawiają sprawę jasno: nie jest możliwe, by wszystkie siedem sakramentów miało podstawę biblijną oraz aby były ustanowione przez obietnicę i nakaz sprawowania, wywodzący się od Jezusa. W istocie zbiór siedmiu sakramentów nie ma podstawy biblijnej.

Replika soboru jest jednoznaczna: istnieje siedem sakramentów¹⁵. Nie ma jednak wzmianki o ich fundamencie biblijnym. Chodziło o potępienie następującego artykułu: „Nie ma sakramentów jak tylko te, o których wspomniano w Piśmie Świętym”. Ale wydało się w końcu bardziej stosowne trzymanie się ustanowienia przez Chrystusa. Twierdzenie może być oparte tylko na praktyce eklezjalnej w odniesieniu do Chrystusa i to wyraźnie do Chrystusa zmartwychwstałego (ustanowienie chrztu w Mt 28,19 jest słowem paschalnym). Jednak protestantyzm chciał większej dokładności: pragnął nazywać sakramentem tylko to, co można było jasno odnieść do Jezusa i to do Jezusa przedpaschalnego.

Dzisiaj obydwie perspektywy zbliżyły się do siebie. Teologia współczesna, tak katolicka jak protestancka, przyjmuje koncepcję pośredniego ustanowienia sakramentów, co jednak nie pozbawia ich istotnego odniesienia chrystologicznego. Jednak w XVI wieku Reformatorom zależało na ujmowaniu jedynie decyzji Jezusa w trakcie Jego posługi publicznej, co prowadziło do zredukowania liczby sakramentów z siedmiu do dwóch lub trzech: chrztu, Eucharystii i ewentualnie pokuty.

Skąd ten upór protestantów? Nie wykluczają oni ze swej liturgii celebracji święceń, małżeństwa, bierzmowania. Mimo że ich zdaniem niesakramentalne, celebacje te mają sens duchowy i eklezjalny. Wszakże pragnienie zmniejszenia liczby sakramentów było dla Reformatorów sposobem zaprotestowania przeciwko zbyt wielkiej władzy instytucji kościelnej. Mówiąc o liczbie sakramentów, chcieli faktycznie mówić o wolności chrześcijańskiej i o władzy Kościoła. Sobór Trydencki nie dostrzegął ani implikacji, ani doniosłości także i tego aspektu. Wolał stwierdzić, że sakramenty odrzucone przez Reformatorów nie są „wymysłami ludzkimi”. Nie to jednak chciała powiedzieć Reformacja.

Sakramenty, które są aktami Boga, stanowią także działanie Kościoła

To w Kościele ma miejsce uświęcające działanie Boga, a sakramenty są jego skutecznymi znakami. To trzecie twierdzenie, sformułowane tutaj w języku

¹⁵ To samo twierdzenie zostanie podjęte w odniesieniu do pokuty, ostatniego namaszczenia i małżeństwa.

współczesnym, jest wyrażone przez Sobór Trydencki w odniesieniu do aktu szafarza lub celebransa. Poprzez owo działanie posługi działa sam Bóg, ale i Kościół przejawia swą władzę. Oto przedmiot innego nieporozumienia z Reformatorami. Ci ostatni widzą w systemie sakramentalnym jedną z kluczowych dziedzin władzy kościelnej i mówią o tym z gwałtownością, broniąc powszechnego kapłaństwa lub odczytując na odwrót dawne Augustynowe powiedzenie, zgodnie z którym nie można wyłączyć tego, co odnosi się do godności szafarzy. Raz jeszcze sobór reaguje, przypominając tradycyjną doktrynę:

Jeśli ktoś twierdzi, że wszyscy chrześcijanie mają władzę w stosunku do słowa Bożego i udzielania wszystkich sakramentów — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 10).

Jeśli ktoś twierdzi, że u tych, co sprawują sakramenty i ich udzielają, nie jest potrzebna intencja przynajmniej czynienia tego, co czyni Kościół — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 11).

Jeśli ktoś twierdzi, że szafarz będący w grzechu ciężkim, choćby zachował wszystko, co do dokonania i udzielenia sakramentu jest istotne, nie dokonuje sakramentu ani go nie udziela — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 12).

Jeśli ktoś twierdzi, że przyjęte i uznane w Kościele katolickim obrzędy, które się zazwyczaj stosuje przy uroczystym udzielaniu sakramentów, można albo mieć w pogardzie, albo bez żadnego grzechu dowolnie pomijać, albo mogą być zmieniane przez jakichkolwiek pasterzy Kościoła na nowe jakieś obrzędy — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (kanon 13)¹⁶.

Ten zbiór twierdzeń o sakramentalnej posłudze kapłańskiej dobrze zbiera łaćcińskie dziedzictwo: sakrament zakłada wyświęconego szafarza (z wyjątkiem przypadku chrztu w nadzwyczajnych okolicznościach), mającego intencję czynić to, co czyni Kościół, szanującego uznane ryty i nie uzależniającego ważności sakramentu od swej osobistej godności, zważywszy że sam sakrament jest nośnikiem niezatartego charakteru. Wszystkie te punkty podkreślają obiektywność posługi w sercu obiektywności sakramentu założywszy, iż sama posługa jest regulowana przez Kościół: idzie o to, by czynić to, co czyni Kościół i szanować otrzymane ryty. Oto co można zinterpretować w odniesieniu do działania Bożego, pierwszego w stosunku do działania szafarza, które jednak nie jest wyraźnie wymienione w tekście dekretu. Stąd dwuznaczność: to, co miało objawiać uprzedzającą inicjatywę Boga, jest przez Reformację postrzegane jako oznaka ludzkiego roszczenia o tendencji magicznej.

Faktycznie termin *potestas* zatrzymuje uwagę (kanon 10), jak gdyby fundamentalną kwestią była władza Kościoła nad sakramentami. Tego Refor-

¹⁶ COD 11-2, s. 1395; Dzs 1610-1613; FC 672-675; przekład polski: polski: BF, VII/218 — 221.

macja nie może zaakceptować. W swym dekrecie z 1562 o komunii eucharystycznej sobór postanowił wypowiedzieć się na temat roli Kościoła w dziedzinie sakramentów:

Nadto Sobór oświadcza, że Kościół od wieków posiadał tę władzę, żeby w udzielaniu sakramentów, z zachowaniem ich istoty (*salva illorum substantia*), wprowadzać lub zmieniać, co według różnorodności rzeczy, czasów i miejsc uzna za odpowiedniejsze bądź dla pożytku przyjmujących, bądź dla uczczenia samych sakramentów.¹⁷

Tekst ten, który należy czytać w odniesieniu do kanonów 10 i 13 z 1547 roku, dotyczy tego, co w sakramentach jest zmienne. Uściślenie *salva illorum substantia* zostało dodane na prośbę trzech biskupów i natychmiast zaaprobowane. Wyznaczało ono pewną granicę i współbrzmiało z dawną deklaracją Klemensa VI uczynioną w 1351 roku pod adresem patriarchy ormiańskiego, która stwierdzała, że możliwa jest różnorodność rytów „byle zachowane zostało to, co dotyczy integralności i konieczności sakramentów” (*salvis illis*)¹⁸. Sobór nie wskazuje, co miało dokładnie oznaczać słowo *substantia*. Później Pius X, a następnie Pius XII powrócą do tego punktu. Chodzi przynajmniej o to, co uważane jest za istotne w celebracji i rozumieniu sakramentów. Jednakże w ówczesnej polemice „władza Kościoła” mogła być przez Reformatorów rozumiana w sposób znacznie szerszy, jako panowanie nad samym darem Boga.

Sakramenty są między sobą współzależne

W dziedzinie tej, której polemika antyprotestancka nie czyniła zresztą szczególnie drażliwą, Sobór Trydencki jest przedłużeniem Średniowiecza. Łacińskie Średniowiecze przyjęło zbiór siedmiu sakramentów, a niektórzy teologowie, zwłaszcza Tomasz z Akwinu, starali się je odpowiednio uporządkować. Sobór Trydencki przejmuje te refleksje na swój własny sposób. Odnotowuje najpierw uprzywilejowane położenie Eucharystii w porządku sakramentalnym:

Pozostałe sakramenty mają zasługę uświęcania, gdy ktoś się do nich ucieka, podczas gdy w Eucharystii znajduje się sam Twórca świętości, zanim ją otrzymamy¹⁹.

¹⁷ COD 11-2, s. 1477; DzS 1728; FC 758; przekład polski: BF, VII/222.

¹⁸ DzS 1061.

¹⁹ COD 11-2, s. 1413-1415; DzS 1639; FC 738.

Ponadto sobór podkreśla różnicę pomiędzy chrztem a pokutą. Wreszcie, jak nie przestawała powtarzać tradycja, sakrament kapłaństwa skierowany jest ku innym sakramentom, a zwłaszcza Eucharystii i pokucie. Jednakże związki między chrztem a Eucharystią lub między chrztem a ostatnim namaszczeniem nie zostały wyrażone. Nie wskazano też na relację pomiędzy kapłaństwem a chrztem, jaki otrzymał ten, który przyjmuje święcenia, ani między małżeństwem a chrztem przyjętym przez tych, którzy się pobierają.

3. CHRZEST I BIERZMOWANIE

Sobór Trydencki mówił o chrzcie i bierzmowaniu w ramach sakramentów w ogólności, w trakcie tej samej siódmej sesji z 1547 roku. Jak i w przypadku sakramentologii w ogólności nie napisano rozdziałów doktrynalnych. Ojcowie zadowolili się serią czternastu kanonów o chrzcie oraz trzema o bierzmowaniu. Trudno porównywać te prace do rozpiętości wykładów, jakich udzieli sobór podczas dwóch następnych okresów na temat pozostałych sakramentów.

Chrzest

Chrzest, brama innych sakramentów, sakrament, którego się nie powtarza, jest w pewnym sensie fundamentem ekonomii sakramentalnej i samym typem sakramentu. Nie trzeba się zatem dziwić, jak pokazała historia, że znajdował się w pierwszej linii przy opracowywaniu koncepcji sakramentu. Często spotykaliśmy go na tych stronicach, bowiem dotyczące go punkty dogmatyczne zostały już omówione. Sobór Trydencki miał tylko zrekapitulować ową całość.

Ze strony Reformacji chrzest nie był kwestionowany w swym fundamencie biblijnym. Wraz z Eucharystią został uznany za jeden z dwóch prawdziwych sakramentów. Kontestacja chrztu przez wielkich Reformatorów zwrócona była przeciwko samej naturze każdego sakramentu. Nowość pochodziła od tendencji „anabaptystycznej”, która kwestionowała chrzest dzieci i na nowo chrzciała dorosłych.

Przed oficjalnym podjęciem tematu chrztu, Sobór Trydencki przywołał dwa poprzednie dekry o grzechu pierworodnym i usprawiedliwieniu.

Pierwszy stwierdza, że dziedzictwo grzechu Adama jest usunięte przez „zasługi jedyne go Pośrednika, Pana naszego, Jezusa Chrystusa” oraz że istnieje możliwość „odstąpienia tych zasług Jezusa Chrystusa tak przez dorosłych, jak i przez dzieci w sakramencie chrztu należycie udzielanym według obrzędu Kościoła” (kanon 3). Precyzuje, że nawet małe dzieci potrzebują chrztu „dla odpuszczenia grzechów”, ponieważ za sprawą słynnego tekstu z Listu do Rzymian

(zob. Rz 5,12) nie można powiedzieć, że „nie otrzymały one w spuściźnie od Adama żadnego grzechu pierworodnego”. Kościelną praktykę chrztu małych dzieci opiera na „zasadzie wiary pochodzącej od Apostołów” (kanon 4)²⁰. Stwierdza wreszcie, że „łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa udzielona na chrzcie gładzi winę grzechu pierworodnego” oraz że „odpuszcza on to wszystko, co ma prawdziwy i właściwy charakter grzechu”. Odnosi się tu raczej do luteranńskiej koncepcji grzechu pierworodnego, niż do koncepcji chrztu (kanon 5)²¹.

Sesja szósta opisuje usprawiedliwienie²² jako:

przeniesienie z tego stanu, w którym człowiek rodzi się synem pierwszego Adama, do stanu łaski i „przybrania za synów” Bożych za pośrednictwem Adama — Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela. Otóż takie przeniesienie po ogłoszeniu Ewangelii nie może nastąpić bez kąpieli odrodzenia lub bez jej pragnienia (rozdział 4., referencje do J 3,5).

Twierdzenie to artykułuje wewnętrzny aspekt usprawiedliwienia wraz z jego aspektem zewnętrznym, sakramentalnym, społecznym, instytucjonalnym, z chrztem. Podobnie podjęcie kroków, które ma doprowadzić dorosłego niechrześcijanina do usprawiedliwienia, powinno zawierać „zamiar przyjęcia chrztu” (kanon 6)²³. Związek pomiędzy usprawiedliwieniem a sakramentem jest tak niezbędny, że drugie usprawiedliwienie przebiega poprzez przyjęcie sakramentu pokuty.

Kanony o chrzcie z siódmej sesji stanowią nieciągłe wyliczenie istotnych punktów, o których należy pamiętać. Aby ogarnąć pełną doktrynę soboru, należy powiązać jej treść z twierdzeniami poprzednich sesji oraz z treścią kanonów tej samej sesji o sakramentach w ogóle. Doktrynę tę można streścić w następujący sposób.

Chrzest jest sakramentem Nowego Prawa (sakramenty, kanon 1), którego moc przekracza moc chrztu Janowego (chrzest, kanon 1), który odpuszcza grzech pierworodny dzieciom i dorosłym, jak również grzechy osobiste dorosłych (sesja 5), daje usprawiedliwienie (sesja 6) wierzącemu oraz wyciska w duszy charakter, to znaczy niezatarte znamię (sakramenty, kanon 9). Zobowiązuje zatem nie tylko do wiary, ale i do przestrzegania całego prawa Chrystusowego (kanony 7 — 8), bowiem osoba ochrzczona może utracić łaskę (kanon 6). Aby ją na nowo zyskać, „wspomnienie chrztu” nie wystarczy (kanon 10). Potrzeba będzie sakramentu pokuty.

²⁰ Owo przywołanie „tradycji apostołskiej” pochodzi od Orygenesusa.

²¹ *COD* II —2, s. 1357-1359; *DzS* 1513-1515; *FC* 277-279; przekład polski:

BF, V/48-50.

²² Sesja przestudiowana w tomie 2. niniejszego dzieła.

²³ *COD* 11-2, s. 1369-1371; *DzS* 1524 i 1526; *FC* 558 i 560; przekład polski: por. *BF*, Y1I/62 i YII/64.

Co więcej, chrzest jest niezbędny do zbawienia (kanon 5). Jeżeli udzielany jest przez heretyka lub schizmatyka, jest ważny, pod warunkiem że osoba udzielająca wygłosiła formułę trynitarną i miała intencję czynić to, co czyni Kościół (kanon 4). Ryt koniecznie musi zawierać użycie wody naturalnej (kanon 2). Nigdy nie powinien być powtarzany (kanony 11 i 13). Należy chrzcić dzieci, chrzest bowiem czyni z nich prawdziwych wiernych (kanony 12, 13, 14)²⁴. Cała ta doktryna zakłada, że żyjemy w świecie, w którym „wszyscy znają lub uważają, że znają objawienie Jezusa Chrystusa”. Właśnie dlatego „zbawienie dzieci zmarłych bez chrztu nie było przedmiotem debaty”²⁵.

Bierzmowanie

Przypadek bierzmowania był bardziej złożony. Widzieliśmy, że w dawnej tradycji prawdziwy problem dotyczący bierzmowania polegał na odróżnieniu go od chrztu. Praktyka wschodnia utrzymuje powiązanie obydwu sakramentów w jedność tej samej celebracji. Zachód przyjął inną orientację, rezerwując udzielanie tego sakramentu biskupowi. Tym samym trudniejsze okazuje się oparcie wyizolowanego bierzmowania na akcie Chrystusa. Luter zaprzecza przeto, w imię swej wymagającej koncepcji ustanowienia przez Chrystusa, aby bierzmowanie było sakramentem:

Poszukujemy sakramentów z ustanowienia Bożego: nie znajdujemy żadnego powodu, by zaliczyć do nich bierzmowanie. Aby ustanowić sakrament, potrzeba przede wszystkim słowa, obietnicy Bożej, przez co ćwiczyłaby się wiara. Nie czytamy jednak nigdzie, aby Chrystus obiecał cokolwiek na temat bierzmowania, choć sam włożył ręce na wielką liczbę ludzi²⁶.

Na tę radykalną kontestację Sobór Trydencki odpowiada w sposób wyjątkowo krótki, w trzech kanonach²⁷. Potwierdza, że bierzmowanie jest „sakramentem prawdziwym”, a nie „próżną celebracją” oraz zaliczył go już do zbioru siedmiu sakramentów (sakramenty, kanon 1) i przypisał odciskanie w duszy charakteru (sakramenty, kanon 9). Powstrzymuje się jednak od mówienia wyraźnie o ustanowieniu przez Chrystusa. W każdym razie przypisywanie cnoty krzyżmu nie stanowi obelgi dla Ducha Świętego (kanon 2). W tym wyrażeniu rozpoznajemy protestancką *idée fixe* polegającą na strachu przed

²⁴ COD II —2, s. 1393— 1397; DzS 1601 - 1627; FC 663-677 i 692-705; przekład polski: por. BF, VII/241-253.

²⁵ A. Duval, *op. cit.*, s. 15 i 17.

²⁶ M. Luter, *O niewoli babilońskiej...*, wyd. franc.: Labor et Fides, t. 2, s. 231; podobnie Kalwin, *Instituitio religionis christianae*, 1. IV, 19, 4—13.

²⁷ COD II-2, s. 1397; DzS 1628- 1630; FC 719-721; przekład polski: BF, VII/265-267.

popadaniem w magię rytu, która miała przeciwstawiać się darowi wewnętrznemu. Sobór, kanonizując jedynie praktykę łacińską, stwierdza wreszcie, że „zwyczajnym szafarzem bierzmowania” jest „sam biskup”. Pomimo sztywności w sformułowaniach, tekst ten pozostaje wyważony i dopuszcza wyjątki. Kościół rzymski przyjmował taką praktykę dla Wschodu, choć niechętnie.

Kanony te milczą na temat znaczenia specyficznej łaski sakramentalnej właściwej bierzmowaniu. Trydent pozostaje z dala od Dekretu Soboru Florencyjskiego dla Ormian, który kwestii tej poświęcił pełny paragraf. Sobór ten nie tylko wspominał o materii, formie i szafarzu bierzmowania, ale pochodzenie jego odnosił do daru Ducha udzielanego przez nałożenie rąk (zob. Dz 8,14-17). Mówił wreszcie, że skutek sakramentu był „siłą”, która pozwala chrześcijaninowi śmiało głosić Chrystusa²⁸. Sobór Trydencki nie podaje zatem pełnej doktryny na temat sakramentu bierzmowania.

II. EUCHARYSTIA I OFIARA MSZY ŚWIĘTEJ (B. Sesboüé SJ)

Wskazówki bibliograficzne: B. Neunheuser, *L'Eucharistie. Au Moyen Âge et à l'époque moderne*. Cerf. Paris 1966. - M. Thurian, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*. Presses de Taizé. 1959. - K. Rahner. *La Présence du Christ dans le sacrement de l'eucharistie. „Écrits théologiques”, t. 9. DDB. 1968, s. 95-124.* - E. Schillebeeckx. *La Présence du Christ dans l'eucharistie*. Cerf. 1970. - G. Martelet. *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*. Desdée. Paris 1972. - A. Duval, *Le Culte eucharistique i Le Sacrifice de la messe, op. cit.. s. 21 -59 i 61 -150.*

Sobór Trydencki pięciokrotnie powracał do Eucharystii i poświęcił jej trzy sesje. Podczas drugiego okresu (13 sesja) mówił o *sakramencie* Eucharystii, zgodnie z logiką podejmowania po kolei wszystkich składników zbioru siedmiu sakramentów. Sesja ta, zawierająca doktrynę i kanony, skoncentrowana była na rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, będącej ówczynie przedmiotem wielkich kontrowersji, a w konsekwencji i nad kultem, który należało oddawać Eucharystii. W trakcie trzeciego okresu sobór musiał powrócić do nie mniej kontrowersyjnej kwestii, nawet jeśli jej stawka była znacznie mniejsza, dotyczącej komunii pod dwiema postaciami oraz komunii dzieci. Jednak sakrament Eucharystii ma tę charakterystyczną cechę, iż jako jedyny wśród siedmiu sakramentów jest jednocześnie *ofiara*, ofiarą odnoszącą się do tej dokonanej na krzyżu, ponieważ nie jest ani powtórzeniem, ani nawet „odnowieniem”, ale po prostu uobecnieniem i aktualizacją. Jako że ofiarniczy charakter mszy został zanegowany przez Reformatorów, sobór poświęcił mu dwudziestą drugą sesję w roku 1562. Czyniąc to, staje się echem „pewnego

²⁸ COD II-1, s. 1115; DzS 1317-1319; FC 716-718; przekład polski: BF, VII/264.

pęknięcia refleksji teologicznej na temat «misterium wiary», odbiciem prawdziwych podziałów wśród praktyk eucharystycznych ludu chrześcijańskiego»²⁹. Teologia ówczesna miała tendencję do rozdzielania tych dwóch zasadniczych ujęć: powiadała, że Eucharystia jest z jednej strony sakramentem, a z drugiej ofiarą, ale nie dostrzegała jasno, w jaki sposób ofiara i sakrament stanowiły prawdziwą jedność. Sobór Trydencki miał zatem ukierunkować przyszłą doktrynę Eucharystii według tych dwóch autonomicznych parametrów. Dopiero wraz z Soborem Watykańskim II, a następnie z pierwszymi rezultatami dialogu ekumenicznego, biblijna koncepcja *pamiątki*, użyta już przez Sobór Trydencki, który wszakże nie wyczerpał jej możliwości, pozwoli odnaleźć jedność pokazując, że Eucharystia jest *pamiątką ofiary*, w formie sakramentalnej, z tego tytułu *sakramentem ofiary*, a zatem *ofiara sakramentalną*.

1. EUCHARYSTIA SAKRAMENTEM (SESJA 13, 1551 ROK)

Problemy postawione przez Reformację

W katolickiej praktyce eucharystycznej na początku XVI wieku widać było wiele oznak degradacji³⁰. Komunia sakramentalna była wtedy bardzo rzadka. Natomiast mnożą się msze „z powodu bardzo szczególnych dobrodziejstw, jakich indywidualizm wielu osób od niej oczekuje”³¹, zwłaszcza dla tego, który „składa ofiarę” na mszę. Luter pragnie zatem powrócić do biblijnej praktyki Eucharystii, jaka została wyrażona w przekazie o ustanowieniu. Jeśli Jezus powiedział: „Bierzcie i pijcie z niego wszyscy”, to nie ma powodu, by zabraniać świeckim komunii pod dwiema postaciami. W imię tych samych słów Luter utrzymuje rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, ale odrzuca jakiegokolwiek odwołanie do filozofii i język transsubstancjacji. Chleb i wino zostały dane przez Chrystusa, by zostały zjedzone i wypite, nigdzie nie została wyrażona prośba, by je zachowywać i adorować. Skąd zatem procesje Najświętszego Sakramentu? Jest jednak i coś poważniejszego. Kościół rzymski uczynił z mszy ofiarę, to znaczy dzieło, *opus operatum*, które usiłuje się dołączyć do jedyne go dzieła Chrystusa. Eucharystia jest testamentem Jezusa, darem Jego Ciała i Krwi; nie jest ofiarą, która mogłaby jedynie zaciemnić „raz na zawsze” męki Chrystusa. Jest zatem jakaś perwersja w tych mszach prywatnych, w których nie przyjmuje się komunii, w których się nawet nie uczestniczy, ale które się „zamawia” niczym jakiś dobry uczynek.

²⁹ A. Duval, *op. cit.*, s. 63.

³⁰ Por. *ibid.*, s. 21 i n.

³¹ *Ibid.*, s. 65.

Niejako z rozpędu inni Reformatorzy posuną się znacznie dalej. Na przykład Ekolampadus i Zwingli dochodzą do interpretacji czysto „symbolicznej” (w słabym znaczeniu terminu) słów ustanowienia. Te rozbieżności doprowadzą nawet do konfliktów w łonie samej Reformacji. Według Kalwina chrześcijanin przez działanie Ducha Świętego przyjmuje Ciało i Krew Chrystusa, ale elementy chleba i wina pozostają tym, czym są. Nie zostają przemienione, jak mówią katolicy; nie zawierają Chrystusa, jak myślał Luter. Wszyscy Reformatorzy są w każdym razie zgodni w sprowadzeniu kultu eucharystycznego do samej celebracji wieczerzy.

Od obecności do pamiątki (rozdziały 1 — 3)³²

Pierwsze twierdzenie soboru, ogłoszone uroczyście, dotyczy obecności Chrystusa w Eucharystii:

[...] w Boskim sakramencie Eucharystii po konsekracji chleba i wina Pan nasz, Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, znajduje się prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie (rozdział 1).

Obecność ta nie jest tożsama z obecnością Zbawiciela po prawicy Ojca, jest ona jednak sakramentalna, „według sposobu istnienia” (*ratio existendi*), który można rozpoznać jedynie w wierze. Łacińskie Średniowiecze mówiło także, że Chrystus był „zawarty” w chlebie i winie³³, wyrażenie zbyt przestrzenne, które dziś wydaje się nam niezręczne. W każdym razie rzeczywista obecność eucharystyczna jest obecnością „substancjalną”. Chrystus nie tylko jest obecny w Eucharystii „w znaku, obrazie lub poprzez swoją moc” (kanon 1; Kalwin mierzył w ten ostatni termin), czy też jedynie w chwili komunii, a nie przed i po (kanon 4), czy nawet w sposób „duchowy”, jeśli termin ten przeciwstawia się „sakramentalnemu” lub „rzeczywistemu” (kanon 8). Sobór odrzuca również takie rozumienie obecności eucharystycznej, które czyniłoby z niej zamkniętego w przestrzeni więźnia zmysłowych znaków sakramentu, jak gdyby „Chrystus nie był cały” obecny i w chlebie, i w winie, jak i w każdej „częstce” chleba i wina (kanon 3).

Fundamentem tej obecności jest ustanowienie dokonane podczas ostatniej wieczerzy, w czasie której Zbawiciel zaświadczył wobec swych uczniów, „że daje im swe własne ciało i swą własną krew”. Sobór sytuuje zatem ową obecność w intencji i dynamice sakramentu:

³² COD 11 — 2, s. 1411-1415, 1419-1421; DzS 1636-1638, 1651-1658; FC 735-737, 745-752; przekład polski: BF, VII/289-291.

³³ IV Sobór Laterański, COD II - 1, s. 495; DzS 802; FC 31; przekład polski: BF, 11/11.

Tak więc Zbawiciel nasz, mając odejść z tego świata do Ojca, ustanowił Sakrament, w którym niejako wylał skarby swojej miłości ku ludziom, „czyniąc pamiątkę (*memoria*) cudów swoich” (zob. Ps 110,4; 1 Kor 11,24-26); nakazał nam przez jego spożywanie czcić Jego pamięć i „opowiadać Jego śmierć, póki nie przyjdzie sądzić świat”. Chciał zaś, aby ów sakrament był przyjmowany jako duchowy sakrament dusz, które by się nim karmiły i umacniały [...]. Chciał nadto, żeby ten sakrament był zadatkiem naszej przyszłej chwały i wiecznej szczęśliwości, a więc i symbolem tego jednego ciała, którego On sam jest Głową [...] (rozdział 2).

Ten piękny tekst rekapitułuje tradycyjne dane dotyczące terminu *pamiątka*, w odniesieniu do słów ustanowienia: „Czyńcie to na moją pamiątkę”. Eucharystia rzeczywiście jest pamiątką wydarzenia paschalnego, to znaczy aktem, przez który owo wydarzenie jest uobecniane (re-prezentowane), aktem działającym w ramach celebracji. Pamiątka zakłada potrójne odniesienie: do przeszłości, do terażniejszości i do przyszłości; według tekstu św. Pawła przywołanego przez sobór, zostało ono przejęte i spopularyzowane w antyfonie do Najświętszego Sakramentu, której autorem jest Tomasz z Akwinu³⁴. Sakrament Eucharystii celebrowane faktycznie pamiątkę Chrystusa (przeszłość); głosi Jego śmierć i żywi wiernych (teraźniejszość); jest rękojmią naszej przyszłej chwały (przyszłość i antycypacja). Podporządkowany jest w końcu realizacji eklezjalnego ciała Chrystusa, którego On sam jest głową.

Taki jest powód, dla którego Eucharystia przewyższa wszystkie inne sakramenty: „to jednak jest w niej wzniosłe i osobliwe, że inne sakramenty dopiero wtedy wykazują moc uświęcającą, kiedy ktoś z nich korzysta; tymczasem w Eucharystii przed jej przyjęciem jest obecny sam Sprawca uświęcenia”.

Rzeczywista obecność i transsubstancjacja (rozdział 4)

Potwierdzenie transsubstancjacji pojawia się dopiero w rozdziale czwartym. Bowiem realna obecność Chrystusa w Eucharystii przedstawiona jest przez sobór na trzech poziomach, które należy rozróżnić³⁵. Pierwszym poziomem twierdzenia jest najbardziej tradycyjne wyrażenie wiary: odnosi on rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii do ustanowienia Wieczerzy i do gestu daru, jaki Pan wykonał w stosunku do chleba i wina, nazywając je swym Ciałem i Krwią:

Ponieważ zaś Chrystus, nasz Odkupiciel, powiedział, że to, co podawał pod postacią chleba, jest prawdziwie Jego Ciałem ... (rozdział 4, podejmujący sformułowania rozdziału 1)³⁶.

³⁴ „*O sacrum convivium in quo Christus sumitur...*”

³⁵ Por. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, s. 37 i n.

³⁶ COD II-2, s. 1415; DzS 1642; FC739; przekład polski: BF, VII/292.

Słowa te trzeba wziąć na poważnie, jak czyniła to cała tradycja, i nie można ich sprowadzać do „fałszywych i zmyślonych metafor” (rozdział 1). Ten pierwszy poziom twierdzenia jest wyraźnie biblijny. Godne zauważenia jest, że w obydwu sformułowaniach (rozdziały 1 i 4) twierdzenie o obecności odniesione jest do *daru*, jakiego dokonał Jezus: obecność wpisuje się właśnie w poruszenie owego daru, podporządkowanego wspólnocie.

Drugi poziom twierdzenia jest bezpośrednią konsekwencją pierwszego: jeśli to, co było chlebem i winem stało się Ciałem i Krwią Chrystusa, to znaczy, że dokonała się przemiana czy *konwersja* darów z pierwszego stanu w drugi. Zostaje zatem potwierdzona obiektywność przemiany, jaka dokonuje się w postaciach eucharystycznych:

...przeto zawsze było w Kościele Bożym to przekonanie, [...] że przez konsekrację chleba i wina dokonuje się przemiana (*conversio*) całej substancji chleba w substancję Ciała Chrystusa, Pana naszego, i całej substancji wina w substancję Jego Krwi (rozdział 4).

Sobór przejmuje tutaj dla siebie starą argumentację, która wychodząc od słów ustanowienia, dochodziła do konkluzji, że chleb i wino były przedmiotem tajemniczej przemiany czy konwersji (*metabole, metapoiesis, metastoiikheiosis*), dotyczącej postaci jako takich. Rozwija ją przy pomocy średniowiecznego słownictwa substancji.

Trzeci poziom twierdzenia dotyczy wprowadzenia koncepcji *transsubstancjacji* (*przeistoczenia*):

Tę przemianę trafnie i właściwie nazwał święty katolicki Kościół przeistoczeniem (rozdział 4).

...przemianę, którą Kościół w sposób bardzo właściwy (nazywa) przeistoczeniem (kanon 2).

Ów trzeci poziom twierdzenia znacznie się różni od dwóch poprzednich, ponieważ formalnie odnosi się do języka, a już nie do rzeczywistości tajemnicy. Sobór potwierdza swoje przywiązanie do owego języka opracowanego w Średniowieczu i uprzywilejowanego od kilku stuleci. Ale wystrzega się blokowania użycia tego słowa do twierdzenia o rzeczywistej obecności, jak gdyby była ona od niego nierozdzielna. Akta Soboru Trydenckiego są w tej dziedzinie bardzo jasne: pierwsze dwa poziomy twierdzenia nie dały powodu do żadnej dyskusji, tak bardzo Ojcowie mieli świadomość, że wyrażają na nowo tradycyjną wiarę Kościoła. „Kanonizacja” technicznego terminu *transsubstancjacja* stała się natomiast przedmiotem wielokrotnie ponawianych dyskusji niemal do ostatniego dnia, niektórzy podkreślali bowiem, że ten relatywnie niedawny termin nie był przyjmowany jednomyślnie przez szkoły scholastyczne. Został w końcu zachowany jako termin streszczający najlepiej, w kontekście kulturowym

i wobec kontrowersji epoki, doktrynę o rzeczywistej obecności oraz mogący służyć za „znak łączności” i „strażnika wiary” w tych szczególnie burzliwych czasach. Według słusznego wyrażenia E. Schillebeeckxa, „termin «transsubstancjacja» stał się dla Soboru Trydenckiego sztandarem prawowierności”³⁷. Jednak zarówno akta soboru, jak i końcowa redakcja doktryny świadczą o tym, że nie chciał tego terminu narzucać, tak jak Sobór Nicejski narzucił termin *współistotny*. Powinniśmy w każdym razie uznać ograniczenie zarówno eklesjalne, jak i kulturowe takiego terminu. Dla prawosławnych pozostaje on kontrowersyjny. Mocno atakowany przez niektórych teologów, używany jest (w greckiej formie *metousiósisis*) przez innych i pojawia się na nowo na synodach w Jerozolimie w 1672 oraz w Konstantynopolu, w 1691 i 1727 roku. Jednakże wyraża jedynie fakt przemiany, z wykluczeniem wszelkiej teorii scholastycznej. Mentalność protestancka pozostaje alergiczna na ten termin, który przez długi czas wydawał się jej przywoływać magiczną albo zbyt materialistyczną koncepcję przemiany.

Kult Najświętszego Sakramentu (rozdziały 5 — 6)

Wspaniałość Eucharystii legitymizuje kult³⁸ i cześć, jaką katolicki zwyczaj jej oddaje, zwłaszcza adorację poza mszą: ten bardzo święty sakrament winien być otaczany kultem adoracji. „Nie zmniejsza obowiązku uwielbiania to, że Chrystus ustanowił ten sakrament dla spożywania”. Albowiem w nim obecny jest ten, którego aniołowie Boży adorują. Coroczna uroczystość Najświętszego Sakramentu, jak i procesje i inne różnorodne przejawy kultu eucharystycznego, są w pełni uprawnione (rozdział 5). Podobnie jest ze zwyczajem zachowywania Eucharystii, by zanieść ją chorym (rozdział 6). Z tego samego powodu przyjmowanie Eucharystii wymaga poważnego i pełnego szacunku przygotowania, w myśl Pierwszego Listu do Koryntian (zob. 1 Kor 11,29). Ten, kto czułby się winny grzechu śmiertelnego, nie powinien się zatem zbliżać do sakramentu, nie wyspowiadawszy się wcześniej. Kanon 9 przypomina wprowadzony przez Sobór laterański IV obowiązek corocznej wielkanocnej komunii świętej.

2. KOMUNIA POD DWIEMA POSTACIAMI (SESJA 21, 1562 ROK)

Od poprzedniego dekretu o Eucharystii upłynęło jedenaście lat, podczas których sobór został przerwany. Tymczasem domaganie się komunii pod

³⁷ E. Schillebeeckx, *op. cit.*, s. 35.

³⁸ *COD* II —2, s. 1415-1419, 1421; *DzS* 1643-1650, 1659; *FC* 740-744, 753; przekład polski: *BF*, YII/293-297 i YII/306.

postacią wina dla świeckich wzmogło się. Stało się nawet faktem w niektórych środowiskach katolickich, a Karol V widział w nim bardzo pożyteczne dla przywrócenia pokoju religijnego ustępstwo. Na swej dwudziestej pierwszej sesji sobór powrócił od tej kwestii, jak również do komunii dzieci.

Sobór stwierdza, iż nie ma żadnego przykazania Bożego, które zobowiązywałyby świeckich i duchownych, którzy nie „celebrują” do przyjmowania Eucharystii pod obydwoma postaciami chleba i wina, bez względu na słowa Ewangelii, które o nich wspominają. Inne formuły rzeczywiście mówią tylko o chlebie (zob. J 6,51 i 58). Wszakże postawa ta oparta jest na ważnej zasadzie, którą jest „władza” czy też autorytet Kościoła w dziedzinie sakramentów. „Z zachowaniem ich istoty” (rozdział 2) Kościół może podjąć pewną liczbę decyzji w materii ich udzielania (*dispensatio*), by dostosować je do różnorodności czasów i miejsc. Paweł sam daje tego przykład. Kościół został w ten sposób zmuszony „z poważnych i sprawiedliwych względów” do zamiany praktyki dwóch postaci na jedną tylko. Powody te nie są tutaj wskazane, ale możemy sądzić, że chodzi o wygodę i higienę. Z drugiej zaś strony Chrystus przyjmowany jest w sposób pełny i całkowity pod każdą z postaci, a zatem wierni nie są niczego pozbawiani (rozdziały 1 i 2)³⁹.

Znaczenie tych argumentów polega na wyrażeniu części wolności, jaka przypada Kościołowi w udzielaniu sakramentów; niestety, nie odpowiadają one w ogóle na postawioną kwestię i na to co słuszne w domaganiu się komunii honorującej podwójną symbolikę chleba i wina. Jednakże podczas kolejnej sesji drzwi zostaną uchylone: używanie kielicha w przypadku świeckich stanie się przedmiotem prośby skierowanej do papieża, który „uczyni, co uzna za użyteczne dla państw chrześcijańskich i zbawienne dla tych, którzy proszą o używanie kielicha”⁴⁰.

W ramach tego samego porządku myśli sobór naucza, że nie ma żadnej konieczności, by do komunii przystępowały dzieci, które nie osiągnęły wieku rozumu. Przywołany powód jest przekonujący: „gdyż odrodzone w kąpielu chrztu i do Ciała Chrystusowego włączone, nie mogą w tym wieku utracić łaski synów Bożych” (rozdział 4). Jednak stanowisko to pragnie respektować Starożytność, która dopuszczała do komunii małe dzieci. Chodzi zatem o kwestię uprawnionej dyscypliny, a nie konieczności.

Sesja ta, której wyzwania były być może mniejszej wagi, pokazuje, że Sobór Trydencki ma poczucie tego, co uzależnione jest od dyscypliny, a nie od wiary w ścisłym pojęciu. Czym innym jest to, co niezbędne do zbawienia lub pochodzi z ustanowienia Bożego, a czym innym to, co należy do porządku uprawnionej dyscypliny, którą może się zmieniać.

³⁹ COD II-2, s. 1477-1479; DzS 1726-1729; FC 757-759; przekład polski: BF, YII/310 — 312.

⁴⁰ COD II-2, s. 1507; DzS 1760.

3. EUCHARYSTIA OFIARĄ (SESJA 22, 1562 ROK) ⁴¹

Na swej dwudziestej drugiej sesji sobór podejmuje temat Eucharystii z punktu widzenia ofiary. Tytuł sesji czyni oficjalnym wyrażenie, które Luter denuncjował jako przyczyniające się do „babilońskiej niewoli Kościoła” i które aż do tej pory nie było częścią powszechnie używanego języka chrześcijańskiego na Zachodzie — wyrażenie „ofiara mszy”⁴². Punkt wyjścia *doctrina* jest taki sam jak ten, który odnajdziemy w sesji poświęconej sakramentowi kapłaństwa: polega on na związku pomiędzy kapłaństwem i ofiarą, a opiera się w sposób systematyczny na Liście do Hebrajczyków⁴³. Jako że kapłaństwo starotestamentalne niezdolne było do złożenia prawdziwej ofiary, trzeba było, aby inny kapłan według obrządku Melchizedeka (który ofiarował chleb i wino) „złożył się w ofierze Bogu Ojcu przez śmierć na ołtarzu krzyża”. W tej skrótowej formule o odkupieniu dokument dokonuje kultowego odczytania krzyża, mówiąc w sensie metaforycznym o „ołtarzu krzyża”. To w stosunku do tej jedynej ofiary jedyne Arcykapłana należy pojmować „ofiara mszy”:

[...] jednak ze śmiercią nie miało ustać Jego kapłaństwo — dlatego podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, której wydany, pragnął pozostawić Kościołowi, swej umiłowanej Oblubienicy, ofiarę widzialną (zgodnie z wymaganiami ludzkiej natury), ażeby uobecniała (*repraesentaretur*) krwawą ofiarę mającą się raz dokonać na krzyżu. [...] Ofiarował (*obtulit*) Bogu Ojcu ciało i krew swoją pod postaciami chleba i wina, i pod symbolami (*symbolis*) tych rzeczy Apostołom — których wtedy ustanowił kapłanami Nowego Przymierza — dał je do spożycia oraz im i ich następcom w kapłaństwie polecił składać ofiarę słowami: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,9; 1 Kor 11,24). [...] Ustanowił nową Paschę, by Go Kościół poprzez posługę kapłanów pod widzialnymi znakami składał w ofierze (*immolandum*) na pamiątkę mającego nastąpić przejścia z tego świata do Ojca [...] (rozdział 1).

Tekst przywołuje najpierw potrzebę widzialnego wyrażenia ofiary, zgodnie z wymaganiami natury ludzkiej oraz ekonomii wcielenia, która respektuje ową naturę. Unika definiowania sakramentu jako takiego (przeciwstawia go jedynie *testamentum* Lutra), ale podkreśla tożsamość kapłana i żertwy, ponieważ Chrystus ofiarowuje siebie samego, co jest charakterystyczne dla ofiary chrześcijańskiej, ofiary przeżywanej wewnątrz i poprzez egzystencję miłości. Jest ofiara, gdyż jest związek między darem ofiarowanym Ojcu a darem ofiarowa-

⁴¹ CODII-2, s. 1489-1497; DzS 1738-1759; FC 756-784; przekład polski: BF, VII/318 — 337.

⁴² Wyrażenie „praktycznie nie znane przed Lutrem”, P.-M. Gy, „Avancées du traité de l'eucharistie de saint Thomas dans la *Somme* par rapport aux *Sentences*”, *RSPT* 77 (1993), s. 227.

⁴³ Por. A. Duval, „Le sacrifice de la messe”, *op. cit.*, s. 110—150.

nym braciom, w tym przypadku uczniom Jezusa: pod postaciami czy „symbolami” chleba i wina, Chrystus w tym samym poruszeniu oddaje siebie Ojcu i ludziom (por. kanon 1).

Termin-klucz, który służy wyrażaniu relacji ofiary mszy do ofiary krzyża, to termin *reprezentacja* jednej przez drugą, termin pochodzący od Tomasza z Akwinu. Słowo to należy brać w znaczeniu mocnym: to, co zostało dokonane raz na zawsze jest re-prezentowane, to znaczy uobecniane. Mszy nie można zatem dodawać do krzyża, ona „nie uwłacza” krzyżowi i zmartwychwstaniu Jezusa oraz nie stanowi żadnego „umniejszenia” (kanon 4), jakiego Jezus sam dokonał, niczego bowiem do niej „nie dodaje”. Nie jest ona powtórzeniem (powtarza ona Ostatnią Wieczerzę, a to zupełnie co innego) ani nawet „odnowieniem”, bowiem odnawia się to, co jest stare i nieważne. Sobór Trydencki jest w tym miejscu znacznie bardziej rygorystyczny na poziomie języka niż, niestety, liczne teksty teologiczne, a nawet duszpasterskie czasów nowożytnych. Termin uobecnienia odsyła faktycznie do biblijnej koncepcji pamiątki, jaką konotują liczne fragmenty niniejszego paragrafu, mimo że sobór nie uchwycił całej jego doniosłości. Być może nie ufają mu z powodu tych, którzy redukują mszę do „czystego i prostego wspomnienia” (kanon 3). Rozdział kończy się wspomnieniem prorocstwa Malachiasza o „ofierze czystej”, która winna być składana w każdym miejscu między narodami (zob. Ml 1,11).

Jednakże sobór używa stale tego samego terminu *ofiarowywać* dla krzyża i mszy. W najwyraźniejszy sposób powraca do niego w rozdziale 2:

A ponieważ w Boskiej ofierze, dokonującej się we mszy św., jest obecny i w sposób bezkrwawy ofiarowany ten sam Chrystus, który na ołtarzu krzyża ofiarował samego siebie w sposób krwawy, przeto naucza św. Sobór, że ofiara ta jest prawdziwie przebłagalna. [...] Tą ofiarą Pan przebłagany, udzielając łaski i daru pokuty, odpuszcza przestępstwa i grzechy, nawet bardzo wielkie. Jedną przeciw i ta sama jest Hostia, jeden i ten sam poprzez posługę kapłanów Składający ofiarę, który wówczas ofiarował samego siebie na krzyżu, tylko sposób ofiarowania jest inny (rozdział 2).

Słownictwo to jest delikatne. Nie można zaprzeczyć, że stało się ono następnie pretekstem do niezdrowego „odchylenia ofiarniczego”. O ile troska o to, by nie umieszczać na tej samej płaszczyźnie jedynej ofiary Chrystusa na krzyżu i ofiary mszy jest słuszna, o tyle wielokrotne powtórzenie czasownika *ofiarowywać* w odniesieniu do mszy staje się problematyczne. Czy nie należałoby raczej powiedzieć o ofiarowywaniu tego, co sobór powiedział o samej ofierze: że jest uobecniane? Ofiara krzyża bowiem nie jest „odtworzona”⁴⁴. Poprzez „bezkrwawą ofiarę” należy rozumieć akt sakramentalny, który uobec-

⁴⁴ Na ten temat por. J.-M. Tillard, „Vocabulaire sacrificiel et eucharistique”, *Irenikon* 53 (1980), s. 162-165.

nia krwawą ofiarę krzyża. Zgodnie z przekonaniem soboru istnieje konkretna tożsamość pomiędzy ofiarą krzyża a ofiarą mszy, ponieważ druga odnosi się do pierwszej. Chrystus siedzący po prawicy Ojca nie musi już ponownie ofiarowywać siebie. Jednakże Kościół potrzebuje, aby owa jedyna ofiara przybierała obecność i naoczność wszędzie i zawsze, ażeby ofiara Chrystusa bezustannie wzbudzała ofiarę Kościoła. Msza nie jest inną ofiarą niż krzyż: jest jego sakramentalną obecnością. Ani Kościół, ani kapłan nie „składają w ofierze” Chrystusa: w każdej celebracji przedstawiają Bogu jedyną ofiarę Chrystusa. Idzie tu o pewną metaforę, której użycie zostało uznane przez Augustyna właśnie w odniesieniu do terminu ofiara: „Gdyby sakramenty nie miały pewnego podobieństwa do rzeczy, których są sakramentami, wcale by sakramentami nie były. Otóż ze względu na owo podobieństwo najczęściej otrzymują nazwę samej rzeczy”⁴⁵. Sakramentalne podobieństwo jest zatem powodem przeniesienia terminu ofiary z krzyża na Eucharystię. Tomasz z Akwinu mówi podobnie. Szczęśliwie ta dwuznaczność tekstu zostaje zniesiona przez analizę aktów soborowych: msza jest „upamiętniającą reprezentacją (uobecnieniem) minionej ofiary”⁴⁶.

Jako że msza naprawdę jest uobecnieniem ofiary krzyża, jest też, jak ona, *przebłagalna*. Nie jest jedynie ofiarą uwielbienia (nawet jeśli jest nią również, na co wskazuje termin Eucharystia). Ma u Boga walor wstawienniczy, ponieważ Kościół łączy się w niej z wielkim wstawiennictwem Chrystusa. Pan przyznaje w niej przebaczenie grzechów, „nawet tych, które są olbrzymie”. Zbawcza skuteczność krzyża zostaje „zastosowana” przez celebrację mszy. Owo „przebłaganie” ma wartość w stosunku do zmarłych i do żywych.

Następne rozdziały (3-9) uzasadniają celebrację mszy na cześć i ku pamięci świętych (to nie za nich składana jest ofiara); bronią ortodoksji kanonu rzymskiego, prawowierności rytów, ceremonii i uroczystości jako widzialnej pedagogii wiary. Sobór wyraża życzenie, aby wierni przystępowali do komunii sakramentalnej na każdej mszy, ale utrzymuje prawomocność mszy, na której komunikuje tylko kapłan; podkreśla ryt, który miesza nieco wody z winem ofiary. I w końcu jeśli odrzuca celebrację mszy w języku narodowym uznając, że w Eucharystii zawarta jest „bogata nauka”, to jednak stwierdza:

aby owce Chrystusa nie cierpiały głodu i żeby nie było tak, by dzieci proszące o chleb nie miały tego, kto by im udzielił, poleca święty Sobór pasterzom i wszystkim sprawującym pieczę nad duszami, by często w czasie odprawiania mszy świętej — czy to sami, czy przez kogoś innego - wyjaśniali niektóre teksty czytane podczas sprawowania mszy i między innymi żeby wyjaśniali jakąś tajemnicę tej Najświętszej Ofiary, szczególnie w niedziele i święta (rozdział 8).

⁴⁵ Augustyn, *Listy*, 98, 9; PL 33, 364.

⁴⁶ Por. M. Lepin, *L’Idée du sacrifice de la Messe d’après les théologiens depuis l’origine jusqu’à nos jours*, Beauchesne, Paris 1926, s. 313.

W innym dekrete z tej samej sesji, którego teologia jest przedłużeniem poprzedniego, sobór formułuje pewną liczbę zaleceń co do tego, „czego należy przestrzegać i czego unikać w celebracji mszy”⁴⁷. Wyklucza wszelką formę „chciwości”, to znaczy symonii, oraz wskazuje na niektóre warunki, jakich należy przestrzegać w odniesieniu do osoby kapłana, jak i miejsc, godzin, rytów i muzyki podczas celebracji.

III. POKUTA I OSTATNIE NAMASZCZENIE (B. Sesboüé SJ)

Wskazówki bibliograficzne: P. Anciaux. *La Théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*. Duculot. Cembloux, 1949. - P. Cavallera. *Le Décret du concile de Trente sur la pénitence (Session XIV)*. BLE 24 (1923); 25 (1924); 33 (1932); 34 (1933); 35 (1934); 36 (1935). - H. Dondaine. *L'Attrition suffisante*. Vrin, Paris 1943. - G. J. Spykman. *Attrition and Contrition at the Council of Trent*. Kok Kampen, 1955. - A. Duval. *La confession, op. cit.* s. 151 -222. - Groupe de la Bussière. *Pratiques de la confession*. Cerf. Paris 1983. - J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XII^e-XVI^e siècle)*. Fayard. Paris 1983: *L'Aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XII^e-XVIII^e siècles*. Fayard. Paris 1990. - *Le Sacrement du pardon entre hier et demain*, red. L.-M. Chauvet i P. de Clerk. Desclée. Paris 1993. Por. Wskazówki bibliograficzne, s. 82.

Aż do Soboru Trydenckiego najważniejszym odniesieniem doktrynalnym Kościoła w dziedzinie pokuty była praktyka. Magisterium wypowiedało się na ten temat wyjątkowo rzadko: jeden kanon Soboru Nicejskiego nakazujący pojednanie wszystkich umierających⁴⁸, dyscyplinarna decyzja IV Soboru Laterańskiego dotycząca corocznej spowiedzi oraz katechetyczne streszczenie Dekretu dla Ormian Soboru we Florencji⁴⁹. Sobór Trydencki proponuje natomiast wykład doktrynalny, szczegółowy i precyzyjny, odnoszący się do wszystkich aspektów sakramentu. Wszakże refleksja warunkowana jest wielowiekowym dziedzictwem teologicznym oraz energiczną kontestacją ze strony Reformatorów.

1. TEOLOGIA POKUTY PRZED SOBOREM TRYDENCKIM

Teologia pokuty od XIII do XVI wieku

W kwestii dyscypliny pokuty teologowie trzynastowieczni stanęli wobec prawdziwego dylematu: powiązania pomiędzy pokutą wewnętrzną, a pokutą zewnętrzną. Nadal mieli przekonanie, że podjęcie pokuty spoczywa na grzeszniku, że Kościół jedna go, gdy wszedł już w przyjaźń z Bogiem. Jednakże

⁴⁷ COD 11-2, s. 1497-1499

⁴⁸ CODII- 1, s. 49; DzS129; przekład polski: BF, VII/277.

⁴⁹ Por. s. 112 n i 106 n.

poprzez spowiedź prywatną, pokuta staje się przede wszystkim wewnętrzną; wymyka się autorytetowi Kościoła i jawi się jako prywatny akt cnoty pokuty. Nie dostrzegano już jego stosunku do znaku sakramentalnego. Stąd pewien rodzaj autonomii: jeżeli pokuta jedna z Bogiem przed rozgrzeszeniem, czego dokonuje ta ostatnia? Po co spowiadać się przed kapłanem Kościoła? Na czym polega przyczynowość sakramentu? Dominująca wówczas odpowiedź polegała na stwierdzeniu, że rozgrzeszenie jest deklaracją *post factum* odpuszczenia dokonanego przez Boga. Urzeczywistnia ona pojednanie z Kościołem i na nowo dopuszcza do Eucharystii, ma jednak głównie skutki wtórne (odpuszczenie win). Częste w tamtej epoce odniesienie biblijne było dziedzictwem patrystycznym: Łazarz został wskrzeszony przez Jezusa, a uwolniony z opasek przez Jego uczniów (zob. J 11,43-44); czy też uzdrowiony przez Chrystusa trędowaty został odesłany do kapłana, by jego uzdrowienie zostało stwierdzone według Prawa Mojżeszowego (zob. Mk 1,41-44).

Geniusz teologiczny św. Tomasza miał pogodzić w zrównoważonej, syntetycznej jedności wszystkie aspekty sakramentu. Według niego ludzkie akty penitenta (żał, spowiedź, zadośćuczynienie) stanowią *materię* sakramentu, zaś akt Kościoła (rogrzeszenie) jego *formę*. Chrześcijanin nie może odczuwać autentycznego żalu bez pragnienia odniesienia się do Kościoła, to znaczy bez życzenia wyznania i rozgrzeszenia. Powodem tego jest sama inicjatywa Boga w Jezusie Chrystusie, który przyszedł, by stać się widzialnym autorem przebaczenia w swym misterium paschalnym oraz by ustanowić w swym Kościele, posługę kluczy, znak pojednania. Taki żal jest już zatem w samej swej wewnętrzności pełną pokutą: jest również wyznaniem w życzeniu i już w istocie wypełnionym zadośćuczynieniem. Pokuta nakładana przez kapłana będzie tylko dopełnieniem i podkreśleniem podporządkowania posłudze kluczy. Żal ów, wyrażający się w miłości, przyjmuje odpuszczenie grzechów i życzliwość Bożą, ale za sprawą antycypacji skutku misterium kluczy wobec celebracji sakramentalnej. Cała struktura stosunku pokutnego oddziaływała zatem we wewnętrzności i penitent przystępuje do sakramentu już usprawiedliwiony.

Wszystko nabiera ważności już poprzez życzenie. Pełny znak sakramentalny przypieczętuje pokutę ukończoną już na płaszczyźnie wewnętrznej: żal uzewnętrznia się w wyznaniu grzechów; odpuszczenie grzechów wyraża się w rozgrzeszeniu; znak kluczy zostaje w widoczny sposób położony na otrzymanym przebaczeniu i powoduje pośrednictwo posługi kapłańskiej. Taki przypadek jest przez św. Tomasza uważany za zwyczajny i normatywny przypadek sakramentu. Jednak, powiada, „mocą kluczy może ktoś po wyznaniu win otrzymać łaskę w samej chwili rozgrzeszenia, przez które winy mu zostają odpuszczone”⁵⁰.

⁵⁰ Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, IV, 72; przekład franc.: R. Bernier i F. Kerouanton, Lethielleux, Paris 1957, IV, s. 355; przekład polski: *Summa filozoficzna Contra Gentiles*, „Wiadomości Katolickie”, Kraków 1935, t. 3, s. 252.

Doktryna ta odpowiada na kwestię stawianą w XII wieku. Istnieje podwójny związek łączący obydwie pary: żal — odpuszczenie z jednej strony i wyznanie—rozgrzeszenie z drugiej: to związek intencjonalności pragnienia otrzymania rozgrzeszenia oraz antycypacji skutku odpuszczenia wobec jego eklezjalnego znaku.

Duns Szkot rozdzielił tę syntezę, rozbijając obydwie pary, wewnętrzną i zewnętrzną, na dwie odmienne drogi usprawiedliwienia. Pierwsza para (żal — odpuszczenie) stanowi pierwszą drogę: penitent podejmuje trud doskonałej skruchy, która u swego kresu otrzymuje usprawiedliwienie. Wyznanie jest jedynie przepisem Kościoła, który prosi, byśmy wybrali to, co najpewniejsze. Druga para stanowi drugą drogę usprawiedliwienia, która „wymaga jedynie aktu zwrócenia się do sakramentu i braku wewnętrznej przeszkody, którą dobrowolnie przeciwstawilibyśmy łasce”⁵¹. Ta druga droga jest łatwiejsza i pewniejsza; jest ona arcydziełem Nowego Prawa. Myśl Dunsza Szkota odniesie błyskotliwy sukces. Jej kontynuacja u nominalistów otworzy drzwi do serii groźnych dla teologii i praktyki podziałów. Sobór Trydencki będzie musiał brać pod uwagę te stanowiska teologiczne. Jego orientacja bliższa będzie św. Tomasza, ale wzbraniał się będzie przed jakimkolwiek osądem teologii Szkota, będzie też miał na uwadze ówczesną sytuację duszpasterską.

Kontestacja pokuty ze strony Reformacji

Kwestie dotyczące pokuty nie są w myśli Lutera drugorzędne: jest ona nazbyt związana z jego osobistymi niepokojami doświadczonymi w życiu monastycznym i zbyt bezpośrednio dotyka centralnej kwestii usprawiedliwienia przez wiarę. Co więcej, katolicka praktyka pokutna stała się miejscem wołających o pomstę nadużyć związanych z odpustami⁵². Zgodnie ze swą metodą Sobór Trydencki nie pracuje bezpośrednio na podstawie pism Reformatorów, ale na podstawie tez czy artykułów wyprowadzonych z ich dzieł przez teologów katolickich. Sformułowania są materialnie dokładne, ale ich uporządkowanie zostało dokonane zgodnie z doktryną katolicką i nie oddaje religijnej i doktrynalnej intuicji Reformatorów. Dwanaście artykułów wylicza poniższe tezy. Pokuta nie jest naprawdę sakramentem ustanowionym przez Chrystusa: to chrzest jest prawdziwym sakramentem pokuty (1). Jej struktura nie opiera się na żalu, wyznaniu i zadośćuczynieniu, ale na antynomii pomiędzy „obawami obudzonymi w sumieniach poprzez uznanie grzechu”, a „wiarą, zrodzoną

⁵¹ Duns Szkot, *Pisma oksfordzkie*, o IV księdze *Sentencji*, d. 14, q. 4, nr 2; streszczenie w: B. Carra de Vaux Saint-Cyr, *Revenir à Dieu, pénitence, conversion, confession*, Cerf, 1967, s. 415.

⁵² Por. wykład Lutera o pokucie w *Artykułach Szmalkaldzkich*; wyd. franc.: Labor et Fides, t. 7, s. 241-253.

z Ewangelii lub z rozgrzeszenia” (2). Żal „aktywny”, według koncepcji katolickiej, „raczej czyni człowieka zakłamanym i bardziej grzesznym” (3). Wyznanie nie jest prawem Bożym; nie jest ono konieczne do odpuszczenia grzechu i winno pozostać kwestią wolności. Wyznanie wszystkich grzechów jest niemożliwe i jest jedynie tradycją ludzką (4, 5, 6). Rozgrzeszenie nie jest aktem sądowym, ale „zwykłą posługą, w której [...] stwierdza się, że grzechy zostały darowane temu, kto je wyznaje, ażeby uważał się za rozgrzeszonego”. Wszyscy chrześcijanie mogą być szafarzami rozgrzeszenia. Zastrzeżenie niektórych przypadków jest nieuprawnione (7, 8, 9). Wreszcie zadośćuczynienie może być jedynie wiarą w zadośćuczynienie wypełnione przez Chrystusa; najlepszą pokutą jest nowe życie. Zadośćuczynienie to tylko tradycje ludzkie (10, 11, 12)⁵³. Artykuły te pozwalają naszkicować plan, który wprowadzi *doctrina* i kanony.

2. CZTERNASTA SESJA SOBORU TRYDENCKIEGO O POKUCIE (1551)

Konieczność i praktyka pokuty (rozdział 1)

Doctrina soborowa zaczyna się od stwierdzenia konieczności pokuty i faktu jej ustanowienia przez Chrystusa. Pokuta jest niezbędna jako sakrament różny od chrztu z powodu kruchości ochrzczonego wobec grzechu. Ponieważ usprawiedliwienie przez łaskę przechodzi przez ekonomię widzialną, pierwsze usprawiedliwienie przechodzi przez chrzest, a drugie przez pokutę. Odniesieniem chrystologicznym jest tutaj krzyż: przez sakrament ten „dobrodziejstwo śmierci Chrystusa zastosowuje się do upadłych po chrzcie świętym”.

Jednak wcześniej niż sakramentem Nowego Prawa, pokuta jest najpierw i pozostaje dla wszystkich ludzi cnotą konieczną do osiągnięcia łaski i sprawiedliwości. Celem tej refleksji jest pokazanie, że sakrament zostaje zaszczerpiony na cnocie i zachowaniu ludzkim, od których nie zwalnia. Na podstawie tych uwag, które zdają sprawę z ekonomii sakramentalnej i przesłanek antropologicznych, sobór stwierdza:

Pan zaś wtedy zwłaszcza (*praecipue*) ustanowił sakrament pokuty, kiedy po zmartwychwstaniu tchnął na swych uczniów, mówiąc: „Przyjmijcie Ducha Świętego; którym odpuście grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22 i n) (rozdział 1, por. kanon 3).

Odwołuje się wówczas do jednomyślnej zgody Ojców w odnośniu tego tekstu do ustanowienia sakramentu pokuty. Owa „jednomyślność” nie jest do

⁵³ CTA, VII, s. 233-239.

końca historycznie pewna. Faktycznie, fragment Ewangelii św. Jana (20,22-23) był najpierw przywoływany przy okazji przebaczenia grzechów, które dokonuje się podczas chrztu (Cyprian, Orygenes). Ale dopiero później (Ambroży, Cyryl Aleksandryjski) Ojcowie rozciągną go na sakrament pokuty. Wszakże w tym samym czasie częściej odwołują się do Ewangelii św. Mateusza (16,19 i 18,18) (obydwa teksty zawierają parę związywać/rozwiązywać). Ta gra przeciwieństw przywołuje pewien „sąd”. Odwołanie do Jana nastąpi później, bo i jego tekst zawiera pewną grę przeciwieństw (odpuścić/zatrzymać), która wydaje się być przełożeniem na język chrześcijański opozycyjnej pary żydowskiej.

Przysłówek „zwłaszcza” jest zatem wyrazem użytecznej ostrożności. Sobór Trydencki formalizuje rozumowanie, które powoli ukształtowało się w Kościele: Kościół ma nieograniczoną władzę odpuszczania grzechów, zarówno tych, którzy wchodzą do niego, jak i tych, którzy już są chrześcijanami. Władza ta jest poświadczona przez postawę samego Jezusa i serię tekstów ewangelicznych. Jeden z kanonów zbierze tę doktrynę stwierdzając, że pokuta jest prawdziwym sakramentem (kanon 1).

Różnica pomiędzy chrztem a pokutą

Jeżeli i chrzest, i pokuta są sakramentami przebaczenia grzechów, pozostają głęboko różne, co przejawia się w formie ich celebrowania. Chrzest ma postać narodzin do życia Bożego i oznacza radykalną nowość tego, kto przyodziewa się w Chrystusa i przyłącza się do Kościoła. Kościół bowiem nie powinien osądzać tych, którzy są na zewnątrz lub przychodzą z zewnątrz (zob. 1 Kor 5,12). Przeciwnie, sytuacja ochrzczonego, który popada w grzech jest zupełnie odmienna: jest on „ponownym upadkiem”, obraża Kościół. Tak też grzesznik podpada pod osąd Kościoła, który tym razem nałoży nań „chrzest mozolny”. Jeżeli chrzest jest narodzeniem, to pokuta jest uzdrowieniem. Odnajdujemy tutaj intuicje Hermasa⁵⁴. Sobór stara się w ten sposób odpowiedzieć Lutrowi, który sprowadzał pokutę do chrztu (kanon 2). Powiedział już wcześniej, że wspomnienie chrztu nie wystarcza⁵⁵, nie bardziej niż sam żal. Wiklif i Jan Hus przedstawili w ten sposób drogę przebaczenia pochrzcielnego⁵⁶.

⁵⁴ Por. s. 84.

⁵⁵ Kanon 10 o chrzcie, *COD* II-2, s. 1397; *DzS* 1623; *FC* 701; przekład polski: *BF*, VII/249.

⁵⁶ Por. Sobór w Konstancji i Marcin V, *DzS* 1157 i 1260; *FC* 799 i 800; przekład polski: VII/437 i VII/483.

Akty i owoce pokuty (kanon 3)

Sobór ustala wówczas dwie strony relacji pokutnej: akt szafarza Kościoła (rozgrzeszenie) stanowi formę sakramentu; akty penitenta (żał, wyznanie, zadośćuczynienie) stanowią jego „quasi-materię” (por. kanon 4), o czym mówił Dekret dla Ormian⁵⁷. Niuans ten („quasi”), wprowadzony do doktryny św. Tomasza pozwala nie zajmować stanowiska pomiędzy nim a szkołą skotystyczną, według której akty były jedynie dyspozycjami uprzednimi w stosunku do sakramentu. Sobór Trydencki przywołuje w ich przypadku „ustanowienie Boże” i często powracać będzie do „prawa Bożego” w tym, co należy do istoty tego sakramentu. Akcent ten okazuje się zarezerwowany dla sakramentu pokuty, być może z racji kontestacji luterańskiej. Skutkiem sakramentu jest „pojednanie z Bogiem”: Sobór Trydencki jest zatem wrażliwy na ów wymiar, który zostanie umieszczony na honorowym miejscu począwszy od Soboru Watykańskiego II.

Sobór przestudiuje następnie cztery akty pokuty według czasowego porządku ich pojawiania się: powodowany *żalem* za swe grzechy, penitent przybywa, by je *wyznać*, przyjmuje *rozgrzeszenie*, które jedna go z Bogiem i podporządkowuje się *zadośćuczynieniu*, jakie jest na niego nakładane.

Żał i „skrucha” (rozdział 4)

Sobór najpierw opisuje i uzasadnia skruchę. Jednak przede wszystkim jako wyjątkowy uważa przypadek, w którym penitent przystępuje do sakramentu z żalem doskonałym, przypadek (*contritio*), uważany przez św. Tomasza za normalny:

[Święty Sobór] naucza nadto, że chociaż zdarza się, iż ta skrucha jest niekiedy (*aliquando*) doskonała przez miłość i jedna człowieka z Bogiem wpierw, nim aktualnie przyjmie sakrament, niemniej pojednania tego nie trzeba przypisywać samej skrusze bez pragnienia sakramentu, które w tym żalu jest zawarte (rozdział 4).

„Niekiedy” zmieniło stronę. Ówczesne duszpasterstwo uważało zatem, że w najczęściej występującym przypadku penitent przychodzi z żalem niedoskonałym, od Średniowiecza przez szkoły teologiczne nazywanym „skruchą” (*attritio*). Tekst soboru o skrusze jest owocem debat pomiędzy teologami z różnych szkół, a interpretacja soborowa będzie kością niezgody między „kontrycjonistami” i „atrycjonistami” aż po XVIII wiek.

⁵⁷ DzS 1323, FC 803; przekład polski: BF, VII/441.

[...] owa skrucha mniej doskonała, która zwie się „*attritio*”, ponieważ pospolicie powstaje czy to z rozważania brzydoty grzechu, czy też z lęku piekła i kar — jeśli wyklucza wolę grzeszenia w nadziei [uzyskania] przebaczenia — nie tylko nie czyni człowieka hipokrytą i większym grzesznikiem, lecz jest prawdziwym darem Boga i poruszeniem Ducha Świętego. Nie zamieszkuje On jeszcze wtedy w duszy, lecz tylko zsyła poruszenia i dzięki Jego pomocy penitent przygotowuje sobie drogę do sprawiedliwości. A chociaż bez sakramentu pokuty skrucha ta sama przez się nie może doprowadzić grzesznika do usprawiedliwienia, jednak usposabia go do uproszenia łaski Bożej w sakramencie pokuty (rozdział 4)⁵⁸.

Motywy skruchy są niedoskonałe, ponieważ penitent pozostaje zamknięty w rozważaniu siebie samego i przykrej konsekwencji swych czynów. Jednak sobór dodaje do nich otwarcie na Boga: mocne postanowienie na przyszłość i nadzieja przebaczenia. Ujmowana w taki sposób, skrucha jest pewną pozytywną dyspozycją, która pochodzi od Boga. Jej owoc jest wpisany w pewne ewolucyjne poruszenie: „przygotowuje ona drogę do sprawiedliwości”, a w sakramencie „usposabia do uproszenia łaski Bożej”. Zamierzona ostrożność tego tekstu jest oczywista wobec projektu najpierw poddanego Ojcom. Opis motywów skruchy był u nich bardziej ogólnikowy. Przede wszystkim powiedziano jednak, że skrucha „wystarcza do zaistnienia tego sakramentu” oraz przygotowuje do „łatwiejszego” otrzymania łaski (odniesienie do doktryny Dunska Szkota). Była nawet przedstawiana jako „nieporównane dobrodzieństwo” Boga.

Tekst ostatecznie przyjęty prosi jedynie, by utrzymywać, iż skrucha jest dyspozycją, która pozwala zbliżyć się do sakramentu i przygotowuje do owocnego przyjęcia go. Nie zajmuje stanowiska co do sposobu, w jaki się to odbywa. Podawano dwie interpretacje: jedni rozumieli tekst zgodnie ze znaczeniem wyrażonym w projekcie; inni słusznie uważają, iż w ramach sakramentu rozwijająca się dyspozycja, jaką jest skrucha, dobiega swego wypełnienia w prawdziwej miłości Boga⁵⁹.

Wyznanie i jego tajemnica (rozdział 5)

Rozdział poświęcony wyznaniu stara się zbudować fundamenty jego prawdziwości „z prawa Bożego”. Odwołuje się do powszechnego w Kościele konsensusu, który stawia jednak kilka problemów historycznych. Sobór nie jest zbyt klarowny w odniesieniu do dawnej, „publicznej” dyscypliny pokuty i wydaje się zakładać, iż istniała dyscyplina równoległa, sekretna.

W Piśmie Świętym nie ma nic, co by dotyczyło sakramentalnego wyznania grzechów: rada udzielona w Liście św. Jakuba (5,16) dotyczy wyznania

⁵⁸ Nie wchodzimy tutaj w debatę na temat przecinka, który wiąże część zdania o motywach skruchy z tym, co ją poprzedza lub też z tym, co po niej następuje.

⁵⁹ O późniejszych sporach pomiędzy kontrycjonistami i atrycjonistami, por. s. 192-193.

braterskiego; Jan mówi o wyznaniu grzechów w ogólności (zob. 1 J 1,9). Toteż sobór przeprowadza rozumowanie pokazując, że istnieje wewnętrzne powiązanie pomiędzy sakramentem pokuty a wyznaniem, ponieważ pokuta została ustanowiona w formie sądu i oraz że nie można sądzić, nie znając sprawy. W bardzo bezpośrednim języku powiada nawet, że Jezus „pozostawił swoich zastępców, kapłanów”. Walor tego rozumowania bierze się stąd, iż formalizuje ono to, co było „przeżywane” przez tradycję eklezjalną w rozwoju praktyk pokutnych. Wyznanie powinno zawierać przyznanie się do wszystkich grzechów śmiertelnych (por. kanon 7).

Co do sekretne go charakteru wyznania sobór jest jeszcze bardziej przezorny, pomimo nazbyt uogólniającego twierdzenia historycznego o pierwotnej praktyce wyznania sekretne go. Uznaje, że nie ma pochodzącego od Chrystusa przykazania wyznania publicznego. Odrzuca wszakże tezę, wedle której wyznanie sekretne „nie ma nic wspólnego z ustanowieniem i nakazem Chrystusa” albo „jest wymysłem ludzkim” (kanon 6). Jest ono zatem „niebezpośrednio Boże”, jako zawarte w normalnym rozwinięciu się sakramentu, jakiego życzył sobie Chrystus⁶⁰.

Rozgrzeszenie i zadośćuczynienie (rozdziały 6 — 9)

Rozdziały o szafarzu sakramentu, rozgrzeszeniu, przypadkach zastrzeżonych i zadośćuczynieniu przejmują klasyczne punkty doktryny pokutnej i sakramentalnej. Rozgrzeszenie nie jest jedynie aktem głoszenia Ewangelii, ale „aktem sądowym” (zob. kanon 9), a zatem „decyzją stanowiącą” pewną nową rzeczywistość⁶¹. Sobór Trydencki kładzie duży nacisk na zadośćuczynienie. Jego troska duszpasterska pragnęła zapewne uniknąć laksyzmu pokutnego. Sobór podkreśla wymiar chrystologiczny zadośćuczynienia: poprzez nie „stajemy się podobni do Chrystusa Jezusa, który zadośćuczynił za nasze grzechy”; „zadośćuczynienie, poprzez które uwalniamy się z naszych grzechów, nie jest nasze w ten sposób, że nie miałyby miejsca bez Jezusa Chrystusa”; „wszelkie nasze uwielbienie jest w Chrystusie, w którym żyjemy”.

3. OSTATNIE NAMASZCZENIE

Wskazówki bibliograficzne: F. Cavallera. „Le Décret du concile de Trente sur la pénitence et rextreme-onction”. *BLE* 39 (1938). s. 3-29. - A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III^e au IX^e siècle*, t. 1: *Du III^e siècle à la réforme carolingienne*. Ubrane du

⁶⁰ O złożoności pojęcia „prawa Bożego” na Soborze Trydenckim, por. A. Duval, *op.cit.*, s. 193-222.

⁶¹ *Ibid.*, s. 206-207.

Sacré-Coeur, Lyon 1942; t. il w maszynopisie. - F. Bourassa. *L'Onction des malades*. PUC. Roma 1970. - C. Ortemann, *Le sacrement des malades. Histoire et signification*, Chalet. Lyon 1971. - B. Sesboüé. *L'Onction des malades*. Profac, Lyon 1972. - A. Duval. „L'Extrême-onction. Sacrement des mourants ou sacrement des malades?“, *op. cit.*, s. 223-279.

Na tej samej, czternastej sesji Sobór Trydencki zajął się ostatnim namaszczaniem. Zachował tradycyjne powiązanie pomiędzy obydwoma sakramentami, które najczęściej następują po sobie w wyliczeniu siedmiu sakramentów, zaś ostatnie namaszczenie uważa za „uzupełnienie sakramentu pokuty”.

Dogmatyczne antecedencje namaszczenia chorych

Praktyka namaszczenia chorych i umierających była w Kościele bardzo dawna. Bardzo wczesnie spotykamy w tradycji świadectwo odwiedzania chorych⁶² przez biskupa lub kapłanów, a także namaszczenia olejem w różnorodnych okolicznościach, olejem, który stawał się okazją do liturgii błogosławieństwa, zarezerwowanej dla biskupa⁶³. Otacza je wszakże wielka „niewyrazistość”: niestała nazwa (na Wschodzie: olej, olej święty, tajemnica lamp, olej modlitwy; na Zachodzie: olej święty, olej namaszczenia, święte namaszczenie, namaszczenie chorych, następnie w Średniowieczu: sakrament opuszczających, ostatnie namaszczenie) towarzyszy praktyce o formach zróżnicowanych co do rytów, co do szafarzy (kapłani lub sami wierni), co do przyjmujących (od lekko chorych po umierających), co do skutków (zależnie od czasów, kładziono nacisk na skutek cielesny lub skutki duchowe), wreszcie co do centralnego rytu sakramentu (czy jest nim błogosławieństwo oleju, czy akt namaszczenia?).

Pierwszą interwencją papieża w tej dziedzinie jest odpowiedź udzielona w 416 roku przez Innocentego I na serię pytań postawionych przez biskupa Decencjusza z Gubbio⁶⁴. Tekst ten zawiera pierwsze oficjalne odniesienie się Kościoła do Listu św. Jakuba (5,14-16); stał się on, pomimo swego okazjonalnego charakteru, „dekretalem” o wielkim autorytecie i znajduje się w najważniejszych zbiorach kanonicznych. Służyć będzie za punkt wyjścia teologicznego studium tego sakramentu⁶⁵. Dzięki owej odpowiedzi na duszpasterską konsultację dostrzegamy, że w tamtej epoce namaszczenie chorych olejem „przygotowanym” przez biskupa było praktykowane „przez kapłanów, ale i wszystkich chrześcijan” (a w tym, jak się wydaje, także namaszczenie siebie samego).

⁶² Polikarp, *List do Kościoła w Filippi*, 6, 1; *SC* 10 bis, s. 210; przekład polski: *Pś*, s. 158; Hipolit, *Tradycja apostołska*, nr 34; *SC* 11 bis, s. 117; kanony nazywane Kanonami Hipolita, por. A. Chevasse, *op. cit.*, s. 39-40.

⁶³ Por. B. Sesboüé, *op. cit.*, s. 18-24.

⁶⁴ *DzS* 216; *FC* 875-876; przekład polski: *BF*, VII/510.

⁶⁵ Por. B. Poschmann, *op. cit.*, s. 209.

Rozumie się samo przez się, że namaszczenia mógł udzielać sam biskup. Jednakże, jako że należy ono do sakramentów, nie było ono udzielane chrześcijanom odprawiającym publiczną pokutę, ponieważ byli oni wyłączeni z sakramentów. Innocenty I kodyfikuje praktykę zachodnią, nawet jeśli Wschód posiada inne uprawnione praktyki. Papież wydaje się nie rozróżniać pomiędzy praktyką udzielania sakramentu przez kapłanów i samych wiernych, co w żadnej mierze nie pozbawia racji bytu duszpasterskich odwiedzin kapłanów.

Odmowa udzielania namaszczenia wiernym, którzy są w trakcie odbywania pokuty, będzie miała bardzo praktyczny skutek w zróżnicowanej ewolucji tego sakramentu na Zachodzie i na Wschodzie. Na Zachodzie namaszczenie przemieści się z sytuacji choroby na chwilę śmierci, ponieważ Kościół nie dokonuje pojednania penitentów jedynie w okolicznościach śmierci. Późna ewolucja publicznej pokuty upowszechniła przypadek chrześcijan wykluczonych z życia sakramentalnego i mogących dostąpić pojednania dopiero na łożu śmierci. Pojednanie wprowadziło w ślad za sobą namaszczenie, które stało się *stricto sensu* „ostatnim namaszczeniem”, udzielanym nawet po wiatyku. W konsekwencji owa praktyka wytworzyła teologię, ujmującą namaszczenie w sposób coraz bardziej jednostronny, jako przygotowanie do śmierci. Jest ono zakończeniem rytu pokutnego. Wraz z ową ewolucją, namaszczenie zostaje odtąd zarezerwowane dla kapłanów, a jego skutki duchowe zostają lepiej uwydatnione. Na Wschodzie nie dokonała się podobna ewolucja i namaszczenie nie przyjęło postaci bezpośredniego przygotowania do śmierci.

Rekapitulując doktrynę łacińską, Sobór we Florencji (1439) w Dekrecie dla Ormian⁶⁶ mówi o „sakramencie”, którego materią jest olej pobłogosławiony przez biskupa, a który udzielany jest „choremu w niebezpieczeństwie śmierci”. Podaje się z kolei listę siedmiu namaszczeń, czynionych na pięciu zmysłach, na nogach („ze względu na chodzenie”) i nerkach („ze względu na przyjemność z nimi związaną”). Następnie zostaje wypowiedziana formuła sakramentu, która przywołuje przebaczenie Boże. Uściśla się też, że „szafarzem tego sakramentu jest kapłan”. Wskazuje się wreszcie, że skutkiem owego namaszczenia jest uzdrowienie duszy i ciała, w odniesieniu do nowotestamentowego tekstu z Listu św. Jakuba (5,14-15).

Kontestacja Reformatorów

Problematyka soboru jest tutaj także zdominowana przez polemikę z Reformacją, która nie zgadzała się z tezą, że namaszczenie jest sakramentem Kościoła. Czyż w Liście św. Jakuba nie chodzi po prostu raczej o charyzmat uzdrawiania, dziś wygasły, niż o gest sakramentalny, którego Jakub nie miał

⁶⁶ COD II- 1, s. 1123-1125; DzS 1324- 1325; FC 877; przekład polski: BF, YI1/511.

władzy ustanawiać? Co więcej, Kościół rzymski zastrzega namaszczenie dla umierających, podczas gdy Jakub bierze pod uwagę uzdrowienie. I w końcu czyż rytu owego nie można podejrzewać o magię, naruszającą wiarę i opartą na liście, który Reformatorzy uznawali za mało autorytatywny? ⁶⁷

Doctrina Soboru Trydenckiego

Ten stosunkowo krótki dekret odnosi się do danych przywołanych przez Dekret dla Ormian: sakramentalny charakter ostatniego namaszczenia, jego skutek, jego szafarz i osoby, dla których jest przeznaczony⁶⁸. Idzie za tekstem św. Jakuba, który cytuje, mówiąc o ustanowieniu tego sakramentu i z którego wyprowadzi wszystkie jego elementy.

Skoro idzie tu o sakrament, został on ustanowiony przez Chrystusa. Ponieważ jednak jego początek nie może być związany z jakimś historycznie poświadczonym aktem Jezusa, sobór „rozkłada”, nie bez pewnej zręczności, owo ustanowienie na niejako dwie części: sakrament został zasugerowany (*insinuat*) przez samego Jezusa w tekście Ewangelii wg św. Marka (6,13) (chodzi o pierwszą misję Dwunastu, w trakcie której ci ostatni „wielu chorych namaszczeni olejem i uzdrawiali”), a następnie „polecony i ogłoszony” przez św. Jakuba (5,14-15). Nie idzie tu zatem o jakiś „wymysł apostolski”. Władza ustanawiania przysługuje Chrystusowi, Apostołowie spełniają funkcję instrumentalną. Korzyścią takiego rozróżnienia jest uznanie pewnej roli Kościoła w ustanawianiu sakramentów.

Tekst Jakuba wskazuje zatem na materię, którą jest olej pobłogosławiony przez biskupa; formą jest modlitwa: jedyny przypadek wśród sakramentów, forma ta pozostanie błagalna, a nie oznajmująca. Słownictwo materii i formy nie było używane w stosunku do sakramentów w ogóle. Jego użycie, wygodne, zdradza pośpiech, z jakim opracowywano dekret (rozdział 1). Skutkiem, owocem czy też rzeczywistością (*res*) sakramentu jest „łaska Ducha Świętego”, która zbliża ten sakrament do bierzmowania: owa łaska „oczyszcza” z grzechów (które mogłyby pozostać po wcześniej otrzymanym przebaczeniu), wymazuje ich następstwa, przynosi ulgę i wzmacnia chorego w próbie, jaką przechodzi⁶⁹. Może się niekiedy zdarzyć, że chory odzyska zdrowie ciała. Wszakże ten ewentualny i warunkowy skutek nie przynależy do skutków

⁶⁷ Por. M. Luter, *O niewoli babilońskiej Kościoła*, „O sakramencie ostatniego namaszczenia”, przekład franc.: *Œuvres*, t. II, Labor et Fides, 1966, s. 253 — 257. — „Artykuły o sakramencie ostatniego namaszczenia” przedstawione soborowi, *CTA*, VII/1, s. 233-240.

⁶⁸ *COD* II — 2, s. 1445-1447 i 1451; *DzS* 1694-1719; *FC* 878-885; przekład polski: *BF*, VII/512 — 519.

⁶⁹ Cytując św. Jakuba, sobór powtarza błąd wprowadzony przez Wulgatę: modlitwa płynąca z wiary „ulży” (*allevabit*), a nie „podniesie” (*allevabit*) chorego.

właściwych temu sakramentowi (rozdział 2). Szafarze tego sakramentu, przez Jakuba określani jako „prezbiterzy”, to biskupi i kapłani. Hipoteza Reformacji, która celebrację tego rytu pragnęła powierzyć „starszym” parafii czy wspólnoty, zostaje zatem odrzucona.

Kwestia podmiotu czy też adresata tego sakramentu była przedmiotem żywych debat. Projekt stwierdzał po prostu, że namaszczenie powinno być udzielane jedynie chorym, „którzy są w tak niebezpiecznym stanie, że zdają się być przy końcu życia; stąd nazywa się je także sakramentem umierających”⁷⁰. Taka była koncepcja licznych teologów; miano jednak świadomość różnych wariantów tradycji oraz faktu, że Marek i Jakub mówili o „chorych”. Luter ze swej strony oskarżył Kościół katolicki o to, że jest niewierny tekstowi Jakuba i zastępuje „chorego” „umierającym”. Otóż ostateczny tekst jest znacznie bardziej zniuansowany: „namaszczenie to należy dawać chorym, zwłaszcza tym, którzy są w tak niebezpiecznym stanie, iż zdają się być przy końcu życia; stąd nazywa się je także sakramentem umierających” (rozdział 3). Nie rosząc sobie prawa do wyłączności, pragnie stwierdzić, iż praktyka katolicka odpowiada intencji sakramentu. Sobór przyznaje zatem dobrodziejstwo sakramentu wszystkim, których stan stanowi „niebezpieczeństwo dla życia” (*discrimen vitae*). Ryzyko śmierci nie powinno być mylone z chwilą śmierci. Sobór Trydencki zachowuje zatem dyskretną szczelinę, stanowiącą realny dystans wobec streszczenia z Florencji, przez którą będzie mógł przejść Sobór Watykański II prosząc, by ostatecznie namaszczenie nazywać odtąd „namaszczeniem chorych”.

Trzy kanony, które następują po *doctrina*, odpowiadają punkt po punkcie na cztery reprezentatywne dla stanowiska Reformatorów artykuły: ostatecznie namaszczenie jest prawdziwym sakramentem, ustanowionym przez Chrystusa, ogłoszonym przez Jakuba; jego skutkiem jest udzielenie łaski, odpuszczenie grzechów i ulżenie chorym; praktyka Kościoła nie pozostaje w sprzeczności z myślą Jakuba.

IV. SAKRAMENT KAPŁAŃSTWA (B. Sesboüé SJ)

Wskazówki bibliograficzne: E. Boularand, „Le sacrement de la loi nouvelle d'après le decret du concile de Trente sur le sacrement de l'Ordre”. *BLE* 56 (1955). s. 277-324. - L. Ott, *Le sacrement de l'Ordre*. Cerf. Paris 1971. - A. Duval. „L'Ordre”, *op. cit.* s. 327-404. - G. Martelet. *Théologie du sacerdoce*, t. 3: *Du schisme d'Occident à Vatican II*. Cerf. 1990. - O myśli Lutera. D. Olivier. *Les Deux Visages du prêtre*. Fayard. Paris 1971. - J. M. Chappuis. *La Figure du pasteur. Dimensions théologiques et composantes culturelles*. Labor et Fides. Genève 1985.

⁷⁰ Tekst cytowany w: A. Duval, *op. cit.*, s. 277.

Interpretacja dekretu trydenckiego o sakramencie kapłaństwa jest szczególnie złożona: należy brać pod uwagę zarazem dziedzictwo teologiczne i dyscyplinarne Średniowiecza, kontestację ze strony Reformacji, bardzo mocne napięcia wewnątrz soboru pomiędzy zwolennikami Bożej władzy biskupów oraz zwolennikami kurii rzymskiej, a wreszcie odmowa ze strony papieża podjęcia przez sobór kwestii biskupów. Dyskusje nigdy nie były ostrzejsze. Przesłanki te wyjaśniają, dlaczego sobór nie chciał podać pełnej doktryny sakramentów: „Ojcowie soborowi doskonale wiedzą, że (dekret) nie mówi na ten temat wszystkiego, co miałyby do powiedzenia”⁷¹.

1. HISTORYCZNY KONTEKST REFLEKSJI TRYDENCKIEJ

Dziedzictwo praktyki i teologii średniowiecznej

Przejście z pierwszego do drugiego tysiąclecia i kulturowe zerwanie pomiędzy światem antycznym a wczesnym Średniowieczem wprowadzają pewne rozdźwięki w życiu Kościoła. Pierwszym jest zerwanie stosunku wspólnotowego między duchowieństwem a świeckimi. Całe społeczeństwo chrześcijańskie, lud, pozostaje nieoświecony, stoi u wrót liturgii i z oddali słucha mszy, której nie rozumie. Jednocześnie Kościół w swej widzialnej stronie utożsamia się z duchownymi i mnichami. Średniowiecznym odpowiednikiem starożytnej wspólnoty chrześcijańskiej jest klasztor lub kapituła duchownych. A w konsekwencji hierarchia kościelna jest coraz bardziej postrzegana jako sama w sobie, jako „stan” społeczny. Organizuje się sama i uczestniczy w systemie feudalnym (książęta-biskupi). W ramach takiej logiki święcenia zostają coraz bardziej oddzielane od związku łączącego je ze wspólnotą chrześcijańską. Zakaz święceń absolutnych, wyrażony w Chalcedonie jest interpretowany jako potrzeba z tytułu Kościoła (*titulus ecclesiae*): nie powinno się wyświęcać nikogo, nie zapewniając mu środków do godziwej egzystencji, odpowiadających pewnej funkcji. Jest to system beneficjów, który stanie się miejscem licznych nadużyć: wielu bowiem szukać będzie beneficjum bez wypełniania zadań, jakie mu odpowiadają oraz starać się będzie o święcenia raczej w nadziei na beneficjum, niż ze względu na posługę. Zgodnie z tą samą logiką budowane są prywatne kościoły, zaopatrzone w fundacje mszalne, dla posługi w których wyświęca się kapłanów, często bardzo słabo wykształconych, wyłącznie dla odprawiania tychże mszy. Praktyka, która rozpowszechniała się od IX, a zwłaszcza w XI wieku, mnoży faktycznie „święcenia absolutne”. Rozprzestrzenia się przeto obraz kapłana jako szafarza kultu, a przede wszystkim ofiary mszy. Jesteśmy

⁷¹ A. Duval, *op. cit.*, s. 343.

świadkami rozrostu proletariatu kapłańskiego. W XVI wieku było zbyt wielu księży, z których liczni dawali najgorszy przykład. Stąd wywodzące się z Neapolu przysłowie: „Jeżeli chcesz iść do piekła, zostań księdzem!”.

Dawne święcenia biskupa nakładały na niego potrójne zadanie pasterzowania trzodzie, przynoszenia darów i głoszenia Ewangelii. Tymczasem ewolucja w refleksji doprowadziła do coraz bardziej wyłącznego stosunku pomiędzy święceniami i posługą sakramentalną, a przede wszystkim Eucharystią. Wszelako w celebracji Eucharystii biskup nie jest bardziej *sacerdos*, niż jakikolwiek kapłan. Stąd myśl, iż funkcje nauczania i zarządzania przypadają mu nie z racji święceń, ale pewnej jurysdykcji, która została mu powierzona przez papieża. W takiej perspektywie nie widać, dlaczego biskupstwo miałoby być jakimś szczególnym stopniem sakramentu kapłaństwa. W konsekwencji, idąc w tym względzie za Hieronimem i anonimowym autorem, którego brano za Ambrożego (*Ambrozjaster*), większość teologów, Aleksander z Hales, Bonawentura, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, rozważa biskupstwo nie jako *ordo*, ale jako pewną godność, która zostaje dodana do kapłaństwa. Konsekracja biskupia nie jest zatem sakramentem, ale jedynie „sakramentalium”. Albo jak dla św. Tomasza i licznych kanonistów: jeśli stanowi ona święcenia odmienne od kapłańskich pod względem funkcji (*officium*), ponieważ biskup posiada władzę hierarchiczną wyższą od władzy kapłana, to nie jest jednak *sacramentum*. Towarzyszy mu inwestytura nadawana przez papieża, który udziela biskupowi jurysdykcji nad diecezją. Rozróżnienie między kapłaństwem a jurysdykcją

— proces ten rozpoczął się w XII wieku - zostanie przyjęte w Trydencie przez wszystkich, ale u niektórych ciążyć będzie ku rozdzieleniu. Jednocześnie stwierdzano ewolucję dokonującą się w rycie święceń: przekazanie (*porrectio*) przedmiotów kultu zaczęło towarzyszyć tradycyjnemu nałożeniu rąk. Jego walor symboliczny (przekazanie władzy i to władzy związanej z kultem) zastępował szersze znaczenie nałożenia rąk (wezwanie Ducha Świętego)⁷².

Na płaszczyźnie czysto teologicznej, refleksja teologów na temat „władzy święceń” nie wychodzi zatem od biskupa, ale od kapłana i cała skoncentrowana jest na Eucharystii, a ściślej na mocy „składania ofiary” oraz „konsekrowania świętych postaci”. Poczynając od wielkich scholastyków, kategoria kapłaństwa jest kategorią — matką sakramentu święceń. Owo kapłaństwo, w perspektywie zachowującej ważne odniesienia starotestamentalne, jest związane z ofiarą. Owo połączenie było obecne już w dekrecie trydenckim o ofierze mszy. Dekret o sakramencie kapłaństwa wpisze się w tę samą teologię.

⁷² Por. Sobór we Florencji, *COD* II-1, s. 1125; *DzS* 1326; *FC* 891; przekład polski: *BF*, VII/540.

Stanowiska Reformatorów

Reformatorzy ostro krytykują stan hierarchii katolickiej, naznaczonej wieloma nadużyciami. Posuwają się jednak aż do czysto doktrynalnej kontestacji sakramentu kapłaństwa. Co do Lutra, to jego doktryna przedstawia się następująco: (1) wszyscy ochrzczeni są również kapłanami; (2) nie ma zatem rozróżnienia na kapłanów i świeckich; (3) kapłaństwo nie jest sakramentem; jedynym święceniem sakramentalnym, jakie istnieje, jest święcenie chrzcielne; (4) ten, który spełnia posługę, jest kapłanem wziętym spośród kapłanów; wspólnocie przystoi uznanie autentyczności powołania kandydata i wyświęcenie go⁷³. Owe święcenia, konieczne, są zwykłym rytym, instytucją ludzką. Z drugiej strony, według Lutra jedyną posługą osadzoną w Nowym Testamencie jest posługa przepowiadania. Zatem ten, kto nie głosi słowa, nie jest kapłanem. Nie ma zastrzeżonej władzy kapłańskiej w odniesieniu do Eucharystii, która to miałaby być fundamentem struktury hierarchicznej.

2. NAUCZANIE SOBOROWE O KAPŁAŃSTWIE

Opcje Soboru Trydenckiego

Wobec takiej sytuacji Sobór Trydencki podejmie trzy określone opcje w odniesieniu do trzech funkcji posługi związanej ze święceniami: głoszenie słowa, posługa sakramentów, duszpasterstwo wspólnoty. Jako że Reformatorzy podkreślają jednostronnie posługę słowa, nie może być o tym mowy w dekreście dogmatycznym, gdyż byłby to rodzaj ustępstwa. Jednak, jako że panuje głębokie przekonanie, iż owa posługa odpowiada pierwszej odpowiedzialności biskupów i kapłanów, będzie o tym mowa w dekretach reformujących, w innego rodzaju pracy, która w rozumieniu soboru ma zaradzić istniejącym w Kościele nadużyciom. Dekret o sakramencie kapłaństwa mówić będzie jedynie o władzy sakramentalnej, na podstawie przyjętej od teologii współzależności pomiędzy ofiarą i kapłaństwem. Co do kwestii duszpasterstwa, która angażuje całą teologię biskupstwa i jurysdykcji, to nie będzie o niej mowy ze wspomnianych przyczyn. Sobór jest głęboko podzielony, bez możliwości wyjścia z tej sytuacji, na tych, którzy uważają, iż jurysdykcja pochodzi ze święceń, a zatem od Chrystusa i z prawa Bożego (*jure divino*) oraz na tych, którzy sądzą, że pochodzi od papieża. Co więcej, sam papież nie chce, by podejmowano tę kwestię, która dotyczy stosunku pomiędzy prymatem rzyms-

⁷³ Por. D. Olivier, *op. cit.*, s. 23-29.

kim a biskupstwem: „Co się tyczy święceń [...], pozostawić, nie czyniąc o tym najmniejszej wzmianki, wszystko to, co może odnosić się do prymatu św. Piotra, a w konsekwencji do autorytetu Jego Świątobliwości, ustanawiania biskupów i ich jurysdykcji: podejmować wyłącznie to, co przynależy do sakramentu kapłaństwa”⁷⁴. Sobór Trydencki przemilczy zatem zupełnie wszystkie punkty, które cztery wieki później stanowiąc będą uprzywilejowany przedmiot refleksji Soboru Watykańskiego II o Kościele. Jednak by oddać sprawiedliwość Soborowi, trzeba brać pod uwagę zarazem dekrety reformujące i dekret dogmatyczny.

Dekrety reformujące

Na każdej sesji sobór podejmował jednocześnie jeden punkt związany z dogmatem i jeden punkt związany z reformą. Wśród punktów poświęconych reformie głoszenie słowa powraca wielokrotnie⁷⁵. Sobór nakazuje, aby „biskupi, arcybiskupi, prymasi i inni ordynariusze miejsca zobowiązywali i zmuszali, nawet znosząc dochody, tych, którzy otrzymują prebendę, beneficjum czy inne wynagrodzenie tego rodzaju, do podawania wykładu lub interpretacji Pisma Świętego” (sesja 5, kanon 1). Co więcej, „ponieważ głoszenie Ewangelii [...] jest głównym zadaniem biskupów, tenże święty sobór ustanowił i zadekretował, że wszyscy biskupi, arcybiskupi, prymasi, jak i wszyscy inni prałaci kościołów mają być zobowiązani do głoszenia świętej Ewangelii Jezusa Chrystusa” (*ibid.*, kanon 9). Podobnie wszyscy ci, którym powierzone są dusze, powinni nauczać w niedziele i święta o tym, co konieczne do zbawienia, o wadach i cnotach. Podjęto sankcje przeciwko tym, którzy nie wywiążą się z tych zadań, „z obawy, by nie urzeczywistniło się słowo: «Maleństwa o chleb błagały, a nie było, kto by im łamał» (Lm 4,4)” (kanon 11). Twierdzenie o głoszeniu słowa jako „głównym zobowiązaniu” biskupów zostanie podjęte w trzecim okresie soboru (sesja 24, kanon 4). Decyzje te odpowiadają różnorodnym wysiłkom podejmowanym w tamtej epoce na rzecz dania Kościołowi „kapłanów zreformowanych” (Jan z Avila, Kajetan z Thieny, Giberti, Ignacy Loyola).

Jednak dla wypełnienia zadania duszpasterskiego, poprzez które „przykazane jest Bożym nakazem wszystkim tym, którym zostało powierzone zadanie posługi dusz, aby poznawali swe owce, składali za nie ofiarę, żywili je poprzez głoszenie Słowa Bożego”, potrzeba, aby biskupi rezydowali, a sobór przypomi-

⁷⁴ Dyrektywy przekazane przez Karola Boromeusza, bratanka papieża, por. A. Duval, *ibid.*, s. 339.

⁷⁵ Sesja 5 w pierwszym okresie, w 1546 roku; 23 i 24 sesja w trzecim okresie, w 1563 roku; COD II — 2, s. 1359-1363, 1513 i 1523, 1551 -1553.

na im piękny, tradycyjny ideał dawnych biskupów, odnaleziony przez humanizm (sesja 23, kanon 1). Podobnie zdolność nauczania ludu i udzielania sakramentów będzie odtąd koniecznym warunkiem dla przyjęcia święceń (*ibid.*, kanon 14). Sobór podkreśla również powiązanie pomiędzy głoszeniem słowa i udzielaniem sakramentów. Należy głosić katechezę w akcie udzielania sakramentów i celebrowania mszy, „nawet uciekając się do języka potocznego” (sesja 24, kanon 7). Dekret o ofierze mszy także się tego domagał⁷⁶. Przed II Soborem Watykańskim odnowa liturgiczna oparła się na tymże dekrete, by uzasadnić intuicje, które przybliżyły łaciński tekst liturgii.

Według A. Duvala teologia wyrażająca się w tych dekretach nie jest dokładnie taka sama, jak w dekrete dogmatycznym⁷⁷. Teksty te są echem najlepszej części ówczesnego poszukiwania duszpasterskiego. Wywrą one wielki wpływ na reformę duchowieństwa. Sobór Watykański II będzie cytował trydenckie formuły o najważniejszej funkcji biskupów, przenosząc tym samym owo twierdzenie z kontekstu dyscyplinarnego do kontekstu dogmatycznego.

Dekret dogmatyczny (sesja 23)⁷⁸

Doctrina zatytułowana jest „Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie kapłaństwa dla potępienia błędów naszych czasów”. Jej polemiczny w stosunku do Reformacji charakter jest oczywisty. Jej twierdzenia odpowiadają na tezy Reformacji, nie pragnąc posunąć się dalej. Pierwsze zdanie wskazuje na oś całej argumentacji:

Ofiara i kapłaństwo z Bożego zrządzenia tak są ze sobą złączone, że istniały w każdym Prawie. Gdy więc w Nowym Przymierzu Kościół katolicki otrzymał z ustanowienia Pana widzialną, świętą ofiarę Eucharystii, to trzeba także wyznawać, że jest w nim nowe, widzialne i zewnętrzne kapłaństwo, na które zostało przeniesione dawne kapłaństwo (zob. Hbr 7,12) (rozdz. 1).

Ten punkt wyjścia pozostaje w bezpośredniej współzależności z *doctrina* o ofierze eucharystycznej. Akta soboru pokazują, że w trzech okresach obydwie tematy podejmowane były razem. Zgodnie z tradycją scholastyki, kategoria kapłaństwa jest kategorią — matką rozwinięcia doktrynalnego. Łaciński termin *sacerdos* zostanie użyty dziewięciokrotnie, przy jednym tylko użyciu terminu *presbyter*, dla odróżnienia kapłana od biskupa. Termin „sługa” pojawi się dopiero w rozdziale drugim, wraz ze wzmianką o „urzędzie tak świętego kapłaństwa”.

⁷⁶ Por. s. 150.

⁷⁷ A. Duval, *op. cit.*, s. 371-379.

⁷⁸ COD 11-2, s. 1509-1513; *DzS* 1764-1778; *FC* 892-906; przekład polski: *BF*,

Pismo Święte wykazuje i tradycja Kościoła zawsze uczyła, że jest ono [kapłaństwo] ustanowione przez samego Pana, Zbawiciela naszego, oraz że Apostołowie i ich następcy w kapłaństwie otrzymali władzę konsekrowania, ofiarowania i podawania Ciała i Krwi Jego, jak również odpuszczania i zatrzymywania grzechów (*ibid.*).

Ustanowienie sakramentu zostaje nazwane ustanowieniem „kapłaństwa”, a szafarze wyświęceni przez Kościół nazwani są „następcami” Apostołów „w kapłaństwie”, wyrażenie przejęte z sesji o ofierze mszy (rozdz. 1). Niebezpośrednie odniesienie biblijne pochodzi z Listu do Hebrajczyków. Jednak tam, gdzie List mówił tylko o Chrystusie Arcykapłanie, sobór przechodzi natychmiast do Apostołów i ich następców. Zważywszy przyjętą zasadę, treść owego kapłaństwa zostaje zredukowana do „konsekrowania i składania” ofiary eucharystycznej oraz odpuszczania grzechów. Jednakże różne sesje wspominają sprawowanie innych sakramentów⁷⁹. W ten sposób przesłanka negowana przez Reformatorów staje się jedyną zachowaną do tego stopnia, iż gdyby nie zwracać uwagi na posługę słowa, wspomnianą w innych tekstach, to można by rozumieć, że owo twierdzenie wyklucza inne funkcje.

W odniesieniu do posługi głoszenia słowa, o której nie wspomina, sobór pragnie nade wszystko pokazać, iż można być kapłanem, nawet jeśli się nie głosi kazań. Większość faktycznie uważała, iż „zdolność głoszenia słowa nie zależy od święceń, ale od jurysdykcji”. Projekt z roku 1563 wspominał o tym dyskretnie: „Z pewnością nie można zaprzeczyć, że posługa słowa przystoi kapłanom; jednakże ci, którzy nie wypełniają tego zobowiązania, nie przestają być kapłanami. Apostoł jest świadkiem tego, gdy mówi o podwójnej czci należnej tym, którzy dobrze przewodniczą, a zwłaszcza tym, którzy trudzą się dla głoszenia słowa i nauczania” (zob. 1 Tm 5,17)⁸⁰. Tekst w ostatecznym kształcie nie mówi o tym, a nawet wycofuje wtrącenie: „i wypełniania innych funkcji związanych z ich zadaniami”. Racja polemiczna zostaje wyrażona w kanonie pierwszym: kapłaństwo nie jest „jedynie funkcją i samym tylko urzędem głoszenia Ewangelii”.

Ta argumentacja trydencka źle wyraża pewną słuszną przesłankę i izoluje ją z jej prawdziwego kontekstu doktrynalnego. Jeśli prawdą jest, że posługa przewodniczenia Eucharystii ma wymiar kapłański, to jednak posługa Nowego Przymierza nie sprowadza się do owego przewodniczenia. Jego charakter kapłański wyraża się w posłudze słowa i zarządzaniu wspólnotą. Sobór Trydencki nie neguje tych dwóch posług, jednak według niego są one uzależnione od jurysdykcji. Dostrzegamy istniejące tu niebezpieczeństwo, a polegające na wzięciu pewnej zewnętrznej negacji za ogólną zasadę doktryny.

Położywszy w ten sposób doktrynalny fundament, sobór wylicza siedem święceń (rozdz. 2), wspominając tonsurę (która dla kanonistów była rodzajem

⁷⁹ Bierzmowanie, namaszczenie chorych i święcenia; ani słowa jednak o chrzcie i małżeństwie.

⁸⁰ A. Duwał, *op. cit.*, s. 347.

święceń). Należy zauważyć, iż owa lista święceń niższych nie wspomina biskupstwa. Owo milczenie jest owocem wspomnianych rozdzwięków co do jego natury. W rozdziale tym wszystko skupia się na kapłaństwie księży.

Zdefiniowane w taki sposób w swej relacji do Chrystusa, święcenia są „prawdziwie i właściwie jednym z sakramentów Kościoła”, ponieważ sakrament ten ustanowiony jest ze słów i znaków zewnętrznych oraz udziela łaski (rozdz. 3). Biblijnym uzasadnieniem jest tekst z Drugiego Listu do Tymoteusza (1,6-7): „[...] przypominam ci, abyś rozpałił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez nałożenie moich rąk”. Święcenia nie są w konsekwencji ani „wymysłem ludzkim”, ani rytem społecznym pożytecznym przy zarządzaniu wspólnotowym (kanon 3). Niesie z sobą dar Ducha Świętego (kanon 4). Ostatni rozdział potwierdza najpierw realność charakteru związanego z sakramentem, charakteru, którego nie można ani zniszczyć, ani usunąć. Różnica pomiędzy kapłanami i świeckimi należy do hierarchicznej struktury Kościoła. Stałe podkreślanie kapłaństwa osób wyświęconych w logiczny sposób doprowadza sobór do zachowania milczenia na temat powszechnego kapłaństwa wiernych.

Trzeba było wreszcie powiedzieć coś na temat biskupów, którzy w paradoksalny sposób wydawali się wykluczeni z dekretu o sakramencie kapłaństwa. Sobór opisuje pewne minimum, które będzie mogło być interpretowane jako uzależnione od jurysdykcji. Biskupi, którzy są następcami Apostołów, należą „przede wszystkim” do porządku hierarchicznego: zostali ustanowieni dla zarządzania Kościołem Bożym, są wyżsi od kapłanów, udzielają bierzmowania i święceń. Mają zatem szerszą w stosunku do kapłanów władzę w dziedzinie sakramentalnej. Owa hierarchia została ustalona „z rozporządzenia Bożego” (kanon 6), formuła bardziej mglista od „prawa Bożego”. Sobór Watykański II odwrócił ów ruch myśli, wykładając doktrynę urzędu posługi, wychodząc od biskupstwa.

V. MAŁŻEŃSTWO (B. Sesboüé SJ)

Wskazówki bibliograficzne: R.-C. Gerest, „Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'Église. Histoire des cinq premiers siècles”. *Lumière et Vie*. 82 (1967), s. 3-32. E. Schillebeeckx, *Le Mariage. Réalité terrestre et mystère du salut*, Cerf, Paris 1966. - P. Vierset, *La Signification chrétienne du mariage. Étude comparative de la doctrine des Réformateurs, des controversistes catholiques et du concile de Trente*, w maszynopisie. Univ. Cath. de Louvain, 1973. - *Le Mariage dans l'Église ancienne*. Teksty wybrane przez F. Quéré-Jaulmes, Centurion. Paris 1969. - C. Munier, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*. Peter Lang, Berne 1987. - J. Meyendorff, *Le Mariage dans la perspective orthodoxe*, O.E.I.L., Paris 1986. - J. Gaudemet, *Le Mariage en Occident. Les moeurs et le droit*. Cerf. 1987. - A. Duval, „Le mariage”, *op. cit.*, s. 281-325. - J. B. Sequeira, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?*. Cerf „Thèses”, 1985. - D. Baudot, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage, la discussion après le concile Vatican II*. PUG, Rome 1987. - *Le Mariage, un sacrement pour les croyants?*, pod red.

H. Denis. Cerf, 1990. - J. Bernhard. „Le Mariage sacrement au concile de Trente”, *RDC* 42/2 (1992), s. 269-285.

Dzieło Soboru Trydenckiego w dziedzinie małżeństwa dotyczy dwóch najważniejszych punktów, z których jeden należy do doktryny: małżeństwo jest prawdziwym sakramentem; drugi zaś odnosi się do reformy Kościoła: małżeństwo winno być celebrowane publicznie. Istnienie licznych małżeństw zawieranych wówczas potajemnie rzeczywiście stanowiło rażące nadużycie. Spotkaliśmy się już ze wzmianką o małżeństwie, pomimo jego całkowicie oryginalnego charakteru w ramach zbioru siedmiu sakramentów w Średniowieczu; małżeństwo było przedmiotem duszpasterskiej troski Kościoła. Jednak po raz kolejny sobór wyrazi uzależnioną od uwarunkowań doktrynę małżeństwa.

1. PRAKTYKA I DOKTRYNA MAŁŻEŃSTWA PRZED SOBOREM TRYDENCKIM

Celebracja małżeństwa w dawnym Kościele

Przed IV —V wiekiem małżeństwo chrześcijańskie nie wiązało się w Kościele z jakąkolwiek celebracją. Chrześcijanie zwyczajnie dostosowywali się do zwyczajów tradycyjnego małżeństwa rzymskiego. Prawo rzymskie uważało, że małżonkowie wchodzili w stan małżeński za sprawą obopólnej zgody. Jest to koncepcja „konsensualna”. Nie jest tu wymagana żadna forma celebracji: państwo nie interweniowało bezpośrednio; chroniło małżeństwo i stawiało pewne warunki. Publiczna strona małżeństwa zapewniana była przez święta i ceremonie o charakterze rodzinnym, przewidziane wedle pewnego dość rygorystycznego zwyczaju, który zawierał zapis na „tabliczkach ślubnych”, w swego rodzaju archiwum rodzinnym⁸¹.

Historycy uważają dzisiaj, że chrześcijanie czynili podobnie⁸². „Żenią się jak wszyscy”, mówił *List do Diogneta*⁸³. Wszakże dwa teksty sprawiały, że przez długi czas istniała interpretacja przeciwna. Ignacy Antiocheński uważa, że „godzi się, aby mężczyźni, którzy się żenią i kobiety, które wychodzą za mąż, łączą się z wiedzą biskupa, aby małżeństwo było zawierane zgodnie z myślą Bożą”⁸⁴. Tertulian mówić będzie ze swej strony o „owym zjednoczeniu, które Kościół przygotowuje, które dar potwierdza, które błogosławieństwo przypie-

⁸¹ Por. R.-C. Gerest, *art. cit.*, s. 6—16.

⁸² Por. R.-C. Gerest, *art. cit.*; E. Schillebeeckx, *op. cit.*; ta sama orientacja, przy kilku niusanach, w: M. Metzger, „Apports de l’histoire de la liturgie à la théologie du mariage”, *RDC* 42 (1992), s. 236.

⁸³ *List do Diogneta*, V, 6; SC 33 bis, s. 63; przekład polski: *Pś*, s. 342.

⁸⁴ Ignacy Antiocheński, *Do Polikarpa*, 5, 2; SC 10 bis, s. 177; przekład polski: *Pś*, s. 141.

czętowuje: aniołowie je głoszą, Ojciec niebieski zatwierdza”⁸⁵. Jednakże tekst Ignacego nie odnosi się do celebracji, a tekst Tertuliana przywołuje uświęcenie małżeństwa przez życie chrześcijańskie.

Z doktrynalnego punktu widzenia uważano, że małżeństwo nabierało dla chrześcijan znaczenia świętego z racji ich chrztu i wiary w Chrystusa (Tertulian, Klemens Aleksandryjski), która uzyskuje swą pełnię poprzez ich uczestnictwo w Eucharystii. Małżeństwo było zatem rzeczywistością „zgodnie z myślą Bożą”, choć nie było celebrowane w Kościele. Doktryna chrześcijańska bez problemu przyswajała „konsensualną” koncepcję prawa rzymskiego: obopólna decyzja zawarcia małżeństwa ustanawia je. Chrześcijanie poddawali się pewnym regułom: małżeństwa odradzane lub zakazane (lista przeszkód); nierozzerwalność, znak kontrastu w stosunku do pogan; ekskomunika osób rozwiedzionych i ponownie zawierających małżeństwo; uznanie prawa do małżeństwa niewolników.

Począwszy od IV, V wieku, (zależnie od regionu) przyjmuje się zwyczaj zapraszania duchowieństwa na celebrację rodzinną. Unika się także orgii pogańskich. W Afryce zapraszano biskupa do dokonania zapisu na „tabliczkach ślubnych”. Gdzie niegdzie proszono duchownych o pobłogosławienie małżonków przy pierwszych zaślubinach. Ryt ten ewoluował będzie ku liturgii publicznej: małżonkowie prowadzeni są do błogosławieństwa przez kapłana, które ma miejsce najpierw wobec Kościoła, w przedsionku. W VI wieku pojawia się formularz mszy „za małżonków” oraz formuły błogosławieństwa. To ostatnie staje się z czasem obowiązkiem oraz sprawą czysto kościelną. W IX wieku cywilne ceremonie małżeństwa zbliżają się do budynku kościoła „w taki sposób, iż na dłuższą metę uzus ludowy staje się uzusem Kościoła i uzusem liturgicznym”⁸⁶. W roku 1000 małżeństwo przechodzi pod jurydyczną władzę Kościoła.

Decydująca dla Zachodu doktryna Augustyna

Augustyn często używa terminu *sacramentum* w odniesieniu do małżeństwa, ale w znaczeniu, które nie jest jeszcze znaczeniem zbioru siedmiu sakramentów. Nie posługuje się nim dla wzmiankowania małżeństwa w wyliczeniu rytów chrześcijańskich⁸⁷. Czyni to na podstawie łacińskiego przekładu fragmentu Listu do Efezjan (5,23): „Tajemnica (*sacramentum*) to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła” i odkrywa symbolizm tego tekstu. Według niego termin *sacramentum* przybiera dwa znaczenia w odniesieniu do małżeństwa⁸⁸, nie bez

⁸⁵ Tertulian, *Do żony*, II, 8, 6; SC273, wyd. franc.: C. Munier, s. 149.

⁸⁶ E. Schillebeeckx, *op. cit.*, s. 329.

⁸⁷ Por. E. Schmitt, „Le «sacramentum» dans la théologie augustinienne du mariage”, *RDC* 42 (1992), s. 197-213.

⁸⁸ Por. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, s. 249-253.

wzajemnego oddziaływania między nimi. *Sacramentum* jest z jednej strony „świętym związkiem”, który pojawia się na trzecim miejscu w trylogii dóbr małżeństwa: potomstwo (*proles*), wierność (która wyklucza cudzołóstwo, *fides*) i nierozzerwalne zaangażowanie (*sacramentum-vinculum*), w odniesieniu do przysięgi, która została dana (*juramentum*)⁸⁹. *Sacramentum* jest z drugiej strony znakiem świętym (*sacramentum-signum*), który zwraca wierzącego ku tajemnicy jedności Chrystusa i Kościoła; jest to sakrament „wyższej rzeczywistości”⁹⁰. „Św. Augustyn jako pierwszy, a za nim scholastyka, dokonał zblżenia obu idei: właśnie dlatego, że jest znakiem owej tajemnicy (*sacramentum-signum*), małżeństwo, „święty znak” już na poziomie naturalnym (*sacramentum-vinculum*), jest naprawdę i radykalnie nierozzerwalne”⁹¹. W ten sposób sakrament—znak odnosi do Chrystusa sakrament—związek.

Małżeństwo—sakrament w Średniowieczu

Tekst z Listu do Efezjan (5,32) odegrał oczywiście wielką rolę we wpisaniu małżeństwa do zbioru siedmiu sakramentów. Średniowiecze dokonuje coraz głębszej refleksji nad małżeństwem w ramach kategorii sakramentu. Pojawia się wówczas kwestia ustalenia tego, co czyni małżeństwo sakramentem: czy jest to zgoda małżonków jako taka, według dawnej teorii konsensualnej? Czy też jest to posługa kapłana i jego błogosławieństwo, jak myślano na Wschodzie od IX wieku, a zdanie to podzielali niektórzy teologowie zachodni? Małżeństwo polega wówczas na liturgicznej celebracji zgody i jest uważane za tajemnicę. Owa rozbieżność nie zostanie przewyżczona przez Sobór Trydencki.

Wyrażna jest jednak świadomość oryginalności znaku, jaki stanowi małżeństwo: zazwyczaj sakrament urzeczywistnia to, co oznacza; tymczasem małżeństwo nie urzeczywistnia jedności Chrystusa i Kościoła, której jest znakiem. To uprzednia w stosunku do niego rzeczywistość tajemnicy Chrystusa i Kościoła nadaje mu nowego znaczenia, którego z kolei znakiem się staje. W XII wieku odmawia się jeszcze małżeństwu uznania skuteczności podporządkowanej zbawieniu. Rzeczywiście, nie jest ono do zbawienia konieczne; nie jest ono sprawą wszystkich chrześcijan. Nie odpowiada zatem opracowanej już definicji sakramentu. To dopiero w XIII wieku z sakramentu zostaje wywnioskowana skuteczność łaski. Jednak dominująca wówczas opinia teologów utożsamia umowę z sakramentem: umowa małżeńska jest dla chrześcijan sakramentem małżeństwa. Panuje zgoda, iż małżeństwa potajemne, zakazane przez Kościół, są jednak ważne.

⁸⁹ Augustyn, *Wartości małżeństwa*, 24, 32; BA 2, s. 81; przekład polski: *op. cit.*, s. 83-84.

⁹⁰ *Ibid.*, 7, 7; s. 39; przekład polski: *op. cit.*, s. 59.

⁹¹ E. Schillebeeckx, *op. cit.*, s. 289.

Doktryna małżeństwa u Lutra i Kalwina

Według Lutra małżeństwo należy do porządku stworzenia. Jest przedmiotem zezwolenia Bożego od początku świata. Jest zatem „rzeczywistością światową”. Jako taka, nie zależy od Kościoła, ponieważ jest od niego wcześniejsza. Istnieje powszechny obowiązek małżeństwa, z wyjątkiem osób niezdatnych oraz tych, których Bóg wyzwolił poprzez nadprzyrodzony dar. Począwszy od roku 1520, Luter naucza, że małżeństwo nie jest sakramentem, ponieważ nie wyczerpuje jego definicji: obietnica łaski, znak i Boże ustanowienie przez Chrystusa. Kalwin idzie w tym punkcie w ślad za Lutrem: obydwaj faktycznie są rygorystyczni w dziedzinie biblijnego poświadczenia ustanawiania sakramentów przez Chrystusa. Ludzie nie mogą „ustanowić” sakramentu. W odniesieniu do słów z Listu do Efezjan (5,32), Luter idzie za Erazmem: chodzi o tajemnicę Chrystusa i Kościoła; podobnie Kalwin uważa, że należy tłumaczyć greckie *mysterium* nie przez *sacramentum*, ale *arcanum*, zaś na polski przez tajemnicę lub *misterium*. Małżeństwo jest stanem Bożym, ponieważ jest znakiem tajemnicy jedności pomiędzy Chrystusem i Kościołem, ale nie jest sakramentem. W tym znaczeniu należy do płaszczyzny wiary⁹².

Ogólnie rzecz biorąc, Luter ma pesymistyczną wizję małżeństwa, zepsutego przez grzech i stanowiącego lekarstwo na pożądlivość. Jako warunek ważności stawia zgodę rodziców. Uważa także, iż małżeństwo uzależnione jest od dyscypliny państwa, które cieszy się swego rodzaju pełnomocnictwem władzy rodzicielskiej. Stanowisko to, związane z jego koncepcją małżeństwa jako „rzeczywistości ziemskiej”, pozostaje obce późniejszym debatom nad władzą państwa i Kościoła, ale otwiera do nich drogę. Luter sądzi, iż rozwód jest grzechem, ponieważ nierozzerwalność jest wezwaniem ewangelicznym, które pozostaje w porządku wiary. Jednak prawo może regulować go, by powstrzymać nadużycia. Luter zezwala na ponowne małżeństwo niewinnemu małżonkowi, za sprawą wyjątku Mateuszowego (zob. Mt 5,32 i 19,9: „z wyjątkiem związku nieprawego”, rozwiązłości lub nierządu). Luter i Kalwin podkreślają publiczny charakter zaangażowania małżeńskiego. Kościoły protestanckie zostaną zmuszone do utworzenia eklezjalnej dyscypliny małżeństwa. Liturgia nie jest zasadnicza dla istnienia małżeństwa, ale jest moralnym obowiązkiem dla tych, którzy pragną przeżywać małżeństwo chrześcijańskie.

⁹² O doktrynach Lutra i Kalwina dotyczących małżeństwa, por. analizy P. Vierset, *op. cit.*, pierwsza część.

2. DEKRETY O MAŁŻEŃSTWIE (SESJA 24, 1563 ROK)

Doctrina i kanony o małżeństwie⁹³

To, czy małżeństwo jest, czy też nie jest sakramentem, było jednym z symbolicznych punktów odróżniających katolików od protestantów (podobnie jak termin „transsubstancjacja”). Tak też pierwszą troską *doctrina*, krótkiego tekstu, który staje się niemal wstępem do kanonów, jest ukazanie, w jaki sposób można rozumieć, że małżeństwo jest sakramentem. Boże ustanowienie małżeństwa, jako „związku wieczystego i nierozzerwalnego”, jest odniesione najpierw do tekstu z Księgi Rodzaju (2,23-24), którego wygłoszenie jest przypisane osobiście Adamowi. Otóż sam Chrystus cytował te słowa jako „słowa Boże” i „potwierdził” solidność owego związku. Ustanowienie jest zatem dwukrotnie boskie, przy czym rolą Chrystusa jest potwierdzenie, które z małżeństwa czyni sakrament: Chrystus to „ustanowiciel i sprawca czcigodnych sakramentów”. Jest zatem w małżeństwie chrześcijańskim nowość w stosunku do „związków starotestamentalnych”. Owa oryginalność jest znakiem, znakiem miłości Chrystusa do Kościoła, według Listu do Efezjan (5,32).

Małżeństwo zawiera w sobie łaskę, która miłość ludzką doprowadza do doskonałości; potwierdza jej nierozzerwalną jedność; uświęca małżonków. Owa łaska została wysłużona męką Chrystusa, podczas której wydał się On za Kościół, swą małżonkę: to właśnie „sugeruje” św. Paweł w Liście do Efezjan (5,25 i 32).

Jako że zostało ustanowione przez Chrystusa oraz niesie z sobą łaskę, małżeństwo jest prawdziwym sakramentem Nowego Prawa. Sobór odwołuje się w tym miejscu, na swój uogólniający sposób, do Ojców, do soborów i do powszechnej tradycji, w bardzo polemicznym fragmencie.

Sekwencja dwunastu kanonów, które teraz następują, jest oparta na takiej oto argumentacji: ponieważ nie jest ono „wymysłem ludzkim”, ale sakramentem (kanon 1), jest monogamiczne (kanon 2), małżeństwo zostaje poddane jurysdykcji Kościoła. Charakter sakramentalny małżeństwa uprawnia z dogmatycznego punktu widzenia ową jurysdykcję. Kościół ma zatem prawo ustalać normy dyscyplinarne, którymi są przeszkody (kanony 3 i 4); głosić, iż śluby zakonne unieważniają małżeństwo niedopełnione (kanon 6); nauczać, że ani herezja lub wspólne życie nie do wytrzymania (kanon 5), ani też cudzołóstwo nie zrywa małżeństwa oraz że niewinny małżonek nie może powtórnie zawrzeć związku za życia jego współmałżonka (kanon 7)⁹⁴; nauczać, że stan dziewictwa

⁹³ COD II-2, s. 1531 -1535; DzS 1797-1812; FC 920-935; przekład polski: BF, VII/594-607.

⁹⁴ Analiza sformułowania tego kanonu, dobrze odzwierciedlającego intencje soboru (który nie chciał potępić praktyki wschodniej), zostanie podana w tomie 4.

czy celibatu jest wyższy od stanu małżeństwa (kanon 10); oraz określać inne punkty dyscypliny w sprawach małżeńskich (kanony 8, 9, 11, 12). Kościół broni tu zatem stanowczo swej kompetencji w dziedzinie tego sakramentu, nie zwracając uwagi na kompetencje władz cywilnych. Kanony te w szerokiej mierze dotyczą sfery dyscypliny. Zresztą przewidziany kanon na temat małżeństw potajemnych znalazł się na początku tekstu dekretu o reformie *Tametsi*.

Omawiana *doctrina* i kanony zawierają charakterystyczne przemilczenia, które odpowiadają tyluż dyskutowanym opiniom. Sobór Trydencki nie zajmuje stanowiska na temat definicji małżeństwa ani powiązania pomiędzy zgodą a liturgią, to znaczy pomiędzy umową a sakramentem. Teza o utożsamieniu dwojga oraz ich rozróżnienia przeciwstawiały je sobie. W redakcji pierwszego kanonu sobór nie chciał wypowiadać się w kwestii, czy „mogłoby ewentualnie istnieć dla chrześcijan ważne małżeństwo bez sakramentu”⁹⁵. Kwestia pojawiała się faktycznie w przypadku małżeństw potajemnych, uznanych za ważne, ale niekoniecznie sakramentalne. Dekret *Tametsi* ostrożnie uzna je za ważne i prawdziwe (*rata et vera*), co nie oznacza na pewno, że są sakramentalne⁹⁶. Sobór Trydencki nie określa niczego w dziedzinie materii i formy sakramentu, nie mówi też, kto jest jego szafarzem (kapłan czy małżonkowie?).

Kanoniczna forma małżeństwa: dekret *Tametsi*⁹⁷

Kościół uważał, że małżeństwa potajemne, fakt społeczny rozpowszechniony w tamtej epoce, były raną. Istniały potajemne rozwody, które niosły z sobą ryzyko ponownych małżeństw publicznych z błogosławieństwem Kościoła. Cierpiała na tym moralność publiczna. Z drugiej strony, na płaszczyźnie społecznej, wszechwładza rodzin nad małżeństwami swych dzieci była tak wielka, iż wielu młodych zawierało związki potajemnie, bez wiedzy rodziców, czy to w obecności kapłana, czy bezpośrednio między sobą.

Owe małżeństwa zawsze były zakazane, odkąd Kościół wziął w swe ręce liturgiczną celebrację sakramentu. Zwyczaj ogłaszania zapowiedzi istniał od wieków. Jednak, zważywszy ogólnie przyjętą, konsensualną doktrynę małżeństwa, jeśli owe małżeństwa potajemne były niedozwolone, to nie były nieważne. Sobór Trydencki zatem przeciwstawi się małżeństwom potajemnym, czyniąc je nieważnymi. Ojcowi soborowi sądzili, iż jedynym sposobem ich ograniczenia

⁹⁵ A. Duval, *op. cit.*, s. 297. Analizy A. Duvala zachowują dystans w stosunku do interpretacji C. Santoriego pierwszego kanonu trydenckiego o małżeństwie, w chwili przygotowywania Soboru Watykańskiego 1, interpretacji, która zostanie podjęta przez P. Gasparriego w kodeksie z 1917 roku.

⁹⁶ A. Duval, *ibid.*, s. 311.

⁹⁷ COD 11-2, s. 1535-1543; DzS 1813-1816.

było uczynienie z charakteru publicznego i pewnej „formy kanonicznej” warunku ważności małżeństwa.

Wszelako ów zamiar zawierał delikatny problem roli Kościoła w odniesieniu do praktyki sakramentalnej. Czy Kościół ma władzę i autorytet stawiania małżeństwu warunku ważności, warunku dotyczącego od zewnątrz zgody małżonków, konstytutywnego dla małżeństwa, a tym samym interweniowania na obszarze „prawa Bożego”? A z drugiej strony jak unieważnić na przyszłość małżeństwa, których ważność uznaje się w przeszłości? Rozwiązanie zależy od pewnego kruczka prawnego. Polega na zadeklarowaniu niemożności osób do zawierania małżeństwa poza przepisaną formą. Dekret mówił zatem wyłącznie o przyszłych małżeństwach, przy czym odmowa przyjęcia formy stanowić będzie przeszkodę unieważniającą.

Tekst zaczyna się od słynnego zdania przyzwalającego: „Pomimo że...” (*tametsi*) wcześniejsze małżeństwa potajemne są ważne...; opisuje z kolei szkody duszpasterskie spowodowane przez zwyczaj małżeństw potajemnych i dochodzi do decyzji. Odtąd celebrowanie małżeństwa wymagać będzie potrójnego ogłoszenia zapowiedzi; zwierać będzie pewną formę liturgiczną, składającą się z zapytania małżonków o ich zgodę oraz ze słów kapłana: „Łączę was przez małżeństwo, w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁹⁸. Kapłan ów będzie musiał być proboszczem lub kapłanem w odpowiedni sposób przez niego delegowanym, będzie też musiało asystować „dwóch lub trzech świadków”. Proboszcz prowadzić będzie rejestr, w którym notować będzie imiona małżonków i świadków, jak również dzień i miejsce małżeństwa. Ci, którzy zawieraliby małżeństwo inaczej, uznawani są przez sobór „absolutnie niezdolnymi do zawierania małżeństwa w ten sposób”. Ich związki są zatem nieważne. Sobór zaleca wreszcie spowiedź i komunię przed ślubem. Dekret ten będzie bardzo ściśle wprowadzany w życie. Przyczyni się do uczynienia z małżeństwa sprawy czysto kościelnej.

VI. KONKLUZJA: OCENA SAKRAMENTOLOGII TRYDENCKIEJ

(H. Bourgeois)

Pozostaje nam teraz dokonać próby oceny sakramentologii trydenckiej jako stanowiska magisterium łacińskiego. Dzieło Soboru Trydenckiego jest często uważane czy to jako decydujące, czy też jako jednostronne. Należy niewątpliwie unikać sądów gwałtownych i powierzchownych.

⁹⁸ O tej formule, ówczasie nowej, zalecanej, ale nie narzucanej przez Sobór Trydencki, por. A. Duval, *op. cit.*, s. 314—325.

Pewne ograniczenia

W dziedzinie sakramentów Sobór Trydencki przedstawia pewne ograniczenia, które wchodzą w grę w ramach aktu magisterium. Najpierw troska o obronę zagrożonej tradycji uniemożliwia soborowi zrozumienie tego, co pragną wyrazić Reformatorzy za zasłoną swych deklaracji i formuł niekiedy celowo prowokacyjnych. Przy ograniczonej dokumentacji i przymusowej metodzie (dyskusje nad zdaniem zaczerpniętymi z tekstów Reformacji i wyizolowanymi ze swego kontekstu i intencji) sobór przechodzi obok prawdziwej debaty. Czy była wówczas możliwa podobna konfrontacja? Czy sam protestantyzm był do niej gotowy? W każdym razie różnice są wyraźne. Ojcowie trydenccy podkreślają obiektywność sakramentów, podczas gdy w gruncie rzeczy chodzi o duchowe doświadczenie wiary; bronią władzy Kościoła, podczas gdy Reformatorzy odwołują się do ewangelicznej wolności wiernych; podkreślają ofiarę i kapłaństwo, ryzykując minimalizowanie innych aspektów Eucharystii i urzędu.

Poza tym Sobór Trydencki, który uważał się również za duszpasterski, nie brał w wystarczający sposób pod uwagę ówczesnych konkretnych wyzwań pastoralnych. Oczywiście, mówi o chrzcie małych dzieci, o pokucie, o ostatnim namaszczeniu. Jednak nie jest wystarczająco uważny na wiarę, jaką przeżywają chrześcijanie w tym wieku przemian. Życzył sobie odbudowania diakonatu, ale bez praktycznego skutku. Nie objął też wymiarów problemu, jaki stawał wówczas sakrament pokuty. Co do Eucharystii przyjął on pewną dość niespójną praktykę i teologię. Jego teksty zatwierdzają faktycznie niektóre rozdźwięki pomiędzy kultem prawdziwej obecności (adoracja, procesje), komunią (tylko kilka razy w ciągu roku), odniesieniem do ofiary krzyża i postrzeganiem jedności wiernych zgromadzonych na mszy.

Wreszcie Sobór Trydencki, sobór zachodni i zgromadzenie chrześcijaństwa, w swej sakramentologii nie czyni miejsca ani dla Wschodu, ani dla osób nie przyjmujących sakramentów.

Z jednej strony stawiana jest na przykład kwestia bierzmowania bez wzmianki o praktyce wschodniej, według której sakrament ten jest celebrowany przez kapłana tuż po chrzcie. Podobnie gdy idzie o Eucharystię, kwestia epiklezy nie zostaje poruszona. Wszakże po soborze dwóch teologów protestanckich z Tybingi wysłało do Konstantynopola grecki przekład wyznania augsburskiego. Patriarcha Jeremiasz go nie przyjął, nie bez wyliczenia siedmiu sakramentów w takiej postaci, w jakiej otrzymał je w swym Kościele⁹⁹. Oto znaczący fakt, bardziej wymowny niż epizodyczna i milcząca obecność delegatów wschodnich na tej czy innej sesji soboru. Świadczy on o tym, że

⁹⁹ Jeremiasz, *O ciągłości wiary w tajemnice*, V, 1,3; por. P.N. Trembelas, *op. cit.*, t. 3, s. 74, n. 2.

chrześcijaństwo wschodnie, niewątpliwie dalekie od debat Zachodu, pozostaje co najmniej na horyzoncie sakramentologii łacińskiej. Zresztą jeden z biskupów obecnych na soborze uczynił aluzję do Mikołaja Cabasilasa, którego przekład właśnie opublikowano w Wenecji¹⁰⁰.

Co do tych, którzy znajdują się poza zasięgiem sakramentów, Sobór Trydencki przejawia analogiczne uchylenie się od trudności. Nie mówi nic na temat dzieci zmarłych bez chrztu (problem ten został wszakże przywołany) ani *a fortiori* o statusie niechrześcijan wobec Boga. I w tym aspekcie myśl trydencka jest raczej średniowieczna niż nowożytna.

Aspekty pozytywne

Uznawszy te ograniczenia, można w dziele Soboru Trydenckiego wyróżnić na płaszczyźnie sakramentologii aspekty pozytywne. Po pierwsze doktryna trydencka rekapitułuje refleksję Średniowiecza, w szczególności prolongując Dekret dla Ormian Soboru we Florencji. Sobór Trydencki pozostaje w zgodzie z tym dokumentem pod wieloma względami: co do koncepcji sakramentu (znaki, które zawierają i udzielają łaski), co do różnicy pomiędzy sakramentami Starego i Nowego Prawa, co do listy siedmiu sakramentów, co do intencji szafarza w stosunku do tego, „co czyni Kościół”, co do pojęcia charakteru, co do schematu formy (słowo sakramentalne) i materii (czy quasi-materii), który jest używany w odniesieniu do pokuty i ostatniego namaszczenia.

Wszelako doktryna trydencka nie zachowuje języka przyczynowości, schematu materia — słowo — szafarz (choć pojawia się jeszcze dyskretnie w przypadku ostatniego namaszczenia) ani też wyrażenia *in persona Christi* dla określenia szafarza Eucharystii: te trzy elementy znajdowały się w Dekrecie dla Ormian¹⁰¹.

Zresztą sobór używa formuł teologicznych, które nie należą do owego dekretu lub zajmuje się kwestiami, których ów dokument nie podejmował: ustanowienie sakramentów przez Chrystusa, formuła *ex opere operato* (teologia trzynastowieczna), pojęcie transsubstancjacji eucharystycznej, rozróżnienie między sakramentem (komunia) i ofiarą (ofiara Chrystusa) w Eucharystii, znaczenie Eucharystii ofiarowanej za zmarłych. Ponadto sobór wyraża tradycję chrztu małych dzieci i interpretuje sakramenty jako „konieczne” do zbawienia, a zatem nie dowolne czy zbyteczne. Przejmuje termin *substantia* dla wyrażenia stałej istoty celebracji sakramentalnych (termin, który sięga Piotra Lombarda), a w przypadku Eucharystii używa języka substancji i postaci raczej niż arystotelesowsko-tomistycznego języka *substancja*—przypadłości¹⁰². Poświad-

¹⁰⁰ A. Duval, *op. cit.*, s. 126, przypis 111.

¹⁰¹ Por. COD II- 1, s. 1119; DzS 1321; FC 732; przekład polski: BF, VII/285.

¹⁰² Por. K. Rahner, *art. cit.*, wyd. franc.: *Etudes the'ologiques*, t. 9, s. 95-124.

cza średniowieczne pojęcie *prawa Bożego* dla wyrażenia statusu sakramentu pokuty. Przekształca jednak delikatnie klasyczną formułę „mieć intencję czynić to, co czyni Kościół”, pojmując ją jako pewne minimum: potrzeba „co najmniej (*saltem*)” tego rodzaju intencji. Jeden z biskupów spowodował także zastąpienie innego dobrze znanego wyrażenia z Dekretu dla Ormian, „ci, którzy godnie przyjmują sakrament” przez formułę jurydyczną, również przejętą od wczesnego Średniowiecza: „ci, którzy nie stawiają przeszkód” (*obex*). Wreszcie zgromadzenie soborowe starało się wyrazić niektóre relacje pomiędzy sakramentami: chrzest i pokuta, Eucharystia i inne sakramenty.

Jeszcze w większym stopniu, niż na podstawie owych tradycyjnych i teologicznych elementów, sakramentologia trydencka dokonuje dzieła pozytywnego na dwa sposoby. Po pierwsze szkicuje czy nawet opracowuje syntezy na temat każdego sakramentu. Podejmuje otwarcie trudną kwestię małżeństwa i pokuty oraz ich statusu sakramentalnego. Oto po raz pierwszy magisterium zajmuje stanowisko w odniesieniu do tych dwóch sakramentów, rzeczywiście delikatnych, ponieważ nie weryfikujących w pełni warunków chrztu i Eucharystii (jaki jest element materialny?). Co do Eucharystii, Reformacja zmusiła sobór do dokonania rozległego i względnie precyzyjnego dzieła. Można ocenić, iż owa doktryna jest nazbyt rozczłonkowana i waha się niekiedy pomiędzy tym co istotne, a tym co drugorzędne. Jednak nie brakuje jej siły. Krótko mówiąc, Sobór Trydencki przygotował sakramentologię nierówną, ale często dopracowaną.

Z kolei, chociaż sobór nie podjął wniosków Reformacji na gruncie, na którym się one sytuowały, to jednak jasno dostrzegł dwa wyzwania. Po pierwsze stosunek pomiędzy znaczeniem sakramentu a jego skutecznością. Po drugie powiązanie pomiędzy chrystologią a eklezjologią, jakie implikuje doktryna sakramentów. Sobór preferuje faktycznie eklezjologię, ale przynajmniej dostrzega problem.

Autorytet dekretów trydenckich

Pozostaje nam określenie autorytetu magisterium trydenckiego. Oczywiście sobór, choć zachodni, domaga się doniosłości powszechnej i w swym rozumieniu wyraża wiarę Kościoła, nawet jeśli wyraża ją na sposób łaciński i średniowieczny. By uniknąć nieostrej oceny, zbierzmy kilka elementów, które pozwolą zbudować pewną hermeneutykę.

Po pierwsze sobór bez wahania mnoży anatemy. Zarzucono mu to. Zresztą niektórzy biskupi pragnęli czy to potępienie ogólnych, czy też bardziej zniuansowanych ocen, kwalifikujących odrzucane twierdzenia (dyskusyjny, zuchwały, heretycki). Przyjęte w końcu postanowienie prowadzi do obłożenia anatamą wypowiedzi bardzo różnego rodzaju. Na przykład recytowanie na głos kanonu

mszy zostaje ukarane w ten sam sposób, co inne, znacznie bardziej fundamentalne punkty¹⁰³. To zatem pojęcie błędu lub herezji ma pewien dość rozległy zakres, zaś koncepcja wiary jest szersza niż dzisiaj¹⁰⁴.

Po drugie teksty trydenckie wstrzymują się, na ile to tylko możliwe, od wchodzenia w wolne debaty lub niewyjaśnione teologicznie. I tak nie przyjmują słownictwa przyczynowości sakramentalnej, nie zajmują stanowiska co do sposobu ustanowienia sakramentów przez Chrystusa (pośrednie lub bezpośrednie), czy też form intencji szafarza oraz nie starają się ustalić precyzyjnego statusu charakteru sakramentalnego. Jeśli odnoszą się do schematu materia—forma, to nie nadają tym terminom znaczenia technicznego. Krótko mówiąc, sakramentologii trydenckiej nie należy interpretować według uściśleń współczesnych jej i późniejszych szkół teologicznych. Jednakże w odniesieniu do dwóch punktów sobór oddaje stan opracowanych i w nieunikniony sposób złożonych pojęć teologicznych: *ex opere operato* i transsubstancjacja.

Po trzecie, rozumienie Soboru Trydenckiego winno brać pod uwagę wzajemną grę *doktryn* (umieszczone w ramach rozdziałów rozwinięcia o sakramentach) i *kanonów* (krótkie formuły zawierające potępienia). Taki typ wypowiedzi jest powszechny, z wyjątkiem pierwszego tekstu sakramentalnego z 1547 roku o sakramentach w ogólności, chrzcie i bierzmowaniu. Jednak któremu z elementów sobór pragnął udzielić największego autorytetu? Możemy wyczuć to na podstawie warunków historycznych prac soborowych. Kanony są w zasadzie uważane za bardziej fundamentalne niż rozważania *doktryn*¹⁰⁵. Jednakże *doktryny* proponują pewną bardziej zorganizowaną przestrzeń formułowania wypowiedzi, co pozwala lepiej dociec intencji soboru.

Czwarty element hermeneutyczny: *debaty* soborowe, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej posiadamy wystarczająco dużo informacji na ich temat, pokazują, że niektóre kwestie nie wywoływały jednomyślności. Na przykład pojęcie „charakteru” wydaje się być przez niektórych biskupów uważane za opinię, której odrzucenie nie wymagało potępienia. Podobnie zbiór siedmiu sakramentów nie stanowił problemu, ale kanon 3. o sakramentach w ogóle pożytecznie podkreśla, że nie wszystkie one są sobie równe. Czy jeszcze, w odniesieniu do ostatniego namaszczenia, wniesiona w ostatniej chwili poprawka pozwoliła uniknąć określenia tego sakramentu jako zastrzeżonego „wyłącznie” dla umierających. Sugestywne jest również poznanie liczby posiedzeń soboru poświęconych poszczególnym sakramentom. I tak, ostatnie namaszczenie było przedmiotem jednej pospiesznej debaty. A. Duval mądrze notuje: „Czas niczego tu nie zmienia, można by powiedzieć; teksty soborowe pozostają

¹⁰³ Por. A. Duval, *op. cit.*, s. 170.

¹⁰⁴ Kwestia autorytetu kanonów trydenckich będzie podjęta z punktu widzenia funkcji magisterium w tomie 4.

¹⁰⁵ Por. A. Duval, *op. cit.*, s. 97, 170 i 254-256.

tekstami soborowymi, bez względu na to, czy ich redakcja została pieczołowicie przygotowana, czy zbyt pośpiesznie zakończona. Jednak nie mniej zalecana jest rozważna nieufność wobec wszelkiej wyolbrzymiającej interpretacji. Ludzie, którzy działali tak szybko z pewnością nie chcieli angażować się ponad to, co istotne”¹⁰⁶.

Jeśli weźmiemy pod uwagę te różnorodne elementy hermeneutyczne, możemy rozumieć sakramentologię trydencką jako ważny akt magisterium, wyznaczający pewien etap w historii łacińskiej oraz zamykający okres Średniowiecza. Najważniejsza jest tutaj rola Kościoła w tajemnicy, której inicjatywę dzierży sam Bóg oraz niezmiennie krucha relacja pomiędzy znaczeniem i skutecznością rytu. Sakrament daje do myślenia, ponieważ jednocześnie odnosi się do Słowa Boga i udziela daru Bożego.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 241.

ROZDZIAŁ PIĄTY

Od Soboru Trydenckiego do II Soboru Watykańskiego (od XVI do XX wieku)

H. Bourgeois

Sobór Trydencki był ostatnim wydarzeniem w historii łacińskich soborów powszechnych przed Soborem Watykańskim I (1870), który jednak nie zajął się kwestią sakramentów. Powrócił do niej Sobór Watykański II (1962 — 1965). Kościół łaciński w tym, co dotyczy jego oficjalnej doktryny sakramentalnej, przez czterysta lat odnosił się do Soboru Trydenckiego. Wszelako przez tak długi okres magisterium katolickie nie pozostawało nieme. Pojawianie się nowych kwestii zmuszało do aktualizowania dziedzictwa lub przynajmniej do wyrażania jego ważności. Kwestie te były brane pod uwagę przez autorytet rzymski najczęściej w sposób rozproszony. Teologia sakramentalna nie była zresztą najważniejszym problemem na przestrzeni wieków, jakie upłynęły od Soboru Trydenckiego, jeżeli będziemy się trzymać tekstów magisterium. Sobór Trydencki przemówił, kwestię uważano za załatwioną i górę brały odtąd inne pilne sprawy, na przykład przyjmująca różne formy krytyka religii i jej konsekwencje dla chrześcijaństwa czy też stosunek pomiędzy Kościołem a narodami, jakie się nań składają.

Zajmowane przez magisterium stanowiska, pomiędzy Soborem Trydenckim a Vaticanum II, zasługują wszakże na uwagę. Nie wnoszą znaczącej nowości z doktrynalnego punktu widzenia. Pozwalają one jednak dostrzec, w jaki sposób sakramenty uwikłane były w wiele innych debat mających miejsce w społeczeństwie lub Kościele. Poza tym pomału rodził się nowy gatunek literacki, encyklika, który starał się pozytywnie ukierunkowywać praktyki i refleksje katolików.

Zwykły, chronologiczny punkt widzenia nie wystarcza do ukazania logiki tych tekstów. Z drugiej strony uporządkowanie tematyczne, które polega na przeglądaniu problematyki każdego z sakramentów, prowadzi do rozczłonkowania sprawiającego, że naszej uwadze umykają sugestywne połączenia między nimi. Odczytamy zatem teologię sakramentalną proponowaną przez

magisterium przez czterysta ostatnich lat według celu, dla którego powstały poszczególne teksty, to znaczy według sposobu, w jaki zostały napisane i kontekstu, w jaki się wpisują.

W takiej perspektywie możemy wyróżnić teksty zachowujące czy też propagujące sakramentologię trydencką, duszpasterskie uściślenia o mniej lub bardziej wyraźnym znaczeniu dogmatycznym, stanowiska w debatach doktrynalnych lub duchowych, które miały oddźwięk w dziedzinie sakramentów, wreszcie sądy wyrażane na temat sakramentów innych Kościołów.

Wskazówki bibliograficzne: Cl. Blanchette. *Pénitence et eucharistie. Dossier d'une question controversée*. Bellarín-Cerf. Montréal/Paris 1989. - A. Bolland, art. „Modernisme”, *DSp* 10 (1980), 1415-1440. - P. Broutin, *Le Réforme pastorale en France au XVII^e siècle*. 2 tomy. Desdée. Paris 1956. - J. Delumeau. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. PUF. Paris 1971. *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles*. Fayard. Paris 1983. - J. Cl. Dhôtel. *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*. Aubier. Paris 1967. - J. Le Brun. art. „Quiétisme”, *DSp* 12 (1986), 2756-2842. - B. Leeming. *Principes de théologie sacramentaires*. Marne, Tours 1961. - L. Saltet. *Les Réordinations. Études sur le sacrement de l'ordre*, Gabalda, Paris 1907. - E. Poulat. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Casterman, Tournai 1962. - J. B. Sequeira. *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?*. Cerf. Paris 1985. - P. N. Tremblas. *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. 3. DDB, Paris 1968.

I. ROZPOWSZECHNIANIE SAKRAMENTOLOGII TRYDENCKIEJ

Reforma katolicka troszczyła się o katechezę na temat sakramentów (na przykład *Katechizm Kanizjusza*) oraz o duszpasterstwo sakramentalne (Karol Boromeusz w Mediolanie).

1. KATECHIZM SAKRAMENTÓW

Oficjalny katechizm opublikowany po Soborze Trydenckim (1566), nazywany jeszcze katechizmem rzymskim, służył za punkt odniesienia¹. To, co mówi on o sakramentach, podejmuje na sposób mniej polemiczny, niż sam sobór doktrynalne dziedzictwo ustanowione od XII wieku. Oto, jak jest w nim zdefiniowany sakrament:

¹ *Ou Catéchisme pour les curés, publié sur l'ordre du Soubv. Pont. Pie V, sur la base de décrie du concile de Trente*, Rome 1566; *Catechismus Romanus, seu Catechismus ex decreto consilli Tridentini...*, wyd. krytyczne P. Rodriguez, Libr. Edit. Vat., 1989; przekład polski: por. *Katechizm rzymski według uchwały św. Soboru Trydenckiego dla plebanów ułożony, z rozkazu najprzód Piusa V, potem Klemensa XII po łacinie wydany, na język polski przez imć księdza Walentego Kuczborskiego przetłumaczony...*, Jasło 1866.

Rzeczywistość podporządkowaną zmysłom, która z racji ustanowienia przez Boga, ma moc oznaczania, a z drugiej strony urzeczywistniania świętości i sprawiedliwości (II, 9).

W tych kilku słowach zawarto to, co istotne: stosunek pomiędzy zmysłowymi wyglądami i niewidzialną tajemnicą, Bożym ustanowieniem, relacja między znaczeniem a skutecznością, darem łaski (określonym tutaj, w powszechnym w tamtej epoce języku biblijnym, jako „sprawiedliwość i świętość”).

Katechizm Soboru Trydenckiego przedstawia zatem sakramenty obszernie. Była to nowość, aż do tej pory katecheza mówiła o nich jedynie przy prezentacji *Credo*, w komentarzu do formuły „świętych obcowanie” (rozumianej jako „obcowanie rzeczy świętych”). Polemika z Reformacją domagała się szerszego ujęcia, a zatem i oddzielnego miejsca, które pojawia się zaraz po wyznaniu wiary Soboru Trydenckiego, zgodnie z Augustynowym schematem *fides* i *sacramentum*. Były wszakże możliwe inne plany. W XVII wieku przyjmowano najczęściej organizację Kanizjusza i Bellarmina: katechizm rozpoczynał się od trzech cnót teologicznych, sakramenty pojawiały się na czwartym miejscu. W XIX wieku przeważał inny plan: dogmat (prawdy do wierzenia), przykazania Boże (prawo do praktykowania), modlitwa niedzielna i sakramenty (środki do tego, by wierzyć i być posłusznym przykazaniom). W tym ostatnim schemacie sakramenty ujęte są jako środki zbawienia, o czym zresztą jasno mówił wstęp do katechizmu rzymskiego: „Doktryna sakramentów zawiera doktrynę środków zmysłowych, dzięki którym możemy uczestniczyć w łasce”.

Katechizm Soboru Trydenckiego rozpatruje także sakramenty na sposób pastoralny, zwłaszcza na podstawie rytów lub elementów (sól, woda, biała szata dla chrztu etc.) oraz analizy najważniejszych nazw nadawanych przez tradycję każdemu z sakramentów (na przykład, dla Eucharystii, dziękczynienie, ofiara, komunia, sakrament pokoju i miłości, wiatyk, wieczerza). Nie brakuje jednak troski teologicznej: idzie o materię i formę sakramentów, ich ustanowienie, ich skutki, a w odniesieniu do Eucharystii, rozwinięcie poświęcone jest transsubstancjacji.

Następnie celem magisterium katolickiego było zachowanie owego dziedzictwa. Nie kontynuowało polemiki z protestantyzmem, podczas gdy teologowie poświęcali mu się stale, w ślad za Bellarminem, i aż do początku naszego wieku. Jednak uciekało się ono spontanicznie i naturalnie do sformułowań trydenckich, kiedy miało mówić o sakramentach.

2. WULGATA TRYDENCKA W SAKRAMENTOLOGII

Wyrażenia Soboru Trydenckiego zostały przejęte przez późniejsze magisterium jako część normalnego języka wiary; w tym zwyczajowy schemat materii

i formy sakramentów. Sformułowanie to napotykamy w doniesieniu do chrztu w brewe Benedykta XIV z 1794 roku i w odpowiedzi Świętego Oficjum z 1901; także w odniesieniu do sakramentu kapłaństwa w liście Leona XIII z 1896 o święceniach anglikańskich oraz w konstytucji apostolskiej *Sacramentum ordinis* Piusa XII w 1947 roku².

Wspomnijmy jeszcze średniowieczną formułę na temat Eucharystii, zaadoptowaną przez Sobór Trydencki: szafarz działa in persona Christi. Wyrażenie to zostało włączone do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku (kanon 1256), a następnie użyte przez Piusa XII w encyklice *Mediator Dei*, w 1947; szeroko używał go Sobór Watykański II (SC 33; PO 2; LG 10 i 28)³.

Uściślenia wypowiedzi Soboru Trydenckiego

Niektóre sformułowania Soboru Trydenckiego zostały sprecyzowane przez późniejsze magisterium. I tak język transsubstancjacji, przyjęty niegdyś na IV Soborze Laterańskim i podjęty przez Sobór Trydencki, broniony jest przez Święte Oficjum w latach 1875 i 1887⁴ przeciwko interpretacjom teologicznym, które zachowują sam termin, ale starają się poddać go reinterpretacji. W 1950 roku Pius XII w encyklice *Humani generis* zajmuje się teologią, która pragnęła obejść się bez tego słowa i ujmować eucharystyczną obecność Chrystusa w kategoriach znaku:

Są tacy, którzy twierdzą, iż nauka o przeistoczeniu [transsubstancjacji], jako opierająca się na przestarzałym filozoficznym pojęciu substancji, powinna być tak poprawiona, żeby rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszej Eucharystii zredukować do pewnego rodzaju symbolizmu [...]⁵.

Podobnie klasyczne pojęcie charakteru sakramentalnego bronione jest, w 1887 roku, przeciwko filozoficznej reinterpretacji Rosminiego, która wydała się dziwna⁶.

W spontanicznym języku magisterium odnajdujemy wreszcie sformułowanie trydenckie dotyczące „substancji sakramentów”, to znaczy tego, nad czym Kościół nie ma „władzy”. Pius XII, w konstytucji *Sacramentum ordinis* z 1947 roku na temat sakramentu święceń, także się nim posługuje, uściślając nieco jego treść⁷:

² Teksty tych czterech dokumentów: 1794, *DzS* 2566; 1901, *DzS* 3356; 1896, *DzS* 3315; 1947, *DzS* 3859; *FC* 916; przekład polski: *BF*, VII/584.

³ Teksty: 1947, *DzS* 3848; Sobór Watykański II: *SC* 33; *PO* 2; *LG* 10, 28.

⁴ Teksty: 1875, *DzS* 3121; 1887, *DzS* 3229 i 3231.

⁵ *DzS* 3891; *FC* 795; przekład polski: *BF*, VII/343.

⁶ Deklaracja Świętego Oficjum, *DzS* 3228.

⁷ Teksty: Trydent, *DzS* 1728; *FC* 758; przekład polski: *BF*, YII/311; 1910, *DzS* 3556; 1947, *DzS* 3857; *FC* 915; przekład polski: *BF*, YII/582.

do *substantia* sakramentów należy to, „co zależy od woli” Chrystusa, nie wszystko jednak, co jest wymagane dla ich ważności, której część uzależniona jest od woli Kościoła, a zatem podlegająca zmianom.

Stawki niektórych sformułowań trydenckich

W potrydenckich i współczesnych interwencjach magisterium katolickiego przed Soborem Watykańskim II trzy klasyczne formuły, które Sobór Trydencki przejął, zostały reaktywowane z powodu debaty na ich temat. Nie są używane jako element języka potocznego, ale jako temat umożliwiający magisterium zajęcie stanowiska wobec współczesnej debaty.

Jest to po pierwsze przypadek klasycznego sformułowania dotyczącego *intencji* szafarza sakramentów. Kwestia ta w ciekawy sposób przebiega XVII i XVIII wiek. Norma średniowieczna i trydencka była jasna: szafarz winien czynić to, co czyni Kościół. Święte Oficjum musiało czuwać nad tym stwierdzeniem. Okazję po temu miało trzykrotnie: najpierw, w 1660 roku, dekret potępia ekstremalną interpretację przejętej formuły, którą przypisywano niektórym jansenistom: „Chrzest jest ważny, nawet jeśli udzielany jest przez szafarza, który integralnie zachowuje ryt i zewnętrzne formy sakramentów, ale który, w swym sercu, mówi sobie: nie chcę czynić tego, co czyni Kościół”. Czy to hipoteza szkolna? W każdym razie taki szafarz nie ma minimum subiektywnej zgodności z obiektywnością rytu kościelnego. Następnie Święte Oficjum przypomina ważność sakramentów udzielanych i przyjmowanych w niekatolickich wspólnotach chrześcijańskich (odpowiedzi z 1872 i 1877 roku)⁸. Wreszcie, w tekście z 1833 roku, Kongregacja uściśla przy pomocy swego rodzaju równoważników, co oznacza sformułowanie „to, co czyni Kościół”:

Ażeby sakrament był ważny, nie potrzeba wyraźnej czy określonej intencji; wystarcza bardziej ogólna intencja: potrzeba chcieć czynić to, co czyni Kościół albo co ustanowił Chrystus, albo co czynią chrześcijanie⁹.

Nie wystarcza wszelako mówić o intencji szafarza. Liczy się także intencja wiernych, którzy otrzymują sakramenty. Dobrze zaznaczyła to teologia średniowieczna. Podkreśla to magisterium potrydenckie. W 1703, a następnie w 1860 i 1898 roku¹⁰, Święte Oficjum kładzie nacisk na warunki świadomości i zrozumienia, jakie zakłada przyjęcie sakramentu u osoby otrzymującej go. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku powraca do tego przy okazji małżeństwa (kanon 1086).

⁸ Teksty: 1660, *DzS* 2338; 1872, *DzS* 3100; 1877, *DzS* 3126.

⁹ Por. B. Leeming, *Principes de theologie sacram.*, s. 644.

¹⁰ Teksty: 1703, *DzS* 2381-2382; 1860, *DzS* 2835-2839; 1898, *DzS* 3333.

Drugi znaczący przypadek: znaczenie tego, co nazwaliśmy tutaj zasadą augustyńską, zgodnie z którą sakramenty są rzeczywiste, nawet jeżeli *szafarz* jest oddzielony od Kościoła katolickiego albo kiedy jest osobiście niegodny. Reguła ta, którą magisterium przejęło od VIII wieku¹¹, była utrzymywana w Średnio-wieczu pomimo protestów ruchów reformatorskich (Wiklif, Hus) i została na powrót potwierdzona przez Sobór Trydencki. Została przywołana przez Leona XIII w 1896 roku przy okazji kwestii ważności święceń anglikańskich:

Jeśli ktoś poważnie i odpowiednio używa przepisanej formy i sposobu, urzeczy-wistniając i udzielając sakramentu, to tym samym już zakłada się, że pragnie czynić to, co czyni Kościół. Na tej zdrowej zasadzie opiera się doktryna, wedle której sakrament istnieje naprawdę, nawet jeśli udzielany jest przez posługę heretyka lub osoby nie ochrzczonej, jeżeli tylko używa się rytu katolickiego. Odwrotnie jednak, jeśli ryt jest zmieniony, w wyraźnym celu wprowadzenia innego rytu, nie akcep-towanego przez Kościół, lub też odrzucenia tego, co czyni Kościół i tego, co z ustanowienia Chrystusa należy do natury sakramentu, to jest oczywiste, iż nie tylko brakuje koniecznej intencji, ale także, iż intencja jest przeciwna i przeciwstawna sakramentowi¹².

Zdaniem Leona XIII to zatem nie schizma czyni nieważnymi święcenia celebrowane przez anglikanów: zasada augustyńska pozostaje nienaruszalna. Działa tutaj zatem zniekształcenie intencji szafarza w stosunku od tego, co czyni Kościół, zniekształcenie objawiające się obiektywnie w zmianie rytu. „Zasadę augustyńską” należy zatem interpretować w zależności od intencji szafarza, zdefiniowanej przez stosunek do „tego, co czyni Kościół”.

Trzecia kwestia, także właściwie załatwiona przez Sobór Trydencki, wy-płynęła ponownie w ramach modernizmu. Według magisterium, które wyraziło się w Trydencie, wszystkie sakramenty „zostały ustanowione przez naszego Pana Jezusa Chrystusa”. Jednak sobór nie zajął stanowiska na temat sposobu owego ustanowienia, bezpośredniego lub pośredniego i „w ogólności”. Badania biblijne prowadzone na początku naszego wieku miały na nowo postawić ten problem. Czyż nie można było powiedzieć, że sakramenty, poza Eucharystią i w inny sposób chrztem, zostały ustanowione przez Kościół, oczywiście w ramach wierności woli i intencji Chrystusa? Dekret Świętego Oficjum z 1907 roku napiętnował i potępił taki sposób widzenia, przedstawiając go w ten sposób:

Sakramenty stąd wzięły początek, że Apostołowie lub ich następcy zinter-pretowali jakąś myśl i jakiś zamiar Chrystusa pod wpływem i zachętą okoliczności i wydarzeń¹³.

¹¹ *DzS* 580, potem 644, 914.

¹² Leon XIII, *Apostolicae curae*, 1896, *DzS* 3318; przekład polski: por. *BF*, VII/555.

¹³ Dekret *Lementabili*, 1907; *DzS* 3440; *FC* 678; przekład polski: *BF*, VII/224.

Pozostawało jednak pytanie o to, jaka była rola Kościoła oraz czy owa rola, nawet jeśli drugorzędna, nie powinna być uznana, przy czym uznanie to nie może prowadzić od oddzielenia ustanowienia sakramentów do fundamentalnego i założycielskiego odniesienia do Chrystusa.

II. DECYZJE PASTORALNE O ZNACZENIU DOGMATYCZNYM

Nie jest rolą magisterium wchodzenie w regulacje pastoralne. Te ostatnie zależą od mądrości wspólnot i rozeznania szafarzy. Jednakże niektóre kwestie praktyczne mają motywy lub skutki, które dotyczą znaczenia, niekiedy fundamentów, a nawet „substancji” sakramentów. Magisterium łacińskie, od Soboru Trydenckiego, interweniowało z tego tytułu według dawnego powiedzenia: *lex orandi, lex credendi*. Celebracja angażuje doktrynę wiary.

1. MAŁŻEŃSTWO - TEST STOSUNKÓW MIĘDZY KOŚCIOŁEM A ŚWIATEM

Od Trydentu małżeństwo, które w Średniowieczu miało trudności z nabyciem pełnego statusu sakramentalnego, stało się powodem największej liczby interwencji magisterium. Problem stanął najpierw w kontekście misji i młodych Kościołów, zważywszy trudności, jakie powodowało niekiedy nawrócenie chrześcijańskie jednego z małżonków. Rzym przykładał się zatem do przypominania warunków tego, co tradycja kanoniczna nazywa *przywilejem Pawiowym*, to znaczy możliwości anulowania związku małżeńskiego dla umożliwienia osobie, która przyjęła chrześcijaństwo, życia w pokoju. Już w 1537 mówi o tym tekst Pawła III; następnie, w 1571 i 1585, dwaj inni papieże, Pius V i Grzegorz XIII, również zmuszeni byli podjąć ten punkt. W 1759 roku Święte Oficjum ze swej strony ponownie wypowiada się w 1855¹⁴. Teksty, które właśnie przywołaliśmy, nie uściślają swej stawki dogmatycznej, pragną pomóc w uregulowaniu konkretnych przypadków. Czytając je, możemy przynajmniej dostrzec, że nawrócenie chrześcijańskie i przymierze z Bogiem, jakie otwiera, nie łączą się zawsze i bezpośrednio z jednością małżeńską już zawartą (a niekiedy już zerwaną). W niektórych przypadkach sprawa wiary przeważa nad sprawą małżeństwa.

Nie będziemy zajmować się tutaj jako szczególnie ważnymi innymi interwencjami magisterium na temat potajemnych małżeństw (deklaracja Benedykta

¹⁴ Teksty: 1537, *DzS* 1497; 1571, *DzS* 1983; 1585, *DzS* 1988; 1759, *DzS* 2580-2585; 1855, *DzS* 2817-1810.

XIV z 1741) lub małżeństw mieszanych (pomiędzy chrześcijanami a niechrześcijanami, list Piusa VI z 1782 roku)¹⁵.

Znacznie ważniejsza jest długa debata, jaką prowadziło magisterium katolickie z państwami i rządami na temat kompetencji tych ostatnich w kwestii małżeństw między chrześcijanami. Chodziło o to, by określić, czy Kościół katolicki może dzielić z nimi swą władzę, aż dotąd całkowitą i jedyną, w dziedzinie związku małżeńskiego jego członków. Rozpoczęty w XVIII wieku konflikt między Rzymem a władzami świeckimi i politycznymi zajął praktycznie cały XIX wiek. W 1782 roku list Piusa VI domaga się dla Kościoła kompetencji w dziedzinie przeszkód małżeńskich¹⁶. Ten sam papież interweniował w tym samym duchu jeszcze w 1787 i 1788 roku, w ostatnim z tych tekstów odnosząc się do kanonu 12 Soboru Trydenckiego o małżeństwie. Większą wagę miała konstytucja Piusa VI *Auctorem fidei*, potępiająca synod w Pistoii i jego tendencję do umniejszania władzy Rzymu w stosunku do władzy biskupów i rządów świeckich. Utrzymuje, że prawem i odpowiedzialnością Kościoła jest samodzielne regulowanie kwestii odnoszących się do małżeństwa. Wydane w 1803 roku brewe Piusa VII zmierza w tym samym kierunku¹⁷.

Napięcie wzrosło z nastaniem Piusa IX. Papież stwierdził rozwój małżeństwa cywilnego, który wydawał mu się być konsekwencją prawodawstwa dającego państwom władzę nad związkiem małżeńskim. Dostrzegając fakt, że władza świecka zmierzała do nadania rozwodowi formy legalnej. Kontynuował konkordatową politykę Piusa VII, włączając do treści umów uznanie kompetencji Kościoła w dziedzinie małżeństwa. Mnożył listy i alokucje na ten temat. W 1864 zbiór nazywany *Syllabusem* deklaratował odrzucenie zdania, zgodnie z którym „sprawy małżeńskie i kwestie odnoszące się do małżeństwa zależą z samej ich natury od trybunału świeckiego”. Instrukcja Penitencjarii z 1886 roku starała się wskazać to, co należało konkretnie uczynić, biorąc pod uwagę podwójną celebrację, świecką i religijną¹⁸.

Począwszy od roku 1878, Leon XIII idzie krok dalej, pragnąc uznać rolę państwa w ramach społecznego znaczenia małżeństwa. „Zapraszał państwa do współpracy zamiast konfrontacji”. Jednak tak jak Pius IX zredagował listy i alokucje, by potwierdzić rolę właściwą Kościołowi¹⁹. Przede wszystkim encyklika *Arcanum divinae sapientiae* z 1880 roku zajmuje precyzyjne stanowisko i uzasadnia je:

¹⁵ Teksty: 1741, *DzS*2515-2520; 1782, *DzS*2590.

¹⁶ Por. J.-B. Sequeira, *Tout Mariage entre baptises est-il nécessairement sacramental?*, s. 320.

¹⁷ Teksty: 1788, *DzS*2598; kanon 12 z Trydentu, *COD* II-2, s. 1535; *DzS*1812; *FC*935; przekład polski: *BF*, VII/607; *Auctorem fidei*, *DzS*2659 — 2660; 1803, *DzS*2705-2706.

¹⁸ *Syllabus*, *DzS*2974; 1886, *DzS*3190.

¹⁹ Por. J.-B. Sequiera, *op. cit.*, s. 381 i 383-396.

Chrystus, odnowiwszy małżeństwo i doprowadziwszy je do tak wielkiej doskonałości, całą jego dyscyplinę powierzył Kościołowi. Ową władzę nad małżeństwami chrześcijan Kościół sprawował w każdym czasie i w każdym miejscu, a czynił to w taki sposób, by ukazać, iż władza ta do niego należy i nie pochodzi z jakiegoś ludzkiego nadania, ale że została przyznana przez boską wolę jego Założyciela²⁰.

Postawiony tutaj problem pastoralny nie dotyczy przede wszystkim osób, które wchodzą w związek małżeński, to raczej problem odpowiedzialnych za Kościół. Podniesiona kwestia dotyczy kultury tamtego czasu i pewnej formy sekularyzacji polityki, a zatem i sfery małżeństwa. Odpowiedź magisterium polega na obronie kompetencji Kościoła i zachowaniu władzy dla zapewnienia religijnego waloru małżeństwa. Odrzucone zostaje rozbitcie rzeczywistości małżeństwa na dwie oddzielne przesłanki, z których jedna zależy od państwa, od społeczeństwa świeckiego, od kultury, a druga od Kościoła, od wiary, od sakramentu. Leon XIII wypowiada się na ten temat bardzo jasno:

Nie pozwólmy, by poruszyło nas owo rozróżnienie, tak mocno głoszone przez prawników królewskich, pomiędzy umową a sakramentem, w zamiśle zarezerwowania dla Kościoła tego, co przynależy do sakramentu i wydania umowy władzy i arbitrażowi władz świeckich. Tego rodzaju rozróżnienie czy raczej rozdzielenie nie może być zaakceptowane, ponieważ jasne jest, że w małżeństwie chrześcijańskim umowa jest nierozdzielna od sakramentu oraz że w związku z tym nie może istnieć prawdziwa i uprawniona umowa, która by tym samym nie była sakramentem²¹.

Dokument ten ujawnia związek pomiędzy sytuacją kulturową i duszpasterską oraz stanowisko Rzymu. Stanowisko owo przyjmuje zróżnicowane formy, ale stałe na przestrzeni czasu. Jest podane jako angażujące dogmat. Kwestia nie jest jedynie praktyczna lub sakramentalna. Dotyka ona istoty, to znaczy jedności małżeństwa w jej rzeczywistości sakramentalnej:

Małżeństwo jest sakramentem w takiej mierze, w jakiej umowa przynależy do istoty sakramentu i stanowi część jego definicji. A to jest dogmatem katolickim [...]. Herezją jest zatem twierdzenie, iż w prawie ewangelicznym umowa małżeńska jest habitualnie i istotnie oddzielona od sakramentu oraz że sakrament jest zwykłą ozdobą dla umowy, ozdobą, która jest obojętna lub zewnętrzna w stosunku do ważności i treści umowy²².

Jest dogmatem wiary, że małżeństwo zostało wyniesione przez Pana naszego Jezusa Chrystusa do godności sakramentu, a doktryną Kościoła katolickiego jest, iż sakrament jest tylko jakością akcydentalną dodaną do umowy. [...] Prawo świeckie, które, zakładając rozerwalność sakramentu i umowy małżeńskiej katolików, przeciwstawia się doktrynie Kościoła, gwałci jego niezbywalne prawa²³.

²⁰ *DzS*3144; *FC*937.

²¹ *DzS*3145; *FC*983.

²² Instrukcja Świętego Oficjum, 1817; por. J.-B. Sequeira, *op.cit.*, s. 341-342.

²³ Pius IX, List do króla Wiktora Emmanuela, 1852; por. J.-B. Sequeira, *op. cit.*, s. 359.

Te dwa teksty ukazują przejście od problemu kulturowego i pastoralnego do twierdzenia natury dogmatycznej lub przynajmniej doktrynalnej. Koniec końców magisterium łacińskie od Soboru Trydenckiego i aż po XIX wiek postrzegało w taki sposób duchowość małżeństwa. Oczywiście nie wyjaśnia to wszystkiego. Wskazaliśmy uprzednio na troskę o możliwie najlepsze przedstawienie przywileju Pawiowego. Z drugiej strony zaangażowanie autorytetu rzymskiego w tym, co dotyczy małżeństwa i jego duszpasterstwa, przybrało, począwszy od XIX wieku, nową formę encyklik papieskich. Dokumenty te są zarazem dogmatyczne i duchowe, przyświeca im wyraźny cel duszpasterski²⁴.

Trzeba dorzucić, że w ostatnich wiekach Rzym był też bardzo zatroskany przez to, co nazywamy regulacją narodzeń, a co w przeszłości nazywano „onanizmem małżeńskim”²⁵. W tych kwestiach etycznych powiązanie z doktryną jest dla magisterium oczywiste, ponieważ chodzi o prawo naturalne, za strażnika którego się uważa; jednak odniesienie to zazwyczaj nie jest wypowiedziane. Warunki celebracji małżeństwa pomiędzy chrześcijanami nie są zatem jedynymi, które należy podkreślić w kompetencji magisterium, trzeba też uznać, iż moralność życia małżeńskiego również została powierzona jego czujności.

2. DOKTRYNALNE IMPLIKACJE PRAKTYKI SAKRAMENTALNEJ

Pozostałe sakramenty także mogą się okazać problematyczne w tym, co dotyczy ich celebracji. Magisterium łacińskie starało się przez ostatnie wieki uwypuklić tę stawkę. Czyniło to najpierw przez odwołanie do tego, co dziś nazywa się *duszpasterstwem sakramentalnym*. Akcent kładziono zazwyczaj na katechezę przygotowawczą, jaką zakłada celebracja sakramentu. Tak było z odpowiedziami Świętego Oficjum z 1703, z 1860, czy wreszcie 1898 roku²⁶. Teksty te mówią o sytuacjach nazywanych „misyjnymi”. Przedłużeniem ich jest Kodeks z 1917 roku (kanon 1086). Fundament dogmatyczny tych przypomnień (w XX wieku zauważono, że są ważne również w krajach obszaru „chrześcijaństwa”) jest oczywisty: sakramenty są sakramentami wiary, a zatem implikują przyłgnięcie do Słowa Bożego.

Również w perspektywie duszpasterstwa sakramentalnego i faktu misji, powstała kwestia *rytuału* i tego, co dziś nazwalibyśmy jego inkulturacją, to

²⁴ Trzy teksty tego typu to: *Arcanum dwinae sapientiae* Leona XIII z 1880 roku, *DzS* 3142 — 3146; *FC* 936 — 939; *Casti connubii* Piusa XI z 1930 roku, *DzS* 3700 — 3713; *FC* 940 — 947; przekład polski (fragm): *BF*, VII/608 — 616; *Sacra virginitas* Piusa XII z 1954, *DzS* 3911 — 3912.

²⁵ Liczne odpowiedzi Świętej Penitencjarii w XIX wieku: *DzS* 2715, 2758 sq, 2791 sq, 2795, 3185; jeszcze w 1916, *DzS* 3634 i 3638; w 1922, dekrety Świętego Oficjum o niegodziwym pożyciu małżeńskim, *DzS* 3660; w 1952, *DzS* 3907.

²⁶ Teksty: 1703, *DzS* 2381 -2382; 1860, *DzS* 2835-2839; 1898, *DzS* 3333.

znaczy przejęcia go przez kultury lokalne. W XVII wieku mówiono o *akomodacji* przy okazji dzieła dokonanego przez włoskiego jezuitę Matteo Ricci w Chinach, w końcu XVI wieku. Ricci zaakceptował kult przodków i tradycyjną pobożność rodzinną u nowych chrześcijan chińskich. Jednakże to otwarcie wzbudziło reakcję odmowną ze strony misjonarzy, którzy pragnęli być bardziej rygorystyczni. Przez sto lat (1650—1750) papieństwo oscyloowało pomiędzy obydwiema tendencjami. W końcu przeważyła postawa nieprzejednana²⁷. Trzeba było papieża Piusa XI i jego encykliki *Rerum Ecclesiae* z 1621, by Rzym przyjął na powrót postawę troski o kultury lokalne. Jednakże, w odniesieniu do rytuału sakramentów i jego adaptacji, dopiero Sobór Watykański II ustanowił zasadę możliwych zmian w ramach katolicyzmu łacińskiego, bowiem szczególne rytę, które istniały w Europie (Mediolan, Lyon) ograniczały się praktycznie do Eucharystii i były wyrazem jedynie pewnych wariantów o mniejszej wadze.

Kwestia postawiona przez spór wokół rytów miała analogię w osiemnastowiecznej Europie. W Niemczech istniał wówczas pewien ruch liturgiczny, związany z wrażliwością Oświecenia i głoszący język narodowy w kulcie, porzucenie komunii eucharystycznej udzielanej podczas mszy oraz sprzeciw wobec celebracji monopolizowanych przez samego kapłana. Papieństwo, choć nieufne, nie interweniowało od razu przeciw tym innowacjom. Jednakże w roku 1794 potępiło ów prąd odnowy liturgicznej w jego odmianie włoskiej i jansenistycznej, jaka została wyrażona na synodzie w Pistoii: odrzucono kilka tez z dziedziny sakramentologii²⁸, z których jedne wydawały się zapewne dziwne, inne nie respektowały autorytetu Rzymu w materii liturgicznej.

Różnorodne stanowiska naznaczyły w ten sposób ów okres w dziedzinie praktyki sakramentów, w trudnych lub konfliktowych sytuacjach. Najczęściej magisterium przypominało przejęte normy, na przykład w dziedzinie chrztu lub tajemnicy spowiedzi²⁹. Kiedy indziej kwestia sakramentów wpisywała się w ogólną debatę duchową lub teologiczną, zwłaszcza tę, którą zapoczątkował jansenizm. Pomiedzy Soborem Trydenckim a II Watykańskim wyczuwamy pojawienie się kilku problemów praktycznych, które prowadzą magisterium rzymskie do interwencji. Oto one.

Chrzest

Praktyka chrztu małych dzieci, potwierdzona na Soborze Trydenckim, nie stała się powodem prawdziwej debaty. Problemem okazał się jednak chrzest

²⁷ Konstytucja *Ex illo die* Klemensa XI z 1715 roku; bulla *Ex quo singulari* Benedykta XIV z 1742 roku.

²⁸ Konstytucja *Auctorem fidei* Piusa VI, *DzS* 2627 — 2660.

²⁹ O chrzcie, odpowiedź Świętego Oficjum (1901), *DzS* 3356; o tajemnicy spowiedzi, dekret Klemensa VIII (1593) *DzS* 1989 oraz dekret Świętego Oficjum (1682), *DzS* 2195.

małych dzieci urodzonych z rodziców niechrześcijan albo ewentualność chrztu dzieci bez zgody ich rodziców³⁰, zwłaszcza w przypadku niebezpieczeństwa śmierci. Przy faktycznym założeniu, że dziecko w ten sposób ochrzczone odzyska zdrowie, Benedykt XIV umieszcza prawa Kościoła ponad prawami rodziców. Pius IX, przy okazji „sprawy Mor tary” (mały Żyd ochrzczone w chorobie, a po ozdrowieniu odebrany rodzicom), przyjął tę samą postawę. Podczas pontyfikatu Piusa XII reakcji tego samego typu, w odniesieniu do „sprawy Finaly’ego” zdołano uniknąć, gdyż stanowisko Benedykta XIV coraz bardziej wydawało się nie do przyjęcia.

W ostatnich wiekach duszpasterstwo chrztu postawiło inną kwestię, prawdę mówiąc klasyczną, przy czym jej trwałość była znakiem niedostateczności dostarczanych odpowiedzi. Idzie o los nieochrzczonych dzieci rodziców chrześcijan, które zmarły przed chrztem oraz wielkiej liczby niechrześcijan. Stanowisko odziedziczone ze Starożytności i Średniowiecza nie znało wahania: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”³¹. Stwierdzenie to zostało przywołane przez Święte Oficjum jeszcze w 1949 roku. Wszakże oficjalna teologia katolicka wolno ewoluowała w tej dziedzinie, jeszcze przed Soborem Watykańskim II. W odróżnieniu od pesymizmu typu jansenistycznego, Rzym odmówił rozmowy na temat potępienia nieochrzczonych, zważywszy, że powszechna wówczas doktryna o otchłani wydawała się w tym przypadku słuszniejsza³². Podobnie, wobec nieprzejednania współczesnych, Święte Oficjum w 1949 roku odrzuciło systematyczne twierdzenie *a priori* o wykluczeniu ze zbawienia nieochrzczonych³³. W sposób pozytywny magisterium rzymskie wysunęło dwa uściślenia. Pierwsze wskazuje, że poza Kościołem „nikt nie może być pewny swego wiecznego zbawienia”, co oczywiście znacząco odbiega od dotychczasowego stwierdzenia. Drugie określa, że „za sprawą pewnego pragnienia i nieświadomionego życzenia” nieochrzczeni są „przyporządkowani do mistycznego Ciała Zbawiciela”³⁴. Sobór Watykański II (LG 16) miał wpisać się w tę samą perspektywę, prawdę mówiąc dość świeżą w jego oficjalnej wypowiedzi.

Pokuta

Inny z sakramentów także mocno przyciągał uwagę magisterium przez ostatnie wieki: był to sakrament pokuty. Najważniejszym tego powodem była nieustająca opozycja pomiędzy mniej lub więcej jansenistycznym rygoryzmem

³⁰ Odpowiedź Świętego Oficjum (1894), *DzS* 3296; Kodeks z 1917, kanon 750; dekret Świętego Oficjum (1639), *DzS* 1998; instrukcja Benedykta XIV (1747), *DzS* 2552 — 2558 i 2562.

³¹ O znaczeniu i historii tej sentencji, zob. niżej.

³² Por. *DzS* 1949, przekład polski: *BF*, V/59; 2429, przekład polski: *BF*, VII/139; 2626, 3866.

³³ Na ten temat, por. s. 349.

³⁴ Encyklika *Mystici Corporis* Piusa XII (1943); *DzS* 3821; *FC* 499/1.

moralnym a bardziej elastyczną postawą, którą jej przeciwnicy nazywali laksystyczną. I tak w XVII wieku Rzym zajął się równolegle przesadnym rygoryzmem i laksyzmem. Została w końcu przyjęta droga pośrednia, ale dopiero w 1831 roku, w związku z działalnością Alfonsa de Liguori³⁵. Tymczasem w katolickim duszpasterstwie pokutnym rozwinęła się opozycja mająca związek z poprzednią. Czy penitenci przystępujący do sakramentu mogli posiadać tylko niedoskonałą skruchę za swe winy, to znaczy duchową postawę inspirowaną raczej strachem przed karą ze strony Boga niż ewangeliczną miłością do Pana? W tym punkcie magisterium uspokoiło nastroje i poprosiło tych, którzy zajmowali postawę wymagającą (*kontrycjonistów*) oraz tych, którzy przyjmowali postawę większej wyrozumiałości (i którzy dopuszczali skruchę niedoskonałą, nazywaną *attritio*, skąd ich nazwa — *atrycjonisci*) o wzajemne poszanowanie odmiennych punktów widzenia³⁶.

Poza tym dwie kwestie praktyczne o mniej istotnym znaczeniu, odnoszące się do celebracji spowiedzi, były przyczyną interwencji. Dekrety Świętego Oficjum z 1602 i 1603 roku utrzymują, że obecność spowiednika powinna być fizyczna i że nie można zadowolić się nawiązaniem z nim kontaktu za pomocą korespondencji lub posłańca. W mniej odległej przeszłości Święta Penitencjaria, w instrukcji z 1944 roku, rezerwowała rozgrzeszenia zbiorowe dla przypadków zupełnie wyjątkowych (żołnierze wyruszający na bitwę etc.)³⁷. Kwestia ta została na powrót postawiona po Soborze Watykańskim II.

Magisterium podkreślało wreszcie stosunek pomiędzy pokutą a komunią eucharystyczną. Kwestię tę za pontyfikatu Piusa X podnosiła Kongregacja ds. Sakramentów w dekrecie *Quam singulari* z 1910 roku: wczesna komunია święta idzie w parze ze wczesną spowiedzią. Z kolei Pius XII podkreślał znaczenie częstej spowiedzi dla wiernych, którzy nie oskarżają się o grzech ciężki, ale którzy często przystępują do komunii (*Mystici Corporis*, 1943; *Mediator Dei*, 1947)³⁸. Ten punkt widzenia zostanie też uwypuklony przez Sobór Watykański II (PO 18) oraz po nim³⁹.

Eucharystia

Co do Eucharystii wszystko przebiegało tak, jak gdyby obszerna refleksja Soboru Trydenckiego długo służyła za wystarczający punkt odniesienia,

³⁵ *DzS* 2309-2319 i 2031, 2033-2044, 2060, 2725-2727.

³⁶ Dekret Świętego Oficjum (1667), *DzS* 1070

³⁷ Teksty: 1603, *DzS* 1994-1995; 1944, *DzS* 3832-3837.

³⁸ Teksty: 1910, *DzS* 3530, 3531, a przede wszystkim 3535; 1943, *DzS* 3818; 1947, *DC* 45 (1948), 243.

³⁹ *Ordo paenitentiae*, 1973, praen., sect. II, nr 7; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, 1983, kanon 914; Adhortacja apostołska Jana Pawła II, *Reconciliatio et paenitentia*, 1984, nr 32.

a duszpasterstwo eucharystyczne Kontrreformacji nie przynosiło szczególnych trudności. Pius X, w 1905 roku, promuje częstą komunię, przeciwko tendencji jansenistycznej⁴⁰, a następnie, w 1910, jak powiedzieliśmy, dekret Kongregacji ds. Sakramentów zachęca do przygotowywania dzieci do spowiedzi i komunii od wieku siedmiu lat. Z drugiej strony, podobnie jak w przypadku małżeństwa, współczesne magisterium ucieka się do encyklik, które w mniejszym stopniu są tekstami polemicznymi, a w większym prezentacjami doktrynalnymi i duchowymi, ukierunkowującymi praktykę sakramentalną⁴¹. Wreszcie, począwszy od lat pięćdziesiątych, debatowano w katolicyzmie rzymskim nad praktyką koncelebracji eucharystycznej. Ta dawna praktyka zatarła się, choć zresztą zupełnie nie znikła (na przykład msze przy okazji święceń). Przywróci ją II Sobór Watykański (SC 57). Jednakże wcześniej Pius XII zajął się nią dwukrotnie, by odrzucić koncelebrację rozumianą jako akt wspólny szafarzy i wiernych (*Mediator Dei*, 1947) i by sprecyzować, iż koncelebranci winni wypowiadać wszyscy razem i każdy z osobna słowa konsekracji (przemówienie w Asyżu, w 1956 roku). W oczach papieża koncelebracja ma zatem bardzo wyraźne implikacje dogmatyczne: „To wszystko jest prawdą wiary”, powiada Pius XII, w odniesieniu do rozróżnienia pomiędzy wyświęconym szafarzem a ludem zgromadzonym na Eucharystii⁴².

Kapłaństwo

Współczesne magisterium niewiele mówiło o sakramencie kapłaństwa, a Sobór Trydencki pozostawał normalnym punktem odniesienia. Stawiane dziś problemy tożsamości kapłana nie istniały wcale przed początkiem XX wieku. Po prostu niedawni papieże podejmowali posługę kapłaństwa, jak czynili w przypadku małżeństwa i Eucharystii, wyrażając doktrynę i duchowość w formie encyklik⁴³. W takich ramach magisterium miało interweniować na polu tego, co stanowiło najważniejszy ryt święceń. Opowiedziało się za nałożeniem rąk⁴⁴.

⁴⁰ *DzS* 3375.

⁴¹ *Mirare caritatis* Leona XIII (1902), *DzS* 3360-3364; *Mediator Dei* Piusa XII (1947), *DzS* 3840-3841; *FC* 793-794; przekład polski: *BF*, VII/646 i n.

⁴² *Mediator Dei*, *DzS* 3850—3851; przekład polski: VII/578 — 579; przemówienie na kongresie w Asyżu (1956); dekret Świętego Oficjum (1957), *DzS* 3928.

⁴³ Por. Pius XI (1935), *Ad catholici sacerdotii*, *DzS* 3755 — 3758; przekład polski: *BF*, VII/564 i n.; Pius XII (1947), *Sacramentum ordinis*, *DzS* 3857-3861; *FC* 915-917; przekład polski: *BF*, VII/582 i n.

⁴⁴ Pius XII, *Sacramentum ordinis*, 1947; *DzS* 3859; *FC* 916; przekład polski: *BF*, VII/584.

3. ZNACZENIE TYCH INTERWENCJI

Niemal wszystkie sakramenty były przedmiotem interwencji magisterium. Wszelako ostatnie namaszczenie nigdy nie wzbudziło jego zainteresowania, z wyjątkiem jednego tekstu, skierowanego do Greków zjednoczonych z Rzymem, w 1742, oraz dekretu *Quam singulari* z 1910 roku: dzieci, które mogą spowiadać się i przystępować do komunii, gdy wstępują w wiek rozumny, mogą także przyjmować namaszczenie chorych począwszy od tego wieku⁴⁵. Z drugiej strony interwencje magisterium, na które wskazaliśmy, są różnorodne co do ich przedmiotu, kontekstu, znaczenia eklesjalnego i autorytetu. Wszystkim rządzą warunki. Sobór Trydencki zapewnia podstawowy fundament, na którym opierają się bardziej uwarunkowane wypowiedzi magisterium papieskiego.

Jakie były przyczyny tych interwencji? Przypadki były różnorodne. Przeważnie magisterium uważa za swój obowiązek reagować wobec niektórych praktyk, a nie tylko w przypadku wierzeń czy wyznania wiary. Oto dość zasadniczy rys niedawnego magisterium. Nie tylko najważniejsze doktrynalne wyzwania są przedmiotem jego czujności, ale także sposoby działania, czy to w dziedzinie moralności, czy liturgii i sakramentologii. Albowiem fundamentalne kwestie doktrynalne są powiązane z tymi, które stawia praktyka.

Stwierdzamy także pewną ewolucję w sposobach interweniowania magisterium. Nadal mają miejsce jednorazowe deklaracje. Jednakże jednocześnie rozwijane są przedstawienia bardziej ogólne typu *encykliki*. Niedawne magisterium nie jest tylko doktrynalne, dyscyplinarne i pastoralne. Staje się także teologiczne, w linii Soboru Trydenckiego, ale roztacza się nad nim sam autorytet papieża, a zatem odbywa się to w ramach zwyczajnego sprawowania jego odpowiedzialności.

Magisterium katolickie ostatnich wieków zaznało innej ewolucji, która dotyczyła treści wypowiedzi wyrażających jego stanowisko. Tak było na przykład w przypadku dostosowania rytów w Chinach albo w sprawie nieochrzczonych, bez wątpienia także w sprawie kompetencji państwa i Kościoła w odniesieniu do małżeństwa. Interwencje te starają się nie łamać tradycyjnej ciągłości. Ich przyczyna znajduje się najwyraźniej w kulturze i jej przemianach. Zauważyliśmy wagę odpowiedzi dawanych przez Kongregacje rzymskie biskupom pracującym na terenach misyjnych: spotkanie Ewangelii i niekiedy nieoczekiwanych tradycji kulturowych zmusza do zadania sobie pytania, jak być wiernym Ewangelii, szanując to, czym są ewangelizowane ludy. Jednakże problem kulturowy pojawia się także w Europie: wzrost znaczenia narodów powoduje przekształcenie rzymskiej problematyki małżeństwa; następujące powoli uświadomienie wolności religijnej czyni trudniejszym chrzest dzieci, nawet chorych,

⁴⁵ Teksty: 1742, *DzS* 2524; 1910, *DzS* 3536.

bez gody ich rodziców; wyostrome postrzeganie wspólnotowego życia eklezjalnego stawia kwestię koncelebracji.

Jeżeli Sobór Trydencki stanowi fundamentalny punkt odniesienia dla teologii sakramentalnej, czas potrydencki implikuje zatem modyfikacje w mentalności, strefach zainteresowania i troski oraz interpretacji źródeł wiary. Pogłębienie to, w sumie dyskretne, miało umożliwić II Sobór Watykański, przy założeniu, że ostatni sobór miał w mniejszym stopniu zależeć od ewolucji magisterium niż od witalności katolicyzmu po ostatniej wojnie światowej oraz od jakości pracy teologicznej wykonanej od początku XX wieku.

Z duszpasterskiego punktu widzenia okres potrydencki był świadkiem wielu ewolucji, które naznaczyły doświadczenie eklezjalne w jego całości i uczyniły pilną odnowę dokonaną przez Sobór Watykański II. Przytoczmy tylko kilka znaczących faktów. Misje parafialne w Europie utrzymały pewne poczucie inicjacji chrzcielnej, jednakże pierwszeństwo zmierzało w kierunku spowiedzi, czego domagała się zresztą moralizacja przepowiadania i katechezy. Skądinąd w XIX wieku z rzadka przystępowano do komunii, a podkreślano wartość komunii duchowej, „jak gdyby miała ona tę samą wagę i te same skutki”⁴⁶. Za sprawą podkreślania rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, tracono niekiedy z oczu wszystko to, co przedstawiało zjednoczenie z Chrystusem i to, co oznaczało eklezjalne znaczenie mszy. Dostrzegamy w końcu, że w XIX wieku bierzmowanie, doceniane w zasadzie jako sakrament czyniący z ochrzczonych żołnierzy Chrystusa, w praktyce mniej lub bardziej celebrowane, było niekiedy nazbyt zorientowane na „działanie”, ze szkodą dla bytu chrześcijańskiego.

III. SAKRAMENTY W DEBATACH DOKTRYNALNYCH I DUCHOWYCH

Pomiędzy dwoma ostatnimi soborami, Trydenckim i Watykańskim II, magisterium katolickie interweniuje także w debatach, jakie rozwijały się w Kościele łacińskim, czyli praktycznie w katolicyzmie europejskim. Debaty te nie były czysto teoretyczne. Ich charakter doktrynalny szedł w parze z implikacjami eklezjologicznymi. By się o tym przekonać, wystarczy przywołać kilka z nich: wzrost znaczenia narodów, a tym samym gallikanizmu (i jego różnorodnych ekwiwalentów w Europie), reakcją na który była reafirmacja magisterium i władzy papieskiej; kwestia misji w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej, następnie poszerzenie punktu widzenia ze względu na pilną potrzebę ewangelizacji w krajach dawną chrześcijańskich (Pius XI); interpretacja stosunku między łaską boską a wolnością ludzką; wyzwania podniesione przez Oświecenie

⁴⁶ J.-CL Dhôtel, *op. cit.*, s. 332.

i nowoczesną naukę (krytyka religii, ponowne zbadanie historii chrześcijaństwa) etc.

Debaty te nie zawsze miały skutki w porządku sakramentologii. Wszelako sakramenty często były praktycznym testem pozwalającym dostrzec konkretne konsekwencje niektórych stanowisk, które przedstawiano najpierw na sposób doktrynalny i duchowy. Zajmijmy się tutaj, ze względu na skutki w dziedzinie sakramentów, trzema doniosłymi debatami, w które Rzym zaangażował się w różnorodnej formie: jansenizm⁴⁷, sporem wokół kwietyzmu, wreszcie tak zwaną kwestią „modernistyczną”.

1. SAKRAMENTY I JANSENIZM

Mówi się niekiedy, że Bajus otworzył drogę Janseniuszowi. W rzeczywistości ich doktryny są dość odmienne, nawet jeżeli obydwie odwołują się do augustynizmu i odnoszą przede wszystkim do stosunku pomiędzy łaską a wolnością. Co do jansenizmu, to był on zjawiskiem trwałym, ponieważ wywierał wpływ aż do początków XX wieku i prezentował się jako rzeczywistość wieloaspektowa, już to doktrynalna, już to moralna, już to sakramentalna, już to polityczna i kulturalna.

Augustynizm Janseniusza⁴⁸ wyraźnie charakteryzuje się przeciwstawieniem „modernizującej” duchowości jezuitów. Gdy ci ostatni pragnęli zrobić miejsce dla nowej kultury Odrodzenia, wiedzy i edukacji, biskup Janseniusz utrzymywał, że człowiek jest zepsuty przez grzech i że łaska boska cechuje się całkowitą skutecznością, aż po predestynację ludzi. Doktryna ta dotyczyła zatem znaczenia łaski i wolności ludzkiej. Była krańcowo pesymistyczna i nie zwracała dość uwagi na wolność. Do pierwszej linii, doktrynalnej i duchowej, bardzo szybko dołączyła, zwłaszcza we Francji, perspektywa duszpasterska i sakramentalna. Saint-Cyran, kierownik duchowy przeoryszy Port-Royal, Angélique Arnauld, a przede wszystkim jej brat, Antoine Arnauld, dokonali owego przesunięcia. Teksty Janseniusza nie mówiły o sakramentach. Antoine Arnauld postanowił w ich perspektywie postawić kwestię łaski. W swej książce *O częstej komunii* (1643) zaatakował duszpasterstwo jezuickie, które uważał za zbyt laksystyczne w dziedzinie dopuszczania do komunii. Przeciwstawiał się cotygodniowej komunii i domagał się rygorystycznych warunków moralnych i duchowych przy przystępowaniu do tego sakramentu. Pozycja ta miała posłuch w Europie przynajmniej do końca XIX wieku. Proboszcz z Ars, w pierwszym okresie swego posługiwania, także był nią naznaczony.

⁴⁷ Zauważmy również, iż wśród siedemdziesięciu dziewięciu zdań Bajusa potępionych przez Piusa V, dziesięć odnosi się do sakramentologii; *DzS* 1901-1980; przekład polski: por. *BF*.

O tezach Bajusa, t. 2.

⁴⁸ O Janseniuszu i jego doktrynie, por. t. 2.

Magisterium rzymskie najpierw nie interweniowało bezpośrednio odnośnie Eucharystii, dopiero Pius X w 1905, a nade wszystko w 1910 roku musiał powrócić do tego punktu⁴⁹. Debata koncentrowała się przede wszystkim na pokucie. Dekret Świętego Oficjum z 1690 roku, który zbiera całość pozycji jansenistycznych, po raz pierwszy obejmuje kwestię sakramentalną, w odniesieniu do skruchy niedoskonałej u penitentów oraz praktyki umieszczania rozgrzeszenia przed pokutnym zadośćuczynieniem. Podkreśla także, iż jansenizm nie ma racji, gdy wiąże ostatnią spowiedź i komunię oraz gdy dla przyjmowania komunii wymaga zbyt radykalnej czystości serca. Zresztą inna przesłanka jest podnoszona w kwestii chrztu: nie należy minimalizować roli szafarza⁵⁰. Jansenizm bowiem sprawiał wrażenie tak mocnego podkreślania roli łaski, iż sam akt szafarza mógł stać się drugorzędny.

Ta ostatnia tendencja uwidoczniła się na początku XVIII wieku ponownie w dziedzinie pokuty. Wobec rzymskich potępień niektórzy janseniści pragnęli zachować „pełne szacunku milczenie” przy spowiedzi, kontestując wewnątrz interpretację Janseniusza, jakiej dokonało magisterium; to sprowadzało się do potwierdzania względnej autonomii wiernego w stosunku do autorytetu doktrynalnego i szafarza sakramentu. W 1705 roku Klemens XI potępił taką postawę. Następnie, po opublikowaniu przez oratorianina Quesnela komentarzy biblijnych, które uznano za jansenistyczne, ten sam Klemens XI interweniował w 1713 poprzez bullę *Unigenitus*, która stała się bardzo słynna. Bulla stanowiła przegląd 101 twierdzeń Quesnela, które oceniono jako nie do pogodzenia z wiarą katolicką. W kwestii sakramentów możemy wskazać na znaczenie, jakie Quesnel nadał łasce chrzcielnej, jak gdyby już nic z grzechu nie pozostawało w życiu ochrzczonych (zdanie 43), tak iż chrześcijanin nie wypełniający prawa ewangelicznego lub żyjący w strachu jest jeszcze uzależniony od Starego Przymierza (zdanie 63). Zresztą Quesnel stanowczo utrzymywał, iż „poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska” (zdanie 29), czego magisterium nie mogło zaakceptować⁵¹. Bulla *Unigenitus* wywołała poruszenie w Kościele francuskim z powodów zarazem religijnych i politycznych. Benedykt XIV poprosił nawet w roku 1756, by odmawiać ostatnich sakramentów wiernym, którzy notorycznie odrzucali bullę. Trwano zatem w perspektywie przyjętej przez Klemensa XI przeciwko „pełnemu szacunku milczeniu”.

Jednakże jansenizm nie miał w dziedzinie sakramentalnej tylko tej jednej tendencji, ogólnie rzecz biorąc minimalizującej. Prezentował także inną postawę w ramach duszpasterskiej odnowy celebracji i przepowiadania. We

⁴⁹ Dekret z 1905 roku o codziennej komunii i z 1910 roku o spowiedzi i komunii dzieci po osiągnięciu wieku rozumu; *DzS* 3375-3383 i 3530-3533.

⁵⁰ *DzS* 2315-2318, przekład polski (fragm.): VIII/12; 2322-2323, 2327-2328.

⁵¹ Teksty: 1705, *DzS* 2390; 1713, *DzS* 2400 — 2502, zwłaszcza 2443, 2463, 2429; przekład polski (fragm.): VII/134 i n.

Francji, ale także w Niemczech, Austrii i Włoszech, prąd ten starał się skłonić wiernych do uczestnictwa w liturgii niedzielnej (język narodowy, anafora wypowiedzana głośno, komunia pod dwiema postaciami) oraz do przywrócenia liturgii jej pierwszeństwa w stosunku do aktów pobożności. Czyniąc to, dążył do spowodowania wstrząsu w normach i przyzwyczajeniach. Czy był to jansenizm w ścisłym znaczeniu? Czy może raczej niektórzy janseniści pozostawali w zgodzie z pewną odnową liturgiczną, będącą pod wpływem filozofii Oświecenia? W każdym razie synod w Pistoii został potępiony przez Piusa VI w 1794 zarówno za jansenizm, jak i za innowacje w dziedzinie celebrowania sakramentów⁵².

Trzysta lat jansenizmu, jakich w różnym stopniu zaznała Europa zachodnia, doprowadziło w końcu do ujawnienia kilku znaczących rysów magisterium katolickiego. Po pierwsze okazuje się, że doktrynalny autorytet katolicki uważa za swój obowiązek czuwać nad interpretacją spuścizny Augustyna: bulla *Unigenitus* bardzo mocno świadczy o tej odpowiedzialności, którą można uznać za typowo potrydencką. Magisterium rzymskie dokonuje także oceny tendencji chrześcijańskich, które wydają mu się dyskusyjne, dość ściśle wiążąc to, co dotyczy doktryny zbawienia (łaski) z tym, co uzależnione jest od sfery sakramentalnej: sakramenty wyrażają znaczenie samego wyznania wiary, a nawet ze swej strony nadają mu formę. Ta cecha również jest bardzo potrydencka, jako że Sobór Trydencki podjął już kwestię usprawiedliwienia — zanim zajął się sakramentami, wyraził jej rytualną doniosłość.

Z drugiej strony podczas debaty wywołanej przez jansenizm, magisterium nie zawsze interweniowało z własnej inicjatywy. Często skłaniane było do zajęcia stanowiska przez instytucje lokalne (uniwersytety, episkopaty) lub przez grupy nacisku (religijne lub polityczne). Sytuację taką można zrozumieć w ówczesnym kontekście, ale doprowadziła ona do mnożenia interwencji rzymskich. W końcu niektórzy janseniści kontestowali interpretacje magisterium nie co do istoty, z którą się zgadzali, ale co do ich trafności. To, co zostało potępione, mówili, nie odpowiadało temu, co napisał Janseniusz czy Ouesnel. Sposób, w jaki rozumiano ich wypowiedzi, nie był zgodny z tym, co pragnęli wyrazić. Reakcja taka istniała już w XVI wieku w stosunku do potępień protestantyzmu, który często skarżył się, iż nie był odpowiednio interpretowany przez magisterium katolickie. Oto wewnątrz katolicyzmu odnajdywano analogiczną trudność. Fakt ten pozostaje aktualny. Z magisterium, jak myślą niektórzy, nie można dyskutować na płaszczyźnie tego, co mówi, ale na płaszczyźnie tego, jak wyraża to, co mówią potępiane przez nią grupy, czy to dlatego że nazbyt schematycznie uogólnia różniące się niuansami i często odmienne stanowiska, czy też dlatego że w sposób zbyt analityczny wylicza ich twierdzenia, bez ukazania ich spójności i celowości.

⁵² Chrzest: *DzS*2627; Eucharystia: 2628-2633; pokuta: 2634 — 2650; kapłaństwo: 2651—2657; małżeństwo: 2658-2660.

2. SAKRAMENTY I MISTYKA

W tym samym czasie co jansenizm, ale na krótszy czas, w kilku sferach katolicyzmu europejskiego wybuchła po Soborze Trydenckim inna debata, zarazem doktrynalna i duchowa. Polemika ta, mniej rozległa, jest kojarzona z nazwiskami Molinosa, Fenelona, Madame Guyon czy Malavala. Została wpisana w granice XVII wieku, określa się ją mianem sporu *kwietystycznego*. Postawiony problem jest stary jak chrześcijaństwo: chodzi o miejsce, jakie wiara chrześcijańska zostawia i może zostawić mistyce zważywszy, że ta ostatnia ma tendencje do relatywizowania praktyk i pośrednictwa eklezjalnego.

Molinos, którego można uważać za założyciela prądu kwietystycznego, uważał, że pasywność przed Bogiem była ideałem wierzącego. Wszelkie pragnienie, wszelkie dążenie, zainteresowanie własnym zbawieniem winno zatrzeć się przed Bożą tajemnicą. Jak u Bajusa i w jansenizmie ta pozycja teologiczna nie była najpierw ukierunkowana na rzeczywistość sakramentów. Jednak raz jeszcze odnajduje ona w sakramentologii swego rodzaju konkretną konsekwencję: „dusze wewnętrzne” nabierają dystansu w stosunku do porządku sakramentalnego. Wśród twierdzeń molinistycznych, potępionych dekretem Świętego Oficjum w 1867 roku, cztery mają związek z sakramentami⁵³. Magisterium zaprzecza, iżby „przed i po komunii” nie wymagane było żadne inne przygotowanie i żadne inne działanie łaski, jak tylko zwyczajne trwanie w „pasywnej rezygnacji”. Trudność sprawia przede wszystkim wyznanie, albowiem, według zdania przypisywanego Molinosowi, „droga wewnętrzna jest niezależna od wyznania”, a zresztą „duszom zaawansowanym Bóg czyni nieraz wyznanie niemożliwym, zastępując je łaską, która chroni je i która jest równa tej, jaką otrzymałyby od sakramentu”.

Niezależnie od sposobu, w jaki interpretowano Molinosa, można co najmniej uznać, iż mistyka (w szerokim znaczeniu) pojawiała się w tego typu wypowiedziach jako nieufna wobec instytucji kościelnej i sakramentów. W tym sensie duchowość w formie mistycznej nabierała dystansu w stosunku do programu duszpasterskiego Kontrreformacji, gdzie ryty i instytucja zajmowały sporo miejsca.

Ta sama trudność pojawiła się na nowo w kontekście francuskim wraz z Madame Guyon i Fenelonem, jednak przy drobnych różnicach. Madame Guyon wskazuje w swej autobiografii, że niekiedy przed swym spowiednikiem „nie wiedziała, co powiedzieć, nic więcej nie znajdowała”. Fenelon w swym dziele *Wyjaśnienie maksym świętych o życiu wewnętrznym* (1697) deklarował, że „nie jest się zmuszonym czynić spowiedzi zawsze równie częstymi”, ale odmawiał stwierdzenia, że „spowiedź jest lekarstwem, które odpowiada tylko

⁵³ DzS2232 i 2234, 2259 i 2260.

duszą niedoskonałą”. Doktryna czystej miłości w takiej formie, w jakiej on sam i Madame Guyon ją formułowali, była w nie mniejszym stopniu przedmiotem oskarżeń. Uważano ją za kwietystyczną. W krótkim *Cum alias* (1699) Innocentego XII, który potępiał dwadzieścia trzy zdania wyjęte z „maksym świętych”, zarzucono Fenelonowi takie twierdzenie: „dusze przemienione powinny, spowiadając się, nienawidzić swych win i pragnąć odpuszczenia swych grzechów, nie jako swego własnego oczyszczenia i uwolnienia, ale jako rzeczy, której pragnie Bóg; pragnie On, byśmy jej pragnęli dla Jego chwały”⁵⁴.

Nawet jeśli potępienia Molinosa i Fenelona przez magisterium były powodowane także przyczynami natury politycznej, stawiają one ważną kwestię, która nie została uregulowana przez siedemnastowieczne interwencje. Prąd mistyczny, który w XVIII wieku schronił się w niektórych klasztorach, wydaje się na powrót rozwijać obecnie, po Soborze Watykańskim II. Znowu pada pytanie, czy duchowość potrzebuje wyrazu sakramentalnego. Nawet jeśli nie zawsze już chodzi o mistykę, staje pytanie o interpretację wiary chrześcijańskiej, która waloryzuje osobiste doświadczenie i znajduje się w kłopotliwej sytuacji wobec instytucjonalności Kościoła.

3. SAKRAMENTY I MODERNIZM

Oto trzecia ze wspomnianych debat, w jakich wzięło udział katolickie magisterium. Jest związana z wprowadzeniem myśli krytycznej i naukowej do refleksji nad chrześcijaństwem. Analiza egzegetyczna, badania historyczne (zwłaszcza historii początków chrześcijaństwa), włączenie nowych ujęć filozoficznych, wysiłek nowego wyrażania wiary chrześcijańskiej przy wzięciu pod uwagę kultury „nowoczesnej”, cały ten ruch rozwijał się stopniowo od XVII wieku, a przyspieszył w XIX. Kwestia sakramentów ponownie nie była w centrum rozstrzygnięć, ale była wpisana w ów reformatorski program. I tak w XVII wieku oratorianin Jean Morin opublikował *Komentarz historyczny na temat dyscypliny w udzielaniu sakramentu pokuty* (1651). W następnym wieku dom Marten studiuje *Dawne ryty Kościoła* (1700), Eusebe Renaudot docenia *Ciągłość wiary Kościoła w dziedzinie Eucharystii, sakramentów* (1711 — 1713), a dom Chardon przedstawia czytelnikom *Historię sakramentów* (1745). W XIX wieku przedstawicielami sakramentologii historycznej są dom Gueranger (*Institucje liturgiczne*, 1840-1851), J.-H. Newman (*O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, 1845) i L. Duchesne (*Początki kultu chrześcijańskiego*, 1889).

Ta poważna praca historyczna mogła zaskoczyć klasyczną teologię tym bardziej, że prowadzona była niekiedy poza chrześcijańskimi centrami uniwersyteckimi. Mogła niepokoić autorytet. Ten ostatni interweniował jednak tylko

wtedy, gdy historię uznano za obiektywnego sprzymierzeńca pewnej filozofii doświadczenia i pewnej eklezjologii, według której autorytet kościelny nie może nie ignorować przesłanek historycznych, nawet jeśli relatywizują one dane uznane za ustalone. Tak wyglądała tożsamość „modernizmu” w oczach Rzymu⁵⁵. Wejście na scenę nauk egzegetycznych i historycznych powinno nadać sakramentologii miejsce, jakiego dotąd nie posiadała oraz spowodować zajęcie stanowiska przez magisterium.

Magisterium rzymskie interweniowało przeciw zjawisku modernizmu w 1907 roku za sprawą dwóch tekstów, dekretu *Lamentabili* Świętego Oficjum, następnie encykliki *Pascendi* Piusa X. Zgodnie z klasyczną metodą użytą przeciw jansenizmowi i kwietyzmowi, dekret wylicza błędy modernistów w różnorodnych dziedzinach, w tym i sakramentologii. Encyklika jest rodzajem lepiej skonstruowanym, którego nowożytnie papieństwo używa od prawie stu lat. Podwójna interwencja z 1907 roku miała znaczący oddźwięk. Słusznie czy niesłusznie *Lamentabili* i *Pascendi* jawiły się, praktycznie do II Soboru Watykańskiego, jako globalne potępienie nowoczesności przez autorytet kościelny.

Jeśli ograniczymy się do kwestii sakramentów, okaże się, że dwa tematy zostały napiętnowane przez magisterium: z jednej strony nowe interpretacje tradycji ze względu na pracę historyczną, z drugiej całościowa koncepcja sakramentów powiązana z pewną filozofią doświadczenia symbolu.

W pierwszej perspektywie stanowisko modernistyczne na powrót otwiera kwestię ustanowienia sakramentów. Sobór Trydencki wypowiedział się stwierdzając, że sakramenty Nowego Prawa wszystkie zostały „ustanowione przez Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Otóż moderniści opowiadają się za jedynie „pośrednim” ustanowieniem przez Chrystusa, zaś Kościół miał wyrazić na planie instytucjonalnym intencję swego Pana. Oto dwa znaczące teksty:

Sakramenty stąd wzięły początek, że Apostołowie lub ich następcy zinterpretowali jakąś myśl i jakiś zamiar Chrystusa pod wpływem i zachętą okoliczności i wydarzeń⁵⁶.

Dogmaty, sakramenty, hierarchia tak co do swego pojęcia, jak i co do rzeczywistości, nie są niczym innym, jak tylko sposobem wyjaśnienia i etapem ewolucji myśli chrześcijańskiej, która zewnętrznymi przyrostami pomnożyła i udoskonaliła mały zarodek ukryty w Ewangeliach⁵⁷.

Koncepcja ta miała opierać się na elementach egzegetycznych i historycznych. Dekret *Lamentabili* odnotowuje, że, w mniemaniu modernizmu, to co

⁵⁵ Znaczenie kryzysu modernistycznego zostanie zanalizowane w tomie 4.

⁵⁶ *Lamentabili*, nr 40, *DzS* 3439; *FC* 678 (tekst cytowany już na s. 186).

⁵⁷ *Ibid.*, *DzS* 3454; przekład polski: *BF*, VII/69.

mówi Paweł na temat Eucharystii w Pierwszym Liście do Koryntian (11,23-25) nie powinno być w całości rozumiane jako historyczne; lub że słowa z Ewangelii św. Jana (20,23) („Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone”) nie odnoszą się wyraźnie do sakramentu pokuty; podobnie List św. Jakuba (5,14), o namaszczeniu chorych, nie mówi o ustanowieniu tego sakramentu jako takiego. Zresztą historia chrześcijaństwa pozwala, w optyce modernizmu, dostrzec ustanawiającą rolę Kościoła w przypadku pokuty, bierzmowania, urzędu kapłańskiego i małżeństwa⁵⁸. Wreszcie encyklika *Pascendi* tak pojmuje teologię modernistyczną w kwestii ustanowienia sakramentów:

Nie uniemożliwia to jednak faktu, i trzeba to potwierdzić, iż Kościół i sakramenty zostały ustanowione pośrednio przez Jezusa Chrystusa. Oto w jaki sposób. Wszystkie świadomości chrześcijańskie były niejako zawarte w świadomości Chrystusa, podobnie jak roślina w swym zarodku. Podobnie jak latorośle żyją życiem Jezusa Chrystusa. Otóż życie Jezusa Chrystusa jest boskie, według wiary. Boskie będzie zatem także życie chrześcijan. I właśnie dlatego, jeśli zdarzyło się, iż życie chrześcijańskie, w następstwie czasów, zrodziło sakramenty i Kościół, można będzie w pełnej prawdzie stwierdzić, że jego początek pochodzi od Jezusa Chrystusa i że jest on boski⁵⁹.

Modernizm zaś, kontestujący dekret *Lamentabili*, uważa, iż stanowisko Soboru Trydenckiego powinno być zrewidowane:

Pojęcia o początku sakramentów, jakie mieli Ojcowie Trydenccy i które bez wątpienia wywarły wpływ na ich dogmatyczne kanony, dalekie są od [teorii], które dzisiaj słusznie utrzymują historycy i badacze chrześcijaństwa⁶⁰.

W formie, w jakiej ujmuje go dokumenty magisterium z 1907 roku, modernizm ma drugą perspektywę. Nie tylko troszczy się o historię, posiada też filozoficzny punkt widzenia, dziś powiedzielibyśmy antropologiczny. Sakramenty miały być wyrazem wiary, odzwierciedlającej osobiste i wspólnotowe potrzeby wierzących, zgodnie z analizą *Pascendi*:

O kulcie i obrzędach nie trzeba by wiele mówić, gdyby ten punkt nie obejmował także sakramentów, co do których moderniści dopuszczają się największych błędów. Kult powstaje u nich z dwojakiej potrzeby lub konieczności. Jedna z tych potrzeb wymaga, by nadano religii element podpadający pod zmysły, a druga, by ją zewnętrznie ujawniano. To wszystko zaś nie jest możliwe bez formy zewnętrznej

⁵⁸ *Ibid.*, *DzS* 3445; 3447, przekład polski: *BF*, VII/482; 3448, przekład polski: *BF*, VII/520; 3443, przekład polski: *BF*, VII/255 i 3446 przekład polski: *BF*, VII/481; 3444, przekład polski: *BF*, VII/269; 3449-3450, przekład polski: *BF*, VII/556 —567; 3451.

⁵⁹ *Dz* 2088 (ustęp usunięty w *DzS*).

⁶⁰ *DzS* 3439; *FC* 677; przekład polski: *BF*, VII/223.

i aktów poświęcających, które nazywamy sakramentami. Sakramenty są dla modernistów czystymi symbolami i znakami, choć nie pozbawionymi siły. Żeby jednak tę siłę opisać, posługują się przykładem pewnych słów, o których mówi się w języku potocznym, że zdobyły sobie uznanie, ponieważ mają moc przekazywania idei wielkich i wstrząsających duszami. Jak te słowa odnoszą się do idei, tak samo sakramenty do zmysłu religijnego i nic ponadto. Jaśniej powiedzieliby moderniści, gdyby wyrazili się, że sakramenty zostały ustanowione tylko dla ożywienia wiary. To jednak potępił Sobór Trydencki: „Jeśli ktoś twierdzi, że te sakramenty zostały ustanowione wyłącznie dla ożywienia wiary — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”⁶¹.

Dokumenty z roku 1907 miały tendencję, jak często w przeszłości, do uogólniania i radykalizowania kontestowanych zdań, tak iż niektórzy nie rozpoznawali się w grupowym portrecie, jaki im podsuwano. Część historycznej prawdy, odkryta przez ówczesne badania, była od razu włączana do tez, które uważano za nie do przyjęcia. Wraz z upływem czasu potępienia modernistów w dziedzinie sakramentologii utraciły część swego znaczenia. Konflikt, który wyrażał się w słowach „albo, albo”, został stopniowo zażegnany, opuściwszy teren rozwiązań zbyt prostych i oddając sprawiedliwość zarazem lepiej poznanej historii, w jej początkach i rozwoju (geneza zbioru siedmiu sakramentów), jak i lepiej zrozumianemu dogmatowi. Teologia katolicka zdała sobie pomąhu sprawę z wiarygodnego sposobu ich ustanowienia i ich natury. Rzeczywistość *symboliczna* rytów sakramentalnych jest dziś pojmowana w mocnym znaczeniu: symbol nie jest zwykłą figurą pedagogiczną, ale posiada właściwą sobie skuteczność. Współczesne koncepcje symbolu, dalekie od redukowania go do jakiegoś sztucznego języka, widzą w nim w szerokiej mierze cielesny sposób komunikacji, który w podmiotach budzi głębokie życie. Perspektywy te w żadnym wypadku nie minimalizują daru Bożego, w specyficzny sposób udzielanego przez sakramenty.

IV. SAKRAMENTY W INNYCH WYZNANIACH CHRZEŚCIJAŃSKICH

Możemy stwierdzić, że pomiędzy Soborem Trydenckim a Watykańskim II ekumenizm, który dziś stał się jednym z wymiarów aktów magisterium, nie był jeszcze rzeczywistością faktyczną. Rzym nie miał ani ochoty, ani okazji do nawiązania oficjalnego dialogu z Kościołami wywodzącymi się z Reformacji, wszakże od lat trzydziestych XX wieku rozwijają się różnorodne kontakty katolików z protestantami, zarówno na płaszczyźnie wspólnej modlitwy, jak i poszukiwań teologicznych. Magisterium katolickie podchodzi z rezerwą

⁶¹ DzS3489; FC680; przekład polski: BF, YII/226.

również wobec chrześcijan wschodnich i anglikanów. Aż do II Soboru Watykańskiego magisterium rzymskie pozostaje w gruncie rzeczy trydenckie.

1. SAKRAMENTY CHRZEŚCIJAN WSCHODNICH WIDZIANE Z RZYMU

Dekret dla Ormian z 1439 roku wyznaczył możliwość porozumienia ekumenicznego, a jednocześnie kruchość tego rodzaju zbliżeń, zważywszy, iż Łacinnicy zawsze sprawiali wrażenie narzucania własnych tradycji i interpretacji. Po Soborze Trydenckim trudność ta pozostała. W XVIII wieku, za pontyfikatu Benedykta XIV, konstytucja dla Greków we Włoszech (1742) przypomina, że kapłani wschodni powinni w zasadzie respektować łacińską praktykę, która bierzmowanie zastrzega dla samego biskupa. Co do namaszczenia chorych dopuszczalne jest, by było obecnych wielu kapłanów, ale tylko jeden dokonuje namaszczenia i wypowiada formułę sakramentalną⁶². W zarządzeniach tych odnajdujemy zwykłą w Średniowieczu postawę magisterium łacińskiego. Jednakże, w 1743 roku, wyznanie wiary przedstawione maronitom zjednoczonym z Rzymem trzyma się, co naturalne, istotnej i wspólnej doktryny: zbioru siedmiu sakramentów i ich znaczenia⁶³. Jednocześnie, to prawda, liturgia maronicka doznała latynizacji, która sprawiła, że na długo utraciła ona swój szczególny charakter.

Inny epizod w kontaktach magisterium rzymskiego i chrześcijaństwa wschodniego związany był z epiklezą eucharystyczną. Czy wezwanie Ducha Świętego miało znaczenie konsekrujące, jak przekaz o ustanowieniu? Tekst Piusa VII z 1822 roku odrzuca tę interpretację i przedkłada tradycję rzymską, która nie знаła wówczas epiklezy jako takiej. Pius X, w 1910 roku, powrócił do tej kwestii i udzielił takiej samej odpowiedzi uważając, iż w tym przypadku zaangażowana była „substancja” sakramentu⁶⁴. Rzeczywistość sakramentologii wschodniej była zatem faktycznie w niewielkim stopniu uznawana przez Rzym.

2. WSCHODNIA TEOLOGIA SAKRAMENTALNA W OSTATNICH WIEKACH

W XVI wieku, zaraz po Reformacji, patriarcha Jeremiasz z Konstantynopola grzecznie odprawił Reformatorów, którzy chcieli mu przedstawić swe koncepcje. Jednakże inny patriarcha Konstantynopola, Lukaris, który przebywał na Zachodzie i miał bezpośrednie kontakty z protestantyzmem, opublikował

⁶² *DzS* 2522-2524; przekład polski (fragm.): *BF*, V11/268.

⁶³ *DzS* 2356.

⁶⁴ Teksty: 1822, *DzS* 2718; 1910, *DzS* 3556.

w 1629 roku wyznanie wiary o tendencji kalwinistycznej: Jezus ustanowił tylko dwa sakramenty (chrzest i Eucharystię), a transsubstancjacja jest pojęciem powierzchownym i niebezpiecznym. Owo wyznanie wiary najpierw wydane w Genewie po łacinie, a potem przetłumaczone na grekę w 1633, wywołało w Konstantynopolu żywe protesty. Lukaris został złożony z urzędu, a po śmierci potępiony przez synod.

Następnie, w XVII i XVIII wieku, dwa teksty chrześcijaństwa wschodniego okazały się znamienne.

Najpierw *Katechizm* Piotra Mohyły, metropolity kijowskiego, dzieło klarowne i dydaktyczne. Doktryna wyrażona w nim jest tradycyjna, ale wciela pewne uściślenia zachodnie, w tym i pojęcie transsubstancjacji: „Substancja chleba i substancja wina zostały przemienione w substancję Ciała i Krwi Chrystusa. [...] Albowiem po tych słowach ma miejsce transsubstancjacja i chleb przemieniony zostaje w prawdziwe Ciało Chrystusa, a wino w Jego prawdziwą Krew”. Mohyła nie ignoruje też znaczenia intencji u szafarza, choć mówi o niej bez zachodnich uściśleń: „Kapłan uświęca sakrament mocą Ducha Świętego, za pośrednictwem niezłomnej intencji uświęcenia go”. To, co dla metropolity jest ważne, to w mniejszej mierze konceptualizacja, a w większej duchowa postawa wierzącego: „Spowiedź winna posiadać następujące cechy: być pokorna, pobożna, prawdziwa, szczerą, potępiająca siebie z bólem”. Nie uniemożliwia to realizmu w wyborach wyświęconych szafarzy: „Trzeba zbadać, czy osoby mające sprawować ten sakrament posiadają trzy rzeczy: najpierw dobre i czyste sumienie, pozostają z dala od grzechów, które krępują kapłaństwo; następnie mają wiedzę i mądrość, tak do udzielania sakramentów, jak i kierowania ludem; a wreszcie członki w dobrym zdrowiu”⁶⁵.

W sakramentologii tej w normalny sposób zaznaczono szczególne cechy wschodnie: chrzest przez zanurzenie; znaczenie namaszczenia następującego bezpośrednio po chrzcie („Wraz z namaszczeniem świętego krzyżem, będziesz opieczętowany i bierzmowany w charyzmatach Ducha Świętego, którego otrzymujesz dla utwierdzenia w wierze chrześcijańskiej”); znaczenie epiklezy eucharystycznej („od razu po tych słowach urzeczywistnia się transsubstancjacja”⁶⁶); komunia pod dwiema postaciami; rola kapłana w celebracji małżeństwa.

Drugim wielkim tekstem odniesienia sakramentologii prawosławnej jest wyznanie wiary patriarchy Jerozolimy z końca XVII i początku XVIII wieku, Dozyteusza. Doktryna jest w nim tradycyjna, jak u Mohyły. Charakterystyczną dla prezentacji Dozyteusza jest przede wszystkim troska zmierzania ku większej

⁶⁵ Por. P.N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. 3, s. 209, n. 1; s. 45, n. 3; s. 282, n. 1; s. 321, n. 1; G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, C. H. Beck, München 1988.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 153; s. 178, n. 1.

niż u Mohyły precyzji konceptualnej. W ten sposób także i on akceptuje zachodnie pojęcie transsubstancjacji, ale wyjaśnia je dokładnie: „Po konsekracji chleba i wina nie trwa już ich substancja, ale Ciało i Krew Pana znajdują się pod postaciami i formą chleba i wina, to znaczy pod «przypadłościami» chleba i wina”, przy czym termin przypadłości oznacza tutaj zmysłowy wygląd⁶⁷. Następnie Dozyteusz wyraża pewną czujność wobec zniekształceń doktrynalnych. Zależy mu na przykład na silnym podkreśleniu, że sakramenty nie są „zwykłymi znakami obietnic Bożych. Wierzymy, że są one z konieczności skutecznymi narzędziami łaski dla wtajemniczonych”. Zaznacza, że małe dzieci „powinny zostać ochrzczone”. Denuncjuje protestancką koncepcję kapłaństwa: „Obok innych bezbożności wydawało się kalwinistom, że to przypadkiem istnieją kapłani i biskupi” i stanowczo broni siedmiu sakramentów: „Wierzymy, że sakramenty Ewangelii istnieją w Kościele i że są w liczbie siedmiu. Nie przyjmujemy ani mniejszej, ani większej liczby sakramentów, ponieważ jakakolwiek inna liczba sakramentów jest jedynie wynikiem szalonej herezji”⁶⁸.

Te dwa punkty odniesienia pokazują, że jeżeli w Kościołach prawosławia magisterium typu łacińskiego nie istnieje, to wszakże autorytet kościelny przejawia się w uznaniu, że synody tworzą teksty autoryzowane będące wyrazem autorytetu. Z drugiej strony chrześcijaństwo wschodnie jest bardziej podatne, niżby się mogło wydawać, na problematykę zachodnią (pojęcie transsubstancjacji, teologia Reformacji) i stara się połączyć tradycję biblijną i patrystyczną z duchowymi, duszpasterskimi wymaganiami obecnego czasu. Może to prowadzić je niekiedy do czujności analogicznej do tej, jaką przejawia magisterium zachodnie.

3. KWESTIA ŚWIĘCEŃ ANGLIKAŃSKICH

Od XVI wieku pojawiła się kwestia ważności święceń anglikańskich. Trzeba pamiętać, że Kościół anglikański w swym mniemaniu dobrze zachowywał w swym łonie rzeczywistości związane z tradycją chrześcijańską, a zwłaszcza sakrament kapłaństwa. Długo wypracowywana odpowiedź Rzymu nadeszła dopiero w końcu XIX wieku wraz z listem *Apostolicae curae* Leona XIII, w 1896 roku.

Leon XIII umieszcza ten szczegółowy przypadek w ogólnych ramach klasycznej sakramentologii, odziedziczonej ze Średniowiecza i Soboru Trydenckiego. Każdy sakrament jest „znakiem zmysłowym, który jest przyczyną niewidzialnej łaski”; sakramenty „oznaczają łaskę, której są przyczyną oraz są przyczyną łaski, którą oznaczają”. Urzeczywistnia się to przez materię, nałożenie rąk w przypadku święceń oraz formę, słowo święceń, „Przyjmij Ducha Świętego”⁶⁹.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 211, n. 1.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 23, n. 7; s. 128; s. 317, n. 2; s. 74, n. 2.

⁶⁹ *DzS*3315 — 3316; przekład polski (fragment): Y11/554.

Jednak posługiwanie się tym gestem i tym słowem „wcale nie oznaczają wyraźnie sakramentu kapłaństwa lub jego łaski czy też władzy kapłańskiej; i to tym mniej, że rytuał anglikański „został zmieniony w wyraźnym celu wprowadzenia rytu nieakceptowanego przez Kościół”⁷⁰. Powstaje zatem w tym przypadku, pisze Leon XIII, brak formy, który implikuje brak intencji⁷¹. W przypadku święceń anglikańskich przypuszczenie, zgodnie z którym szafarz „heretycki” pragnął czynić to, co czyni Kościół, posługując się wymaganą materią i formą, nie wchodzi zatem w grę; zmiana rytuału uniemożliwia zastosowanie zasady augustyńskiej:

Jasne jest, że nie tylko konieczna intencja jest nieobecna, ale również że intencja istniejąca jest przeciwna bądź przeciwstawna w stosunku do sakramentu (*ibid.*).

Arcybiskupi anglikańscy zgodzili się z papieżem co do warunków ważności sakramentu. Nie zgadzali się jednak z twierdzeniem, że w ich Kościele istnieje jakiś niedostatek intencji, albowiem według nich deklaracje i obietnice wymagane od kandydatów do święceń wystarczają do obiektywnego wyrażenia przez nich pragnienia rzeczywistego, „czynienia tego co czyni Kościół”. Ze swej strony angielscy biskupi katoliccy zwrócili uwagę, że kwestia była „względnie prosta”: „Ryt anglikański, poprzez który udziela się kapłaństwa, nie jest rytym uznanym przez Kościół katolicki, przeciwnie, był rytym ustanowionym w opozycji do rytu katolickiego [...]. Właśnie dlatego intencja duchownych anglikańskich, zbieżna z intencją ich Kościoła, staje w opozycji do intencji Kościoła katolickiego; jest zatem przeciwna sakramentowi”⁷².

Aktualny dialog między katolikami a anglikanami nie zdołał jeszcze przekroczyć owego wzajemnego niezrozumienia. Pomimo długiej i owocnej refleksji nad urzędami, która doprowadziła do tego, co Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka (ARCIC) nazywa „istotnym porozumieniem”, okazuje się, że debata nie dotyczy wyłącznie rytuału i intencji, ale także znaczenia nadawanego urzędowi kapłańskiemu. Dystans pomiędzy oboma Kościołami okazuje się zatem doktrynalny i na razie Rzym nie widzi możliwości uznania anglikańskiej teologii święceń⁷³. Decydujący postęp będzie się mógł zapewne dokonać poprzez wzajemne pogłębienie obydwu stanowisk.

⁷⁰ DzS3318.

⁷¹ Por. tekst Leona XIII cytowany s. 186.

⁷² B. Leeming, *op. cit.*, s. 651-653.

⁷³ Por. A. Birmelé, *Le Salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques*, Cerf/Labor et Fides, Paris/Genève 1986, s. 361 -388; Odpowiedź Stolicy Świętej na dokument końcowy ARCIC I; DC 89 (1992), s. 111-115.

Konkluzja: od jednego soboru do drugiego

Czas, jaki upłynął pomiędzy Soborem Trydenckim a Watykańskim II, nie był w dziedzinie sakramentologii okresem wielkiej oryginalności, przynajmniej w tekstach magisterium. To okres, w którym Rzym stara się zachować linię trydencką, i to pomimo ważnych nowości kulturowych i eklesjalnych. Jednocześnie problemy związane z sakramentami służą za testy ewolucji stosunków Kościoła i społeczeństwa czy świata. Tradycja nie może ograniczać się do powtarzania kilku formuł, nawet najśluszniejszych w chwili gdy zostały one opracowane. Sakramenty siłą rzeczy uczestniczą w ewolucjach historycznych, zachowując swą tożsamość, ale pozwalając włączyć się w nieoczekiwane niekiedy uwarunkowania. Tradycja sakramentalna ujawnia, iż część znaczenia Soboru Trydenckiego jest zawarta w wiekach, które po nim nastąpiły. Dopiero stopniowo zrozumiano część z tego, co ów sobór pragnął wyrazić.

W takiej perspektywie odniesienie trydenckie ukazuje się zarazem w tym, co ma w sobie pozytywne oraz w tym, co jest w nim ograniczone. Z jednej strony sakramenty są darami Boga, które posiadają sens i skuteczność; które są święte, ale osiągalne dla wielu; które mają instytucjonalną naturę eklesjalną, ale które zwracają się do wolności osobistej wiary. Z drugiej strony Kościołowi katolickiemu trudno jest być ekumenicznym, zrozumieć nowoczesność i jasno postawić niektóre klasyczne pytania, jak te o ustanowieniu sakramentów przez Chrystusa i o rolę Kościoła w tymże ustanowieniu.

ROZDZIAŁ SZÓSTY

Sakramenty według Soboru Watykańskiego II (od XVI do XX wieku)

H. Bourgeois

Sobór Watykański II (1962—1965) stanowi dla Kościoła katolickiego naszych czasów ważny i uznany punkt odniesienia. Teksty soborowe są bez wątpienia mniej oryginalne w dziedzinie sakramentów niż całości eklezjologii. Jednak sobór poważnie potraktował sakramentologię, która stanowi element symptomatyczny, gdzie zaznacza się nieustanna potrzeba adaptacji. W perspektywie soborowej sakramenty są „analizatorami” życia ewangelicznego i eklezjalnego. Wyrażają one kilka najważniejszych wyzwań aktualnego chrześcijaństwa: jego wierności Bogu i jego relacji wobec znaków czasu.

Celem Soboru Watykańskiego II nie była odnowa sakramentologii w jego treści doktrynalnej. Najczęściej w dziedzinie tej udzielał wypowiedzi klasycznych. Jednakże sobór wykazał się podwójną intuicją, która miała się cechować wielką doniosłością. Z jednej strony mówienie o sakramentach oznaczało w mniejszym stopniu analizowanie niż rewidowanie ich celebracji: w tym znaczeniu sobór zajął się raczej liturgią niż sakramentologią. Z drugiej strony sakramenty implikują pewną eklezjologię, a także pewną chrystologię: podejmowanie sakramentów dla odnowienia ich celebracji oznaczało także odniesienie ich do Kościoła i do Chrystusa.

Przedstawimy tutaj prezentację sakramentologii Soboru Watykańskiego II na trzy sposoby: najpierw powrócimy do tego, co przygotowało sobór w tej dziedzinie; następnie zamieścimy próbę analizy i charakterystyki wypowiedzi soborowych o sakramentach; w końcu zaproponujemy ocenę dokonanych prac.

I. PRZYGOTOWANIA DO II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Wskazówki bibliograficzne: R. Cuardini. *L'Esprit de la liturgie*. Plon. Paris 1929. - O. Casel. *Le Mystère du culte dans le christianisme* (1935), Cerf. Paris 1964. - O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie XII*. Cerf, 1945. - C. Dix, *The Shape of the Liturgy*. Dacre Press. Westminster 1945. - L. Bouyer, *La vie de la liturgie. Une critique constructive du mouvement liturgique*. Cerf. 1956. - A. C. Martimort. *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, nowe wydanie, tomy 1-4. Cerf/Saint Paul. Paris 1990. - E. Schillebeeckx. *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*. Cerf. 1960. - O. Semmelroth, *Le Sens des sacrements*. O.C.L., Bruxelles/Paris 1963: *L'Église, sacrement de la rédemption*. Saint Paul, 1963. - K. Rahner, *Église et sacrement*. DDB. Paris 1960.

Sobór Watykański II najpierw zajął się liturgią: konstytucja *Sacrosanctum Concilium* (1963), która stanowi pierwszy z dokumentów soborowych, poświęcona jest w całości refleksji nad znaczeniem, reformą czy też odnową i rozwojem tej rzeczywistości eklezjalnej (SCo 1). Ów nacisk, w pewnym sensie przewodni w stosunku do dzieła soboru, nie był wynikiem jakiegoś spontanicznego opracowania. W dziedzinie liturgii i sakramentów Sobór Watykański II był spadkobiercą trzech przesłanek: nadal nośnej fali Soboru Trydenckiego, zaangażowania pastoralnego i teologicznego pierwszej połowy XX wieku, a wreszcie inicjatyw trzech papieży: Piusa X, Piusa XI i Piusa XII.

1. DZIEDZICTWO SOBORU TRYDENCKIEGO

Spontanicznym punktem odniesienia Vaticanum II w dziedzinie doktryny sakramentalnej był Sobór Trydencki. Niektórzy komentatorzy uważali zresztą, że ostatni sobór w tej materii był nazbyt trydencki. W każdym razie Sobór Watykański II stara się „zachować zdrową tradycję”, stwierdzając przy tym, że powinna być otwarta „droga do uprawnionego postępu” (SCo 23).

Vaticanum II odnosi się do Soboru Trydenckiego przy okazji waloru nauczania, jaki posiada liturgia (SCo 33), w relacji do Eucharystii (SCo 6, 7, 55; LG 17) i małżeństwa (SCo 77.2), wreszcie w tym, co odnosi się do urzędu kapłańskiego i biskupiego (PO 2.2; LG 20.3, 21; 28.1). Wspomina także trzykrotnie dekret trydencki o reformie (PO 4.1; 17.3; CD 12.1). Trzeba przyznać, że owe wyraźne odesłania nie są zbyt liczne: kluczowy tekst liturgiczny Soboru Watykańskiego II, *Sacrosanctum Concilium*, zawiera pięć odniesień do Soboru Trydenckiego i nie cytuje żadnego tekstu magisterium potrydenckiego. W dwóch newralgicznych punktach powołuje się on na Sobór Trydencki. Gdy czyni możliwą komunię wiernych pod postacią wina, precyzuje: „przy zachowaniu ustalonych przez Sobór Trydencki zasad dogmatycznych” (SCo 55). Podobnie w odniesieniu do małżeństwa przepisuje deklarację z dek-

retu *Tametsi*: „Jeżeli jakie kraje... używają innych chwalebnych zwyczajów i ceremonii» przy zawieraniu sakramentu małżeństwa, «Sobór święty bardzo pragnie, aby je zachowano»” (SCo 77.2). Nowości uprawnione przez II Sobór Watykański są zatem uważane za nie sprzeciwiające się tradycji doktrynalnej i duszpasterskiej, której gwarantem jest Sobór Trydencki.

Sobór Trydencki jest obecny w sakramentologii Vaticanum II przede wszystkim poprzez niektóre przyjęte perspektywy i używane słownictwo, zwłaszcza w odniesieniu do Eucharystii. W ślad za Soborem Trydenckim, Vaticanum II pojmuje Eucharystię jako ofiarę według języka biblijnego (ofiara „duchowa”, LG 10 i 34; składana „bezkrwawo i sakramentalnie”, PO 2; por. SCo 12 i LG 28; zawiera „żertwę ofiarną” LG 11 i 28); sobór używa, zresztą dyskretnie, klasycznego terminu postaci (*species*) eucharystycznych (SCo 7). Co się tyczy kapłaństwa urzędowego, Vaticanum II, w roztropnej trosce o wierność, wcieliło do zdecydowanie nowej problematyki wyrażenia trydenckiego, które mówią o nim jako o „świętej władzy” (PO 2.2; LG 10 i 18); przejmuje formułę szafarza działającego *in persona Christi* (SCo 33; PO 2; LG 10 i 28; por. PO 13 i LG 21).

W szerszym ujęciu Sobór Watykański II daje świadectwo tradycji, adoptując kategorie przejęte w doktrynie trydenckiej: „sakramenty wiary” (PO 4; GS 38; por. SCo 59), „skutek” (SCo 72) lub „moc” (SCo 7 i 10), lub „skuteczność” (SCo 11) sakramentu oraz jego „znaczenie” (SCo 21 i 24; LG 1 i 11), pojęcie „charakteru” (chrztu, LG 11; kapłaństwa urzędowego, PO 2), pojęcie „substancji” sakramentu (SCo 38) czy w końcu wyrażenia klasyczne, jak „przyjmowanie sakramentów” (LG 10.2 i 37; PO 4.2; CD 30) albo „udzielanie sakramentów” (na przykład PO 2 i 18; SCo 20, 36, 39, 63; CD 15, 30).

Sobór Trydencki, znany ze swej ścisłości w dziedzinie sakramentów, zajął także stanowiska praktyczne, których echem miał się stać Sobór Watykański II. Zacytowaliśmy wyżej docenienie „zwyczajów i ceremonii” związanych z małżeństwem. Możemy jeszcze przypomnieć troskę Trydentu o ułatwienie ludowi zrozumienia celebracji eucharystycznej, analogiczną do tej, jaką wyraził Vaticanum II¹.

W tej samej linii troski duszpasterskiej nadającej doktrynie właściwą doniosłość papież Pius V, który w 1570 roku, w ślad za Soborem Trydenckim, opublikował *Ordo missae*, pozostający w użyciu aż do Soboru Watykańskiego II, był „odważnym nowatorem” w dziedzinie liturgii. Tradycja wywodząca się z Trydentu nie była zatem pozbawiona elastyczności. „To niewiarygodny paradoks”, że niektórzy odwołują się do tego papieża, „by przeciwstawić się reformie inspirowanej tym samym duchem, wspieranej i stosowanej na Soborze Watykańskim II”². W rzeczywistości Pius V uprościł rytuał eucharystyczny

¹ Por. s. 149 i 165.

² R. Cabié, w: A.G. Martimort, *L'Église en prière*, t. 2, *L'Eucharistie*, 1983, s. 191.

i podkreśli! jego czysto liturgiczną treść, w odróżnieniu od modlitw prywatnych lub innych form pobożności.

2. DWUSTULETNI WYSIŁEK DUSZPASTERSTWA I TEOLOGII

Drugie źródło sakramentologii zaprezentowanej przez ostatni sobór znajduje się w rozlicznych studiach teologicznych, jakie go poprzedziły i w szerokiej mierze przygotowały, studiach w mniejszym lub większym stopniu związanych z odnową duszpasterską. Historia ta nie ogranicza się do deklaracji magisterium. Składa się również z poszukiwań, rozpoczętych na w końcu XVI wieku i w wieku XVII, a wzmożonych w XIX i XX wieku.

Z punktu widzenia sakramentologii należy dać pierwszeństwo odnowie liturgicznej, związanej z nazwiskami L. Duchesne'a, G. Dixa, O. Casela, R. Guardiniego. Sakramenty jawią się u nich jako akty liturgiczne, wpisane w celebrację; ich sens i skuteczność wyrażają się poprzez proces, w którym się realizują. *SCo* otwiera się w ten sposób na refleksję odnoszącą się do liturgii.

Trzeba następnie zdać sprawę z odnowy patrystycznej (a także, szerzej, historycznej), z której korzystała refleksja Vaticanum II na temat sakramentów. Odnowę tę zawdzięczamy Anglikom, na przykład E. B. Pusey'owi i J. H. Newmanowi, Francuzom, na przykład J. Daniélou i H. de Lubakowi i wielu innym. Jeśli trzymać się będziemy tych fragmentów tekstów soborowych, które wyraźnie mówią o sakramentach, okaże się jednak, iż podane odniesienia patrystyczne są względnie ograniczone, choć dość dobrze rozłożone³. O ile cytaty i odsyłacze są rozdzielone równo między Wschód i Zachód, to jednak wybór tych tekstów daleki jest od bycia reprezentatywnym dla odnowy patrystycznej w chrześcijaństwie łacińskim XX wieku. Faktycznie sakramentologia Vaticanum II wykazuje niewielką troskę o odwoływanie się do Ojców Kościoła, a kiedy to czyni, stara się szukać raczej oparcia niż źródła inspiracji. Możemy w końcu stwierdzić, że największa liczba odniesień patrystycznych dotyczy urzędu kapłańskiego (wraz ze zbiorem klasycznych cytatów czy *testimonia* w *LG* 29, na temat diakonatu) i Eucharystii (wraz ze zbiorem *testimonia* w *LG* 17 o „ofierze czystej”, o której mowa w *Ml* 1,11).

³ Ignacy Antiocheński, świadek jedności eucharystycznej i prezbiteratu zgromadzonego wokół biskupa (*SCo* 5 i 41; *LG* 20.2-3; 26.1; 27.4; 28.1 -2); Ireneusz z Lyonu, o tradycji apostoelskiej zachowywanej przez biskupów (*LG* 20.2); *Tradycja Apostoelska* Hipolita o roli biskupa (*LG* 21.2 i 26.3); Tertulian, w odniesieniu do tradycji (*LG* 20.2); Cyprian z Kartaginy, piewca jedności Kościoła (*SCo* 26; *LG* 9 i 28.1), podkreśla rolę szafarzy (*LG* 20.3, 21.2 i 28.1); Cyryl Jerozolimski, o chrzcielnym darze Ducha Świętego (*LG* 11.1); Grzegorz z Nazjanzu, w odniesieniu do kapłanów (*LG* 28.1); Augustyn z Hippony, o chrzcie: „Kiedy [Piotr] chrzci, sam Chrystus chrzci” (*SCo* 7), o Eucharystii (*SCo* 47), o małżeństwie (*LG* 11.2) i o przynależności kościelnej (*LG* 14.2); Cyryl Aleksandryjski, w odniesieniu do Eucharystii (*SCo* 48); wreszcie Pseudo-Dionizy, na temat urzędu prezbiteratu (*LG* 28.1).

Sobór korzystał również z odnowy eklezjologicznej, jaka go przygotowała. Widać to w eklezjalnym rozłożeniu akcentów w tekstach dotyczących celebracji, a szczególnie celebracji sakramentalnych: „Czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła” (*SCo* 26.1); „Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują” (*SCo* 26.2). Stąd znaczenie nadawane zgromadzeniu zebranemu dla celebracji i aktywnemu uczestnictwu wiernych w celebrowanym misterium.

Ta sama odnowa eklezjologiczna pojawia się również na sposób czysto teologiczny. Dostrzegamy ją najpierw w posłużeniu się potrójnym schematem „funkcji Chrystusa” (profetycznej, kapłańskiej i królewskiej) dla zanalizowania rzeczywistości eklezjalnej i związanej z urzędem, to znaczy funkcji ewangelizacji, uświęcenia i rządzenia. Model ten (*LG* 10—13) pozwala ustawić sakramenty w miejscu, które z jednej strony odnosi je do ewangelizacji, a z drugiej do życia wspólnego i solidarności między chrześcijanami. Następnie wspomnieć trzeba o przyznaniu Kościołowi statusu „sakramentu” (*LG* 1, 9, 48; *AG* 1 i 5)⁴. Sformułowanie to, zaproponowane kilka lat przed soborem (Semmelroth, Schillebeeckx, Rahner, Congar, de Lubac), pozwala ujmować Kościół nie tylko jako instytucję określaną przez swą organizację i funkcję lub jedynie „wspólnotę” identyfikującą się wewnątrz niej samej. Sakramenty-ryty rozumiane są odtąd jako wyraz Kościoła, który sam mieści się w porządku sakramentalnym.

Dwudziestowieczna odnowa biblijna przejawia się w sakramentologii *Vaticanum II* poprzez akcent położony na misterium Paschalne Chrystusa (*SCo* 5 — 6, 47, 61, 102, 106—107) i znaczenie przywiązywane do eschatologii⁵. Zresztą w tekstach *Vaticanum II* o sakramentach wskazano kilka odniesień biblijnych, często dla wsparcia refleksji raczej niż jako źródło myśli teologicznej. I tak, w tym, co odnosi się do Starego Testamentu, *LG* 17 cytuje tekst z Księgi Malachiasza (1,11) o ofierze „czystej”, wielokrotnie wspominany przez autorów chrześcijańskich z II wieku. Sobór używa przede wszystkim dwukrotnie (*SCo* 47 i *UR* 22.3) biblijnego terminu *pamiątki*. Słowo to (zob. Wj 12,14) zostało przed *Vaticanum II* uwydatnione w celu oświetlenia eucharystycznej obecności Chrystusa wobec Wieczerzy Wielkiego Czwartku⁶. Jest to bardzo cenny element odnowy biblijnej w sakramentologii. Jednak Sobór Watykański II nie używa go w tekstach o Eucharystii. Podobnie, sobór mówi chętnie o „ofierze” eucharystycznej, nie oświetlając jednak tego terminu przy pomocy jego znaczenia biblijnego.

⁴ Także *SCo* 26, cytując Cypriana: „Kościół sakramentem jedności” oraz *GS* 43.6: „Kościół jest znakiem zbawienia w świecie”. - Temat Kościoła sakramentu zostanie podjęty niżej, s. 447 i 450.

⁵ Por. liturgia niebiańska, *SCo* 8 i *LG* 51.2; oczekiwanie końcowego przyjścia Pana, *PO* 2.4; poszukiwanie pełni Ciała Chrystusowego, *AG* 36.1 i 39.1; kondycja Kościoła pielgrzymującego, który „w swoich sakramentach i instytucjach [...] posiada postać tego przemijającego świata”, *LG* 48.3.

⁶ Por. M. Thurian, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Delachoux et Niestlé, Neuchatel 1959.

Co do Nowego Testamentu, poza kilkoma zwyczajnymi odniesieniami do Ewangelii synoptycznych, do czwartej Ewangelii, Dziejów Apostolskich i liczniejszych zapożyczeń u Pawła, sobór obszernie cytuje List do Hebrajczyków w związku z Eucharystią i urzędowym kapłaństwem (2,17; 5,1-10; 7,24; 9,11-28; 13,17), jak również Pierwszy List św. Piotra (3,15 i 4,10) oraz Apokalipsę (19,10).

Także inna, teologiczna odnowa poprzedziła Vaticanum II, odnowa sakramentologii jako takiej, poprzez bogatą refleksję na temat Eucharystii (de la Taille, Vonier, Jungmann), inicjacji chrześcijańskiej (Duchesne, Casel), bierzmowania (grupa teologów anglikańskich, Dix, Lampe, Thornton) i szerzej — znaczenia sakramentalności (Schillebeeckx, Rahner, Semmelroth). Sobór nie staje się echem tych prac, uważając niewątpliwie, iż nie powinien wchodzić w systematyzację teologiczną, co jest tradycyjną postawą soborową.

3. INICJATYWY TRZECH PAPIEŻY

Prace Soboru Watykańskiego II w dziedzinie sakramentów poprzedziła trzecia forma zaangażowania. Trzej papieże, Pius X, Pius XI i Pius XII wielokrotnie się na ten temat wypowiedzieli. Jednakże ich deklaracje nie miały realnego wpływu na sobór, chyba tylko poprzez kilka odniesień. Wyrażały one faktycznie powszechne koncepcje, których nie trzeba było powtarzać. Co więcej, niektóre z nich dotyczyły punktów szczegółowych, podczas gdy Sobór Watykański II pragnął zachować wizję całości. Wreszcie używany przez nich rodzaj literacki rozwijał syntezy teologiczne, co nie było troską soboru. Na Vaticanum II wszystko odbywało się tak, jak gdyby ton i perspektywy zmieniły się w stosunku do wcześniejszych deklaracji i jak gdyby wielkie debaty o relacjach do państwa w dziedzinie małżeństwa lub o jansenizmie zostały na razie wyczerpane, nawet jeśli miały pojawić się później ponownie.

Pius X i Eucharystia

Inicjatywy papieskie w dziedzinie sakramentów sięgają w XX wieku aktów Piusa X z 1905 (częsta komunia) i 1910 roku (spowiedź i komunia dzieci). Interwencje te wprowadzały nowe postawy. Analogicznie, w podobnej perspektywie Sobór Watykański II rozpoczął swe reformacyjne dzieło przez rewizję liturgii, obejmując swą troską ogół sakramentów i celebracji.

Jeśli chodzi o encykliki poświęcone sakramentom, to Leon XIII opublikował w 1902 roku *Mirae caritatis*⁷ o Eucharystii. Tekst ten miał przypomnieć

⁷ DzS 3360-3364.

wszystkim katolikom znaczenie tego sakramentu dla ich życia osobistego i poczucia eklezjalnego, ale nie miał oddźwięku takiego, jak inne pisma Leona XIII. To samo można powiedzieć o konstytucji *Divini cultus* Piusa XI o liturgii. Dokument ten jest przejawem wspólnej wiary Kościoła, ale nie wnosi oryginalnych punktów widzenia.

Pius XI i małżeństwo

Zupełnie inna jest encyklika tegoż Piusa XI z 1930 roku, która proponuje teologiczną i duchową syntezę na temat małżeństwa, wyszczególniając w linii Augustyna *dobra* życia małżeńskiego. Tekst ten wskazuje, iż dawna debata pomiędzy Kościołem a państwem w kwestii kompetencji w stosunku do małżeństwa chrześcijan została zamknięta. Odtąd idzie o to, by lepiej dostrzegać, w jaki sposób przeżywać stan małżeński ukazując, co oznacza i co proponuje sakrament:

Sakrament ten bowiem u tych, którzy nie stawiają przeszkód [łascie], nie tylko wzmacnia trwałą zasadę życia nadprzyrodzonego, jaką jest łaska uświęcająca, lecz ponadto niesie ze sobą dary szczególne: dobre natchnienia, zarodki łaski, wzmacnia i udoskonala siły naturalne⁸.

Jeżeli *Mirae caritas* i *Divini cultus* mówiły przede wszystkim o Eucharystii w perspektywie zgodnej z wrażliwością Soboru Trydenckiego, to małżeństwo również nabiera ważnego znaczenia w zbiorze siedmiu sakramentów z powodu tego, co wydarzyło się w relacjach Kościoła katolickiego i państwa, a także dlatego że więcej uwagi poświęcano laikatowi. Sobór Watykański II będzie chętnie cytował *Casti connubii* (LG 40.2; GS 48.1 i 2, 49.1, 51.3; AA 11.3).

Pius XII, Kościół i liturgia

Pochodząca z roku 1943 encyklika Piusa XII *Mystici Corporis* jest przenikliwą syntezą eklezjologiczną. Nie mówi ona o sakramentach, z wyjątkiem kilku zdań o „świętej władzy” wyświęconych kapłanów i o biskupstwie⁹. Tekst ten w dwóch punktach o wielkim znaczeniu zapowiada jednak Sobór Watykański II. Z jednej strony rozważa rzeczywistość eklezjalną na sposób duchowy, w linii odnowy eklezjologicznej zapoczątkowanej w XIX wieku (Scheeben), co ukierunkowuje na temat Kościoła-sakramentu. Z drugiej strony zdaje sprawę z potrójnego schematu funkcji czy ról Chrystusa¹⁰, schematu, który zajmie

⁸ DzS 3714; FC 947; przekład polski: BF, VII/615.

⁹ DzS 3804; FC 503; przekład polski: BF, 11/76.

¹⁰ DzS 3821; FC 500.

ważne miejsce w tekstach Vaticanum II. Tak więc *Mystici Corporis* wielokrotnie cytowana jest przez ostatni sobór. Jednak tylko trzy odniesienia mają związek z sakramentami (dwa w powiązaniu ze święceniami biskupimi, *LG* 20.3 i 27.1, inne na temat kultu, jaki święci oddają Bogu, *LG* 49). Sobór Watykański II nie pozostawał zatem pod bezpośrednim wpływem *Mystici Corporis*.

W 1947 roku Pius XII opublikował nową encyklikę, *Mediator Dei*, poświęconą w całości odnowie liturgicznej. Dokument ten, o dużym rozgłosie, jest dla liturgii i sakramentologii tym, czym *Mystici Corporis* jest dla eklezjologii. Precyzuje on najpierw, czym jest liturgia, używając terminologii, która dobrze współbrzmi z tą, jakiej użyje Vaticanum II (choć *SCo* nie cytuje go, a *LG* odwołuje się do niego przy okazji innego tematu, a mianowicie kapłaństwa urzędowego, 10.2):

Dlatego też zupełnie oddalają się od prawdziwego i istotnego pojęcia świętej liturgii ci, którzy uważają ją tylko za część zewnętrzną kultu podpadającą pod zmysły lub za jakąś ozdobną okazałość ceremonii. Niemniej myślą się ci, którzy ją pojmują jako zbiór praw i przepisów, którymi hierarchia kościelna ustala urządzenie i porządek świętych obrzędów¹¹.

W ujęciu pozytywnym liturgia nie jest niczym innym, jak sprawowaniem „kapłańskiej funkcji Chrystusa”:

Liturgia święta jest to kult publiczny, który nasz Zbawiciel jako Głowa Kościoła oddaje Ojcu Niebieskiemu i który społeczność wiernych składa swojemu Założycielowi, a przez Niego Ojcu przedwiecznemu. Krótko mówiąc, liturgia obejmuje całkowity kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i członków¹².

W ten sposób manifestuje się obecność Chrystusa w Eucharystii, ale także w innych sakramentach, a nawet publicznych „modlitwach”, adresowanych do Boga w Jego imię. Sobór Watykański II przemówi w podobnym duchu w *SCo* 7. Stąd też pochodzi fakt, iż akcja liturgiczna cechuje się podwójnym poruszeniem: tym, które od Boga zmierza ku człowiekowi oraz tym, które od wiernych wznosi się ku ich Bogu¹³; podkreśli to także Vaticanum II (*SCo* 2, 5 i 33). Stąd też wreszcie akcent położony na aktywne uczestnictwo wiernych, temat, któremu ostatni sobór także poświęcał sporo uwagi (na przykład *SCo* 11, 14, 21, 48, 50). Poza tym *Mediator Dei* przypomina rozróżnienie pomiędzy kapłaństwem wynikającym ze chrztu, a urzędem kapłaństwa¹⁴, punkt, w któ-

¹¹ *DzS* 3853; przekład polski: *BF*, VII/650.

¹² *DzS* 3841; *FC* 793; przekład polski: *BF*, VII/646.

¹³ Pius XII, *Mediator Dei*, 20-22; *AAS* 39 (1947), s. 529; *DC* 45 (1948), 217-218.

¹⁴ *DzS* 3849-3852; *FC* 913-914; przekład polski: *BF*, Y11/577-581.

rym Vaticanum II przejmując tę samą doktrynę (LG 10.2), dokonuje wyraźnego odesłania do encykliki.

Pius XII przypomina wreszcie, w odniesieniu do obecności Chrystusa w Eucharystii, ale również w innych sakramentach i w roku liturgicznym, że owe tajemnice, „ze względu na zasługi i modlitwy Chrystusa, są źródłem Bożej łaski; znajdują przedłużenie w nas, poprzez swe skutki, zważywszy, że każda według swej własnej natury pozostaje na swój sposób przyczyną naszego zbawienia”. Jest to dla papieża okazja, by powtórnie wyrazić znaczenie „transsubstancjacji” oraz zachowania dystansu wobec nienazwanej z imienia teologii dom Casela, mnicha benedyktyńskiego, który starał się określić znaczenie misteryjnej obecności Chrystusa poprzez antropologię kultu jako misterium¹⁵. Sobór Watykański II nie zachował ani odniesienia do transsubstancjacji, ani rysu polemicznego. Jego doktryna eucharystyczna woli podkreślać wielokształtną obecność Chrystusa w Kościele (SCo 7.1) i tożsamość pomiędzy ofiarą eucharystyczną i ofiarą Chrystusa (PO 2.4 i 5.2; AG 15.2; LG 10.2).

Pius XII, kapłaństwo i Eucharystia

W tym samym 1947 roku Pius XII opublikował konstytucję poświęconą kapłaństwu. *Sacramentum Ordinis* zajmuje stanowisko co do *materii* tego sakramentu (wymagany gest) i jego *formy* (słowa uważane za konstytuujące). Dokument modyfikuje w tym względzie to, co deklarował Dekret dla Ormian, który uważał tradycję lub *podanie* znaczących przedmiotów (kielich wypełniony winem, patena z chlebem eucharystycznym, ewangelia) za materię sakramentu kapłaństwa¹⁶. Pius XII stwierdza, że „jedyną materią wyższych święceń diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa jest nałożenie rąk”¹⁷. Modyfikacja ta pojawiła się za sprawą odnowy biblijnej i patrystycznej: nałożenie rąk jest tradycyjnym rytym święceń. Miała także znaczenie ekumeniczne, gdyż *podanie instrumentów* (według używanego wówczas wyrażenia) nie istniało w rytach wschodnich: mogło to ewentualnie wytwarzać „niepokoje sumienia”, jak mówi papież, mimo że ważność święceń chrześcijan wschodnich nigdy nie była podawana w wątpliwość przez chrześcijaństwo łacińskie. Pius XII pragnął zatem „usunąć wszelką różnicę zdań”.

Argumentacja rozwinięta przez *Sacramentum Ordinis* odnotowuje, że zdaniem Soboru Florenckiego i Dekretu dla Ormian „nie płynie to z woli Pana naszego Jezusa Chrystusa, by wręczanie instrumentów było wymagane do istoty

¹⁵ DzS 3848 i 3855; FC 794.

¹⁶ „Materią jego jest to, co się [kandydatowi] podaje, aby mu udzielić święceń”, DzS 1326; FC 891; przekład polski: BF, VII/540.

¹⁷ DzS 3859; FC 916; przekład polski: BF, VII/584.

i ważności tego sakramentu”. Jeżeli uważano je za konieczne, to „z woli i przepisu Kościoła. Substancja sakramentu zależy zatem od woli Chrystusa; jego sprawowanie, a nawet jego ważność zależy od woli eklezjalnej. Otóż, kontynuuje papież, „Kościół ma władzę zmieniania i odwoływania tego, co sam postanowił”¹⁸. Jest to zasada sakramentalna, której fundamentem jest refleksja teologiczna, a także historia Kościoła. Wraz z tym stwierdzeniem reforma liturgiczna II Soboru Watykańskiego jest w pewnej mierze antycypowana. Jednakże ciągłość tradycji wymaga, by zmiany zostały zagwarantowane przez autorytet w sposób wyraźny i niemal uroczysty:

Wobec tego, wezwawszy światła Bożego, najwyższą Naszą Powagą Apostolską i z całą świadomością rzeczy oświadczamy, a jeśli tego zachodzi potrzeba, postanawiamy i zarządzamy, co następuje (*twierdzenie o nałożeniu rąk*)¹⁹.

Zresztą, jeśli główna troska *Sacramentum Ordinis* dotyczy materii sakramentu kapłaństwa, to Pius XII wypowiada się także na temat słów, które są sakramentalną formą święceń. Przypomina znaczenie owej formy:

Formą zaś, także jedyną, są słowa określające dokładniej zastosowanie tej materii, czyli słowa, które jednocześnie wyrażają skutki sakramentalne — mianowicie władzę kapłańską i łaskę Ducha Świętego — i które przez Kościół za takie zostały uznane i jako takie są używane (*ibid.*).

Forma sakramentalna wyraża zatem zarazem udzieloną władzę i przekazany dar duchowy. Zresztą jest ona uważana za element tradycyjny, jaki Kościół przejmuje. Słowa, o które chodzi, są liturgiczne i należą do prefacji konsekrujących.

Sobór Watykański II nie przyjął języka materii i formy w odniesieniu do sakramentów. Jeden raz, w *LG* 28.1, odsyła do *Sacramentum Ordinis*. Wszelako konstytucja Piusa XII służy odtąd jako podstawa rytów święceń, a Kodeks z 1983 zawiera jej wkład (kanon 1009.2). Tekst ów stanowi zatem wyraz waloru *dogmatycznego* w dziedzinie sakramentologii, porównywalny ze stanowiskiem Pawła VI o celebracji bierzmowania²⁰, które dla Kościoła łacińskiego ustanowiło, iż istotnym dla tego sakramentu gestem jest namaszczenie oraz że słowa towarzyszące owemu gestowi powinny brzmieć: „Przyjmij znak daru Ducha Świętego”.

Ostatnim znaczącym tekstem magisterium o sakramentach przed Vaticanum II jest encyklika Piusa XII *Humani generis* z 1950 roku. Dokument ten

¹⁸ *DzS* 3858; *FC* 915; przekład polski: *BF*, VII/583.

¹⁹ *DzS* 3859; *FC* 916; przekład polski: *BF*, VII/584.

²⁰ Paweł VI, Konstytucja apostolska *Divinae consortium naturae* o bierzmowaniu, 1971; *DC* 68 (1971), s. 852-855.

dokonywa przeglądu tendencji czy pozycji teologicznych i filozoficznych, które wydają się nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską i jej zwyczajowym sposobem wyrazu. Postrzegano ją niekiedy jak nowego *Syllabus*, w odniesieniu do tekstu Piusa IX z 1864 roku. Różnice pomiędzy obydwoma dokumentami są jednak wielkie. *Humani generis* jest pismem złożonym i rozwiniętym, i nie sprowadza się do listy odrzuconych tez. W tym przeglądzie sakramenty zajmują niewiele miejsca. Jeden wszakże punkt zatrzymuje uwagę Piusa XII. Odnosi się do Eucharystii i jest echem Soboru Trydenckiego oraz dziewiętnastowiecznej czujności Świętego Oficjum: idzie o transsubstancjację. W 1947 roku, w *Mediator Dei*, Pius XII bronił już tego terminu. Trzy lata później *Humani generis* wyraża jego znaczenie:

Są tacy, którzy twierdzą, iż nauka o przeistoczeniu [transsubstancjacji], jako opierająca się na przestarzałym filozoficznym pojęciu substancji, powinna być tak poprawiona, żeby rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszej Eucharystii zredukować do pewnego rodzaju symbolizmu, jakoby konsekrowane postacie były tylko skutecznym znakiem duchowej obecności Chrystusowej i jego głębokiego powiązania z wiernymi członkami Mistycznego Ciała²¹.

Stwierdzenie to jest złożone. Wymierzone jest w ówczesne próby teologiczne, które zdawały sobie sprawę z realnej obecności Chrystusa w Eucharystii w terminach *transsygnifikacja* czy *transfinalizacja*. W oczach Piusa XII to nie wystarcza: termin transsubstancjacji pozostaje kategorią nadal ważną i konieczną z tytułu odniesienia. Nie oznacza to jednak *a priori*, że wszelka próba sformułowania wiary w obecność eucharystyczną starająca się obejść bez terminu transsubstancjacji siłą rzeczy implikuje redukcję owej realnej obecności do zwykłej obecności duchowej. Pragnienia wyrażenia transsubstancjacji w inny sposób nie oznacza tym samym, że powie się mniej niż to, co wyraża ten termin. Sobór Watykański II, który oczywiście przyłgął do chrześcijańskiej tradycji o rzeczywistej obecności Chrystusa, nie chciał ponownego otwarcia tego rozdziału. Słowo transsubstancjacja jest zatem częścią sformułowania dogmatu eucharystycznego, wraz z walorem, jaki nadał mu Sobór Trydencki²². W tym znaczeniu tradycja nie może go obejść lub uniknąć konfrontacji z nim. Wszakże otwarta pozostaje możliwość wyrażenia w inny sposób tego, co implikuje ten termin będący punktem odniesienia. Znak tego odnajdujemy na Wschodzie: chrześcijaństwo wschodnie jest w stanie wyznawać wiarę eucharystyczną Kościoła bez uciekania się do terminu transsubstancjacji.

Wciąż decydujący wpływ Soboru Trydenckiego, w różny sposób modulowane otwarcie na różnorodne odnowy (duchową, liturgiczną i teologiczną) XX wieku, troska o włączenie istotnych tekstów papieskich przy unikaniu ich

²¹ *DzS*3891; *FC*795; przekład polski: *BF*, VII/343.

²² P<j>r. *supra*, s. 143—145.

powtarzania czy nawet cytowania: oto w jakim sensie można mówić o przygotowaniu Soboru Watykańskiego II w tym, co dotyczy wypowiedzi soborowych na temat sakramentów.

II. DOKTRYNA SAKRAMENTALNA II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Badanie doktryny soborowej w dziedzinie sakramentologii wymaga najpierw wskazania najważniejszych tekstów, które ją wyrażają, aby ukazać jej treść, a następnie uwypuklić właściwe jej cechy.

Wskazówki bibliograficzne: *La Liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, red. J.-P. Jossua. Y. Congar. Cerf. Paris 1967. - *La Charge pastorale des évêques. Décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius*, teksty i komentarze, red. J. Frisque. Y. Congar. Cerf. 1968 [zwłaszcza H. Denis. „La théologie du presbytérat de Trente à Vatican 11”, s. 193-232]. - *L'Apostolat des laïcs. Décret Apostolicam actuositatem*, tekst i komentarz, red. Y. Congar. Cerf. 1970. - *L'Activité missionnaire de l'Église. Décret Ad gentes*, tekst i komentarz, red. J. Schütte. Cerf. 1967. - *La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, zbiorowe, Cerf. 1965. - B. Sesboüé, „Le déplacement des catégories du ministère apostolique à Vatican 11 et sa répercussion sur le dialogue oecuménique”, *Pour une théologie oecuménique*. Cerf. Paris 1990, s. 337-374. - R. Parent, *Prêtre et évêques. Le service de la présidence ecclésiale*. Cerf/Éd. Paulines, Paris 1992. - zob. Wskazówki bibliograficzne, s. 245.

1. MIEJSCA TEOLOGII SAKRAMENTALNEJ II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Konstytucja o liturgii świętej (*SCo*)

Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, ogłoszona w grudniu 1963 roku, jest stosunkowo krótka. Stwierdza najpierw wolę „odnowy”, a także „rozwoju” liturgii (por. 1 i tytuł rozdziału I). Magisterium pragnie zatem brać pod uwagę tradycję, pracując w kierunku duszpasterskim („przyczynić się do coraz większego rozwoju życia chrześcijańskiego) oraz zdać sobie sprawę z „potrzeb naszych czasów”. Vaticanum II nie walczy z żadną szczegółową tendencją w sferze sakramentów; stara się jedynie uczynić liturgię bardziej znaczącą i bardziej dostosowaną. Uznaje swe zobowiązanie do bycia teologicznym ze względu na to, by stać się duszpasterskim.

W perspektywie tej sakramenty zostają wpisane w szerszą rzeczywistość niż one same, a mianowicie liturgię, co zaproponowano w *Mediator Dei* już w 1947 roku. Część dotycząca sakramentów stanowi mniej niż jedną trzecią tekstu: to znaczy, że nie są one izolowanymi przedmiotami teologicznymi, ale (uprzywile-

jowanymi) momentami życia liturgicznego. *SCo* daje pierwszeństwo Eucharystii (11 paragrafów), zaś inne sakramenty, zwłaszcza chrzest (7 paragrafów) zostały ujęte krócej. Można zrozumieć te proporcje zważywszy znaczenie celebracji eucharystycznej w osobowym i eklezjalnym życiu chrześcijan. Jednak z punktu widzenia równowagi całości wydaje się, że chrzest został nieco zminimalizowany. W tym przypadku *SCo* miała jeszcze uczestniczyć w mentalności chrześcijańskiej, dla której Eucharystia pozostaje najważniejszym odniesieniem sakramentalnym, podczas gdy chrzest jest raczej rytmem przejścia i integracji niż stałym źródłem duchowości w życiu chrześcijańskim.

***Lumen gentium*: sakramenty życia chrześcijańskiego**

Ten znaczący tekst soborowy pozostawia sakramentom godne uwagi miejsce. Dwadzieścia sześć paragrafów tego tekstu mówi o sakramentach, niekiedy wielokrotnie, często poprzez zwykłe wspomnienie, nieraz wnosząc jakieś uściślenie. Ambicją tych fragmentów nie jest powiedzenie czegoś nowego lub wchodzenie w debaty teologiczne. Doktryna w taki sposób przedstawiona jest tradycyjna, w pozytywnym sensie tego słowa.

Ta niesystematyczna sakramentologia przypisuje Kościołowi określenie „sakramentu” i używa potrójnego schematu ról czy funkcji Chrystusa: Proroka, Kapłana i Króla, który pozwala włączyć sakramenty w całość funkcji eklezjalnych. Co więcej, *LG* chętnie mówi o sakramentach w ogóle, w sensie globalnym. Powiada się zatem, że „wierni przez sakramenty jednoczą się z [...] Chrystusem” (7.2), że sakramenty są „środkami zbawienia”, którymi dysponują chrześcijanie (11.3), że ich celebracją „kierują” biskupi (26.3) oraz że wierni winni „uczestniczyć często w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii” (42.1). Jednocześnie sakramenty przedstawione są we współzależności z innymi rzeczywistościami chrześcijańskimi, co jest innym sposobem pokazania ich otwarcia: „sakramenty i cnoty” (11.1), „sakramenty i posługi” (12.2), „Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata” (48.3).

Krótko mówiąc, jeśli *LG* mówi o różnych sakramentach i jeżeli tekst ten przyznaje chrztowi znacznie więcej miejsca niż *SCo* (szesnaście wzmianek o chrzcie w *LG* wobec tylko ośmiu o Eucharystii), to akcent położony jest przede wszystkim na życie sakramentalne. Wyjątkowo wyraźny jest przypadek chrztu, kapłaństwa i małżeństwa. Sakramenty zostały włączone do pewnego duchowego ruchu, który w pewien sposób ożywia zbiór siedmiu sakramentów i chroni go przed stylem prostego wyliczenia (takie umieszczenie w perspektywie pojawia się w *LG* 11, z punktu widzenia wiernych, i 26.3, z punktu

widzenia biskupów). Sakramenty są w ten sposób ujęte w ogólnych ramach doświadczenia chrześcijańskiego²³.

***Lumen gentium*: biskupstwo szczytem sakramentu kapłaństwa**

Trzeci rozdział *LG* poświęcony jest „hierarchicznemu ustrojowi Kościoła, a w szczególności episkopatowi”²⁴. Zawiera naukę doktrynalną, która wyraża zmianę problematyki i wyraźne przesunięcie kategorii w stosunku do dekretu Soboru Trydenckiego o sakramencie kapłaństwa. Pamiętamy, że cały ów dekret był zbudowany na kategorii *kapłaństwa*²⁵. Otóż przypomnienie znaczenia powszechnego kapłaństwa wiernych, według Apokalipsy (1,6) i Pierwszego Listu św. Piotra (2,4-10) (*LG* 10), nie pozwalało już na odniesienie się do pojęcia kapłaństwa dla posługi urzędowej w sposób równie bezpośredni. Od początku sobór musiał dokonać rozróżnienia dwóch odmiennych i komplementarnych sposobów uczestniczenia w jednym kapłaństwie Chrystusa: „Kapłaństwo zaś powszechne wiernych i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane” (*LG* 10). Pierwsze jest kapłaństwem egzystencjalnym, opartym na sakramentach inicjacji chrześcijańskiej: czyni ono z ochrzczonego kogoś, kto ma dostęp bezpośrednio do Boga, by ofiarować Mu siebie i świat w ofierze duchowej, której treścią jest jego własne życie. Drugie jest zadaniem otrzymanym przez dar innego sakramentu: niesie w sobie misję sprawowania wobec ludu Bożego inicjatywy Chrystusa, który naucza go, uświęca i gromadzi. Drugie jest przyporządkowane pierwszemu, nie jest od niego ani wyższe, ani niższe, jest innego rzędu.

Z drugiej strony najważniejsza opcja soboru, polegająca na ujmowaniu kapłaństwa urzędowego i hierarchicznego w oparciu o episkopat, a już nie, jak w Trydencie, o prezbiterat, doprowadziło do usytuowania kapłaństwa urzędowego jako określenia owego urzędu, a nie jako tego, co po prostu go definiuje. Rzeczywiście, to na poziomie święceń drugiego stopnia pojawiło się na przestrzeni wieków zamieszanie semantyczne pomiędzy słowami *prezbiterat* i *kapłaństwo*. Ilustracją tej sytuacji jest tekst z *LG*, doskonale klarowny po łacinie, a nieprzetłumaczalny na polski:

²³ *LG* 10.2, sakramenty, modlitwa i dziękczynienie, świadectwo, zaparcie się siebie, miłość; 11.1, sakramenty i cnoty; 12.2, sakramenty, posługi, cnoty, charyzmaty; 14.2, wyznanie wiary, sakramenty, zwierzchnictwo w Kościele, wspólnota eklezjalna; 15, sakramenty, wspólnota w modlitwie i w innych dobrodziejstwach duchowych, jedność w Duchu Świętym; 34.2, uczynki, modlitwy, apostołat, życie rodzinne, praca i wypoczynek, Eucharystia; 37, słowo Boże i sakramenty; 42.1, otworzyć się na słowo Boże, czynić wolę Bożą, uczestniczyć w sakramentach, modlitwa, samozaparcie, służba braciom, cnoty.

²⁴ Doniosłość tego rozdziału w kwestii struktury Kościoła zostanie omówiona na s. 452.

²⁵ Por. s. 166-168.

Prezbiterzy, choć nie posiadają szczytu kapłaństwa i w wykonywaniu swej władzy zależni są od biskupów, związani są jednak z nimi godnością kapłańską i na mocy sakramentu kapłaństwa, na podobieństwo Chrystusa, najwyższego i wiekuistego Kapłana, wyświęceni są, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako kapłani Nowego Testamentu (LG 28).

Znaczenie tego tekstu polega na przeniesieniu kategorii kapłańskiej z jej statusu kategorii-podmiotu, jaki miała od Średniowiecza w odniesieniu do kapłaństwa urzędowego, do kategorii-dopełnienia²⁶. Ów statut kategorii-dopełnienia jest wyraźnie potwierdzony dla biskupstwa: „przez konsekrację biskupią udziela się pełni sakramentu kapłaństwa, która zarówno w tradycji liturgicznej Kościoła, jak i w wypowiedziach świętych Ojców nazywana jest najwyższym kapłaństwem bądź pełnią świętego posługiwania” (LG 21).

Mówiąc zatem o biskupstwie według owej perspektywy, sobór może teraz wysunąć w odniesieniu do niego trzy najważniejsze twierdzenia. Biskupi są przede wszystkim *następcami apostołów z ustanowienia Bożego* (Sobór Trydencki odmówił podjęcia spornego problemu „Bożego prawa biskupów”). Rzeczywiście, są oni spadkobiercami rozesłania apostołów na misje przez Chrystusa, który sam został wysłany przez Ojca (LG 18 — 20). Urząd biskupi określony zatem zostaje przede wszystkim przez *misję* udzielającą pewnego urzędu (*munus*) czy odpowiedzialności w stosunku do ludu Bożego, urzędu, którego sens polega na przejściu w sposób szczególny i dostrzegalny roli „samego Chrystusa, Mistrza, Pasterza i Kapłana, w Jego zastępstwie (*in Eius persona*) działają” (LG 21.2). Biskup sprawuje zatem, z tytułu swego urzędu, potrójną funkcję Chrystusa. Owa potrójna funkcja zostanie wyrażona w głoszeniu Ewangelii (LG 25.1, wraz z cytatem tekstu dekretu reformy trydenckiej), w uświęcaniu przez sakramenty, „szczególnie co do Eucharystii” (LG 26.1) i kierowaniu Kościołem jako „zastępcy i legaci Chrystusa” (LG 27.1). Wymiar kapłański owego urzędu zostaje uwzględniony (LG 21) we wszystkich trzech funkcjach: zatem kapłańska jest nie tylko funkcją uświęcania. Jest to ujęcie stosunkowo nowe i pozwala lepiej zrozumieć oryginalność kapłaństwa chrześcijańskiego w stosunku do kapłaństwa Starego Prawa.

Drugie twierdzenie wypływa w logiczny sposób z poprzedniego, które zdefiniowało biskupstwo ze względu na pochodzenie, znaczenie, jego zadania i cel; biskupstwo jest najwyższym stopniem sakramentu kapłaństwa (LG 21.2). Kwestia ta była dyskutowana w Średniowieczu, a Sobór Trydencki nie chciał lub nie mógł się na jej temat wypowiedzieć. Znaczy to, że jedyny sakrament kapłaństwa udzielany jest w trzech stopniach, które należy rozumieć na podstawie stopnia najwyższego. Tak właśnie czyni sobór, który omawia kolejno biskupstwo, prezbiterat i diakonat. Nie wypowiada się jednak na temat po-

²⁶ Por. B. Sesboiie, *Pour une Theologie oecumenique*, s. 349.

chodzenia owego rozróżnienia sakramentalnego: nie twierdzi, że pochodzi ono z ustanowienia Chrystusa, może się wywodzić z rozporządzenia Kościoła, jak i wiele innych elementów dotyczących sprawowania sakramentów.

Trzecie twierdzenie polega na określeniu, że episkopat formuje kolegium „apostolskie”. Jednak „kolegium jako ciało biskupie posiada władzę autorytatywną jedynie wtedy, gdy się je bierze łącznie z Biskupem Rzymskim, następcą Piotra, jako jego głową” (LG 22.2). Wyczuwa się, że nowe stwierdzenie kolegialności biskupów — choć najwyraźniej oparte na Nowym Testamencie i dawnej tradycji Kościoła — jest nieustannie i ostrożnie równoważone przypomnieniem prerogatyw biskupa Rzymu. W tym znaczeniu Sobór Watykański II jest bardzo wierny pierwszemu. Kolegialność oznacza bardzo konkretnie, że odpowiedzialność każdego biskupa nie zatrzymuje się na granicach jego diecezji: jest zobowiązany do „troski o cały Kościół” (LG 23.1).

Gdy sobór podejmuje temat kapłanów — nieco krócej w tym miejscu — przedstawia ich jako „pilnych współpracowników stanu biskupiego” (LG 28.2). Sprawują oni urząd, który jest tego samego rzędu, co urząd biskupi i mają te same, trzy zadania kapłańskie: głoszenia słowa, uświęcania, szczególnie przez Eucharystię oraz sprawowania autorytetu Chrystusa Pasterza; czynią to wszakże w poddaniu i wspólnocie z biskupem, na polu odpowiedzialności jakościowo i ilościowo mniejszym.

Sobór podejmuje w końcu temat diakonów, opisując poszczególne oblicza ich *diakonii*, „posługę liturgii, słowa i miłości” oraz przywraca święcenia diakonatu jako „właściwy i trwały stopień hierarchiczny”, który będzie mógł być udzielany „mężom dojrzałym, również żyjącym w stanie małżeńskim” (LG 29.2).

Posługa i życie kapłanów (PO)

Vaticanum II mówi o sakramentach także w dekrecie o posłudze i życiu kapłanów, *Presbyterorum ordinis* (1965). Sześć paragrafów tego dokumentu (2, 4, 5, 9, 13 i 18) wspomina sakramenty: sakrament kapłaństwa oczywiście, ale także te, których biskupi i kapłani udzielają, zwłaszcza Eucharystię (2.2, 5) i pokutę (2.2, 5.1, 13.3). Poza tym kapłani i biskupi są nie tylko tymi, którzy przewodniczą i prowadzą celebracje sakramentalne. To także wierni, którzy otrzymali „sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia” (2.3), co jest fundamentem ich ścisłej solidarności z ludem ochrzczonym (9.1); i oni także przyjmują sakramenty (13.3 i 18.2).

Jak wskazuje tytuł, dokument ten mówi przede wszystkim o sakramencie kapłaństwa w odniesieniu do prezbiterów. Tytuł dekretu jest owocem przemyślanej intencji: tekst pragnie mówić najpierw o *prezbiteracie*, a nie o *kapłaństwie*, jak to czynił Sobór Trydencki. Faktycznie termin *presbyter* (najczęściej w liczbie

mnogiej) został użyty 125 razy, zaś rzeczowniki *sacerdos*, *sacerdotium* 32 razy, a przymiotnik *sacerdotalis* 15 razy²⁷. Dynamika tych twierdzeń wpisuje się dokładnie w poruszenie twierdzeń *LG*: początkowe wspomnienie o „świętym i królewskim kapłaństwie” (*PO* 2.1), przypomnienie rozesłania apostołów i biskupów, ich następców, przedstawienie kapłanów jako współpracowników stanu biskupiego, zobowiązanych do tego, „aby w imieniu Chrystusa sprawowali publicznie, dla ludzi, urząd kapłański”. Podobnie jak biskupi, ale „w stopniu podporządkowanym”, zostają upodobnieni „do Chrystusa Kapłana, aby mogli działać w zastępstwie Chrystusa Głowy” (*in presona Eius*, *PO* 2.2-3). *PO* 2 jest bardziej rozwiniętym powtórzeniem *LG* 28. Tekst kontynuuje, rozwijając trzy funkcje (2 i 4-6) zapowiedziane wcześniej, ponieważ kapłani zostają „wyniesieni do służenia Chrystusowi Nauczycielowi, Kapłanowi i Królowi” (*PO* 1). Z dużą głębią artykułuje posługę ewangelizacji i Eucharystii. Używając języka Pawłowego, nazywa urząd głoszenia słowa „świętą posługą Ewangelii”, to znaczy „posługą kapłańską” (por. Rz 15,16).

Dokument ten, który potwierdza opcje *LG*, jest jednak przesłonięty obecnością niektórych wyrażen Soboru Trydenckiego, dodanych dla uspokojenia niepokojów mniejszości soborowej. I tak, mówi się o kapłanach jako o posiadających „świętą władzę kapłańską składania Ofiary i odpuszczania grzechów” (*LG* 2.2). Trydent sprowadzał „władzę” kapłaństwa na stopniu prezbiteratu do tych dwóch sakramentów²⁸. Vaticanum II zachował pozytywną treść twierdzenia, a nie jego aspekt wyłączności. Cały ciężar dokumentu zmierza w kierunku wyartykułowania trzech zadań. Jednakże próba zespolenia tych dwóch radykalnie różnych, choć nie sprzecznych, problematyk jest nieco niezręczna.

PO wpisuje w końcu sakramentalność w całość życia eklezjalnego, co pozwala podkreślić istotny związek sakramentów i przepowiadania (2.4, 4.2) oraz docenić fakt, iż sakramenty są „sakramentami wiary” (4.2). Zaprasza do zrozumienia sakramentu kapłaństwa w terminach życia i duchowości sakramentalnej (13 i 18.1). Zwraca się do kapłanów, by nie zapominali tych, którzy są z dala od Kościoła, a nawet od wiary: „Ich szczególnej trosce powierzeni są ci, którzy odeszli od uczęszczania do sakramentów czy nawet może i od wiary. Niech jako dobrzy pasterze nie zaniedbują ich nawiedzać” (9.3).

Misyjna działalność Kościoła (*AG*): chrześcijańskie wtajemniczenie

Czwarty z tekstów soborowych — dekret o misyjnej działalności Kościoła, *Ad gentes* (1965), podejmuje kwestię sakramentów w sposób znaczący. Jest on

²⁷ Por. *ibid.*, s. 357.

²⁸ Por. s. 166.

echem *LG*, uwypukla związek sakramentów i słowa przepowiadania, to znaczy Ewangelii (6.3 i 9.2; cf. 37.1 i 40.1), podkreślając odpowiedzialność świadków, jaką posiadają chrześcijanie z tytułu chrztu i bierzmowania (11.1; por. *LG* 33.2), wiążąc wreszcie celebrację sakramentów z eschatologicznym ujęciem życia chrześcijańskiego i eklezjalnego (9.2; por. *LG* 35.2, 48.3). Nade wszystko mówi o chrzcie na podstawie konkretnej praktyki duszpasterskiej, praktyki katechumenatu (13-14). Nawet jeżeli akcent położony jest raczej na nowe Kościoły niż na dawne wspólnoty chrześcijańskie, gdzie odtąd duszpasterstwo katechumenalne jest rzeczywiste, *AG* przedstawia chrzest, bierzmowanie i Eucharystię w sposób dość nowy na tle dokumentów magisterium. Posługuje się kategorią „wtajemniczenia” chrześcijańskiego, która wskazuje wejście w misterium wiary i stopniowego doświadczenia Słowa ewangelicznego, a zarazem ryty, które stanowią jego celebrację: „należy więc katechumenów stopniowo wprowadzać” (14.1); „sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego” (14.2; por. *PO* 20.3).

Jedność Kościołów (*UR*)

Dekret *Unitatis redintegratio* (1964) o ekumenizmie i jedności chrześcijan także przybiera pewne znaczenie dla sakramentologii. Napotyka pytania odnoszące się do sakramentów przy trzech okazjach.

Najpierw chrzest „wciela” chrześcijan w Chrystusa (3.1 i 22.1), usprawiedliwia przez wiarę i nadaje tytuł chrześcijanina (3.1). W tym znaczeniu jest on „sakramentalnym węzłem jedności trwającym między wszystkimi przezeń odrodzonymi” (22.2). *UR* oddaje zatem swego rodzaju wspólnotę pomiędzy rozdzielonymi chrześcijanami. Chrzest jest jej fundamentem, ale Eucharystia ukazuje jej ograniczenia; chrześcijanie wschodni, nawet oddzieleni od Rzymu, mają „prawdziwe sakramenty” (15.3), co pozwala w zasadzie na otwartą wspólnotę czy eucharystyczną gościnność wobec nich; jednak jeśli Kościoły i wspólnoty wywodzące się z szesnastowiecznej Reformacji posiadają Eucharystię będącą „pamiętką śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebного przyjścia”, to jednak „przez brak sakramentu kapłaństwa” „nie przechowały one właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium” (22.3). Sobór jest zatem bardzo ostrożny w swej ocenie uczy protestanckiej. Utrzymuje niemniej, że „współdział (*communicatio*) w świętych czynnościach” z protestantami nie może być uważany „za środek, który bez zastrzeżeń należałoby stosować dla przywrócenia jedności chrześcijan” (8.4). „Wzgląd na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbrania współdziałania (*communicatio*). Łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym” (8.4). Te dwie zasady ograniczają przestrzeń otwartą dla praktyki.

Następnie dekret o ekumenizmie przedstawia twierdzenie, które z pewnością wypowiedziane jest dla dialogu ekumenicznego, ale które nie jest bez znaczenia dla teologii sakramentalnej. Teologów zachęca się, by przypomnieli sobie „o istnieniu porządku czy hierarchii prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej” (11.3). Zasada ta pozwala nie tylko usprawiedliwić reformy liturgiczne, ale także nie wiązać wiary w tym, co ona ma w sobie fundamentalnego z praktykami liturgicznymi lub pojęciami teologicznymi²⁹.

Kwestia sakramentów pojawia się zatem we wszystkich wielkich tekstach Vaticanum II. Jednak ich miejsce nie jest wielkie, a problem sakramentologii nie jest jedną z pierwszorzędnych trosk soboru. Sakramentologia soborowa prezentuje się w różnych uzupełniających się perspektywach: liturgia (przede wszystkim *SCo*), eklezjologia (przede wszystkim *LG*), rola kapłaństwa urzędowego (przede wszystkim *LG* i *PO*), odpowiedzialność misyjna i ewangelizacyjna ludu chrześcijańskiego (przede wszystkim *AG*), kwestia ekumeniczna (przede wszystkim *UR*), wreszcie całość życia i duchowości chrześcijańskiej (przede wszystkim *LG* i *PO*).

²⁹ Sakramentologia Soboru Watykańskiego II jest wyrażona także w kilku uzupełniających wzmiankach o nieco mniejszej ważności: - Dekret *Christus Dominus (CD)* o pasterskim zadaniu biskupów: sakrament kapłaństwa uprawnia biskupów i kapłanów do urzędowej posługi ludowi Bożemu (15.1); na biskupach, którzy są „kierownikami, krzewicielami i stróżami” życia liturgicznego, spoczywa odpowiedzialność za eucharystyczne i sakramentalne życie wiernych (15.2); proboszczowie mają analogiczne zadanie (30.6). - Konstytucja *Gaudium et spes (GS)* raz nawiązuje do Eucharystii (38.2), a dwukrotnie do małżeństwa (48.2 i 49.2). - Dekret *Apostolicam actuositatem (AA)* o apostołstwie świeckich przywołuje chrzest i bierzmowanie jako podstawy powołania do apostołstwa, odnotowuje, że „sakramenty, zwłaszcza Eucharystia, udzielają i wzmagają ową miłość, która jest jakby duszą całego apostołstwa”, i objawia, że „dla spełniania owego apostołstwa udziela wiernym Duch Święty, sprawujący dzieło uświęcenia Ludu Bożego przez posługę słowa i sakramenty, także innych szczególnych darów” (3.4). — Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum (OE)*, pozdrowiwszy w tych Kościołach „tę samą wiarę, te same sakramenty i to samo zwierzchnictwo” (2) oraz uznawszy prawowitość ich rytuałów (2 — 4), podejmuje „dyscyplinę sakramentów” (12). Potwierdza możliwość udzielania bierzmowania przez kapłana (13—14). Ustala praktyczne punkty dotyczące pokuty (16) i małżeństwa (18) i wyraża życzenie odtworzenia diakonatu tam, gdzie to konieczne (17). Wspólnoty wschodnie zjednoczone z Rzymem zaproszone są do pewnej elastyczności w kwestii współudziału w czynnościach liturgicznych lub dopuszczaniu do sakramentu pokuty (26-29). - Wreszcie dekret *Optatam totius (OT)* o formacji kapłańskiej czyni dwie aluzje do sakramentów: „ofiara eucharystyczna i sakramenty” (4) oraz „kult liturgiczny i udzielanie sakramentów” (19).

2. CHARAKTERYSTYKA SAKRAMENTOLOGII II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Definicja sakramentów

Sobór Watykański II raz tylko zajął się identyfikacją aktów sakramentalnych. Czyni to mniej poprzez stwierdzenie, czym one są (znakami, przyczynami, środkami zbawienia, darami Boga, aktami wiary etc.), a raczej przez wyrażenie tego, co sprawiają. Perspektywa jest bardziej funkcjonalna niż istotowa, bardziej praktyczna niż teoretyczna. To, co zostało wypowiedziane, ma raczej formę opisu, który analizuje i zestawia poszczególne aspekty, niż ton zwartej i wyartykułowanej definicji:

Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu. Lecz jako znaki, mają one także pouczać (SCo 59)³⁰.

Sformułowanie to wskazuje na swój sposób, że sakramenty przychodzą z wysoka (uświęcenie, budowanie Ciała Chrystusa), a także od nas (oddanie czci Bogu). Pierwszy ruch jest fundamentalny: ten, który pochodzi od Boga, czyni możliwym drugi ruch, ten, który od nas wznosi się ku Bogu. W ten sposób rozumiane sakramenty mają różnorakie funkcje: uświęcają, innymi słowami przynoszą zbawienie wiernym, którzy przyjmują je w swym życiu osobistym; oddziałują na gruncie eklezjalnym poprzez budowanie ciała Chrystusowego; mają wreszcie doniosłość liturgiczną, której wyrazem są akty kultu. A w konsekwencji, zawiązując ruch „zstępujący” i ruch „wstępujący”, łączą one rolę odgrywaną wobec poszczególnych osób i konstytutywną rolę wobec Kościoła: sakramenty są dla każdego i dla wszystkich.

W ostatniej formule wprowadzające „lecz” (fr. „mais”, łac. „ut”) brzmi dziwnie. Faktycznie nie widać, w czym czwarta rola przeciwstawia się trzem celom, na jakie właśnie wskazano. Chyba że Vaticanum II miało wrażenie, iż skoro trzy pierwsze formuły mówią o skuteczności sakramentów, to ich znaczenia nie należy tracić z oczu: jak gdyby, zważywszy, że pierwszeństwo dawane jest dziś skuteczności, trzeba było przypominać znaczenie. Tekst wchodzi wówczas na inną drogę, zasugerowaną przez akcent położony na znaczenie:

Sakramenty wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary (*ibid.*)

³⁰ Tekst nieco zmieniony w porównaniu z oficjalną wersją polskiego przekładu (przypis tłumacza).

Nie chodzi tu już o cele lub role sakramentów, ale ich stosunek do wiary. Sakramenty są *sakramentami wiary* (to dawne wyrażenie odnajdujemy w *PO* 4.1, *LG* 40.1 i *GS* 38.2) z potrójnego tytułu: wiara jest przed nimi (zakładają one wiarę), w nich (żywią ją, wyrażają) i po nich (wzmacniają ją). Vaticanum II przejmuje tutaj język, który stanowił kwestię w XVI wieku, kiedy powiada, że sakramenty „żywią” wiarę, „podtrzymują” życie chrześcijańskie (*SCo* 59.2), „udzielają i wzmagają miłość” (*AA* 3.1, por. *LG* 33.2). Sobór Trydencki potępił tych, według których „sakramenty zostały ustanowione wyłącznie dla ożywienia wiary”³¹. Trudność sprawiał wyłączny charakter tego stwierdzenia. Jednakże ujęta w pewnej całości, w której zaznaczono skuteczność właściwą sakramentom, formuła, która podejmuje je jako pożywienie wiary, jest całkowicie do przyjęcia. Problem powstały w XVI wieku został przezwyciężony. Wszakże „głoszenie słowa wymagane jest do samej posługi sakramentów, ponieważ są to sakramenty wiary, która rodzi się ze słowa i nim się karmi” (*PO* 4.2). Wykluczona w ten sposób zostaje wszelka magia rytualna: sakrament zakłada i implikuje ewangelizację. A to oczywiście zakłada, że wierni mogą zrozumieć znaki sakramentalne oraz że je regularnie praktykują, by czerpać z nich zrozumienie wiary.

W trzeciej sekwencji tekst kontynuuje:

Udzielają one łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski, do oddania Bogu należnej czci i pełnienia miłości (*ibid.*).

Trzeci element kładzie akcent na skuteczność sakramentów. Vaticanum II doświadcza potrzeby powrotu do tego aspektu, na podstawie tradycyjnej formuły: „udzielać łaski”. „Również” nie jest do końca stosowne, albowiem ciąg dalszy uściśla jedynie, jak to się dzieje, że celebracje sakramentalne udzielają łaski na trzy sposoby: przynoszą dyspozycję do przyjęcia łaski (klasyczny temat wyrażony przez Sobór Trydencki w dekrecie o usprawiedliwieniu), do oddawania Bogu odpowiedniej czci, do życia w miłości. Jednocześnie sprecyzowaniu ulega seria skutków sakramentu: jeżeli cześć oddawana Bogu, wspomniana już na początku paragrafu, zostaje tu po prostu wyrażona na nowo, uświęcenie i eklezjalność, które także były wspomniane wcześniej, zostają wyjaśnione przez: „przyjąć łaskę”, „pełnić miłość”. Do ruchu zstępującego (uświęcenia) i do ruchu wstępującego (cześć oddawana Bogu) dołącza ruch horyzontalny, przedstawiony wcześniej jako zadanie budowania ciała Chrystusowego, a wyrażony teraz w sposób szerszy, w mniejszym stopniu jedynie eklezjalny, poprzez życie w miłości.

Paragraf ten nie ma pretensji teoretycznej, ale stara się raczej brać pod uwagę doświadczenie sakramentów. Dlatego łączy z sobą słowa Biblii (u-

³¹ Por. s. 132.

święcać ludzi, budować Ciało Chrystusa, oddawać cześć Bogu), język tradycji (udzielać łaski, dyspozycja do przyjęcia daru Bożego, owocne przyjęcie łaski, spełnianie miłości, sakramenty wiary jako znaki) oraz względną aktualność (celebracja sakramentalna, wyrażenie wiary przez sakramenty, słowo „ale” przypomina wagę znaczenia). Doktryna w taki sposób sformułowana jest klasyczna. Po prostu, zakłada ona zestawienie „słów i znaków (zmysłowych)”, łaski i dyspozycji do łaski, doświadczenia osobistego i doświadczenia eklezjalnego, zstępującego, wstępującego i horyzontalnego ruchu wiary.

Cztery odniesienia sakramentów

Innym rysem sakramentologii Vaticanum II jest nadanie sakramentom punktów odniesienia, bez których nie można ich do końca zrozumieć. Troska ta nie jest nowa, a tradycja potwierdza, że sakramenty są darami Boga oraz że mają pewien sens i pewną skuteczność w stosunku do Kościoła, a jednocześnie powinny mieć skutki w życiu tych, którzy celebrują i przyjmują je. Sobór przyjmuje to dziedzictwo. Jednak dodaje liturgię do liczby nieodzownych odniesień, a z drugiej strony stara się powiązać sakramenty z innymi elementami, które stanowią ośnowę życia chrześcijańskiego.

Odniesienie liturgiczne. Dla Soboru Watykańskiego II, który jest w tym punkcie przedłużeniem *Mediator Dei*, nie może być mowy o sakramentach niezależnie od ich celebrowania, a zatem od działania liturgicznego, w jakie się wpisują (SCo 7.1 i 7.3). Liturgia, w której działa Duch (LG 50.4), odróżnia się od „ceremonii (nabożeństw)” Nieliturgicznych (SCo 13) tym, że jest uprzywilejowanym miejscem „wykonywania kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa” (SCo 7.2). To czyni z niej akt eklezjalny (SCo 26 — 27): lud odpowiada Bogu, który do niego przemawia (5Co 33.1). „Wreszcie znaki widzialne, których używa święta liturgia dla oznaczenia niewidzialnych spraw Bożych, zostały wybrane przez Chrystusa lub przez Kościół” (SCo 33.2). W tym wszystkim liturgia ma znaczenie eschatologiczne. Jest ona „przedsmakiem liturgii niebiańskiej” (SCo 8; LG 49 i 50.4).

Sakramenty mieszczą się w liturgii. Należą do niej i są zależne od właściwego jej porządku. Nie są jednak całością liturgii: są liturgie słowa (SCo 7.1) i brewiarza (SCo 83 — 101) czy wreszcie *sakramentalia*, które sobór definiuje jako „znaki święte”, które noszą w sobie pewne „podobieństwo” do sakramentów i są ku nim zorientowane (SCo 60); mają zatem statut czysto liturgiczny („liturgia sakramentów i sakramentaliów”, SCo 61). Sakramenty mają przeto uprzywilejowane miejsce w liturgii: „Ofiara (eucharystyczna) i sakramenty stanowią ośrodek całego życia liturgicznego” (SCo 6).

Średniowieczne pojęcie sakramentaliów, które sobór włączył do swej doktryny, a które przejął także Kodeks z 1983 roku (kanon 1168), wydaje się być

reprezentowane praktycznie przez błogosławieństwa (SCo 60 i 79.1) oraz ryt konsekracji zakonnej (SCo 80). Definicja, jaką podano, jest w pewnym stopniu oryginalna w stosunku do definicji średniowiecznej, jest w szerokiej mierze oparta na definicji sakramentu³². Znaczenie takiej koncepcji polega na ukazaniu, że zbiór siedmiu sakramentów nie posiada sztywnej granicy: istnieje relatywna osmoza pomiędzy sakramentaliami i sakramentami.

Jednakże „liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła” (SCo 9.1). Wcześniej jest ewangelizacja, a później duszpasterstwo (SCo 9.1—2) i służba światu (GS 38.1). Wszakże „liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (SCo 10). Źródło i szczyt: Sobór Watykański II na nowo używa tych dwóch terminów w analogicznym kontekście, by wyrazić stosunek Eucharystii i ewangelizacji (SCo 5.2) lub relację Eucharystii do życia chrześcijańskiego (LG 11.1) lub do wspólnoty chrześcijan (PO 6.5). Nieodzowne wydaje się tutaj zrozumienie tych dwóch metaforycznych słów jako określających zarazem znaczenie i skuteczność rytów. Mówienie o źródle i szczycie sprowadza się do ujmowania roli liturgii jako siły i sensu, które jednocześnie zakładają lub stanowią fundament, finalizują lub ukierunkowują dar Boży i wiarę wiernych. Jest ona „czynnością w najwyższym stopniu świętą, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu” (SCo 7.4). Skuteczność na pewno, ale także znaczenie, ponieważ Kościół jest znakiem sakramentalnego rodzaju (LG 1). W każdym razie akcent przyczynowy (źródło) i akcent celowy (szczyt) zostały utrzymane wspólnie.

Związek sakramentów z Bogiem. Drugi najważniejszy punkt odniesienia sakramentologii zaprezentowanej przez Sobór Watykański II wiąże sakramenty z Bogiem. Relacja ta może być rozważana z dwóch punktów widzenia. Sakramenty są najpierw miejscem Bożego działania. Bardzo często Vaticanum II wyraża się tak, jak gdyby sakramenty posiadały jakąś właściwą sobie aktywność i jakby rzeczywiście były podmiotem działania: „sakramenty oddają cześć Bogu” (por. SCo 59.1), „jednoczą z Chrystusem” (por. LG 7.2), „udzielają i podtrzymują miłość” (por. LG 33.2). Jednak formuły te nie powinny mylić. W rzeczywistości to Bóg interweniuje przez eklezjalny akt sakramentu. Wskazuje już na to, według bardzo tradycyjnego języka, użycie strony biernej, gdy mowa jest o tych, którzy przyjmują sakramentalny dar. Owa strona bierna, wpisana w ich aktywność wiary, jest biblijnym sposobem zaznaczenia pierwszeństwa aktu Bożego: ochrzczeni „poświęceni są” (LG 10.1), „wcieleni do Kościoła” (LG 11.1); to znaczy: Bóg uświęca ich i wciela. Faktycznie w odniesieniu do celebracji sakramentalnych sobór podkreśla właściwe i fundamentalne zaangażowanie ze strony Boga, najczęściej rozwijając „urząd kapłański”, jaki Chrystus sprawuje w celebracjach liturgicznych (SCo 7.2; PO 5.1).

³² Por. A.-M. Roguet, „Quest quon sacramental?”, *La Maison-Dieu*, 2 (1945), s. 24 — 26.

Czy w takich ramach sakramentologia Vaticanum II ma pewne poczucie trynitarne, nawet jeśli nie jest ono tak wyraźne, jakbyśmy sobie mogli życzyć? Faktycznie jest ona głównie chrystologiczna: sakramenty jednoczą z Chrystusem (*LG* 7.1—2), „wszczepiają” w [ego misterium paschalne (*SCo* 6), pozwalają „uczestniczyć” w Jego ciele (*LG* 7.3; *AG* 36.1; *UR* 22.1), „włączają” w Jego mistyczne Ciało (*PO* 5.2), umożliwiają „uczestnictwo w królewskim kapłaństwie Chrystusowym” (*LG* 26.3) i „w Jego ofierze” (*PO* 4.2), „upodabniają” do Niego (*LG* 7.2) i, co więcej, „wcielają i upodabniają” do Niego (*AG* 36.1), „upodabniają do Chrystusa Kapłana” (w przypadku sakramentu kapłaństwa, *PO* 2.3, 12.1). Doktryna trzech posług Chrystusa, w których uczestniczą chrześcijanie, jest także wyrazem jedności wiernych z ich Panem. Poprzez wszystkie te aspekty działa Chrystus. Wypełnia swą rolę kapłańską (*SCo* 7.2; *PO* 5.1). To On przemawia w celebracji, On chrzci (*SCo* 7.1), ofiarowuje siebie osobiście (*PO* 4.2) i zaprasza wierzących do „ofiarowania razem z Nim samych siebie” (*PO* 5.2). To On wreszcie dopełnia wspólnotę kościelną (*UR* 2.4) i „wychodzi na przeciw chrześcijańskich małżonków”, a potem „pozostaje z nimi” (*GS* 48.2). To On wzywa do apostołstwa (*LG* 33.2; *AA* 3.1). Sakramentologia Vaticanum II dokonuje wyraźnej „koncentracji” chrystologicznej. Sakrament jest nade wszystko „sakramentem Chrystusa” (*GS* 49.2).

Odniesienia sakramentów do Ojca i Ducha Świętego nie są wszakże przez to nieobecne w tekstach soborowych. Ich akcent jest jednak znacznie bardziej dyskretny. Fakt, iż sakramenty nakierowują ku Ojcu i oddają Mu cześć, jest często wskazywany (na przykład *SCo* 59.1). Jednak działanie Boga jako Ojca w sakramentach jest podnoszone tylko domyślnie przy okazji „odrodzenia” chrzcielnego (*AG* 14.3 i 21.2; *UR* 22.1), o ile to właśnie Ojciec przekazuje tę nową tożsamość (*LG* 11.1). Ustanawiane przez chrzest nowe synostwo chrześcijan w stosunku do Boga nie jest dobitnie podkreślane (dość mocną wymowę ma tekst z *LG* 64) i jest to bez wątpienia pewien brak. W gruncie rzeczy, dla ostatniego soboru sakramenty są raczej sakramentami Chrystusa niż „sakramentami Boga”, podczas gdy język soborowy mnoży formuły takie jak Słowo Boże albo lud Boży.

Relacja sakramentów do Ducha Świętego jest nieco bardziej uwydatniona. Analizowany tekst (*SCo* 59), który podaje definicję sakramentów, nie wskazuje na nią, to prawda. Związek ten jest jednakże znacznie częściej wspomniany, niż związek z Ojcem. Co drugi raz jest on wyrażany za pomocą formuł biblijnych i liturgicznych, które wyrażają działanie Ducha Świętego w sposób ogólny: „w Duchu Świętym” (*OE* 2), „w jedności Ducha Jego” (*LG* 13.2), „dary Ducha” (*LG* 12.2; *GS* 38.1), „moc Ducha Świętego” (*LG* 11.1; *AG* 11.1), „moc Ducha Świętego” (*LG* 44.2; *GS* 38.1), „namaszczenie Duchem Świętym” (*LG* 10.1; *PO* 2.1 i 12.2); etc. Co do działania Ducha Świętego, Vaticanum II opisuje Jego różnokształtną rolę (*LG* 4). I tak, powiada się, że Duch „sprawuje dzieło uświęcenia Ludu Bożego przez posługę słowa i sakramenty” (*AA* 3.4, który jest

echem *LG* 12.2), że „rodzi we chrzcie do nowego życia” (*AG* 15.1; por. *LG* 11.2 i 64; *AG* 7.3), że „[jednoczy wiernych] tą samą wiarą, tymi samymi sakramentami i tym samym zwierzchnictwem” (*OE* 2), że „gromadzi [ochrzczonych] w jeden lud Boży” (*AG* 15.1; por. *LG* 15), że umacnia On ochrzczonych przez bierzmowanie (*LG* 11.1; *AA* 3; *AG* 11.1), że „ożywia” Ciało Chrystusa dane w Eucharystii (*PO* 5.2), że „przepaja” życie ochrzczonych, którzy przyjęli sakrament małżeństwa (*GS* 48.2).

Odniesienie do Ducha Świętego jest bardzo nierówne w przypadku poszczególnych sakramentów. Jest dosyć mocno zaznaczone w przypadku chrztu (*LG* 10.1, 11.2 i 64; *AG* 7.3 i 15.1), bierzmowania (*LG* 11.1, *AA* 3; *AG* 11.1) i kapłaństwa urzędowego (*PO* 2.3, 12.2 i 12.3; *AA* 23.1). Słabo natomiast w przypadku Eucharystii (*PO* 5.2): jednak reforma liturgiczna wywodząca się z soboru miała rozwinąć epiklezy przywołujące Ducha Świętego w trakcie modlitwy eucharystycznej. Nieznacne jest też w przypadku małżeństwa (mimo *GS* 48.2), wcale nie pojawia się przy okazji pokuty i namaszczenia chorych. Brak ten wynika z procedur redakcyjnych tekstów, a także z faktu, iż sakramentologia Vaticanum II nie jest systematyczna.

Związek sakramentów z Kościołem. Ta trzecia przesłanka strukturalna sakramentologii Vaticanum II jest tak wyraźna, że niekiedy uwydatniano jednostronnie ten aspekt, ryzykując minimalizowanie innych. Sobór Watykański II łączy sakramenty z Kościołem na cztery sposoby.

(1) Kościół pozostaje w relacji do sakramentów najpierw na miarę faktu, iż są one celebrowane w nim, kiedy zbiera się na liturgię. To właśnie oznacza termin „zgromadzenie”, zresztą rzadziej spotykane w języku soborowym, niżby się można spodziewać (*PO* 5.3). „Społeczność kapłańska” (*LG* 11.1), „rodzina Boża, ożywiona braterską jednością” (*PO* 6.1), Kościół „nigdy nie zaprzestawał zbierać się na odprawianie paschalnego misterium” (*SCO* 6). Zbiera się on na celebrację liturgiczną.

(2) Czyniąc to, angażuje się w sakramenty. Czyni to najpierw przez same akty celebracji, akty całego ludu, a nie samych tylko szafarzy: „wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii, pełnią też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów” (*LG* 10.2). Przyjmować sakramenty, to zatem również je celebrować. Następnie Kościół buduje się poprzez sakramenty: uczyniony jest z tego, co czyni, staje się przez to, że sprowadza dar Boży. Sakramenty mają za cel „budowanie mistycznego ciała Chrystusa” (*SCO* 59), nadają mu oblicze. Główny przejaw Kościoła polega na „pełnym i czynnym uczestnictwie całego świętego Ludu Bożego w tych samych obchodach liturgicznych” (*SCO* 41.2). Sakramenty powierzają wreszcie pewną misję w ramach misji Kościoła. Ochrczeni „przeznaczeni są do uczestnictwa w kulcie” (*LG* 11.1) oraz „przeznaczeni przez samego Pana do apostołstwa” (*AA* 3.1). Eucharystia „otwiera” na miłość, działanie ewan-

gelizacyjne i świadectwo (*PO* 6.1 i 6.5). Wszyscy wierni, jako członki żywego Chrystusa, wcieleni i upodobnieni do Niego przez chrzest, bierzmowanie i Eucharystię, zobowiązani są do współpracy w szerzeniu i rozwoju Jego Ciała” (*AG* 36.1).

(3) W ujęciu bardziej fundamentalnym, *Vaticanum II* uważa, iż Kościół ma walor sakramentalny. Temat Kościoła-sakramentu został już wspomniany (*LG* 1, 9.3, 48.2; *AG* 1.1 i 5.1; *SCo* 26.1). Ma on tę przewagę, że opiera związek sakramentów i Kościoła na samej tożsamości Ciała eklezjalnego, zaprasza również do podejmowania rzeczywistości Kościoła nie tylko jako struktury jurydycznej. Jego ryzykiem jest ewentualne wyolbrzymianie roli Kościoła w misterium zbawienia, co sugerują niektóre sformułowania *Vaticanum II*⁵³.

(4) Celebracja sakramentów objawia w końcu ekumeniczną otwartość Kościoła. Rys ten powiązany z sakramentalnością, to znaczy z wiarą ewangeliczną przyjmującą formę liturgiczną. Jedyny chrzest jest fundamentem solidarności pomiędzy wszystkimi chrześcijanami, bez względu na ich przynależność wyznaniową (*UR* 3.1 i 22.2). Kościoły i wspólnoty niekatolickie same posiadają zatem jakość sakramentalną, ograniczoną, ale realną, co wyrażają dwa połączone terminy, „znaczenia” i „wagi”, używane w związku z nimi: owe Kościoły i wspólnoty „wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia” (*UR* 3.4); czy też dwa słowa „uświęcenia” i „prawdy”: „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy” znajdują się poza Kościołem katolickim (*LG* 8.2). Jednak równocześnie, pomiędzy wspólny chrzest i koncepcję urzędu, wkracza źródło podziału (*UR* 3.1 i 22.3), jak również pewien dystans pojawia się w przypadku różnych koncepcji Eucharystii (*UR* 8.4 i 22.3). Sobór w wyważony sposób zdaje sprawę z owych rozbieżności. Magisterium katolickie na Soborze Watykańskim II nadaje zatem oficjalny statut ekumenizmowi sakramentalnemu.

Związek sakramentów z innymi aspektami życia chrześcijańskiego także definiuje sakramentologię soborową. Nie jest to nowość. Jednak aż do tej pory akcent kładziony był na skutki celebracji sakramentalnych, skutki eklezjalne (apostolat, świadectwo) czy skutki w świeckim życiu codziennym (miłość, świętość, duchowe znaczenie ofiary z siebie, etc.). Ostatni sobór wyraża ponadto troskę o wpisanie sakramentów w ogólne ramy doświadczenia chrześcijańskiego, innymi słowy o wyswobodzenie rytualnych gestów wiary. Odnotowaliśmy już ów akcent wyżej, przy okazji *Lumen gentium*³⁴. Z sakramen-

⁵³ I tak, *LG* 26.3 powiada, że „biskupi [...] przez sakramenty [...] uświęcają wiernych”, co w ścisłym ujęciu nie jest słuszne, gdyż tylko sam Bóg jest tym, który uświęca. Podobnie *OT* 4 wyraża życzenie, by seminarzyści zostali przygotowani do „wykonywania dzieła zbawienia przez ofiarę eucharystyczną oraz sakramenty”, co jest dwuznaczne, gdyż zbawienie jest aktem Boga, a działanie eklezjalne pozostaje na służbie owego aktu.

³⁴ *LG* 10.2, 11.2, 12.2, 14.2, 15, 34.2, 37, 42, 1; por. *AG* 6.3 i 9.2; *PO* 2.5 i 4.2.

tami w życiu chrześcijan idzie w parze stosunek do słowa Bożego, modlitwy, darów Ducha Świętego i cnót, apostołstwa, służby innym, wyrzeczenia się siebie. Sakrament nie stanowi zatem całości praktyki chrześcijańskiej, podobnie jak nie jest całością praktyki liturgicznej. Odniesienie to jest bardzo sugestywne dla sakramentologii. Sakramenty nie są jedynie gestami, które mają pewne skutki w egzystencji chrześcijan. Są one także wyrazami wiary, którym towarzyszą inne przejawy ewangeliczne, a kontekst tych ostatnich przyczynia się do ich znaczenia i doniosłości.

Duszpasterstwo sakramentalne

Duszpasterstwo sakramentalne jest ostatnim charakterystycznym elementem sakramentologii Vaticanum II i ma ono walor dogmatyczny. Sobór ustanawia faktycznie bardzo ścisły związek pomiędzy słowem Bożym i sakramentami (*LG* 17, 37.1, 64; *SCo* 9. 1-2; *PO* 4.1-2; *UR* 2.4). Powód tej współzależności jest jasny: „głoszenie słowa wymagane jest do samej posługi sakramentów, ponieważ są to sakramenty wiary, która rodzi się ze słowa i nim się karmi” (*PO* 4.2). Czytania biblijne i przepowiadanie są zatem elementem konstytutywnym celebracji. Jednocześnie Paweł VI w *motu proprio Sacram Liturgiam* (1964) wskazywał, że pasterze winni przygotowywać homilie na niedziele i dni świąteczne³⁵. Później, w *Institutio generalis*, które towarzyszy nowemu rytuałowi historycznemu, znajdzie się stwierdzenie: „Homilia jest częścią liturgii”³⁶. Zresztą odnowione rytuały sakramentów zawierają odtąd przynajmniej jedno czytanie biblijne, co wcześniej nie miało miejsca (pokuta-pojednanie, namaszczenie chorych).

Sobór Watykański II wielokrotnie podkreśla uczestnictwo wiernych w liturgii sakramentów. Uczestnictwo oparte na kapłaństwie chrzcielnym (*LG* 10.2 i 26.3) opisane jest jako mające stać się „świadome, czynne i owocne” (*SCo* 11) lub „pełne” (*SCo* 14.2, 21.2, 41.2). Przymiotnik „czynne”, któremu towarzyszą inne, pokrewne określenia (*SCo* 14.1, 50) lub używany samotnie (*SCo* 19, 27. 1 i 3), jest w centrum opisywanej postawy: wierni nie mogą być „obcymi i milczącymi widzami” (*SCo* 48); mają oni „brać właściwy sobie udział w czynności liturgicznej” (*LG* 11.1 i 26.3), a szczególnie „współdziałają” w ofiarowaniu Eucharystii (*LG* 10.1). Do klasycznej formuły o „przyjmowaniu sakramentów” (*LG* 10.2, 37.1; *PO* 4.2; *CD* 30.6), współzależnej z nie mniej zwyczajowym wyrażeniem „sprawowanie sakramentów” (*SCo* 36.2, 39, 63.1; *PO* 2.5; *CD* 15.2), dołącza szczęśliwsze wyrażenie „uczestniczyć w sakramen-

³⁵ Paweł VI, *Sacram liturgiam*, DC 61 (1964), 359.

³⁶ *Institutio generalis*, kwiecień 1969, nr 41; *Missale romanum ex decreto S. O. Concilii Yaticani 11 instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum*, typis polyglottis Yaticanis, 1970.

tach” (*LG* 42.1; *SCo* 56). Przyjmowanie jest aktywne, dar do przyjęcia implikuje działanie: „Święta i organicznie ukształtowana natura społeczności kapłańskiej aktualizuje się przez sakramenty i przez cnoty” (*LG* 11.1). „Wierni pełnią też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów” (*LG* 10.2). W ten sposób może zrealizować się celebracja „prawdziwa i pełna” (*PO* 6.5).

Ukierunkowania owej odnowy liturgicznej zawierają: przyjęcie języków żywych (*SCo* 36.2), powrót do dawnych form, ocenionych jako niosące w sobie więcej znaczenia (na przykład chrzest dorosłych etapami, *SCo* 64-66), otwarcie na sformułowania lub rytę należące do tradycji wschodnich (epikleza eucharystyczna, formuła bierzmowania), możliwość wyboru pomiędzy wieloma gestami lub wieloma słowami (modlitwy eucharystyczne, błogosławieństwo małżeńskie, gest komunii), wola respektowania kultur lokalnych (tradycje odnoszące się do małżeństwa, *SCo* 77.2; rytę wtajemniczenia, *SCo* 65), zachęta do brania pod uwagę okoliczności, w jakich ma miejsce celebracja (*SCo* 68 i 75). Sakrament jest zatem rzeczywistością historyczną, której „substancja” związana jest z modyfikacjami i modulacjami czasów i miejsc, nie tracąc przy tym swej tożsamości.

3. OCENA SAKRAMENTOLOGII II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

By docenić doniosłość nauki II Soboru Watykańskiego o sakramentach, można zająć się najpierw jego stosunkiem do Soboru Trydenckiego oraz okresu, który dzieli obydwie sobory, a następnie jego stosunkiem do społeczeństw i kultur czasów współczesnych.

Vaticanum II a Sobór Trydencki

Z punktu widzenia sakramentologii II Sobór Watykański wpisuje się linię trydencką, którą pragnie zaktualizować i przedłużyć, „aby zachować zdrową tradycję, a jednocześnie otworzyć drogę do uprawnionego postępu” (*SCo* 23.1). Kategorie używane w refleksji o sakramentach (znaczenie, skuteczność, charakter, substancja, kapłaństwo chrzcielne i kapłaństwo urzędowe, władza biskupów i kapłanów, ofiara eucharystyczna) są tradycyjne, podobnie jak akcent położony na stosunek pomiędzy sakramentami a wiarą. Ponadto sobór idzie za *Mediator Dei* w kwestii znaczenia liturgii. Wszelako między Vaticanum II a sakramentologią trydencką istnieją różnice.

Przede wszystkim pojawiła się zmiana w celu i tonie wypowiedzi. Konteksty nie są już te same. Sobór Trydencki przeciwstawiał się Reformacji protestanckiej, Sobór Watykański II pragnął zreformować Kościół katolicki, doprowadzając jego samoświadomość do tego, co najistotniejsze oraz adaptując i od-

nawiając jego praktyki liturgiczne i ewangelizacyjne. Ostatni sobór nie używa terminologii transsubstancjacji lub materii i formy sakramentów w taki sam sposób, jak to czynił Sobór Trydencki i Pius XII. Nie wydaje się, by magisterium zrezygnowało z tego języka. Jednakże nie odczuwa ono potrzeby, by koniecznie go używać.

Pozostając w tej samej optyce, możemy wyliczyć pewną liczbę klasycznych debat dotyczących sakramentów, których Vaticanum II nie bierze pod uwagę: tak na przykład ustanowienie sakramentów przez Chrystusa, intencja szafarzy, eucharystyczna obecność Chrystusa, komunie pod dwiema postaciami czy nawet koncelebra eucharystyczna. Kwestie są od tej pory uregulowane i nie wymagają nowego ustosunkowania się ze strony autorytetu. Także długie i trudne dyskusje podejmowane między soborami Trydenckim i Watykańskim II w kwestii małżeństwa i kompetencji kościelnej w stosunku do władzy państwowej, w odniesieniu do jansenizmu, mistyki i modernizmu, nie znajdują echa w ostatnim soborze.

Z drugiej strony odnotowaliśmy ważną całość nowości wniesionych przez Vaticanum II do sakramentologii Soboru Trydenckiego i uściśleń, jakie się po nim pojawiły. Zmiana jest przede wszystkim natury praktycznej, ale dotyczy także tradycyjnej terminologii. Ostatni sobór mówi raczej o Eucharystii niż o mszy. Sakrament pokuty zachowuje swą nazwę, ale czujemy, jak pojawia się pewne przesunięcie terminów, które wezmą pod uwagę Paweł VI i synod z 1983 roku: „Ci zaś, którzy przystępują do sakramentu pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę” (LG 11.2). Konotacja jest patrystyczna i tradycyjna. Dyskretnie zarysowuje się tutaj język pojednania.

W ramach bardziej wyraźnej troski o terminologię, II Sobór Watykański sugeruje także, by mówiono o „namaszczeniu chorych” raczej niż o „ostatnim namaszczeniu” (SCo 73). Nie jest to innowacja w ścisłym pojęciu. Rzeczywiście, „terminy *extrema unctio* lub *unctio exeuntium*, jakich używają teologowie i kanoniści począwszy od XIII wieku, wcale nie pojawiają się w rytuałach przed XV wiekiem”³⁷. Prócz tego debaty Soboru Trydenckiego o ostatnim namaszczeniu wykazały wolę, by nie sprowadzać tego sakramentu do samego tylko namaszczenia umierających. Bardziej typowy jest być może język sakramentu kapłaństwa lub święceń. Vaticanum II, przy zachowaniu słownictwa trydenckiego dotyczącego kapłaństwa, nie czyni z niego jednak pierwszego odniesienia dla owego sakramentu. Używa języka misji, obowiązku i urzędu. Słownictwo to nie minimalizuje konsekracji lub stanu wiernych wyświęconych i nie redukuje ich roli do czystej funkcji. Wskazuje, iż owa posługa, jeśli jest związana z sakramentem, to jednak nie jest definiowana wyłącznie przez kapłaństwo,

oraz że implikuje ono, zgodnie ze schematem trzech ról Chrystusa, odpowiedzialność ewangelizacji oraz odpowiednią rolę w jedności i solidarności Kościoła.

W sakramentologii II Soboru Watykańskiego można również zauważyć nowości wyraźniej doktrynalne. Tak jest w przypadku biblijnego pojęcia *pamiętki*, na którego znaczenie w teologii Eucharystii już wskazywaliśmy (*SCo* 47 i *UR* 22.3). Przywołajmy także włączenie sakramentalnego życia Kościoła do schematu trzech urzędów Chrystusa, co sprawia, że celebracje nabierają charakteru systematyzującego w stosunku do ewangelizacji i jedności eklezjalnej (*LG* 1-13, 25-27, 34-36). Pojawia się w języku soborowym również pojęcie wtajemniczenia chrześcijańskiego (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia). Sformułowanie takie stało się możliwe dzięki odnowie patrystycznej i antropologicznej XIX i XX wieku³⁸. Oznacza ono proces systematyzacji wiary oraz integracji w Kościele, jaki wyznaczają sakramenty, które stanowią o tożsamości chrześcijańskiej i eklezjalnej, przyjmąwszy, iż ów proces zakłada drogę katechumenalną, odpowiednie celebracje i odkrycie rzeczywistości eklezjalnej (*SCo* 64; *AG* 13-15).

Dwie kolejne nowości mają znaczenie doktrynalne. Jedna, bliska praktyki, dotyczy znaczenia posługi, a także relacji z chrześcijańskim Wschodem: to odnowienie stałego diakonatu, zawierającego oryginalną rolę związaną z urzędem, ponieważ diakon przyjmuje funkcję przewodniczenia sakramentalnego w przypadku chrztu i małżeństwa (*LG* 29). Współczesne chrześcijaństwo prawosławne uważa, że mamy tutaj do czynienia z niepokojącą innowacją łacińską, zważywszy, że tradycyjny diakonat nie miał takiej roli. Dawna rozbieżność między diakonatem zachodnim i wschodnim w tym punkcie aż do tej pory nie była widoczna o tyle, że diakoni zachodni nie pozostawali w tej posłudze, ale w zasadzie stawali się kapłanami. Stanowisko soborowe uniemożliwia w każdym razie mówienie o „urzędzie kapłańskim” bez dodatkowego uściślenia, albowiem urząd niekapłański, ale związany ze święczeniami, diakona ma swój udział w chrzcie i małżeństwie. Druga nowość teologiczna i doktrynalna polega na rozciągnięciu sakramentalności, zwłaszcza na Kościół — raz jeszcze zwróćmy uwagę na jej znaczenie. Nawet jeśli nie stanowi ona pełnej nowości w stosunku do tradycji, to prezentuje się jako nowy rys w dziedzinie eklezjologii, a zatem i relacji pomiędzy Kościołem a sakramentami: sakramenty przejawiają sakramentalność eklezjalną, a jednocześnie wyrażają działanie Boga.

Ostatni sobór postarał się również o lepsze postawienie kilku klasycznych w chrześcijaństwie łacińskim kwestii: na przykład sprawa stosunku pomiędzy słowem Boga i sakramentami (szczególnie *PO* 4.2 lub *LG* 17). Starał się także,

³⁸ Por. P.M. Gy, „La notion chrétienne d'initiation”, *La Liturgie dans l'histoire, op. cit.*, s. 17 — 39. - Por. *AG* 14 i *PO* 2.3; już w: *SCo* 65 i 71.

pozostając mocno chrystocentrycznym, pokazać rolę Ducha Świętego w celebrowaniach sakramentalnych, zresztą uzyskując nierówne wyniki (*LG* 12.2 i *AA* 3.4). Co do rzeczywistej i eucharystycznej obecności Chrystusa (*SCo* 7), docenił różnorodne sposoby obecności Zmartwychwstałego w celebrowaniach sakramentalnych: obecność związana z konsekracją i przeistoczeniem wchodzi zatem w skład pewnej całości, którą stanowią trzy role Chrystusa. Za każdym razem odczuwamy pragnienie, by nie pozostawiać żadnego elementu misterium w stanie odizolowanym oraz by związać go z kontekstem, w którym odnajduje on swój sens.

Pośród lepiej postawionych kwestii sakramentalnych można jeszcze zwrócić uwagę na to, co Vaticanum II mówi o sakramentach celebrowanych poza katolicyzmem (*UR* 3.4 i 22). Przede wszystkim klasyczny temat znaczenia i skuteczności sakramentów został w części odnowiony. Z jednej strony znaczenie sakramentów jest pojmowane jako „ujawnienie się” Kościoła (*SCo* 41.2) jako rzeczywistość, której wymowny charakter zależy od rytów (*SCo* 59.2), wreszcie jako fundament świadectwa, jakie chrześcijanie powinni dawać (*LG* 11.2 w odniesieniu do małżeństwa). Z drugiej strony skuteczność sakramentalna, która jest w klasyczny sposób analizowana pod wielorakimi względami (na przykład *SCo* 10), rozważana jest nie tylko jako dar łaski, ale również, w pewnym sensie poza owym darem, jako „dyspozycja” do przyjęcia łaski (*SCo* 59): podkreślał to Sobór Trydencki, ale w odniesieniu do usprawiedliwienia w ogóle, a nie w tym, co się tyczy sakramentów.

Sobór Watykański II i czasy obecne

Sakramenty, tak jak je pojmuje II Sobór Watykański, są rzeczywistościami dla życia chrześcijańskiego dzisiaj. Ich sformułowanie, reforma ich rytuału, akcent położony na duszpasterstwo wskazują na takie przekonanie ze strony soboru. Jednak zawsze trudno jest brać pod uwagę czas współczesny. Tak i ostatni sobór nie zdołał uniknąć kryzysu sakramentalnego, jakiego doznaje dziś chrześcijaństwo łacińskie.

W Liście apostoelskim z okazji dwudziestej piątej rocznicy *Sacrosanctum Concilium* (1989) Jan Paweł II wyliczył kilka przeszkód, które wydają mu się utrudniać „wprowadzanie reformy liturgicznej”. Podnosi elementy uzależnione od kultury: „prywatyzacja spraw religijnych, negatywne nastawienie do wszelkich instytucji, zmniejszenie się widzialnej obecności Kościoła w społeczeństwie oraz zakwestionowanie osobistej wiary”. Do tej pierwszej całości dodaje grupę przesłanek, pozostających w zależności od obecnego życia eklezjalnego: „przejście od zwykłej obecności, często raczej biernej i milczącej, do pełniejszego, czynnego uczestnictwa dla niektórych okazało się wymaganiami zbyt wielkim”, fakt, że „niektórzy nowe księgi liturgiczne przyjęli z pewną obojętnością lub też

nie dołożyli żadnych starań, by je zrozumieć i by wyjaśnić motywy wprowadzonych zmian”, podczas gdy „inni, niestety, jednoznacznie opowiedzieli się za zachowaniem dawnych form liturgicznych, widząc w nich jedyną gwarancję bezpieczeństwa wiary”, jeszcze inni wreszcie „wprowadzili nowości podyktowane fantazją”, „zakłócając w ten sposób jedność Kościoła i pobożność wiernych, występując nieraz wprost przeciwko prawdom wiary”³⁹.

Analiza ta uwydatnia zwyczajny w historii dogmatu problem, a mianowicie problem recepcji aktów magisterium. Jednocześnie wskazuje ona na dwa najważniejsze czynniki: aktualną kulturę i życie Kościoła. Pierwszy wywarł bez wątpienia większy wpływ. Wprowadzenie w życie orientacji soborowych na poziomie eklezjalnym, liturgicznym i katechetycznym czy nawet teologicznym odgrywa oczywiście znaczącą rolę; a owa rola, pomimo pojawiających się tu i ówdzie niedomagań, nie była jedynie źródłem trudności. Jednakże jeszcze bardziej decydująca wydaje się być kulturowa i duchowa wrażliwość naszych czasów. Sakramentologia II Soboru Watykańskiego dokonała poważnych dostosowań, ale nie mogła przyjąć wszystkich ewolucji, które zaczynały zarysowywać się w latach sześćdziesiątych, a które później uległy przyspieszeniu.

Dzisiaj procesowi przemiany podlega przede wszystkim wiara. Problematyka II Soboru Watykańskiego słusznie podkreślała inicjatywę Boga w sakramentach, wspólnotową i eklezjalną doniosłość celebracji liturgicznych oraz fakt, że momenty sakramentalne wpisują się w stawanie się życia chrześcijańskiego. Dziś jednak w wielu przypadkach problem znajduje się gdzie indziej. Polega on na wyjaśnieniu tego, w co się wierzy, a nawet tego, co oznacza akt wiary. Aby rozwiązać problem, nie wystarczy zatem powiedzieć, że sakramenty są „sakramentami wiary”. Trzeba jeszcze, by słowo Boże zostało przyjęte w swej sile i by Ewangelia wzywała celebracje i w niej przejawiała się inaczej, w nowej formie. Nie jest zatem pewne, że sakrament jest jedyną lub pierwszą celebracją na drodze wiary ewangelicznej. Ryty niesakramentalne lub presakramentalne byłyby być może odpowiedniejsze. Okazuje się poza tym, że wtajemniczenie chrześcijańskie, którego wagę wyraził Sobór Watykański II, jest często niewystarczające, ponieważ jest źle zabezpieczone w dzieciństwie i trudne w wieku dojrzałym. Rozumiemy teraz trudności związane z sakramentem pokuty, ponieważ jego celebracja wymaga dostatecznego wtajemniczenia chrześcijańskiego. Podobnie i chrzest niewiele znaczy w niektórych wspólnotach chrześcijańskich: sprowadza się praktycznie do samego tylko chrztu niemowląt i postrzegany jest jako stała forma życia chrześcijańskiego.

Sobór Watykański II rozwinął wszakże na nowo znaczenie sakramentu chrzcielnego, przywracając katechumenat dorosłych i podkreślając znaczenie

³⁹ Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus* w 25 rocznicę ogłoszenia konstytucji soborowej *Sacrosanctum Concilium*, Nr 11; DC 86 (1989), s. 521; wydanie polskie: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Zak, Kraków 1997, s. 432-433.

chrztu w apostołstwie chrześcijan, jak i w solidarności ekumenicznej. Jednakże ów wysiłek nie dotarł faktycznie do swego kresu. Pokazuje to stosunek, jaki sobór postrzega między chrztem i Eucharystią. Chrzest nazwany jest „źródłem jedności” (por. *UR* 22.3). W tym sensie jest „pierwszym zaczątkiem” (*UR* 22.2) w stosunku do Eucharystii, którą czyni możliwą i ku której ukierunkowuje (*LG* 10.2 i 11.1; *PO* 5.2). Eucharystia urzeczywistnia „łączność z Chrystusem” (*UR* 22.3), jest ona „szczytem i ośrodkiem” sakramentów (*AG* 9.2), które „do niej zmierzają” (*PO* 5.2).

Jak widzimy, Eucharystia ma pierwszeństwo w stosunku do innych sakramentów, a zwłaszcza w stosunku do chrztu. Owo pierwszeństwo można zrozumieć, jest ono uzasadnione. Ale przy tym nie dość wyraźnie zaznaczona jest stała i specyficzna oryginalność chrztu. Czyż także on nie jest, w swym porządku, szczytem nawrócenia, a nie tylko otwarciem na Eucharystię? A czy Eucharystia nie może być formą wyrażenia chrztu poprzez otwarcie go na ofiarę Chrystusa?

Język soborowy ma dziwną tendencję do izolowania Eucharystii od innych sakramentów. Zostaje na przykład przywołane „odprawianie mszy świętej i udzielanie sakramentów” (*SCo* 27.2 i 36.2), wspomina się „Ofiarę i sakramenty” (*SCo* 6; *OT* 4). Sobór wskazuje pierwszeństwo Eucharystii za sprawą wyrażeń takich, jak „głównie”, „zwłaszcza”, „przede wszystkim” (*SCo* 10 i 41.2; *LG* 42.IMG 39.1; *UR* 15.1; *OT* 8). Unika, to prawda, stwierdzenia, że msza jest „źródłem i szczytem” sakramentów. Zadowala się bardziej restryktywną formułą i pojmuje ją jako „szczyt i ośrodek” sakramentów (*y4G* 9.2) albo życia wspólnoty (*CD* 30.6). Jeżeli Eucharystia jest „źródłem”, to poza zbiorem siedmiu sakramentów, dla ewangelizacji (*PO* 5.2), życia chrześcijańskiego (*LG* 11.1) i życia wspólnoty (*CD* 30). Krótko mówiąc, o ile uprawniona jest zarówno troska soboru o zorganizowanie listy siedmiu sakramentów i ukazanie wewnętrznych osi ich spójności duchowej, o tyle można zadawać sobie pytanie, czy prymat Eucharystii pozostawia dość miejsca chrzcielnemu biegunowi życia chrześcijańskiego.

Sakramentologia Vaticanum II zawiera wreszcie dwa nie dość wyświetlone punkty. Po pierwsze w odniesieniu do nadziei: sakramenty wiary są także sakramentami przyszłości. Tymczasem eschatologia soborowa jest słabo związana z sakramentami. Z kolei w odniesieniu do Ducha Świętego: powiedziano, że miejsce, jakie pozostawiono Duchowi Świętemu w celebracjach sakramentalnych w takiej formie, w jakiej przedstawia je Vaticanum II, było ograniczone, powiększyło się jednak w porównaniu do doktryny i teologii Soboru Trydencckiego. Czyż duchowość jeszcze bardziej uważna na chrzest i nadzieję nie miałaby większej skłonności do wspomniania Ducha Świętego z imienia i celebrowania Jego działania?

ROZDZIAŁ SIÓDMY

Sakramenty po Soborze Watykańskim II

H. Bourgeois

Co wydarzyło się po II Soborze Watykańskim na polu sakramentologii? Po soborze miały miejsce liczne wydarzenia: wprowadzenie reformy liturgicznej, interwencje papieży i kongregacji rzymskich, deklaracje synodów biskupów w Rzymie, konferencji episkopatów i poszczególnych biskupów, a wreszcie publikacja ważnych dokumentów, jak *Kodeks Prawa Kanonicznego* czy *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Doniosłość dogmatyczna ogółu tych wydarzeń, oczywiście różnorodna, zasługuje, by wziąć ją po uwagę. Jednocześnie utrzymywany dialog ekumeniczny podejmujący spory doktrynalne dotyczące sakramentów i praktyki sakramentalnej, przynosił nowe problemy.

Wskazówki bibliograficzne: H. Bourgeois. *L'initiation chrétienne et ses sacrements*. Centurion. Paris 1982; *Théologie catéchuménale*. Cerf, Paris 1991. - J. Doré (wyd.). *Sacraments de Jésus-Christ*. Desclée. Paris 1983. - A. Tourneux. „Vatican II et l'eucharistie”, *Questions liturgiques*. (1988 i 1990). - „Les sacrements de Dieu”. *RSR* 75. 2-3 (1987). - Przedstawienie poprawionych rytuałów posoborowych. *La Maison Dieu*: chrzest (98, [1969], L. Ugier; 110, [1972], R. Béraudy). bierzmowanie (110. [1972], B. Kleinheyser); Eucharystia (100, [1969], R. Cabié i A. M. Rouget; 103, [1970], P. Jounel); pokuta-pojednanie (139, [1979], P. M. Cy); namaszczenie chorych (113. [1973], P. M. Gy); kapłaństwo (98. [1969], P. Jounel); małżeństwo (99. [1969], P. M. Cy).

1. WPROWADZENIE REFORMY LITURGICZNEJ

Dokonało się ono poprzez publikację nowych rytuałów dla każdego z sakramentów, w latach 1968—1974. Reforma ta była praktycznym zastosowaniem wskazówek udzielonych przez Sobór Watykański II, szczególnie w *Sacrosanctum Concilium*: powiązanie celebracji ze słowem biblijnym, uczestnictwo wiernych, poczucie tradycji i postępu, ważność kultur lokalnych i różnorodnych sytuacji etc.

Zawierało ono zresztą nowości, których Sobór Watykański II nie przewidywał wyraźnie, a które wywodzą się z dynamiki soboru. Wielu katolików było wrażliwych przede wszystkim na modyfikacje rytuału Eucharystii, ale ważne były także inne znaczące rysy, na przykład otwartość na tradycję wschodnią (nowe modlitwy eucharystyczne, sakramentalna formuła bierzmowania), ustanowienie posług niezwiązanych ze święceniami (lektor, akolita) czy wreszcie zaprowadzenie wielu form dla celebracji sakramentalnego pojednania.

W sferze doktryny sakramentów reformie liturgicznej towarzyszyły trzy typy tekstów magisterium.

Najpierw Paweł VI wydał konstytucje apostolskie, by zaprezentować liczne spośród nowych rytuałów¹. Teksty te z dogmatycznego punktu widzenia mają większą lub mniejszą wartość. Jeden z nich ma szczególny ciężar, a mianowicie ten, który odnosi się do bierzmowania. Paweł VI uściśla w nim, iż w „Kościele łacińskim sakrament bierzmowania udzielany jest poprzez namaszczenie świętym krzyżmem na czole, uczynionym przy nałożeniu ręki” i dodaje, w odniesieniu do formuły sakramentalnej: „Uznaliśmy, że należało przedkładać pradawną formułę właściwą rytowi bizantyjskiemu”, którą zamieszcza: „Przyjmij pieczęć Ducha Świętego”². Należy wziąć pod uwagę także inną grupę tekstów, tak zwane *praenotanda*, to znaczy wskazówki teologiczne i duszpasterskie, które wprowadzają rytuały. Można uważać te teksty za miejsca teologiczne przede wszystkim wtedy, gdy są rozwinięte, jak to jest w przypadku chrztu i pokuty-pojednania. Wykład jest gęsty, jasny i syntetyczny. Trzecia kategoria tekstów wypływa z kongregacji rzymskich i w kwestiach poszczególnych punktów spornych uściśla znaczenie reformy soborowej³.

Dokumenty te pokazują, iż oficjalna sakramentologia Kościoła łacińskiego znalazła dość precyzyjną formę, ale że w praktyce nie brakuje pytań i że doktryna winna podejmować złożoność duszpasterstwa. Od tej chwili magis-

¹ *Pontificalis Romani*, o święceniach (1968); *Missale romanum*, o Eucharystii (1969); *Divinae consortium naturae*, o bierzmowaniu (1971); *Sacram unctionem*, o namaszczeniu chorych (1972).

² DC 68 (1971), s. 854.

³ Por. Kongregacja do spraw Kultu Bożego: instrukcja *Immensae caritatis* o komunii eucharystycznej, DC 70 (1973), s. 358-361; list *Eucharistiae participationem* o modlitwach eucharystycznych, DC 70 (1973), s. 609-612; notyfikacja w kwestii komunii na rękę, DC 82 (1985), s. 803. - Kongregacja Nauki Wiary: Normy duszpasterskie dotyczące udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia ogólnego, DC 69 (1972), s. 713 — 715 i 74 (1977), s. 297 — 298; przekład polski: Z. Zimowski, J. Królikowski w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966- 1994*, Biblos, Tarnów 1995, s. 43 i n.; List o nierozzerwalności małżeństwa, DC 70 (1973), s. 707; przekład polski: w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966— 1994, op. cit.*, s. 52 i n.; Instrukcja o chrzcie dzieci, DC 80 (1980), s. 1107 — 1113; przekład polski: w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966—1994, op. cit.*, s. 154 i n.; List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych zagadnieniach dotyczących szafarza Eucharystii, DC 80 (1983), s. 885-887; przekład polski: w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966—1994, op. cit.*, s. 202 i n.

terium pragnie być wierne linii Vaticanum II oraz zatroskane o unikanie podziałów lub wynaturzeń, które mogłyby zagrozić znaczeniu sakramentów dla wiary. Czujność Kongregacji Nauki Wiary w tej dziedzinie dość dobrze wyraża ową troskę.

2. INTERWENCJE MAGISTERIUM

Interwencje papieży

Papieże, którzy podejmowali interwencje od czasu Soboru Watykańskiego II, to Paweł VI i Jan Paweł II. Zajmowane przez nich stanowiska miały autorytet zależny od ich natury, dlatego rozróżniać będziemy tutaj encykliki, adhortacje apostolskie, listy lub przesłania, a wreszcie przemówienia wygłaszane przy różnych okazjach.

Encykliki Pawła VI podejmują dziedzinę sakramentów trzykrotnie. W *Ecclesiam suam* (1964), tekście współczesnym soborowi, krótko ujęto kwestię duchowości chrztu (nr 41). W następnym roku encyklika *Mysterium fidei* poświęcona zostaje w istocie Eucharystii i mówi o dwóch kwestiach debatowanych przed Soborem Watykańskim II, to jest o symbolizmie i transsubstancjacji⁴. Wreszcie, w 1968 roku, ukazała się *Humanae vitae*, tekst o treści raczej etycznej niż sakramentalnej, wyrażający w odniesieniu do problemów płodności i regulacji narodzin pewną teologię małżeństwa⁵.

Encykliki Jana Pawła II, które ukazały się do 1994 roku także trzy razy dotykają problematyki sakramentów. *Redemptor hominis* (1979) odnosi się do Eucharystii i pokuty (nr 20). Wypowiedź ta krótko podkreśla związek pomiędzy tajemnicą zbawienia ewangelicznego i praktyką sakramentalną. *Dives in misericordia* (1980) traktuje o Bożym miłosierdziu i miłosierdziu chrześcijańskim, ale powstrzymuje się od wyraźnego nawiązania do sakramentu pojednania. Inna encyklika, poświęcona Duchowi Świętemu, *Dominum et Vivificantem* (1986) podejmuje sakramentalność eklezjalną (nr 61, 63 — 64) i Eucharystię (nr 62), po precyzyjnym rozwinięciu na temat roli Ducha Świętego w uznaniu grzechu świata (nr 27 — 48). *Redemptoris missio* (1990) mówi o chrzcie jako jednym z celów misji ewangelicznej (nr 47) i źródle ewangelizacji (nr 71).

Właściwie poza *Mysterium fidei*, jedyną encykliką naprawdę poświęconą jednemu z sakramentów, encykliki dotyczą raczej innych tematów. Zdarza się jednak, że sakramenty były przywoływane lub nawet prezentowane przy okazji kwestii dotyczących misterium zbawienia (obecność Ducha Świętego, misja

⁴ DzS 4411 -4412; FC 795/3.

⁵ Paweł VI, *Humanae vitae*, FC 950/5; tekst polski: w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki, Tekst łacińsko-polski*, Pax, Warszawa 1981.

ewangeliczna i eklezjalna etc.). W tym przypadku sakramentologia odgrywa raczej rolę współbrzmienia lub odniesienia, a nie miejsca teologicznego.

Adhortacje apostolskie stały się od kilku lat znaczącym gatunkiem literackim w nauczaniu papieskim. Teksty te poświęcały dużo miejsca kwestiom odnoszącym się do sakramentów. Trzeba przytoczyć najpierw *Evangelii nuntiandi* Pawła VI (1975). W tym bardzo kompletnym i bardzo metodycznym traktacie o ewangelizacji wyrażona jest prośba, by nie przeciwstawiać ewangelizacji i sakramentów, jak gdyby te ostatnie należały do zwykłego życia kościelnego, nie mając doniosłości ewangelizacyjnej (nr 47). Podobnie i posługi wpisane są we właściwym sobie miejscu w proces ewangelizacji, przy czym akcent położony jest na posługi niezwiązane ze święceniami (nr 73).

Jan Paweł II wydał liczne adhortacje apostolskie, zazwyczaj w następstwie odbywających się w Rzymie synodów biskupich. *Catechesi tradendae* (1979) zawiera rozwinięcie na temat relacji pomiędzy katechezą i sakramentami. W *Familiaris consortio* (1981) o zadaniach rodziny chrześcijańskiej, mowa jest oczywiście o sakramencie małżeństwa (nr 51 i 56), ale również o Eucharystii (nr 57), sakramentalnym pojednaniu (nr 58) i duszpasterstwie małżeńskim (nr 65 — 85, przygotowanie do małżeństwa, małżeństwa mieszane, osoby rozwiedzione ponownie zawierające związek małżeński etc.). Po synodzie biskupim z 1983 roku Jan Paweł II opublikował *Reconciliatio et paenitentia* (1984), tekst w całości poświęcony kwestiom teologicznym i pastoralnym podnoszonym przez celebrację sakramentu przebaczenia, a zwłaszcza różnorodnym formom, jakie może ona przybierać. W 1992 roku ukazuje się *Christifideles laici*, w ślad za synodem z 1987. Znaczenie tego tekstu o osobach świeckich w tym, co odnosi się do sakramentologii, jest podwójne. Z jednej strony wyjaśnia on, czym są posługi niezwiązane ze święceniami (nr 21—24); z drugiej strony analizuje stosunek pomiędzy mężczyznami a kobietami (nr 49-52), co jest dla papieża okazją do potwierdzenia jego stanowiska przeciwnego święceniu kobiet (nr 51) oraz do powtórnego wyrażenia znaczenia małżeństwa (nr 52). Wreszcie w *Pastores dabo vobis* (1992), instrukcji apostolskiej powstałej po synodzie z 1990 roku, Jan Paweł II omawia formację kapłanów, co prowadzi go do wyrażenia znaczenia sakramentu kapłaństwa (nr 11 — 18).

Papiestwo dysponuje wieloma innymi środkami wyrazu, które mnożą się we współczesnej, medialnej kulturze. Jan Paweł II wypowiada się zwłaszcza w listach apostolskich (dwa z nich nabrały pewnego rozgłosu: *Mulieris dignitatem* [1988] i *Ordinatio sacerdotalis* [1994], potwierdzające nieświęcenie kobiet) i przemówieniach czy homiliach wygłaszanych podczas podróży apostolskich⁶ oraz w Rzymie, w czasie synodów biskupich, wizyt *ad limina* czy

⁶ Na przykład w czasie podróży do Wielkiej Brytanii w 1982 roku wygłosił w Coventry homilię o bierzmowaniu, DC79 (1982), s. 591-592, a w Liverpoolu o pokucie-pojednaniu, *ibid.*, s. 593-594; przekład polski: w: Jan Paweł II // w *Wielkiej Brytanii i Argentynie, homilie i przemówienia*, Pax, Warszawa 1989, s. 116—123 i 125—133.

corocznych spotkań z dykasteriami kurii (i tak, dość ważne są coroczne mowy w trybunale rot, a dotyczące sakramentu małżeństwa i sposobu rozumienia go przez kurię rzymską). Przemówienia papieża na cotygodniowych audiencjach generalnych to katechezy, na których sakramenty są regularnie poruszane. W latach 1976—1977 Paweł VI wielokrotnie powracał do znaczenia chrztu⁷. Jan Paweł II chętnie mówi o małżeństwie⁸ i innych sakramentach (szczególnie Eucharystii i kapłaństwie).

Interwencje biskupów

Jako interwencje magisterium trzeba także przywołać wyrażanie stanowiska przez biskupów, często za pośrednictwem konferencji episkopatów. Biskupi francuscy opublikowali w 1971 roku słynny raport o sakramentalności Kościoła, a 1972 tekst o odpowiedzialności biskupów w dziedzinie duszpasterstwa sakramentalnego. W 1978 roku przedstawili wyznanie wiary ułożone na podstawie jednej z modlitw eucharystycznych, *Il est grand le mystère de la foi* (*Wielka jest tajemnica wiary*), zaś w 1979 deklaracje o posłudze pokuty i pojednania. Niedawno biuro studiów doktrynalnych episkopatu francuskiego podjęło temat „urzędów związanych ze święceniami we wspólnocie Kościoła”⁹. Wkład innych episkopatów w kwestie sakramentalne¹⁰ jest także, w ogólnych rysach, typu pastoralnego, a zatem jest teologiczny.

Synody biskupów w Rzymie

Zwyczajowe już, owe zgromadzenia biskupów mają za cel zbadanie jakiejś kwestii i zaproponowanie tematów do refleksji. Prace są w zasadzie publikowane, a następnie papież niejako przedłuża je poprzez adhoratcję apostolską. Od Soboru Watykańskiego II sześć synodów podjęło mniej lub bardziej bezpośrednio sakramentologię: synod z 1971 roku o urzędzie kapłańskim (do którego można dodać synod z 1990 o formacji kapłanów), synod z 1987 roku

⁷ DC 73 (1976), s. 453; 74 (1977), s. 112-113; s. 411.

⁸ DC 77 (1980), s. 870-876; s. 919-923; 79 (1982), s. 811-812; s. 857-863; s. 975-978; 82 (1985), s. 42-45; etc.

⁹ Teksty: DC 68 (1971), s. 1076 sq.; DC 69 (1972), s. 1027; *Il est grand le mystère de la foi*, DC 75 (1978), s. 1062-1073; DC 76 (1979), s. 981-982; *Les ministères ordonnés dans une Église communion*, DC 90 (1993), s. 420 — 429.

¹⁰ Przywołajmy w tym miejscu: teksty o Eucharystii episkopatu holenderskiego, DC 70 (1973), s. 184-185; episkopatu włoskiego, DC 80 (1983), s. 540-542. - Dokumenty o sakramencie przebaczenia biskupów hiszpańskich, DC 69 (1972), s. 740; biskupów belgijskich, DC 70 (1973), s. 913 — 918 i 975-979. - O małżeństwie, episkopatu Czadu, DC 87 (1990), s. 1067—1072. — O kapłaństwie, biskupi holenderscy, DC 89 (1992), s. 833-846.

o katechezie (stosunek katechezy i sakramentów), synod z 1980 roku o rodzinie (a zatem i małżeństwie), synod z 1983 roku o sakramencie pokuty - pojednania i wreszcie synod z 1987 o świeckich, gdzie mowa była, zresztą dyskretnie, o miejscu sakramentów w duchowości i roli ochrzczonych.

Poza zgromadzeniem z 1983 roku, w całości poświęconym sakramentowi pokuty-pojednania, wszystkie wspomniane synody podejmowały kwestię sakramentów jedynie pośrednio, w tym i problem urzędu kapłańskiego. Synody, będące doradczym organem papieża, interesują się przede wszystkim tematami ogólnymi, związanymi z eklezjologią i ewangelizacją. Sakramenty są tylko jednym z elementów owej całości.

Katechizm Kościoła Katolickiego ¹¹

Dokument ten, przedstawiony przez konstytucję apostolską *Fidei depositum* Jana Pawła II (1992) został „opracowany po Soborze Powszechnym Watykańskim II”, co nadaje mu nie tylko oficjalny charakter, ale również status analogiczny do katechizmu Soboru Trydenckiego. Katechizm ten pozostawia sakramentom ważne miejsce. Po pierwszej części dzieła, która mówi o wyznaniu wiary, druga jest praktycznie poświęcona sakramentom, zgodnie z postanowieniem powziętym w pełnej zgodności z katechizmem trydenckim. Charakterystyczne są odniesienia przywoływane przez tekst Katechizmu Kościoła Katolickiego: Sobór Watykański II i Ojcowie Kościoła są oczywiście cytowani, ale pojawiają się również nowe sformułowania liturgiczne (mszał Pawła VI, rytuały sakramentów), są też przywołane formuły, gesty należące do chrześcijaństwa wschodniego, przy czym wyraźne pierwszeństwo nadawane jest liturgii bizantyjskiej. I tak, zostaje przywołany chrzest według rytu bizantyjskiego (nr 1239— 1240), namaszczenie krzyżmem (nr 1241 — 1242), ryt koronowania małżonków (nr 1623) oraz rozgrzeszenia bizantyjskiego (nr 1481). Katechizm II Soboru Watykańskiego, pozostając łacińskim, stara się zatem przejąć pewne elementy z różnorodnych tradycji sakramentalnych, które stanowią całość chrześcijaństwa.

W swej doktrynie sakramentów Katechizm Kościoła Katolickiego dość dobrze wpisuje się w perspektywę II Soboru Watykańskiego. Troska o miejsce teologiczne, jakie stanowi liturgia, jest stała, akcent trynitarny jest dobrze zaznaczony (nr 1077, 1112, 2264, 2666, 2671), podkreślone jest misterium paschalne (nr 1085 i 1096; por. nr 1680 i 1690). Bardziej oryginalne jest znaczenie nadawane błogosławieństwu jako aktowi i postawie duchowej (nr 1079 i 1082 — 1083), wspomnienie o Duchu Świętym - mocniejsze niż w teks-

¹¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Cité du Vatican, 1992; wyd. franc.: Mame/Plon, Paris 1992; wyd. polskie: Pallotinum, Poznań 1994.

tach soborowych (nr 1091 — 1109), a wreszcie w sugestywny sposób został odczytywany i organizowany zbiór siedmiu sakramentów. Pokuta i namaszczenie chorych są razem nazywane „sakramentami uzdrowienia” (nr 1421), podczas gdy kapłaństwo i małżeństwo zostają wspólnie nazwane „sakramentami w służbie komunii” (nr 1534—1535). W ten sposób owe trzy grupy artykułują siedem sakramentów: sakramenty wtajemniczenia, sakramenty uzdrowienia i sakramenty w służbie komunii.

Teologia Katechizmu Kościoła Katolickiego jest klasyczna. Terminy znaku i symbolu zostają do siebie zbliżone (nr 1145—1152); podkreślona zostaje relacja pomiędzy sakramentami a wiarą (nr 1122—1126, 1253 — 1255); wyszczególnione zostają nazwy i skutki sakramentów; przypomniane zostaje (nr 1667 — 1679) pojęcie sakramentaliów, które wprowadził II Sobór Watykański (*SCo* 60 i 79A). Podane zostaje uściślenie (nr 1684), iż pogrzeb, będący „obrzędem liturgicznym”, nie należy ani do sakramentów, ani sakramentaliów przynajmniej w tym sensie, że „nie udziela” zmarłemu ich darów. Zresztą katechizm unika posługiwania się niektórymi terminami technicznymi tradycji łacińskiej (na przykład materia i forma), ale zachowuje pojęcia „charakteru” (nr 1274, 1304—1305, 1582) i „transsubstancjacji” (przeistoczenia) (nr 1376). Różnice liturgiczne między Zachodem i Wschodem zostały wskazane, ale nie stają się przedmiotem refleksji (z wyjątkiem bierzmowania-namaszczenia, nr 1292).

Dokumenty instytucji rzymskich

Pośród wypowiedzi magisterium od II Soboru Watykańskiego należy brać pod uwagę, na właściwym im poziomie, interwencje Kongregacji rzymskich; na rolę, jaką odegrały one we wprowadzaniu reformy liturgicznej wskazywaliśmy wyżej. Aspekt czysto teologiczny czy dogmatyczny sakramentów jest szczególnie podejmowany przez Kongregację Nauki Wiary. Inne dykasterie rzymskie, Kongregacja ds. Kultu Bożego, Kongregacja ds. Dyscypliny Sakramentów czy wreszcie Sekretariat (dzisiaj Papieska Rada) ds. Jedności Chrześcijan, interweniują przede wszystkim w odniesieniu do punktów praktycznych i zazwyczaj jedynie na temat Eucharystii¹².

Kongregacja Doktryny Wiary wypowiedziała się o teologii E. Schillebeeckxa odnoszącej się do urzędu i przewodniczenia Eucharystii¹³. Niedawno, w liście zatytułowanym *O niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia*¹⁴,

¹² Kilka tekstów: *DC*70 (1973), s. 358-361; 77 (1980), s. 641-644; 70 (1973), s. 1005-1006.

¹³ Por. *DC* 82 (1985), s. 237-238; przekład polski: w: *W trosce o pełnię wiary, op. cit.*, s. 212 i n.

¹⁴ *DC* 89 (1992), s. 729 — 733; przekład polski: w: *W trosce o pełnię wiary, op. cit.*, s. 390 i n. Por. komentarz D. Sicard, *L'Eglise comprise comme communion*, Cerf 1993.

rozwinęła eklezjologię komunii eucharystycznej (nr 5 — 6), która stanowiła kwestię w dialogu ekumenicznym nie tylko w oczach Kościołów wywodzących się z Reformacji, ale także Kościoła prawosławnego.

Ze swej strony Międzynarodowa Komisja Teologiczna, której autorytet jest mniejszy i która nie zajmowała się na pierwszym miejscu sakramentami, wszelako omawiała doktrynę małżeństwa, pojednania-pokuty, kapłaństwa urzędowego i sakramentalności Kościoła ¹⁵.

3. KODEKSY KATOLICKIEGO PRAWA KANONICZNEGO

Innym świadectwem katolickiej koncepcji sakramentów po Soborze Watykańskim II są dwa niedawno ogłoszone kodeksy, *Kodeks Prawa Kanonicznego Kościoła Łacińskiego* (1983) ¹⁶ oraz *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich* (1990) ¹⁷.

Kodeks z 1983 roku, najbardziej znany, mówi o sakramentach w ramach trzech funkcji (*munera*) Chrystusa: nauczania, uświęcania i rządzenia. Sakramenty należą do misji uświęcającej, jaką Chrystus powierzył Kościołowi (kanon 834), która związana jest z liturgią i kultem publicznym (kanony 836 — 838), a także z modlitwą chrześcijan i ich życiem pokuty i miłości (kanon 839.1). Rozumie się, że świeccy mają udział w owej funkcji uświęcania (kanon 835.4). W takich ogólnych ramach sakramenty przedstawione są w następujący sposób:

Sakramenty Nowego Testamentu, ustanowione przez Chrystusa i powierzone Kościołowi jako czynności Chrystusa i Kościoła, są znakami oraz środkami, poprzez które wyraża się i wzmacnia wiara, oddawany jest Bogu kult i dokonuje się uświęcenie człowieka. Z tej to racji w najwyższym stopniu przyczyniają się do wprowadzenia, umocnienia i zmanifestowania kościelnej wspólnoty (kanon 840).

Jeżeli porównamy tę wypowiedź z wypowiedzią Soboru Watykańskiego II (SCo 59), stwierdzimy istnienie elementów wspólnych: sakramenty mają za cel uświęcenie człowieka, wyrażenie i wzmocnienie wiary, kult oddawany Bogu, ukonstytuowanie i rozwój wspólnoty między wiernymi, to znaczy Ciała Chryst-

¹⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna: małżeństwo: *DC* 75 (1978), s. 571 -575 i s. 704-718; pojednanie-pokuta, *DC* 80 (1983), s. 1 158-1 169; kapłaństwo urzędowe, *DC* 68 (1971), s. 699 — 700; 83 (1986), s. 67-69; sakramentalność Kościoła, *DC* 83 (1986), s. 69-70; przekłady polskie: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej. 1969-1996*, SCJ, Kraków 2000.

¹⁶ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, tekst oficjalny i przekład franc.: Société internationale de Droit canonique, Centurion/Cerf/Tardy, Paris 1984; przekład polski: Pallotinum, Poznań 1984.

¹⁷ *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, Liberia ed. Vaticana, Roma 1990; *AAS* 82 (1990); por. *DC* 87 (1990), s. 1085-1087.

tusowego. Wszakże Kodeks z 1983 roku prezentuje godne uwagi różnice w stosunku do soboru, w trosce o bardziej precyzyjne i zwarte sformułowanie. Z jednej strony kwestia ustanowienia sakramentów, którą Sobór Watykański II pozostawił w cieniu, jest na nowo wprowadzona jednym słowem: sakramenty zostały ustanowione przez Chrystusa. To implikuje, że Chrystus „powierza” je Kościołowi. Z tego tytułu można zatem powiedzieć, że są one równocześnie działaniami Chrystusa i działaniami Kościoła przyjmując, że działanie kościelne jest wtórne w stosunku do działania Chrystusa. Z drugiej strony role sakramentów ujęte są przez kodeks, podobnie jak przez sobór, na cztery sposoby. Jednakże kodeks nie wylicza owych funkcji sakramentów, jak to czyni sobór. II Sobór Watykański mówił o uświęceniu, wspólnocie eklezjalnej, kulcie i wierze. Kodeks na pierwszym miejscu przywołuje wiarę (ale nie zachowuje dawnego wyrażenia „sakramenty wiary”, jakie zawierała *SCo* 59), następnie mówi o kulcie składanym Bogu, potem o uświęceniu i wreszcie o wspólnocie między wiernymi. Kodeks na powrót posługuje się przejętą formułą, „znaki i środki”: II Sobór Watykański posiadał jej ekwiwalent, ale wyraźnie jej nie cytował.

Można sądzić, że tekst ten pragnie być bardziej tradycyjny, bardziej uważny na debatę wokół działania eklezjalnego, a w końcu bardziej zatroskany o wyszczególnienie form eklezjalności sakramentalnej. Kodeks utrzymuje, że sakramenty pozwalają wierze „wyrażać się i umacniać” i stosuje do wspólnoty eklezjalnej wyrażenia *SCo*: przyczyniają się one do „zakładania, wyrażania i umacniania wspólnoty eklezjalnej” (por. *SCo* 59). Krótko mówiąc, Kodeks wpisuje się w linię Vaticanum II, ale aktualizuje jego wypowiedź w zależności od tradycji, jaką trzeba zachować, od roli Kościoła w odpowiednim jej rozumieniu, i od wspólnoty eklezjalnej, którą należy zachować.

Po tych zasadniczych uściśleniach, kodeks wylicza siedem sakramentów, według schematu mniej lub bardziej tożsamego ze schematem soborowym: chodzi o celebrację i jej ryty (wraz ze znaczącym rozwinięciem na temat Eucharystii), o szafarza (problem małżeństwa nie został podjęty, kanon 1057), o podmiot, który przyjmuje sakrament (sporo uściśleń o mających przyjąć święcenia i zawrzeć małżeństwo), o wspólnotę (rodzice chrzestni i świadkowie bierzmowania; publiczny charakter święceń i małżeństwa, przy uzasadnionych wyjątkach), wreszcie o wpisywanie niektórych sakramentów do rejestrów Kościoła (chrzest, bierzmowanie, święcenia i małżeństwo).

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich zjednoczonych z Rzymem nie jest kodeksem wschodnim uzupełniającym kodeks łaciński, ale pragnie oddać sprawiedliwość tradycjom właściwym dla Wschodu. Jednakże kanony 667 — 895, które traktują o sakramentach, idą dość ściśle za rozwinięciem sformułowania kodeksu łacińskiego. Pomiędzy obydwoma tekstami pozostaje jednakże kilka znaczących różnic. Zobaczmy najpierw, jak przedstawiono sakramenty:

Poprzez sakramenty, które Kościół ma za zadanie udzielać, aby pod widzialnym znakiem przekazywać misteria Chrystusa, Pan nasz, Jezus Chrystus uświęca ludzi mocą Ducha Świętego, ażeby w sposób szczególny stali się prawdziwymi czcicielami Boga Ojca oraz włącza ich w Niego i Kościół, który jest Jego Ciałem (kanon 667).

Jeżeli tekst ten porównamy z wypowiedzią kodeksu łacińskiego, którą właśnie komentowaliśmy, to okaże się najpierw, iż cele sakramentów sprowadzone są tutaj do trzech: uświęcenia, czci oddawanej Bogu i wspólnoty eklezjalnej. Nie wspomina się o wierze, niewątpliwie dlatego, iż formuła „sakramenty wiary” jest bardziej zachodnia niż wschodnia oraz dlatego że na Wschodzie tajemnice implikują wiarę, niekoniecznie ją wyrażając. Zresztą wyraźnie się tu stwierdza, że Chrystus jest podmiotem działającym i głównym szafarzem celebracji: to On interweniuje. Wrażliwość wschodnia zapewne wahałaby się przy rozumieniu sakramentów jako „działań Chrystusa i Kościoła”, według formuły łacińskiej. Odnotujmy jeszcze nieobecną w kodeksie łacińskim wzmiankę o Duchu Świętym. Punkt widzenia jest trynitarny, co prowadzi zresztą do tego, że mówi się raczej o adoracji Boga Ojca niż o czci oddawanej Bogu. Wreszcie *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich* nie przyjmuje modulowanego czy szczegółowego języka Kodeksu łacińskiego, by mówić o wierze czy w jeszcze większej mierze o wspólnocie eklezjalnej. Język wschodni zadowala się wstrzeźliwym wyrażeniem skutków sakramentów, w sposób bardziej obiektywny niż personalistyczny czy egzystencjalny.

Na tej podstawie rozwija się przedstawienie poszczególnych sakramentów. Jej płaszczyzna ma być bardziej ogólna, a mniej analityczna niż w redakcji łacińskiej. Różnice są tutaj mniejsze, ale niekiedy znaczące. I tak nigdy nie wskazuje się na diakona jako mającego urząd statutowy w odniesieniu do chrztu (kanon 677.2; por. łaciński kanon 861.1) lub małżeństwa (kanon 828.1; por. łaciński kanon 1108.1). Kodeks Kościołów wschodnich nie wspomina o katechumenacie (kanon 862; por. łaciński kanon 865.1) czy o odpustach (łacińskie kanony 992 — 997). Określa kapłana jako szafarza namaszczenia krzyżmem (kanon 696; por. łaciński kanon 882), nie zostaje użyty łaciński termin bierzmowania. Namaszczenie chorych może być koncelebrowane, jak to jest w tradycji niektórych Kościołów (kanon 737.2).

4. DIALOGI EKUMENICZNE

Wskazówki bibliograficzne:

Dialogi wielostronne: Foi et Constitution, *Baptême. eucharistie, ministère*. Centurion-Taizé. Paris 1982; *Baptême. eucharistie, ministère. 1982-1990. Rapport sur le processus BEM et les réactions des Églises*. Cerf. Paris 1993.

Dialogi dwustronne: Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymsko katolicka (ARCIC), *Le rapport final* (1981). Cerf. 1982 [zawiera *La doctrine eucharistique* (1971); *Ministère et ordination* (1973); *Elucidation* (1979)]. - Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Katolicko-Luterańskiego. *Face à l'unité. Tous les documents officiels (1972- 1985)*. Cerf. 1986 [zawiera *Le repas du Seigneur* (1979) i *Le ministère dans l'Église* (1981)]. - Mieszana Komisja Międzynarodowa do spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym. *Mysterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*. DC 79 (1982), s. 941 -945: przekład polski: H. Paprocki, w: *Studia i dokumenty ekumeniczne*. 1/83. s. 51 i n.; *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*. DC 85 (1988). s. 122-126: przekład polski: W. Hryniewicz, w: *Studia i dokumenty ekumeniczne*. 1/21/88. s. 64 i n.; *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła*. DC 85 (1988), s. 1 148-1152; przekład polski: W. Hryniewicz, w: *Studia i dokumenty ekumeniczne*. 1/25/89, s. 58 i n. - Croupe des Dombes, *Pour la communion des Églises*. Centurion. Paris 1988 [zawiera *Vers une même foi eucharistique?* (1971); *Pour une réconciliation des ministères* (1972): *Le Ministère épiscopal* (1976): *L'Esprit Saint, l'Église et les sacrements* (1979)]. - *Baptême. eucharistie, ministère. La réponse catholique* (Rzymski Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan). DC 85 (1988). s. 102-119. - Odpowiedź Stolicy Świętej na dokument końcowy ARCIC I (Kongregacja Nauki Wiary). DC 89 (1992), s. 111-115: przekład polski: „Uwagi o raporcie końcowym ARCIC”, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Biblos, Tarnów 1995, s. 181 i n. - Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme*. DS90 (1993), s. 609-646.

Refleksja teologiczna: G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*. 11/2, *L'Église et les moyens de grâce*. Labor et Fides/Cerf, Paris/Genève 1992. - A. Birmelé. *Le Salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques*. Cerf/Labor et Fides, 1986; .. l'ordre du jour des futurs dialogues oecuméniques *RHPR* 69 (1989), s. 135-151. - B. Sesboüé. *Pour une théologie oecuménique*. Cerf. 1992.

W dialogach międzywyznaniowych, których wiele nawiązano po II Soborze Watykańskim, sakramenty zajmują ważne miejsce. Magisterium katolickie angażowało się w nie w zmienny sposób, z jednej strony uczestnicząc w pracach „Wiara i urząd” oraz powołując oficjalne komisje mieszane, a z drugiej strony poprzez ocenę rezultatów podjętych dialogów. Fakt istnienia dialogu oznacza, że żadne wyznanie chrześcijańskie nie może odtąd rozwijać sakramentologii, która nie brałaby pod uwagę tego, co przeżywają, mówią lub czego poszukują inni chrześcijanie. Po raz pierwszy w historii ekumenizm zyskał podobny status. Chodzi o zrewidowanie dawnych kontrowersji, zbadanie, jaki typ jedności jest możliwy, a wreszcie naświetlenie porozumień, wahań czy zbieżności. Nawet jeśli obecne wyniki nie są ani pełne, ani definitywne, konfrontacja doktrynalna pozwoliła na znaczące postępy w dziedzinie, która przynależy do dogmatu chrześcijańskiego.

Istotę owych debat stanowią chrzest, Eucharystia i urzędy. Co do chrztu, trudności często zostają usunięte: Kościół rzymskokatolicki i wielkie wyznania wywodzące się z Reformacji potwierdzają i praktykują wzajemne uznanie tego sakramentu. To zastosowanie doktryny augustyńskiej, z zastrzeżeniem tej kapitalnej różnicy, iż sakramenty są od tej pory uznawane nie tylko jako ważne, ale także jako owocne i dające łaskę. Pozostaje jednakże realna rezerwa

niektórych części prawosławia wobec uznania ważności chrztu katolickiego, z powodu greckiej doktryny w tej dziedzinie, sięgającej Firmiliana z Cezarei¹⁸.

I tak, niektóre Kościoły chrzczą ponownie katolików, szczególnie przy okazji małżeństwa. Z drugiej strony kontynuowany jest dialog na temat chrztu pomiędzy katolikami i niektórymi Kościołami zielonoświątkowymi czy baptyścycznymi, które uznają jedynie chrzest „wyznawców” i odrzucają chrzest dzieci w młodym wieku¹⁹. Także bierzmowanie jest przedmiotem debaty pomiędzy katolikami a prawosławnymi (Bari, 1986).

W sprawie Eucharystii dialogi są rozwinięte nierównomiernie; wyrażają już to szerokie porozumienia (zwłaszcza ze Światową Federacją Luterancką i Wspólnotą anglikańską), już to poważne zbieżności (dokument z Limy, nazywany *BEM*), już to przynajmniej rozeznanie punktów, które należy pogłębić (ze Światowym Związkiem Reformowanym). Można odślonić pewną ogólną orientację. Wykład wiary eucharystycznej chętnie wpisuje się w ramy schematu trynitarne, wywodzącego się z Biblii i tradycji: Eucharystia jest dziękczynieniem Ojcu (*eucharistesas*, Mk 14,23), pamiątką (*anamnesis*) wydarzenia Jezusa Chrystusa, a nade wszystko Jego śmierci i zmartwychwstania, inwokacją (*epikleza*) Ducha Świętego zarazem na dary, jak i na zgromadzony lud. Zazwyczaj podkreślany jest też wymiar eklezjalny i eschatologiczny.

Bez wątpienia na planie pojednania doktrynalnego ważniejsze jest posługiwanie się biblijnym terminem *pamiętki*, brany w jego mocnym znaczeniu, pozwalającym potwierdzić jedność ofiary i sakramentu, których rozważanie pozostawało rozdzielone w doktrynie katolickiej. Eucharystia jest pamiątką jedynej ofiary Chrystusa w formie sakramentalnej: z tego tytułu jest ona zarazem *pamiątką ofiarniczą* (w swym przedmiocie) oraz *pamiątką sakramentalną* (w swej formie, poprzez reprezentację i aktualizację). To samo pojęcie pamiętki jest pomocne dla zrozumienia rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Jest ona konsekwencją obecności wydarzenia, poprzez które Jezus w tym samym poruszeniu oddaje siebie Ojcu i braciom, dzieląc się z nimi swym ciałem wydanym i swą przelaną krwią. Godne zauważenia jest, iż odtąd obecność *in signo* Chrystusa w Eucharystii znajduje język bez dwuznaczności dla wyrażenia rzeczywistości i obiektywności dokonanej „przemiany”, bez uciekania się do terminu transsubstancjacji, nazbyt naznaczonego polemikami z przeszłości. Lepiej także niż w przeszłości dokonane zostaje odwołanie się do działania Ducha Chrystusa Zmartwychwstałego jako autora eucharystycznej przemiany oraz do aspektu eschatologicznego.

W sprawie urzędów — w odniesieniu do których należy zasygnalizować te same niuanse pomiędzy poszczególnymi dialogami co w przypadku Eucharystii —

¹⁸ Por. s. 38.

¹⁹ Por. *DC73* (1976), s. 983-987; 82 (1985), s. 1037-1045.

tii — godne zauważenia jest, iż ogólny schemat *Lumen gentium*, mówiący o ludzie Bożym przed podjęciem tematu kapłaństwa urzędowego, został przyjęty w całości dokumentów ekumenicznych. Uwypukla się ogólne kapłaństwo powierzone całemu Kościołowi, jak i poszczególne urzędy oparte na wtajemniczeniu chrześcijańskim, przed pojęciem tematu urzędu duszpasterskiego w ścisłym znaczeniu. Ów ostatni urząd jest definiowany w swym *początku*, rozesłaniu Apostołów przez Chrystusa (i z tego tytułu zasługuje on na miano „urzędu apostołskiego”), w swym sensie lub *znaczeniu* (wyrażenie i uczynienie faktyczną zależność Kościoła w stosunku do Chrystusa, który go zwołuje, podejmując absolutnie bezinteresowną inicjatywę), a w końcu przez *swe zadania* (głoszenie słowa, udzielanie sakramentów, gromadzenie i kierowanie wspólnotą). Z tego względu owo ministerium jest usytuowane w pewnym „naprzeciw” wobec wspólnoty, z której wyszli szafarze i której członkami pozostają. Niektóre teksty nie wahają się powiedzieć, w jakim sensie ów urząd jest kapłański (przedkłada się tutaj przymiotnik nad rzeczownik). Święcenia prowadzące do urzędu zawierają inwokację Ducha Świętego i nałożenie rąk, jak również przyjęcie wspólnoty. Problem sukcesji apostołskiej urzędu, uznany za fundamentalny, pozostaje dla niektórych partnerów przedmiotem sporu w swej formie sukcesji biskupiej. Punkt ten, który nadal stanowi najważniejszą przeszkodę dla postępów ekumenizmu, jest przedmiotem różnorodnych wypowiedzi „uznania” czy „pojednania” urzędów o znaczeniu sakramentalnym.

O ile rzymskie Kongregacje Kościoła katolickiego chętnie wchodzą w tę orientację doktrynalną, którą legitymizuje oczywiście Sobór Watykański II, o tyle pozostają one przeciwne pojednaniu urzędów, co do którego sądzą, iż nie zostały zrealizowane wszystkie wstępne warunki i dla którego ich wymagania dotyczące sukcesji apostołskiej pozostają nienaruszone. Co więcej, owa nowa i poważna trudność pogłębiła się wraz z problemem wyświęcania kobiet w większości Kościołów protestanckich, zwłaszcza we Wspólnocie anglikańskiej.

Dialog ekumeniczny dotyczył także małżeństwa, choć w znacznie mniejszym stopniu. Kwestia została podjęta w ramach trójstronnych konwersatoriów luterkańsko-katolicko-reformowanych, a także w spotkaniach Mieszanego Komitetu Rzymskokatolicko-Protestanckiego we Francji²⁰. Zaś pojednanie i namaszczenie chorych nie stało się na razie okazją do refleksji ekumenicznej w porządku sakramentalnym.

Z konfrontacji tych wypływa najpierw dokładniejsze zrozumienie pozycji teologicznych i duszpasterskich poszczególnych partnerów dialogu. Trzeba też

²⁰ *La Théologie du mariage et les problèmes des mariages mixtes*, dialog pomiędzy Światową Federacją Luterkańską, Światowym Związkiem Kościołów Reformowanych i Sekretariatem ds. Jedności Chrześcijan Kościoła Rzymskokatolickiego (1978), *DC* 75 (1978), s. 157—172; Mieszany Komitet Rzymskokatolicko-Protestancki we Francji, *Accord doctrinal sur le mariage*, *DC* 70 (1973), s. 24.

wskazać na niekwestionowane postępy doktrynalne, prowadzące do zbieżności, a niekiedy szerokiego porozumienia. Sakramentologia jest wreszcie nierozdzielnie związana z chrystologią czy też twierdzeniem o zbawieniu w Jezusie Chrystusie oraz z eklezjologią. W tym ostatnim punkcie znacząca jest dzisiaj debata między katolikami a prawosławnymi. Prawosławni podkreślali, że porozumienie w dziedzinie sakramentologii nie mogło być tylko doktrynalne i implikowało jedność w praktykach eklezjalnych (por. miejsce bierzmowania we wtajemniczeniu, znaczenie zanurzenia przy chrzcie, rola sakramentalna, jaką posiada diakon na Zachodzie etc.). Ze swej strony katolicy i protestanci starali się uściślić, czym jest akt właściwy Kościołowi w celebracjach sakramentalnych²¹.

Przyjęta metoda polega na ponownym omawianiu tego, co dzieliło, na poszanowaniu różnic i na postawieniu na dynamikę zbieżności. Kościół katolicki wchodzi w ten proces, nie bez uwypuklania swej własnej tradycji i swej wrażliwości w odpowiedziach, jakie przynosi. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan opublikowała nowe *Wskazówki co do zastosowania zasad i norm ekumenizmu*, w których o sakramentach mowa jest przy okazji wtajemniczenia chrześcijańskiego (nr 92—101), Eucharystii (nr 122—136) i małżeństwa (nr 143-160).

5. KWESTIA PONOWNIE POSTAWIONA PRZEZ PRAKTYKĘ: POSŁUGI

Wskazówki bibliograficzne: G. Martelet. *Deux mille ans d'Église en question. Théologie du sacerdoce*. 3 tomy. Cerf, Paris 1984-1990. - E. H. Schillebeeckx. *Plaidoyer pour le Peuple de Dieu. Histoire et théologie des ministères dans l'Église*. Cerf. Paris 1987. - P. Grelot, *Les Ministères dans le Peuple de Dieu*. Cerf, Paris 1988. - R. Parent, S. Dufour. *Les Ministères*. Cerf. Paris 1993. - S. Wiedenhofer, *Das katholische Kirchenverständnis*. Styria, Graz 1992 (bibliografia, s. 228-230). - H. Bourgeois. *Le Rôle des évêques*. DDB, Paris 1994.

O posłudze kobiet: E. Behr-Sigel, *Le Ministère de la femme dans l'Église*, Cerf, Paris 1987. - A. Carr. *Les Femmes dans L'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*. Cerf. Paris 1993.

Sobór Watykański II nie zdołał oszczędzić Kościołowi kryzysu sakramentalnego, który dotknął nade wszystko kapłaństwa urzędowego. Długotrwały spadek liczby powołań kapłańskich w krajach starego chrześcijaństwa doprowadził najpierw do podniesienia średniej wieku kapłanów, a w konsekwencji do ich nieobecności na licznych placówkach duszpasterskich, aż do tej pory przez nich obsługiwanych. Z drugiej strony w młodych Kościołach, które nigdy nie dysponowały dużą liczbą księży, obserwujemy mnożenie się nowych form posługi, które wpisują się w przestrzeń pomiędzy kapłaństwem urzędowym jako

²¹ Por. Mieszany Komitet Rzymskokatolicko-Protestancki we Francji, *Consensus oecuménique et différence fondamentale; DC 84 (1987)*, s. 40 — 44.

takim, a ludem wiernych. Ogólnie rzecz biorąc, jesteśmy świadkami licznych transformacji, którym można nadać wspólne miano „nowych posług”. Termin „posługa”, używany już na II Soborze Watykańskim, coraz częściej zastępuje termin „sakrament kapłaństwa”, nazbyt restryktywny wobec ujmowanej rzeczywistości, ponieważ określa jedynie biskupów, kapłanów i diakonów.

Obniżenie się liczebności duchowieństwa i jego starzenie się w krajach Europy zachodniej wywołały ponadto zjawisko znane od dawna w młodych Kościołach: istnienie licznych wspólnot pozbawionych kapłanów i nie mogących regularnie celebrować Eucharystii. Stąd w wielu krajach pojawiła się cała grupa dotąd nienapotkanych kwestii. Po pierwsze, czy Eucharystia nie jest warunkiem żywotności chrześcijańskiej? Czyż Kościół nie zobowiązuje swych wiernych do uczestnictwa w Eucharystii w niedziele i święta?²² Jednak czy owemu obowiązkowi nie odpowiada pewne „prawo”, zważywszy, że prawo do sakramentów zostało potwierdzone w ostatnim *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (kanon 213)? Następnie czy odpowiednie jest utrzymywanie reguł instytucjonalnych i dyscyplinarnych, które ograniczają dostęp do kapłaństwa, a okazują się mało dostosowane do niektórych kontynentów? W szczególności często przywoływana jest kwestia stosowności wyświęcania w niektórych przypadkach żonatych mężczyzn (kwestii tej nie należy mylić z „małżeństwami księży”). Jak dotąd obowiązująca dyscyplina jest stanowczo utrzymywana przez Rzym. Lata posoborowe przyniosły także pomnożenie odpowiedzialnych zadań w Kościele, często natury czysto pastoralnej, powierzanych mężczyznom lub kobietom, żonатыm, zamężnym lub samotnym, przy czym owe „nowe posługi” nie są zaopatrywane w jakiś inny wyraz uznania niż oficjalna nominacja. Rytuał „ustanowienia” kilku posług istnieje od czasów Pawła VI, ale rzadko był używany. Istniejącą a nierozwiązaną kwestią jest „tożsamość” owych „animatorów” czy „stałych” odpowiedzialnych za duszpasterstwo, którzy uczestniczą, w sposób z pewnością niepełny, ale często bardzo szeroki w wypełnianiu trzech funkcji, jakie normalnie przynależą urzędowi kapłańskiemu. Sobór nie miał zajmować się tą sprawą. W *Christifideles laici* Jan Paweł II jasno utrzymuje, iż posługi te wykonywane są na podstawie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego oraz małżeństwa i nie czynią z osób świeckich pasterzy. Zaraz jednak dodaje ważną przesłankę: „Do spełniania niektórych funkcji w zastępstwie pasterza uprawnia w sposób bezpośredni i formalny oficjalne upoważnienie otrzymane od samego pasterza”²³. Niejako w przedłużeniu tego twierdzenia można powiedzieć, że owo oddelegowanie jest aktem jurysdykcji biskupa, którą

²² Przepis przypomniany trzykrotnie w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, nr 1389, 2042, 2180.

²³ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 23; DC 86 (1989), s. 164; przekład polski: w *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Archidiecezji Krakowskiej i Wydawnictwo M, Kraków, 1996, s. 301.

on sam otrzymał ze względu na swe święcenia biskupie. W tym znaczeniu osoba świecka wysyłana z misją duszpasterską także zostaje zaszczerpiona w rozesłaniu z misją, które sięga Apostołów²⁴.

Z drugiej strony ewolucja koncepcji roli kobiety w społeczeństwach zachodnich oraz inicjatywy podejmowane przez większość Kościołów wywodzących się z Reformacji w sferze powierzania urzędu duszpasterskiego kobietom, zwłaszcza stosunkowo niedawne decyzje Wspólnoty anglikańskiej dotyczące wyświęcania kobiet, doprowadziły do refleksji na ten temat w Kościele katolickim. Refleksja ta, stosunkowo spokojna, nie zaczęła się od walki na rzecz szybkich decyzji dyscyplinarnych. Pozycje teologów były zresztą dość skontrastowane, albowiem jedni uważali święcenia kapłańskie i biskupie kobiet za całkowicie niemożliwe w tradycji katolickiej, inni (na przykład J. Daniélou) nie widzieli dla nich poważniejszych przeszkód. W 1976 roku Papieska Komisja Biblijna stwierdziła, że „nie ma w Piśmie Świętym wystarczających wskazówek, by rozstrzygnąć tę kwestię”²⁵. Teologowie byli jednak zazwyczaj świadomi trudności kulturowej związanej z tym problemem.

Paweł VI, podczas wymiany listów z Ramseyem, arcybiskupem Canterbury, jasno wyraził swe przekonanie o niemożliwości wyświęcania kobiet w Kościele katolickim²⁶. W 1976 roku Kongregacja Doktryny Wiary określiła pewną liczbę racji doktrynalnych, potwierdzających taki kierunek (wierność zachowaniu Jezusa, symboliczny walor męskiego przedstawienia Chrystusa)²⁷. Jan Paweł II wielokrotnie wypowiadał się na ten temat. Niedawno udzielił bardzo wyraźnej nauki:

Aby zatem usunąć wszelką wątpliwość w sprawie tak wielkiej wagi, która dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła, mocą mojego urzędu utwierdzania braci (zob. Łk 22,32) oświadczam, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne²⁸.

Stosując do tego tekstu zwyczajne reguły interpretacji dokumentów magisterium, można powiedzieć, że pomimo użycia zaskakująco uroczystego tonu, nie chodzi o „uroczystą definicję” (nadmierzająca wypowiedź magisterium), ale o zastosowanie przez papieża swego magisterium „autentycznego”. Oficjalne

²⁴ Por. B. Sesboüé, „Les Animateurs pastoraux laïcs”, *Études*, IX, 1992, s. 253-265.

²⁵ Por. H. Legrand, „Bulletin d’Éclésiologie”, *RSTP* 60 (1976), s. 669.

²⁶ *DC* 73 (1976), s. 771-772.

²⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego*, *DC* 74 (1977), s. 70—85; przekład polski: w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966—1994, op. cit.*, s. 110 i n.

²⁸ Jan Paweł II, *Ordinatio sacerdotalis. O udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom*, *DC* 91 (1994), s. 552; przekład polski: w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Archidiecezji Krakowskiej i Wydawnictwo M, Kraków, 1997, s. 209.

komentarze Watykanu usunęły wszelką dwuznaczność w tej dziedzinie. Następnie, terminem, który wymaga przyłgnięcia jest „uznać”, a nie „uwierzyć”: nie chodzi tu zatem o przesłankę, która wymaga formalnego aktu wiary. Wreszcie dokument ten wszedł w normalny proces „repcji”, który nadal trwa.

6. KONKLUZJA: TEOLOGIA SAKRAMENTÓW I DEKLARACJE MAGISTERIUM

Dziesięciolecia, jakie upłynęły od Soboru Watykańskiego II, były czasem wielu liturgicznych zmian i oficjalnych deklaracji. Prawdopodobnie magisterium łacińskie nigdy nie opublikowało tak wielu tekstów z dziedziny sakramentologii. Ogólnie rzecz biorąc, całość ta wpisuje się w dynamikę ostatniego soboru. W latach bezpośrednio posoborowych magisterium wspiera reformę liturgiczną i pastoralną sakramentów. Od końca lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych przestrzega raczej i zachęca do unikania wynaturzeń. Zresztą magisterium łacińskie staje się mniej uważne na to, co jest pastoralnym i teologicznym poszukiwaniem współczesnej sakramentologii. Można dostrzec w nim kilka osi, wokół których wydają się zawiązywać poważne wyzwania.

Po pierwsze problemu pastoralnego, roztropnie postawionego przez Vaticanum II, nie można rozwiązać jedynie przez mówienie o „uczestnictwie” wiernych. Trzeba niewątpliwie pójść dalej w linii *inkulturacji*, zarówno na Zachodzie, jak i w Afryce, i Azji czy Ameryce Łacińskiej. Co więcej, pojawia się tutaj kwestia wiary, jej form i sposobów wyrażania. Ewangelizacja nie zawsze troszczy się o inicjację sakramentalną. Otóż takie sakramentalne wyrażenie wiary może otworzyć jeszcze wiele duszpasterskich dróg, dziś zbyt mało jeszcze uczęszczanych.

W tej samej perspektywie możemy zadać pytanie, czy wystarczy dziś włączenie słowa *symbol*, jako ekwiwalentu słowa *znak*, do słownictwa sakramentologii. *Katechizm Kościoła Katolickiego* owego włączenia dokonuje, ale nie wyciąga z tego faktu korzyści pastoralnych czy teologicznych. Tymczasem współczesne refleksje o symbolu, szczególnie te, które dotyczą wprowadzenia podmiotu poprzez doświadczenie symboliczne, należałoby przyjąć do teologicznych rozważań.

Ponadto pole sakramentologii jest dziś mocno dotknięte przez kwestie urzędów. Po spadku liczby kapłanów i pewnym przeniesieniu ich sensu, powstaje dziś w Kościele katolickim problem miejsca, jakie będą mogły zachować sakramenty. Czy zmierzamy do Kościoła bez sakramentów z braku wyświęconych kapłanów? Czy niedzielne celebracje bez księdza zastąpią celebracje eucharystyczne, a jeśli tak, to jaki będzie skutek podobnej zmiany?

Ewolucje te domagają się refleksji na temat roli świeckich w duszpasterstwie liturgicznym i różnych „stopni eklezjalności”, jakie prezentują sakramenty,

zależnie od ich natury czy celebracji²⁹. Nie jest pewne, czy kapłaństwo urzędowe jest wymagane w każdej celebracji, kiedy liturgia implikuje, hipotetycznie, eklezjalność „wtórną”. Zważywszy praktyczne okoliczności i szybkość ewolucji, można zapytać, jaka okaże się przyszłość. Magisterium niewątpliwie nie może wybiegać przed te pytania, ale nie może też ich ignorować.

Magisterium łacińskie jest w każdym razie uważne na ekumenizm. Zaanżowało się nawet w niektóre dialogi chrześcijańskie. Po raz pierwszy w historii Zachodu zdano sobie sprawę, w jakim stopniu żaden z Kościołów nie może zrozumieć własnego życia sakramentalnego bez brania pod uwagę tego, co dostrzegają i czego doświadczają inne Kościoły. Jednakże dialog ekumeniczny, nawet bardzo poważny, w niczym nie dotyka zwyczajowych deklaracji przeznaczonych dla samych tylko katolików. Jest to wyraźne w przypadku roli Kościoła w sakramentach: uściślenia, jakich w tej dziedzinie dokonuje ekumenizm, są niekiedy zapominane, gdy katolicyzm wypowiada się *ad intra*.

Bez względu na to, nadal pozostaje kwestia rozumienia zbioru siedmiu sakramentów i ich wzajemnych relacji. Chrzest i Eucharystia stanowią fundamentalny dwumian, oparty na Biblii i organizujący doświadczenie chrześcijańskie. Jednak jeżeli chcemy lepiej zrozumieć sakramentalność Kościoła w jego całości oraz treść życia sakramentalnego grup i osób, to czyż nie potrzeba zwracać uwagi na niektóre istniejące trudności? Problem leży przede wszystkim w relacji pomiędzy chrztem a Eucharystią. Czy chrzest ma wystarczające duchowe miejsce we współczesnym chrześcijaństwie? Czy dawane Eucharystii pierwszeństwo, choćby najbardziej umotywowane, nie niesie z sobą ryzyka minimalizowania decydującego i trwałego charakteru daru chrzcielnego?

Z kolei aktualna teologiczna odnowa eschatologii wydaje się pozostawać obca sakramentologii. Tradycyjnie zainteresowanie zmierzało ku chrystologii, a następnie, niedawno, przywiązywane było do misterium trynitarnego i obecności Ducha Świętego. Jednakże problem trwa: czy można powiedzieć, że sakramenty wprowadzają w czasy, które są „ostateczne”, że nadają stworzeniu nowy status, a wiernym zdolności, których tajemnicy stworzenie jako takie nie posiada?

A w końcu współczesna refleksja nad „stopniami eklezjalności” sakramentów jest niewątpliwie użyteczna dla organizacji zbioru siedmiu sakramentów. Wszystkie sakramenty rzeczywiście nie mają tego samego znaczenia i tej samej roli dla tworzenia struktury Kościoła i przejawiania jego tożsamości. Stwierdzenie to może pozwolić usytuować każdy z sakramentów wobec pozostałych. Może także prowadzić do docenienia niektórych liturgii, które nie są sakramentalne w ścisłym znaczeniu, ale które są związane z siedmioma sakramentami. A w szczególności, czy pogrzeb jest wystarczająco ceniony ze względu na to, co

²⁹ Na temat tego punktu, zob. F.-M. Gy, *La Maison-Dieu*, 194 (1993), s. 17 — 20.

mówi na jego temat *Katechizm Kościoła Katolickiego*? Nie należy on „ani do sakramentów, ani do sakramentaliów”, ponieważ osoba zmarła „wyszła” poza ekonomię sakramentalną. Uwaga ta jest tradycyjna. Ale czy celebrowanie pogrzebu pozostaje „bez skutku” dla osoby zmarłej? Czy nie można powiedzieć, że pogrzeb, nie będąc zaliczonym do sakramentów ani do sakramentaliów, cechuje się wyraźną sakramentalnością?

Prawdopodobnie sakramentologia jest dziś prowokowana do refleksji właśnie na ten temat. Jaka jest relacja pomiędzy sakramentalnością (w szerokim znaczeniu, ale nie bez fundamentu) i sakramentem w ścisłym pojęciu? W czym zbiór siedmiu sakramentów nadaje kształt ogólnej sakramentalności Kościoła, Ewangelii i w końcu całemu istnieniu w Chrystusie?

ROZDZIAŁ ÓSMY

Konkluzja Dogmatyczna treść sakramentów

H. Bourgeois

Niniejszy podsumowujący rozdział rekapitułuje, w formie zestawienia dla każdego sakramentu, najważniejsze przesłanki dogmatyczne, których historyczne tworzenie się właśnie zarysowaliśmy.

1. NA POCZĄTKU - CHRZEST

Z dogmatycznego punktu widzenia „chrzest zajmuje pierwsze miejsce, ponieważ jest bramą życia duchowego”, mówił Dekret dla Ormian. Jego rola jest fundująca. Można to rozumieć na co najmniej trzy sposoby.

Chrzest, sakrament wiary

Chrzest nadaje wierze formę sakramentalną, przypieczętowuje ją na sposób sakramentalny (Ambroży, Augustyn) lub też, jak mawiał Tertulian, przyodziewa ją, daje okrycie. Według słów św. Marka Ewangelisty, „kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (16,16), a więc to wiara związana z chrztem przeważnie najlepiej przystaje do tajemnicy daru Bożego. Tekst ewangeliczny kontynuuje: „kto nie uwierzy, będzie potępiony”. A zatem to nie brak chrztu zamyka drogę do zbawienia, ale brak wiary. W konsekwencji chrzest, do którego w zasadzie ciąży wiara, nie jest konieczny zawsze i wszędzie, jak gdyby jego brak czynił wiarę ułomną. W każdym razie, jeśli chrzest jest normalny, i z tego tytułu wymagany, to dzieje się tak z powodu wiary, która się go domaga: „jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3,5).

Język dogmatyczny usiłował wyrazić owo miejsce chrztu, odmienne od miejsca wiary, a przecież z nim związane. Z jednej strony, jak powiada Sobór

Trydencki, chrzest nie może być uważany za akt fakultatywny, opcjonalny, „niekonieczny do zbawienia”. Z drugiej strony, jeżeli zbawienie „nie może wypełnić się bez kąpieli odnowienia”, wymaganie to możemy rozumieć przynajmniej w taki sposób: „bez pragnienia otrzymania” daru chrztu. Uściślenie to pozwala dojrzeć, jeśli nie zastępowanie chrztu (temat, który teologia zachodnia mocno rozwinęła przed Vaticanum II), to przynajmniej takie rozumienie wiary zbawczej, w którym chrzest byłby wpisany, normalnie, choć nie do końca jasno, w jej duchowy ruch. II Sobór Watykański stwierdza, że nie ochrzczeni żyją nie tylko „nie bez łaski Bożej” (LG 16), ale są „przyporządkowani do Ludu Bożego”, do ludu chrzcielnego i że to, co najlepsze w ich życiu, jest „przygotowaniem do Ewangelii”, a zatem tajemniczym otwarciem na wiarę i jej charakter sakramentalny. W tym sensie chrzest jest zarazem sakramentem wiary ewangelicznej i eklezjalnej chrześcijan oraz sakramentem powołania do zbawienia, jakie Bóg daje każdemu bytowi ludzkiemu, zatem i nieochrzczonej. Chrzest wyraża znaczenie znaku chrześcijańskiego w świecie i Boży dar powszechnie udzielony całej ludzkości.

Pozostaje do sprecyzowania stosunek między sakramentem chrztu a wiarą, która zbawia. Chrześcijaństwo starożytne pojmowało tę relację w powiązaniu z Pismem Świętym. Chrzest to Słowo Boże, które „się unaocznia” (Augustyn). To misterium biblijne, wypisanie Słowa biblijnego na ciele wierzących. Nadaje zatem kształt wierze, uświęcając jej otwartość na Słowo Boże. Zresztą wiara, która nabiera charakteru sakramentalnego, nie jest wiarą wyłącznie osoby ochrzczonej ani nawet wiarą zgromadzenia zebranego na celebracji: to wiara Kościoła (wyrażenie średniowieczne o inspiracji augustyńskiej).

Wiara biblijna i wiara Kościoła: taka jest wiara, która naznacza chrzest. Do tych dwóch wskazań, nowożytna i współczesna refleksja dogmatyczna dodała dwa inne rysy. Z jednej strony, jak każdy sakrament, chrzest jest aktem liturgicznym, celebacją. Nie polega zatem jedynie na ukrytym, pochodzącym z góry darze. Celebryje się go w Kościele, według pewnej rytualnej tradycji, która zawiera słowa (zwłaszcza formułę trynitarną) i gesty (gest nałożenia ręki, woda, w której jest się zanurzonym lub w której jest się obmytym, olej, którym jest się namaszczonej). W tym przedsięwzięciu liturgicznym rola urzędowego szafarza wyraża inicjatywę Boga, a jednocześnie trwającą poprzez wieki tradycję i powszechność (katolickiego) Kościoła. Godność szafarza nie wpływa na sakrament, któremu przewodniczy. W nagłych przypadkach ktoś, kto nie jest kapłanem (lub, w chrześcijaństwie zachodnim, diakonem), może udzielić chrztu. W każdym razie szafarz winien pragnąć „czynić to, co czyni Kościół”. Ten liturgiczny wymiar chrztu nie zależy jedynie od samego stwierdzenia. Ze swej strony oświeśla on fakt, iż chrzest jest sakramentem wiary. Jest nim poprzez nadanie wierze formy liturgicznej i uzdolnienie jej do bycia na przestrzeni czasu swego rodzaju energią celebracji. Oto, co oznacza kapłaństwo.

wo chrzcielne, o którym mówi Sobór Watykański II (*LG* 10.2 i 11.1) i co pragnie także wyrazić klasyczna teologia charakteru chrzcielnego (Augustyn) lub „pieczęci życia wiecznego” (Ireneusz).

Z drugiej strony chrzest może być uważany za jeden z elementów w ogólnej sakramentalności Kościoła i egzystencji chrześcijańskiej. Jeżeli nadaje on kształt wierze, to dlatego że sama wiara jako taka mieści się w porządku sakramentalnym, jako że jest ona znakiem daru Bożego uczynionego światu, znakiem skutecznym, ponieważ interweniującym na rzecz uświęcenia osób i ustanowienia ludu eklezjalnego. Przejmując formułę z IV wieku, II Sobór Watykański zinterpretował ową rolę chrztu w terminach wtajemniczenia (inicjacji) (*AG* 14.1—2; *PO* 2.3): akt chrztu inicjuje wiarę, nadaje jej kształt organiczny i świadomy swej tożsamości. A dokładniej, zapoczątkowuje wtajemniczenie, którego przedłużeniem jest bierzmowanie i Eucharystia (*LG* 11.1; *AG* 36.1).

Rola chrztu w świetle jego ustanowienia

Tradycja dogmatyczna od początków Kościoła (zwłaszcza wraz ze św. Pawłem) starała się sprecyzować, jaka jest rola chrztu. Roli tej nie pojmuje się jedynie na podstawie doświadczenia chrześcijańskiego, to znaczy doniosłości, jaką przypisywały jej pokolenia ochrzczonych. Trzeba ujmować ją na podstawie Jezusa: On jest założycielem tego, co stanowi fundament wiary chrześcijańskiej i eklezjalnej. Ustanowienie chrztu przez Jezusa nie stało się, jako takie, powodem zbyt rozwiniętej refleksji dogmatycznej. Faktycznie to wobec innych sakramentów stawiano kwestię ustanowienia ich przez Jezusa. Chrzest stanowi część wspólnej normy zbioru siedmiu sakramentów, który otwiera: nie można być uczniem Chrystusa nie wyznawszy, że „sakramenty Nowego Prawa” zostały „wszystkie ustanowione przez naszego Pana Jezusa Chrystusa” (Sobór Trydencki). Można jednak wyrazić się dokładniej. Chrzest odnosi się do słów Zmartwychwstałego, które nadają mu status ewangeliczny (zob. *Mt* 28,19); wiąże się z kolei z historią Jezusa, poczynając od Jego własnego chrztu przyjętego od Jana Chrzciciela (zob. *Mk* 1,9-11), aż po praktykę chrzcielną, którą Prorok z Nazaretu przejął na początku swego posługiwania (zob. *J* 4,1-2). Odsyła wreszcie do symbolicznego gestu oczyszczenia i duchowej wdzięczności, który poświadczają liczne tradycje religijne na świecie. W konsekwencji stwierdzenie, że Jezus ustanowił chrzest, nie oznacza wskazania konkretnego, ewangelicznego wydarzenia tegoż ustanowienia czy jakiegoś słowa Jezusa wypowiedzianego przed śmiercią, które miałyby być u źródła sakramentu chrztu. Oznacza ono wejście w tajemnicę Jezusa, ochrzczonego w wodach Jordanu, a następnie w śmierci na krzyżu, zmartwychwstałego, który z tego tytułu przyjmuje i wypełnia zarówno gest Jana Chrzciciela, jak i gest religii ludzkich.

A zatem jeżeli Kościół od początku mógł historycznie odgrywać pewną rolę w inicjalnej praktyce chrztu oraz w interpretacji jego znaczenia, to jednak nie on go ustanowił. Chrzest nie jest uzależniony od jakiejś grupowej potrzeby, jego źródłem jest paschalna wola Chrystusa zmartwychwstałego. Chrzest jest darem Boga.

Jednakże odniesienie sakramentu chrztu do Jezusa nie wyraża się jedynie z punktu widzenia ustanowienia. Trzeba rozumieć je także w trwałości „tradycji chrztu”. Kiedy Kościół chrzci, to Jezus chrzci. To On jest pierwszym szafarzem sakramentu. Jest nim jako zmartwychwstały Syn w Duchu. Chrzest nadaje zatem wierze chrześcijan charakter Chrystusowy, to znaczy synowski i duchowy. Ochrzczeni posiadają synostwo odnowione w stosunku do Boga, ich Ojca, są na nowo zrodzeni czy też na nowo stworzeni, a jednocześnie namaszczeni Duchem Świętym. Chrzest nadaje zatem życiu wiary formę trynitarną. Bez względu na sakrament ma ona już taką strukturę, ale sakrament przejawia ją i realizuje.

Chrześcijański język liturgii, katechezy i dogmatu stale wyrażał to, czym jest owo chrzcielne zjednoczenie z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem, ponieważ sakrament celebrowany jest w owym potrójnym imieniu. Synostwo w stosunku do Ojca jest tradycyjnie rozumiane jako nowe narodzenie, odrodzenie lub nowe stworzenie czy jeszcze jako wezwanie i powołanie (*LG* 64). Relacja do Chrystusa pojmowana jest jako zaszczepienie w Niego, włączenie do Jego Ciała (*UR* 3.2). Może być także postrzegane jako dopasowanie do osoby Chrystusa (*AG* 36.1) i jako uczestnictwo w Jego funkcji w świecie, funkcji, którą Sobór Watykański II przedstawił niejako potrójnie, zgodnie z dawnym schematem teologicznym, którego świadkiem jest od dawna łaciński rytuał chrzcielny: role profetyczna, kapłańska i królewska Chrystusa (*LG* 10—13). Wreszcie jedność ochrzczonych z Duchem Świętym jest pojmowana w terminach namaszczenia lub konsekracji (*LG* 10.1), światła i siły, uświęcenia (*LG* 12.2) i personalizacji (charyzmaty, *LG* 12.2). Jeden z owych akcentów polega na objawieniu w akcie chrzcielny nie tylko relacji Ducha i Chrystusa, ale także związku pomiędzy Ojcem i Jego Duchem. To Duch Święty działa w odrodzeniu czy synostwie ochrzczonych (*LG* 11.2 i 64).

Można od tej pory zrozumieć rolę chrztu w dwóch wielkich perspektywach, jakie sugeruje sakramentalny symbolizm wody, a które uzasadnia funkcja Chrystusa pośród ludzi. Z jednej strony chrzest jest sakramentem przebaczenia. Wyraża i dokonuje odpuszczenia grzechów. Według formuły Symbolu wiary, ma on miejsce „na odpuszczenie grzechów”. Pod znakiem wody kryje się gest oczyszczenia. Ta pierwsza rola chrztu, sięgająca Jana Chrzciciela, była mocno i regularnie podkreślana przez tradycję chrześcijańską tak wschodnią, jak zachodnią. W ślad za Augustynem, Zachodowi zależało na zaznaczeniu, że chrzest objawia przebaczenie każdego grzechu, jaki by on nie był, w tym i radykalnego czy pierwotnego grzechu Adama. Ponadto, w nawiązaniu do

6 rozdziału Listu do Rzymian, chrzcielne przebaczenie grzechu jest niekiedy ujmowane jako „śmierć dla grzechu” (LG 44.1).

Z drugiej strony chrzest odgrywa rolę na nowo stwarzającą, ustanawiającą czy odnawiającą. Oto druga strona przebaczenia, bez której odpuszczenie grzechów nie byłoby zrozumiałe albo zagrażałoby mu ryzyko, że jawić się będzie jako czysto jurydyczne. Chodzi o Boże misterium udzielone ludziom: formę nadaną wierze, uświęcenie (LG 40.1), odrodzenie i Boże synostwo, włączenie, dopasowanie do Chrystusa, nową obecność Ducha Świętego i łaski. Jednak owo misterium przebóstwienia (które podkreśla Wschód) nie powinno przesłaniać innego misterium, które jest z nim związane w chrzcie, a mianowicie misterium Kościoła. Chrzcielny dar Boga daje istnienie eklezjalnemu i duchowemu Ciału Chrystusa. Tak iż będąc włączonym w Chrystusa, jesteśmy też włączeni w Kościół (zob. 1 Kor 12,13) i stajemy się członkami Ludu Bożego. „Chrzest stanowi sakramentalny węzeł jedności trwający między wszystkimi przezeń odrodzonymi” (UR 22.2). Chrzest jest przeto ten sam dla wszystkich i, w zasadzie, jest uznany przez wszystkich: nie chrzci się na powrót kogoś, kto przechodzi do innego Kościoła; ważność chrztu nie jest uzależniona od eklezjalnych warunków jego celebracji (jeśli zapewniona jest wierność formule trynitarnej, istotnemu rytowi wody i odniesienie szafarza do tego, „co czyni Kościół”). Świadczy on w ten sposób o radykalnej inicjatywie Boga, której nic ludzkiego nie może zdominować. Jednak rozbieżności przejawiają się poza chrztem, zwłaszcza w odniesieniu do Eucharystii i porządku urzędów. Problemem jest zatem to, by dynamika chrztu działała na rzecz przewyciężenia owych rozbieżności¹.

Można wreszcie w sposób dogmatyczny zanalizować chrzest według schematu sakramentalnego, który stał się klasyczny oraz rozróżnić w nim to, co jest *znaczeniem* oraz to, co jest *skutecznością*. Korzyść płynąca z takiego schematu polega na umożliwieniu wyartykułowania dwóch wymiarów aktu chrzcielnego: pozwala zrozumieć, na sposób analogiczny do Pisma, to co Bóg urzeczywistnia, a jednocześnie nie trzyma się jakiejś nauki i pewnego uświadomienia, lecz działa i dokonuje tego, co pragnie wyrazić. Pomiedzy znaczeniem a skutecznością istnieje zatem relacja wzajemności: chrzest sprawia to, co oznacza i oznacza to, co sprawia. Fundament owej podwójnej skuteczności sakramentu chrzcielnego znajduje się w Jezusie Chrystusie, który równocześnie jest Objawicielem, Zbawicielem i Odnowicielem.

Raz na zawsze

Dogmatyczna historia chrztu wydobywa trzeci charakterystyczny aspekt tego aktu sakramentalnego: chrzest udzielany jest „raz na zawsze” (*hapax*),

¹ Por. *Baptême, eucharistie, ministère*, Baptême, nr 6.

przejawia w życiu każdego ochrzczonego *hapax* ofiary Chrystusowej (zob. Hbr 7,27). Przekonanie to przenika całą historię chrześcijaństwa. Chrztu się nie powtarza, bez względu na to, co się może wydarzyć. Jest on *pieczęcią*, powiada Wschód w ślad za Pismem. Odciska charakter, twierdzi Zachód w ślad za Augustynem. Za pomocą tych dwóch obrazów Kościół pragnie mówić o pewnym stałym i nieodwracalnym stanie, który ukierunkowuje egzystencję ludzką i jej historię.

Najczęściej teologia zachodnia miała tendencję pojmowania owej ukierunkowanej stabilności wiążąc ją z innymi sakramentami, szczególnie z Eucharystią. Sobór Watykański II wpisuje się w tę perspektywę odnotowując, iż „królewskie kapłaństwo” ukonstytuowane przez chrzest uprawnia do ofiary eucharystycznej i do celebracji pozostałych sakramentów (LG 10.2; PO 5.2). Sobór podkreśla jednocześnie pewien aspekt komplementarny: ochrzczeni są wezwani do świadczenia o swej wierze, spoczywa na nich odpowiedzialność ewangelizacji (LG 3.2; AG 11.1; AA 3.1). To samo podkreśla Jan Paweł II: „Konieczność dzielenia tej odpowiedzialności przez wszystkich wiernych nie jest jedynie kwestią apostołskości skuteczności, ale stanowi obowiązek i prawo oparte na godności wynikającej z chrztu świętego”². Ten nacisk brzmi dość odmiennie od akcentów Soboru Trydenckiego, który zadawała się przypomnieniem, iż ochrzczeni członkowie Kościoła powinni „przestrzegać prawa Chrystusowego”, mieć na uwadze „zalecenia Kościoła” i nie sądzić, że chrzest zabraniał im składania ślubów.

Duchowość chrzcielna, którą autoryzuje *pieczęć* lub *charakter* sakramentu, ma oczywiście i inne rysy. Po pierwsze relacja pomiędzy chrztem a pozostałymi sakramentami wymaga pogłębienia. Chrzest nie jest tylko duchowym i prawnym warunkiem otrzymania czy celebrowania owych aktów sakramentalnych, które inauguruje, ale ma do nich pewien konkretny i permanentny stosunek w tym sensie, że w każdym z nich jest coś chrzcielnego. Jest to jasne w przypadku bierzmowania (LG 11.1) i Eucharystii, także będącej „sakramentem wiary” (LG 10.2; GS 38.2) w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego. Jest to wyraźne również w przypadku pokuty-pojednania, nazywanego niegdyś „drugim chrztem”, oraz namaszczenia chorych. Chrzest jest wreszcie obecny w celebracji kapłaństwa i małżeństwa, nie w taki sposób, iżby sakramenty te uzupełniały go i przekraczały, ale dlatego że interweniują na polu duchowym i eklezjalnym, jakie otwarło wtajemniczenie chrześcijańskie, a zatem akt chrztu.

Jeśli tak się sprawy mają, to można w zasadzie dla każdego sakramentu użyć charakterystyki chrzcielnej przy założeniu, iż za każdym razem celebracja

² Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 71.3; DC 88 (1991), s. 179; przekład polski w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Archidiecezji Krakowskiej i Wydawnictwo M, Kraków, 1996, s. 442.

przedstawia ją w odmienny, symboliczny sposób. To zatem całość zbioru siedmiu sakramentów została ustanowiona przez Chrystusa na sposób chrztu: składa się ona z „sakramentów wiary”, wyraża przebaczenie grzechów i dar płynący z góry, wprowadza pewną przynależność i odpowiedzialność eklezjalną, objawia radykalną równość ochrzczonych (LG 32.2) oraz implikuje w zasadzie pewien stosunek pomiędzy chrześcijanami a niechrześcijanami czy też pomiędzy chrześcijanami, którzy celebrować sakramenty a tymi, którzy tego nie czynią. W ten sposób, jak chrzest mówi coś o powszechnym darze Boga powierzonym ludzkości, tak sakrament małżeństwa wyraża ze swej strony sens ludzkiej miłości obok czy oprócz sakramentu.

Z drugiej strony pieczęć czy charakter chrzcielny zakładają pewien sposób życia w zgodzie z wiarą i nadają jej konkretny wyraz. W tym punkcie chrzest jest dzisiaj wielorakim apelem. Nieustannie zaprasza do dziękczynienia za zbawienie. Jak każdy sakrament, jest czią oddawaną Bogu (*SCo* 59), a zatem stanem uwielbienia i błogosławieństwa wpisanym w życie. W takiej perspektywie możliwe jest rozumienie praktyki chrztu małych dzieci, regularnie dyskutowanej i zawsze na nowo potwierdzanej w historii, jako znaku Bożego daru ofiarowanego każdemu. Zadaniem Kościoła jest doprowadzenie do takiej sytuacji, w której ów znak postrzegany będzie jako znak wiary, a nie przyzwyczajenie kulturowe. Ponadto chrzest świadczy na rzecz głębokiej równości członków Kościoła (zob. *Ga* 3,28; LG 32.2), w innym duchowym akcencie, nieodzownym dzisiaj, kiedy relacje kobiet i mężczyzn trzeba wyrażać na nowe sposoby i kiedy trzeba lepiej rozważyć rolę szafarzy. Można w końcu powiedzieć, że *hapax* chrztu ma sens eschatologiczny: wyraża obecność i bliskość Królestwa oraz uzdalnia do bycia świadkiem nadziei w często zawiedzionym i zagubionym świecie.

2. W DYNAMICE CHRZTU - BIERZMOWANIE

Sakrament bierzmowania mógł nie odróżniać się od chrztu. Tak by się stało, gdyby biskupi zachodni w V wieku nie chcieli zachować swego osobistego uczestnictwa w liturgii chrztu dla zaznaczenia jedności eklezjalnej neofitów³, podczas gdy Wschód wybrał powierzenie końcowego namaszczenia chrzcielnego kapłanowi. To w tamtym okresie chrześcijanie łacińscy zaczęli mówić o „bierzmowaniu”, co było sposobem na zachowanie odniesienia do chrztu. W zbiorze siedmiu sakramentów bierzmowanie stanowi zatem przypadek szczególny. Mogło ono nie mieć autonomii, która została mu przyznana w XIII wieku przez Zachód, a potem, w ramach ekumenicznego porozumienia, przez Wschód.

³ Por. s. 59-60.

Przesłanka historyczna, którą właśnie przywołaliśmy, wywołała niepokój w czasach modernizmu⁴. Jest odtąd powszechnie brana pod uwagę⁵. Bierzmowanie jest zatem aktem liturgicznym, w którego kształtowaniu rola Kościoła była znacząca. W tym samym sensie można zresztą dodać, że określenie rytu (namaszczenie czy nałożenie rąk) było przedmiotem pewnego wahania, którego świadkiem jest historia.

Nie przeszkadza to jednak w pojmowaniu bierzmowania jako prawdziwego sakramentu. Nie jest ono zwykłym rytym pedagogicznym. Pojawia się we wtajemniczeniu chrześcijańskim jako sakrament. Oczywiście poza tekstami, które wyliczają siedem sakramentów, język dogmatyczny nie mówi formalnie, że zostało ono ustanowione przez Chrystusa. Jednak bierzmowanie korzysta, by się tak wyrazić, z Chrystusowego ustanowienia chrztu, a w szerszym pojęciu, z ogólnych rysów ważnych dla wszystkich siedmiu sakramentów.

Bierzmowanie, czy według języka wschodniego tajemnica krzyżma (*myron*) i pieczęci (*sphragis*), odnosi się do chrztu, którego niektóre cechy wyraża na zasadach wyłączności. Dawne i częste użycie odniesienia do Dziejów Apostolskich (8,14-17), tradycja liturgiczna i język dogmatyczny (*LG* 11.1) zmierzają w tym kierunku: sakrament ten jest elementem sakramentu chrztu i jego autonomia odnosi się do chrztu. Jeśli chcemy sprecyzować, jaki jest akcent właściwy dla bierzmowania, możemy rozważyć trzy przesłanki. Pierwszą jest oryginalny stosunek do Ducha Świętego (*LG* 11.1). Drugą jest pogłębienie eklezjalnej kondycji ochrzczonej i ich odpowiedzialności ewangelizacyjnej (*ibid.*). Trzecia związana jest z faktem, że bierzmowanie pojawia się jako finał chrztu. Charakter, jakiego udziela, wypływa z charakteru chrzcielnego i w nim uczestniczy.

Przybliżone do siebie, te trzy przesłanki skłaniają do myślenia, iż bierzmowanie nie uzupełnia chrztu (jak gdyby ten ostatni nie był już jako taki darem Ducha Świętego), lecz aktualizuje i syntetyzuje jego znaczenie, jak sugeruje metaforyczny termin *pieczęci*. W praktyce wschodniej ta interpretacja nie stanowiła problemu. Na Zachodzie, od kiedy celebrowanie bierzmowania została oddzielona od celebrowania chrzcielnej, trudniej było wyrazić swoistość owej pieczęci. Czyniono to na przestrzeni historii za pomocą terminów mocy (*LG* 11.1; *AG* 11.1; *AA* 3), wzrastania, dojrzałości lub wypełnienia (por. *LG* 11.1), a niedawno także wtajemniczenia chrześcijańskiego (bierzmowanie jest jednym z momentów całego procesu). Teologia współczesna zgłębia relację pomiędzy związkiem z Duchem Świętym a związkiem z Kościołem czy też fakt, że na Zachodzie waloryzowany jest związek bierzmowanych z biskupem, a zatem z Kościołem lokalnym i powszechnym.

⁴ Por. dekret *Lamentabili*, *DzS* 3444; *FC* 722; przekład polski: *BF*, VII/269.

⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1290-1292.

Ważne jest wreszcie ukazanie, że bierzmowanie-namaszczenie stanowi znaczące miejsce ekumenizmu. W Średniowieczu chrześcijański Wschód zgodził się pójść za Zachodem w koncepcji odrębnego sakramentu. W epoce współczesnej Paweł VI zapożyczył z liturgii bizantyjskiej sakramentalną formułę bierzmowania. Niedawno fakt, iż bierzmowanie jest na Zachodzie zazwyczaj oddzielone od chrztu i często umieszczane nawet po przyjęciu Eucharystii, stał się kwestią dla prawosławia. Prawomocność obydwu praktyk (także w tym co dotyczy szafarza) została oficjalnie przyjęta przez magisterium łacińskie⁶.

3. W CENTRUM SIĘDMIU SAKRAMENTÓW - EUCHARYSTIA

Dogmatyczna historia Eucharystii objawia ciągłość wiary od czasu Nowego Testamentu po Sobór Watykański II, a zarazem różnicę w interpretacji czy nawet wrażliwości religijnej, której ślad zachowują w pamięci poszczególne wyznania chrześcijańskie.

Eucharystia „źródłem i szczytem”

Eucharystia jest sakramentem *centralnym*. Ma szczególny status wśród innych sakramentów, z jednej strony ze względu na jej ustanowienie bezpośrednio przez Jezusa, a z drugiej strony — na to, czego udziela ona ochrzczonej. Jej ustanowienie jest wyraźnie odnoszone do pewnej decyzji Chrystusa przed śmiercią, co nie ma miejsca w przypadku innych sakramentów. Udziela ona osobowej obecności Jezusa, samego Jego bytu, czego inne sakramenty nie realizują w taki sam sposób i w takim samym stopniu. Tradycja wyrażała owo uprzywilejowane miejsce Eucharystii w różnoraki sposób. Język pobożności i liturgii mnożył formuły, które starały się wyrazić ową jedyną oryginalność. Na przykład chrześcijaństwo zachodnie lubi mówić o *Najświętszym Sakramencie*. Z drugiej strony Eucharystia dała na Zachodzie początek praktykom paraliturgicznym, zwłaszcza kultowi i adoracji poza mszą. Sobór Watykański II określił wreszcie ów sakrament jako będący „źródłem i szczytem całej ewangelizacji” (PO 5.1), życia chrześcijańskiego (LG 11.1), „korzeniem i podstawą” wspólnoty wiernych (PO 6.5).

Takie rozłożenie akcentów jest uprawnione, ale pod trzema warunkami. Pierwszym z nich jest respektowanie duchowej woli, właściwej Kościołom wywodzącym się z Reformacji i prawosławiu. Następnie uprzywilejowany status Eucharystii nie może prowadzić do minimalizowania ważności innych sakramentów, zwłaszcza chrztu, permanentnego źródła wiary chrześcijańskiej.

⁶ *Ibid.*, nr 1290-1292.

Wreszcie, jeżeli sakrament eucharystyczny posiada szczególną rzeczywistość wyrażającą obiektywny dar Boga w Jego Synu, pozostaje on „sakramentem wiary” (*GS* 38.2): gdy się o nim mówi, trzeba unikać zatem wszystkiego, co zmierzałoby ku uczynieniu z niego gestu magicznego czy jakiegoś „w sobie” bez rzeczywistej relacji do wiary ewangelicznej.

Sakrament obecności Chrystusa

Sakrament Eucharystii objawia tajemniczą i rzeczywistą obecność Chrystusa w Jego Kościele i w świecie. Temat obecności Jezusa w Eucharystii jest wyrażany z mocą już w pierwszych tekstach chrześcijańskich (Justyn, Ireneusz), podobnie jak w Nowym Testamencie. Historia wiary eucharystycznej wyraża ową realność na różnorodne sposoby: Chrystus jest „naprawdę” obecny. Oznacza to, że jest obecny nie tylko w Eucharystii, „figuracywnie”, czy tylko przez swą „skuteczność”.

Twierdzenie o rzeczywistej obecności, które na Zachodzie stało się przyczyną wielu polemik, poszukiwało dróg dla adekwatnego sformułowania teologicznego. Łacińskie Średniowiecze chętnie powiadało, że Chrystus jest „zawarty” w chlebie i winie: wyrażenie to wypełniło już swą rolę. Ludzie Średniowiecza mówili też o „transsubstancjacji”, to znaczy sądzili, że substancja chleba i wina „zmienia się” w substancję Ciała i Krwi Chrystusa. Rzeczywista obecność eucharystyczna była zatem obecnością „substancjalną”. Termin substancja był wówczas brany w znaczeniu metafizycznym, a nie empirycznym. „Transsubstancjacja” miała wykluczyć „transmutację” typu alchemicznego⁷. Sobór Watykański II zaproponował dwie inne perspektywy teologiczne. Jedna z nich jest biblijna, to perspektywa „pamiętki” (*SCo* 47 i *UR* 22.3): Bóg aktualizuje w naszej czasowej historii permanentne misterium Jego Syna. Druga stara się włączyć sakramentalną obecność Jezusa w liturgiczną całość różnych sposobów obecności Chrystusa w celebracjach eklezjalnych (*SCo* 7.1).

Dogmatyczna historia Eucharystii pokazuje zatem, że wiara eklezjalna przyjmuje realizm Wielkiego Czwartku na sposób radykalny i globalny: Chrystus, który naprawdę zmartwychwstał, jest również naprawdę obecny w sakramencie Eucharystii. Jednakże szybko pojawiły się rozbieżności: istniały one już w Starożytności (prąd gnostycki), potem w Średniowieczu (IX—XI wiek), następnie w okresie Reformacji, w końcu w czasach współczesnych. Stąd potrzeba, szczególnie wyraźna na Zachodzie, odrzucenia niektórych interpretacji misterium eucharystycznego i proponowania możliwych do przyjęcia rozwiązań. Teologia transsubstancjacji miała w chrześcijaństwie łacińskim poważne znaczenie. Dziś winna się ona otworzyć na misterium zmartwych-

⁷ Por. B. Sesboüé, *Pour une théologie oecuménique*, s. 217 — 224.

wstania⁸. Możliwe, że język pamiątki, czy też ten bardziej egzystencjalny, związany z obecnością Chrystusa w jej wielokształtnych formach, zajmą więcej miejsca. Trzeba zatem życzyć sobie, by ta ostatnia perspektywa (*SCo* 7) została rozciągnięta na wszystkie sposoby obecności Chrystusa w świecie stworzenia i historii. Eucharystia może być wówczas rozumiana jako „szczyt” owej tajemniczej obecności Słowa we wszechświecie.

Obecność Chrystusa w Jego misterium paschalnym

Trudność refleksji nad eucharystyczną obecnością Chrystusa pochodzi stąd, że ta osobowa obecność wpisana jest w dynamikę Jego misterium paschalnego, to znaczy całkowitego daru z siebie, jaki składa Ojcu. Ten aspekt jest niekiedy niewystarczająco uwypuklany. Mówi się o Chrystusie „naprawdę obecnym” nie precyzując, że udziela się On w aktualności swej paschy. Sobór Trydencki dostrzegł to ryzyko i, jak widzieliśmy, po dekreście o sakramencie Eucharystii wprowadził inny, o mszy jako ofierze. Między jednym a drugim punktem widzenia, wówczas zbyt jeszcze od siebie odległymi, sobór wyczuwał, że pojęcie pamiątki mogło doprowadzić do jedności.

Kim rzeczywiście jest ów Chrystus „uobecniony” pod znakami eucharystycznymi? Tradycja odpowiada na dwa sposoby: to Jezus składający ofiarę z samego siebie, a także Jezus zmartwychwstały, w którym trwa ofiarny dar z siebie, definitywnie dokonany na krzyżu. Pierwsza odpowiedź była najczęściej udzielana na Zachodzie, od Średniowiecza, a nawet Starożytności. Wyznanie wiary dla waldensów mówi o „ofierze”, a Sobór Trydencki mocno podkreślał stosunek pomiędzy mszą a krzyżem, a zatem pomiędzy Chrystusem eucharystycznym a Chrystusem na Golgocie. Druga odpowiedź, która odnosi się do całokształtu misterium paschalnego, a nie do samego tylko krzyża, jest częściej udzielana na Wschodzie i została przyjęta przez Sobór Watykański II. Na przykład: „[Biskupi] muszą przeto ciągle dokładać starań, by wierni coraz głębiej poznawali i przeżywali poprzez Eucharystię tajemnicę paschalną” (*CD* 15); „Eucharystia, «w której uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci»” (*SCo* 6); „pamiątka Jego męki i zmartwychwstania” (*SCo* 47).

Oczywiście nie chodzi o przeciwstawianie sobie dwóch sposobów mówienia o tożsamości Chrystusa eucharystycznego. Wcale się z sobą nie kłócą. Jednak drugie jest bardziej dostosowane do wszystkiego, co implikuje misterium eucharystyczne: Zmartwychwstały trwa w stanie ofiary i pozwala nam uczestniczyć w Jego duchowej postawie. Mówienie jedynie o *ofierze* eucharystycznej

⁸ Por. F.X. Durrwell, *L'Eucharistie, présence du Christ*, Éd. ouvr., Paris 1971; *L'Eucharistie, sacrement paschal*, Cerf, 1980. - G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée, Paris 1972.

i rozumienie jej jedynie jako *ofiary krzyża* mogłoby się stać jednostronne. Ponadto odniesienie do misterium paschalnego prowadzi do wyjaśnienia roli Ducha Świętego w sakramencie eucharystycznym i ukierunkowania eschatologicznego, jakie stąd wypływa. Pozwala równocześnie kontemplować w Chrystusie obecnym misterium stworzenia, którego On sam jest świadkiem; „w sakramencie wiary, w którym składniki przyrody, wyhodowane przez ludzi, przemieniają się w Ciało i Krew chwalebna” (GS 38.2). Ofiarę eucharystyczną można zrozumieć tylko w ramach eucharystycznej paschy. Chrystus, który się ofiarowuje, czyni to w i poprzez Ducha swego zmartwychwstania.

Eucharystia, ofiara duchowa

Pozostaje jeszcze sprecyzowanie, czym jest *ofiara duchowa*, którą niesie Chrystus eucharystyczny oraz jaki jest jej stosunek do historycznej ofiary Jezusa w Jego śmierci. Rzeczywiście, nie byłoby dobrze, by paschalne rozszerzenie ofiary przesłoniło jej ważność i tajemniczą moc.

Po pierwsze ofiara obecna w Eucharystii jest jakimś przedmiotem wydanym na nasze interpretacje. To *Ktoś*, Jezus, który ofiaruje siebie w osobistym akcie, który jest ofiarą z miłości. Jezus zaryzykował, a w końcu oddał swoje życie. To nie cierpienie i śmierć jako takie mają sens duchowy, lecz dar z siebie, jaki zawierają, nadaje im znaczenie.

Z kolei ofiara obecna w Eucharystii nie jest *inną* ofiarą niż ta, której sprawcą był Jezus w dniach swej paschy. Nie zagraża ona historycznej ofierze, jaką Jezus ofiarował z siebie raz na zawsze (*hephapax*) ani Jego jedyneemu zmartwychwstaniu. Nie jest dodatkiem do tamtej ofiary, bowiem nie trzeba do niej nic dodawać. Msza nie powtarza ani nie odnawia daru, jaki Jezus uczynił ze swego życia, ona go „re-prezentuje” lub „uobecnia” i aktualizuje, to znaczy sprawia, że interweniuje on w naszej własnej historii, zgodnie z tym, co oznacza termin „pamiętki” w mocnym sensie. Pozwala ona ofierze Chrystusa interweniować w naszym czasie w sposób skuteczny, „przebłagalny”, powiada Sobór Trydencki. Z tego tytułu Eucharystia posiada realną skuteczność, a nie tylko doniosłe znaczenie. W konsekwencji jest to rzeczywisty sakrament: skutek i znaczenie idą ze sobą w parze.

Odtąd to, czego dokonuje Kościół, celebrując Eucharystię, jest *uczestnictwem* w jedynej ofierze, która z Jezusa czyni Pana Kościoła. Kościół ma uczestnictwo w ofierze Chrystusa i Jego pasze. Uczy się i przyjmuje od Chrystusa możliwość ofiarowania z kolei siebie samego, zgodnie z perspektywą augustyńską, poprzez egzystencjalną ofiarę każdego z jego członków. Zmierza do stania się „żywą ofiarą” na chwałę Boga (por. SCo 12). Jednak Sobór Watykański II idzie dalej: Kościół ofiarowuje Chrystusa, „[wierni] składają Bogu boską Żertwę ofiarną, a wraz z Nią samych siebie” (LG 11.1), wyświęceni

szafarze „uobecniają” ofiarę Chrystusa (LG 28.1), „sprawują ofiarę eucharystyczną” (LG 10.2), mają „władzę składania ofiary” (PO 2.2). Źle rozumiany język ten mógłby sugerować, iż działanie eklezjalne nie jest zwykłym uczestnictwem w działaniu Chrystusa. Jednak to, co czyni Kościół, celebrując Eucharystię, to nic innego, jak wspólnota ze Zmartwychwstałym, wspólnota ofiarnicza jako taka, albowiem Jezus chciał „Kościółowi powierzyć pamiątkę swej męki i zmartwychwstania” (SCo 47). Dobrze rozumiany, może usprawiedliwić śmiałą formułę: Eucharystia jest „czynnością Chrystusa i Kościoła” (PO 13.2). Zgodnie ze sformułowaniem rozpropagowanym przez H. de Lubaka, „jeżeli Kościół czyni Eucharystię”, to najpierw i przede wszystkim „Eucharystia czyni Kościół”⁹.

Nie należy zatem jednostronnie uwypuklać ofiary na odpuszczenie grzechów. W Biblii taka ofiara ma oczywiście swe miejsce, ale jest również wspomniana ofiara uwielbienia, dziękczynienia czy wspólnoty, a sam termin „Eucharystia” ukierunkowuje w tę właśnie stronę. Jeżeli ofiara mszy nie jest „jedynie” uwielbieniem i dziękczynieniem, jest jednak ofiarą tego typu i nie sprowadza się do ofiary za grzech. Jednocześnie dostrzegamy, iż ze względu na ofiary wspólnoty Starego Prawa, nie należy rozdzielać w Eucharystii ofiary i wspólnoty: to ofiara jest przedmiotem dzielenia i ona też jednoczy. Ofiara i wspólnota są nie mniej nierozdzielne, co ofiara i rzeczywista obecność.

Ostatnią wskazówkę trzeba zaczerpnąć ze schematu Vaticanum II o trzech *funkcjach* Chrystusa. Według owej, odtąd znanej analizy Chrystus jest zarazem Prorokiem, Kapłanem i Królem: mówi i głosi, ofiarowuje swe życie za zbawienie świata, objawia, jak żyć w solidarności wiary i nadziei. Pan, który udziela siebie w Eucharystii, nie jest zatem wyłącznie Tym, który wydaje siebie na ofiarę. To także Ten, i to w ramach tej samej dynamiki duchowej, który niesie słowo Boże i zaprowadza w ludzkości nowe formy wspólnego życia. Oto mamy do czynienia z poważnym rozszerzeniem tematu czysto ofiarniczego.

Znaczenia i owoce

Eucharystia posiada znaczenia i skutki, które można uporządkować w dwóch grupach: jednoczy z Chrystusem i jednoczy chrześcijan między sobą. II Sobór Watykański z mocą przejął ten tradycyjny temat: aby wierni „z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich” (SCo 48).

Poprzez sakrament eucharystyczny Chrystus jednoczy ze sobą ludzi, którzy wierzą w Niego i którzy zostali ochrzczeni. „Skutkiem tego sakramentu, dokonywanym w duszy godnie przyjmującego, jest zjednoczenie człowieka

⁹ H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris 1953, s. 123-137.

z Chrystusem”¹⁰. Uświęcające zjednoczenie (*SCo* 10), źródło odnowy (*LG* 11.1), wychwalanie Boga (*SCo* 10), przebaczenie grzechów, misterium eucharystyczne czyni z uczniów Chrystusa byty, które Duch Święty przyłącza do Jego paschy i uzdatnia do dziękczynienia za odwagę daru z siebie i eschatologiczne oczekiwanie końcowego przyjścia Pana.

Eucharystia z drugiej strony jednoczy ochrzczonych. Jest „węzłem miłości” (*SCo* 47). Chrystus, który przez nią udziela siebie, daje chrześcijanom „całkowite włączenie” w swe Ciało (*PO* 5.2) i „jedność Ludu Bożego, której stosownym znakiem i cudowną przyczyną jest ten Najświętszy Sakrament” (*LG* 11.1). Wierni są zatem powołani do „wytworzenia jednego, mocno zwartego Ciała w jedności Chrystusowej miłości” (*CD* 15). Sobór Trydencki był mniej wrażliwy niż Watykański II na ową eucharystyczną jedność. Nie ignorował jej jednak i podkreślał, iż celebrowanie mszy angażowała żyjących i zmarłych, w konsekwencji i świętych. Ostatni sobór uwypuklał raczej ekstensywny charakter zgromadzenia eucharystycznego, a zatem jego relację z ewangelizacją (*PO* 5.2, 6.5), przypominając, że owa liturgia była „źródłem i szczytem” lokalnej wspólnoty (*CD* 30.6) i całego życia chrześcijańskiego (*LG* 11.1). Z tego punktu widzenia grzech, którego przebaczenie Eucharystia oznacza i realizuje, może być analizowany w terminach egoizmu albo zamknięcia na zgromadzoną już grupę.

Praktyka i przewodniczenie Eucharystii

Historia dogmatyczna Eucharystii przebiega po części przez historię jej praktykowania, ponieważ środki duszpasterskie i akcenty duchowe wyrażają wiarę i często zapraszają do wyrażania jej z takim czy innym akcentem. Owe praktyczne aspekty zostały uwypuklone w naszej epoce. II Sobór Watykański przedstawił udział wiernych w działaniu liturgicznym Eucharystii jako pewien sposób wejścia w misterium (*LG* 10.1, 11.1 i 26.3). Nadał znamienny statut koncelebrze (*SCo* 57), komunii pod dwoma postaciami (*SCo* 55) i roli właściwej wiernym, która w żadnym wypadku nie unieważnia roli szafarzy sakramentu (*SCo* 48; *LG* 10.2). W całej tej problematyce zawarte są wyzwania teologiczne i doktrynalne.

Jednak na przestrzeni historii chrześcijaństwa łacińskiego analogiczne środki oddziaływały na sam sens Eucharystii. Najczęściej podejmowanym punktem był w Średniowieczu bez żadnej wątpliwości ten, który dotyczy urzędu przewodniczenia Eucharystii. Tylko prawidłowo wyświęcony kapłan może „realizować” sakrament, jego władza nie zależy od jego godności (Augustyn), działa on *in persona Christi*, co Yaticanum II wyraża mówiąc, że jest w nim obecny

¹⁰ *Dekret dla Ormian, CODII- 1, 1121; DzS 1322; FC 733; przekład polski: BF, VII/286.*

Chrystus (*SCo* 7) oraz że działa on „w zastępstwie Chrystusa Głowy” (*PO* 2.3). Również inna praktyczna przesłanka, dotycząca częstości celebracji została uwypuklona w ciągu historii na Zachodzie. IV Sobór Laterański stawia wymaganie corocznej komunii, na Wielkanoc. Znacznie później, po epizodzie jansenistycznym, Pius X zachęcał będzie do wczesnej i częstej komunii.

Eucharystia a chrzest

Stosunek pomiędzy chrztem i Eucharystią również stanowi część dogmatyki sakramentalnej, mimo że jest zbyt rzadko podejmowany przez teologię i duchowość. Jak powiedzieliśmy, jest coś chrzcielnego w Eucharystii. Narzuca się to *a priori*, zważywszy postępowanie i jedność wtajemniczenia chrześcijańskiego. W faktach objawia się tym, że obydwa sakramenty jednoczą z Chrystusem i nadają tożsamość eklezjalną, a zarazem odpowiedzialność za świadectwo ewangeliczne. Trzeba jeszcze zaznaczyć to, co charakterystyczne dla każdego z nich. Eucharystia nie udziela „bardziej” daru Bożego niż czyni to chrzest. Inaczej go przedstawia, już nie jako narodziny czy początek, ale jako pokarm lub napój, dzięki którym ochrzczeni przyswajają paschę Chrystusa, wchodzą w Jego ofiarę i aktualizują swą przynależność eklezjalną. Chrzest i Eucharystia są razem „sakramentami wiary”, ale z dwóch różnych i złączonych tytułów.

Zatem celebrowanie Eucharystii jest wprowadzeniem w czyn chrzcielnego uzdolnienia, które otrzymaliśmy (*LG* 10.2), czy też „charakteru” nadanego przez chrzest. *Raz na zawsze* chrztu łączy się z *za każdym razem* Eucharystii. Radykalna eschatologia, która wprowadza w czasy ostateczne, aktualizuje się w następstwie poszczególnych Eucharystii. Zakłada to, że odniesienie chrzcielne jest obecne w liturgii eucharystycznej (odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych podczas nocy paschalnej) oraz że niegdyś otrzymany chrzest jest w stanie ukierunkować życie wiernych (Sobór Trydencki wymagał spowiedzi przed Eucharystią, w przypadku poważnej winy). Różnica liturgiczna, symboliczna, teologiczna i duchowa pomiędzy obydwojoma sakramentami odnajduje oto całą swą doniosłość.

4. POKUTA-POJEDNANIE - W ANAMNEZIE CHRZTU

Sakrament pokuty czy też, zgodnie z dwudziestowieczną terminologią, sakrament pojednania, budził na Zachodzie, w znacznie większym stopniu niż na Wschodzie, wielkie zainteresowanie na przestrzeni wieków. Sobór Trydencki, jak pamiętamy, był bardzo zatroskany o szczegółowe i precyzyjne wypowiedzi na ten temat.

Różnorodne formy sakramentu

Historia dogmatyczna pokazuje najpierw, że sakrament ten występował w wielu formach (pokuta publiczna, pokuta prywatna) oraz że można określać go na wiele sposobów: sakrament nawrócenia, pokuty, przebaczenia, pojednania z Bogiem czy wreszcie sakrament uzdrowienia¹¹. Pokuta jako sakrament długo przez teologów średniowiecznych była rozpatrywana odrębnie. Faktycznie z trudem mieściła się w schemacie wspólnym celebrazjom pozostałych sakramentów, ponieważ jej „materia”, czyny penitenta, była bardzo szczególna.

Różnorodność liturgiczna, wielość odniesień eklezjalnych i duchowych, trudność uzgodnienia pokuty-pojednania z sakramentami mającymi element materialny, jak chrzest czy Eucharystia — te trzy przesłanki nie szkodzą względnej stabilności tradycji co do istoty tego sakramentu, którą można wyrazić tak: ochrzczeni nie zawsze są wierni Bogu i dlatego wezwani zostają do „nowej” formy usprawiedliwienia w imię Boga, poprzez urząd Kościoła.

Pierwszą treścią owej tradycyjnej wiary jest przekonanie, że po chrzcie człowiek grzeszy. Obecność grzechu w życiu ochrzczonych jest wskazówką tego, czym jest życie chrzcielne (które pozostaje historyczne, a zatem skonfrontowane ze złem), a także znakiem tego, czym jest chrzest (nie jest on aktem magicznym). Jednak ochrzczony grzesznik może wierzyć i mieć nadzieję na pewne „odnowienie”. Nowa możliwość jest jednak „pracochłonna”, jeśli porównać ją z odnowieniem chrzcielnym.

Aby dokonało się owo odnowienie, potrzeba jeszcze, by Kościół był uprawniony i by był w stanie o nim świadczyć i celebrować je. Ta logika doświadczenia chrześcijańskiego prowadzi do pojmowania pokuty-pojednania czy też przebaczenia liturgicznego jako prawdziwego sakramentu. Oznacza to, że ten akt eklezjalny został ustanowiony przez Chrystusa. Sobór Trydencki interpretuje Chrystusową obietnicę z Ewangelii św. Jana (20,22-23) jako zakładającą to, co Kościół ustalił i nazwał sakramentem pokuty. Istnieje bez wątpienia pewien dystans pomiędzy słowem Jezusa a praktyką kościelną. Jednakże praktyka ta wiąże się z owym słowem. Sobór Trydencki ustala, że ustanowienie sakramentu przez Chrystusa odnosi się do jego istotnej formy i szczególnie do aktu wypowiedzenia grzechów, spowiedzi czy wyznania. Jeżeli zatem sakrament pokuty-pojednania jest ustanowiony przez Chrystusa, to znaczy, że nie jest jedynie instytucją kościelną, „wymysłem ludzkim” czy w końcu środkiem czysto pedagogicznym.

To, iż pokuta-pojednanie jest naprawdę sakramentem, oznacza także, iż wiara, najwyraźniej niezbędna dla nawrócenia i prośby o przebaczenie, zazwyczaj nie sama sprawia przebaczenie czy nowe usprawiedliwienie. Będąc

¹¹ W swej adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et poenitentia* Jan Paweł II zebrał te różnorodne podejścia.

chrzcielną, wiara chrześcijanina ukierunkowana jest ku sakramentowi, domaga się celebracji odpowiedniej dla nowego daru Boga. Pamięć o chrzcie nie wystarcza ani też sam żal. Jednak wiara, ewentualne wspomnienie chrztu i żal są oczywiście istotnymi elementami sytuacji pokutnej.

Pokuta-pojednanie jest sakramentem w ścisłym znaczeniu także o tyle, o ile działanie Boga w Jezusie Chrystusie, wraz z Jego znakiem złożonym w Kościele, jest pierwsze i radykalnie wyprzedza czyny i inicjatywy penitenta. Sobór Trydencki bronił swoistej sakramentalności pokuty, mówiąc w odniesieniu do niej o rzeczywistości „prawa Bożego”. Ów akcent trydencki okazuje się zarezerwowany dla tego sakramentu.

Pokuta i chrzest

Ponieważ pokuta-pojednanie jest w ścisłym pojęciu sakramentem, magisterium łacińskiemu zależało na zaznaczeniu, jakie były relacje pomiędzy tym sakramentem a chrztem. Związek pomiędzy pokutą a chrztem jest bezpośrednio konstytutywny dla sakramentu pokuty-pojednania. Ten ostatni aktualizuje akt chrzcielny, przywraca mu jego doniosłość. Jednak jeśli zestawimy sakramentalną pokutę z chrztem, ukażą się cztery różnice. Pierwsza polega na odmienności materii i formy, inaczej mówiąc rytu i symboliki. Druga odnosi się do roli szafarza: kapłan, który celebruje pokutę-pojednanie, ma funkcję, której nie posiada szafarz chrztu, albowiem penitent nie sprostał wymaganiom swego chrztu. Trzecia różnica pojawia się w skutku wytworzonym przez każdy z tych sakramentów: dar chrzcielny jest bardziej radykalny w tym, że nie pozostawia on po przebaczeniu kary „czasowej” stanu, który nadal jest zaburzony i wymaga „zadośćuczynienia”. Po rozgrzeszeniu trzeba jeszcze odprawić pokutę, podczas gdy dar chrzcielny jest mniej „pracochłonny”, nie wymaga bowiem ani pokuty, ani zadośćuczynienia.

Ta trzecia różnica jest najbardziej delikatna i najbardziej wymagająca. Odpowiada ona doświadczeniu duszpasterskiemu, mniej wyraźnemu, jeśli rozważamy chrzest dorosłych; istnieje bowiem wtedy pewne przygotowanie ascetyczne do rytu chrzcielnego. Jednak akcent kładziony na „karę” wynikającą z grzechu po chrzcie nie może być dwuznaczny, jeżeli owa kara rozumiana jest wyłącznie jako dług, ekspiacja czy jakaś szczątkowa wina.

Przebaczenie sakramentu pokuty niewątpliwie nie posiada założycielskiego czy odnawiającego radykalizmu przebaczenia chrzcielnego i „traktuje” grzech inaczej niż czyni to chrzest, nie mając tej samej co on treści eschatologicznej. Dowód na to podany jest w ramach czwartej różnicy pomiędzy sakramentalną pokutą a chrztem: chrztu się nie powtarza, podczas gdy pokuta ma być powtarzana.

W końcu chrzest i sakrament pokuty-pojednania okazują się komplementarne. Nie da się ich pomylić ani sądzić, że drugi powtarza pierwszy: sakrament

pokuty nie jest w ścisłym ujęciu „nowym chrztem”, ale na nowo aktualizuje chrzest w konkretnie egzystencji, gdzie grzech ma ciągle swe miejsce. Oznacza to, iż grzech posiada dwie twarze. Chrzest objawia jego wewnętrzną istotę (brak wiary, kompromis z siłami zła, wspólne dziedzictwo Adama) i ogłasza jego klęskę, o czym świadczy klęska śmierci. Pokuta-pojednanie uznaje trwałą charakter grzechu, przejawiający się w niewierności wobec chrztu. Razem, chrzest i sakrament pokuty, świadczą zatem o paradoksalnej tożsamości grzechu. Chrzest ma zatem dwa sakramentalne sposoby aktualizacji: bierzmowanie, które, raz na zawsze wyraża duchową i eklezjalną doniosłość owego aktu założycielskiego, oraz pokutę, która w powtarzalności życia historycznego ukazuje jego aktualne ograniczenie w oczekiwaniu na Królestwo.

Ciągłość znaczenia pastoralnego i duchowego

Historia dogmatyczna sakramentu pokuty-pojednania nie jest jednorodną, spokojną rzeką. Płynęła przez wiele sytuacji niepewnych, przez liczne konflikty, przynajmniej na Zachodzie. Tym, co mogłoby koniec końców zapewnić swego rodzaju jedność w tym złożonym procesie, to pewne poczucie duszpasterskie i duchowe.

Od debat z II wieku nad tym, czy przebaczenie może być powtórnie udzielone ochrzczoneму, aż po współczesne kwestie dotyczące sposobu celebrowania sakramentu przebaczenia, magisterium eklezjalne interweniowało regularnie, by wzywać do corocznej celebracji w związku z komunią wielkanocną (IV Sobór Laterański), analizować akty penitenta (żał, wyznanie, zadośćuczynienie) oraz rolę szafarza (rozgrzeszenie) czy też by określić liturgiczne formy celebracji (Jan Paweł II). Z biegiem czasu dokonały się pewne modyfikacje. W ten sposób funkcja szafarza, określona na Soborze Trydenckim jako rola sędziego, została wyrażona przez Vaticanum II w terminologii miłości (*PO* 13.3). Czy pojednanie, tradycyjnie postrzegane jako sprawowane w stosunku do Boga, jest dziś także ujmowane jako pojednanie z Kościołem (*LG* 10.2; *PO* 5.1)?

Wszelako łacińska doktryna przebaczenia pokutnego i sakramentalnego pozostaje w części nie w pełni rozwinięta, bez względu na uściślenia trydenckie. Odniesieniem chrystologicznym jest dla niego zazwyczaj krzyż; można jednak w przypadku tego sakramentu ubolewać nad ograniczeniami, jakie nałożył Sobór Trydencki, a na które wskazaliśmy wyżej w odniesieniu do Eucharystii: to misterium paschalne, a zatem i zmartwychwstanie rozwija sakramentalną pokutę. W tej samej linii stwierdzamy, że sakrament przebaczenia nigdy nie zostaje usytuowany w relacji do Ducha Świętego (pomimo fragmentu J 20,22-23). Stosunek pomiędzy pokutą a Eucharystią także wymagałby lepszego przemyślenia: sakrament pokuty-pojednania nie jest jedynie warunkiem do-

stępu do komunii eucharystycznej. Możliwe także, iż sakrament ten powinien być w przyszłości postrzegany jako znak pojednania pomiędzy członkami wspólnoty eklezjalnej, świadectwo wzajemnego przebaczenia w świecie, uzdolnienie do pracy na rzecz pokoju i nadziei w łonie współczesnej ludzkości.

Można z pewnością myśleć, że magisterium nie powiedziało wszystkiego. Jednak okazuje się, że w tej dziedzinie starało się być bardzo uważne na praktyki i interpretacje. Stąd pewna nierównowaga doktryny łacińskiej. Czyż nie jest to znak, że sakrament ten nie pozwala się łatwo „zdogmatyzować”, będąc związanym z poruszeniami osobistego lub zbiorowego poczucia winy oraz ze zmianami w mentalności i kulturze?

5. NAMASZCZENIE CHORYCH I OSÓB W PODESZŁYM WIEKU - ZNAK CHRZCIELNY

Namaszczenie chorych oczywiście nie jest zasadniczym sakramentem. Nigdzie w tradycji nie było ono określane jako „konieczne do zbawienia”. Jednak z racji swej przynależności do zbioru siedmiu sakramentów, zmusza do refleksji nad tym, czy jest sakramentalność, która nie sprowadza się jedynie do chrztu i Eucharystii czy nawet pokuty.

Debata nad historią

Doktryna namaszczenia była na przestrzeni wieków poddawana dyskusji. Pięć najważniejszych epizodów kreśli ową historię. Jest to po pierwsze papieski list Innocentego I do biskupa Decencjusza z roku 416. Jednak praktycznie wydaje się, iż namaszczenie chorych nie było często praktykowane aż do XIV wieku, przynajmniej wobec osób świeckich. Drugie świadectwo, o dziesięć wieków późniejsze, pochodzi z Dekretu dla Ormian. Celem tego tekstu jest przedstawienie praktyki zachodniej, krótko i jasno opisanej. Trzeci epizod opisywanej historii jest najżywszy. Ma miejsce w XVI wieku, wraz z polemiką Reformacji z tą praktyką eklezjalną, którą uważano za źle interpretowaną. Tak iż Sobór Trydencki ogłasza dekret, który przejmuje istotę Dekretu dla Ormian: potwierdza sakramentalną jakość namaszczenia, jego szafarza i osoby, dla których jest przeznaczone. Czwarty epizod należy odnotować przy okazji sporu modernistycznego, w którym stanęła kwestia ważna także dla innych praktyk chrześcijańskich: czy fakt uznawania ostatniego namaszczenia za sakrament nie wykracza poza znaczenie tekstu, do którego zazwyczaj się odwołuje przy tej okazji, a mianowicie Listu św. Jakuba? ¹²

¹² *DzS* 3348; *FC* 886.

Wreszcie Sobór Watykański II niedawno wyraził życzenie, by mówić raczej o *namaszczeniu chorych* niż o *ostatnim namaszczeniu* (*SCo* 73); podkreślał wymiar „ulgi”, jaki oznacza ten gest (*LG* 28.1; *PO* 5.1), który „poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu” (*LG* 11B); wskazywał również, że sakrament namaszczenia nie jest sakramentem „przeznaczonym tylko dla tych, którzy znajdują się w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia”, ale że jest odpowiedni także dla tych, którym „zaczyna grozić niebezpieczeństwo śmierci z powodu choroby lub starości” (*SCo* 73).

Ewolucja ta pozwala stwierdzić, w jaki sposób pewna rzeczywistość ekklezjalna, jaką jest namaszczenie chorych, ulega modyfikacjom. Praktyka, a w ślad za nią doktryna, przeszły od sakramentu udzielanego umierającym (Dekret dla Ormian, Sobór Trydencki) do sakramentu dla ochrzczonych naznaczonych chorobą lub w podeszłym wieku (II Sobór Watykański): troska o tradycję popycha jednak do zachowania, dyskretnego zresztą, odniesienia do śmierci (*SCo* 73). Wiemy, że przesunięcie to nadal się dokonuje i obecnie występuje tendencja do celebrowania namaszczenia w chwili wejścia w ostatni etap życia. Z tego względu namaszczenie zaczyna być rozpatrywane jako sakrament udzielany osobom w zaawansowanym wieku. Dodajmy, że w Średniowieczu dokonało się inne przekształcenie: szafarzem sakramentu, którym w Starożytności mogła być osoba świecka, stał się kapłan, co ustawiało namaszczenie w rzędzie pozostałych sakramentów.

W trakcie omawianej ewolucji stale obecna jest troska Kościoła o swe członki, które choroba, podeszły wiek lub bliskość śmierci destabilizuje fizycznie i duchowo; a także pojmowanie gestu namaszczenia zarazem jako ulgi ludzkiej i duchowej oraz przebaczenia grzechów.

Prawdziwy sakrament

Chrześcijaństwo, tak wschodnie, jak zachodnie, utrzymuje, iż namaszczenie osób chorych lub starszych jest liturgiczną tajemnicą nadającą pewną strukturę życiu wspólnot, a zatem, zgodnie ze słownictwem łacińskim, jest ono *prawdziwym sakramentem*. Sobór Trydencki interpretuje ten status, jak w przypadku pozostałych sakramentów, w odniesieniu do ustanowienia przez Chrystusa, choćby owo Chrystusowe pochodzenie nie było związane z historycznie poświadczoną wolą Jezusa. Jeżeli namaszczenie naprawdę jest sakramentem, to nie jest „wymysłem ludzkim” czy jakimś „pobożnym obyczajem”. Nie można też identyfikować go z charyzmatycznym darem uzdrowienia, o którym świadczył dawny Kościół i który na nowo odkrywa Kościół współczesny.

Wreszcie fakt, że namaszczenie chorych jest sakramentem, oznacza, iż uzależnione jest ono od ogólnych norm sakramentów oraz że przynosi jednocześnie pewne znaczenie oraz pewien skutek lub skutki. Znaczenie zapewniane

jest przez symbolikę oleju i liturgię celebracji, zwłaszcza, chociaż nie wyłącznie, przez słowo, które towarzyszy gestowi namaszczenia. Skutkiem sakramentu jest najpierw przebaczenie grzechów, które Sobór Trydencki wiąże z „laską Ducha Świętego” i które rozciąga na „następstwa grzechu”. Wszelako Vaticanum II kładzie akcent również na „ulgę” duchową i ewentualnie fizyczną (LG 28.1 i PO 5.1), a także na ściślejsze powiązanie z Ludem Bożym (LG 11B).

Chrzest, pokuta i namaszczenie chorych

Sobór Trydencki i wywodzący się z II Soboru Watykańskiego *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 1412) wiążą namaszczenie chorych z sakramentem pokuty. Obydwa akty skierowane są ku *uzdrowieniu*, powiada katechizm. Relacja ta jest na pewno uzasadniona tak przez sakramentalne słowo namaszczenia, które prosi o odpuszczenie grzechów, jak i przez duchowe rozumienie pokuty jako uzdrowienia. Jednakże trydencki język namaszczenia jest odmienny od tego, jaki sobór przyjął dla pokuty, albowiem namaszczenie zostaje umieszczone w relacji do Ducha Świętego, czego sobór nie czyni, gdy mowa o rozgrzeszeniu w sakramencie pokuty. W każdym razie Vaticanum II dla sakramentu namaszczenia chorych spontanicznie przyjmuje perspektywę paschalną: „Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu” (LG 11.1), perspektywę, która nie trzyma się samego tylko krzyża i której nie może nie znać pokuta.

Jednak relacja pomiędzy namaszczeniem chorych a sakramentalną pokutą-pojednaniem nie powinna prowadzić do zapomnienia o związku, jaki wiąże namaszczenie z chrztem. Prawdą jest, że magisterium łacińskie nie podnosi tego związku. Jednakże namaszczenie chorych faktycznie udziela możliwości życia chrzcielnego, w aktywnej wierności wobec sakramentu chrztu, w chorobie i próbie, a nawet niepokoju i samotności. Na swój sposób namaszczenie aktualizuje chrzest, podobnie jak z innego tytułu czynią to bierzmowanie i pokuta-pojednanie.

6. ŚWIĘCENIA W SŁUŻBIE EWANGELII

Oto sakrament także przynależący do tradycji od Starożytności, który kontestowano w imię Pisma Świętego, a który dziś stanowi ważne miejsce refleksji, tak w kwestii ewangelizacji i życia wspólnot, jak i dialogu ekumenicznego.

Prawdziwy sakrament

Kościół katolicki i Kościoły prawosławne razem utrzymują, że święcenia są prawdziwym, konstytutywnym misterium Kościoła, innymi słowy *prawdziwym sakramentem*, jak mówi Sobór Trydencki. Oznacza to, jak w przypadku innych sakramentów, że Chrystus ustanowił ten ryt. Sobór Trydencki zebrał cztery teksty nowotestamentalne (Łk 22,19, 1 Kor 11,23-27, 1 Tm 4,14 i 1,6-7). Vaticanum II dodaje do tych odniesień trzy teksty Pawiowe, które niebezpośrednio dotyczą tematyki kapłaństwa (Rz 12,4; 15,6 i 1,1; *PO* 2 i 3).

Jeżeli Chrystus ustanowił sakrament kapłaństwa, oznacza to, iż ryt ten odpowiada Jego woli. Pan niektórych „ustanowił sługami”, powiada II Sobór Watykański (*PO* 2.2), apostołami, a przez „tychże apostołów uczynił uczestnikami swego namaszczenia i posłannictwa ich następców, biskupów” (*PO* 2.2). Owa Chrystusowa wola jest zatem analogiczna do tej, która jest fundamentem chrztu, Eucharystii lub pokuty sakramentalnej, nawet jeżeli jest wtórna w stosunku do woli odnoszącej się do chrztu, ponieważ kapłani urzędowi brani są spośród ochrzczonych i służą powołaniu chrzcielnemu (*LG* 10.2). Urząd spełniany pod znakiem święceń nie jest zatem czysto funkcjonalny, implikuje pewną kwalifikację związaną ze szczególnym darem Boga w służbie Ewangelii i ludu.

Znaczenie i funkcje kapłaństwa urzędowego

Rola kapłaństwa urzędowego była przedmiotem kilku modyfikacji na przestrzeni historii dogmatycznej tego sakramentu. Tradycja patrystyczna ogólnie kładła akcent na przewodniczenie wspólnotom eklezjalnym oraz różnorodność zadań, jakie wykonywali biskupi, kapłani i diakoni. Następnie, a także już w okresie Starożytności, uwypuklana były funkcja liturgiczna i kondycja sakralna osób. W Średniowieczu Dekret dla Ormian zadawała się bardzo instytucjonalną i dość pospieszoną formułą: „Przez kapłaństwo Kościół utrzymuje rządy i pomnaża się duchowo”¹³.

Sobór Trydencki, który chętnie odnosi się do Listu do Hebrajczyków, określa kapłana w stosunku do celebracji sakramentów, to znaczy praktycznie poprzez „władzę składania ofiary” eucharystycznej i przebaczenia grzechów, a formułę tę przejmuje Vaticanum II (*PO* 2.2). Jednakże Sobór Trydencki nie ignoruje faktu, że kapłani są „sługami słowa i sakramentów”. Jeśli wyraźniej podkreśla rolę właściwą kapłanom urzędowym dla realizacji sakramentów, to czyni także aluzję do ich funkcji głoszenia słowa i odpowiedzialności za

¹³ *COD* II- 1, s. 1109; *DzS* 1311, *FC* 659; przekład polski: *BF*, VII/205.

zarządzanie Kościołem. II Sobór Watykański, używając schematu trzech funkcji Chrystusa, jasno oświetlił trzy komplementarne zadania kapłanów urzędowych (PO 1.2; por. LG 25 — 27). Święcenia nie orientują zatem jedynie ku sakramentom, ale udzielają kompetencji w służbie słowa i jedności Kościoła.

Jeżeli rola urzędowa, w swym potrójnym ukierunkowaniu, nie ogranicza się do celebracji lub przewodniczenia sakramentom, to ma wszakże we wszystkich swych aspektach *znaczenie* sakramentalne i pewną *skuteczność* porządku sakramentalnego. Sakrament kapłaństwa nadaje właściwość sakramentalną temu, co czyni szafarz jako taki. Teologia Soboru Watykańskiego II, w linii formuły patrystycznej przyjętej w Dekrecie dla Ormian, „*in persona Christi*”¹⁴, deklaruje, iż kapłani urzędowi działają „w zastępstwie Chrystusa Głowy” (PO 2.3) i to nie tylko w posłudze sakramentalnej. Wyrażenie Vaticanum II zaznacza inicjatywę Chrystusa, której świadkami są szafarze i która przejawia się poprzez ich własną inicjatywę. Ostatni sobór nie mówi wyraźnie, to prawda, o *sakramentalności* kapłaństwa urzędowego. Jednak pojęcie to wpisane jest w zasadzie w jego wypowiedź, należy je powiązać z ogólną sakramentalnością Kościoła i można w końcu powiedzieć, że stanowi ona wspólną przesłankę katolicyzmu i prawosławia.

Nadal, według Vaticanum II, rola kapłaństwa urzędowego implikuje wyjaśnienie kapłaństwa wszystkich ochrzczonych. Oto drugi warunek jego znaczenia i sprawowania. Wszyscy ochrzczeni posiadają właściwą sobie odpowiedzialność w ewangelizacji i przekazywaniu słowa Bożego, kapłaństwo chrzcielne i udział w życiu eklezjalnym. Jeżeli kapłani urzędowi spełniają potrójną rolę, to dlatego że Kościół w swej całości ma ową potrójną funkcję, której udziela mu Chrystus (LG 10.2). Pomiedzy wspólną kondycją chrzcielną i szczególnym statusem chrześcijan wyświęconych czy też, jak powiada sobór, pomiedzy powszechnym kapłaństwem wiernych i kapłaństwem urzędowym, istnieje zatem ścisła współzależność, która niczym nie sprzeciwia się temu, że „różnią się istotą” (LG 10).

Jak teraz nazwać rolę kapłanów urzędowych? Sobór Watykański II zawsze mówi właśnie o *kapłaństwie urzędowym* (LG 10.2) jako o charakterystyce odmiennej od powszechnego statusu chrzcielnego. Odróżnia jednak jasno *presbyteri* od *sacerdotes*. Mówi także o *sługach*, o *funkcji posługi*, a nie tylko o *urzędzie kapłańskim* (PO 2.2). Nie odważa się jeszcze na użycie formuły *posługa kapłańska*, która rozpowszechniła się od czasów soboru, a która posiada tę przewagę, że ukazuje doniosłość „teologalną” urzędu biskupiego i kapłańskiego. W każdym razie nie można już identyfikować kapłaństwa urzędowego z kapłaństwem w ogóle, zważywszy, że istnieje kapłaństwo powszechne z jednej strony, a z drugiej, na płaszczyźnie kapłaństwa urzędowego, diakonat. Diakoniat zakłada oczywiście święcenia, które wszakże nie są kapłańskie. Wyrażenie *kapłaństwo urzędowe* rozpowszechnia się zatem słusznie i utrzymuje różnicę wobec kapłaństwa chrzcielnego.

¹⁴ COD II - 1, s. 1119; DzS 1321; FC 732; przekład polski: BF, VII/285.

Stało się bowiem nieodzowne, by ową posługę kapłańską widzieć w relacji do innych posług, nie związanych ze święceniami, które także angażują Kościół i jego misterium, ale czynią to z innego tytułu. To, co sakramentalne w owej roli nie związanej ze święceniami, uzależnione jest od ogólnej sakramentalności Kościoła, a nie sakramentalnych święceń. Paweł VI i Jan Paweł II¹⁵ niedawno zajęli w tej kwestii stanowisko, a Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku zatwierdził użycie terminu „posługa” w stosunku do świeckich (kanon 230. 1 i 3).

Eklezjalna i osobista kondycja szafarzy

Funkcje wypełniane przez wyświęconych szafarzy oddziałują na ich *kondycję* eklezjalną i osobistą. Zostali ustanowieni tym, czym są, poprzez sakrament. Ich rola jest związana z ponownym zdefiniowaniem ich tożsamości. Tożsamość ta, oparta na chrzcie, zawiera sam dar Boży dla Kościoła. Święcenia „udzielają im łaski” i przynoszą moc Ducha Świętego. Wyświęceni chrześcijanie definitywnie powierzyli się swej posłudze poprzez „charakter”, który odtąd naznacza ich byt.

Sobór Watykański II mówi chętnie o „konsekracji”, aby wyrazić, czym są święcenia (*LG* 21.1; 28.1) i rozwija odniesienie do Ducha Świętego (*PO* 2.3; 12.2). Zachowuje również pojęcie *charakteru* (*LG* 21.2; *PO* 2.3). Dodaje przesłankę chrystologiczną o „upodobnieniu się” wyświęconych szafarzy do Chrystusa (*PO* 2.3), który czyni ich zdolnymi do działania w imieniu samego Chrystusa Głowy (por. *PO* 12.1). Przedstawia wreszcie szkic duchowości posługi (*PO* 12—13 i 18).

Ten soborowy obraz zawiera także inne wskazówki. Najpierw starożytna zasada obiektywnej ważności kapłana urzędowego, bez względu na jego wartość czy godność, jest w epoce nowożytnej i współczesnej zachowywana. Punkt ten od dawna należy do ustalonych. Następnie II Sobór Watykański uwypukla zasadę kolegialności kapłaństwa urzędowego: więź między kapłanami a biskupem, więź pomiędzy kapłanami, więź biskupów, kapłanów i diakonów (*PO* 7 — 8; *LG* 28.8). Co więcej, ci, którzy otrzymali święcenia, zaproszeni są do życia w solidarności i bliskości z ludem ochrzczonych, nawet jeśli „zostają wydzieleni w jakiś sposób”, bowiem nie oznacza to, że zostają „odłączeni” (*PO* 3.1).

Niekwestionowana ewolucja

Sakrament święceń doznał na przestrzeni historii doktrynalnej ewolucji i modyfikacji, których akcenty były niekiedy znaczące. Pierwsza przemiana

¹⁵ Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 73; Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 21-24.

dotyczy liturgii sakramentu. Dekret dla Ormian uważa, że wymaganym gestem jest „podanie” symbolicznych przedmiotów. Pius XII w *Sacramentum Ordinis* opowiedział się uroczyście za nałożeniem rąk.

Inna linia zmian odnosi się do interpretacji święceń. Sobór Trydencki rozumiał je jako dar „świętej władzy”, przede wszystkim w dziedzinie sakramentów. II Sobór Watykański pojmując je jako udzielenie pewnego znaczenia i skuteczności, to znaczy jako ukonstytuowanie pewnej szczególnej i osobistej (a jednocześnie kolegialnej) sakramentalności w łonie Kościoła-sakramentu. Akcent zostaje wówczas położony nie tylko na to, co czynią kapłani urzędowi, ale i na to, co oznaczają: są oni znakami Chrystusa Głowy (*PO* 2.3 i 12.1). Równolegle, Sobór Trydencki mówił wyłącznie o „kapłaństwie”, podczas gdy II Sobór Watykański przywrócił ten termin do szerszego słownictwa misji i posługi.

Trzecia linia ewolucji odbija się w tym, że Sobór Watykański II był znacznie uważniejszy niż Sobór Trydencki na kwestię posługi. Dla kapłaństwa urzędowego uczynił niejako to, co Sobór Trydencki dla Eucharystii i pokuty: wszedł w szczegóły i odkrył jednocześnie spojrzenie całościowe. Nowość ostatniego soboru jest zatem godna docenienia: kapłaństwo urzędowe odnosi się do trzech funkcji Chrystusa i do ogólnej sakramentalności Kościoła, jest kolegialne, jest miejscem życia duchowego. Ponadto, na sposób w większej mierze doktrynalny, *Vaticanum II* ujmuje biskupstwo jako mające właściwą sobie sakramentalność (*LG* 21.1; 26.1).

7. MAŁŻEŃSTWO - ZNAK WIERNEJ ŻYCZLIWOŚCI BOGA

Od Starożytności małżeństwo było przez Kościół uważane za rzeczywistość ważną tak ze społecznego czy wspólnotowego, jak i duchowego punktu widzenia. Było jednak kontestowane z wielu względów: prądy gnostyckie miały tendencję do deprecjonowania go jako zbyt cielesnego; teologia średniowieczna postrzegała je jako przypadek szczególny w łonie siedmiu sakramentów, ponieważ nie posiada materii widzialnej, jak chrzest czy Eucharystia, a przede wszystkim dlatego, że ryt był interpretowany raczej jako środek uduchowienia miłości fizycznej niż jako dar łaski; Reformacja wreszcie sądziła, że należy ono do porządku stworzenia i nie widziało dlań podstaw chrystologicznych. W odpowiedzi na te kwestie ustaliła się doktryna magisterium zachodniego. Na Wschodzie obiekcje były mniejsze.

Małżeństwo jako sakrament

Dla chrześcijaństwa katolickiego i prawosławnego małżeństwo jest jednym z misterii liturgicznych czy też jednym z sakramentów. Zachód zmuszony był

uściślić ów status. Dla uzasadnienia go oczywiście nie wystarczało stwierdzenie, że małżeństwo należy do zbioru siedmiu sakramentów, jak mówią różnorodne doktrynalne deklaracje wiary, od wyznania wiary dla waldensów, przez Sobór Trydencki, aż po II Sobór Watykański (*SCo* 64—78). Niewystarczające jest też rozważanie sakramentalności małżeństwa jako faktu tradycji bez względu na to, jak ważny by on nie był. Wreszcie to nie z prostego faktu, że Jezus mówił o małżeństwie i jego znaczeniu (zob. Mt 19,6), może być ugruntowana sakramentalna tożsamość małżeństwa chrześcijańskiego.

Sobór Trydencki przejmuje zatem otrzymaną, niejako kanoniczną formułę: małżeństwo jest sakramentem „ustanowionym” przez Chrystusa. Jednak jak to możliwe? W doktrynalnej historii Zachodu sformułowano trzy odpowiedzi. Pierwsza polega na twierdzeniu, że Chrystus ustanowił sakramenty w ich całości i bez wyjątku. Rozumowanie idzie zatem od ogółu do szczegółu; jednakże w oczywisty sposób zakłada, że małżeństwo jest sakramentem. Druga odpowiedź, także wyrażona przez Sobór Trydencki, dotyczy doświadczenia eklezjalnego: w małżeństwie chrześcijańskim jest pewna nowość w stosunku do „zaślubin Starego Prawa”, a owa nowość może pochodzić jedynie od Chrystusa. Oryginalność ta jest znakiem miłości Chrystusa do Kościoła, według Listu do Efezjan (5,32). Jest zatem sakramentalna i jako taka uznana, ponieważ św. Paweł „dał poznać” wolę Chrystusa. Leon XIII w encyklice z 1813 roku sformułował trzecią odpowiedź: „Chrystus podniósł małżeństwo do godności sakramentu” ¹⁶, która została zapożyczona z teologii tamtego okresu. Vaticanum II przedłużyła tę wypowiedź: Chrystus „szczodrze pobłogosławił tę wielokształtną miłość, która [...] została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem” (*GS* 48, 2).

Sposób, w jaki historia doktrynalna ustala charakter sakramentalny małżeństwa, jest zatem dość oryginalny. W rzeczywistości każdy sakrament stanowi szczególny przypadek. Jeżeli ustanowienie przez Chrystusa jest biblijnie poświadczane dla Eucharystii, a w inny sposób dla chrztu i pokuty-pojednania, jak również kapłaństwa, to okazuje się wyraźnie, że bierzmowanie, namaszczenie chorych i małżeństwo nie mają bezpośredniej relacji z Chrystusem Ewangelii. Ustanowienia sakramentów przez Chrystusa, żywo debatowane w okresie modernizmu, jest faktycznie w tekstach trydenckich bardziej zniuansowane, niż się to niekiedy mówi. Nie towarzyszy mu już dziś tyle namietności.

Stworzenie, zbawienie i sakrament w małżeństwie

Sakrament w ścisłym znaczeniu, małżeństwo chrześcijańskie ma zatem znaczenie dla Kościoła i dla małżonków, a nawet dla społeczeństwa. Sobór

¹⁶ Leon XIII, *Arcanum dwinae sapientiae*; *DzS* 3142; FC936; przekład polski: *Encyklika Leona XIII papieża o małżeństwie chrześcijańskim*, Warszawa 1926.

Trydencki stwierdza, że nie jest ono „ludzkim wymysłem”, gdyż ma oparcie w Jezusie Chrystusie lub, według języka Vaticanum II, Chrystus „wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonkom przez sakrament małżeństwa” (*GS* 48, 2). Jednak akcent chrystologiczny, ze względu na List do Efezjan (5,32), pozostawił w domyśle obecność Ducha Świętego w tym sakramencie: ani Sobór Watykański II, ani adhortacja apostolska *Familiaris consortio* Jana Pawła II nad tym się nie zastanawiają.

Z drugiej strony sakramentalność małżeństwa jest oryginalna, gdyż sakrament ten dotyczy pewnej rzeczywistości ludzkiej, która istnieje obok niego i która jest, jako taka, „instytucją” (*GS* 48.1), zachowującą odniesienie do Boga z tytułu stworzenia¹⁷. W sakramencie małżeństwa stworzenie i zbawienie w Chrystusie łączą się zatem ze sobą. Łaska Chrystusa „wydoskonala” i „wzmacnia” ludzką miłość, powiada Sobór Trydencki, „czyni ją doskonałą”, dodaje Leon XIII. Małżonkowie są „otoczeni i umocnieni” przez dar Chrystusowy. „Przez samego Autora natury i przez jej Odnowiciela, Pana naszego, Chrystusa, małżeństwo zostało wyposażone w prawa, utwierdzone, wyniesione”¹⁸. Wynika stąd, iż małżeństwo takie, jak przedstawia je stworzenie, było uznawane za dobre i uprawnione, czego chrześcijaństwo nie przestaje powtarzać od Starożytności i Średniowiecza. W tym samym sensie Sobór Trydencki wskazuje, że celibat duchownych nie powinien jawić się jako pomniejszenie wartości małżeństwa¹⁹. W obecnej epoce Pius XI także położył akcent na wolność przeżywaną przez małżonków, inny znak owej wartości²⁰.

Sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego oznacza wreszcie, że celebrowanie, która go ustanawia i życie, jakie zeń wypływa, mają równocześnie pewne znaczenie i skuteczność. Sakrament małżeństwa jest „znakiem”, stwierdzał Dekret dla Ormian. Jednak chodzi o znak skuteczny, jak podkreśla Leon XIII: „Powód, dla którego małżeństwo jest sakramentem, to ten, iż jest ono świętym znakiem, który wytwarza łaskę i przedstawia mistyczne zaślubiny Chrystusa i Kościoła”²¹. Vaticanum II nie deklaruje niczego innego: małżonkom chrześcijańskim sakrament pozwala „wyrażać tajemnicę jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem” (*LG* 11.2).

Biblijne i duchowe znaczenie sakramentalnej jedności małżeńskiej chrześcijan jest zazwyczaj jednakowo wyrażane poprzez odniesienie do piątego rozdziału Listu do Efezjan. Być może można by je wyrazić także, według historii doktrynalnej, widząc w nim znak zbawienia ukazujący się w stworzeniu i odnawiający je. Co do skutku sakramentu, to jest nim szczególnie dar łaski

¹⁷ Zob. Pius XI, *Casti connubii*; *DzS* 3700; *FC* 940; przekład polski: *BF*, VII/608.

¹⁸ Leon XIII, *op. cit.*, *DzS* 3142; *FC* 936.

¹⁹ *DzS* 1809-1810; *FC* 932-933; przekład polski: *BF*, VII/604-605.

²⁰ Pius XI, *op. cit.*, *DzS* 3701; *FC* 941; przekład polski: *BF*, VII/609.

²¹ Leon XIII, *op. cit.*, *DzS* 3146; *FC* 939.

dostosowanej do stanu życia małżeńskiego i rodzinnego. Sakrament „udziela łaski” i nie jest wyłącznie pomocą czy jakimś lekarstwem na pożądliwość, jak wyobrażała sobie nieraz teologia średniowieczna.

Nie można tutaj mówić o „charakterze” w ścisłym znaczeniu, albowiem nawet jeśli Augustyn zbliżał niegdyś do siebie małżeństwo i kapłaństwo²² z racji ich nieograniczonego trwania, to jednak wdowieństwo może uczynić możliwym ponowne małżeństwo. Sobór Watykański II używa umyślnie mocnego terminu „konsekracja”: sakrament „jakby konsekruje małżonków” (*GS* 48.2); „miłość uświęcona sakramentem Chrystusowym” (*GS* 39.2). Szkicuje także pewną duchowość małżeńską i rodzinną w ramach dynamiki przyjętego sakramentu (*GS* 47 — 52; *LG* 10.2; 35.3; 41.5). Sobór precyzuje, że „Duch Chrystusa przenika” życie małżonków (por. *GS* 48.2, jedna z rzadkich wzmianek o Duchu przy okazji małżeństwa). Jan Paweł II wspomina relację pomiędzy małżeństwem sakramentalnym i chrztem, a także Eucharystią i pokutą-pojednaniem²³. Podkreśla również zaangażowanie na rzecz dzieci i uczestnictwo rodziny w życiu społecznym. Wiąże znak małżeństwa sakramentalnego z równością mężczyzny i kobiety²⁴.

Ku przyszłym rozwinięciom

Możliwe, że doktryna małżeństwa, wypowiedzana przez magisterium łacińskie jest mniej rozwinięta niż nauka o innych sakramentach. Troska duszpasterska była faktycznie skierowana raczej ku kwestiom etycznym (jedność, wierność, odpowiedzialność wobec dzieci, miejsce w społeczeństwie) niż ku problemom czysto teologicznym i sakramentalnym. Zaś uczestnictwo świeckich w refleksji nad sakramentem, który przeżywają, może mieć ostatecznie pozytywne skutki. Wreszcie miejsce małżeństwa we współczesnym dialogu ekumenicznym pozwala mieć nadzieję na wspólne pogłębienie tego, co pragnie wyrazić wiara ewangeliczna na temat jedności małżeńskiej. Podnieśmy tylko kilka punktów wymagających objaśnienia w aktualnej, katolickiej doktrynie małżeństwa: jaka posługa interweniuje w tym sakramencie, kapłana, jak sądzi chrześcijaństwo wschodnie, czy małżonków, jak zazwyczaj twierdzi się na Zachodzie, czy też kapłana i małżonków razem, zgodnie z pewną oryginalną postacią posługi? Czy w świecie, w którym wielu ochrzczonych utraciło wiarę, każde małżeństwo między ochrzczonymi jest sakramentalne?²⁵ Pojawiają się także kwestie statusu

²² Augustyn, *Wartości małżeństwa*, 24, 32; *BA* 2, s. 79 — 81; przekład polski: *op. cit.*, s. 83.

²³ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 13.6, 57, 58; *DC* 79 (1982), s. 5 i 22; przekład polski: w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, *op. cit.*, s. 79-81, 126—128.

²⁴ Id., *Christifideles laici*, 52.4 i 5; *DC* 86 (1989), s. 185; przekład polski: w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, *op. cit.*, s. 356-357.

²⁵ Według tytułu książki J.-B. Sequeira, cytowanej wcześniej.

osób ochrzczonych i rozwiedzionych lub takich, które powtórnie weszły w związek małżeński, a wreszcie takich, które tworzą stały związek małżeński bez zawierania małżeństwa sakramentalnego; stosunku pomiędzy sakramentem małżeństwa a kulturą (inkulturacja liturgiczna, problem poligamii w niektórych krajach) oraz relacji między powołaniem do małżeństwa a powołaniem do celibatu.

CZEŚĆ DRUGA KOŚCIÓŁ

P. Tihon

WPROWADZENIE

Bardziej niż jakikolwiek inny rozdział historii dogmatów, temat Kościoła wymaga, by potraktować go w świetle II Soboru Watykańskiego. Różne czynniki przyczyniają się do tego, że to ponowne odczytanie historii staje się konieczne: odnowa eklezjologiczna w XX wieku, sięgnięcie do źródeł biblijnych i patrystycznych, ale przede wszystkim zwrot, jakim dla eklezjologii był sam Sobór Watykański II.

Znaczenie owego zwrotu trudno przecenić. Od czasów Reformacji eklezjologia katolicka została głęboko naznaczona polemiką, najpierw wobec protestantyzmu, a następnie nowoczesnego racjonalizmu. Przywiązała się niemal wyłącznie do kontestowanych aspektów doktryny katolickiej: widzialnej organizacji Kościoła i podziału władzy w jego łonie. Ta jednostronność miała poważne konsekwencje dla równowagi eklezjologii, by nie mówić o praktykach eklezjalnych. Nadal odczuwamy konsekwencje tej sytuacji.

W odróżnieniu od tych redukujących punktów widzenia, Sobór Watykański II po raz pierwszy przedstawił ogólną wizję Kościoła, która starała się ogarnąć pełnię doświadczenia eklezjalnego. Mówiono przy tej okazji o pewnym przesunięciu eklezjologii, o zmianie modelu. Wraz z Vaticanum II dokonało się przejście „od eklezjologii skupionej głównie na władzy, prawie i autorytecie Kościoła, do eklezjologii zdominowanej przez poczucie wspólnoty i wzajemnej służby”¹. Niemal nie ma przesady w stwierdzeniu, że potrzeba było prawie dwóch tysięcy lat, by można było w końcu zbudować, na Soborze Watykańskim II, w miarę kompletną wizję doktryny Kościoła.

Takie stwierdzenia nie przez wszystkich są akceptowane. Musimy zresztą wystrzegać się pokusy tryumfalizmu. W każdym razie wspomniane stwierdzenia wymagają uzasadnienia. Rzeczywiście, aby stać się naprawdę wyjaś-

¹ Por. E. Ménard, *L'Ecclésiologie hier et aujourd'hui*, DDB, Paris 1966, s. 74-75.

niającą, historia doktryn dotyczących Kościoła nie może ograniczyć się do chronologicznego ułożenia poszczególnych stanowisk; wymaga ona podjęcia wewnętrznego wątku rozwoju i dążenia do stworzenia spójnej konstrukcji. Jednak takie podjęcie pełne jest ryzyka. Zakłada ono koniecznie pewne opcje, zderza się z różnorodnymi ograniczeniami.

Wybór lektury pozytywnej

Najpierw opcje. Niniejsza praca sytuuje się nurcie otwartości i transformacji, jakie przeżywa Kościół rzymskokatolicki, zwłaszcza od ostatniego soboru. W odróżnieniu od tendencji konserwatywnych, podejmowanych w tekstach soborowych podnoszą wszystko to, co jest powtórzeniem przeszłości — którą także w nich odnajdujemy — nasze odczytanie przedkłada to, co na II Soborze Watykańskim nosi znak poszukiwanego przez Ojców soborowych *aggiornamento*. Stara się ona zwłaszcza brać pod uwagę otwarcie, jakie stanowi nie tylko Konstytucja dogmatyczna o Kościele (*Lumen gentium*, 1963), ale i Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*, 1965). Idzie tutaj o lekturę pozytywną, jakiej dokonujemy świadomie i z przyczyn nade wszystko doktrynalnych. Kościół pozostawał wierny swym początkom tylko poprzez ponawianą za każdym razem odpowiedź na wyzwania nowych sytuacji.

Lektura oparta na wierze

Jasne jest, że takie odczytanie przeszłości zakłada pełne wiary przyłgnięcie do Kościoła jako „tajemnicy”. Dla chrześcijan Kościół jest tą częścią ludzkości, która rozpoznaje w Jezusie sens ludzkiej przygody i w takim świetle odczytuje ją jako historię gromadzenia się. Taka wizja rzeczy, która się nie narzuca, nie może pozostawać bez wpływu na interpretacje podczas przeglądu historii takiej, jaka rzeczywiście miała miejsce. Zdajemy sobie sprawę również, że była ona ożywiana przez światłe przywiązanie do Kościoła, które w żadnym wypadku nie wyklucza zaangażowania na rzecz nieustannie potrzebnej reformy. Z takiego punktu widzenia historia jest nośnikiem nadziei, albowiem „to, co stało się rzeczywistością w historii, może jeszcze dziś stać się możliwe”². Przypominając nam pewną liczbę bezdyskusyjnych faktów, doktrynalna historia Kościoła uczy nas, że formy życia eklezyjalnego są znacznie mniej niezmiennie, niż to sobie wyobrażamy. A zresztą kto wie, czy ta instytucja, która przeżyła dwadzieścia

² Por. H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichte Entfaltung (Mysterium salutis IV/1)*, Benziger, Einsiedeln 1972, s. 223.

wieków historii, jest młoda czy stara, w okresie dzieciństwa czy dojrzałości, na początku czy u kresu swej drogi?

Ponadto dla wielu szczerze wierzących, przywiązanych do Jezusa Chrystusa i jego orędzia, trudnością jest dzisiaj Kościół, jaki mają przed swymi oczami. Kłopot sprawia im rozeznanie w Kościele przejrzystości Ewangelii. Otóż historia pozwala wyjaśnić sporo spośród owych aktualnych rysów i w ten sposób je zrelatywizować. Zachować lub ożywić pamięć przeszłości — takie jest zatem zadanie Kościoła, do którego historycy dogmatu mają wnieść swój wkład.

Reguła metody

Ogłoszenie wyborów, jakich dokonujemy, jest także wymaganiem metodologicznym. Nie ma historii dogmatów, czy po prostu krótko historii, która byłaby całkowicie bezstronna. Każde odczytanie przeszłości jest fragmentaryczne, a przez to nieuchronnie prowizoryczne, ale jest także ukierunkowane, zawsze stawia przyszłości pytania teraźniejszości. Uznać szczególność swych wyborów to jednocześnie podporządkować się krytyce wyborów odmiennych, szanować wolność czytelnika.

W tym przejęciu przeszłości, historyk dogmatów podejmuje ryzyko interpretacji. Jakie są kryteria, które będą go prowadzić w ocenie ewolucji, które odkrywa? W imię czego dokonywać będzie klasyfikacji twórczej wierności i deformacji pierwotnej instytucji? Jeśli mówi o reformie to, do jakiego wzoru się odnosi? Czy pod różnymi wariantami powinien zakładać istnienie stałego substratu, mającego swe źródło w ustanawiającej woli Chrystusa? A jeśli tak, to jak odróżnić istotne elementy owego substratu od różnorodnych form przypadkowych? Gdzie odnaleźć „świętą substancję”, która „istnieje niezmienną w Kościele od jego powstania, aż po nasze dni”, odróżniając ją od jej „historycznych przejawów”, które zmieniają się wraz z czasem?³ Już w czasach Newmana stało się to „nieuniknionym problemem”, który, jak mówił, „trzyma nas za gardło”⁴. Bowiemy teksty z przeszłości potrzebują hermeneutyki.

³ A. Mayer-Pfannholz, „Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte”, w: *Theologie und Glaube* 33 (1941), s. 22.

⁴ J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, wyd. franc.: DDB, Paris 1964, s. 54; przekład polski: J. W. Zielińska, Pax, Warszawa 1957.

Model pierwotnego Kościoła

Czy nie można powiedzieć, że kryterium pozwalającym odróżnić pozytywne ewolucje od dewiacji, jest dla teologa model pierwotnego Kościoła, zachowanie pierwotnego typu poprzez jego zmieniające się postaci? Troska o wierność początkom zawsze była podstawą wszelkiej pracy reformatorskiej, służyła uzasadnieniu wszelkich propozycji zmian. Jednak stosowanie tego kryterium nie jest proste. W rzeczywistości trzeba wystrzegać się idealizowania przedstawienia pierwszych wieków, które byłoby w szerokiej mierze sprawą wyobraźni. W miarę, jak go poznajemy, „pierwotny Kościół” także zaczyna nosić ślad ludzkich wpływów. Można też niewątpliwie powiedzieć, iż widać w nim działanie siły Ewangelii, ale „nierozwiązywalne trudności pojawiają się od razu, gdy usiłuje się zindywidualizować w konkrety” to, co miało być częścią „konstytutywnych elementów Kościoła pierwotnego”⁵. Trudno jest nawet zadeklarować *a posteriori*, iż dana praktyka poświadczona w Nowym Testamencie posiada walor normatywny: wiele z nich najwyraźniej nie przetrwało w kolejnych okresach. Można bez wahania uogólnić tę uwagę: w interesie historii doktryn eklezjologicznych wcale nie leży przecenianie doniosłości poszczególnych, choćby najbardziej uroczystych deklaracji, póki nie okażą swej trwałości na przestrzeni czasu.

Żywy Kościół miarą

W sposób nieunikniony historyk używa także odniesienia do własnego doświadczenia Kościoła swego czasu, swego kraju, a niekiedy i innych kontynentów. Doświadczenie nieuchronnie cząstkowe, a zatem i stronnicze, tym bardziej że dołącza doń przynależność wyznaniowa, która fatalnie wprowadza pewne akcenty w interpretację przeszłości. Na prace historyków wpływają często uprzednie pozycje wyznaniowe. Bez względu na troskę o obiektywność, wykorzystanie przez nich dokumentacji jest mniej lub bardziej ukierunkowane przez obraz ich własnego Kościoła. Istnieje tu duże ryzyko założenia, że aktualna tożsamość mojego Kościoła jest jedyną, która odpowiada czystości początków. Będę zatem miał odtąd pokusę opisywania jej w sposób, by sprawiała takie wrażenie, odcinając się od późniejszych „dewiacji”. Podobne przesady łatwiej dostrzec u innych niż u siebie: to kolejny powód, dla którego trzeba podtrzymywać stałą czujność w odniesieniu do swych własnych przedsięwzięć.

Zatem nieunikniona jest stronniczość, choć nie pozbawia ona wartości koniecznej pracy polegającej na rekonstrukcji. W każdym razie nieodzowne jest

⁵ A. Antón, *La Iglesia de Cristo*, BAC, Madrid 1977, s. 737.

usytuowanie dogmatów eklezjologicznych w kontekście historycznym, który jest pierwszym miejscem interpretacji. Postęp rozumienia chrześcijańskiego nie dokonuje się jedynie na podstawie deklaracji biskupów lub refleksji teologicznej, ale na podstawie duchowego doświadczenia przeżywanego przez chrześcijańskie wspólnoty wierzących, nawet jeśli na przestrzeni historii ten czy inny z elementów mógł nabrać więcej znaczenia.

Kryterium aktualności przeżywanej w Kościele jest zatem ważne, ale niewystarczające. Z punktu widzenia metody, jest ono uzupełniane przez inne: stopniowe ustalanie się konsensusu wśród specjalistów. Ze względu na swój zawód historyk dogmatów zanurzony jest w pewnej tradycji (w tym i naukowej), która obejmuje Kościół od początków jak gdyby w swego rodzaju żywicielski humus. Dlatego nie omieszka naszpikować swego tekstu cytatami, wielorakimi „autorytetami”, które mają uprawnić jego wypowiedź. Postępując w ten sposób, z pewnością nie robi sobie złudzeń co do wyborów, jakich dokonuje. Owo zakorzenienie w tradycji naukowej nie wydobywa historyka z jego czasu ani szczegółowości jego doświadczenia. Może jednak mieć nadzieję, że w pewnej mierze wymknie się różnym *a priori*, jeśli szanuje regułę, według której trzeba pozwolić rozwijać się formom, jakie historycznie przyjmowały opisywane przez niego doktryny, bez rozstrzygania z góry ani o ciągłym postępie, ani dekadencji w stosunku do ducha początków.

Historia dogmatów jako teologia

W zajmującym nas przypadku historyk usiłuje dobrze wykonać również dzieło teologiczne, ponieważ dokłada starań, aby rozwinąć pewną spójną wizję na podstawie założenia wiary. Trzeba zatem, aby szanował reguły metody historycznej, nie odrzucając interpretacji skutków w świetle Słowa Bożego o tyle, o ile według wiary Bóg jest zaangażowany w historię. Ostatecznie w zbieraniu doktryn na temat Kościoła jest jakaś życiowa korzyść tylko dlatego, że chodzi o Boga i Jego projekt dotyczący historii. Omawia się zawsze „Kościół Boży, Ciało Chrystusa i Świątynię Ducha” oraz jego stawanie się poprzez historię ludzkości.

Trudność podwaja się, gdy idzie o doktryny eklezjologiczne. Na pewno łatwo jest stwierdzić, że Kościół jest zarazem rzeczywistością Boską i społecznością ludzką, że pomiędzy tymi dwoma aspektami istnieje relacja współzależności. Trudność zaczyna się wtedy, gdy trzeba ukazać to poprzez zawłości historii. Otóż pierwotna treść orędzia chrześcijańskiego nie da się nigdy uchwycić w stanie chemicznie czystym, poza jakimkolwiek uwarunkowanym sformułowaniem.

Weźmy prosty przykład. Historia roi się od dokumentów podpisanych przez papieży, które bronią prerogatyw biskupa Rzymu. Wobec takich tekstów

socjolog nie omieszka wyświecić nieteologicznych założeń podobnych poczynań, w terminologii roszczeń władzy lub logiki instytucji. Rolą historyka jest zaś umieszczenie takiej wypowiedzi pośród wyzwań epoki, w tym i dyplomatycznych lub strategicznych, nie ograniczając się do budującej powierzchni tekstu. Jednak tym samym relatywizuje on jego doktrynalną doniosłość dla następnych epok. W tym stadium zadanie teologa pozostaje pełne, ma on ocenić doniosłość doktrynalną takiego tekstu w stosunku do misterium Kościoła.

Wyjaśnienie aktualności historii wchodzi w skład roli teologii. Rzeczywiście, historii dogmatów eklezjologicznych w ścisłym pojęciu, to znaczy twierdzeń, poprzez które grupa-Kościół zdefiniowała siebie w terminologii publicznej i oficjalnej, nie przestała towarzyszyć praca teologów, którzy starają się wyrazić przesłankę wiary, by uczynić ją pojmowalną w kontekście swego czasu. Pomiedzy dyskursem dogmatycznym i naukowymi refleksjami z tej samej epoki zawsze istnieje wzajemne oddziaływanie. Właśnie dlatego nie można odłączyć historii dogmatów od historii teologii. Badania historyków, pozwalające wydobyc oryginalne pojęcia czy koncepcje, jakie pojawiają się w historii teologii, są niezbędne dla oświetlenia tekstów oficjalnych. Jest to prawdą zwłaszcza dla definicji dogmatycznych: ich sformułowanie jest zawsze związane ze stanem myśli teologicznej danego okresu.

Z drugiej strony, w tym co dotyczy Kościoła, zestawienie dyskursów i praktyk jest tym ważniejsze, iż wiele elementów struktury Kościoła i jego rozumienia może być przenoszonych przez praktykę przeżywaną we wspólnotach, zanim stały się przedmiotem tematykacji w oficjalnych dokumentach. Owe przywołane aspekty można co najwyżej odnaleźć w zaułku jakiegoś zdania, jako samo przez się zrozumiałe założenie. Oto rys, który dotyka głębi natury Kościoła: doświadczenie chrześcijańskie przechodzi przez wieki nie tylko w formie bez przerwy na nowo aktualizowanego przesłania, ale również w formie „niezliczonych elementów mądrości chrześcijańskiej, których konkretny charakter stanowi trwałą wartość [...]: nowe symbolizacje, mądrość doświadczenia, reguły roztropności duszpasterskiej i osobistej, przeżyta równowaga wartości kultowej tajemnicy, sposób życia w Kościele, pojmowanie Pisma”⁶. „Rzeczy są częścią istoty Kościoła, a nie ma ich w tekstach; albo przynajmniej nie dostrzeżono ich [...], to nie tyle tekst wyjaśnia rzeczywistość Kościoła, ile owa rzeczywistość oświetla i pozwala zrozumieć tekst”⁷. Odtąd istnieje zatem pierwszeństwo przesłanek egzystencjalnych przeżywanych przez Kościół w stosunku do doktrynalnych elementów dyskursu, jaki im towarzyszy, nawet jeśli bez ryzyka można wysunąć tezę, że pomiędzy dyskursem a praktyką

⁶ J.-P. Jossua, „Immutabilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes?”, *RSTP* 52 (1968), s. 184-185.

⁷ Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1941, s. 6-7.

istnieje wzajemne oddziaływanie. Także odtąd historyk może jedynie dokładać wysiłków, aby ukazać spójność między tymi dwoma aspektami, która w części pozostawała domyślna.

O kilku innych ograniczeniach

Inny problem, jakiemu stawia czoło każdy historyk, to podział dziedziny jego badań na okresy. I tu także uświadomiliśmy sobie teoretyczne wybory, jakie zakłada każda periodyzacja. Faktycznie nasza zachodnia umysłowość ciąży ku wprowadzaniu do historii pewnych ciągłości, do zakrywania zerwań, narzucania struktur tam, gdzie dostępne dane pozostawiają miejsce innym formom organizacji.

Pierwszy wybór zawiaduje całą kompozycją niniejszej *Historii dogmatów*: to wybór uznania za znaną, ponieważ omówioną gdzie indziej, fazy założycielskiej, której świadectwem są pisma Nowego Testamentu. Dla zajmującego nas tematu wybór ten mógłby mieć poważne konsekwencje. Rzeczywiście, eklezjologiczny zwrot, który poprzedzał i następował po Soborze Watykańskim II, oparty był na odnowionej uwadze, jaką poświęcano nie tylko Ojcom, ale i Nowemu Testamentowi. Liczne studia egzegetyczne dotyczyły okresu przejścia od Jezusa do Kościoła. Wyływająca z nich odnowiona świadomość eklezjologiczna znalazła pierwszy autoryzowany wyraz w tekstach Vaticanum II. Naznacza ona nieuchronnie nasze spojrzenie, jakie kierujemy na historię. Jednak owo założenie może być ogłoszone, nie potrzeba go tutaj wspierać, a czytelnik musi nam ufać.

Istnieją z kolei rozliczne periodyzacje. Większość z nich, przede wszystkim w odniesieniu do okresu posoborowego, idzie za wielkimi ramami historii powszechnej. W każdym razie dotycząca Kościoła historia dogmatu musi sięgać dalej niż do Średniowiecza, epoki, w której ukazały się pierwsze czysto dogmatyczne teksty o Kościele. Winna ona posunąć się aż do ponownej lektury tradycji patrystycznej, nawet jeśli eklezjologia tamtych pierwszych wieków pozostała w szerokiej mierze domyślna i fragmentaryczna.

Historyk dogmatów zderza się również z innymi ograniczeniami, które w nieunikniony sposób narzucają się każdemu przedsięwzięciu tego rodzaju. Po pierwsze zostaje umieszczony wobec ogromnej masy materiału, dosłownie niemożliwej do opanowania, ale którego całość, przede wszystkim z pierwszych wieków, ma w sobie coś przypadkowego. „Teksty, choćby bardzo liczne, przedstawiają niewiele z pierwotnego życia chrześcijańskiego... Fakt zachowania tekstów jest kwestią przypadku, podobnie jak ich zagubienie. Oto dlaczego historia, w wiekach ubogo udokumentowanych, jest sprawdzalnym przybliżeniem”⁸. Skąd-

⁸ P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Lecoffre, Paris 1927.

inąd nieprzeliczone są szczegółowe studia poświęcone temu czy innemu autorowi, temu czy innemu soborowi. Na szczęście historyk staje także wobec pewnej liczby wykładów całościowych, które są dla niego wielce użyteczne, ale te bardziej syntetyczne dzieła mają własne opcje, niekoniecznie te same co on. Wobec tego materiału, zarazem obfitego i niekompletnego, może jedynie zaproponować swoją lekturę, a nieuchronnie będzie ona wybiórcza.

Kończąc trzeba nam uznać pewien dług. Historia doktryn eklezjologicznych jest szczególnie zobowiązana wobec kilku autorów, do których odnosimy się bardzo często, nie zawsze mogąc o tym wspomnieć. Przywołajmy najpierw wielkie syntezy z artykułu „Kirche” w *Theologische Realenzyklopädie*: Gerhard May w przypadku Kościoła starożytnego, Josef Finkenzeller dla następnego okresu; następnie prace tego, który jest niewątpliwie największym eklezjologiem naszego wieku: Yves Congar, niedługo przed śmiercią mianowany kardynałem, zwłaszcza jego wkład w wielką historię dogmatów wydawnictwa Herder: *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne (Kościół od św. Augustyna do epoki nowożytnej)*. Wreszcie ów pomnik uważnej erudycji, jakim są dwa tomy Angela Antona, *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiológicas (Misterium Kościoła. Ewolucja idei eklezjologicznych)*: ponad dwa tysiące stron, które obejmują drugie tysiąclecie.⁹

⁹ Por. Bibliografia ogólna na końcu tego tomu, s. 531.

ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY

Zmysł Kościoła w epoce Ojców

Pierwsze teksty dogmatyczne dotyczące Kościoła pochodzą ze Średniowiecza. Zostały ogłoszone w ramach walki o władzę między papieżem a książętami. Same te dokumenty tylko bardzo wybiórczo zdają sprawę z rzeczywistości eklezjalnej. W szczególności nie pozwalają zrozumieć sposobu, w jaki Kościół katolicki wypowiada się dziś o sobie samym. Ażeby zinterpretować aktualne dokumenty magisterium na temat Kościoła, a przede wszystkim teksty Soboru Watykańskiego II, konieczne jest nawiązanie, na miarę możliwości, do tego czym była świadomość Kościoła podczas pierwszych wieków.

Badania te nie są łatwe. To, co może być ich przedmiotem w przypadku pierwszych wieków, to ślady i fragmenty. Nic, co byłoby podobne do całościowego wykładu tego, czym był, czym stał się Kościół. Jest to prawdą najpierw w odniesieniu do okresu, o których świadczą pisma Nowego Testamentu. Otóż owo dziedzictwo pierwszych czasów jest ściśle założycielskie: nigdy nie przestało być normą dla kolejnych okresów historii. Trzeba nam zatem postarać się zebrać jak najwięcej elementów ich charakterystyki.

I. ŚWIADOMOŚĆ EKLEZJALNA W PIERWSZYCH WIEKACH

Wskazówki bibliograficzne: R. Schnackenburg. *L'Église dans le Nouveau Testament*. Cerf. Paris 1964. - J. Roloff, *Die Kirche in Neuen Testament*. Vandenhoeck. Göttingen 1993. - P. V. Dias. *Kirche in der Schrift und im 2. Jahrhundert*, w: M. Schmaus i A. Grillemeier (red.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 3. fase. 3A, Herder. Freiburg 1974, s. 107-165 (bibliografia). - J. Zeiller. „La Conception de l'Église aux quatre premiers siècles”, w: *RHE* 29 (1933). s. 571 -585. 827-848. - G. Bardy. *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*. Cerf. Paris 1945. - I. B. Lo Grasso. *Ecclesia et Status. Fontes selecti historiae iuris Publici*

Ecclesiastici. wyd. 2, P.U.G., Roma 1952. - H. von Campenhausen. *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Mohr. Tübingen 1953. - K. Schatz. *La Primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours* (1990). Cerf. Paris 1992. - C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*. Kohlhammer. Stuttgart 1971. - P. Batiffol, *Le Catholicisme des origines à saint Léon*. 4 tomy. Cabalda. Paris 1909-1924. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Müller. Salzburg 1964.

1. DZIEDZICTWO PIERWSZYCH WSPÓLNOT

Wspólnoty pierwszych pokoleń, które wydały nasz Nowy Testament, nie pozostawiły nam żadnego opisu Kościoła, nie wspominając nawet o teorii na temat tego, czym on powinien być. Ale przekazały nam coś znacznie więcej. Po pierwsze pomału opracowały i zebrały serię pism: nasze cztery Ewangelie, Listy św. Pawła i kilka innych. Pisma te noszą ślad problemów, które stawały przed wspólnotami, w których się zrodziły. Zawierają mnóstwo wskazówek o sposobie, w jaki Kościół był przeżywany przez jego członków i w jaki stopniowo zdobywał strukturę. Ten zespół tekstów dołączył do tych odziedziczonych z tradycji żydowskiej, stanowiących autorytet — nasz Pierwszy Testament — a jego różnorodne składniki nabywały pomału dla wspólnot waloru normatywnego¹. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć jego istotne elementy.

Jednakże pierwsze wspólnoty pozostawiły swym następcom także zespół praktyk. „W trzech pierwszych wiekach Kościoły okrzepli dzięki wykorzystaniu tradycji otrzymanej od Apostołów, identyfikującej się z samym życiem eklezjalnym, wraz z jego istotnymi elementami konstytutywnymi: wyznaniem wiary, chrztem i Eucharystią, wspólnotą wiernych, pewną dyscypliną, szafarzami, Pismami”². W jakiej mierze to dziedzictwo sięga samego Jezusa, to pytanie kapitalne dla zmierzenia marginesu wolności, jaką Kościół może sobie przyznać, chcąc pozostać wiernym swemu założycielowi.

Nowe wspólnoty miały przede wszystkim bardzo żywą świadomość oryginalności swego przesłania. Często ich sposoby działania miały swe odpowiedniki w judaizmie hellenistycznym. Jednak podczas gdy ten ostatni koniec końców zamknął się w sobie, nowe grupy przekazywały pobudzające poczucie przeżywania nowego i decydującego momentu historii. Wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa i rozlaniem Ducha Świętego, które po nim nastąpiło, dzieło Boga w ludzkiej historii osiągało swój nieprzekraczalny szczyt, czasy ostateczne zostały rozpoczęte: to poczucie nazywamy dziś „eschatologicznym”. Znalazło ono różne sformułowania, w dość naturalny sposób przepojone tradycją żydowską. Najczęstsze było stosowanie do grupy „chrześcijan” (zob.

¹ O ukonstytuowaniu kanonu Nowego Testamentu, por. t. 1, s. 56-59.

² J. Hoffmann, „L'Église et son origine”, *Introduction à la pratique de la théologie*, t. 3, Ccfrf, Paris 1983, s. 67.

Dz 11,26) tytułów określających dotąd naród żydowski w celu odróżnienia go od innych. Byli oni „wybranymi”, prawdziwą „świątynią Boga”, w której przebywa Duch Święty, „narodem świętym” i „królewskim kapłaństwem” (por. 1 P 2,9). Uczniowie Jezusa tworzyli jakby „nową rasę”. Oni byli odtąd „dwunastoma pokoleniami w rozproszeniu” (por. Jk 1,1). Uczniowie Chrystusa tworzyli „jedno Ciało”, byli „współobywatelami świętych” (por. Ef 2,19), zostali z góry dołączeni „na uroczyste zebranie, do Kościoła pierworodnych” (por. Hbr 12,23), etc.

Fundament tej nowej świadomości był w istotny sposób związany z osobą Jezusa Chrystusa oraz wydarzeniem Jego śmierci i zmartwychwstania. „Święci”, „powołani” czy „wybrani” to ci, którzy „zostali uwolnieni spod władzy ciemności i przeniesieni do królestwa Syna”, ponieważ zostali wykupieni Jego krwią (por. Kol 1,12-14). Przywołanie grupy odsyłało od razu do jej Założyciela. Jeżeli Kościół widziany był jako „stado”, to po to by określić jego Pasterza. Jeśli patrzono nań jak na „świętą świątynię”, to po to by wspomnieć o „kamieniu węgielnym” (zob. Ef 2,18-22; 1 P 2,4-6). Jeżeli pojawiała się wzmianka o małżonce, to po to by mówić o Małżonku (zob. 2 Kor 11,2; Ap 19,7; 21,9). Zbawienie, które osiągało każdego nawróconego, a które wyrażało się w chrzcie, umożliwiało powstanie języka wzajemnej immanencji, pewnego tajemniczego utożsamienia. Być chrześcijaninem oznaczało trwać „w Chrystusie”, pozwalało powiedzieć „żyje we mnie Chrystus” (por. Ga 2,20). Ten ścisły związek pomiędzy Chrystusem i wierzącymi wprowadzał w łonie wspólnot poczucie wzajemnej przynależności, poczucie, które wyrażała Eucharystia i które pragnęło wyrazić się w praktyce: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (por. 1 Kor 10,16-17). Stąd wymaganie solidarności i uwagi na „najmniejszych” (zob. Mk 9,35-42; Mt 18,1-14; Mk 10,43-45), na „słabych” (zob. Rz 14,1-15,1), na tych członków, których ma się pokusę zaniedbywać (zob. 1 Kor 11,20-22.33-34).

Ta całość — sposoby działania, wspólna świadomość przynależności — stanowiła żywą rzeczywistość Kościoła i była przedmiotem mniej lub bardziej wyraźnego konsensusu. Konsensus ów, o którym świadczą nasze teksty, nie powinien powodować złudzeń co do jednorodności grupy: był on oczywiście przeżywany poprzez rozliczne różnorodności, za sprawą różnaitości sytuacji lokalnych. Był to ponadto okres pełnej ekspansji misyjnej. Przyjmowanie nie-Zydów we wspólnotach nie odbywało się bez konfliktów, które pozostawiły liczne ślady, nie tylko napomnienia Pawła skierowane do Piotra, o których czytamy w Liście do Galatów (zob. 2,11-15).

Otwarcie się na pogan wprowadziło we wspólnoty dość różnorodne sposoby postępowania. W pierwszym okresie nie dostrzeżono, ażeby wspólnoty starały się wszędzie zaszczepić jeden model organizacyjny. Rzeczywiście, liczne różnice wyróżniają się na ogólnym tle pism nowotestamentalnych. Studium historii redakcji Ewangelii uwypukliło różne formy organizacji czy podziału ról

— profetycznych, symbolicznych czy funkcjonalnych — do których wyraźnie odsyłają pisma. Nigdzie nie widać, aby owe podziały ról zakrzyły w systematyczne reguły. A różnorodne praktyki zmuszają do założenia różnic w ówczesnej koncepcji Kościoła: pierwsze pisma chrześcijańskie zawierają wiele „domyślnych eklezjologii”. Owe eklezjologie nie nakładają się po prostu na siebie, ale ich różnice nie były postrzegane jako nie do pogodzenia z wiernością pierwotnemu dynamizmowi. Przeważała nie tyle świadomość rozróżnień pomiędzy kategoriami wiernych, ile napięcie pomiędzy szczególnym charakterem grupy chrześcijańskiej a resztą społeczeństwa.

Wśród owych „domyślnych eklezjologii” Nowego Testamentu i okresu postapostolskiego nie można wyznaczyć wyraźnej linii podziału. Można jednak stwierdzić, że poprzez różnorodność zachowanych świadectw wyraża się dość jednolita świadomość Kościoła. Do owej świadomości bez wątpienia mocno przyczyniły się tendencje do rozłamu, przeciw którym walczą już listy Pawłowe i pisma Janowe, ale które są też dostrzegalne w Ewangeliach i Apokalipsie.

2. OKAZJONALNE STWIERDZENIA

A zatem wiara chrześcijan w Kościół objawia się przez trzy pierwsze wieki jedynie poprzez elementy okazjonalne, które są przejawem życia i trosk różnych wspólnot czy Kościołów. Rozwijają się one i mnożą jak „przez rozsadzanie”, według formuły Y. Congara, przejętej od Tertuliana. Przekazują one to, co je konstytuuje: wyznanie wiary, ryt chrzcielny, zgromadzenie eucharystyczne, zbiór tekstów stanowiących autorytet, kilka reguł organizacyjnych, z początku w niewielkim stopniu ujednoliconych. Dla ich określenia samo słowo Kościół może się okazać mylące, z powodu całego ciężaru, jakim obarczyła je historia. Doświadczenie Kościoła pierwszych chrześcijan to najpierw doświadczenie wspólnoty w przyjęciu tego samego orędzia: tajemnica przybliżenia się Królestwa Bożego w wydarzeniu życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu. Owo doświadczenie aktualizuje się w zgromadzeniach „świętych” i celebracji uczy Pańskiej, na której żywi się wzajemna miłość „braci” i gdzie zachęca się do wytrwania w „nowym życiu”, jakie stało się możliwe dzięki rozlaniu Ducha Świętego. „Świadomość Kościoła jest zatem świadomością żywą i precyzyjną, ale nie jest, lub tylko z bardzo nikłym stopniem, świadomością odruchową”³.

Takie doświadczenie przynależności nie mogło nie dążyć do wyrażania się przy każdej okazji. W pierwszych wiekach, poprzez swe okolicznościowe pisma, pasterze zajmujący się różnymi wspólnotami, podali pierwsze sformułowanie „dogmatyczne”, jeśli można je tak nazwać, rzeczywistości eklezjal-

³ L. Bouyer, *Kościół Boży — Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynią Ducha Bożego*, Cerf, Paris 1970, s. 19; przekład polski: W. Krzyżaniak, Pax, Warszawa 1977.

nej. Tutaj znajdziemy samoświadomość Kościoła wyrażoną w sposób autoryzowany. Chodzi częściej o zachęty do budowania wspólnoty, wielokrotnie także walkę przeciw dewiacjom, „herezjom”, których ślady odnajdujemy już od chwili założenia Kościoła: u Ignacego Antiocheńskiego, Ireneusza, Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygena, Cypriana. Jednakże nawet kiedy polemizują, Ojcowie nie troszczą się przede wszystkim o stworzenie obronnego dyskursu: odsyłają do tego, co uważają za ewidentny sens Pisma, które w ich oczach całe mówi o Chrystusie i o Kościele⁴.

3. KOŚCIÓŁ WIDZIANY POPRZEZ PISMO ŚWIĘTE

Kościół epoki męczenników postrzega sam siebie poprzez serię obrazów: jest on Świątynią Salomona, Arką Przymierza, domem, ciałem, oblubienicą, stadem, winnicą, miastem Jeruzalem. Używa się również obrazów, które w Ewangeliach oznaczają Królestwo, jak pole, sieć. Ich rola ukazywana jest przy pomocy rozlicznych odniesień alegorycznych: na przykład gołębica, księżyc, tunika bez szwów. Wreszcie, „od początku do końca Biblii nie ma postaci kobiecej, która by przez jakiś rys nie symbolizowała także owego Kościoła”⁵: Ewa, żona Lota, Sara, Rachela, Rebeka, Debora, Rachab, Rut... Orygenes rezygnuje z wyliczenia ich wszystkich⁶. „Obrazy te, spożytkowane wraz z niewyczerpanymi zasobami symbolizmu, wyrażają misterium Kościoła w tym aspekcie, w którym jest ono identyczne z przekazem biblijnym. Taka jest rola, jaką obrazy pełnią już w Biblii: wyrażają one nie tyle ontologię rzeczy, ile zachowanie, jakie winniśmy przyjąć wobec Boga”⁷.

Ten sposób opisywania doświadczenia nowych wspólnot poprzez zestawianie różnorodnych obrazów jest tylko przedłużeniem praktyki Nowego Testamentu. Klucz interpretacji jest ten sam: tym, co pozwala zastosować do Kościoła teksty Starego Przymierza jest przekonanie, że jest on prawdziwym Izraelem. Taka lektura zakłada pewną określoną teologię historii: Kościół zagęszcza i streszcza kondycję ludzką, którą Chrystus pragnie wyswobodzić i wyrwać idolom. Od tej chwili wszystko to, co jest figurą Izraela, może być przeniesione na Kościół. Dla Orygenesa „duchowy sens” całego Pisma jest jednocześnie chrystologiczny i eklezjalny⁸. Chrześcijanie czują się spadkobier-

⁴ Por. P.-T. Camelot, „Le sens de l'Église chez les Pères latins”, *NRT*83 (1961), s. 367-381.

⁵ H. de Lubac, *Catholicisme, aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938, s. 135 (por. s. 133-140).

⁶ Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, I, 2; *SC*375, s. 177; przekład polski: S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1980, *PSP*, XXIV, s. 112—113.

⁷ Y. Congar, art. „Église. II”, *Encyclopédie de la foi*, Cerf, Paris, t. 1, 1965, s. 421.

⁸ Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, XIII, 3; *SC*287, s. 209; przekład polski: *op. cit.*, s. 171-172.

cami patriarchów, swych „Ojców”⁹. Kościół, według Ireneusza, jest Rajem, gdzie zasadzony jest Chrystus, drzewo życia¹⁰. Przykłady można by mnożyć.

Praca symbolicznej transpozycji jest tym, co stanowi o niewyczerpanym bogactwie lektur biblijnych dokonywanych przez Ojców. Nie trzeba jednak przeceniać doniosłości tego czy innego spośród ich zastosowań. Jeżeli od narodzin egzegezy historyczno-krytycznej do dobrego tonu należało lekceważenie alegoryzmu Ojców, ich obecna rewaloryzacja nie powinna uspić naszej czujności. By wspomnieć tylko o jednym czułym punkcie eklezjologii, przypomnijmy, że stosowanie do sług Kościoła, prezbiterów i biskupów, kategorii zapożyczonych od kapłaństwa Świątyni lub od kultów pogańskich nie pozostaje bez konsekwencji. Otóż takie transpozycje pojawiają się w literaturze patrystycznej bardzo wcześnie¹¹.

4. EKKLESIA, NOŚNIK SENSU HISTORII

Poprzez ową egzegezę można dostrzec rodzenie się „nowego ruchu”: swego rodzaju bractwa, „zarazem otwartego i do maksimum zwartego”, które „oferuje obserwatorowi typ społeczności niesprowadzalnej do jakiegokolwiek innej”¹². To sieć grup o szybkiej ekspansji, zgromadzenie tych, którzy, zważywszy ich wiarę w przesłanie Ewangelii, postrzegają samych siebie jako wypełnionych Duchem Świętym i związanych między sobą przez miłość. W ich oczach owa sieć zróżnicowanych wspólnot lokalnych tworzy jedyny Kościół. Określająca go nazwa *ekklesia*, słowo greckie spokrewnione z biblijnym *qahal*, jest terminem pochodzenia politycznego, który oznacza zgromadzenie ludu. Od II wieku stał się określeniem technicznym tak rozpowszechnionym, iż zadowolono się jego transpozycją z języka greckiego na łacinę bez tłumaczenia go: *ecclesia*. Oznacza zarazem wspólnotę lokalną i ogół wspólnot. *Ekklesia*, zgromadzenie czy zwołanie „wezwanym” (*kletoi*), to „całość ludu Bożego, konkretna rzeczywistość, być może w swym aspekcie widzialnym znacznie zredukowana, a przecież zawsze szersza niż jej przejawy.

W tym stadium Kościół, wspólnota zbawienia, wcale nie jest jeszcze postrzegana jako instytucja; ale już od pierwszych pokoleń znajdują się w nim elementy instytucjonalne i bynajmniej nie są postrzegane jako przeciwstawne owej dynamice, która przemienia życie. Zawsze to ogół ochrzczonych widziany jest jako korzystający z dobrodziejstw zbawienia, jako nośnik orędzia, od-

⁹ Por. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 11,5; wyd. franc.: G. Archambault, *TDI*, s. 55; przekład polski: *op. cit.*, s. 114. Ireneusz, *CHIV*, 8, 1; Rousseau, s. 425-426.

¹⁰ Ireneusz, *CHV*, 20, 2; Rousseau, s. 628; przekład polski: *AP*, s. 55.

¹¹ Por. s. 78-81.

¹² H. de Lubac, *Catholicisme, op. cit.*, s. 34; cf. s. 38 — 42.

powiedzialny za świadectwo, jakie trzeba składać wobec pogan i Żydów. Grupa chrześcijan, jak mała by nie była, nie waha się określić siebie jako cel historii. Ich historia jest historią świata, ponieważ usytuowana jest w stosunku do Boga, który zapragnął zebrać cały wszechświat w Chrystusie jako nowym stworzeniu.

Ta nadzwyczajna samoświadomość wyraża się na przykład w często cytowanym tekście *Listu do Diogneta* (około 190 — 200), nawet jeśli i retoryka ma tu swój udział:

Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym [...], stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. [...] Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. [...] Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Dusze znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata. [...] Dusza zamknięta jest w ciele, ale to ona właśnie stanowi o jedności ciała. I chrześcijanie zamknięci są w świecie jak w więzieniu, ale to oni właśnie stanowią o jedności świata¹³.

Tę samą zadziwiającą świadomość znajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego (t przed 221):

Bogu nigdy niczego nie brakuje. Podobnie jak lego wola jest dokonany dziełem, które nosi imię „świat”, tak samo Jego wolą jest zbawienie ludzi, a nazywa się to Kościołem¹⁴.

Albo w *Pasterzu* Her masa (około 150):

A w czasie snu otrzymałem, bracia, objawienie od niezwykle pięknego młodzieńca. Powiedział im on: „Kim, jak sądzisz, jest sędziwa niewiasta, od której dostałeś książeczkę? Ja odparłem: „Sybilla”. „Pomyliłeś się, rzecz, to nie ona”. „Kim więc jest?” — pytam. „To Kościół”, mówi. Ja na to: „Dlaczego zatem taka sędziwa?” „Ponieważ, mówi, pierwszą przed wszystkim Pan ją stworzył. Dlatego jest sędziwa — cały wszechświat został dla niej ukształtowany”¹⁵.

Ta świadomość niesienia powszechnego przesłania — fakt bez precedensu w historii — przekłada się także na używanie przymiotnika „katolicki”, który

¹³ *List do Diogneta*, V-VI; SC33 bis, s. 63-67; przekład polski: Pś, s. 341 -342.

¹⁴ Klemens Aleksandryjski, *Pedagog*, I, VI, 27, 2; SC70, s. 161.

¹⁵ Hermas, *Pasterz*, 8, 1 (widzenie 2, c. 4, n. 1); SC53 bis, s. 95-97; przekład polski: Pś, s. 215.

odnajdujemy już w II wieku u Ignacego Antiocheńskiego¹⁶, a nawet używany jako rzeczownik od III wieku¹⁷. Jego znaczenie nie jest ani geograficzne, ani ilościowe, oznacza on, iż orędzie ewangeliczne skierowane jest do każdego człowieka na całej ziemi. W jego świetle ludzkość, będąca adresatem owego orędzia, jawi się jako organicznie jedna. Misją Kościoła jest objawienie bytom ludzkim owej utraconej, przyrodzonej jedności, odnowienie jej i doprowadzenie do kresu. Taki jest symboliczny sens przekazu o dniu Zielonych Świąt, kiedy każdy rozumie w swoim języku jedyną prawdę, która winna go połączyć z innymi.

Przynależność do grupy chrześcijańskiej postrzegane jest zarazem jako przywilej i jako potrzeba, jeżeli pragnie się mieć udział w dobrodziejstwach zbawienia. Ponieważ związany jest z Chrystusem Zbawcą, ponieważ jest strażnikiem Bożej prawdy, Kościół stanowi przestrzeń zastrzeżoną, która pozwala wymknąć się „nadchodzącemu gniewowi”. Klasyczna formuła tego poczucia zostanie podana nieco później przez Cypriana, biskupa Kartaginy (około 200 — 258): „nie ma poza Kościołem zbawienia”¹⁸, zaś poczucie to było wówczas powszechne. Formuła ta, która miała zrobić dwuznaczną karierę, ma u Cypriana za cel bronić jedności Kościoła i wymierzona jest w tendencje schizmatyczne w łonie wspólnoty.

5. NA WZÓR NIEBA

Jeden z aspektów owej świadomości eklezjalnej stał się mniej przystępny: Kościół w swej warstwie widzialnej jest odczuwany jako przejaw pewnej niewidzialnej i niebiańskiej istoty. Ten sposób widzenia przypisuje się zazwyczaj kulturze greckiej, naznaczonej platońskim klimatem intelektualnym. Wszelako myśl żydowska, w której zanurzone były pierwsze pokolenia chrześcijan, także go kultywowała. Dla wielu autorów z pierwszych wieków (od Ignacego do Augustyna) doskonały model wszelkiej rzeczywistości znajduje się w porządku idealnym, duchowym, niezmiennym, wiecznym, krótko mówiąc niebiańskim¹⁹. Kult chrześcijański, na przykład, postrzegany jest jako odbicie liturgii niebiańskiej, celebrowanej przez wybranych i przez anioły. Wszystkie rzeczywistości Kościoła są w ten sposób jakby „sakramentami”, ziemskimi przejawami tego, co swoją ostateczną prawdę posiada „w niebie”. I tak, Kościół obejmuje niebo i ziemię, a jego widzialna organizacja odtwarza uporządkowanie Kościoła

¹⁶ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, 8, 2: „*Hè katholikè ekklesia*”; SC 10 bis, s. 163; przekład polski: *Pś*, s. 136.

¹⁷ H. de Lubac, *Catholicisme*, *op. cit.*, s. 23, n. 2.

¹⁸ Cyprian, *Listy*, 73, 21, 2; wyd. franc.: Budé, Bayard, 1925, t. 2, s. 275-276; przekład polski: *op. cit.*, s. 270.

¹⁹ Por. E. Lamirande, *L'Église céleste selon saint Augustin*, Etudes August., Paris 1963.

niebiańskiego²⁰. Różnorodne role, jakie są w nim sprawowane, mają nie tylko funkcję praktyczną, mogą służyć do przedstawienia porządku niebieskiego. Ponieważ w swej istocie jest duchowy, Kościół preegzystuje w stosunku do swego zmysłowego pojawienia się i „stał się widzialny w ciele Chrystusa”²¹.

Takie ujęcie rzeczywistości eklezjalnej niesie z sobą swoją wartość, ale i ryzyko. Po pierwsze pozwala ono zrelatywizować ziemskie realizacje bytu-Kościół. Rzeczywiście, dość oczywiste w oczach wszystkich wydaje się to, iż te realizacje mogą tylko w bardzo niedoskonały sposób odpowiadać idealnemu modelowi. Są chrześcijanie „cieleśni”, u których prawda wzorca jest zrealizowana jedynie w sposób powierzchowny oraz chrześcijanie „duchowi”, w których Duch rzeczywiście działa. W ten sposób zachowuje się czystość ideału nie zaniedbując realnych, łatwo rozpoznawalnych niedoskonałości. „Istnieje jednak niebezpieczeństwo zastępowania eschatologicznego odniesienia biblijnego, które jest typu historycznego (świat obecny — świat przyszły), odniesieniem typu egzemplarystycznego (świat w dole i świat w górze; to, co cielesne i to, co duchowe)”²². Następuje zbliżenie do pokusy gnostyków, którzy uważają się jak gdyby za lepszych, bo „duchowych”. Istnieje także niebezpieczeństwo sakralizacji sposobów organizacji, których powstanie naznaczone jest przypadkowymi okolicznościami.

6. KOŚCIÓŁ, KTÓRY SIĘ INSTYTUCJONALIZUJE

Wraz z upływem czasu ów Kościół oddala się od swych początków, a jednocześnie rozszerza się na coraz większą liczbę miejsc. Nie działa się to bez pojawiania się nowych problemów. Uwarunkowania zmuszają grupę-Kościół do rozwinięcia wewnętrznych możliwości. Po początkach organizacji o zróżnicowanych formach i niepewnych określeniach, Kościół wykształca instytucje bardziej stabilne, ustala także normy przekazywania swego orędzia, lepiej definiuje treść swej wiary. Zarządzanie wspólnotami, kontynuując tendencję przedstawioną już w listach pasterskich (zob. 1-2 Tm i Tt), zmierza wszędzie ku formie, którą nazwano „episkopatem monarchicznym”²³. Role „charyzmatyczne” są w odwrocie, podczas gdy role bardziej funkcjonalne dostępują większej legitymizacji, same będąc charyzmatycznymi, co spowodowało pewne stwardnienie rzeczywistości eklezjalnych.

²⁰ Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, pozdrowienie; *Do Kościoła w Filadelfii*, 9, 1; *Do Kościoła w Smyrnie*, 1, 2; *Do Kościoła w Tralleis*, 3, 1; *Do Kościoła w Magnezji*, 6,1; SC 10 bis, s. 67, 151, 157, 161 — 163, 113, 99; przekład polski: *Pś*, s. 113, 134, 136, 124, 121.

²¹ *Drugi list do Koryntian św. Klemensa*, 14, 3; wyd. franc.: *Les Ecrits des Pères apostoliques*, Cerf, Paris 1991, s. 140; przekład polski: *Pś*, s. 94.

²² Y. Congar, art. „Église.II”, *op. cit.*, s. 422.

²³ Por. s. 74-76.

W takiej ewolucji nie ma nic zadziwiającego: odpowiada ona wymaganiom każdej organizacji społecznej, nawet jeśli wystawiona jest na możliwe deformacje, co pokazał dalszy bieg historii. Kościół organizuje się, gdyż okrzepł. Idzie o powszechne prawo socjologiczne. Jak tu jednak docenić walor czysto dogmatyczny niektórych faktów? Jaką doniosłość przyznać deklaracjom autolegitymizacji, które odnajdujemy już u biskupa Ignacego z Antiochii?

Jednakże bardziej jurydyczne aspekty organizacji Kościoła nie są od razu postrzegane jako pozostające w napięciu z doświadczeniem wspólnoty wierzących. Bez wahania zapożycza się u administracji świeckiej elementy prawa, a nawet pewną tytulaturę. Przynajmniej w pierwszym okresie „dla eklezjologii, kwestie prawa kościelnego pozostają praktycznie bez znaczenia”²⁴. *Ecclesia* to nadal wspólnota ochrzczonych, cała jest święta, cała jest świadkiem i nośnikiem orędzia, nie pojawia się nawet myśl o oddzieleniu odpowiedzialnych za różne funkcje od reszty wiernych. Rozróżnienia istnieją na pewno i są one respektowane, ale urząd episkopów (biskupów) i starszych (prezbiterów) służy w istocie temu, by ogółowi ochrzczonych umożliwić aktywne uczestnictwo w misterium i życiu Kościoła. Ochrczeni korzystają z owego uczestnictwa poprzez udział w decyzjach: wybór lub aprobowanie szafarzy, sobory, a także poprzez wykorzystywanie własnych charyzmatów. „Świeccy”, jak Justyn lub Orygenes (zanim zgodził się przyjąć święcenia), spontanicznie oddają swe dary na służbę wiary. Wielu chrześcijan interesuje się kwestiami dogmatycznymi oraz teologicznymi i to nie tylko wykształcona elita, ale sam prosty lud. Bardzo żywe jest przekonanie, iż poznawszy prawdę, trzeba ją przekazywać.

Innymi słowy dawny Kościół można scharakteryzować za pomocą słowa klucza *communio*. Kościół lokalny jest wspólnotą (komunią), której centrum jest biskup, ale poszczególne wspólnoty także pozostają w komunii między sobą, a to dzięki wielu formom wymiany informacji i posług. Komunia ta wyrażona zostaje również przy wyborze nowego biskupa, kiedy udział wspólnoty lokalnej łączy się z decyzją sąsiednich biskupów. Wyraża się także poprzez zgromadzenia biskupów jednego regionu. Jednak głębokie postrzeganie opiera się zawsze na przynależności do komunii katolickiej, to znaczy powszechnej.

7. TRANSFORMACJA TKANKI EKLEZJALNEJ

Wszelako sama ekspansja wspólnot chrześcijańskich nie mogła nie mieć konsekwencji dla składu grupy. W III wieku Kościół zaznał wielkiego rozwoju i gromadzi znaczną część populacji, zwłaszcza na Wschodzie. Chrześcijaństwo staje się zjawiskiem masowym. Nic zatem dziwnego, że podczas prześladowań Decjusza (250-251) i Waleriana, krótkich, ale gwałtownych, miało miejsce

²⁴ G. May, art. „Kirche. III”, *TRE* 18 (1988), s. 219.

wiele odstępstw. Od końca epoki męczenników spory wokół pojednania *lapsi* (tych, którzy „upadli”, to znaczy porzucili chrześcijaństwo podczas prześladowań) ukazały zmiany w tkance Kościoła. Przystawał on już być zgromadzeniem mniej lub bardziej elitarnym, zaś kontrast pomiędzy nim a resztą społeczeństwa pomału zaczynał słabnąć. W jego szeregach byli święci, ale także i przede wszystkim wielu grzeszników. Zmiana ta w naturalny sposób wprowadzała ograniczenie napięcia pomiędzy Kościołem a „światem”, w tym i świadomości eklezjalnej.

Oto zjawisko, którego konsekwencje eklezjologiczne należy ocenić. Rzeczywiście, Kościołowi trudniej było świadczyć o niektórych aspektach ewangelicznego radykalizmu. Jednak wydobywa się ona wówczas na światło dzienne w inny sposób. W łonie ludu chrześcijańskiego istniały różne kategorie osób, o różnym zaangażowaniu i obowiązkach. Już listy Nowego Testamentu zawierały zróżnicowane rady, skierowane do rodziców, dzieci, niewolników... Od III wieku utwierdza się tendencja kanonizowania niektórych z owych kategorii w formie „stanów”: stan wdów, małżonków, dziewic, przy czym każdy z owych stanów ma swe zobowiązania, ewentualnie także przywileje. W IV wieku taka sama ewolucja dała początek życiu monastycznemu. Kiedy taki sposób widzenia Kościoła się rozpowszechnia, trudniejsze staje się jasne i proste identyfikowanie Kościoła z całym ludem ochrzczonych.

II. WKŁAD W EKLEZJOLOGIĘ OJCÓW Z II WIEKU

Wskazówki bibliograficzne: K. Delahaye. *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*. Cerf. Paris 1964. - J.-C. Plumpe, *Mater ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity*. Catholic University of America. Washington 1943. - N. Afanassieff. *L'Église du Saint-Esprit*. Cerf, Paris 1975. - J.-P. Audet. *La Didachè. Instruction des apôtres*. Gabalda. Paris 1958. - P. Prigent, *L'Épître de Barnabe (I-XVI) et ses sources*. Gabalda. Paris 1961. - H. Legrand. „La catholicité des Églises locales”, *Enracinement et universalité*. Desdée. Paris 1991, s. 159-183.

Ewolucje, które naszkicowaliśmy, związane były z kilkoma ważnymi autorami, których pisma wywarły głęboki wpływ — niekiedy niejako w odwrotności do ich niewielkich rozmiarów i małej liczby. Były one w każdym razie obficie używane dla uprawomocnienia późniejszych ewolucji, których oczywiście nie były w stanie przewidzieć. Wysięk rozróżnienia w tych pismach tego, co zależne od koniunktury od tego, co wyraża wewnętrzną spójność powszechnie dzielonego doświadczenia, nie pomniejszy wcale ich wagi dogmatycznej.

1. O DOBRYM PORZĄDKU W KOŚCIELE: KLEMENS RZYMSKI

Tekst: Klemens Rzymski. *Ust do Kościoła w Koryncie*, wyd. franc.: A. Jaubert, SC 167. 1971: przekład polski: *Pś*.

Wskazówki bibliograficzne: K. Beyschlag. *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*. Mohr. Tübingen 1966. - D. Powell, art. „Clemens von Rom”. *TRE* 8 (1981). s. 113-120. - M. Dujarier. *L'Église-fraternité*, t. 1 : „Les Origines de l'expression «adelphotès-fraternitas» aux trois premiers siècles du christianisme”. Cerf. Paris 1991.

List do Kościoła w Koryncie Klemensa Rzymskiego jest dokumentem kapitalnym dla poznania Kościoła w końcu I wieku. Według najbardziej ostrożnego datowania został napisany około 96 roku i jest współczesny ostatnim pismom Nowego Testamentu. Prezentuje się pod patronatem Klemensa, którego najczęściej utożsamia się z trzecim na liście biskupów Rzymu, ale jest wielokrotnie cytowany i przedstawiany jako list Kościoła rzymskiego z czasów Klemensa (+ 101) do Kościoła korynckiego. Powodem jego powstania jest kryzys, o którym dowiadujemy się z samego listu, używającego zresztą języka dość stereotypowego. „Młodzi” z pewną arogancją powstali przeciw piastującym urząd prezbiterom, starając się, by wspólnota złożyła ich z urzędu niewątpliwie dlatego, że usiłowali na ich miejscu odegrać jakąś rolę²⁵.

Na podstawie okazjonalnych notatek rozrzuconych w liście można wyrobić sobie dość wyraźny pogląd na temat tendencji eklezjologicznych Kościoła rzymskiego. Skoro „Kościół Boży w Rzymie” może zwrócić się do „Kościoła Bożego w Koryncie”, to posiada świadomość, że tworzy wraz z nim jeden i jedyny Kościół, o czym świadczy troska o wspólnotę, która motywuje cały list. Członkowie tego Kościoła określani są jako „wspólnota”, ale częściej jako „wybrani” czy wreszcie „trzódka Chrystusowa” — formuła właściwa Klemensowi²⁶. Przyznaje się im określenia, jakie Biblia nadaje Izraelowi, którego Bóg wybrał jako swój lud: chrześcijanie są „wybranym dziedzictwem”, „świętym dziedzictwem”²⁷. Lud ten zmierza cały ku dobrom obietnicy, ale korzysta już z dobrodziejstw „wielkich, chwalebnych obietnic”, dotyczących „Jego dóbr”²⁸. Tym, co nade wszystko łączy wspólnotę, co jest jak gdyby jej specyficznym prawem, to *agapè*, miłość: ma w niej królować wola pokoju, pokora, wzajemne poddanie²⁹. Te cechy wspólnoty są dla naszego autora fundamentalne i należy

²⁵ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 47, 6; 3, 3; 13, 1; 14, 1, 57, 2; SC 167, s. 179, 103-105, 121, 123, 191; przekład polski: *Pś*, s. 73, 52, 56, 57, 77.

²⁶ *Ibid.*, 2, 4; 1, 1; 6, 1 etc.; 44, 3; 54, 2; 57, 2; SC 167, s. 103, 99, 109, 173, 187, 191; przekład polski: *Pś*, s. 52, 51, 53, 71, 75, 77.

²⁷ *Ibid.*, 29, 1; 30, 1; SC 167, s. 149; przekład polski: *Pś*, s. 64.

²⁸ *Ibid.*, 34, 7; 35, 3; 41, 4; 59, 2; SC 167, s. 157, 169, 195; przekład polski: *Pś*, s. 66, 69, 73.

²⁹ *Ibid.*, 49; 2, 1; 37, 5, 38, 1; SC 167, s. 181, 101, 163; przekład polski: *Pś*, s. 73, 51, 68.

o nich przypomnieć tym mocniej, że *List* był zazwyczaj cytowany ze względu na swą koncepcję porządku i posłuszeństwa, jak i na rolę przyznaną Kościołowi w Rzymie i jego biskupowi.

Okazja, jaka spowodowała powstanie *Listu*, rzeczywiście zachęca do głoszania zgody i dobrego porządku. Ten ostatni jest zilustrowany poprzez przywołanie harmonii wszechświata, co sprawia, że jawi się on jako ideał ponadczasowy, włączający Kościół do całości planu zbawczego i kanonizujący jego formy organizacyjne w sposób niezmienny. Jednym z aspektów, który frapował komentatorów, jest użycie porównania wojskowego dla wezwania do poszanowania porządku we wspólnocie. Jednak wiele oznak wskazuje, iż Klemens odnosi się raczej do „pewnej koncepcji sakralnej i kapłańskiej ludu na pustyni”³⁰, pochodzenia żydowskiego³¹.

Przez ten obraz przezierna struktura wspólnoty: liczy biskupów czy prezbiterów, ale także diakonów³². Szafarze ci zostali ustanowieni przez Apostołów, którzy sami przychodzą od Jezusa Chrystusa, a On przychodzi od Boga³³. Ta „reguła” sukcesji została według Klemensa ustalona przez samych Apostołów, co w żadnym wypadku nie uniemożliwia wspólnocie interwencji przy wyznaczaniu odpowiedzialnych. Zostali oni bowiem ustanowieni „za zgodą całej *ekklesii*”³⁴.

Jak wygląda sprawa roli, jaką *List* przyznaje Kościołowi w Rzymie i jego biskupowi? Nie ma on nic z dekretu dyscyplinarnego, prezentuje się jako dokument skierowany przez braci do innych braci, ze względu na poczucie odpowiedzialności, jaką odczuwają wobec wspólnoty w Koryncie, ale także na troskę o jedność w Kościele. W zachęcie dominuje zaimek „my”: „Wszystko to piszemy, umiłowani, nie tylko po to, żeby was napominać, lecz po to również, by i sobie przypomnieć, bo przecież jesteśmy na tej samej arenie i ta sama walka nas czeka”, „bądźmy zatem pokorni”, „nie snujmy różnych urojeń w duszy”³⁵.

Mimo że ton listu jest braterski, świadczy on jednak także o pewnym autorytecie. Kiedy kwestionuje się jedność serc, ton staje się bezkompromisowy: chodzi o „bunt wstrętny i bezbożny”. Autor usiłuje dobrze wyrazić wolę Bożą: „Jeśli ktoś jednak odmówi posłuszeństwa słowom, jakie Bóg przez nas do niego zwracał, niech wie, że niemałą ponosi winę i naraża się na niemałe niebezpieczeństwo”, bowiem list ten „napisaliśmy przez Ducha Świętego”³⁶.

³⁰ A. Jaubert, wprowadzenie do *SC 167*, s. 80.

³¹ O tym porównaniu, zob. s. 75.

³² Klemens Rzymski, *op. cit.*, 42, 4 — 5; *SC 167*, s. 169 — 171; przekład polski: *Pś*, s. 70. Biskup i prezbiter, te dwa terminy funkcjonują jeszcze zamiennie, jak w *Dz 20,17.28* i *Tm 3,2; 5,17*, czy też u *Hermasa*.

³³ *Ibid.*, 42, 1—2; *SC 167*, s. 169; przekład polski: *Pś*, s. 69 — 70.

³⁴ *Ibid.*, 44, 2 — 3; *SC 167*, s. 173; przekład polski: *Pś*, s. 70 — 71.

³⁵ *Ibid.*, 7, 1; 13, 1; 23, 2; *SC 167*, s. 111, 121-123, 141; przekład polski: *Pś*, s. 54, 56, 62.

³⁶ *Ibid.*, 1, 1; 59, 1; 63, 2; *SC 167*, s. 99, 195, 203; przekład polski: *Pś*, s. 51, 78, 81.

Wydaje się, że ten ton autorytetu został bez trudności przyjęty przez Koryntian. Nie można go wcale tłumaczyć specjalną rolą, przyznaną już Kościołowi w Rzymie w utrzymaniu *agapè* (miłość, która wiąże wierzących między sobą oraz z Bogiem), fundamentu Kościoła powszechnego, a to „z powodu pierwszeństwa kolumn, które w Rzymie przelały swą krew dla Chrystusa”³⁷.

Czy już w tym stadium należy przyznać szczególną rolę samemu autorowi? Z pewnością odcisnął na dokumencie swój znak:

Późniejsza tradycja przypisała ten list Klemensowi, następcy Piotra, ale nie mamy innych świadectw episkopatu monarchicznego w Rzymie w tej wczesnej epoce. Interpretacja minimalistyczna polegałaby na stwierdzeniu, że autor był jedynie rzecznikiem rzymskiej rady prezbiterów. Faktycznie, pomimo rozmyślnego usunięcia się w cień, domaga się on autorytetu Ducha Świętego dla listu, który napisał w imieniu swego Kościoła. Prawdopodobnie można by powiedzieć, że ma on świadomość bycia głosem Kościoła założonego na świadectwie Piotra i Pawła, Kościoła, którego misją jest posługa *agapè* dla wszystkich Kościołów³⁸.

Zapamiętajmy ostrożność tych stwierdzeń. Z punktu widzenia podziału władzy w Kościele, „*List Klemensa stawia więcej kwestii, niż rozwiązuje*”³⁹.

2. KOŚCIÓŁ I BISKUP: IGNACY ANTIOCHEŃSKI

Tekst: Ignacy Antiocheński: *Listy*. wyd. franc.: P.-T. Camelot. *SC* 10 bis. wyd. 3. 1969; przekład polski: Ps.

Wskazówki bibliograficzne: Historycy zgadzają się dzisiaj co do autentyczności skolonizowania *Listów*, kontestowanego przed kilku laty przez R. Joly. - W. R. Schoedel, art. „Ignatius von Antiochien”. *TRE* 16 (1987); *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*, Kaiser. München 1990. - R. Weijenborg, *Les Lettres d'Ignace d'Antioche*. Brill. Leiden 1969.

Siedem listów biskupa Ignacego z Antiochii (+ przed 117), jakie przetrwały do naszych czasów, to najbardziej godny podziwu pomnik dawnego Kościoła. Zostały napisane podczas gdy biskup zatrzymany w Antiochii, został zabrany do Rzymu pod wojskową eskortą, by zostać tam wydanym dzikim zwierzętom. Podczas podróży przyjął wizytę delegacji różnych Kościołów, do których wysłał listy. Napisał również do Kościoła w Rzymie, by zapowiedzieć swoje przybycie. Warunki te wyjaśniają niektóre cechy stylu listów, jak również objawiają płomienną miłość do Chrystusa. Prócz tego okazuje się także „*au courant* wyrafinowania azjatyckiej retoryki”⁴⁰.

³⁷ A. Jaubert, *SC* 167, s. 89.

³⁸ *Ibid.*, s. 90.

³⁹ P. Dias, *Kirche in der Schrift, op. cit.*, s. 90.

⁴⁰ P.-T. Camelot, wprowadzenie do *SC* 10 bis, s. 19.

Ignacy Antiocheński jest pierwszym, który określił ogół chrześcijan mianem „Kościoła katolickiego” w sensie Kościoła powszechnego, w przeciwieństwie do poszczególnych Kościołów⁴¹. Gorąco zaangażowany na rzecz jedności, która jest centrum jego teologii, nie przestaje głosić jej wszystkim adresatom swych listów. Heretycy są niebezpieczni, podziały leżą u źródła wszelkiego zła. „Kochajcie jedność, unikajcie podziałów, stańcie się naśladowcami Jezusa Chrystusa, tak jak On jest naśladowcą swego Ojca”⁴². Tym, co podtrzymuje jedność, jest *agape*, wzajemna miłość, która przekłada się na czyny, w trosce o „wdowy, sieroty, udręczonych, więźniów, głodnych, spragnionych”⁴³. Tę jedność serc Ignacy kultywuje także między Kościołami. Kościoły piszą do siebie, odwiedzają się, wzajemnie się podtrzymują. Dostrzegamy w *Listach*, że Kościoły w Efezie i Smyrnie niepokoją się o los Antiochii pozbawionej swego pasterza. Ignacy zaleca Rzymianom, by modlili się za jego wspólnotę. Jeżeli trwa ona w pokoju, wybierze się diakona, by się razem z nią radować. W tamtej epoce często podróżowano, a chrześcijanie nie mniej niż inni, co budowało związki pomiędzy wspólnotami.

Owa wielka jedność, jaką stanowią „święci”, wciela się w widzialną społeczność, która w Azji Mniejszej jawi się jako mocno zorganizowana i wyraźnie zhierarchizowana. Na szczycie stoi biskup, jeden w każdym mieście, który odtąd jasno odróżnia się od kolegium prezbiterów oraz od diakonów. Nie ma u Ignacego żadnej wzmianki o charyzmatycznych funkcjach proroków, nauczycieli, wędrownych apostołów, o których mówią Listy Pawiowe, a których wspomnienie, pod koniec I wieku, zachowała *Didache*⁴⁴. Ta trzystopniowa hierarchia uzasadniona jest racjami mistycznymi. Biskupi porównani są do Boga Ojca albo Jezusa Chrystusa, prezbiterzy do Apostołów, diakoni do „sług Kościoła Bożego”⁴⁵.

W chwili, gdy Ignacy pisze swe listy, sytuacja taka najwyraźniej nie jest nowa, co nie oznacza, że jest powszechna. I tak, jego list do Rzymian nie wspomina o biskupie w tej wspólnotcie (podczas gdy wymienia biskupów Efezu, Magnezji, Tralleis, Smyrny): zwraca się zbiorowo „do Kościoła w krainie Rzymian”.

Czy jest u Ignacego twierdzenie o szczególnej roli Kościoła w Rzymie? Kwestia ta była bardzo dyskutowana. Podniesiono uszanowanie, z jakim pozdrawia Kościół, „który przewodzi w krainie Rzymian, godny Boga, godny czci, godny błogosławieństw, godny pochwały, godny powodzenia, godny

⁴¹ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, 8, 2; SC 10 bis, s. 163; przekład polski: *Pś*, s. 138.

⁴² Id., *Do Kościoła w Filadelfii*, 7, 2; SC 10 bis, s. 147; przekład polski: *Pś*, s. 134.

⁴³ Id., *Do Kościoła w Smyrnie*, 6, 2; SC 10 bis, s. 161; przekład polski: *Pś*, s. 137.

⁴⁴ Por. *Didache*, 11 — 13; SC 248, s. 183-191; przekład polski: *Pś*, s. 38-39.

⁴⁵ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji*, 3, 1; *Do Kościoła w Tralleis*, 2, 1.3; SC 10 bis, s. 97 i 113; przekład polski: *Pś*, s. 120, 124. - O szafarzach u Ignacego, por. s. 82-84.

czystości [wiary] i przewodzący w miłości, naznaczony prawem Chrystusa i imieniem Ojca”⁴⁶. Kościół w Rzymie jest tym, który „uczył innych” i wydawał polecenia; tym, któremu Piotr i Paweł wydali rozkazy; którego wiara jest czysta⁴⁷. Tych kilka wskazówek zmusza do spojrzenia na Ignacego jako na świadka pewnego pierwszeństwa Kościoła rzymskiego, które jest tutaj określane w odniesieniu do *agapè* i czystości wiary.

3. KOŚCIÓŁ A INNI LUDZIE: APOLOGECI

Autorzy i teksty: Do *Diogneta*, wyd. franc.: H. I. Marrou, SC 33 bis, 1965; przekład polski: Pś.
- Atenagoras. *Prośba za chrześcijanami*, wyd. franc.: B. Pouderon. SC 379, 1992; przekład polski: S. Kalinkowski. PAX, Warszawa 1985. - Justyn. *Apologie*, wyd. franc.: A. Wartelle, Études Augustiniennes, Paris 1987; przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926; *Dialog z Żydem Tryfonem*, wyd. franc.: C. Archambault. 2 tomy. TD 1909; przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka. Poznań 1926.

Wskazówki bibliograficzne: A. Puech, *Les Apologistes grecs du II^e siècle de notre ère*. Hachette. Paris 1912. - L. W. Bard nard. *Justin Martyr. His Life and Thought*. University Press. Cambridge 1966. - O stosunkach chrześcijan i Żydów w Starożytności: H. Schreckenberg, *Die Christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihre literarischen und historischen Umfeld (1.-1. Jh)*. Frankfurt/Bern-New York/Paris 1982.

Autorzy chrześcijańscy z II wieku, których zwykliśmy nazywać wspólnym mianem Apologetów, zajęli się w swych pismach ukazaniem charakteru wspólnoty chrześcijańskiej jako społeczności nie zagrażającej moralnie i politycznie. Jeżeli nawet utwory swe dedykują cesarzom lub ustalonym autorytetom, to w rzeczywistości zwracają się do wszystkich ówczesnych wykształconych czytelników. Kościół wzrósł i budzi wrogość władzy. Temu nowemu ruchowi religijnemu postawiono szereg zarzutów, z których jedne były czystymi kalumniami, inne zaś okazały się bardziej subtelne. Celem apologetów jest rozwianie przesądów, nie należy się zatem u nich spodziewać prezentacji chrześcijaństwa, a w jeszcze mniejszym stopniu eklezjologii.

Rzeczywiście, dostarczają stosunkowo niewiele odniesień do wspólnoty chrześcijańskiej i jej życia, z wyjątkiem punktów, w których muszą bronić jej od oszczerstw — na przykład oskarżenia o kanibalizm lub kazirodztwo. Z mocą podkreślają wysokie wymagania moralne chrześcijan, ich braterską miłość, dobry porządek ich zgromadzeń, wyższość ich doktryny. Pośrednio tylko, przez pryzmat różnaitości ich temperamentów, można wyobrazić sobie sposób, w jaki Kościół postrzegał sam siebie wobec ówczesnego społeczeństwa. Przeważa krytyczny dystans: krytyczny wobec politeizmu i idolatrii, wobec

⁴⁶ Id., *Do Kościoła w Rzymie*, adres, SC 10 bis, s. 129, 131, 137.

⁴⁷ *Ibid.*, 3, 1; 4, 3; adres; SC 10 bis, s. 129, 131, 137; przekład polski: Pś, s. 129, 128.

kultu cesarza, wobec panującej niemoralności. Ale odnajdujemy także inną tendencję, która docenia pozytywne wartości ówczesnej kultury. Wiele jest pozytywnych odniesień do filozofii, czy to Platona, czy stoicyzmu szeroko wtedy rozpowszechnionego w światłych kręgach. Apologeti na próżno radykalnie krytykują pogaństwo i wychodzą ze swego rodzaju oczywistości prawdy, którą głoszą i dla której są gotowi oddać życie, nie wyrażają przy tym nic innego, jak pewną formę tolerancji. Tacjan (około roku 120) tak formułuje punkt widzenia chrześcijan: „Przyznajemy wam punkty bez znaczenia; wy zatem albo idźcie za naszą doktryną, albo podobnie pozostawcie nam nasze stanowiska”⁴⁸. Także krytyka kultu cesarza nie przeszkadza apologetom i wspólnotom chrześcijańskim w ogóle akceptować autorytet cesarza tym bardziej, że przeważnie wywodzili się oni z warstw ludowych, przyzwyczajonych do akceptowania roli autorytetów publicznych. Chrześcijanie nie są rywalami władzy politycznej: ich Królestwo jest niebiańskie. Przeciwnie: „Macie ponadto w nas przyjaciół i zwolenników pokoju”⁴⁹.

Wśród apologetów specjalne miejsce należy się Justynowi (+ około 165). Nawrócony filozof platoński, Justyn, nie zadowolili się wzięciem chrześcijaństwa w obronę przed poganami, lecz w swym *Dialogu z Żydem Tryfonem* stara się pokazać, że chrześcijanie są nowym ludem Bożym, „potomstwem Izraela prawdziwym, duchowym”⁵⁰.

Justyn pozostawił nam pierwszy precyzyjny opis Eucharystii i chrześcijańskiego zgromadzenia niedzielnego. Widać tu kapitalną rolę, jaką odgrywa we wspólnocie wzajemna pomoc:

Ci, którym się dobrze powodzi i którzy dobrą mają wolę, dają, co chcą, a wszystko, co się zbierze, składa się na ręce przełożonego. On zaś rozacza opiekę nad sierotami, wdowami, chorymi albo z innej przyczyny cierpiącymi niedostatek, nad więźniami, obcymi gośćmi, jednym słowem śpieszy z pomocą wszystkim, co są w potrzebie⁵¹.

To jedna z trosk, jaką odnajdujemy przez wszystkie pierwsze wieki chrześcijaństwa. Tekst świadczy także o pewnym podziale ról we wspólnocie: odróżnia „przełożonego braci”, który „gdy lektor skończy, [...] daje żywym słowem upomnienie i zachętę”, który „odprawia obrzęd eucharystyczny”, któremu „cały lud” odpowiada, a także „tak zwani u nas diakoni”⁵². Jednakże ów rozdział funkcji nie jest żadną przeszkodą dla pierwszego utożsamienia chrześcijan z „my” całej wspólnoty.

⁴⁸ Tacjan, *Przemowa do Greków*, 24, 1; PG 6, 859.

⁴⁹ Justyn, *Apologia I*, 11 — 12; Wartelle, s. 109 — 113; przekład polski: *op. cit.*, s. 12 — 14.

⁵⁰ Id., *Dialog z Żydem Tryfonem*, 11, 5; TDI, s. 55; przekład polski: *op. cit.*, s. 114; por. 123, 9; 135, 3.

⁵¹ Id., *Apologia I*, 67, 6-7; Wartelle, s. 193; przekład polski: *op. cit.*, s. 77 — 78.

⁵² *Ibid.*, 65-67.

4. KOŚCIÓŁ I SUKCESJA APOSTOLSKA: IRENEUSZ

Tekst: Ireneusz. *Adversus haereses*. przekład franc.: A. Rousseau. Cerf. Paris 1984; przekład polski (fragm.): *AP*.

Wskazówki bibliograficzne: H.-J. Jasche, art. „Irenaus von Lyon”, *in TRE* 16 (1987), s. 258-268. K. Delahaye, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*. Cerf. Paris 1964, s. 89-127.

Ireneusz z Lyonu (t około 200) jest pierwszym autorem chrześcijańskim, u którego odnajdujemy kilka elementów wyartykułowanej eklezjologii. Kościół jako taki nie jest zresztą przez niego podejmowany, lecz niemal wyłącznie jako pozostający na służbie prawdy. W swej księdze *Adversus haereses*, mającej na celu zwalczanie różnorodnych form gnozy i ich pretensji do bycia prawdziwym Kościołem Ducha Świętego, Ireneusz koncentruje swą uwagę na autentyczności wiary i na wierności przekazu od samych początków. Rozszerzony na cały świat, Kościół jest „skarbcem”, „domem” prawdy, matką i żywicielką wierzących, rozdaje im pokarm, którym jest wiara⁵³. To Syn Boży zgromadził Kościół: jest Jego Głową, a także Oblubieńcem. Odłączyć się od Kościoła, to odciąć się od prawdy. To on otrzymał od Pana Ducha Świętego, jest miejscem charyzmatów, a ci, którzy są w Kościele, potrafią rozeznawać duchy i wykrywać błędy⁵⁴. „Albowiem gdzie Kościół, tam i Duch Boży, a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska — zaś Duch jest prawdą”⁵⁵: słynne zdanie które dobrze ukazuje związek Ducha Świętego, Kościoła i prawdy. Relacje pomiędzy Duchem a instytucją nie zostają rozwinięte w inny sposób. Funkcje eklezjalne widziane są przez Ireneusza głównie pod kątem magisterium doktrynalnego, zaś jedność wiary chrześcijan w całym świecie objawia wierność Kościoła doktrynie Apostołów. Owa jedność nie zostaje zniszczona przez różnice w praktykach, co pokazuje list Ireneusza do Wiktora, biskupa Rzymu, na temat daty Wielkanocy⁵⁶.

Jest fragment, nad którym wylano morze atramentu, ponieważ odnosi się do szczególnej roli Kościoła rzymskiego w kwestii wierności przekazu wiary:

Ponieważ jednak wyliczenie sukcesji wszystkich Kościołów zajęłoby w niniejszym dziele zbyt wiele miejsca, przeto wskazując na następstwa największego i najstarszego i wszystkim znanego, przez dwu najchwalebniejszych Apostołów Piotra i Pawła

⁵³ Ireneusz, *CH*, III, 4, 1; V, 20, 2; III, przedmowa; 24, 1; Rousseau, s. 282, 395, 628, 275, 395; przekład polski: *AP*, s. 37, 40-41, 48, 55.

⁵⁴ *CH*, III, 6, 1; 16, 6; IV, 20, 12; III, 24, 2; 17, 2; IV, 33, 1-7; Rousseau, s. 289, 352, 480, 395-396, 357, 514-518; przekład polski (fragm.): *AP*, s. 49, 51.

⁵⁵ *CH*, III, 24, 1; Rousseau, s. 395; przekład polski: *AP*, s. 48.

⁵⁶ Cytowany w: Euzebiusz, *HEV*, 24, 13; *SC* 41, s. 70; przekład polski: *op. cit.*, s. 241 -242.

założonego i ustanowionego w Rzymie Kościoła, który posiada tradycję od Apostołów i wiarę opowiadaną ludziom, a dochodzącą aż do nas drogą kolejnego następstwa biskupów — zawstydzamy tych wszystkich, którzy [...] gromadzą koło siebie zwolenników [...]. Z tym bowiem Kościołem dla jego naczelnego zwierzchnictwa (*propter potentiorem principalitatem*) musi się zgadzać każdy Kościół, tj. wszyscy zewsząd wierni, bo w nim przez tych, co są zewsząd (*ab his qui sunt undique*), zachowała się tradycja apostołska⁵⁷.

W jakim sensie trzeba interpretować to, co powiedziane jest o Kościele rzymskim i jego *potentior principalitas*? Ruch myśli jest tutaj jasny i odnajdujemy go w innym miejscu:

Dlatego należy słuchać zwierzchników w Kościele, którzy — jak udowodniliśmy — mają następstwo od Apostołów. Z następstwem biskupstwa otrzymali oni niezawodny charyzmat prawdy według upodobania Ojca. Innych zaś, co odpadli od głównej linii następstwa i gdzie bądź zbierają sobie zwolenników, należy mieć w podejrzeniu [...] ⁵⁸.

W ramach tej optyki Ireneusz przyznaje pewne pierwszeństwo wspólnotom, które zostały założone bezpośrednio przez Apostołów: można bardziej im ufać w kwestii czystości doktryny przekazywanej na takiej podstawie. Z takiego punktu widzenia Kościół w Rzymie posiada „wspanialszy początek”. Z powodu założenia go przez Piotra i Pawła, wystarcza sam sobie jako test autentyczności. A ów test jest nawet „konieczny”, jeśli chce się mieć pewność co do ciągłości sięgającej początków. Powszechny autorytet owego odniesienia związany jest z początkami właśnie i Ireneusz dostrzega jego użycie w *Liście do Kościoła w Koryncie* Klemensa Rzymskiego. Ów autorytet jest autorytetem prawdy pochodzącej do Boga przez Jezusa Chrystusa i przekazywanej przez Apostołów: głos Apostołów słyszymy w głosie biskupów, w tym przypadku biskupa Rzymu, w nieprzerwanej sukcesji. W tamtym momencie historii tłumaczenie *potentior principalitas* w terminach prymatu i władzy byłoby anachronizmem⁵⁹. Natomiast założenie Rzymu na fundamencie świadectwa Piotra i Pawła, a zwłaszcza na ich męczeństwie, jest dla Ireneusza jak gdyby elementem decydującym o wierności w wierze na dalszy ciąg historii: „Jeżeli miał istnieć jakiś Kościół uodporniony przeciw herezji, to ten właśnie” ⁶⁰.

⁵⁷ CH, III, 3, 2; Rousseau, s. 279; przekład polski: AP, s. 39. A. Rousseau uzasadnia interpretację podaną w SC 210, s. 223-236. W tym samym sensie K. Schatz, *La Primauté, op. cit.*, s. 27-29.

⁵⁸ CH, IV, 26, 2; Rousseau, s. 492; przekład polski: AP, s. 50. For. t. 1, s. 46-48.

⁵⁹ Por. A. Rousseau, *op. cit.*, s. 235. Już J.A. Möhler, *L'Unité dans l'Eglise ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, Cerf, Paris 1938 (wyd. niem. 1825), s. 219-221.

⁶⁰ K. Schatz, *La Primauté, op. cit.*, s. 26.

III. DO SOBORU NICEJSKIEGO (325)

Wskazówki bibliograficzne: P.-T. Camelot. *Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschliesslich Augustinus*, in *Handbuch der Dogmengeschichte* III. 3 b. Herder. Freiburg-Basel-Wien 1970. s. 1 -11. - P. Batiffol. *L'Église naissante et le catholicisme*. Paris 1909 (Cerf. 1971). - E. Mersch. *Le Corps mystique. Études de théologie historique*. 2 tomy. wyd. 3. DDB. Paris 1951. -J. Ludwig. *Die Primatworte Mt 16.18-19 in der altkirchlichen Exegese*. Aschendorff. Münster 1952. - Por. Wskazówki bibliograficzne s. 305-306.

1. KOŚCIÓŁ ŚWIĘTYCH CZY GRZESZNIKÓW? HIPOLIT I KALIKST

Wskazówki bibliograficzne: O Kalikście I: St. G. Hall. art. „Calixtus I”. *TRE* 7 (1981). s. 559-563 (bibliografia). - O Hipolicie: M. Marcovich. art. „Hippolyt von Rom”, *TRE* 15 (1986), s. 531-571 (bibliografia). - M. Richard, art. „Hippolyte de Rome”. *DSP* 7A (1969), s. 531 -571 (bibliografia). - A. Hamei. *Kirche bei Hippolyt von Rom*. Bertelsmann. Gütersloh 1951.

Dysputa między kapłanem Hipolitem a biskupem Kalikstem, piętnastym na liście biskupów Rzymu (217 — 222), pozwala nam zetknąć się niemal namacalnie z trudnością, która nie mogła nie pojawić się wraz z rozpowszechnianiem się Kościoła. Mała grupa tych, którzy uważali się za świętych i wybranych, przerodziła się teraz w liczne wspólnoty, gdzie spotykały się osoby o bardzo różnym stopniu zaangażowania. W Kościele z pewnością byli święci, ale byli i grzesznicy. W początkowym okresie sytuacje gorszące można było załatwiać przypadek po przypadku. Kiedy zaczęły się one mnożyć, kwestia nabrała innego wymiaru. Dotyczyło to samej natury Kościoła. Czy należało za wszelką cenę zachować Kościół czystych i wiernych, czy też szerzej otworzyć drzwi, aby większa liczba mogła skorzystać z łaski Chrystusa w mniejszym lub większym stopniu? Ale czyż Kościół nie ryzykował w ten sposób, iż zostanie oskarżony o utratę swej tożsamości i wierności łasce swych początków?

Problem ten naturalnie pobudził teologów i przełożonych wspólnot do zajmowania stanowisk. Już około 150 roku wyzwolony niewolnik Hermas postawił sobie to pytanie na podstawie Kościoła rzymskiego.

Kalikst, dawny niewolnik, który został biskupem Rzymu, jest nam znany jedynie za sprawą ataków swego adwersarza, wykształconego kapłana Hipolita, pisarza płodnego i ostrego, zatroskanego o świętość Kościoła, który oskarżył Kaliksta o różne herezje i w końcu przeciwstawił mu swój własny Kościół, jedyny prawowierny z jego punktu widzenia. Rozłam ten przedłużył się za pontyfikatu Urbana I (223 — 230) i Poncjana (230 — 235). Po objęciu tronu, cesarz Maksymin wygnał obydwu adwersarzy Kościoła na Sycylię, co zakończyło schizmę. Hipolit i Poncjana zmarli na wygnaniu i czczeni są jako święci męczennicy.

Według Hipolita Kościół założony przez Chrystusa jest w istocie „społecznością świętych”, którzy otrzymali Ducha Świętego przez chrzest i zatrzymują Go poprzez zachowanie czystej wiary i wierne przestrzeganie przykazań Chrystusa. Kościół może przetrwać tylko wówczas, jeśli jest nieustannie przez Niego rodzony jako „święte zgromadzenie tych, co żyją w sprawiedliwości”. Grzesznicy, którzy nie postępują według świętości, jaką otrzymali, przynależą do Kościoła jedynie pozornie⁶¹. Tymczasem, deklaruje Hipolit, Kalikst gotowy jest przebaczyć wszystkim tym, którzy oddają się swym namiętnościom, uważa, że biskupa nie należy składać z urzędu, nawet jeśli zgrzeszył śmiertelnie, dopuścił do święceń kapłanów, biskupów lub diakonów, którzy żenili się dwa lub trzy razy, toleruje, aby żeniący się duchowny pozostawał w stanie duchownym, jak gdyby nie grzeszył. Kalikst ze swej strony opiera się na tekstach takich jak Rz 14,4 („Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego służyć?”), Mt 13,30 („Pozwólcie obojgu [chwastowi i dobremu nasieniu] rósć aż do żniwa”) albo Rdz 6,19 i n. „Usiłował on także widzieć obraz Kościoła w arce Noego, w której były psy, wilki, kruki i wszystkie zwierzęta czyste i nieczyste, dodając, że podobnie ma być w Kościele”⁶².

Oprócz rozbieżności dyscyplinarnych, jesteśmy świadkami starcia się dwóch eklezjologii. Czy Kościół jest małą trzódką czystych, czy zgromadzeniem grzeszników, którzy odkrywają, że są wezwani przez łaskę, i zmierzają w dobrem i złem ku temu światłu? W tej samej epoce, w Afryce, Tertulian zajmował to samo stanowisko co Hipolit. Nieco później debata miała wybuchnąć na nowo z większą intensywnością, po krótkim, ale gwałtownym prześladowaniu Decjusza (w 250 roku), które spowodowało liczne apostazje. W Rzymie kapłan Nowacjan głosił nieprzejednaną postawę. Aby zadecydować o jednolitym duszpasterstwie w łonie swych Kościołów, biskup Kartaginy — Cyprian i biskup Rzymu — Korneliusz zwołali, każdy u siebie, synod w 251 roku. W obydwu przypadkach decyzje poszły w kierunku rozszerzenia dostępu do pojednania, podczas gdy doktryna Nowacjana, którą historyk Euzebiusz określa jako „niebraterską i niehumaną”⁶³, zostanie odrzucona jako „obca Kościołowi”. Przeważało w końcu stanowisko Rzymu, w mniejszym stopniu na podstawie argumentacji teologicznej, a raczej dzięki powolnemu procesowi wyjaśniania.

⁶¹ Hipolit, *Komentarz do Księgi Daniela*, 1, 17, 8; 1, 24, 5; 4, 38, 2; SC 14, s. 103— 105.

⁶² Id., *Odparcie wszelkich herezji*, 9, 12; PG, 16, 3386.

⁶³ Euzebiusz, *HE*, VI, 43, 2; SC 41, s. 153; przekład polski: *op. cit.*, s. 300.

2. KOŚCIÓŁ OBLUBIENICĄ SŁOWA: KLEMENS ALEKSANDRYJSKI

Podobnie jak inni Ojcowie, Klemens Aleksandryjski⁶⁴ (około 150 — 221) nie daje w pełni rozwiniętego obrazu Kościoła. Kościół, o którym mówi z miłością, to Kościół jeden, święty, najdawniejszy, w odróżnieniu od heretyckich lub schizmatyckich konwentykli. On jest jedynym Kościołem, gromadzi bowiem wszystkich tych, którzy przez wolę jedynego Pana zostali w swoim czasie wezwani, by stać się jego członkami. Spekulatywna skłonność jego ducha sprawia, że Klemens bardziej interesuje się niebiańskim pierwowzorem Kościoła, niż jego konkretnymi, historycznymi formami. Zna jego organizację, wymienia różnorodne kategorie, diakonów, prezbiterów, biskupów, wdowy, ale te „różne osoby” są jakby odbiciem hierarchii anielskich⁶⁵. Kościół jest szkołą, gdzie naucza jego Oblubieniec, Logos⁶⁶. Często cytowano tę liryczną deklarację:

Cóż za zadziwiająca tajemnica! Jeden jest Ojciec wszechświata, jeden Logos wszechświata i także jeden Duch Święty, wszędzie ten sam; jedna też jest dziewica, która stała się matką, lubię ją nazywać Kościołem [...]. Jest jednocześnie dziewicą i matką, nietkniętą jako dziewica, pełną miłości jako matka; przyciąga do siebie swe małe dzieci i daje im mleko święte, Logos niemowląt⁶⁷.

3. KOŚCIÓŁ MIEJSCEM PRAWDZIWEGO POZNANIA BOGA: ORYGENES

Pomimo tendencji spirytualistycznych, które skłaniają go do rozważania Kościoła niebiańskiego, Orygenes⁶⁸ (około 184 — 254) poświęca konkretnemu Kościołowi historycznemu więcej uwagi niż Klemens i zasłużył na tytuł „człowieka Kościoła” (*vir ecclesiasticus*). „Kościoły Boże” są rozsiane po całej ziemi. Porównane do „Kościołów”, „zgromadzeń ludowych” pogan, świecą niczym „światła na ziemi”⁶⁹. Chociaż Orygenes chętnie mówi o Kościołach w liczbie mnogiej, wie jednak, iż Kościół w swej całości stanowi „jedno Ciało”,

⁶⁴ O Klemensie Aleksandryjskim, zob. A. Méhat, art. „Clemens von Alexandrien”, *TRE* 8 (1981), s. 101 — 113 (bibliografia).

⁶⁵ Klemens Aleksandryjski: *Pedagog*, III, XII, 97, 2; SC 158, s. 183. *Kobierce*, VI, 13, 107; *GCS* 15, s. 485; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 176. *Kobierce*, VII, 1, 3; *CCS* 17, s. 4; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 218-219.

⁶⁶ *Id.*, *Pedagog*, III, XII, 98, 1; SC 158, s. 185.

⁶⁷ *Ibid.*, I, VI, 42, 1; SC 158, s. 185.

⁶⁸ O Orygenesie, zob. t. 1, s. 182 i n. — O jego eklezjologii, por. J. Chęnevert, *L'Eglise dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques*, DDB/Paris, Bellarmin/Montréal 1969.

⁶⁹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, III, 29, SC 136, s. 71; przekład polski: S. Kalinkowski, wyd. 2, ATK, Warszawa 1986.

ponieważ jest „tylko jeden Bóg, Chrystus, który obejmuje nas i zawiera w swej jedności”⁷⁰. „Logos porusza Kościołem i każdym z jego członków, który nic nie czyni niezależnie od Logosu”. Kościół jest miejscem prawdy i poznania Boga; poza nim znajdujemy tylko mieszaninę prawdy i błędu. To święta wspólnota, pomimo „licznych słabości... nawet u nas, którzy mienimy się być częścią Kościoła”⁷¹. Ten, kto grzeszy, wyklucza się ze wspólnoty zbawienia; ale i odwrotnie, jeśli ktoś jest niesprawiedliwie wykluczony z Kościoła, decyzja ta pozostaje bez skutku duchowego.

Bardziej niż Klemens, Orygenes uwypukla apostolski i eklezjalny charakter tradycji, przekazywanej przez sukcesję biskupów. Bez względu na ważność roli, jaką przyznaje „doktorom Kościoła”, ich nauczanie poddane jest „przepowiadaniu eklezjalnemu”, którego biskupi są kwalifikowanym organem. Sam cierpiał z powodu owej zależności: dwukrotnie pozbawiany był prawa nauczania przez swego biskupa Demetriososa; skarży się na tę decyzję, ale nie myśli się od niej uchylać.

4. KOŚCIÓŁ I TRÓJCA ŚWIĘTA: TERTULIAN

Wskazówki bibliograficzne: O eklezjologii Tertuliana, zob. K. Adam. *Der Kirchenbegriff Tertulians*. Schöningh. Paderborn 1907. - E. Altendorf. *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatisten Schriften Augustins*. De Cruyter. Berlin-Leipzig 1932. s. 11 -43.

Teologowie zachodni od początku przywiązywali sporo znaczenia do organizacji Kościoła jako instytucji, ale aż do Soboru Nicejskiego różnicy pomiędzy dwoma typami eklezjologii nie należy przeceniać. Jednym z pierwszych autorów łacińskich, który odcisnął swój ślad na eklezjologii zachodniej, jest bezsprzecznie afrykańczyk Tertulian (około 160—220), konwertyta, którego teologia naznaczona jest jego wykształceniem prawniczym.

Twierdzenia Tertuliana na temat Kościoła zmieniają się w zależności od poszczególnych pism apologetycznych lub polemicznych, czy też tych pochodzących z początku twórczości lub okresu montanistycznego. Będąc rzeczywistością w istocie niebiańską, już zmartwychwstałą wraz z Chrystusem⁷², zamieszkaną przez Trójcę jedynej boskości, Ojca, Syna i Ducha Świętego⁷³, Kościół stoi w radykalnej opozycji do świata: ten ostatni jest „kościółem diabła”

⁷⁰ Id., *Homilie o Księdze Jozuego*, 7, 6; SC 71, s. 211; przekład polski: por. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1986, *PSP*, XXXIV, z. 2, s. 42-43.

⁷¹ Id., *Przeciw Celsusowi*, VI, 48; SC 147, s. 301; *Homilie o Księdze Jeremiasza*, 15, 3; SC 238, s. 119; przekład polski: *op. cit.*, s. 130-131.

⁷² Tertulian, *O chrzcie*, 8, 4 i 15; wyd. franc.: R.F. Refoule, SC 35, 1952, s. 78 i 87-88; przekład polski: *op. cit.*, s. 140—141 i 148—149.

⁷³ Id., *O uczciwości*, XXI, 16; wyd. franc.: C. Micaelii i C. Munier, SC 394, 1993, s. 275.

przeciwstawionym „Kościołowi Boga”⁷⁴, „więzieniem, z którego wyszli chrześcijanie”⁷⁵. Pawłowe obrazy Ciała i Oblubienicy Chrystusa służą Tertulianowi za fundament jego wymagań moralnych⁷⁶. Obraz Ciała wprowadza identyfikację Chrystusa i Kościoła: kiedy brat modli się za swego brata, sam Chrystus wstawia się za grzesznikiem⁷⁷. Narodzony, niczym nowa Ewa, z Chrystusowego boku na krzyżu, Kościół jest matką, która rodzi swe członki przez chrzest⁷⁸.

W obliczu herezji Tertulian, podobnie jak Orygenes, podkreśla jedność Kościoła. Fundament owej jedności jest w jego oczach czysto teologiczny. Kościół jest odbiciem Boga Trójcy: „ponieważ gdzie Trzech, to jest Ojciec, Syn i Duch Święty, tam i Kościół, który stanowi ciało dla tych Trzech”⁷⁹. Owa jedność przejawia się w jedności wiary różnych wspólnot, podobnie jak w komunii, którą utrzymują między sobą⁸⁰. Apostołowie przekazali naukę wspólnotom, które założyli, one zaś ze swej strony kolejnym, które z nich wyszły⁸¹, tak iż komunია z „owymi Kościołami, macierzami i źródłami wiary” jest kryterium prawdy. Biskupi są tymi, którzy niosą ową tradycję⁸².

Tertulian nie przypisuje szczególnej wagi urzędowi kościelnemu dla utrzymania jedności. Wyraźnie odróżnia duchowieństwo i świeckich, *ordo* i *plebs*, ale świeccy także stanowią *ordo*. Duchowieństwo jest niezbędne dla utrzymania porządku w Kościele. Podobnie jak u Orygenes, przynależność do Kościoła pociąga za sobą wysokie wymagania moralne, tak dla świeckich, jak i dla duchownych. Grzesznik sam się wyklucza z Kościoła⁸³.

Gdy został montanistą, Tertulian nie zmienił w istotny sposób swej koncepcji Kościoła, ale żywiej krytykował słabości moralne biskupów⁸⁴, a przede

⁷⁴ Id., *O widowiskach*, XXV, 5; wyd. franc.: M. Turcan, SC 332, 1986, s. 291; przekład polski: E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, op. cit., s. 108-109.

⁷⁵ Id., *Do męczenników*, II, 1; CCSL 1, 4; przekład polski: E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, op. cit., s. 32 — 33.

⁷⁶ Por. Id., *Jedynie małżeństwo*, XIII, 3; wyd. franc.: P. Mattei, SC 343, 1988, s. 195; *Zachęta do czystości*, V, 3; wyd. franc.: C. Moreschini i J.-C. Fredouille, SC 319, 1985, s. 89; przekład polski: op. cit., s. 170—171; *O uczciwości*, I, 8; XVIII, 11; SC394, s. 147.

⁷⁷ Id., *O pokucie*, X, 5, wyd. franc.: Ch. Munier, SC 316, 1984, s. 183; przekład polski: op. cit., s. 189—190.

⁷⁸ Id., *O chrzcie*, 20, 5; SC35, s. 96; przekład polski: op. cit., s. 153-154.

⁷⁹ *Ibid.*, 15, 1 i 6, 2; SC35, s. 87 i 96; przekład polski: op. cit., s. 148 i 140.

⁸⁰ Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, XX, 8; wyd. franc.: R.F. Raoulé i P. de Labriolle, SC 46, 1957, s. 113-114; przekład polski: op. cit. s. 55 - 56; *O noszeniu zasłony przez dziewice*, II, 2; CCSL 2, 1210.

⁸¹ Id., *Preskrypcja przeciw heretykom*, XX—XXI; SC 46, s. 112-115; przekład polski: op. cit., s. 55-57; *Przeciw Marcjonowi*, IV, 5, 1; CCSL 1, s. 550; przekład polski: op. cit., s. 147.

⁸² Id., *Preskrypcja przeciw heretykom*, XXI, 4, i XXXII; SC 46, s. 114 i 130—132; przekład polski: op. cit., s. 57 i 67-68.

⁸³ Id., *Zachęta do czystości*, VII; SC 319, s. 91-95; przekład polski: op. cit., s. 172—173; *Jedynie małżeństwo*, VII, 8 — 9; XII, 2; SC343, s. 163 i 189; *O uczciwości*, XIV, 24, SC395, s. 223.

⁸⁴ Por. Id., *O wieńcu*, I, 5; CSEL 2, s. 1040; *O ucieczce*, XIII, 3; CSEL 2, s. 1154-1155; *O poście*, XVII, 4, CSEL 2, s. 1276.

wszystkim ich pretensje do odpuszczania poważnych grzechów. Prawdziwym Kościołem, jedynym, który posiada pełną władzę rozgrzeszania, jest *Kościół Ducha*, a nie Kościół „zbiór biskupów”⁸⁵.

Czy Tertulian uznawał jakiś prymat biskupa Rzymu? Z pewnością uznaje rolę Piotra jako fundamentu całej organizacji kościelnej⁸⁶, ale wynikająca z niej władza kluczy istnieje w każdym Kościele apostołskim, a nie jedynie w Rzymie. Wydaje się rzeczywiście przyznawać Rzymowi szczególny autorytet doktrynalny, jak Ireneusz, z powodu męczeństwa Piotra i Pawła.

5. CYPRIAN I WSPÓLNOTA BISKUPÓW

Teksty: Cyprian. *O jedności Kościoła katolickiego*, przekład franc.: P. de Labriolle, *CSEL* 3. Cerf. Paris 1942; przekład polski: J. Czuj, w: Cyprian. *Pisma. I. Traktaty*. Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1937. *POK*. XIX. - *Listy*. wyd. franc.: Budé. t. 1 i 2, Bayard 1925; przekład polski: W. Szoldrski. ATK. Warszawa 1969, *PSP*. I.

Wskazówki bibliograficzne: A. d'Alès, *La Théologie de saint Cyprien*. Beauchesne, Paris 1922. - W. Simonis. *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus*, Frankfurt a.M. 1970, s. 1-23. - J. Colson. *L'Épiscopat catholique, collégialité et primauté durant les trois premiers siècles*. Cerf, Paris 1963, s. 71-123. - E. Altendorf. *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, *op. cit.* s. 44-116.

Biskup z Kartaginy, Cyprian (około 200 — 258), miał się trzykrotnie zetknąć z zewnętrznym prześladowaniem i wewnętrznymi konfliktami w Kościele. Nawet jego traktat *O jedności Kościoła katolickiego* jest pismem polemicznym. Człowiek czynu, obdarzony nieposkromionym charakterem, jest raczej pasterzem niż teologiem, ale jego myśl naznaczyła doktrynę dotyczącą Kościoła.

Podobnie jak Tertulian, Cyprian podkreśla konieczność przynależności do jedyne Kościoła, zgromadzonego w jedności tej samej, trynitarnej wiary⁸⁷. Zawdzięczamy mu bez końca cytowaną formułę: „Nie można mieć Boga za Ojca, gdy się nie ma Kościoła za matkę. Czy ktoś mógł znaleźć ocalenie poza arką Noego? Jeśli tak, to może także i ten, który pozostaje na zewnątrz, poza Kościołem”⁸⁸. Aksjomat ten odbija wspólne przekonanie dawnego Kościoła.

⁸⁵ Id., *O ucziwości*, XXI, 17, *SC* 394, s. 275.

⁸⁶ Id., *Jedynie małżeństwo*, VIII, 3-4, *SC* 343, s. 165.

⁸⁷ Cyprian, *O modlitwie Pańskiej*, XXIII, *CSEL* 3, s. 285; tekst cytowany przez II Sobór Watykański (*LG*4).

⁸⁸ Id., *O jedności Kościoła katolickiego*, 6; *CSEL* 3, s. 214 — 215; przekład franc.: P. de Labriolle, s. 13; przekład polski: J. Czuj, w: Cyprian, *Pisma. I. Traktaty*, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1937, *POK*, XIX, s. 175- 176. *Listy*, 52, 1; 55, 24; 71, 1; 73, 21; 74, 7-8; Bayard, s. 125-126, 147, 256, 275, 284-285; przekład polski: *op. cit.*, s. 137-138, 156-157, 252-253, 270, 277-279. Por. Y. Congar, art. „Hors de l'Église pas de salut”, *Catholicisme*, t. 5 (1959), s. 948-956.

Jego doniosłość oświetlona zostaje przez kontekst schizm Nowata w Kartaginie i Nowacjana w Rzymie (251). W tym duchu trzeba także rozumieć jego stanowisko dotyczące chrztu udzielanego przez heretyków: według niego ów chrzest winien być powtórzony przy powrocie do *catholica*: Kościół jest jeden, nie może być chrztu poza nim⁸⁹. Trzeba będzie poczekać na spór donatystyczny i stanowiska Optata z Milewe i Augustyna, by kwestia ta znalazła powszechnie przyjęte rozwiązanie.

Większą nowością jest wyjątkowa pozycja, jaką otrzymuje u Cypriana urząd, zwłaszcza biskupa⁹⁰. Biskup jest gwarantem jedności wspólnoty. „Biskup jest w Kościele i Kościół jest w biskupie”, zaś trwanie we wspólnocie z biskupem oznacza trwanie we wspólnocie z Kościołem.

Jedność całego Kościoła przejawia się we wspólnocie biskupów, którzy wszędzie nauczają tej samej doktryny i zachowują tę samą dyscyplinę we wszystkim, z wyjątkiem kilku szczegółów⁹¹. Pozostają zresztą ze sobą w relacjach, zbierają się na synodach, wzajemnie się napominają (Cyprian nie jest pozbawiony takiej możliwości, w tym i wobec biskupa Rzymu): zły biskup może być złożony z urzędu przez innych biskupów. Jest tylko *jeden episkopat*⁹²; każdy biskup sprawuje urząd w pełni, będąc zobowiązanym do solidarności z innymi biskupami: „Tej jedności usilnie strzec i bronić powinniśmy przede wszystkim my biskupi, którzy przewodniczymy w Kościele, byśmy wykazali, że i samo biskupstwo jedno jest i niepodzielne”⁹³. Wszakże jedność Kościoła nie zależy w ścisłym pojęciu od kolegalności biskupów (Cyprian często mówi o *Collegium* biskupów): jest dana przez Boga i wypływa z jedności z Chrystusem⁹⁴.

Cyprian jest zatem „episkopalistą”. Na płaszczyźnie doktrynalnej nie jest wyraźnym świadkiem prymatu biskupa Rzymu, ale jeśli w teorii jego stanowiska są płynne, w praktyce nie kontestuje autorytetu Stolicy rzymskiej: to „*główny Kościół*”, gdyż założony na stolicy Piotrowej (pierwsze użycie tego tytułu)⁹⁵. To

⁸⁹ Por. Id., *Listy*, 69; 71,1; Bayard, s. 239-252, 256; przekład polski: *op. cit.*, s. 237-249, 252-253.

⁹⁰ Por. s. 76.

⁹¹ Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, 5; *CSEL* 3, 213-214; Labriolle, s. 11-13; przekład polski: *op. cit.*, s. 174-175. *Listy*, 45, 3; 46, 2; 55, 1.8.21.24; 66, 8; 68, 3.5; 72, 3; Bayard, s. 114—115, 116, 131 — 148, 26 — 236, 238, 262; przekład polski: *op. cit.*, s. 128—129, 130,143.146-147.154.156-157,225,235.236-237,257.

⁹² Id., *Listy*, 55, 24; Bayard, s. 147; przekład polski: *op. cit.*, s. 157; *O jedności Kościoła katolickiego*, 4, *CSEL* 3, s. 214; Labriolle, s. 7—11; przekład polski: *op. cit.*, s. 173—174.

⁹³ Id., *O jedności Kościoła katolickiego*, 5, *CSEL* 3, s. 213 — 214; Labriolle, s. 11; przekład polski: *op. cit.*, s. 174—175.

⁹⁴ *Ibid.*, 6-7; *CSEL* 3, s. 214-216; Labriolle, s. 13-17; przekład polski: *op. cit.*, s. 175-177. *Listy*, 45, 3; 52, 1; 55, 24; 69, 5; 74, 4.6.11; Bayard, s. 114-115, 125-126, 147, 242, 282, 284, 288; przekład polski: *op. cit.*, s. 128-129, 137-138, 156-157, 24-241, 275-276.277.280-281.

⁹⁵ Cyprian., *Listy*, 59, 14, 1; Bayard, s. 183; przekład polski: *op. cit.*, s. 188.

fakt przyjęty przez wszystkich. Cyprianowi normalne wydaje się to, że inni odwołują się do biskupa Rzymu i uznaje prawo tego ostatniego do interwencji, choć żywo kontestuje niektóre z jego decyzji.

6. PRAKTYKA SYNODALNA

Spotkaliśmy się już z praktyką Kościoła zbierania się na zgromadzeniach regionalnych: tak stało się, w końcu II wieku, dla zajęcia stanowiska w kryzysie montanistycznym⁹⁶, czy też w odniesieniu do dyskusji nad datą Świąt Wielkanocnych w czasach biskupa Rzymu Wiktora (189—199)⁹⁷. Tego typu zgromadzenia przeżywane były przez jego uczestników — z których niektórzy to osoby świeckie — jako prawdziwe „reprezentacje całego imienia chrześcijańskiego”⁹⁸, jako „widzialny przejaw jedności katolickiej”⁹⁹. Obecni biskupi są świadomi działania we wspólnocie z ogółem biskupów. Fakt zwoływania jednocześnie takich zgromadzeń świadczy o trosce o jednomyślną zgodę. Podobnie, zebrani biskupi życzą sobie, by ich decyzje zostały ogłoszone „całemu powszechnemu Kościołowi, jaki się pod niebem znajduje”¹⁰⁰. W ten sposób synod zwołany w Arles w 314 roku, z woli cesarza Konstantyna dla załatwienia kwestii donatystycznej, jest już jak gdyby powszechnym soborem Zachodu. Biskup Rzymu jest reprezentowany, a decyzje zostają mu zakomunikowane, aby je rozpowszechnił. Także synod w Antiochii (324 — 325), gromadzący około pięćdziesięciu biskupów z Bliskiego Wschodu, komunikuje swe decyzje innym biskupom, zwłaszcza rzymskiemu i italskim¹⁰¹.

Poprzez te zgromadzenia pomału nabiera również kształtu to, co stanie się kiedyś soborem ekumenicznym (powszechnym). Jednak nawet niezależnie od owej ewolucji te różnorodne zgromadzenia odegrały ważną rolę, także na płaszczyźnie doktrynalnej. Są one charakterystyczne dla pewnego typu funkcjonowania Kościoła, które można nazwać „synodalnością”.

⁹⁶ Euzebiusz, *HE*, V, 16, 10; *SC* 41, s. 49; przekład polski: *op. cit.*, s. 226. Por. C. Vogel, „Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III^e au V^e siècle”, w: *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Cerf, Paris 1962, s. 591-636.

⁹⁷ Euzebiusz, *HE*, V, 16, 23, 2; *SC* 41, s. 66; przekład polski: *op. cit.*, s. 229. O synodach w epoce prześladowań, por. H. Marot, „Conciles anténicéens et conciles oecuméniques”, w: *Le conciles et les conciles*, Cerf et Chevetogne, Paris 1960, s. 19 — 43.

⁹⁸ Tertulian, *O poście*, XIII; *CSEL* 2, s. 1272.

⁹⁹ G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain, „Spic. S. Le V.” 1929, s. 352.

¹⁰⁰ Euzebiusz, *HE*, VII, 30, 2; *SC* 41, s. 214; przekład polski: *op. cit.*, s. 345 — 346. Por. A. de Halleux, „La collégialité dans l'Église ancienne”, w: *RTL* 24 (1993), s. 433-454.

¹⁰¹ O organizacji Kościoła na planie ponadlokalnym, por. C. Vogel, *art. cit.*, przypis 100.

ROZDZIAŁ DZIESIĄTY

Kościół w Cesarstwie

I. NOWY STATUS SPOŁECZNY KOŚCIOŁA

1. KOŚCIÓŁ, SPOŁECZNOŚĆ PUBLICZNA

Wskazówki bibliograficzne: O przemianach związanych z Konstantynem, zob. H. Fries, „Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung”. *Mysterium Salutis*, Benziger, Einsiedeln 1972. - M. Vidal, *L'Église. Peuple de Dieu dans l'histoire des hommes*. Centurion. Paris 1975. - J. Lortz, *Ceschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*. wyd. 15, Aschendorff, Munster 1950. - Ch. Pietri, *Roma Christiana*. École franc, de Rome. Paris/Roma 1976. - W. de Vries. *Orient et Occident. Les Structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*. Cerf, Paris 1974.

Wraz z uznaniem Kościoła za społeczność publiczną na prawie boskim, w czasach Konstantyna, jego możliwości organizacyjne mogły się rozwijać w sposób wolny, a przy tym stało się to również konieczne. Z prześladowanych mniejszości wspólnoty chrześcijańskie nabyły status uprzywilejowany w prawie publicznym Cesarstwa. Także począwszy od Konstantyna chrześcijanie zaczęli robić to, czego nie robili w epoce prześladowań: zaczęli zajmować się sprawami publicznymi. Ogólnie rzecz biorąc, wraz z ekspansją chrześcijaństwa Kościół w wielu miastach przestał być mniejszościowy, nabierał zatem znaczenia, co ówczesna władza musiała brać pod uwagę. Odtąd czynnik społeczny działał na korzyść chrześcijaństwa.

Od tej pory cesarz, stawszy się chrześcijaninem, stara się potwierdzić swój autorytet nawet w Kościele. Model ten rozwinął się przede wszystkim od IV wieku, ale preludium obserwujemy już za czasów Konstantyna. Cesarz ustanawia prawa w dziedzinie reguł eklezjalnych, a nawet w dziedzinie doktryny. Zwołuje i kieruje soborami, tworzy i modyfikuje okręgi kościelne, mianuje na główne stolicę, nadaje decyzjom soborowym walor praw cesarstwa. Taka

koncepcja roli cesarza będzie źródłem konfliktów, które naznaczą historię Kościoła na wiele wieków. Jej dwuznaczność miała się objawić wraz z pierwszym cesarzem przychylnym herezji ariańskiej.

Jednym z aspektów owej ewolucji jest organizacja Kościołów w regionalne zgrupowania. W II wieku pojawiła się instytucja zgromadzeń biskupów lub synodów. Bardzo wcześnie, przede wszystkim w wielkich miastach, niektóre wspólnoty przyjęły rolę ośrodków, centrów *communio*. Pomiedzy 300 a 450 rokiem, ponad wspólnotami zgromadzonymi wokół swego biskupa, zaczęły formować się prowincje kościelne, na ich czele stawał metropolita. Najczęściej pokrywały się one z prowincjami cesarstwa. Kolegialność biskupów sprawowana była najpierw na tym poziomie, czy to w przypadku ordynacji nowego biskupa, czy też kwestii dotyczących wiary lub herezji¹. Na wyższym poziomie sytuuje się rola trzech głównych biskupów: z Rzymu, Aleksandrii i Antiochii, a od IV wieku także Konstantynopola. Biskupi ci nadzorowali rozleglejsze regiony. Począwszy od V wieku, byli nazywani patriarchami. U kresu tej ewolucji Kościół został podzielony na *patriarchaty*, wśród których Rzym bardzo szybko domagać się będzie szczególnej roli, która zostanie mu przyznana; roli, przekraczającej terytorium, jakie z początku do niego należało, to znaczy centralną i południową Italię.

2. KU KATEGORIOM CHRZEŚCIJAN

Innym aspektem owej ewolucji jest akcentowanie podziałów pomiędzy poszczególnymi kategoriami ochrzczonych. Wzrost liczby chrześcijan pociągnął za sobą mniejszą jednorodność wspólnot, które gromadziły zarazem „świętych” i grzeszników. Pojawia się także tendencja: prawdziwi chrześcijanie są ascetami, którzy wyróżniają się z powszechnej kondycji wyrzeczeniami, którzy uciekają na pustynię, by umknąć zepsuciu miasta i którzy poprzez różne formy cenobityzmu starają się odtworzyć czystość pierwotnej wspólnoty, o której mówi księga Dziejów Apostolskich. Koniec wieku męczenników wyznaczył początek epoki monastycyzmu.

To niewątpliwie Bazyli z Cezarei (329 — 279) najżywiej uchwycił niebezpieczeństwa Kościoła masowego, który ryzykował utratę swej tożsamości wobec społeczeństwa. Bazyli nie zadowolili się przyznaniem monastycyzmowi konkretnego miejsca w Kościele, ale zaproponował go jako przykład dla wszystkich chrześcijan, w przedłużeniu pierwotnej wspólnoty jerozolimskiej². Spodziewa się, że ten przykład spłynie na cały Kościół.

¹ Por. A. de Halleux, „La Collégialité dans l’Église ancienne”, *RTL*, 24 (1993), s. 434-454.
- J. Colson, *L’Épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l’Église*, Cerf, Paris 1963.

² Por. Bazyli z Cezarei, *Reguły dłuższe*, 7, 4; *PG* 31, 934 c; przekład franc.: L. Lèbe, Maredsous 1969, s. 68; przekład polski: *ALP*, t. 2, s. 78-79.

Korzystna sytuacja, jaką cieszy się teraz Kościół, prowadzi do ukonstytuowania się duchowieństwa jako wyraźnie oddzielnej kategorii społecznej. Od czasów Konstantyna odpowiedzialni za Kościół otrzymują przywileje i immunitety. Celibat zaczyna szerzyć się wśród duchowieństwa od IV wieku. Około roku 430 kapłani zaczynają nosić szczególny strój. Przy końcu V wieku duchowni przejmują tonsurę na wzór mnichów. Od VII wieku wierni coraz mniej rozumieją liturgiczną łacinę i widać coraz więcej znaków zerwania pomiędzy liturgią celebrowaną przez księży a wiernymi. Na Zachodzie niepokojonym najazdami barbarzyńców kultura staje się coraz rzadsza, a znajomość łaciny jest przywilejem duchownych. Zarysowuje się ukierunkowanie ku przyszłej formule Gracjana: „Dwa są rodzaje chrześcijan...”

Jednakże stosunki pomiędzy Kościołem a ogółem społeczeństwa będą miały inną orientację na Wschodzie, a inną na Zachodzie. Z tego, co można nazwać „teologią polityczną” Euzebiusza z Cezarei, narodzi się na Wschodzie imperialna ideologia Bizancjum, która stawia znak równoważności między cesarstwem a ludem Bożym — co nie zniszczy oporu przeciw mieszaniu się cesarza w sprawy Kościoła. Na Zachodzie odmienne warunki spowodują powstanie wyraźniejszej świadomości oddzielenia Kościoła od państwa. *O Państwie Bożym* Augustyna odegra ważną rolę w owym uświadomieniu.

3. SOBORY POWSZECHNE

Na wiosnę 325 roku cesarz Konstantyn podejmuje inicjatywę zwołania do Nicei zgromadzenia biskupów z różnych miast i prowincji³. Takie zgromadzenie stało się niezbędne: system synodalny z III wieku, lokalny i regionalny, nie był już w stanie opanować konfliktu doktrynalnego, który nabierał wymiaru międzynarodowego. Idea takiego soboru wisiała w powietrzu, ale jedynie cesarz miał autorytet i środki, by ją wprowadzić w życie. Eklezjologiczna doniosłość tej innowacji zasługuje na podkreślenie⁴.

Świadomość przynależenia do jedyne Kościoła była obecna od samego początku. Wraz z soborami powszechnymi (ekumenicznymi) pojawia się nowy wyraz owej powszechności i jedności, poprzez wyznawanie tej samej wiary. Biskupi Wschodu i Zachodu (lub ich przedstawiciele) świadczą o jedynej wierze eklezjalnej, która została im przekazana przez Pismo Święte i tradycję apostołską. Jeżeli podejmują decyzje w dziedzinie dyscypliny, kiedy idzie o wiarę, nie mówią „zdecydowaliśmy”, ale „taka jest wiara Kościoła katolickiego”⁵. Na tym opiera się ich autorytet: są przedstawicielami całego Kościoła, w którym żyje Chrystus i w którym działa Jego Duch.

³ O Soborze Nicejskim, zob. t. 1, s. 211 -222.

⁴ Zob. t. 1, s. 231-233.

⁵ Atanazy, *O synodach*, 5, PC26, 688; Optiz, s. 234.

Jednocześnie już od Soboru Nicejskiego stwierdzamy szczególną rolę, jaką odgrywa biskup Rzymu. Choć jest obecny jedynie przez swych legatów, dwóch kapłanów, są oni wymieniani zaraz po Hozjuszu, biskupie Kordoby, teologicznym doradcy Konstantyna (którego niektórzy uważają za oficjalnego przedstawiciela Stolicy Rzymskiej). Na synod w Sardyce, dzisiejszej Sofii (343), papież Juliusz także wysłał swych przedstawicieli. Kanony z Sardyki to pierwszy wysiłek na rzecz prawnego zdefiniowania pozycji biskupa Rzymu we wspólnocie biskupów⁶. Papież Damazy trzymany jest z dala od soboru zwołanego przez Teodozjusza w Konstantynopolu, w 381 roku, ale pięćdziesiąt lat później, gdy Teodozjusz II pragnie zwołać sobór dla uregulowania problemu nestriańskiego, papież Celestyn mocno się w to przedsięwzięcie zaangażował: wysłał swe instrukcje do Cyryla Aleksandryjskiego, mianuje delegatów, stara się „być duchowo obecny na soborze”. Kiedy jego delegaci przybywają do Efezu, 10 lipca 431 roku, i odczytują list papieża do soboru, biskupi obwołują go „strażnikiem wiary”. Sobór podpisuje list papieski, legaci potwierdzają „autorytatywnie” potępienie Nestoriusza. W Efezie autorytet Stolicy rzymskiej zostaje w szerokiej mierze uznany.

Podobnie będzie na Soborze w Chalcedonie, zwołanym przez cesarza Marcjana w 451 roku, który papież Leon w końcu zaakceptował i na którym był reprezentowany przez legata. Legat ów przewodniczył obradom. Odczytano tam list papieża do Flawiana, biskupa Konstantynopola, tekst, który miał służyć jako norma debat i który został przez wszystkich przyjęty⁷. Nieco później, kiedy sobór zdecydował o przyznaniu Kościołowi w Konstantynopolu jurysdykcji nad znaczną częścią Wschodu, legaci żywo zaprotestowali. Sam papież długo nie chciał zaakceptować decyzji soboru „w materii samej wiary”, a określił jako nieważne, „autorytetem błogosławionego Apostoła Piotra”⁸, decyzje, które zaprzeczają kanonom z Nicei. Poprzez te debaty, które nieustannie utrudniały relacje między „siostrzanymi Kościołami”, wyraźnie widać różnicę interpretacji stosunku papieża do soboru.

⁶ Tekst kanonów z Sardyki znajduje się w: K. Schatz, *La Primaute*, *op. cit.*, s. 264-265. Kanony te, diugo niedoceniane, posłużą zwolennikom gallikanizmu w epoce nowożytnej do wsparcia ich koncepcji pomocniczości prymatu.

⁷ O Soborze Chalcedońskim i eklezjologii soborowej, por. t. 1, s. 345 — 365.

⁸ *Listy*, 105, 3; *ACOIV*, IV, 58.

II. TEOLOGIE KOŚCIOŁA

1. WCIELENIE I KOŚCIÓŁ: OJCOWIE GRECCY

Wskazówki bibliograficzne: P. T. Camelot. *Die Lehre von der Kirche, op. cit.*, s. 337 (bibliografia). - E. Mersch. *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, t. 1, DDB. Paris 1951. - L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*. Cerf. Paris 1943. - P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Lecoffre-Gabalda. Paris 1924. - Y. Congar. „Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle”, w: *Istina* 6 (1959). s. 187-236.

Zatrzymawszy się na stanie, jaki osiągnęła w III wieku, eklezjologia wschodnia już się nie rozwinęła. W osiemnastej *Katechezie* (około 350 roku), Cyryl Jerozolimski podaje jakby streszczenie tego, co „Grecy zawsze twierdzili o Kościele” (Harnack). Komentuje w niej zdanie z wyznania wiary chrzcielnej, dotyczące Kościoła: „w jeden, święty, powszechny Kościół”. Kościół jest katolicki ze względu na swą powszechność, naukę, ponieważ gromadzi ludzi każdej kondycji, ponieważ uzdrawia każdy grzech i posiada wszelkie rodzaje cnót i charyzmatów Ducha. Jego jakoś „katolickości” pozwala na odróżnienie od wszystkich herezji. Tylko Kościół jest naszą matką, Oblubienicą Chrystusa, jest odbiciem niebiańskiego Jeruzalem. Bóg nadał mu funkcje i charyzmaty, o których mówi św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian (12,28). Niegdyś prześladowany, Kościół jest dziś obdarzany honorami przez królów i możnych. Jednak póki mają oni ograniczoną władzę, Kościół rozciąga się na całą powierzchnię ziemi⁹.

U wielkich biskupów, Atanazego, Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego, Grzegorza z Nyssy, Cyryla Aleksandryjskiego, Jana Chryzostoma, odnajdujemy wszystkie tradycyjne obrazy Kościoła. Debaty tamtego czasu dotyczyły innych tematów, ale poprzez wielkie kontrowersje dogmatyczne, ludzie ci zachowują jasną świadomość, że wchodzi tu w grę tożsamość Kościoła. Opierają się przeważnie na Pawiowej doktrynie Kościoła jako Ciała Chrystusowego. Ukierunkowanie myśli popycha ich do tego, by w obrazie tym widzieć raczej bliski, duchowy, wzajemny związek pomiędzy Chrystusem i każdym z ochrzczonych, niż wynikającą zeń jedność pomiędzy wierzącymi. Tak jest u Jana Chryzostoma (344 — 407), a jeszcze wyraźniej u Grzegorza z Nyssy (335 — 394). Ich zainteresowania w jeszcze mniejszym stopniu skłaniają ich do zastanawiania się nad kwestiami instytucjonalnymi, które tak głęboko wpłyną na eklezjologię zachodnią. Kiedy cytują oni zdanie „Ty jesteś Piotr” (zob. Mt 16,18-19), to zazwyczaj

⁹ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy chrzcielne*, 18, 23-28; PG 33, 1043— 1050; przekład franc.: PF, 1993, s. 310 — 313; przekład polski: *op. cit.*, s. 293 — 296.

po to, by podkreślić wiarę Piotra jako fundament Kościoła, ale nie widzą w nim wcale wymiaru instytucjonalnego. Uznają szczególny autorytet biskupa Rzymu, uciekają się do jego arbitrażu, ale domagają się również autonomii dla siebie, i nie można na ich deklaracjach oprzeć doktryny prymatu rzymskiego, jaką odnajdziemy u papieża Leona Wielkiego¹⁰ (440 — 461).

Ponadto ich teologia wcielenia nie mogła nie odbić się w eklezjologii: tak było szczególnie w przypadku Atanazego (+ 373) i Cyryla Aleksandryjskiego (+ 444), którzy rozwinięli całą teologię wcielenia ludzkości do Ciała Chrystusowego. Zwłaszcza Cyryl rozwija eucharystyczny wymiar Kościoła: jest on misterium jedności, ponieważ karmi się ożywiającym Ciałem Słowa wcielonego. Pogłębia ponadto rolę Ducha Świętego w owym wcieleniu w sposób, który nie znalazł sobie równego na Zachodzie.

2. EKLEZJOLOGIA ŁACIŃSKA W IV WIEKU

Wskazówki bibliograficzne: P.-T. Camelot. „Le Sens de l'Église chez les Pères latins”, *NRT* 83 (1961). s. 367-381. - P. Batiffol. *Le Catholicisme de saint Augustin*, Lecoffre-Cabalda. Paris 1929. - W. Simonis. *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre id der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus, op. cit.* - Y. Congar. wprowadzenie do: Augustin. *Traité antidonatistes*, BA 28. 1963, s. 7-133.

Wielcy teologowie zachodni, poprzednicy lub współcześni Augustynowi: Hilary z Poitiers (t 367), Ambroży (+ 397), Hieronim (+ 419), także podejmują i wykorzystują tradycyjne, biblijne przedstawienia Kościoła, ale doprowadzają do odczuwalnego postępu myśli. Kościół jest bez wątpienia grzeszny — to dopiero Kościół przyszły będzie „bez skazy i zmarszczki” — ale przede wszystkim jest Oblubienicą, Dziewicą i Matką; Oblubienicą kochaną i kochającą Chrystusa, Dziewicą przez czystość swej wiary, Matką za sprawą mnóstwa wierzących. Jak Maria, jest on nową Ewą: wszystko, co mówi się o Marii, dotyka „tajemnicy Kościoła”. Kościół jest także Ciałem Chrystusa, zgromadzonym w jedności przez sakrament Jego Ciała. Jedność Kościoła realizuje się przez komunie lokalnej wspólnoty z jej biskupem oraz komunie biskupów; na głębszym poziomie jest ona dziełem Ducha Świętego w nich wszystkich. Autorytet biskupów bierze się z ich identyfikacji ze „stolicą”, dlatego aż do Soboru Chalcedońskiego nie wyobrażano sobie przeniesienia biskupa, jak i jego konsekracji bez wyznaczenia go do określonej stolicy.

Ojcowie łacińscy tamtego okresu świadczą również o wspólnej wierze co do roli Piotra jako „pierwszego wierzącego i księcia apostołów”¹¹, „fundamentu

¹⁰ Tytuł „papież” pojawia się w IV wieku i jest najpierw stosowany do wielu biskupów, jak na przykład biskupa Aleksandrii. Dopiero od V wieku jest praktycznie zastrzeżony dla biskupa Rzymu.

¹¹ Hilary, *O Ewangelii św. Mateusza*, 7, 6; PL 9, 956.

Kościół”¹². Owym fundamentem jest według nich nie tyle osoba Piotra, ile jego wiara. Jego prymat jest raczej rzędu doktrynalnego niż jurydycznego: jest gwarantem wiary i jedności Kościoła. W ramach myśli symbolicznej, Ambroży mógł napisać: „Tam gdzie jest Piotr, tam jest Kościół”¹³.

Czy ta funkcja Piotra przechodzi na biskupów Rzymu? Według Ambrożego Kościół rzymski pozostaje kryterium prawdziwej wiary. Wystarczy pójść za nim, by uniknąć herezji. Pozostawać we wspólnocie z nim, to gwarancja jedności wiary i samego Kościoła. W V wieku jest to przekonanie powszechne w Kościele zachodnim. Ale u Ambrożego nic nie przemawia za prymatem jurydycznym przyznanym biskupowi Rzymu. Hieronim, równie mocno zakotwiczony w swej „rzymskości”, bardziej personalizuje owo odniesienie do wiary apostolskiej: jest ona niesiona przez *tron Piotrowy (cathedra Petri)* i zasiadającego na nim papieża Damazego i jego następców. W takim sensie interpretuje słowa z Ewangelii św. Mateusza (16,18): to obietnica uczyniona Piotrowi jest fundamentem autorytetu Kościoła rzymskiego w dziedzinie wiary.

Rozwój owego autorytetu już nie wyłącznie w dziedzinie doktrynalnej, ale i dyscyplinarnej i jurydycznej zawdzięczamy przede wszystkim postawie papieży. To przede wszystkim u nich, w wieku IV i V, umacnia się żądanie prerogatyw „Stolicy Apostolskiej”¹⁴, które jest powszechnie przyjmowane przez episkopat, przynajmniej na Zachodzie. Zostaje ono wyraźnie objawione przy niektórych okazjach, jak na synodzie w Rzymie, w 378 roku¹⁵. Wraz z Syrycjuszem, w 385 roku, przyjmuje ono formę pewnego autorytetu legislacyjnego, który wydaje prawa, co aż do tej pory było zastrzeżone dla soborów. Przy końcu IV wieku biskupi Rzymu mieli zazwyczaj świadomość swej niezależnej i wyższej od soborów pozycji. Zresztą dla całego obszaru łacińskiego Rzym jest jedynym Kościołem apostolskim i szybko staje się po prostu „Stolicą Apostolską”.

Debata z donatyzmem koniecznym uczyni postęp w myśli czysto ekologicznej. Ten „Kościół czystych” narodził się po prześladowaniu ze strony Dioklecjana (303 — 305), w czasie którego biskupi i kapłani wydali Święte Pisma. Nazwano ich *traditores*, czyli zdrajcami. W 312 roku, po śmierci biskupa Kartaginy, jego dawny diakon, Cecylian, został wybrany na jego miejsce. Biskupi Numidii oskarżyli Cecyliana, że został konsekrowany przez jednego z *traditores* i wybrali przeciwko niemu niejakiego Majoryna, którego następcą był Donat, w latach 313 — 347. Wobec pretensji donatystów do bycia jedynym, prawdziwym i świętym Kościołem oraz posiadania jedynych, ważnych

¹² Ambroży, *O wierze*, IV, 5, 57; *PL* 16, 628; por. przekład polski: I. Bogaszewicz, Pax, Warszawa 1970.

¹³ Id., *Komentarze do Psalmów*, 40, 30, *PL* 14, 1082.

¹⁴ O historii tego tytułu, por. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Cerf, Paris 1938, s. 151 — 168.

¹⁵ Por. *PL* 13, 576, 581, 583.

sakramentów, należało bronić pozycji katolickiej i uzasadnić fakt, że Kościół nie ponawia chrztu w odpowiedni sposób udzielonego przez heretyków i uznaje święcenia dokonywane przez *traditores*.

Droga do rozstrzygnięcia została wskazana przez Optata, biskupa Milewe w Numidii (+ przed 400) w jego *Księgach przeciw donatyście Parmenianowi* (około 366 — 367). Uświęcająca siła sakramentów nie pochodzi od ludzi, którzy ich udzielają, ale od samego Boga: „To Bóg obmywa, a nie człowiek [...], Bogu właściwe jest oczyszczenie, nie zaś człowiekowi”. „Wszyscy, którzy chrzczą, są robotnikami, a nie przełożonymi, a sakramenty są święte same przez się, a nie dzięki ludziom”¹⁶. To nawet nie Kościół jest fundamentem świętości sakramentów, lecz odwrotnie, to łaska Chrystusa otrzymywana przez niego w sakramentach czyni go świętym: „Kościół jest jeden, a jego świętość wypływa z sakramentów i nie mierzy się ludzką pychą”. W ten sposób Optat uwalnia refleksję od problematyki, której więźniem pozostawał jeszcze Cyprian. Odróżnia świętość Kościoła, którą otrzymuje od Chrystusa, od świętości jego członków, którzy mogą być grzesznikami. Nikt zresztą nie jest „całkowicie święty” i wszyscy powinni modlić się słowami „odpuść nam nasze winy”. Aż do końca czasów chwast i dobre ziarno pozostają zmieszane¹⁷. Augustyn miał przedłużyć tę samą linię refleksji.

Z drugiej strony Optat definiuje prawdziwy Kościół w obliczu pojawienia się zagrożenia, które było raczej schizmą niż herezją. Rzeczywiście, donatyści dzielą z katolikami „tę samą dyscyplinę, te same lektury, tę samą wiarę, te same sakramenty wiary, te same tajemnice”. Katolicy mogą ich zatem uważać za braci, ale braci, którzy zbłądzili, oddzielając się od korzenia i wspólnej komunii. Otóż są to dwie cechy charakterystyczne prawdziwego Kościoła: jego geograficzne rozszerzenie się — Kościół „rozlał się na całą ziemię”¹⁸ — i jego związek ze Stolicą w Rzymie, która była Stolicą Piotra i jest jeszcze stolicą papieża Syrycjusza. Odcinając się od komunii z Kościołem, który posiada *grobby (memoriae)* Apostołów Piotra i Pawła, donatyści oddzielili się jednocześnie od całej ziemi. „To, co dotąd było przeżywane domyślnie w relacjach między Kościołami, jest teraz postrzegane wyraźnie i widziane w sensie teologicznie umotywowanym. Eklezjologia Optata pozostaje eklezjologią komunii, jednak komunია ta budowana jest teraz wokół wyraźnego twierdzenia o prymacie rzymskim”¹⁹.

¹⁶ Optat z Milewe, *Księgi...*, 5, 4; *CSEL* 26, s. 128 i 127.

¹⁷ *Ibid.*, 2, 1; *CSEL* 26, s. 32; 7, 2-3; *CSEL* 26, s. 168-170.

¹⁸ *Ibid.*, 5, 1; *CSEL* 26, s. 121; 3, 3; *CSEL* 26, s. 105.

¹⁹ P.-T. Camelot, *Die Lehre von der Kirche, op. cit.*, s. 63.

3. AUGUSTYN

Wskazówki bibliograficzne: Y. Congar. *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*. Cerf. Paris 1970 (bibliografia). - A. Schindler, art. „Augustin/Augustinismus I”. *TRE*. t. 4 (1979), s. 670-680 (bibliografia, s. 692-698). - H. Urs von Balthasar. *Saint Augustin: le visage de l'Église. Textes choisis et présentés*. Cerf. Paris 1958. - Y. Congar. „Ecclesia ab Abel”, *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*. Dusseldorf 1952, s. 79- 108. - F. Hofmann. *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*. Huber. München 1933. - E. Lamirande, *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*. Université Saint-Paul. Ottawa 1969. - J. Ratzinger. „Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus”. *Sentire ecclesiam, op. cit.*, s. 152-175. - Por. Wskazówki bibliograficzne do poprzedniego podrozdziału, s. 338.

Eklezjologia Augustyna (354-430) wyraża zatroskanie duszpasterskie i konieczność zajęcia stanowiska wobec donatystów, którzy posiadali jeszcze liczne wspólnoty w Afryce. W obliczu czegoś, co w jego oczach jest tylko stronnictwem (*pars Donati*), Augustyn podkreśla powszechność Kościoła w czasie i przestrzeni: Kościół obejmuje wszystkich sprawiedliwych „od Abła aż do końca świata”²⁰. Jego prawdziwą istotą jest bycie Ciałem Chrystusa. Duch Święty daje mu miłość, która jest sprawcą jedności z Chrystusem, a także jedności członków między nimi²¹. Jednakże Kościół nie przedstawia Ciała Chrystusa w całej czystości: znajdują się w nim grzesznicy, którzy właściwie do niego nie należą. Pozostają w nim *ze względu na liczbę*, ale nie *ze względu na zasługę* — rozróżnienie to stanie się klasyczne. Tylko sprawiedliwi „są właściwie Ciałem Chrystusa”. Trzeba zatem odróżnić Kościół *zmieszany (mixta)* tutaj, w dole, od świętego Kościoła końca czasów, „Kościół taki, jaki jest teraz” i „Kościół, jaki nastanie pewnego dnia”. Jedynie Bóg wie, kim będą ci, którzy wówczas należeć będą do prawdziwego Kościoła: jest on tożsamy z liczbą przeznaczonych do zbawienia. „Albowiem w owej niewysłowionej, uprzedniej wiedzy Boga wielu z tych, którzy wydają się być na zewnątrz, jest w środku, a wielu z tych, którzy wydają się być w środku, są na zewnątrz”²².

Co do ważności sakramentów udzielanych przez kapłanów urzędowych oddzielonych od Kościoła, stanowisku donatystów nie brakowało siły. Faktycznie nie zgadzali się oni na ich oddzielenie od obecności Ducha Świętego, który ożywia Kościół. Jak zatem uznać na przykład święcenia udzielane przez *traditores*? Stanowisko Augustyna sytuuje się w linii Optata: prawdziwym podmiotem działania sakramentalnego nie jest Kościół, ale Chrystus, który działa w nim po dziś dzień: „Gdy Piotr chrzci, Chrystus chrzci... Gdy Judasz

²⁰ Augustyn, *Kazania*, 341, 9, 11; *PL* 39, 1499s.

²¹ Por. Id., *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, 1, 12; 10, 3 ;*SC* 75, s. 141 i 415 — 417; przekład polski: W. Szołdrski, W. Kania, ATK, Warszawa 1977, *PSP*, XV, t. 2, s. 393-395, 492-493. *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 27, 6; *BA* 72, s. 545; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 383 — 384.

²² Id., *O chrzcie*, V, 38, *BA* 29, s. 397.

chrzci, chrzci Chrystus”²³. Sakramenty są przeto święte i ważne niezależnie od tego, kto ich udziela²⁴.

Brane z osobna, rozwiązanie to mogło być ryzykowne dla jedności Kościoła, ponieważ uznawało ważność sakramentów celebrowanych poza wspólnotą katolicką. Rozumiemy, dlaczego później stanowisko Optata i Augustyna zostało uzupełnione o podkreślenie jedności z uprawnionymi szafarzami oraz ich autorytetu. Sam Augustyn swemu stwierdzeniu nadał pewien niuans poprzez ważne rozróżnienie: jeżeli należy uznać ważność sakramentów celebrowanych tam, gdzie zachowano wiarę i formy otrzymane od tradycji, są one przyjmowane „z pożytkiem” i „dla zbawienia” jedynie w łonie jedności katolickiej, bowiem tylko tam działa Duch²⁵. To ostatnie rozróżnienie można dobrze zrozumieć tylko wewnątrz właściwej Augustynowi perspektywy, która w kolejnych okresach nie zawsze będzie słusznie interpretowana. Naznaczony platońską wizją tego co realne, Augustyn wyróżnia dwa poziomy w rzeczywistości Kościoła: „komunię sakramentów” (*communio sacramentorum*) i „wspólnotę świętości” (*societas sanctorum*). Sakramenty stwarzają pomiędzy celebrującymi je osobami pewną komunię, która pozostaje jednak na poziomie pewnej powierzchowności i może gromadzić dobrych i złych. Jednak te same sakramenty skierowane są na pewną rzeczywistość wewnętrzną, daną tylko tym, którzy są prawdziwie zgromadzeni w jedności przez miłość. Owa jedność w miłości jest dziełem Ducha i to ona stanowi prawdziwą rzeczywistość Kościoła i posiada siłę uświęcającą. W ten sposób to ów Kościół, a nie sam Piotr, otrzymał klucze i odpuszcza grzechy: „Klucze dostał człowiek nie jeden, ale jedność Kościoła je otrzymała”²⁶. Interpretowanie tej koncepcji Kościoła w ramach terminologii instytucjonalnej byłoby wypaczaniem myśli Augustyna.

Trudno jest jednak zobaczyć, w jaki sposób Augustyn buduje stosunek Kościoła do tego, co nazywa Państwem Bożym. Pierwszymi obywatelami Państwa Bożego, w swej istocie niebiańskiego, są aniołowie, ale pokrywa ono także Kościół, o ile jest zgromadzeniem świętych. Choć nazywa je niekiedy Kościołem, owo Państwo Boże nigdy nie zostaje określone jako *mixta*. Natomiast w przypadku Kościoła Augustyn często precyzuje: Kościół naszego człowieczeństwa, Kościół ziemski, Kościół pielgrzymujący. Uznaje przy tym, że ów Kościół jest już swego rodzaju obecnością Królestwa Bożego, ale jest to *królestwo walczące*, jeszcze nie to, które „istnieć będzie na końcu świata”²⁷.

²³ Por. Id., *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 5, 18; por. 6, 7 i n.; 15, 3; BA 71, s. 333 — 335, 355-359, 761; przekład polski: *op. cit.*, t. 1, s. 92-93, 99 i n., 224-225.

²⁴ Por. s. 37.

²⁵ Por. Augustyn, *O chrzcie*, I, 1, 2; IV, 17, 24; V, 8, 9 etc.; BA 29, s. 59, 295-297, 339.

²⁶ Id., *Kazania*, 295, 2; PL 38, 1349; przekład polski: *op. cit.*, s. 203. Por. *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 124, 5; PL 35, 1973; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 372-376.

²⁷ Por. Id., *O Państwie Bożym*, XX, 9; BA 37, s. 231—234; przekład polski: *op. cit.*, t. 2, s. 456 — 460. *Kazania*, 56, 6; PL 38, 379; przekład polski: *op. cit.*, s. 351.

W swej historycznej formie owa *społeczność chrześcijańska* rozprzestrzeniła się na cały świat z Kościołów apostoelskich, których założycielem był jeden z Apostołów. Wśród nich Kościół rzymski ma uprzywilejowany status, ponieważ posiada tron Piotrowy, co pozwala mu utwierdzać wiarę innych Kościołów²⁸ i czyni zeń uosobienie całego Kościoła. Jednakże Augustyn nie oddziela Kościoła rzymskiego od pozostałych Kościołów²⁹: jego szczególna rola w niczym nie zagraża znaczeniu soborów plenarnych, które dla Augustyna pozostają zwykłą instancją doktrynalną, zważywszy, że reprezentują „autorytet całej ziemi”. Ich decyzje wyrażają zgodę Kościoła powszechnego, która może opierać się jedynie na Bożym natchnieniu³⁰.

Poprzez swą zróżnicowaną koncepcję Kościoła, Augustyn lepiej niż donatyści dotarł do rzeczywistości Kościoła, jaka zaistniała w okresie Cesarstwa. W stosunku do wcześniejszej teologii, wyraźnie pogłębił pojęcie świętości Kościoła, jak i każdego wierzącego. Wiele z elementów jego teologii przejdzie do trwałych osiągnięć myśli katolickiej: tak na przykład teologia Ciała mistycznego, idea Kościoła jako rzeczywistości zmieszanej (*ecclesia mixta*), obiektywnej ważności sakramentów, czysto służebnej roli Kościoła w stosunku do łaski. Eklezjologia Augustyna, zwłaszcza jego teologia Państwa Bożego, miała wpłynąć na całe Średniowiecze, aż po Reformatorów. Jednak jej złożoność sprawi, że dozna redukcji czy to w kierunku teokratycznym, czy też spirytualistycznym.

4. KOŚCIÓŁ W WYZNANIU WIARY

Nie możemy opuścić tego okresu nie wspomniawszy o miejscu, jakie zajęło wspomnienie o Kościele w wyznaniach wiary, z którymi spotykamy się od drugiej połowy II wieku w formie pytań chrzcielnych³¹. Nie było nic zaskakującego w tym, że po Duchu Świętym następowało wspomnienie o Kościele jako miejscu Jego działania. Potrzeba odróżnienia wielkiego Kościoła od różnych grup heretyckich popchnęła niewątpliwie do sformułowania owej wzmianki. W wyznaniach wiary chrzcielnej z IV wieku wspomnienie o Kościele staje się regułą. W Rzymie mówiono po prostu: „Wierzę... w święty Kościół”; w Jerozolimie, „Wierzimy... w Kościół jeden, święty, powszechny”. Symbol nicejsko-konstantynopolitański dorzuca przymiotnik „apostoelski”. Skład apos-

²⁸ Por. Id., *List do papieża Innocentego*, 177, 19; PL 33, 772.

²⁹ Por. Id., *Przeciw Julianowi*, 1,4, 13; PL 44, 648; przekład polski: W. Eborowicz, ATK, Warszawa 1977, *PSP*, XIX, z. 1, s. 90. Rzym jest Kościołem, w którym „pierwszy Apostoł otrzymał wieniec chwalebego męczeństwa”, a prawdziwą nauką jest ta, „która się utożsamia ze starodawnym przekonaniem Stolicy Apostolskiej Rzymskiego Kościoła, podzielanym przez resztę Kościoła świętego”.

³⁰ Por. Id., *O chrzcie*, II, 4, 5; VI, 39, 76; VII, 53, 102; BA 29, s. 135, 485-487, 571.

³¹ Por. t. 1, s. 112-120.

tolski po wyrażeniu „święty Kościół powszechny” dodaje „świętych obcowanie”³².

Jednakże bardzo wczesnie tradycja chciała odróżnić wiarę w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego od twierdzeń o Kościele, odpuszczeniu grzechów i zmartwychwstaniu. Rufin z Akwilei, tłumacz Orygenes (345 —około 410) na łacinę, zauważył, że mówiono „wierzę w” Boga (z przyimkiem), podczas gdy Kościół (i cały dalszy ciąg) był wskazany po prostu przez czwarty przypadek. „Przez ów przyimek Stwórca oddzielony jest od stworzenia, to co boskie, od tego co ludzkie”³³.

III. OD OJCÓW DO ŚREDNIOWIECZA

Okres od V do VIII wieku nie przynosi większych innowacji w rozumieniu misterium Kościoła. Możemy jednak, wraz z Y. Congarem, uważać go za ważny z wielu punktów widzenia: rozwój rzymskiej teologii monarchii papieskiej, ustalenie wielkich formularzy liturgicznych wraz z eklezjologią, jaką zwierają, oraz przekazywanie augustyńskiego dziedzictwa eklezjologicznego. Z perspektywy naszych zainteresowań widać, że wyłania się kilka nazwisk. Papieże: Leon Wielki (440 — 461), Gelazy I (492 — 496) i Grzegorz Wielki (590 — 604); Izydora z Sewilli (t 636); Beda Czcigodny (t 737).

1. RZYMSKA TEOLOGIA MONARCHII PAPIESKIEJ

Wskazówki bibliograficzne: Y. Congar, art. „Papauté”. *Encyc. Universalis*, 17 (1990). 449-453. - P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Lecoffe-Cabalda, Paris 1924. - M. Maccarrone. *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Pont. Ath. Lateranensis. Roma 1952. - W. Ullmann. *The Growth of Papal Governement in the Middle Ages. A study in ideological relation of clerical to lay Power*, wyd. 2, Methuen. London 1962. - C. Mirbt. K. Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*. 2 tomy, wyd. 6. Mohr, Tübingen 1967 - 1972. - H. X. Arquillère, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. Vrin. Paris 1934. - H. E. Symonds. *The Church Universal and the See of Rome. A study of the relations between the Episcopate and the Papacy up to the Schism between East and West*. SPCK, London 1939. - P. Conte. *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII*. Vita e pensiero. Milano 1971.

W wypowiedziach papieży z V wieku Rzym jest przedstawiany jako głowa Kościoła powszechnego. Obraz ten nie jest przejęty jedynie dla oznaczenia

³² O znaczeniu tej formuły, zob. t. 1, s. 116—117.

³³ Rufin z Akwilei, *Wykład Symbolu*, 34; por. 37; *CCSL* 20, s. 169— 170 i 171; por. komentarz i przekład polski: *AP*, s. 160 (*Mam wiarę w Bogu, wierzę w Kościół*).

wspólnoty wiernych z Chrystusem, ale dla wskazania zhierarchizowanej struktury instytucji, w korporacyjnym znaczeniu słowa. Na tej podstawie ten, który zajmuje miejsce głowy (*caput*) lub jest pierwszy (*princeps*), piastuje oczywiście powszechną odpowiedzialność. Świadomość takiej odpowiedzialności nie jest nowa, ale jest wyrażana coraz wyraźniej. Jest ona formułowana zwłaszcza poprzez pewien rodzaj identyfikacji papieża z osobą Piotra: to Piotr „niesie w nas ten obowiązek” (Syrycjusz, 384 — 399). Piotr jest obecny i działa w swych następcach: myśl ta zostanie podjęta u Innocentego I (401—417), Zozyma (417-418), Bonifacego I (418-422), Celestyna I (422-432), Sykstusa III (432 — 440) i bardzo często u św. Leona (440 — 461).

Ta sama myśl wprowadza inny charakterystyczny obraz: papież nie jest tylko głową ciała, jest także źródłem autorytetu biskupów, źródłem Kościołów zachodnich, źródłem wspólnoty wiary i miłości, źródłem dyscypliny kościelnej. I tak papież Innocenty I (401—417) przejmuje od Cypriana myśl, iż episkopat ma swój początek w Piotrze; jednak tam, gdzie Cyprian pragnął wyrazić jedność kolegium biskupów ze względu na jedność jego pochodzenia, Innocenty widzi zasadę normatywnej roli Rzymu w stosunku do pozostałych Kościołów. Całość historii Kościoła zmusza oczywiście do stonowania tego dyskursu autolegitymizacji, który ówczesna praktyka eklezjalna uzasadnia tylko w małej części. W rzeczywistości, w dziesięciu pierwszych wiekach na Wschodzie, a nawet na Zachodzie, ostatnią instancją w przypadku kontrowersji był sam Kościół, „Kościół powszechny, który wypowiadał się na soborach albo, dokładniej, na soborach, którym udawało się narzucić powszechnemu poczuciu wiernych”³⁴.

Zwieńczając ruch, który rozpoczął się wraz z papieżem Damazym (366 — 384), papież Leon Wielki (440-461) nadaje tej rzymskiej teologii prymatu systematyczną formę. Papież jest „wikariuszem Piotra”, jak Piotr jest wikariuszem Chrystusa. Sukcesja ta będzie w wyraźniejszy sposób oparciem dla żądania do kierowania całym Kościołem. Piotr jest zawsze obecny w Kościele rzymskim, dzierży klucze Królestwa: taka jest rzymska interpretacja fragmentu z Ewangelii św. Mateusza (16,18-19), który Augustyn rozumiał jeszcze jako misję powierzoną całemu Kościołowi. Piotr jest typem, wzorem każdego biskupa; Piotr, który stoi także u źródła władzy związywania i rozwiązywania, która przechodzi od niego na pozostałych apostołów; podobnie jest z papieżem i pozostałymi biskupami. Jeżeli episkopat jest jeden, jeżeli stanowi pewne „kolegium”, następca Piotra jest w nim zawsze *głową, pierwszym, źródłem*. Termin kolegium pojawia się często u ówczesnych papieży, którzy pojmują swą rolę jako przewodniczenie organicznie zhierarchizowanej wspólnoty, co oznacza więcej niż tylko rolę „pierwszego wśród równych” (*primus inter pares*).

Pontyfikat Gelazego I (492-496) jest naznaczony zarazem powstaniem jednego z pierwszych zbiorów kanonicznych oraz trudnościami w relacjach

³⁴ R. Draguet, *RHE* 1940, s. 169.

Rzymu z biskupami wschodnimi w sprawie sporów monofizyckich. Te ostatnie stały się dla Gelazego okazją do kontestowania pretensji cesarza, który mieszał się w kwestie dogmatyczne. Jego stanowisko miał czekać „wyjątkowy los” (Congar): Gelazy stwierdza wyraźne rozróżnienie dwóch hierarchii, dwóch kompetencji. Królom przynależą sprawy doczesne, porządek publiczny; biskupom, a szczególnie biskupowi Rzymu, sprawy boskie, porządek religii, sąd w dziedzinie wiary. Chrystus „wyróżnił zadanie każdej z dwóch władz poprzez właściwe im działania i odmienne nazwy”³⁵. Ponadto cesarze także są w Kościele, a zatem w kwestii ich zbawienia powinni słuchać kapłanów. Takie jest znaczenie tego słynnego fragmentu listu papieża do cesarza, tekstu, który w późniejszych czasach miał być często używany w sensie hierokratycznym:

Faktycznie istnieją dwie instancje, dostojny imperatorze, pierwszeństwem których świat jest rządzony: święty autorytet papieża i władza królewska. W tym zadanie biskupów jest cięższe, iż będą musieli przed trybunałem Bożym odpowiedzieć za królów³⁶.

Gelazy jest także tym, który sformułował zasadę, według której „pierwsza stolica (papiestwo) nie jest poddane niczyjemu sądowi”, stosując do władzy kościelnej to, co Paweł mówił o każdej osobie prowadzonej przez Ducha Świętego: „Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony” (por. 1 Kor 2,15). Maksyma w tej zwięzłej formie jest późniejsza (około 500 roku), ale treść obecna jest już w dwóch listach Gelazego, datowanych na rok 493 i 495. Zasada ta będzie miała skutki przede wszystkim począwszy od IX wieku i nie pozwoli na rozwiązanie trudności, gdy biskupi rywalizować będą o Stolicę w Rzymie.

Jednym z autorów najbardziej czytanych w Średniowieczu jest św. Grzegorz Wielki (590 — 604). Osie jego wizji Kościoła mają inspirację augustyńską. „Kościół powszechny” jest formowany ze wszystkich tych, którzy żyją łaską i tworzą Ciało Chrystusa, „od sprawiedliwego Abła”, w tym także aniołowie, którzy pozostali wierni. „Święty Kościół wybranych” tworzą chrześcijanie żyjący w sposób godny ich chrztu. Mąż, który był wspaniałym rządcą, widzi w Kościele przede wszystkim duchową rzeczywistość świętości chrześcijan. Ciało Chrystusa to jedność, jaką ustala życie łaski między chrześcijanami i wraz z Chrystusem, co sprawia, że tworzymy wraz z Nim *jedną osobę*. W ten sposób wszyscy wierni są kapłanami jako „członki Najwyższego Kapłana”. Grzegorz oczywiście nie ignoruje wymiaru widzialnego, instytucjonalnego, sakramentalnego Kościoła; jednak w istocie moralne i duchowe ukierunkowanie jego myśli

³⁵ Gelazy 1, *Traktat*, IV, c. 11; C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, nr 188; *PL* 59, 109.

³⁶ List *Famuli vestrae pietatis* (494) do cesarza Anastazego; *PL* 59, 42 - 43; przekład franc. wg Y. Congara.

sprawia, że podkreśla on cnoty pokory i służby, jakie winny charakteryzować odpowiedzialnych za Kościół, poczynając od tych „którzy dzierżą Piotrowe zadanie związywania i rozwiązywania”. On sam nazywa biskupów zazwyczaj „swymi braćmi i współbiskupami”.

Tę zasadniczo moralną wizję stosuje Grzegorz do tego, co nazywa władzą księcia. Została ona „dana z wysoka [...], aby pomóc tym, którzy starają się dobrze postępować, by szerzej otworzyć drogę do nieba, ażeby królestwo ziemskie służyło królestwu niebiańskiemu”³⁷. Grzegorz przejmuje nawet od Augustyna uzasadnienie przymusu religijnego: tych, których słowo nie zdołało przekonać, przymus powinien doprowadzić do posłuszeństwa religijnego. To co jest dobre samo w sobie, dobre jest także dla każdej jednostki³⁸.

Zważywszy znaczenie, jakiego nabrało papieństwo w Kościele katolickim, należy ocenić ewolucję wyznaczoną przez tych kilka tekstów. Podczas trzech pierwszych wieków biskupi Rzymu nie domagali się jurysdykcji nad pozostałymi Kościołami, nawet jeżeli podejmowali interwencje, na przykład poprzez upomnienia. Na płaszczyźnie wiary Kościół rzymski jest wzorem dla pozostałych Kościołów i zewsząd do niego przybywają (Ireneusz). Formuły uszanowania świadczą o prestiżu tradycji rzymskiej. Od III wieku obserwujemy, jak Rzym utwierdza się jako centrum komunii eklezjalnej, w imię tradycji apostołskiej. Rola ta nie jest kontestowana przez żaden inny Kościół, i żaden inny Kościół nie usiłował jej odgrywać. Rzym jest konsultowany i odpowiada: praktyka umacnia twierdzenie teoretyczne. Fundamentem rzymskiej rewindykacji prymatu jest „delikatna mieszanka historii i teologii, organizacyjnej racjonalności i walorów symbolicznych. Ów fundament jest podwójny: uświęcenie Kościoła rzymskiego poprzez przepowiadanie i męczeństwo świętego Piotra i świętego Pawła, którzy nadal mają nim kierować; rola i prestiż Rzymu jako stolicy Cesarstwa, które [...] dla chrześcijan pierwszych wieków jest równoważnikiem świata”³⁹.

2. LITURGIE I ICH ZNACZENIE EKLEZJOLOGICZNE

Świadomość eklezjalna nie sprowadza się do deklaracji oficjalnych czy teologicznych refleksji, jest przenoszona również przez praktyki Kościoła. Jedną z owych praktyk jest kult w jego różnorodnych formach, a zwłaszcza liturgia Eucharystii. Otóż to w zajmującej nas teraz epoce, pomiędzy połową IV a końcem VII wieku, zostały ustalone wielkie formularze liturgiczne, zarówno

³⁷ Grzegorz Wielki, *Reguła pasterska*, III, 61; *MGH, Epistolae*, I, s. 221; przekład polski: J. Czuj, *Księga Reguły Pasterskiej*, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1948, *POK*, XXII.

³⁸ Por. *ibid.*, I, 72; III, 59; IV, 7.32; VI, 61; VIII, 4; XI, 12; *MGH, Epistolae*, I-II.

³⁹ M. Vidal, *L'Église, peuple de Dieu*, Centurion, Paris 1979, s. 129.

na Wschodzie, jak na Zachodzie. Formularze te przekazują pewną wizję Kościoła, którą warto jest zachować, a która wcale nie była systematycznie studiowana. Wizja ta uzupełnia tę, którą odnajdujemy w tekstach bardziej dopracowanych od strony refleksji. Ponadto stabilność tych tekstów na przestrzeni wieków stanowi jak gdyby pamięć, z której będą mogły czerpać prądy odnowy eklezjologicznej⁴⁰.

Po pierwsze terminy określające Kościół przedstawiają najczęściej ogół mężczyzn i kobiet, zgromadzonych przed Bogiem, w wierze w Jezusa Chrystusa. Jest on „Twoim Kościołem”, „Twoim ludem”, „Twoją rodziną”, „ludem chrześcijańskim”, „ludem wierzącym” lub po prostu: Kościół to „my”. Owo „my” oznacza już to osoby znajdujące się najbliżej, już to wszystkich chrześcijan na świecie i niekiedy nie można odróżnić, czy chodzi o jednych, czy o drugich. To, że chodzi przede wszystkim o osoby, jest jasne z modlitw za Kościół, jakie formułuje liturgia: „aby, zgromadzony przez Ducha Świętego, nie był niepokojony przez najazdy nieprzyjaciela”; „aby, oczyszczony z wszelkich wad, mógł otrzymać sakrament wiecznego odkupienia”, „uwolniony od wszystkich diabelskich podstępów”; „dozwól Twemu Kościołowi, Panie, aby nie miał uczucia pychy, ale by postępował w pokorze, która się Tobie podoba”⁴¹.

Gdzie indziej Kościół oznacza owo „scalenie”, które w pewien sposób wykracza poza grupę wierzących i sytuuje się wobec Chrystusa jako Jego Oblubienica, zaś wobec wiernych jako ich Matka. Nawet w tym przypadku idzie nie tyle o instytucję w znaczeniu jurydycznym, ile o organizm sakramentalny, owo miejsce zarazem widzialne i duchowe, które oddaje do dyspozycji wierzących środki zbawienia, słowa i sakramenty.

Wreszcie niekiedy to samo słowo *kościół* określa jednocześnie grupę wiernych oraz miejsce, w którym gromadzą się dla sprawowania kultu. Budynek symbolizuje wspólnotę, a wielu Ojców rozwinęło szczegóły owego symbolizmu, tak na Wschodzie, jak na Zachodzie. Owe komentarze ujmują miejsce kultu chrześcijańskiego jako ziemski obraz Kościoła niebieskiego. Cała liturgia urzeczywistnia zjednoczenie pomiędzy tym co widzialne, a tym co niewidzialne, odtwarza i przedłuża na ziemi liturgię niebiańską celebrowaną przez aniołów i świętych: „dopuszczeni do miejsca najświętszego ze świętych i do uczestnictwa w ołtarzu wiecznego kapłaństwa”; „co nieustannie wyśpiewują aniołowie w niebie i lud, tutaj na ziemi”.

Nie ma zatem rozdźwięku pomiędzy liturgią i zasadniczą linią eklezjologii Ojców. Liturgia, podobnie jak eklezjologia, skoncentrowana jest na misterium zbawienia w Chrystusie i angażuje całe Ciało eklezjalne. Kościoła nie sposób oddzielić od Chrystusa, który nadal działa w nim i poprzez niego. Kościół

⁴⁰ Por. s. 52-78.

⁴¹ Odnośniki w: Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin, op. cit.*, s. 40

kapłański celebrytuje ofiarę swej Głowy, która jest także jego ofiarą. Kościół, Matka wierzących, rodzi nas przez Słowo i sakramenty. Kościół, Ciało Chrystusa, odtwarza w swej historii przeżyte przez Niego tajemnice, Jego modlitwę, Jego mękę i znaki antycypujące Jego zmartwychwstanie.

Życie Kościoła, wyrażane w liturgii eucharystycznej, dotyczy każdego z wierzących. Eucharystia jest działaniem wspólnotowym. Każdy wierzący, świecki lub duchowy, aktywnie w nim uczestniczy według miejsca, jakie zajmuje w Kościele. W szczególności, wierni przynoszą swe ofiary przed ołtarz. Od VII i IX wieku, zwłaszcza na Zachodzie, owo poczucie uczestnictwa całego Kościoła w Eucharystii ulegnie osłabieniu. Znamy przyczyny tego zjawiska: zerwanie kulturowe z powodu „inwazji barbarzyńskich”, utrata poczucia symbolizmu eucharystycznego, nieznanostwo języka liturgicznego wśród ludu, rosnący dystans pomiędzy ludem a świętym działaniem zastrzeżonym dla kapłanów.

3. EKLEZJOLOGICZNE DZIEDZICTWO OJCÓW

W tym samym okresie, od V do VIII wieku, należy wspomnieć wielu teologów, którzy z różnych powodów naznaczyli refleksję eklezjologiczną następnych wieków. Każdy z nich jest po części reprezentatywny dla dziedzictwa patrystycznego. Od jednego z uczniów Augustyna, Fulgencjusza z Ruspe (+ 533), pochodzi rygorystyczne sformułowanie aksjomatu „poza Kościołem nie ma zbawienia”, który będzie później wielokrotnie powtarzany, w tym także w oficjalnych tekstach magisterium⁴². Jego znaczenie było tym większe w Średniowieczu, że dzieło *O wierze do Piotra* prezentowało się pod imieniem Augustyna. Po stwierdzeniu, że chrzest udzielany poza Kościołem katolickim nie zapewniał życia wiecznego oraz że dzieci zmarłe bez chrztu wydane były na wieczną mękę, podsumowuje:

Utrzymuj stanowczo i bez najmniejszego wahania, że nie tylko wszyscy poganie, ale i wszyscy Żydzi, wszyscy heretycy i schizmatycy, którzy umierają poza Kościołem katolickim, pójdą w ogień wieczny, który został przygotowany dla diabła i jego aniołów⁴³.

W kontekście historycznym taki tekst należy brać w istocie jako profetyczne przestrogi z Pisma, do których nawiązuje oraz jako naglące zaproszenie do

⁴² Na IV Soborze Laterańskim (1215); *COD* II—1, s. 495; w bulii *Unam Sanctam* (1302) Bonifacego VIII, *DzS* 870; *FC* 422; przekład polski: *BF*, II/13; na Soborze Florenckim, *COD* 11—1, s. 1183; *DzS* 1351; przekład polski: *BF*, 11/25. O historii tej formuły, por. J. Ratzinger, *Le Nouveau peuple de Dieu*, Aubier, Paris 1971, s. 145—160.

⁴³ *O wierze, do Piotra*, 38, 79; *PL* 65, 704 ab.

przywiązania do jedyne go prawdziwego Kościoła. Takie sformułowanie skłaniało do rygorystycznych interpretacji, które, jeśli pobudzały ekspansję misyjną, to jednak w późniejszych czasach musiały być skorygowane.

Św. Izydora z Sewilli (t 636) był jednym z największych mistrzów wczesnego Średniowiecza, zwłaszcza dzięki swym *Etymologiom*, które były szeroko wykorzystywane. Nadał w nich formę większości koncepcji eklezjologicznych, które po nim przejęto: „Kościół oznacza zwołanie, jako że wzywa do siebie wszystkich ludzi”. Kościół przeciwstawia się synagodze, ponieważ synagoga pochodzi od „zbiórki”, która może być stosowana także do stada, podczas gdy zostać wezwanym jest właściwsze bytom rozumnym⁴⁴. Kościół jest katolicki, od greckiego terminu *kath'holon*, który oznacza „dotyczące całości”, w odróżnieniu od herezji, które ograniczone są do jednego zakątka świata. „Izydor sformułował w końcu definicję soboru, na płaszczyźnie materialnej inspirowaną prawem rzymskim, oraz pochwałę soborów jako specyficznego środka dla zapewnienia Kościołowi jedności i zdrowia”⁴⁵.

Eklezjologia Bedy Czcigodnego (t 735) jest reprezentatywna dla sposobu, w jaki u progu Średniowiecza przejmowano i przekazywano tradycję patrystyczną. Beda obficie podejmuje biblijne obrazy Kościoła: to, co mówi się o Chrystusie, ważne jest również dla misterium Kościoła. Albowiem Chrystus nie działa bez Kościoła, Chrystus i Kościół są nierozdzielni, tworzą *jedną naturę*. To, co według Bedy ważne, to w mniejszym stopniu widzialna instytucja, w większym „Kościół powszechny”, stworzony ze wszystkich swych autentycznych członków, w niebie i na ziemi, „jedna katolicka mnogość wszystkich wybranych, poprzez wszystkie miejsca i wszystkie czasy tego świata”. Kościół to ogół wierzących, ale słowo to określa także jego wymiar ponadindywidualny; Kościół sprawuje wobec wierzących duchowe macierzyństwo i udziela im sakramentów. Taki Kościół otrzymał władzę kluczy: teksty Mt 16,19, J 20,22-23 i 21,15-17 zostały skierowane do wszystkich wybranych, na różnorodne sposoby⁴⁶; skała z Mt 16,18 oznacza Chrystusa lub wiarę w Chrystusa wyznaną przez Piotra⁴⁷.

Czy u kresu tej pierwszej epoki w dziejach chrześcijaństwa można zaryzykować podsumowanie tego, czym stała się wiara w Kościele. Ojcowie, odnotowuje Y. Congar, wnieśli pewną liczbę uściśleń czysto teologicznych, które przyczyniły się do opracowania pojęcia Kościoła: apostołskość i sukcesja apostołska (Ireneusz); rola biskupa i ciała episkopalnego (Cyprian); idea jedności z całością (Ojcowie greccy); teologia pokuty, warunek konieczny Kościoła masowego; niezależność Kościoła w stosunku do władzy państwowej

⁴⁴ Izydor z Sewilli, *Etymologie*, VIII, 1, 1 i 7-8; PL 82, 293 d, 295 b.

⁴⁵ Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin*, op. cit., s. 38.

⁴⁶ Beda Czcigodny, *Homilie*, II, 15 i 16; PL 94, 218-219 i 222-223.

⁴⁷ *Ibid.* II, 23; PL 94, 260 be.

i ideał harmonii pomiędzy obydwoma władzami; teologia przymuszenia i materialnego miecza (Augustyn, Grzegorz); wkład św. Augustyna w teologię Ciała mistycznego, w ideę katolickości jako powszechnego rozszerzenia, do kwestii ważności aktów sakramentalnych niezależnie od osobistej świętości szafarza. Na Zachodzie św. Grzegorz i św. Izydor rozwinęli tradycyjne tematy w kierunku w dużej mierze moralistycznym. Wreszcie, w okresie od III do V wieku, biskupi Rzymu jasno wyrazili swe stanowiska, które nadadzą papiestwu postać, jaką przyjmie na wiele stuleci: stosują do biskupa Rzymu tekst z Ewangelii Mateusza (16,18-19), w znaczeniu założenia Kościoła na hierarchicznej osobie Piotra, która trwa i żyje w jego następcach; domagają się roli głowy w Ciele Chrystusa, jakim jest Kościół, wraz z prerogatywami magisterium i jurysdykcji. Teologia ta jest w doskonałej postaci obecna u Leona Wielkiego (+ 461) ⁴⁸.

Czy można posunąć się dalej w ocenie czysto dogmatycznego wkładu tamtego okresu? Ten rodzaj ocen wymaga wielkiej ostrożności. Faktycznie od samego początku rozwinięcia uwarunkowane przez historię wpływały na akcentowanie tego lub innego rysu w Kościele ze szkodą dla innych jego cech, które przechodziły na dalszy plan. Często okoliczności zmuszały biskupów, a zwłaszcza biskupa Rzymu, do przyjmowania zadań należących do władzy politycznej. Ten fakt bez wątpienia musiał wpłynąć na pojawienie się w Kościele nowej świadomości własnej wartości, aż po ukazanie go jako spadkobiercy Cesarstwa. Czy trzeba mówić, że w taki sposób uwypuklane rysy są przypadkowe? W rzeczywistości jedynie dalszy bieg historii pozwala ocenić to z całą pewnością.

⁴⁸ Por. Y. Congar, art. „Eglise.II”, *op. cit.*, s. 423.

ROZDZIAŁ JEDENASTY

Ku Kościołowi chrześcijaństwa

I. WCZESNE ŚREDNIOWIECZE

Wskazówki bibliograficzne: Y. Congar, *L'Écclésiologie du Haut Moyen Âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. Cerf. Paris 1968. - M. Pacaut. *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*. wyd. 2. Desclée. Paris 1989. - H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. Vrin, Paris 1934. - J. Rupp, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*. Presses modernes. Paris 1939. - H. Fries. *Wandel der Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*. op. cit. - R. W. Southern. *L'Église et la société dans l'Occident médiéval*. Flammarion. Paris 1987 (po angielsku, 1976). - J. Gaudemet. *Église et Cité. Histoire du droit canonique*. Cerf/Montchrestien. Paris 1994 (bibliografia). - P. Vallin. *Les Chrétiens et leur histoire*. Desclée. Paris 1985.

1. OD IZYDORA Z SEWILLI (+ 636) DO REFORMY Z XI WIEKU

„Św. Grzegorz umiera w 604, św. Izydor w 636 roku. Wraz z nimi kończy się świat, w którym żyli Ojcowie”¹. Nie da się zrozumieć ewolucji świadomości eklezjalnej w Średniowieczu bez przywołania, przynajmniej pokrótce, zmian politycznych, które dotknęły Europy zachodniej w tym okresie. Otóż potrzeba rozróżnić sytuacje: Wschód i Zachód będą miały odtąd odmienną historię i wypracują różne rozwinięcia, co prowadzić będzie do rosnącego dystansu w sposobie życia Kościoła, przypieczętowanego wzajemnymi ekskomunikami w 1054 roku.

Na Zachodzie rozpad Cesarstwa w następstwie wielkich inwazji z V wieku, jak również powstanie królestw barbarzyńskich, ewangelizacja ich, zwłaszcza Franków i Wizygotów, stawiały Kościół na silnej pozycji. Rzeczywiś-

¹ Y. Congar, *L'Écclésiologie du Haut Moyen Âge*, s. 15.

cie, był on „starszy, silniejszy i bardziej cieszący się poważaniem niż młode królestwa powstałe po barbarzyńskich najazdach V i VI wieku: to on je scalił i ukształtował”². Kościół był wielkim nauczycielem rodzącego się, nowego społeczeństwa.

W takim kontekście pojawiają się najpierw żywotne Kościoły regionalne. Uznają one Rzym jako centrum wspólnoty i prawdziwej wiary, jednak posiadają swe własne życie soborowe i synodalne, mają także znacznie mniej kontaktów między sobą niż w poprzedniej epoce. Dobrym przykładem jest Kościół wizygocki w Hiszpanii. Począwszy od IV wieku jest kierowany przez króla, podobnie jak Kościołem cesarskim na Wschodzie kierował cesarz. Najwyższym jego organem są synody powszechne w Toledo, zwoływane i prowadzone przez króla wizygockiego. Regulują one życie Kościoła narodowego i posuwają się nawet do formułowania definicji dogmatycznych, nie myśląc o uciekaniu się do Rzymu: zadowolają się komunikowaniem Rzymowi aktów, zgodnie z dawnym zwyczajem. Podobnie Kościół frankoński, od nawrócenia króla Chlodwiga w roku 500, znajduje się pod władzą króla, który mianuje biskupów i kieruje synodami powszechnymi.

W królestwach tych ustala się prawdziwa symbioza (Y. Congar) pomiędzy Kościołem i władzą doczesną. Typowa z tego punktu widzenia jest przemiana, w czasach Pepina Małego, dawnej formuły papieża Gelazego I (429 — 496): „Dwie władze rządzą tym światem: święty autorytet papieży i władza królewska”. Odtąd słowo Kościół zastępuje słowo „świat”, co znaczy, iż Kościół zaczął określać całość społeczeństwa: to, co my nazywamy chrześcijaństwem. Teologia, jaka kryje się za taką perspektywą, jest teologią powszechnego królestwa Chrystusa, w którym zostały zjednoczone funkcje króla i kapłana, podczas gdy na ziemi — w Kościele — funkcje te są rozdzielone pomiędzy dwie władze, przy czym duchowa jest wyższa od doczesnej lub nawet ją obejmuje³.

Także typowa, w tym samym kontekście, jest koronacja Karola Wielkiego przez papieża Leona III w Boże Narodzenie 800 roku. Dla papieżstwa koronacja królów oznacza potwierdzenie supremacji dziedziny religijnej, a jednocześnie powierzanie księżętom prawdziwej posługi w łonie Kościoła. Księżęta ze swej strony pojmują swą władzę jako pewną funkcję w Kościele i starają się oddać swe „świeckie ramię”, użycie siły i miecza, na służbę interesów wiary, nie tylko w porządku publicznym — przyczyniają się do zbawienia ludów, które zostały im powierzone. Szczególnie Karol Wielki ma świadomość bycia „wybranym przez Boga” i nie waha się przyznać sobie tytułu „głowy Kościoła”. Nie pozbawia się prawa legislacji w dziedzinie eklezjalnej. Konsekwencją takiego sposobu widzenia jest umoralnienie sprawowania władzy politycznej, która zostaje zdefiniowana w terminach niemal wyłącznie moralnych i religijnych.

² Id., art. „Eglise. II”, *op. cit.*, s. 423-424.

³ Pogląd ten H.-X. Arquillière nazwał augustynizmem politycznym.

Pomiędzy władzą doczesną i duchową, nieustannie przywoływany jest ideał harmonijnej współpracy. Stopniowo zapanować miała idea *pax Christiana*, możliwej ze względu na autorytet prawa Chrystusowego. Jednak współistnienie dwóch władz nie mogło też nie wywoływać napięć. Od tego momentu miał zacząć pojawiać się na nowo pewien dystans pomiędzy Kościołem w ścisłym pojęciu, a społeczeństwem chrześcijańskim. I tak, Kościół miał zachować swą jedność, podczas gdy Cesarstwo zostało podzielone, a królowie spierali się między sobą. Stwierdzamy, że za panowania słabych następców Karola Wielkiego biskupi bardziej efektywnie przejmują kierowanie *ecclesia*.

Jednocześnie w Rzymie, w okresie gdy papieże byli ofiarą knozań stronnictw arystokracji rzymskiej, a swą godność zawdzięczali niekiedy wątpliwym machinacjom, interwencje cesarzy były wielokrotnie decydujące dla położenia kresu niejasnym sytuacjom. Jeśli w VIII i IX wieku było wiele depozycji papieży, to odbywały się inicjatywy cesarza, który zwoływał synod i narzucał swe decyzje. Najlepszy przykład to depozycja Jana XII przez synod ochraniający przez Ottona Wielkiego. Jego następcy, Otton III (983—1002) i Henryk III (1039-1056), także swymi interwencjami wyświadczyli przysługę jedności Kościoła.

Wkrótce jednak kilku papieży coraz wyraźniej domagać się będzie hegemonii w kierowaniu Kościołem: Grzegorz IV (872-844), ale przede wszystkim Mikołaj I (858 — 867) i Jan VIII (872 — 882). Wraz z papieżem Hildebrandem (Grzegorz VII, 1073-1085) owo roszczenie zostanie zwieńczone decydującym triumfem.

W tym okresie, za patriarchy Focjusza (858 — 892), miało miejsce pierwsze zerwanie między Wschodem a Rzymem. Utworzenie zachodniego Cesarstwa rzymskiego, gdzie znajdowała się siedziba papiestwa musiało dla Wschodu stanowić zagrożenie. Kontekst ten niewątpliwie wpłynął na rozdział obydwu gałęzi Kościoła. Każda z nich pójdzie odtąd swą własną drogą, a dwie rozbieżne eklezjologie rozwiną się, nie wpływając wzajemnie na siebie. Obserwujemy, jak po stronie wschodniej rozwija się spojrzenie na Kościół „ściśle związane z teologią trynitarną, chrystologią i pneumatologią, które wpisuje się w całościową wizję ekonomii zbawienia, doprowadzającej do przebóstwienia stworzenia i które widzi w celebracji sakramentów (zwłaszcza Eucharystii) porządkujące centrum wspólnoty eklezjalnej”⁴.

Po stronie zachodniej zerwanie sprawi, że Kościół katolicki mieć będzie tylko jeden, zachodni los, który będzie coraz mocniej utożsamiany z rzymskością. We współzależności z tą sytuacją eklezjalne twierdzenie dogmatyczne będzie wygłaszane pod znakiem stosunków Kościoła z władzą polityczną, w sformułowaniach domagających się niezależności lub wyrażających „har-

⁴ J. Hoffmann, „L'Église et son origine”, *Init. à la pratique de la théologie*, t. 3, 2, Cerf, Paris 1983, s. 68.

monię” dwóch władz. Używany tutaj język nie jest neutralny: idzie o „kapłaństwo” i „panowanie”, zanim narodziny nowoczesnych państw i jeszcze silniejsza identyfikacja Kościoła z aparatem kościelnym sprawi, że mówić się będzie po prostu o „stosunkach Kościoła i państwa”. Tradycyjne tematy eklezjologiczne są bez wątpienia nadal przywoływane w zwykłym nauczaniu, a nawet w dyskursie oficjalnym, jednakże akcent coraz częściej przenosi się na aspekty instytucjonalne, rozwijane przy pomocy kategorii jurydycznych. Pierwsze traktaty o Kościele są dziełami zarówno kanonistów jak teologów i obficie posługują się terminologią władzy.

2. CHRZEŚCIJAŃSTWO KLERYKALNE

Innym aspektem tej ewolucji jest powiększający się dystans pomiędzy duchowieństwem a laikatem, którego preludium odnotowaliśmy w poprzednim okresie. Już wówczas mnichów zaczęto uważać za „duchowych” w opozycji do reszty ludu chrześcijańskiego, uważanej za „cielesną”. W Średniowieczu, za Grzegorza VII, termin „duchowy” był stosowany i jakby zastrzeżony dla duchowieństwa i zakonników. To, co było rozróżnieniem antropologii chrześcijańskiej, zostało oto przetransponowane na płaszczyznę jurydyczną, by określić kategorie socjalne. Właściwość bycia chrześcijaninem jawi się przede wszystkim jako związana z pewnym uwolnieniem się w stosunku do ciała, małżeństwa i posiadania materialnego. W Kościele średniowiecznym „duchowa synteza ukształtowała się w świecie idei o inspiracji platonizującej, gdzie opozycja pomiędzy dwoma światami jest mniej historyczna (ten świat i drugi, eschatologiczny), a bardziej moralna (świat w dole — cielesny i świat w górze — duchowy)”⁵. Poczucie jedności ciała z pewnością istnieje nadal, ale jest to jedność uczyniona ze zhierarchizowanych części. Jedni żyją w odniesieniu do Chrystusa i nieba w sposób bezpośredni, całkowity, dosłowny: to mnisi i duchowni. Innym dozwala się korzystać z rzeczy ziemskich, ale pod warunkiem korzystania z nich, jak gdyby nie korzystając. Trzeba przytoczyć słynny tekst *Dekretu* Gracjana (około 1140 — 1150)⁶:

Dwa są rodzaje chrześcijan. Jeden poświęcony służbie Bożej i oddany kontemplacji i modlitwie, zdecydował wycofać się z całego zgiełku rzeczy doczesnych: to duchowni i ci, którzy poświęcają się Bogu (to znaczy mnisi). Jest inny rodzaj chrześcijan: to świeccy (laikat). *Laos* faktycznie oznacza lud. Dozwolone jest posiadanie przez nich dóbr doczesnych, ale jedynie dla potrzeb korzystania z nich. Nic nie jest bardziej godne pogardy niż gardzenie Bogiem dla pieniądza. Są oni upoważnieni do zawierania małżeństwa, uprawiania ziemi, rozstrzygania sporów

⁵ Por. Y. Congar, art. „Laïc”, *Encyc. de la foi*, s. 440.

⁶ O tym dekrete, por. J. Gaudemet, *Eglise et Cité*, *op. cit.*

przez sąd, procesowania się, składania ofiar na ołtarzu, płacenia dziesięcin; mogą oni zatem być zbawieni, jeśli wszakże unikają wad w czynieniu dobra⁷.

Te dwie części Kościoła są postrzegane często jak dwie strony ciała, zwłaszcza jeśli chodzi o ukazanie rozróżnienia w jedności dwóch władz, „kapłańskiej” i królewskiej. Ale również, co charakterystyczne, Kościół zostaje porównany do piramidy (*imago pyramidis*), „albowiem podstawa jest szeroka tam, gdzie znajdują się cieleśni i żonaci, podczas gdy wyższa część jest ostro zakończona, gdzie wąska droga zaproponowana jest zakonnikom i księżom”⁸.

Aby pojąć to, co należy uważać za deprecjację powszechnej kondycji ochrzczonych, należy brać pod uwagę pewien podwójny fakt. Z jednej strony okres inwazji był czasem ogólnego obniżenia się kultury: populacja była w ogromnej większości niepiśmienna. Dopiero pod koniec XI wieku będzie coraz więcej przypadków ludzi wykształconych wśród szlachty lub rodzącej się burżuazji, a dopiero w wiekach XIV i XV nauczanie i kultura rozpowszechniają się w całej populacji. Poza tym językiem pisanym długo pozostawała łacina, zaś władali nią niemal wyłącznie mnisi i duchowni. Zatem to oni stworzyli niemal wszystkie pisma, jakie zachowały się z tamtej epoki, a obraz, jaki z nich przeziera, jest mocno naznaczony ich punktem widzenia. Jednak główną przyczyną wspomnianej deprecjacji było zastosowanie kryteriów ascetycznych do hierarchizacji poszczególnych stanów. Etymologia słowa „święty” (*hagios*), która oznacza „oddzielony od ziemi”, przemierzyła całe Średniowiecze: najdoskonalszy to ten, kto w największym stopniu oderwał się od dóbr ziemskich.

Tendencja ta nie przeszkodziła istnieniu na przestrzeni Średniowiecza prądu mającego na celu uświęcenie poszczególnych stanów, zaczynając od małżeństwa, ale także różnorodnych zawodów. W tym bardzo zhierarchizowanym społeczeństwie każdy „stan” posiadał własne reguły zachowania, co dostrzegamy w kazaniach skierowanych do różnych kategorii ochrzczonych. Jesteśmy ponadto świadkami stopniowego waloryzowania niektórych kategorii, zwłaszcza wojskowości. Dzięki wyprawom krzyżowym i fundacjom zakonów rycerskich rycerz zaczyna wygrywać z zakonnikiem w opinii chrześcijan. Jednakże, w tym samym przypadku, ideał proponowany żołnierzom polega na swego rodzaju życiu zakonnym w świecie. Wzorem pozostaje mnich, nawet jeżeli ówczesni autorzy zgodnie głoszą, iż osoba świecka żyjąca w świecie może przewyższyć w świętości przeciętnego duchownego lub zakonnika.

Ówczesny stan chrześcijaństwa miał także swe „korzyści”. Nawrócenie książąt oraz fakt, że uważali się oni za prawdziwe sługi Kościoła umożliwił podjęcie wysiłku chrystianizacji życia społecznego i politycznego jako takiego. Całe życie wpisuje się w ramy religijne, jest poddane regułom Kościoła. Jak

⁷ *Dekret*, P. 2, c. 12, q. 1; wyd. Richter - Friedberg, Leipzig 1879, col. 678.

⁸ Gilbert de Limerick, *Instytucja kościelna*; PL 159, 997 a.

pisze Y. Congar, „chrześcijaństwo było jak gdyby wielkim opactwem, w którym osoby świeckie oddane potrzebom doczesnym sług Bożych były jakby żonatymi braćmi konwersami”⁹. Słowo *ecclesia* zaczęło oznaczać globalne społeczeństwo, a jednocześnie Kościół w ścisłym znaczeniu. W tym miejscu ma też swe korzenie idea, zgodnie z którą funkcją właściwą osobom świeckim jest zarząd rzeczami doczesnymi, zwłaszcza w formie władzy politycznej. Wraz z tą paradoksalną konsekwencją, że książąt, w tej optyce będących świeckimi *par excellence*, nie uważa się już za czysto świeckich.

Kontekst ten pozwala zrozumieć zjawisko wypraw krzyżowych. Były one przedsięwzięciem chrześcijaństwa, do którego nawoływał papież. Odpowiadali rycerze całego świata chrześcijańskiego. Dawny obraz walki duchowej, w której chrześcijanin miał być gotowy ponieść męczeństwo, zmienił się w obraz wojenny i to przede wszystkim w ramach oporu wobec islamu. Wolą Boga było, aby wierni wyrwali Ziemię Świętą nieprzyjaciołom wiary. Ta koncepcja „Kościół walczącego” miała znaleźć oddźwięk w stosunkach między Żydami a chrześcijanami. Przez wieki Kościół i Synagoga rozważane były w swego rodzaju połączeniu dla przedstawienia całości ludu Bożego na przestrzeni historii. W Średniowieczu mnożą się przykłady literatury *przeciwko Żydom*, częstsze stają się prześladowania, nawet krwawe, zwrócone przeciw „ludowi Bogobójców”, przewrotnej Synagodze, kobiecie o zasłoniętych oczach i złamanym berle, naprzeciw promiennego i zwycięskiego Kościoła.

Ten sam kontekst wyjaśnia formę, jaką w Średniowieczu przybrały sobory powszechne. Gdy w pierwszym tysiącleciu sobory były zgromadzeniami biskupów, sobory średniowieczne były zgromadzeniami chrześcijaństwa, kierowanymi przez papieża. „Nie uczestniczą w nich jedynie biskupi, ale również przedstawiciele innych instytucji (przeorzy, reprezentanci kapituł katedralnych), przedstawiciele książąt, a wreszcie i przedstawiciele uniwersytetów. [...] Na IV Soborze Laterańskim (1215), na którym ów nowy typ soboru został w pełni zrealizowany, biskupi stanowili zaledwie trzecią część zgromadzenia, a będą jeszcze mniej liczni na soborach u schyłku Średniowiecza”¹⁰.

3. KOŚCIÓŁ I EUCHARYSTIA

Jednakże świadomość, że Ciało eklezjalne zachowuje swą tożsamość, nie sprowadza się do tego, co odbijają z niej wypowiedzi papieży, innych biskupów i soborów. Kontynuowana jest refleksja teologiczna, najpierw w kontekście monastycznym, wkrótce w środowisku rodzących się uniwersytetów. Czyta się na nich szczególnie Augustyna, którego przemożny wpływ na myśl chrześcijań-

⁹ Y. Congar, art. „Laïc”, *Encyc. de la foi*, s. 440.

¹⁰ K. Schatz, *La Primauté' du pape*, *op. cit.*, s. 124.

ską przecina całe łacińskie Średniowiecze. Jego definicja Kościoła jako ogółu wiernych zjednoczonych z Chrystusem przez wiarę i sakramenty oraz jako Ciała ożywianego przez Ducha Świętego nadal jest powszechnie przyjmowana. Koryguje ona jednostronność akcentu położonego na hierarchię. Dokonane przezeń rozróżnienie pomiędzy Kościołem widzialnym a Kościołem niewidzialnym odegra ważną rolę dla zdefiniowania prawdziwego Kościoła, kiedy pojawią się prądy reformatorskie.

Pisarze VIII i IX wieku także odziedziczyli od Ojców żywe poczucie ciągłości pomiędzy Eucharystią, „mistycznym Ciałem” Chrystusa, a Kościołem, „prawdziwym ciałem Chrystusa”. To bowiem za pomocą sakramentu misterium Chrystusa wypełnia się w Kościele. Charakterystyczne, z tego punktu widzenia, są rozbieżności między dwoma autorami i komentatorami liturgicznymi, Amalarem z Metz (około 775 —około 850) i Florusem z Lyonu (t około 860). O ile Amalary z Metz w swej *Księdze liturgicznej* (około 827) przedstawia Eucharystię jako ofiarowaną przez kapłanów za wiernych, o tyle Florus, wierniejszy dawnej tradycji, podkreśla w swym *Wykładzie mszy* (około 838), że Chrystus oddał Apostołom celebrację pamiątki swej Męki, a oni powierzyli ją Kościołowi w jego całości; w celebracji to, „co spełniane jest, ściśle mówiąc, przez posługę kapłanów, jest czynione przez ogół, dzięki wierze i pobożności wszystkich”¹¹.

Jednakże w epoce, kiedy nie wszyscy rozumeli łacinę, ewolucja liturgiczna przyczyniła się do zaakcentowania dystansu pomiędzy kapłanem, a zgromadzeniem: od końca VIII wieku obserwujemy, że kapłan celebruje zwrócony plecami do wiernych, że kanon, centralna część mszy, jest recytowany po cichu, że znika procesja z darami, że coraz więcej jest mszy odprawianych samotnie w klasztorach. Formularze noszą ślady tej ewolucji. Pojawia się zaimek „my”, który nie oznacza już ogółu wierzących, ale duchowieństwo: „za których składamy Ci ofiarę i którą oni składają za siebie...”, „my, Twój słudzy, a także Twój lud święty” (początek IX wieku). Począwszy od tego okresu napotykamy teksty, w których słowo *ecclesia* oznacza przede wszystkim duchowieństwo.

4. BISKUPI, SOBORY I PAPIEŻ

Dziedzictwo Ojców zaznaczyło się także w sposobie, w jaki teolodzy i biskupi rozumieją zadanie episkopatu i rolę papieża. Jeśli Rzym interpretował tekst Ewangelii Mateusza (16,19) jako ustanowienie prymatu jurysdykcji biskupa Rzymu, to nie była to wcale interpretacja powszechna w innych obszarach Kościoła. Przywołany już tekst Bedy Czcigodnego był często przytaczany: „To, co zostało powiedziane do Piotra — Paś owce moje — zostało powiedziane do

¹¹ Florus z Lyonu, *Wykład mszy*, c. 52; *PL* 119, 47 d — 48 a.

wszystkich bez różnicy. Albowiem pozostali apostołowie byli tym, czym był Piotr, jednak pierwsza ranga została nadana Piotrowi, by zalecić jedność Kościoła”¹². Także inny tekst, którego autorem jest Izydor, także był często cytowany: „W Nowym Testamencie stan kapłański zaczął się po Chrystusie poczynając od Piotra. Rzeczywiście, to jemu został najpierw dany pontyfikat w Kościele Chrystusowym [...]; wszakże pozostali apostołowie otrzymali w udziale wraz z Piotrem równą godność i równą wiarę”¹³. Teksty takie naznaczyły świadomość swego zadania, jaką posiadali biskupi. W tamtej epoce często używali swej władzy związywania i rozwiązywania, szczególnie poprzez ekskomunikowanie. W społeczeństwie utożsamionym z Kościołem taka sankcja była straszliwa: ekskomunikowany wpadał w swego rodzaju pustkę społeczną i zostawał wykluczony. Tradycyjna koncepcja roli biskupa zostaje zatem utrzymana wobec coraz wyraźniejszych twierdzeń o autorytecie papieża.

Świadomość posiadania pewnej roli do odegrania w całej społeczności chrześcijańskiej nie była w Rzymie nowa: wyrażona była już przez papieży Leona Wielkiego (440 — 461) i Grzegorza Wielkiego (590 — 604). Poczynając od tego ostatniego, zważywszy spadek wpływu cesarza bizantyjskiego, papieże stali się prawdziwymi panami miasta Rzymu. Podjęta w 596 roku przez Grzegorza decyzja o wysłaniu czterdziestu mnichów z klasztoru św. Andrzeja w Rzymie z misją do Anglosasów także przybrała historyczne znaczenie: Rzym, do tej pory nieruchome centrum jedności chrześcijańskiej, angażował się w działalność misyjną. W 752 roku papież Stefan II odwołał się do Pepina Małego, nowego króla Franków, w celu obrony przed Longobardami. Pepin, po swej koronacji przez papieża we Francji, w 754 roku, uznał autorytet tego ostatniego nad obszarem rozciągającym się od terenów na południu Wenecji do terenów na południu od Rzymu. Owa „darowizna Pepina” jest u źródła tego, co później zostanie nazwane państwem kościelnym. Około roku 1050 zostanie przedstawione jako potwierdzenie „darowizny Konstantyna” złożonej papieżowi Sylwestrowi¹⁴.

Dominująca rola biskupa Rzymu miała utwierdzić się z powodu okoliczności, kiedy trzeba było zaradzić osłabieniu władzy cywilnej albo kiedy Kościół musiał domagać się własnej autonomii. Mikołaj I (858 — 867) i Jan VIII (872 — 882) odgrywali rolę sędziego czy arbitra w kwestiach sprawiedliwości, małżeństw, pokoju. W ich oczach Rzym oświeca Kościoły jak słońce oświetla świat, jest głową, za którą powinny podążać członki. W konsekwencji Mikołaj stwierdza, że żadna inna władza w Kościele, nawet władza soborów, nie może być naprawdę uprawniona lub otrzymana bez zgody Stolicy Apostolskiej¹⁵.

¹² Beda Czcigodny, *Homilie*, 11, 15; *PL* 94, 218 — 219.

¹³ Izydor z Sewilli, *O funkcjach w Kościele*, II, 5, 5; *PL* 83, 781 — 782.

¹⁴ O owej tak zwanej darowiznie, por. H. Fuhrmans, art. „Constitutum Constantini”, *TRE* 8 (1981), s. 196-202.

¹⁵ Por. jego listy do cesarza Michała z 860 i 865 roku (*PL* 119, 773 d i 947 a); do Hinkmara z Reims z 865 roku (*PL* 119, 897 c).

Owo potwierdzenie autorytetu Rzymu nie było wówczas postrzegane jako konkurencyjne dla innych autorytetów: jest ono częścią walki o wolność Kościoła. Faktycznie dawny system prowincji kościelnych już nie funkcjonował, zwłaszcza w królestwie frankońskim. Karol Wielki bez wątplenia ustalił w swym cesarstwie władze metropolitów i synodów; uruchomiony tym sposobem system w rzeczywistości działał kolegialnie pod kierownictwem księcia. Metropolita znajdował się w nim nie tyle jako *pierwszy wśród równych* (*primus inter pares*), ile jako funkcjonariusz zwierzchni, pośredniczący pomiędzy cesarzem a biskupami sufraganami.

Rozumiemy, dlaczego w takim kontekście biskupi szukali niekiedy oparcia w Rzymie wobec zbyt mocnych metropolitów. Takie jest tło pozwalające usytuować zbiór kanoniczny, przeważnie określany mianem *Fałszywych Dekretów*¹⁶. Powstały około 850 roku w środowisku sufraganów arcybiskupa Hinkmara z Reims (+ 881). Zbiór zawiera serię listów papieży, z których część jest fałszywa, a część autentyczna. Ich intencją nie jest przede wszystkim wzmocnienie autorytetu Rzymu, ale posłużenie się autorytetem przyznanym Rzymowi dla ograniczenia bliższej — a zatem groźniejszej — władzy metropolitów. Czyniąc to jednak, *Fałszywe Dekretały* przyczyniają się do poparcia roszczeń, będących w rzeczywistości innowacjami. Wszystkie sprawy dotyczące biskupów są uzależnione od wyłącznej kompetencji Rzymu. Wszystkie sobory i wszystkie synody czerpią swój autorytet z faktu potwierdzenia ich przez Stolicę Apostolską, nie mają zatem właściwej sobie ważności, co wszakże miało miejsce od ich początków.

Charakterystyczna wobec owych roszczeń jest postawa Hinkmara z Reims. Przy różnych okazjach spierał się on z papieżami. Opierając się na dawnym prawie, utrzymywał przywilej metropolitów i nie zgadzał się, aby biskup w pierwszej instancji spod jego jurysdykcji uciekał się do Rzymu. Bez wątplenia uznaje on prymat rzymski i podporządkowuje się mu, „wielokrotnie doprowadzając papieża do ustępstw” (Congar). Według niego decyzje papieży są jedynie zastosowaniem prawa soborowego, które, jako że wypływa z soborów powszechnych, jest od nich wyższe. Kościół rzymski winien sądzić „zgodnie z Pismem Świętym i dekretami świętych kanonów”. Ważność decyzji w Kościele bierze się z tego, że przekładają one zmysł Kościoła powszechnego, tak iż kiedy biskup sądzi lub decyduje według kanonów lub dekretów rzymskich, wtedy cały Kościół sądzi i decyduje razem z biskupem. Hinkmar przeciwstawia się nowemu prawu *Dekretów* z powodu owej tradycyjnej koncepcji Kościoła jako wspólnoty wyrażającej się nade wszystko w soborach.

Innym znaczącym przypadkiem jest Gerbert z Aurillac, który miał zostać papieżem w 999 roku i przyjąć imię Sylwestra II. W trakcie synodu, który zebrał

¹⁶ Wpływ *Fałszywych Dekretów* został przestudiowany w: H. Fuhrmann, *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, Hiersemann, Stuttgart 1972—1974.

się w Saint-Basie w Verzy, w 991 roku, dla rozpatrzenia przypadku arcybiskupa Reims, krzywoprzysięzcy wobec Hugona Kapeta, widzimy jak Gerbert, a także Arnoul z Orleanu, wspierani przez większość biskupów, przeciwstawiają się stanowisku Abbona z Fleury, zwolennika papieskiej władzy monarchicznej. Wyrażana przez nich koncepcja Kościoła opiera się, podobnie jak u Hinkmara, na dawnym prawie Soborów Nicejskich, synodu w Sardyce oraz synodów afrykańskich, podczas gdy pozycja „rzymska” oparta jest na *Fałszywych Dekretach*¹⁷. Według Gerberta Kościół jest wspólnotą Kościołów lokalnych od przewodnictwem „pierwszej stolicy”. Nie tylko papież, ale wszyscy biskupi otrzymali zadanie wypasania stada. Kościół nie jest monarchią, ale wspólnotą kierowaną przez „wspólne prawo Kościoła katolickiego”, którego punkty odniesienia Gerbert wymienia w porządku zstępującym: „Ewangelia, Apostołowie, prorocy, kanony ustalone przez Ducha Bożego i uświęcone powszechnym szacunkiem, dekrety Stolicy Apostolskiej, które im nie przeczą”¹⁸.

Takie przypadki pokazują, że roszczenie Rzymu nie jest jedyną kwestią, jaka zajmuje pole świadomości eklezjalnej. Większość faktycznie nadal myśli w kategoriach tradycyjnych. Używane w niewielkim stopniu przez papieży z IX wieku, nawet jeżeli znali oni ich treść i uważali je za autentyczne, *Fałszywe Dekretały* będą obficie cytowane przez reformę gregoriańską dla umocnienia monarchii papieża. Pod ich wpływem papieże gregoriańscy usiłują poddać autorytetowi biskupa Rzymu synody narodowe i prowincjalne, liczne w tamtym okresie, które były organizowane poza jakimkolwiek wpływem rzymskim. Faktycznie wydaje się, że nie starano się o upoważnienie rzymskie dla soborów wczesnego Średniowiecza i aż po Sobór Trydencki Stolica Święta z tego powodu by nie protestowała. Interweniowała ona zresztą w sposób wolny za każdym razem, gdy uważała to za niezbędne¹⁹.

Wszakże ta ewolucja w kierunku centralizmu papieskiego jest w mniejszym stopniu wynikiem woli władzy ze strony Rzymu, ile zaniku dawnych struktur kolegialności, który wydawał Kościoły w ręce władzy królewskiej. W takiej mierze była ona wpisana w fakty. Poza tym tradycyjna rola odgrywana przez Kościół rzymski jako kryterium ortodoksji mogła jedynie umacniać się wśród niepewności i wstrząsów epoki. Według misjonarza, takiego jak św. Bonifacy (około 680—754), słuszną tradycją jest tradycja rzymska i „nie przestaje zwracać się do papieża, by otrzymywać od niego wskazówki”²⁰. Kiedy Karol Wielki (768 — 814) pragnie zunifikować liturgię królestwa frankońskiego, zwraca się o przysłanie mszału rzymskiego jako egzemplarza wzorcowego.

¹⁷ O synodzie w Verzy, zob. *PL* 139, 287-338, szczególnie 316 a i 320 a.

¹⁸ List Gerberta do Seguina, *PL* 139, 267-268.

¹⁹ A. Garcia y Garcia, *Les Conférences épiscopales. Théologie, statut canonique*, Cerf, Paris 1988, s. 93.

²⁰ K. Schatz, *La Primauté du pape*, *op. cit.*, s. 107.

Także i prawo Kościoła ciąży ku kształtowaniu się na podstawie norm obowiązujących w Rzymie.

5. WSCHÓD: OD OJCÓW DO „ZERWANIA” Z RYZMEM

Wskazówki bibliograficzne: M. Jugie. *Le Schisme byzantine. Aperçu historique et doctrinal*. Lethielleux. Paris 1941. - Y. Congar, *L'Écclésiologie du Haut Moyen Âge. op. cit.*, s. 321 -393. - H. C. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Beck. München 1959. - H. E. Symonds, *The Church Universal and the See of Rome. op. cit.* - F. Dvornik. *Schisme de Photius. Histoire et légende. Cerf. Paris 1950; Byzance et la primauté romaine. Cerf. Paris 1964.* - G. Pilati. *Chiesa e Stato nei primi quindici secoli*. Dedée. Roma 1961. - J. Meyendorff. *Unité de l'empire et divisions des chrétiens, traduction franc.*. Cerf. Paris 1993.

Rzeczy miały się inaczej w Kościołach wschodnich. Wraz z Konstantynem Kościół nabył status prawa publicznego. Cesarze odegrali lub usiłowali odgrywać mniej lub bardziej ważną rolę w sprawach Kościoła. Rzeczywiście, Cesarstwo miało „dawną konstrukcję, mocną i otoczoną szacunkiem: ono scalało Kościół”²¹. We wschodniej części świata chrześcijańskiego Cesarstwo zachowało swe znaczenie. Wpływ papieża, zawsze sprzyjający niezależności Kościoła, pozostawał tam ograniczony i niepewny. Cesarz był chrześcijaninem, przewodniczył ludowi ochrzczonych. Jego rola pozostawała określona przez hellenistyczną koncepcję królestwa, która z władcy czyniła rodzaj „boga na ziemi”. Ideologia ta została zaszczepiona w Kościele przez Klemensa Aleksandryjskiego (około 140 — przed 216), a przede wszystkim Euzebiusza z Cezarei (około 265 — 339). Cesarz był widzialnym obrazem Bożej Monarchii. Sam był osobą świętą. Ideałem była „harmonia” pomiędzy autorytetami Cesarstwa i Kościoła.

Taka wizja rzeczy, powszechnie podzielana, wyjaśnia, dlaczego interwencje cesarza w życie Kościoła były przyjmowane bez żadnej trudności. Odgrywał w nim rolę determinującą. To on mianował patriarchów Konstantynopola, dokonywał nominacji biskupich, zwoływał sobory, zapewniał ich ekumeniczność, nakazywał usunięcie lub przywrócenie imion papieży w dyptykach, listach odczytywanych podczas liturgii, które wymieniały biskupów, z którymi pozostawano we wspólnocie. Kodeks Justyniana (534) przyznawał kanonom Kościoła tę samą ważność, co prawom Cesarstwa.

Jedność Kościoła i jedność cesarstwa nie tylko były ze sobą powiązane, ale jedna była istotna dla drugiej. Pokój doktrynalny zapewniał pokój cywilny. Świadomość owego powiązania sięgała samego Konstantyna. Z kolei owa świadomość odpowiedzialności za jedność wiary była niejednokrotnie przez cesarzy prowadzana do przypisywania sobie pewnego magisterium i narzucania swego

²¹ Y. Congar, art. „Lale”, *Encyc. de la foi*, s. 439.

punktu widzenia w sporach doktrynalnych. Na przykład w okresie po Soborze Chalcedońskim (451) jego przeciwnicy, tradycjoniści przywiązani do zasady „samej Nicei”, zdominowali cały Egipt i niektóre obszary Syrii. Ze względów państwowych Konstantynopol wielokrotnie starał się szukać kompromisów, które złagodziłyby doktrynę ogłoszoną w Chalcedonie. W tym kontekście autorytet Rzymu jawił się wielu, nawet na Wschodzie, jako opoka prawdziwej wiary, pomimo chwiejności papieża Wigiliusza (537 — 555) wobec cesarza Justyniana i schizmy, jaka z tego wynika²².

Te nadużycia ukazały konieczność sprecyzowania eklezjalnych atrybucji *basileusa*. Już przy okazji sporu monoteletystycznego, w roku 655, Maksym Wyznawca skrytykował tytuł *hierous* (kapłan), przyjmowany przez cesarzy: jedynie Chrystus posiada zarazem królestwo i kapłaństwo²³. Podczas sporu ikonoklastycznego (730—843) pozycje cesarzy izauryjskich wywołały protesty ze strony Jana Damasceńskiego, Teodora Studyty i wreszcie II Soboru Nicejskiego (787), który przywrócił niezależność Kościoła we właściwej mu domenie. W praktyce dwa prądy występowały na przemian lub współistniały w życiu Kościołów Wschodu: jeden niezależności Kościoła, a drugi interwencji cesarskich.

W trakcie tych konfliktów przeciwnicy monoteletyzmu, podobnie jak później obrońcy obrazów, szukali poparcia u biskupa Rzymu, tam „gdzie znajdują się fundamenty prawowiernej doktryny” (Sofroniusz, patriarcha Jerozolimy, t 638). Nie dlatego, iżby szło jedynie o posłuszeństwo jego autorytetowi — Wschód nigdy nie przyjął rzymskiej, monarchicznej koncepcji autorytetu w Kościele — ale dlatego, że jego słowo uznawane było za wyraz wiary Piotrowej. Z tego względu Rzym jest decydującym centrum wspólnoty i jedności: można się doń uciec niczym do testu, gdy ma się taką potrzebę²⁴. Teoria Pentarchii (szczególnego autorytetu pięciu patriarchatów: w odpowiednim porządku, Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy), która pojawia się już w *Novellae* Justyniana (535), była sposobem wyrażania jedności Kościołów, a na Zachodzie pozostanie do XVI wieku kryterium ekumeniczności soborowej.

Rzeczywiście, to co często nazywa się zerwaniem z 1054 roku (wzajemne ekskomuniki patriarchy Konstantynopola, Michała Cerulariusza i kardynała Humberta, legata papieskiego) nie przeszkodziły, aby pomiędzy wschodnią i łacińską częścią Kościoła przetrwały rozliczne kontakty, jak i okresowe poszukiwania możliwości oficjalnego i pełnego przywrócenia jedności. Jednakże data ta jest tylko symboliczna: od tego momentu każda z dwóch części

²² Por. t. 1, s. 367-372.

²³ Por. *PG* 90, 117.

²⁴ Por. Y. Congar, „Conscience ecclesologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle”, *Istina* 6 (1959), s. 213-215; 226-236.

Kościół poszła swą własną drogą, w niemal całkowitej nieznajomości drugiej części.

W odróżnieniu od łacińskiego jurydyzmu obiegowa eklezjologia na Wschodzie pozostała naznaczona dziedzictwem Ojców. To prawda, nie tylko w odniesieniu do okresu od końca IV do początku VII wieku, wraz z Janem Damasceńskim, ale również w następnych wiekach. Karmiąca się obrazami biblijnymi, eklezjologia ta opiera się na Pawiowym temacie Ciała, ale rozwija się bardziej w linii przebóstwienia. Człowieczeństwo Chrystusa jest środkiem naszego upodobnienia do boskości. Według często powtarzanej formuły: w Chrystusie Bóg stał się tym, czym my jesteśmy, abyśmy mogli stać się tym, czym On jest. Nasze wszczępienie w Chrystusa dokonuje się poprzez chrzest, w którym wiara przyjmowana jest zgodnie z tradycją Kościoła oraz poprzez Eucharystię, która przebóstwia nas, łącząc z Chrystusem i urzeczywistnia jedność wszystkich w jednym Ciele. Kościół jest ziemską repliką Kościoła niebiańskiego. Jest on odnalezionym rajem, którego swego rodzaju osobową antycypacją jest Dziewica Maria. Liturgia Kościoła jest na ziemi jak gdyby mistycznym odbiciem liturgii aniołów.

Typowego przykładu takiej eklezjologii dostarcza *Mystagogia* Maksyma Wyznawcy (około 580 — 662)²⁵. Napisana około roku 630, wykląda znaczenia kościoła jako budynku oraz rytów Eucharystii. Kościół (i kościół) jest obrazem Boga, jednoczącym ludzi w miłości i łasce; ale również obrazem świata, który łączy to, co zmysłowe i pojmowalne; a wreszcie obrazem złożoności ludzkiej. Jest w ten sposób jakby kondensacją tajemnicy naszego przebóstwienia. Literacki gatunek *Mystagogii* będzie długo jeszcze kontynuowany, bez znaczącej ewolucji idei.

Ta sama koncepcja Kościoła wyraża się w sztukach liturgicznych, w architekturze kościołów i ikonografii. Kościoły na planie krzyża lub z kopułą są obrazem zwycięskiego krzyża Chrystusa albo nieba, które objawia się na ziemi. Centralna kopuła była regularnie zdobiona mozaiką lub freskiem przedstawiającym Chrystusa *Pantokratora* (Pana wszechświata): On jest w centrum stworzenia i historii zbawienia. Ikony pokrywają mury: aniołowie i święci otaczają zgromadzenie; wszyscy oni, często z Dziewicą z Dzieciątkiem na honorowym miejscu, stanowią Kościół. Od VII wieku pojawia się to, co później miało się stać ikonostasem, owa przegroda pokryta ikonami, która oddziela lud od wypełnionej tajemnicą przestrzeni otaczającej ołtarz, gdzie Król niebiański składa Siebie w ofierze.

Na przestrzeni wieków Kościoły Wschodu przyjmują postać, jaką znamy dziś z prawosławia. Z tego punktu widzenia ustanowienie święta ortodoksji na synodzie w Konstantynopolu, w marcu roku 843, jest datą symboliczną.

²⁵ Por. *PG* 91, 657-717; przekład franc.: M. Lot-Borodine, *Irenikon* 13-15 (1936—1938).

O Maksymie, por. t. 1, s. 381-384.

Jednym z charakterystycznych elementów tamtej tradycji jest rola, jaką odgrywają mnisi. Mieli oni znaczny udział w zwycięstwie nad monoteletyzmem i ikonoklazmem. Mnisi są „ojcami duchowymi”; od końca ikonoklazmu do połowy XIII wieku posiadali oni „swego rodzaju monopol na posługę spowiedzi” (Congar) oraz kierownictwo duchowe, bez względu na to czy byli kapłanami, czy nie.

Niech wystarczy w tym miejscu przypomnienie kilku etapów sporu, który nie przestał dzielić Kościoły Wschodu i Zachodu, pomimo wzajemnego cofnięcia ekskomuniki w 1965 roku. Szczególnie kontrowersyjna była postać Focjusza (około 820-891), patriarchy Konstantynopola z lat 859 — 869 i 877 — 886. Na Zachodzie uważany był za ojca schizmy. Faktycznie wielokrotnie uznał on prymat Piotra, ale nigdy nie potwierdził, że został on przekazany biskupom Rzymu. Przeciwnie, podczas konfrontacji z papieżem Mikołajem I (858 — 867) odrzuca rzymską koncepcję prymatu i zarzuca papieżowi nieuznanie praktyk Kościoła greckiego. Akceptuje rzymski prymat przewodniczenia wspólnocie Kościołów, ale domaga się jednocześnie dla swego Kościoła autonomii administracyjnej i liturgicznej. Podczas swego drugiego patriarchatu zatroszczył się o pojednanie ze swymi różnymi przeciwnikami i zmarł we wspólnocie z Rzymem.

W warstwie zewnętrznej kwestia prymatu papieża bez wątplenia nie odegrała pierwszoplanowej roli w kontrowersjach, które przeciwstawiły sobie Wschód i łaciński Zachód. Najważniejszą rolę odegrały kwestie dogmatyczne i liturgiczne: wprowadzenie *Filioque* do *Credo* Łacinników²⁶, używanie przez nich opłatka do Eucharystii; począwszy od XIII wieku kwestia czyśćca, a od XIV wieku sprawa znaczenia epiklezy (inwokacja Ducha Świętego w Eucharystii). „Jednak za każdym razem, gdy Wschód stawał wobec coraz znaczniejszej ewolucji Zachodu w kierunku monarchii papieskiej, reagował w sposób zdecydowany”²⁷. To wyraźne odrzucenie eklezjologicznych tez Rzymu ujawniło się przy różnych okazjach, już w czasach Focjusza, za Mikołaja I (858 — 867), następnie wobec Piotra Damiana i kardynała Humberta, a przede wszystkim w XIII wieku, w odpowiedzi na listy Innocentego III. Odrzucano przyznawanie Kościołowi rzymskiemu tytułów „matka” i „głowa”; roszczenie, by w Kościele tym widzieć jak gdyby streszczenie Kościoła powszechnego, a w jego biskupie głowę całego Kościoła, nawet „pod Chrystusem”; koncepcję Kościoła, który całą swą konsystencję i swe normy czerpie z samego Kościoła rzymskiego. Taka eklezjologia, twierdzą Grecy, przyznaje papieżowi władzę nieograniczoną, podczas gdy jest on zobowiązany do zachowywania reguł ustanowionych przez Ojców i kanonów soborowych oraz związany jest władzą Kościoła. Jeśli uznamy w nim głos Piotra, to znaczy, że wyznaje on wiarę Piotra.

²⁶ Por. t. 1, s. 281 -300.

²⁷ Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin*, s. 83 i 100.

Nie można nie doceniać eklezjologicznej ważności wypowiedzi, utrzymywanych po dziś dzień, dwóch „siostrzanych Kościołów”, z których każdy potwierdza swe roszczenia i pragnie narzucić je drugiemu, podczas gdy ów drugi je odrzuca. W świetle jednostronnych ewolucji jednej i drugiej strony, zwłaszcza wobec przerostu rzymskiej teologii prymatu, można sądzić, że sytuacja ta uzmysławia świadomości eklezjalnej potrzebę lepszej równowagi. Siostrzane Kościoły — nazwa ta zdobyła dziś swe obywatelstwo. Rzeczywiście, jeśli po obu stronach odnajdujemy twarde stanowiska, to „największa liczba deklaracji, i to bardzo znaczących, zakłada, że Kościół — ten sam, jedyny — istnieje jeszcze w stanie podziału czy niezgody”²⁸.

II. REFORMA GREGORIAŃSKA I WIEK XII

1. WIEK KANONISTÓW

Wskazówki bibliograficzne: W. Ullmann, *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*. Methuen. London 1949. - B. Tierney. *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. University Press. Cambridge 1955. - M. Pacaut. *Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre*. Vrin. Paris 1956. - Ch. Munier. *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XIII^e siècle*. Salvator. Mulhouse 1957. - J. de Ghellinck. *Le Mouvement théologique du XII^e siècle*, wyd. 2. DDB. Bruges-Paris 1948: *Le Mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*. Bloud et Cay. 1951.

Wiek IX stanowi w eklezjologii znaczącą cezurę. Odtąd pomiędzy Wschodem i Zachodem pojawiła się przepaść i obydwie części Kościoła będą miały odmienną historię. Na Zachodzie tradycyjna idea patriarchów niemal całkowicie zanikła, podczas gdy na Wschodzie pozostaje bardzo żywotna.

Wiedza kanoniczna, znajdującą się po stronie łacińskiej w fazie pełnego rozwoju, będzie teraz jedną z głównych refleksji o Kościele. Ówczesnie konstytuuje się ona jako swoista dyscyplina szkolna, ale pozostaje nie w pełni odmienna od teologii. Z troskami o wyznaczenie granic władzy „kapłaństwa” i cesarstwa, kanoniści używać będą przede wszystkim pojęcia władzy dla zdefiniowania poszczególnych urzędów. Takie ujęcie nie będzie bez konsekwencji dla teologów, którzy w dziedzinach tych przez długi czas zbierali dokumentację u kanonistów.

Jana Gracjana, kamedułę z Bolonii, możemy uważać za założyciela nauki o prawie kościelnym, lepiej odtąd rozróżnianej od teologii. W swej *Konkordancji niezgodnych kanonów*, zbiorze tekstów kanonicznych zazwyczaj przytacza-

²⁸ *Ibid.*, s. 87.

nych jako *Decretum* (około 1140), stawia na przeciw siebie teksty wyrażające różne pozycje, wywodzące się z odmiennych sytuacji i epok. Z tego powodu dzieło to, które miało szeroki wpływ, zachowało tematy eklezjologiczne, o których terażniejszość kazałaby zapomnieć. Jednocześnie konsekwencją jego metody, którą wielu naśladowało, było nadanie okazjonalnym normom znaczenia nieproporcjonalnego do ich pierwotnej doniosłości.

Działając w duchu reformy gregoriańskiej, Gracjan skłania do opracowania autonomicznego prawa Kościoła. Papież, „wikariusz Piotra”, jest według niego w gruncie rzeczy jedynym prawodawcą w Kościele. Stolicy Apostolskiej przystoi zwoływanie soborów. Gracjan przejmuje słynny tekst kardynała Humberta: papież, „mając sądzić innych, nie jest poddany niczyjemu sądowi”, nie omijając przewidzianego wyjątku: „chyba, że zszedł z drogi wiary”²⁹. Teza o możliwości papieża heretyka była jednogłośnie podtrzymywana w XII wieku, przede wszystkim przez kanonistów, jak zresztą przez całe Średniowiecze. Gracjan cytuje także teksty Cypriana, Augustyna, Grzegorza Wielkiego o roli zwyczaju, o przyznanej Kościołowi, a nie samemu Piotrowi, władzy związywania i rozwiązywania, o sposobie, w jaki praktyka definiuje doniosłość praw.

W takiej perspektywie papież uważany jest za źródło wszelkiej władzy i wszelkiego autorytetu w Kościele. Książęta światowi podporządkowani są, w dziedzinie duchowej, jurysdykcji Kościoła: taka jest wspólna doktryna dwunastowiecznych kanonistów. Jednakże większa część dekretystów (komentatorów *Decretum* Gracjana) uznaje niezależność władzy królewskiej w stosunku do kapłaństwa. Roland Bandinelli, gdy został papieżem, przyjmując imię Aleksandra III (1159—1181), dał jasno do zrozumienia, że władza królewska nie tylko pozostaje w służbie Kościoła, ale posiada właściwą sobie dziedzinę. Huguccio, mistrz Innocentego III, wyraźnie stwierdził (około 1188 — 1190), że „żadna z dwóch funkcji nie jest uzależniona od drugiej co do swego ustanowienia”.

Dekretystom z XIII wieku zawdzięczamy stopniowe opracowanie rozróżnienia pomiędzy władzą święceń (udzielaną przez sakrament) a jurysdykcją: rozróżnienie to przyczyni się następnie do centralizacji jurysdykcji w rękach papieża, choć nie jest on „bardziej biskupem” niż inni. Oni również do tradycyjnej idei Kościoła-Ciała wprowadzili element korporacyjny, co na przykład pozwoliło Hugucciowi zastosować prawo korporacyjne do stosunków pomiędzy biskupem a jego kapitułą, pomiędzy papieżem a kardynałami, pomiędzy Kościołem w Rzymie a Kościołem powszechnym. Idee te stanowią zarodek tego, czym w XIV wieku staną się doktryny koncyliarystyczne; jednakże w tamtej epoce kwestia ta nie była tak pilna, jak stanie się w okresie Wielkiej Schizmy. Utrzymuje się jednocześnie, że papież nie ma nad sobą

²⁹ *Decretum* Gracjana, P. 1, dist. 40, c. 6; Richter-Friedberg, Leipzig 1879 (reprint Graz 1955), c. 146.

wyższego autorytetu, który mógłby go sądzić oraz że zobowiązany jest decyzjami soborów. Postanowienia soboru wchodzą w życie dzięki aprobachie papieża, ale sobór jest czymś więcej niż sam papież.

2. REFORMA GREGORIAŃSKA

Wskazówki bibliograficzne: A. Fliehe, *La Réforme grégorienne*. 3 tomy. Spic. Sac. Lov./Champion. Louvain/Paris 1924, 1926. 1937. - L. F. J. Meulenberg, *Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII*. Staatsdrukkerij. Cravenhage 1965. - H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*. Vrin, Paris 1934. - W. Ullmann, *Medieval Papalism. The political Theories of Medieval Canonists*. Methuen. London 1949; *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological relation of clerical to lay Power*, wyd. 2. Methuen. London 1962. - J. Rupp. *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*. Presses modernes, Paris 1939. - M. Pacaut. *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*. Desclée, Paris 1989. - M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*. Pont. Ath. Later., Roma 1952; *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*. P.U.C., Roma 1954.

Tak zwana reforma gregoriańska faktycznie rozpoczęła się za Leona IX (1049— 1054). Była kontynuowana za Mikołaja II (dekret o wyborze papieża, 1059), ale przede wszystkim za pontyfikatu dawnego mnicha Hildebranda, który został papieżem jako Grzegorz VII (1073 — 1085). Jej skutkiem będzie głębokie przekształcenie roli papieżstwa w Kościele. Odtąd nie będzie już ono jedynie centrum jedności Kościoła, normą prawdziwej wiary, kryterium autentycznej tradycji apostolskiej. Staje się ono „dopiero teraz *głową* Kościoła, od której pochodzą wszystkie ważne decyzje i która koordynuje wszystkie funkcje życiowe całości”.

Cel Grzegorza VII można zrozumieć w kontekście epoki. Chodziło mu o oswobodzenie Kościoła od zawłaszczeń książąt. Ci ostatni rzeczywiście zachowywali własność kościołów, które ufundowali i wyposażyli; w konsekwencji mianowali w nich kapłanów, których sami wybierali, co sprzyjało handlowi godnościami kościelnymi („symonia”) i mnożeniu liczby duchownych bez powołania, żyjących z żonami i dziećmi („nikolaizm”) i to w epoce, w której duchowni byli teoretycznie zobowiązani do celibatu.

By przeprowadzić swą reformę, papieżstwo musiało domagać się dla Kościoła odrębnego prawa, wyjść z mieszanki praw senioralnego i eklezjalnego, a zatem napiętnować niejasność, jaka od epoki karolińskiej okrywała słowo *ecclesia*. Z tego punktu widzenia polityka prowadzona przez Rzym na rzecz wolności Kościoła zakładała przenikliwe postrzeganie transformacji, jakie właśnie dokonywały się w społeczeństwie. Rzeczywiście, od XI do XIII wieku jesteśmy świadkami głębokich przemian. Europa się ujednocila, jej populacja podwaja się w ciągu trzystu lat, coraz liczniejsze są podróże, miasta nabierają nowej siły, wzrastają uniwersytety, rodzą się nowe zakony.

Domaganie się wolności dla Kościoła odbywało się w imię dwóch twierdzeń. Z jednej strony władza związywania i rozwiązywania została dana papieżowi bezpośrednio przez Boga i bez żadnego ograniczenia, a dotyczy ona „wszystkiego” (*quodcumque*). Zatem zawiera ona także moc detronizowania królów, jeśli nie służą oni sprawiedliwości wobec Boga i Jego Kościoła. Z drugiej strony Kościół jest Oblubienicą Chrystusa — tytuł, do którego Grzegorz VII ma upodobanie — i jako taki nie jest poddany żadnej innej władzy niż władza Chrystusa; jednocześnie jego sytuacja w stosunku do ludzi, w tym i książąt, to pozycja Matki, a macierzyństwo to w kontekście walk z władzą świecką nabiera także znaczenia *magistra*, obdarzonej autorytetem nauczycielki.

Walka o wolność Kościoła, która faktycznie była walką o wolność „stanu duchownego”, była przez papieństwo prowadzona w przymierzu z nowymi ruchami reformy monastycznej, w szczególności Cluny. Już wcześniej niektóre klasztory otrzymały listy ochrony papieskiej, które równoważne były wyjęciu spod władzy lokalnych biskupów. Praktyka rozpowszechnia się po roku 1000. Chroniła ona owe klasztory od zajęcia przez władze polityczne, ale stanowiła także o sytuacji Kościoła ponadnarodowego, opartego na monarchii papieskiej, podporządkowanego jego magisterium. Tym samym ruch kluniacki stwarzał sprzyjające warunki dla idei eklezjologicznych papieży reformatorów.

Idee te zostały wyrażone wyraźnie przez zakonników reformatorów, których papieństwo wybrało jako doradców. Benedyktyn Piotr Damiani, uczyniony kardynałem przez Stefana IX, dyplomata i doradca papieży (1007 — 1072), widział Kościół jako Ciało Chrystusa i wspólnotę w Duchu Świętym, ale w której papież, „jedyne powszechny biskup wszystkich Kościołów”, cieszy się Bożym autorytetem. Kardynał Humbert, także zakonnik, doradca Leona IX (1049—1054), który jako legat papieski ekskomunikował patriarchę Michała Cerulariusza w 1054 roku, opisuje Kościół rzymski jako głowę, matkę, źródło, fundament niezmienny w sprawach wiary; on nigdy się nie pomylił i nie może się pomylić. On też nadaje wszystkim Kościołom życie i znaczenie.

Papieństwo mogło również oprzeć się na nowych zakonach żebraczych, przede wszystkim franciszkanach i dominikanach. Byli oni związani z nowym światem ruchliwości miejskiej: tylko w mieście można żyć z jałmużny, a nie z posiadłości ziemskich. Wędrowni kaznodzieje, nie wcielali się w tradycyjne ramy diecezji: nawet samo ich istnienie stało się możliwe dlatego, że otrzymali od papieża pozwolenie na głoszenie kazań. Stąd waga decyzji Innocentego III (1198—1216) potwierdzającej misję Franciszka z Asyżu i Dominika. Fakt ten „będzie miał skutki dla świadomości *bezpośredniej* jurysdykcji papieża: może on osiągnąć każdego kapłana i każdego wierzącego, obchodząc pośrednie instancje hierarchiczne. Bezpośrednia jurysdykcja papieża była od tej pory postrzegana jako rzeczywistość ważna i operacyjna: pozwalała korzystać z przestrzeni wolności, która gdzie indziej nie istniała”³⁰.

³⁰ K. Schatz, *La Primaute du pape*, s. 130.

Przesłanki te pomagają dostrzec eklezjologiczną stawkę sporu, jaki w XIII wieku przeciwstawił zakony żebracze i duchowieństwo diecezjalne³¹. Poza dyskusjami na temat terytoriów i wpływów, szło wówczas o tradycyjne postrzeganie Kościoła jako wspólnoty Kościołów lokalnych. Wiążąc się bezpośrednio z papieżem, nowe zakony nadawały kształt nowej formie przynależności do katolicyzmu: ich część duchowa jest nie tyle Kościołem lokalnym, ile Kościołem powszechnym. Obok Kościołów związanych ze strukturami feudalnymi i miejscami, reprezentują one wymiar „misyjny”, mobilność, powszechne rozszerzenie się Kościoła. Powołując się na misję otrzymaną od papieża, wzmacniały tym samym wpływ tego ostatniego i tworzyły obraz swego rodzaju powszechnej diecezji. W następnych wiekach inne zakony pójdą za ich przykładem, zwłaszcza te, które będą poświęcać się misjom, jak jezuita w XVI wieku, aż do ustanowienia „prałatur osobowych” w XX wieku.

Zakony żebracze będą również bliskie uniwersytetom, nowej przestrzeni racjonalności chrześcijańskiej, z których wiele wkrótce promieniować będzie na zagranicę. W obliczu tych nowych ośrodków myśli, magisterium biskupów lokalnych było przeciążone, podczas gdy papieństwo jawiło się jako będące w stanie sprostać wyzwaniu. Od roku 1231, za przykładem uniwersytetu paryskiego, opierającego się na przywileju papieskim, nowe uniwersytety starają się o zatwierdzenie przez Rzym.

Aby położyć fundamenty działania reformatorskiego, przekonany, że władza papieska była podstawą wszelkiej reformy, Grzegorz VII polecił kanonikom stworzyć zbiory tekstów (wiele z nich zostało wziętych z *Fałszywych Dekretów*), przemawiających na rzecz tejże władzy. *Dictatus papae* i różnorodne dekrety wyrażały tę eklezjologię na płaszczyźnie kanonicznego życia Kościoła.

Dictatus papae (1075) są bez wątpienia jedynie listą zasad, mających służyć jako nagłówki w zbiorze tekstów biblijnych lub patrystycznych i nie wydaje się, aby były rozpowszechniane. Jako takie są charakterystyczne. Papieństwo jest w nich przedstawione jako głowa, fundament, korzeń, źródło i początek każdej władzy i każdego autorytetu w Kościele. Kościół oparty jest na władzy papieskiej i jakby wypływa z niej. Papież jest jedynym legislatorem, źródłem i normą wszelkiego prawa, najwyższym i powszechnym sędzią. Może składać biskupów z urzędu, przenosić ich z jednej stolicy na inną lub zwalniać ludzi z przysięgi wierności danej niesprawiedliwemu księciu. Zważywszy ich rozgłos, zacytujmy kilka z tych stwierdzeń:

2. Tylko biskup Rzymu zasługuje na to, by być nazywany „powszechnym”.
3. Tylko on może składać z urzędu lub rozgrzeszać biskupów.

³¹ Por. Y. Congar, „Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e”, *AHDLMA* 28 (1961), s. 35—151.

4. Na soborze jego legat rozkazuje wszystkim biskupom, nawet jeśli jest niższy rangą i tylko on może wypowiedzieć sentencję depozycji.
8. Tylko on może nosić insygnia cesarskie.
9. Papież jest jedynym, którego stopy całują wszyscy książęta.
12. Może detronizować cesarzy.
18. Jego wyrok nie może być przez nikogo zmieniany i tylko on może zmieniać wyroki innych³².

Nawet jeśli kontekst ukazuje, że seria tych twierdzeń nie jest nowa i jeśli ich przełożenie na praktykę jest bardziej umiarkowane niż ich sformułowanie, rozumiemy, dlaczego dokument ten „stal się symbolem papieżstwa, które przez swe domaganie się najwyższej władzy, posuwa się aż do zajęcia miejsca Chrystusa”³³. Niewątpliwie dla samego Grzegorza VII Kościół jako taki sytuuje się ponad papieżem, jako „Matka” i „Mistrzyni”, jednak w praktyce ów Kościół utożsamiany jest z Kościołem rzymskim, a ten z papieżem. „Posłuszeństwo Piotrowi staje się teraz kwintesencją eklezjalności”³⁴. W logice tego utożsamienia utwierdzi się następnie tak zwana teoria „dwóch mieczy” (por. Łk 22,38), której przykładowe sformułowanie odnajdujemy w bulli *Unam sanctam* Bonifacego VIII: papieżowi powierzone zostały dwa miecze, duchowy i doczesny; miecz doczesny oddaje on cesarzowi i królom, którzy winni posługiwać się nim jak przekazanym przez niego zadaniem i zgodnie z jego wskazówkami. Aż do św. Bernarda (1090—1153) obraz ten oznacza po prostu dwie formy przymusu, duchowego oraz doczesnego i nie służy identyfikacji pewnej teologii politycznej. Jednak przesunięcie to jest bliskie, od władzy przymusu do władzy jako takiej, od współdziałania dwóch władz do roszczenia hierokratycznego.

Papiestwu powiodło się w jego przedsięwzięciu, choć napotkało ono pewne opory. Opór pochodził z różnych środowisk. Niektórzy zarzucali papieżowi lekceważenie kanonów i zwyczajów. Inni przywiązani byli do karolińskiego pojęcia chrześcijaństwa, które utrzymywało brak rozróżnienia między Kościołem i władzą polityczną. Tymczasem ze strony prawników cesarskich umacniała się idea kompetencji właściwej dla władzy świeckiej, niezależnej od autorytetu kapłanów. Teksty zawarte w *Anonimie normandzkim* (około 1100) wyrażają stanowiska, które zapowiadają poglądy Marsiliusa z Padwy na temat wyższości władzy królewskiej nad papieską. Jednak przede wszystkim duża liczba biskupów zachowała umiarkowaną koncepcję „pełni władzy” biskupa Rzymu: władza ta, powiada Yves z Chartres (około 1040—1116), polega „jedynie na związywaniu tego, co trzeba związać i rozwiązywaniu tego, co trzeba rozwiązać”³⁵.

³² Tekst w: *MGH, Ép.sel.II/1*, s. 201 i n; przekład franc.: J.M.R. Tillard, *L'Église de Rome*, Cerf, Paris 1982, s. 75-76.

³³ K. Schatz, *La Primauté du pape*, s. 136.

³⁴ *Ibid.*, s. 139.

³⁵ Yves z Chartres, *Listy*, 195; *PL* 162, 204 bc.

Ocena skutków reformy gregoriańskiej winna być wyważona. Mówiono niekiedy o hierokracji, nadużywaniu orędzia chrześcijańskiego dla celów politycznych. Jednak, paradoksalnie, był to dla społeczności świeckiej początek jej sekularyzacji i autonomii prawnej. Ze swej strony Kościół powrócił do swego pierwotnego charakteru społeczności duchowej, autonomicznej i doskonałej. Konkordat z Wormacji (23 września 1122 roku) położył kres kłótniom o inwestyturę, uznając prawa każdej ze stron oraz ich ograniczenia.

Jednak reforma ta miała również skutki bardziej dyskusyjne. Życie Kościoła było w szerokiej mierze rozważane i formułowane w terminologii prawniczej, co prowadziło do swego rodzaju jurydyzacji samego pojęcia Kościoła i ów aspekt prawny zaczął w końcu przeważać na początku XIV wieku. Dawne tematy antropologii chrześcijańskiej stały się wyrazem domagania się przywilejów dla papieża, aż po detronizację królów. W takim sensie przywoływany jest werset: „Spójrz, daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrwał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadził” (por. Jr 1,10). Albo: „Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony”; „Czyż nie wiecie, że będziemy sądzili także aniołów? O ileż przeto więcej sprawy doczesne!” (por. 1 Kor 2,15 i 6,3).

Dla Kościoła łacińskiego reforma gregoriańska stanowi decydujący etap postępującej degradacji wspólnotowego i mistycznego bogactwa tej idei Kościoła, którą odnajdujemy u Ojców i tej, która utrzymuje się na Wschodzie [...]. Zapoczątkowana przez Kościół pod znakiem rewindykacji swej wolności i własnego prawa, doprowadzi do nadania Kościołowi postaci typu państwowego czy nawet monarchicznego: autonomiczna i doskonała społeczność, ujmowana głównie na podstawie swej hierarchii, a szczególnie papieża, w łonie której prawo będzie odtąd miało rosnące znaczenie³⁶. Dokonało się wyjście z nieodróżnicowania *ludu chrześcijańskiego*, lecz pojęcie Kościoła zmierzało ku klerykalizacji: ludzie Kościoła (*ecclesiastici*) to duchowni i zakonnicy, ale nie osoby świeckie. Ponadto skoncentrowanie władzy w samej tylko głowie będzie miało negatywne konsekwencje dla Kościoła, gdy owa głowa okaże się niezdolna do odpowiedzi na nowe wyzwania historii lub gdy sama zostanie wciągnięta w podziały, jak się to stanie podczas Wielkiej Schizmy lub pod koniec Średniowiecza.

3. POSTĘPY MONARCHII PAPIESKIEJ W XII WIEKU

Wskazówki bibliograficzne: F. Holböck, *Der euchaistische und mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*. P.U.G.. Roma 1941. - W. Ullmann. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. *op. cit.* - E. Mersch. *Le Corps mystique*.

³⁶ J. Hoffmann, „Église et son origine”, *op. cit.*, s. 69.

Études de théologie historique, op. cit., t. 2. - W. Beinert. *Die Kirche - Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz. Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12Jahrhunderts*, Aschendorff. Münster 1974.

Dwunastowieczna eklezjologia pozostaje zdominowana przez kwestię stosunków pomiędzy „kapłaństwem” a „cesarstwem”, także w teologii monastycznej. Według Honoriusza z Autun (około 1100—1150) władza polityczna jest częścią Kościoła, a kapłaństwo jest wyższe od królestwa i to papież ustanawia cesarza. Rupert, opat Deutz (+ 1129/1133), potwierdza istniejącą z zasady niezależność Kościoła i państwa, chociaż państwo wchodzi w sferę religijną reprezentowaną przez Kościół. Skoro Kościoła nie można ująć w kategoriach politycznych, w konkretnie, to rozumie się samo przez się, że królowie powinni przyczyniać się do budowania Kościoła, który nie może przetrwać bez ramienia świeckiego. Według Gerhoha, przełożonego w Reichersbergu (1093-1169), umiarkowanego zwolennika reformy gregoriańskiej, władza papieża nie jest absolutna, ale ograniczona. Cały Kościół nie jest wyprowadzony z niego, zwiera on całą skalę władz. Zdaniem Gerhoha źródło wszystkich nadużyć znajduje się w źle określonych powiązaniach państwa i Kościoła. Można je poprawić tylko wtedy, gdy konfuzja ta zostanie rozwiana. Zarówno władza doczesna jak i władza duchowa pochodzą od Chrystusa, ale podporządkowane są odmiennym celom i dotyczą innych dziedzin, świeckiej i duchowej. Harmonia między nimi jest niewątpliwie pożądana i Gerhoch stwierdza, że kapłaństwo udziela królestwu *konfirmacji*, co nie oznacza przyznania władzy, ale wyświęcenie w porządku Bożym. W tym samym sensie możemy rozumieć stanowisko Hugona ze Świętego Wiktora, kiedy stwierdza, że „na władzy duchowej spoczywa ustanowienie władzy ziemskiej, aby istniała [...], nadaje jej kształt przez ustanowienie”³⁷. Kiedy Bernard z Clairvaux (1090—1153) wysyła swemu współbratu cystersowi, który został papieżem, książkę *O rozważaniu* (około 1145), krytykuje niewątpliwie rosnące znaczenie przyznawane zarządowi typu jurydycznego i administracyjnego raczej niż duchowego. Krytykuje w szczególności mnożenie zwolnień, co w jego oczach oznaczało „okaleczenie Kościoła w jego członkach, zburzyć jego porządek, zamazać granice ustalone przez tych, którzy cię poprzedzili”. Nie kwestionuje jednak rzymskiej koncepcji „pełni władzy”³⁸, zgodnie z którą autorytet biskupów pochodzi od autorytetu papieża.

Ten krótki przegląd daje pogląd na temat klimatu eklezjologii w tamtym okresie. Naznaczona ówczesną sytuacją chrześcijaństwa, przenosi różnorodne tendencje, których nie można po prostu zredukować do samego wzmocnienia władzy papieża. Rzeczywiście, we wspólnym poszukiwaniu pełnej syntezy, jaka

³⁷ Hugon ze Św. Wiktora, *O sakramentach*, II, 2, 4; PL 176, 418.

³⁸ Bernard z Clairvaux, *O rozważaniu*, II, 8, PL 182, 752 bc; przekład polski: S. Kiełtyka, WAM, Kraków 1992.

charakteryzuje wiek XII, odnajdujemy dwie linie myślenia. Jedna widzi Kościół jako scalający społeczeństwo: takie jest stanowisko teologów i kanonistów zorientowanych ku teokracji lub powszechnej monarchii papieskiej. Druga, bardziej otwarta na rzeczywistości historyczne, jest przede wszystkim reprezentowana przez kanonistów, którzy w ślad za samym Gracjanem uznają względną autonomię władzy świeckiej, sytuując autorytet papieża jako najwyższy i najszerszy.

Te stanowiska pisarzy kościelnych towarzyszą procesowi umacniania się papieża w praktycznym sprawowaniu władzy i autoafirmacji. I tak, Aleksander III (1159—1181) sprzyja rozwojowi swego magisterium doktrynalnego poprzez interwencje w kontrowersjach teologicznych. Troska o kwestie wiary zacznie być wkrótce spontanicznie uważana za przysługującą Stolicy Świętej. Aleksander zorganizował również kontrolę kanonizacji, posunięcie o znacznej doniosłości, ponieważ przeniosło na stronę autorytetu prawnego to, co było w znacznej mierze uzależnione od *vox populi*. Zastrzeżenie kanonizacji dla Rzymu stanie się faktem dokonany za Grzegorza IX w 1234 roku.

Na przełomie XII i XIII wieku papież Innocenty III (1198 — 1216) sprawia, że idea prymatu posuwa się w swym rozwoju o krok naprzód. Papież ten, który Biedaczynie z Asyżu powierzył misję odnowy Kościoła i który doprowadził do przegłosowania przez IV Sobór Laterański (1215) całego programu reformy religijnej, miał żywą świadomość czysto nadludzkiej godności, jaką Bóg mu powierzył. Chrystus, Król królów i Pan panów, ustanowił papieża jako swego „wikariusza”. W konsekwencji Innocenty nazywa siebie *następcą Piotra i wikariuszem Chrystusa*. W jego oczach wcześniejszy tytuł *wikariusza Piotrowego*, jaki nadawali sobie papieże od Leona Wielkiego, stał się niewystarczający. W przeszłości tytuł „wikariusza Chrystusowego” był często nadawany biskupom, a nawet prostym kapłanom czy też królowi. Fakt zarezerwowania go dla papieża wprowadza między niego a Chrystusa bezpośrednią relację, która sytuuje go ponad Kościołem. Innocentemu przypisuje się znaczące zdanie: papież jest mniej niż Bogiem, ale więcej niż człowiekiem.

Co za tym idzie, Innocenty domaga się, jako głowa ludu chrześcijańskiego, a nie tylko *ecclesia*, pełni władzy duchowej i doczesnej. Zastosowanie metafory ciała ma swe konsekwencje. Według ówczesnych przedstawień, jeśli papież jest głową, to jest źródłem całego życia. Podobnie jak w ciele całe życie wypływa z głowy, tak w Kościele pełnia władz rozlewa się od papieża na resztę ciała, w niższych instancjach, jakimi są biskupi, arcybiskupi i patriarchowie.

W optyce Innocentego wprowadza to szczególny sposób postrzegania jego stosunków z biskupami. Po pierwsze wynika z tego, że ich władza pochodzi od jego władzy, ponieważ nie może być wszędzie na raz i w ten sposób ich obecność zastępuje jego nieobecność. Papież może z kolei w każdej chwili i w zależności od potrzeb, zastrzec dla siebie to, co normalnie wykonują biskupi. Albowiem jeśli powołał ich do *części pieczołowitości*, nadał zachowuje dla siebie *pełnię władzy*. Wyrażenie pochodzi od św. Leona, ale jego sens,

podobnie jak wcześniej u św. Bernarda, został zmieniony: papież może interweniować w szczegóły spraw Kościoła, kiedy chce. Taka wizja rzeczy wyjaśnia na przykład „katastroficzną” (Congar) decyzję utworzenia „patriarchatu” łacińskiego w Konstantynopolu po zajęciu miasta przez krzyżowców.

Nawet jeśli w praktyce Innocenty wciąż szanuje pomocniczość, to jednak od XII wieku na podstawie tej zasady mnożą się „wyjątki”, które podkreślać będą centralizację rzymską. Ze względu na tę samą zasadę Innocenty nie przestanie przypominać Kościołowi greckiemu — w przeciwieństwie do wcześniejszej tradycji - że jeśli utrzymuje swe tradycyjne prawa, to jedynie za sprawą wspaniałomyślności ze strony papieża.

Innocenty III nie omieszkał korzystać z władzy, jaką przyznawał sobie również w dziedzinie doczesnej, przynajmniej w „niektórych przypadkach”, na przykład z *powodu grzechu*, w czasach, gdy polityczne decyzje książąt postrzegane były jako nierozłączne od ich wyborów etycznych. W tym sensie papież starał się przekładać zależności duchowe na jurydyczne związki wasalne: tak było z Sycylią, Andegawenią, Portugalią, Węgrami, Anglią, Irlandią. Papież interweniuje także przy wyborze cesarza dla oceny zdolności kandydata. W tym, co dzisiaj wydaje się nam niewłaściwym wtrącaniem się w dziedzinę władzy doczesnej, papież widział jedynie pełne sprawowanie swej funkcji.

W nowy etap wkroczyliśmy wraz z Innocentym IV (1243 — 1254) dzięki rozróżnieniu „prawa boskiego”, któremu poddany jest sam papież, oraz „prawa ludzkiego” czy kościelnego, które może on zmieniać, anulować lub od niego zwolnić. Idea wydaje się pochodzić z prawa rzymskiego, zgodnie z którym książę jest ponad prawem. Wprowadza ona do koncepcji prymatu ideę arbitralności, co będzie miało konsekwencje w przyszłości, na przykład gdy papież przyzna sobie prawo do zawieszania zakonów uznanych w Kościele.

Postępom w hierokratycznej koncepcji papieża towarzyszyło jednak powszechne dostrzeganie granic jego władzy. Teologowie zawsze jednomyślnie podnosili możliwość papieża heretyka. Przypominają regularnie, że papież nie może zwolnić ani z prawa naturalnego, ani z prawa boskiego, że nie może zmieniać sakramentów ani tworzyć nowych, że nie może sprzeciwiać się Bożej konstytucji Kościoła ani dekretom soborów powszechnych, zwłaszcza czterech pierwszych. Jego władza nie jest despotyczna, ale polityczna, winien brać pod uwagę prawa uznane przez wszystkie podporządkowane mu instancje. Co więcej, powszechnie podzielaną myślą jest ta, iż „papież jest większy z synodem niż bez niego”. Mentalność korporacyjna tamtego czasu zmierzała w tym kierunku: władza spoczywa w ciele reprezentowanym przez jego głowę. W tym samym kierunku prowadziła rosnąca rola kolegium kardynałów, które uważane było za pochodzące z ustanowienia Bożego³⁹. Myśl, że tworzą oni wraz

³⁹ Por. G. Alberigo, *Cardinalato e collegialità. Studi sullecclesiologia tra XI e il XIV secolo*, Vallecchi, Firenze 1969.

z papieżem „Kościół Rzymu, głowę innych Kościołów”, jest powszechnie przyjęta na początku XV wieku. W przypadku wakatu na Stolicy Rzymskiej uważa się za zrozumiałe samo przez się, iż to kardynałowie przejmują *najwyższą władzę* aż do wyboru kolejnego papieża.

4. EKLEZJOLOGIA CIAŁA MISTYCZNEGO

Wskazówki bibliograficzne: B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory*, *op. cit.* - E. Mersch, *Le Corps mystique*, *op. cit.* t. 2. - H. de Lubac. *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. wyd. 2. Aubier. Paris 1949. - A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* t. 3. Pustet. Regensburg 1954. - J. Beumer, „Zur Ekklesiologie der Frühscholastik”. *Scholastik* 26 (1951). s. 364-389; „Ekklesiologische Problème der Frühscholastik”. *ibid.* 27 (1952). s. 183-209.

Wszakże nie cała eklezjologia XII wieku skupia się na definiowaniu i obronie struktur prawnych czy politycznych. Wyraża się ona także wówczas, gdy teologowie, liturgiści, rozwijają przy pomocy obrazów biblijnych samą istotę Kościoła. Stulecie to jest złotym wiekiem symbolizmu. Przedłużając praktykę z pierwszych wieków, teologowie opisują Kościół jako dom i świątynię Bożą, małżonkę Chrystusa, pielgrzymujący lud Boży, jako kobietę z Apokalipsy, jako matkę wierzących. Jest przychodzącym Królestwem Bożym, niedoskonałym jeszcze, w oczekiwaniu na wypełnienie. W tym sensie jest współrozwijający się z historią świata. Platonizująca, patrystyczna wizja Kościoła ziemskiego „w pielgrzymowaniu” jako odbicia Kościoła niebiańskiego, ustępuje miejsca różnieniu pomiędzy *Kościółem walczącym* na ziemi (formuła ta pojawia się około roku 1160) i *Kościółem triumfującym* w niebie: tradycyjna idea życia jako walki (*militia*) nabrała nowej aktualności wraz z wyprawami krzyżowymi i pojawieniem się zakonów rycerskich.

Obrazem dominującym jest jednak obraz Ciała Chrystusowego. Albowiem teologiczny wiek XII cechuje się przemożnym wpływem Augustyna. Ten ostatni rozróżniał dwa poziomy eklezjalnego urzeczywistnienia: wspólnotę z Chrystusem przez wiarę i sakramenty, jakie ustanowił oraz ożywienie przez Ducha Chrystusowego (bycie częścią ciała Chrystusa pociąga za sobą to, że żyje się Duchem Chrystusa). Tematy były przejmowane na różnorakie sposoby jeszcze przed pierwszą scholastyką. Kościół tworzony jest przez wszystkich tych, którzy wierzą w Chrystusa, i to od początków świata. Przed wcieleniem sprawiedliwi wierzyli w Chrystusa mającego przyjść. My wierzymy w Chrystusa, który już przyszedł. *Caritas* przesądza o jedności chrześcijan. Wiara przypieczetowana przez chrzest przyłącza nas do Ciała Chrystusa, a tym samym stajemy się uczestnikami Ducha Chrystusowego.

Scholastycy podejmują te schematy: Kościół jest *zgrupowaniem wierzących*, tych, którzy są zjednoczeni z Chrystusem przez wiarę i chrzest; jest on

Ciałem Chrystusa, ponieważ jest ożywiany przez Ducha i ponieważ karmi się Eucharystią, której rzeczywistością (*res*) opisywaną przez znak jest właśnie *jedność mistycznego Ciała*.

W tym ostatnim punkcie możemy zaobserwować, jak w połowie XII wieku dokonywało się znaczące przesunięcie. Do tej chwili *Corpus mysticum* oznaczał Ciało eucharystyczne, sakramentalne czy „mistyczne”, które żywi wierzących jako zasada życiowa „prawdziwego Ciała” (*Corpus verum*), to znaczy Kościoła. Około 1500 roku *Corpus mysticum* zaczyna być używane potocznie dla oznaczenia Kościoła, podczas gdy *Corpus verum* oznacza rzeczywistość obecności Chrystusa w sakramencie⁴⁰. Takie przesunięcie znaczenia pozwoli na opracowanie bardzo bogatych twierdzeń o Kościele i jego relacji do Eucharystii. Ta ostatnia jest symbolem Ciała mistycznego, którego jedność wyrażana jest przez ziarna i grona zbierane w chlebie i winie. Owa odziedziczona z pierwszych wieków symbolika jest wykorzystywana przez licznych autorów, jak Alger z Liege (+ 1131/32), Hugon ze Świętego Wiktora (+ 1141), Piotr Lombard (t 1159). Rozwijają ją z nieco sztucznym wyrafinowaniem.

W głębszym ujęciu Eucharystia jest życiową zasadą Ciała mistycznego. Właśnie dlatego jest to sakrament niezbędny do zbawienia. To Eucharystia urzeczywistnia jedność Ciała, łącząc każdy z członków z Jego Głową. Tutaj także odnajdujemy wpływ Augustyna, na przykład w takiej formule Honoriusza z Autun: „(Mistyczne) Ciało Chrystusa spożywa (eucharystyczne) Ciało Chrystusa; tym samym Chrystus staje się (mistycznym) ciałem Chrystusa”⁴¹. Teologia ta harmonizuje z opracowywaną w tej samej epoce teologią roli Chrystusa jako Głowy Ciała, a przez to źródła „łaski stworzonej”, która rozlewa się w jego członkach. Takie ukierunkowanie poszukiwań odzwierciedla bez wątpienia rosnące miejsce chrystologii w świadomości Kościoła łacińskiego i, współzależnie, mniejszą uwagę zwracaną na Ducha Świętego.

5. RUCHY DUCHOWE

Okres od wypraw krzyżowych do Reformacji cechował się intensywną żywotnością. Począwszy od XI wieku, na płaszczyźnie intelektualnej, rozwój dialektyki zapowiada wielką scholastykę. Przedsięwzięcie wypraw krzyżowych poszerza horyzonty. Kwitnie życie monastyczne, pobudzone ogromnym wpływem św. Bernarda (1090—1153). Pobożność zmienia się, jak zmieniają się obrazy Chrystusa: już nie Najwyższy Sędzia, ale Człowiek bólu, ukrzyżowany. Mistyka męki, jaką odnajdujemy u Bernarda, Franciszka, Suzo, Taulera,

⁴⁰ Por. na ten temat klasyczne dzieło: H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Aubier, Paris 1944, wyd. 2, 1949.

⁴¹ Honoriusz z Autun, *O Ciele i Krwi Pana*, c. 4; PL 172, 1252 b.

zawiera krytykę chrześcijaństwa dominującego. Ustanowienie kanoników regularnych zmierza do reformy duchowieństwa. To także epoka, w której powstaje wiele świeckich ruchów religijnych, świadczących o intensywnej aspiracji duchowej oraz krytycznych wobec aparatu kościelnego. Rozwijały się one przede wszystkim we Francji i we Włoszech.

Ich wejście na scenę zdarzeń świadczy przede wszystkim o przemianie kulturowej w funkcjonowaniu średniowiecznego chrześcijaństwa. Chodzi o przebudzenie tego, co moglibyśmy nazwać siłami chrześcijan świeckich. Zobaczmy, jak z czasem nabierają znaczenia, zwłaszcza od XIV wieku. Oprócz „duchownych” także inne osoby będą nadawały ton społeczeństwu: prawnicy, humaniści, poeci, lekarze, filozofowie. Doradcy królów, obarczani misjami dyplomatycznymi, zajmujący katedry uniwersyteckie, zapowiadają nową epokę historyczną, która zakwestionuje porządek społeczny i religijny Średniowiecza.

Pierwsze ruchy mające na celu reformę Kościoła są jedną ze wskazówek owej przemiany. Imiona, które powracają przy tej okazji, to Piotr de Bruys (około 1105 — 1112), mnich Henryk, nazywany z Lozanny (po 1116), Arnaud z Brescii (+ 1155), lyoński kupiec Waldo i jego uczniowie waldensów, Almaryk z Bene (+ 1205 lub 1207). W ruchach tych uczestniczyły liczne kobiety, podobnie zresztą jak w doskonale katolickich prądach duchowych i mistycznych tej samej epoki. Wszystkie one kontestują ociężałość Kościoła, wszystkie pragną powrotu do czystości „Kościoła pierwotnego”.

Zajmują one historię eklezjologii z wielu względów. Po pierwsze świadczą one o trwałości życia ewangelicznego, oporu wobec dominującego klerykalizmu i przystosowania się Kościoła do struktur feudalnych. Nawet jeśli te reformatorskie tendencje po części znalazły miejsce w łonie Kościoła — zwłaszcza w ruchu franciszkańskim — stłumienie, jakiego przedmiotem stały się niektóre z owych grup, opóźniło znaczną liczbę niezbędnych reform: „To potężne wołanie powinno być zostać usłyszane. Zmieniłoby to bieg naszej historii”⁴².

Z kolei ich pretensja bycia prawdziwym Kościołem duchowym, *Chrystusowymi ubogimi*, zmusiła do uściślenia definicji Kościoła. Wobec radykalizmu ich krytyki, teologowie zmuszeni będą podkreślać instytucjonalne aspekty Kościoła: nie jest on po prostu zgromadzeniem wierzących, ale jest definiowany także przez swą apostołskość, przez środki łaski, którymi są sakramenty, a reszcie przez swą rzymskość. Uściślenia te, które stały się wówczas powodem powstania jeszcze bardzo cząstkowych zarysów traktatów o Kościele, odnajdziemy w katolickiej reformie w XVI wieku.

Radykalizm ich krytyki spowodował w końcu liczne reakcje. Potępienia różnych soborów i synodów⁴³, wiele pism odrzucających ich stanowiska,

⁴² Y. Congar, w: *RSTP* 66 (1982), s. 116.

⁴³ II Sobór Laterański (1139), kanon 23 (*COD* II—1, s. 443; *DzS* 718); synod w Weronie (*DzS* 760- 761); IV Sobór Laterański (1215; *COD* II - 1, s. 495-497 i 501 -505; *DzS* 800-802, 809; przekład polski: *BF*, IX/29 — 31).

kampanie mające na celu sprowadzenie ich do wspólnego łona, wszystko to nie wystarczało, ludzie Kościoła uważali za coraz bardziej konieczne odwołanie się do ramienia świeckiego dla stłumienia ich. W roku 1179 III Sobór Laterański zapoczątkował inkwizycję i wprowadził użycie broni dla zwalczania herezji. Innocenty IV dopuścił tortury jako narzędzie śledztwa. „Na zarzuty zeświecczenia Kościół odpowiadał jeszcze większym połączeniem się z najcięższymi środkami doczesnymi”⁴⁴.

Jedną postać trzeba tutaj wyodrębnić, a mianowicie Joachima de Flore (około 1130—1202), który także był prorokiem Kościoła duchowego. Najpierw mnich cysterski, a potem założyciel nowej wspólnoty monastycznej w Fiore, w Kalabrii, przedstawia w swych pismach wizję Kościoła według trzech wieków świata, charakteryzowanych przez trzy osoby Trójcy Świętej: wiek Ojca jest wiekiem świeckich, zapoczątkowanym w Adamie i potwierdzonym w patriarchach; wiek Syna to wiek kapłanów, zapoczątkowany w osobie króla Ojzasa, a owocującym od Jezusa Chrystusa; wiek Ducha Świętego jest wiekiem kontemplacji, zaczyna się wraz ze św. Benedyktem i jego wypełnienie jest bliskie. Doniosłość wielu twierdzeń Joachima jest dyskutowana, jednak ich wpływ jest niezaprzeczalny: do jego myśli w późniejszych okresach przywiązanych było wielu⁴⁵. Choć liczni z jego uczniów usztywnili stanowiska, to jednak także wielu spośród krytykujących go autorów pozostawało pod jego wpływem. Zwłaszcza jego sposób widzenia Kościoła poprzez różne stany był spojrzeniem czysto historycznym, co stanowiło nowość. Poprzez jego teksty rysuje się obraz Kościoła idealnego, duchowego, nakierowanego ku przyszłości czystej i wolnej. Przez wiele swych rysów Joachim jest prekursorem: przez szacunek dla Kościoła greckiego (Kościół Jana, monastycyzm), przez docenienie roli Ducha Świętego.

⁴⁴ Y. Congar, *L'Église*, s. 209.

⁴⁵ Por. H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 tomy, Lethielleux, Paris 1978 i 1980.

ROZDZIAŁ DWUNASTY

Pojawienie się dogmatu eklezjalnego

I. KOŚCIÓŁ W ZŁOTYM WIEKU SCHOLASTYKI

1. KOŚCIÓŁ OŚWIECONY PRZEZ CHRYSTOLOGIE

Wskazówki bibliograficzne: G. Sabra. *Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology*. Grünewald. Mainz. 1987. - M. Grabmann. *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie*, Manz. Regensburg 1903.

W XIII wieku dominująca problematyka eklezjologii łacińskiej obracała się wokół władzy papieża w jej stosunku do władz świeckich, podczas gdy bieżące nauczanie teologiczne nadal przekazywało rozumienie rzeczywistości kościelnej, inspirowane Biblią i Ojcami, a zwłaszcza skupione na obrazie Ciała mistycznego. Ów temat Ciała nabrał również konotacji typu korporacyjnego, według których głowa reprezentuje ciało, jak gdyby je streszczając.

Wielcy mistrzowie trzynastowiecznej scholastyki, franciszkanie Aleksander z Hales (około 1185-1245) i Bonawentura (1221 — 1274), dominikanie Albert Wielki (1206— 1280) i Tomasz z Akwinu (1225—1274), przejęli to dziedzictwo i rozwinęli je ramach swej chrystologii, szczególnie poprzez opracowanie teologii łaski głównej (*gratia capitalis*) Chrystusa. Rzeczywiście, w tym stadium kwestie natury jurydycznej nie zalały jeszcze teologii w ścisłym znaczeniu. Dobrym tego świadkiem jest św. Bonawentura. Jak inni scholastycy, wyróżnia on w Jezusie, Człowieku-Bogu, w którym mieszka pełnia darów łaski, potrójną łaskę: „łaskę właściwą osobie”, która sytuuje posiadającą ją osobę w wyjątkowy sposób przed Bogiem i zachowuje Go od wszelkiego grzechu; „łaskę jedności”, która dokonuje w Nim zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej i uzdalnia, by stał się powszechnym Pośrednikiem zbawienia; i wreszcie łaskę

główną, którą posiada jako Głowa Ciała mistycznego i której udziela wszystkim członkom owego Ciała. Działanie tej łaski nie jest ograniczone ani w czasie, ani w przestrzeni, była ona skuteczna u wybranych w niebie i na ziemi, przed jak i po wcieleniu.

U św. Tomasza z Akwinu (1225—1274), podobnie jak u innych ówczesnych teologów, nie znajdziemy specjalnego traktatu o Kościele. Atmosfera epoki wcale im nie sprzyjała: rozróżnienie pomiędzy społecznością duchową a doczesną było słabo odczuwane, „świat średniowieczny był jednym światem. Otóż ową jedność zapewniał właśnie Kościół”. Znaczące jest, iż pierwsze oddzielne traktaty o Kościele będą „współczesne pierwszym wyraźnie umotywowanym postawom odrzucenia w ten sposób zunifikowanego świata”¹. Mimo że Tomasz nie napisał eklezjologii, możemy odnaleźć jej precyzyjne i bardzo bogate elementy w różnych miejscach jego dzieła, w traktacie *O prawdzie* (q. 29), w *Summie teologicznej*, gdzie mówi o Nowym Prawie, o sakramentach, zwłaszcza Eucharystii, pokucie, kapłaństwie. W charakterystyczny sposób temat ten został potraktowany w słynnej kwestii ósmej z trzeciej części *Summy*, która zatytułowana jest „Łaska Chrystusa jako Głowy Kościoła”. W swym ujęciu Tomasz nie jest oryginalny, wpisuje się w tradycję scholastyczną. Wnosi jednak do owej teologii swój wkład wprowadzając, w ślad za niektórymi Ojcami greckimi (szczególnie Janem Damasceńskim), temat przyczynowości instrumentalnej człowieczeństwa Chrystusa, następnie sakramenty, które są jakby jej przedłużeniem w rozdzielaniu łaski. Poprzez wcielenie człowieczeństwo Jezusa stało się narzędziem boskości, punktem komunikacji między Bogiem a całą ludzkością. Posiadając pełnię łaski, człowiek Jezus jest zarazem Głową całej ludzkości i Ciała Kościoła. W ślad za Augustynem, Tomasz uważa Ducha Świętego za duszę Kościoła, to znaczy Tego, który nadaje mu jego ostateczną aktualność, jak dusza czyni to w stosunku do naszego ciała. Jak widzimy, dominującą perspektywą u Tomasza, jak i innych scholastyków, pozostaje perspektywa chrystologiczna: Ciało eklezjalne postrzegane jest jako domena duchowego wpływu Chrystusa, nie implikuje ono automatycznie widzialnych cech organizacji społecznej.

Daleka od debat dotyczących władzy papieża i książąt, ta wysoka teologia odzwierciedla świadomość Kościoła w skali całej ludzkiej historii. Rzeczywiście, centralna rola Chrystusa rozpościera się na sprawiedliwych wszystkich czasów. Kościół jest przeto tworzony przez ogół stworzeń duchowych, które posiadają łaskę. A zatem częścią tego Kościoła, „w którym jesteśmy” (Tomasz jest precyzyjny), są aniołowie i święci Starego Testamentu. „Od sprawiedliwego Abła” aż po Chrystusa, zostali oni usprawiedliwieni przez wiarę w mającą nadejść mękę Chrystusa i stanowią *poprzedzający Kościół* (Bonawentura). W porządku Nowego Przymierza do Kościoła należą najpierw święci w niebie,

¹ P. Faynel, *L'Église*, Desclée, Paris 1970, t. 1, s. 146.

ale także sprawiedliwi na ziemi, to znaczy wszyscy ci, którzy żyją z wiary i miłości. Wreszcie nawet dusze czyścicowe, które w pewien sposób są jeszcze na ziemi, stanowią część Ciała Chrystusowego. Co do ochrzczonych, którzy są grzesznikami, a zatem nie żyją w łasce, są oni „członkami umarłymi” albo „w pewnym sensie niedoskonałymi” lub jeszcze, według dawnego rozróżnienia, należą do Ciała tylko „przez liczbę”, a nie „przez zasługę”. W końcu, podobnie jak w mniemaniu autorów z poprzedniego wieku, mistyczne Ciało Chrystusa utrzymuje się żywe i zjednoczone jedynie poprzez pokarm Ciała eucharystycznego. Jak wyraża to Tomasz z Akwinu, „res” Eucharystii (rzeczywistość końcowa, ku której zmierza sakrament) „jest jednością mistycznego Ciała”².

2. TEOLOGIA MONARCHII PAPIESKIEJ

Wskazówki bibliograficzne: W. Ullmann. *Medieval Papalism. op. cit.* - J. F. von Schulte. *Die Stellung der Concilien. Päpste und Bischöfe von historischen und kanonistischen Standpunkte und die päpstliche Constitution vom 18. Juli 1870 mit den Quellenbelegen.* Temsky, Prag 1871. - C. de Lagarde. *La Naissance de l'esprit laïc au déclin du Moyen Âge.* 5 tomów. Nauwelaerts. Louvain-Paris 1956-1970. - L. Buisson. *Potestas und caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter.* Böhlau, Köln-Graz 1958. - J. A. Watt. *The Theory of Papal Monarchy in the 13th Century. The Contribution of the Canonists.* Univ. Press. Fordham 1965. - K. Ganzer. *Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen.* Böhlau. Köln-Graz 1968.

Można było zarzucić tej eklezjologii, że „odhistoryczniła” Kościół głównie z powodu jej metafizycznego ujęcia łaski. Pozostawiała przez to miejsce przede wszystkim na kanoniczne ujęcie rzeczywistości eklezjalnej. Jednakże objawiona przez wielkich scholastyków doniosłość punktów widzenia wcale nie trzyma ich na uboczu współczesnych im wydarzeń. Ogólny kontekst walk pomiędzy kapłaństwem i cesarstwem, jak również rywalizacja pomiędzy duchowieństwem diecezjalnym i wielkimi zakonami żebraczymi powstałymi w XII wieku, dominikanami i franciszkanami, pozostawiły ślad w dziełach teologów z tych dwóch zakonów, a także wyjaśniają, dlaczego wychwalały one prymat papieża nad władzą biskupów.

Ich argumenty rozwijają się w przedłużeniu doktryny Chrystusa i „łaski głównej”, która jest łaską Chrystusa jako Głowy ciała mistycznego. Pozostają również pod wpływem lektury Pseudo-Dionizego Areopagity, którego przekład łaciński opublikował właśnie (około 1240) Robert Grosseteste, biskup z Lincoln. Temat hierarchii, centralny u Dionizego, został przetransponowany na teorię władz i ich układu, wspierał wizję oddającą papieżowi całą organizację życia eklezjalnego. Paralela pomiędzy różnymi stanami i dziewięcioma chórami

² *STh*, III, q. 73, a. 3; przekład polski: *op. cit.*, t. 28, s. 14.

aniółów znajduje się u wielu ówczesnych teologów, zwłaszcza ze szkoły franciszkańskiej. Schematy Dionizego przyczynią się do zwrócenia w kierunku hierokratycznym stanowisk teologów przychylnych monarchii papieskiej i ukształtują myśl Bonifacego VIII, który odniesie się do nich wyraźnie w bulli *Unam sanctam*.

Według Bonawentury, także naznaczonego wpływem Dionizego, papież jest najwyższym pasterzem całego stada. Jego prymat w Kościele bierze się stąd, że jako *wikariusz Chrystusa* zajmuje miejsce Chrystusa, Głowy Kościoła, a także uczestniczy w działaniu Chrystusa, Dawcy wszelkiej łaski. W tym znaczeniu następca Piotra także może być nazywany *głową Kościoła*. Jest głową widzialną, która zastępuje głowę niewidzialną. Także według Tomasza z Akwinu, podobnie jak Apostołowie otrzymali swój autorytet od Piotra, tak biskupi od papieża otrzymują władzę jurysdykcji. Ten ostatni punkt zasługuje na podkreślenie³.

Argumenty wspomnianych teologów opierały się tymczasem na tendencji, która rozwijała się od XI wieku, a która nominacje biskupów zastrzegała dla papieża. Reforma gregoriańska pragnęła wyrwać wyznaczenie biskupów władzy książęcej, przywracając tradycyjny sposób elekcji. Około roku 1200 elekcja zarezerwowana była dla kapituł katedralnych. Jednak praktyka nie pozwalała na rozwiązanie wszystkich przypadków, zwłaszcza gdy kapituły rozdarłe były rywalizacją. Mnożą się zatem odwołania do Rzymu, a papież ze swej strony zastrzega sobie prawo interwencji. W 1274 roku, na II Soborze Lyonskim, papież wprowadził regułę większości dwóch trzecich głosów przy wyborze biskupa. Nie rozwiązało to jednak wszystkich problemów. Wyjątkowe okoliczności w niektórych przypadkach zmuszały papieża do zawieszenia wolnego wyboru biskupów przez kapituły na danym obszarze i do bezpośredniego nominowania biskupów. Upowszechniona koncepcja „pełni władz” sprawiła, że zaczęto uważać, iż nominacja przez papieża jest regułą, zaś tam, gdzie kapituły nadal wybierały biskupów, czyniły to tylko z racji nadanego przez Rzym przywileju. „Decydujący krok, który doprowadzi do systematycznego zastrzegania nominacji biskupich, zostanie dokonany w XIV wieku przez papieżstwo awiniońskie. Powody były nade wszystko finansowe. Nominowanie biskupów rzeczywiście stało się dla Kurii rzymskiej bardzo lukratywnym źródłem dochodu. Powstały mechanizmy i zwyczaje, które nie były niczym innym, jak symonią pod płaszczykiem papieżstwa”⁴.

³ Por. s. 163.

⁴ K. Schatz, *La Primauté du pape*, s. 151 — 155; cyt. s. 154.

II. OD XIV WIEKU DO REFORMACJI

1. PIERWSZE TRAKTATY O KOŚCIELE

Wskazówki bibliograficzne: V. Martin, *Les origines du gallicanisme*. 2 tomy, Bloud et Gay, Paris 1939. - J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*. Vrin, Paris 1942. - B. Tierney, *Foundation of the Conciliar Theory*, *op. cit.*

To wówczas, na przełomie XIII i XIV wieku, zaczęły powstawać prawdziwe traktaty poświęcone Kościołowi jako społeczności zorganizowanej i widzialnej, nie będące już po prostu częściami chrystologii. Pomiędzy rokiem 1300 a 1330 ukazało się ich ponad trzydzieści. Ich powstanie zostało pobudzone czy to przez potrzebę odpowiedzi duchowym sektom, poprzez argumentację przeciw waldensom i katarom, a następnie husytom, czy też, najczęściej, przez konflikty królów z papieżami, szczególnie Filipa IV Pięknego i Bonifacego VIII.

Opracowywane w takim kontekście, dzieła te nie były pełnymi, kompletnymi całościami dogmatycznymi o Kościele. Te najczęściej cytowane, Jakuba z Viterbo, Jana z Paryża, Idziego Rzymskiego, „są w istocie teologicznymi uzasadnieniami tezy papieskiej”⁵. Jeśli argumentują przeciwko ruchom duchowym, nabierają rysów apologetycznych, które przetrwają mniej więcej aż do naszych dni. Jeżeli bronią władzy papieża, to są to przede wszystkim traktaty *O władzy królewskiej i papieskiej*: taki jest tytuł traktatu opublikowanego w 1303 roku przez dominikanina Jana Quidorta z Paryża (+ 1306). Ich podejście jest przede wszystkim jurydyczne: to dzieła teologów, którzy są także, a może nade wszystko, kanonistami. Opracowują oni pierwsze sformułowania teoretyczne na temat relacji pomiędzy władzą duchową i władzą doczesną oraz prerogatyw autorytetu eklezjalnego w dziedzinie doczesności.

Ich stanowiska były różne w kwestii rozległości władzy papieża, zwłaszcza w sprawach świeckich. Niektórzy związali się z prądem hierokratycznym sprzyjającym monarchii papieskiej, inni w większym stopniu uznawali autonomię społeczeństwa świeckiego. Idzi Rzymski (1243 — 1316), uczeń i obrońca Tomasza z Akwinu, przełożony generalny augustianów i przyszły arcybiskup Bourges, znacznie przekracza myśl swego mistrza, kiedy rozwija prawdziwą teorię absolutyzmu papieskiego i lansuje formułę: „papież zajmuje szczyt Kościoła i może być brany za Kościół”⁶. Jakub Capocci z Viterbo (+ 1307/8), także eremita św. Augustyna, o którym powiedziano, że jest autorem pierw-

⁵ P. Faynel, *L'Église*, t. 1, s. 151.

⁶ Idzi Rzymski, *O władzy kościelnej Najwyższego Kapłana*, III, rozdz. 12; wyd. R. Scholz, Bohlaus, Weimar 1929, s. 209.

szego traktatu o Kościele⁷, stosuje do Kościoła obraz królestwa (*regnum*) i poświęca całe studium jego „notom”. Jego koncepcja wyższości władzy duchowej nad doczesną sprawia, że zajmuje pozycję ściśle hierokratyczną, a jego pogląd na *pełnię władzy* prowadzi do wizji Kościoła jako jednej, wielkiej, powszechnej diecezji. Ci dwaj autorzy znaleźli u potomnych wielu wiernych kontynuatorów ich perspektywy. Teologowie lub kanoniści w służbie kurii rzymskiej, franciszkanin Alvaro Pelayo (+ 1349 lub 1353) i eremita św. Augustyna, Agostino Trionfo (+ 1328), rozwijają aż do przesady tezy przychylnie władzy papieskiej. Opierają się często na hierarchicznych teoriach Pseudo-Dionizego, którego wpływ jest wyraźny w bulli *Unam sanctam* Bonifacego VIII. Agostino Trionfo napisał w swej *Summie o władzy kościelnej* (1320), że wszelka władza wypływa od papieża jako jedynego wikariusza Chrystusa na ziemi (mówi nawet „następcy”), tak iż można powiedzieć: „Papież jest mianem dla jurysdykcji”. Nie można zatem odwoływać się od papieża do Boga lub soboru powszechnego, ponieważ autorytet soboru zależy od papieża. Jego relacja z Kościołem działa tylko w jednym kierunku: „Papież jest we wszystkim głową mistycznego Ciała Kościoła w tym znaczeniu, że nie otrzymuje ani siły, ani autorytetu od członków, lecz że nie przestaje na nie wpływać, ponieważ jest głową”⁸. Według niego w konsekracji biskupiej jedynie władza kapłańska pochodzi bezpośrednio od Chrystusa, podczas gdy władza jurysdykcji nadawana jest przez papieża: opinię tę reprezentować będzie stanowisko rzymskie aż do II Soboru Watykańskiego. Zdaniem Alvaro Pelayo papież jest „głównym monarchą” całego ludu chrześcijańskiego i, „na mocy prawa”, całego świata: posiada on na ziemi całą władzę, która przypada Chrystusowi. Jest ponad soborami. „Mistyczne Ciało Chrystusa jest tam, gdzie jest jego głowa, to znaczy papież”.

Ujęcie innych teologów okazuje się bardziej wrażliwe na wymagania momentu historycznego. Okrzepnięciu państw narodowych towarzyszyło bardziej wyraźne dostrzeżenie autonomii władzy doczesnej. Zasiadające wówczas na tronach postacie o wielkim prestiżu moralnym, jak Fryderyk II (1215—1250) i św. Ludwik IX (1226—1270) mogły jedynie wzmocnić taki pogląd. Jan Quidort (+ 1306) w swym traktacie *O władzy królewskiej i papieskiej* z mocą wyznacza różnicę pomiędzy domeną duchową i doczesną. Władza papieża jest episkopalna, papież jest w Kościele jakby jego „najwyższym członkiem i powszechnym szafarzem”, ale nie stoi ponad nim, i jedynie Chrystus jest jego Głową. Stanowiska Jana Quidorta są również inspirowane modelem korporacyjnym. Chętnie widziałby on papieża otoczonego doradcami wybranymi

⁷ Mowa o jego traktacie *O rządzie chrześcijańskim*, 1301 — 1302, wyd. franc.: H.-X. Arquilliere, Beauchesne, Paris 1926.

⁸ A. Trionfo, *Summa o władzy kościelnej* (1326), VI, 5. Cytowany w: K. Schatz, *La Primaute du pape*, s. 146.

ze wszystkich prowincji. Papież „nieodpowiedni lub nieskuteczny” mógłby zostać pozbawiony godności „przez lud albo przez zgromadzenie kardynałów, którzy w tym przypadku reprezentowaliby całe duchowieństwo i cały lud”⁹.

Teza o bezpośredniej władzy Kościoła w dziedzinie doczesnej znajduje oparcie w licznych formułach papieży, od Grzegorza VII (1073—1085) po Bonifacego VIII (1294—1303), jednak ogół ich deklaracji skłania do określenia znaczenia tych formuł ze wszystkimi niuansami. Wyrażenie *władza pośrednia* pojawia się nie u Innocentego III (1198 — 1216), który mówi o sądach w dziedzinie doczesnej „z powodu grzechu”, ale u dekretalistów z XIII wieku, kiedy komentują oni wielkie dekretały Innocentego III. W 1302 roku Jan Quidort mówi o „władzy kierowniczej”: władza królewska pochodzi bezpośrednio od Boga, ale papież może interweniować w sprawach tego świata na miarę tego, jak zaangażowana jest wiara. Co do reszty, odróżnia wyraźnie dwie dziedziny: *regnum* ma właściwy sobie porządek, wypływający bezpośrednio od Boga; Kościół ma swój porządek, który pozostaje w zależności od wcielenia. Dominikanin, Piotr z La Palu (t 1342), w swym traktacie *O władzy papieża* (około 1325) podkreśla, że królowie nie otrzymują od papieża swej doczesnej jurysdykcji, nawet jeśli są mu pośrednio poddani w sprawach duchowych. Według niego, podobnie jak władza Apostołów nie została im udzielona przez Piotra, tak i władza biskupów nie płynie od papieża.

Teologia hierokratyczna prymatu papieskiego znajduje swój najskrajniejszy wyraz w bulli *Unam sanctam* (18 listopada 1302), ogłoszonej przez papieża Bonifacego VIII (1294—1303) w najgorętszym momencie jego sporu z królem Filipem IV Pięknym. Zacytujmy kilka charakterystycznych sformułowań:

[...] jest jeden Kościół, święty, katolicki i apostolski. [...] Poza nim nie ma zbawienia ani odpuszczenia grzechów [...]. Dlatego ten Kościół jeden jedyny ma jedno ciało i jedną głowę, nie dwie głowy jak dziwoląg. Ta głowa to właśnie Chrystus i Piotr, Jego następca, a także następca Piotra [...]. Nauczają nas tego słowa Ewangelii: owa moc zawiera dwa miecze, to znaczy duchowy i doczesny [...]. Obydwa są przeto we władzy Kościoła, miecz duchowy i materialny. Jednak tym ostatnim włada się dla Kościoła, a pierwszym włada Kościół. Pierwszy ręką kapłana, drugi ręką królów i rycerzy za zgodą i według woli kapłana [...]. Poświadcza to prawda: moc duchowa może ustanawiać władzę ziemską i osądzać ją, jeśli nie jest dobra [...]. Ktokolwiek zatem opiera się mocy w taki sposób nakazanej przez Boga, „sprzeciwia się porządkowi Bożemu” (Rz 13,2) [...]. Toteż oznajmiamy, twierdzimy, określamy i ogłaszamy, że posłuszeństwo biskupowi rzymskiemu jest konieczne dla osiągnięcia zbawienia¹⁰.

⁹ Jan Quidort, *O władzy królewskiej i papieskiej*, rozdz. 24. O pozycjach Jana Quidorta, zob. J. Leclercq, *Jean de Paris et leclésiologie du XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1942 (wraz z wydaniem tekstu).

¹⁰ *DzS* 870 — 875; *FC* 422-423; przekład polski: por. *BF*, 11/13—14.

Tekst ten (albo w każdym razie jego ostatnie zdanie) było często uważane za niezmienną definicję dogmatyczną, zważywszy uroczysty ton deklaracji. Podejmuje on faktycznie stanowiska znane już u Grzegorza VII, Innocentego III, Innocentego IV oraz ówczesnych teologów i wymaga interpretacji w kontekście chrześcijaństwa tamtych czasów. Wzięty dosłownie, zawiera zadziwiające stwierdzenia: i tak, Chrystus i papież są jedną głową, a zatem papież jest wraz z Chrystusem głową Ciała mistycznego.

Dokument ten świadczy prawdopodobnie o braku u papieża poczucia ewolucji historycznej: w kontekście jeszcze feudalnym, narodziny państw ukazywały nową rzeczywistość polityczną posiadającą własną konsystencję, którą Kościół będzie musiał uznać. Porażka Bonifacego VIII w konflikcie z Filipem Pięknym i przeniesienie papiestwa do Awinionu wraz z zależnością od króla Francji, jaka z tego wynikła, to znaczące etapy dekadencji papiestwa w drugiej połowie Średniowiecza. Zostanie ona dodatkowo podkreślona przez rywalizację papieży, którzy kłócą się o tiarę podczas schizmy zachodniej.

Poczucie narodowe, ugruntowane od XII wieku, nieuchronnie pociągnęło za sobą schyłek idei cesarstwa, do której przywiązany był Kościół rzymski. Można powiedzieć, że w tej chwili „papiaska ideologia polityczna traci kontakt z rzeczywistością”¹¹. Prawnicy otaczający Filipa Pięknego mieli jasną świadomość istnienia dwóch społeczności, z których każda rządzi się swym własnym prawem. Ta sama osoba może zależeć od samego tylko króla w porządku doczesnym, będąc członkiem Kościoła przez wiarę i przez chrzest. W samym Kościele świeccy nie są podmiotami pasywnymi: ci sami prawnicy denuncjują zawłaszczenie Kościoła przez duchowieństwo. Kościół jest według nich *zgrupowaniem wiernych (congregatio fidelium)* u nich jednak formuła ta nie ma już znaczenia duchowego, jak u teologów wczesnego Średniowiecza, ma natomiast sens korporacyjny i oznacza, że cały lud jest podmiotem życia i władzy.

Ponadto w tym samym okresie pozostaje bardzo żywotny prąd na rzecz ograniczenia sprawowania autorytetu papieskiego przez *ecclesia* i jej reprezentantów. Prąd ten opiera się na silnej tradycji kanonicznej, która sięga Gracjana i prawa korporacji. Jego ślady odnajdujemy nawet u dekretalistów. Zasili koncyliaryzm, gdy okaże się on jedynym sposobem wyjścia z impasu w momencie wielkiej schizmy zachodniej; tylko sobór może orzec o prawowitości dwóch przeciwstawiających się sobie papieży i potrzeba oczywiście, aby zebrał się nie zwoływany przez jednego czy drugiego.

W ten sposób zostaje pomału opracowana, jednocześnie w praktyce i teorii, która jej towarzyszy, od reformy gregoriańskiej aż po kontestacje XV wieku, postać Kościoła, która zapanuje jako wzór na wiele stuleci. Jest to zunifikowana

¹¹ K.Schatz, *La Primauté du pape*, op. cit., s. 131.

społeczność, podporządkowana papieżowi funkcjonującemu faktycznie jako „powszechny biskup”, w pełnej niezależności od władz politycznych, rządzona na podstawie modelu nade wszystko jurydycznego, na sposób państwa lub monarchii. Kryzysy, które będą następować jeden po drugim i które będą niejednokrotnie kwestionować ów model, przyczynią się do utwierdzenia i uściślenia go. I tak wspomniany już spór między zakonami żebraczymi a duchowieństwem diecezjalnym przyczyni się do rozwoju eklezjologii Kościoła powszechnego, a w opozycji do niej, eklezjologii Kościoła powszechnego opartej na zasadzie terytorialnej lub narodowej.

Stanowiska eklezjologiczne Kościoła wschodniego, którym przyjrzelśmy się wyżej, wyjaśniają w pewnej mierze niepowodzenie prób doprowadzenia do pojednania, jakie miały miejsce w Średniowieczu. Formuła zjednoczenia zaproponowana w 1267 roku przez Klemensa IV cesarzowi Michałowi VIII Paleologowi streszczała naszkicowane powyżej rozwinięcie: papież posiada *pełnię władzy*, rozumianej w znaczeniu źródła dla innych Kościołów (w tym i przywileje patriarchalne), funkcję najwyższego magisterium, najwyższe i powszechne sędziostwo w tym, co dotyczy jurysdykcji eklezjalnej. Jej tekst, przejęty przez „zjednoczeniowy” Sobór w Lyonie (1274), mógł spotkać się w Bizancjum jedynie ze zdecydowanym oporem, tak iż unia została wymówiona na Wielkanoc 1283. Próba zjednoczenia na Soborze Florenckim w roku 1439 wcale nie przyniosła lepszych skutków. Zresztą polemika antyrzymska doprowadziła Wschód do rozwinięcia teologii kolegialności, której intuicje znacznie później podzieli także Kościół łaciński.

2. POCZĄTEK REFORMATORSKIEJ KRYTYKI

W jeszcze większym stopniu niż wspomniani teologowie, przemożny wpływ wywarło dwóch innych autorów: Marsilius z Padwy (1280—1343) i Wilhelm Ockham (f 1349). W swym traktacie *Obrońca pokoju*, opublikowanym w 1326 roku, „najbardziej rewolucyjnym dziele z eklezjologii politycznej w rodzącej się nowożytności”, Marsilius zastosował do Kościoła polityczne idee Arystotelesa². Zajmuje stanowisko wręcz przeciwne do obiegowej doktryny podporządkowującej pierwiastek doczesny duchowemu w imię jedności ostatecznego celu: to nie państwo poddane jest Kościołowi, ale Kościół państwu. Władza prawodawcza należy do samego tylko ludu. Do księcia, wybranego przez lud jako jego mandatariusz, należy zapewnienie pokoju i jedności, jak również przestrzeganie praw. Kapłanom przynależy zadanie przepowiadania słowa i udzielania sak-

¹² J. Finkenzeller, art. „Kirche.IV”, *TRE* 18 (1988), s. 235. Por. G. De Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque, op. cit.*, t. 3, „Le Defensor pads”. Marsilius z Padwy, *Obrońca pokoju*, wyd. franc.: J. Quillet, Vrin, Paris 1968.

ramentów, funkcje niezbędne dla pokoju społecznego. Kościół nie dysponuje żadnym prawem przymusu, nawet przy korzystaniu z władzy kluczy. Prymat papieża nie pochodzi od Chrystusa, jest wytworem historii. Najwyższym autorytetem w Kościele jest sobór, reprezentacja *powszechności wiernych*, której towarzyszy Duch Święty. Rozumiemy, dlaczego tezy te, pozostające w opozycji do stanowiska rzymskiego, zostały potępione przez papieża Jana XXIII¹³.

Wydaje się, że zajmując stanowisko w sprawie *Obrońcy pokoju*, Wilhelm Ockham (1285—1347) złagodził najbardziej radykalne pozycje¹⁴. Zgadza się, że władza doczesna nie jest uzależniona od papieża, że królowie pozostają w zależności bezpośrednio od Boga lub wspólnoty, która powierza im ją zgodnie z prawem świeckim. W przypadku słabości duchowieństwa, cesarz może interweniować w sprawach Kościoła, ale to ze względu na swą szczególną pozycję wśród ludu chrześcijańskiego. Podobnie Wilhelm przyjmuje kierowanie przez papieża społecznością chrześcijańską, w każdym razie w porządku duchowym; papież może być „niekiedy” zmuszony do interwencji w dziedzinie doczesnej, kiedy niedomagają zwykłe instancje. Wilhelm podkreśla także, iż decyzje papieża, a nawet soboru, nabierają pełni doniosłości dopiero dzięki aprobachie całego Kościoła, aprobachie, którą zresztą należy zakładać, jeśli ogłaszane decyzje nie budzą sprzeciwu.

Poprzez te krytyczne pozycje dostrzegamy pojawienie się nowej koncepcji Kościoła. Ujmując rzecz szerzej, koncepcja dawnego porządku została zachwiana. Wobec świata wiary porządek rozumu potwierdza swe własne znaczenie. Wobec scalającej koncepcji autorytetu Kościoła (jedno Ciało, jedna głowa), społeczność świecka domaga się własnej autonomii. Także prądy duchowe w Kościele starają się zakwestionować organizację kościelną i jej nadużycia. Begardzi, Bracia Wolnego Ducha, *fraticelli* — ruchy złożone przede wszystkim ze świeckich, niektóre z nich nabiorą w końcu cech sekciarskich — poszukują duchowości mniej naznaczonej wszechobecnym prawem. Od początku XIV wieku można przeczuć już prądy, które staną się Odrodzeniem. Rodzący się indywidualizm pozwala na niewyobrażalne wcześniej rozdzielenie. Pojawia się roszczenie: więcej Chrystusa, mniej Kościoła. Zaczyna liczyć się w mniejszym stopniu zewnętrzna spójność instytucji, a w większym — mistyczna jedność wierzących. Przede wszystkim potrzeba reformy Kościoła „w jego głowie i członkach” jest odczuwana wszędzie i będzie tylko narastać w chaotycznym okresie schizmy zachodniej.

¹³ Bulla *Licet iuxta doctrinam* (1327); *DzS* 941 — 946; *FC* 424 — 425; przekład polski (fragm.): *BF*, 11/16 - 17.

¹⁴ O Ockhamie, zob. G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque, op. cit.*, t. 4 i 5; A. Hamman, *La Doctrine de l'Église et de l'État chez Ockham. Étude sur le „Breviloquium”*, Éd. franciscaines, Paris 1942.

Ów duch czasu przyjmuje radykalną formę w krytyce kapłana reformatora z Oksfordu, Johna Wiklifa (około 1324 — 1384). Zaatakował on głównie bogactwo i doczesne pretensje duchowieństwa. Od roku 1378 (kiedy opublikował traktat *O Kościele* i kiedy zaczyna się wielka schizma) uzasadnia swą krytykę definicją Kościoła, którą przeciwstawia definicji kanonistów i teologów. Prawdziwy Kościół jest według niego Kościołem ubogim, duchowym, a wreszcie Kościołem złożonym z samych tylko predestynowanych: oto prawdziwa Oblubienica Chrystusa i nasza Matka. Pozostali mogą być „w” Kościele, ale nie są „z” Kościoła. Jednak ponieważ kondycja predestynowanych znana jest tylko samemu Bogu, prawdziwy byt Kościoła ukaże się dopiero na końcu czasów, prawdziwy Kościół jest nie do odróżnienia. Wierzący mogą wszakże mieć pewne rozeznanie tego, co przystoi prawdziwej oblubienicy Chrystusa, odnosząc się do kryteriów ewangelicznych. W takim świetle papieństwo jawi się w oczach Wiklifa jako wymysł ludzki, który sięga czasów Konstantyna i który powinien być zniesiony.

Teza o Kościele złożonym z samych tylko predestynowanych zostanie podjęta w Pradze przez Jana Husa (1370—1415), którego traktat *O Kościele* (1412—1413) pozostaje w znacznej zależności od Wiklifa, chociaż nie idzie za nim we wszystkich punktach¹⁵. Swe reformatorskie idee rozpowszechniał przede wszystkim przez kazania w praskiej kaplicy betlejemskiej (1402 — 1412). Kościół widzialny nie jest prawdziwym Ciałem Chrystusa; prawdziwy Kościół jest Kościołem predestynowanych, których sam Chrystus jest Głową. Papieża można w pewnym sensie postrzegać jako głowę Kościoła, ale tylko na płaszczyźnie zewnętrznej. Jest wikariuszem Piotra tylko wtedy, kiedy odtwarza jego cnoty. A posłuszeństwo winniśmy jedynie dobru i cnocie.

Tezy Wiklifa, a przede wszystkim Husa, zostały bardzo szybko skrytykowane przez innych teologów, a następnie potępione przez autorytety uniwersyteckie i kościelne, w tym i przez Sobór w Konstancji, który w roku 1415 potępił Husa jako heretyka i wydał go ramieniu świeckiemu¹⁶: było oczywiste, że ich tezy kwestionowały cały porządek kościelny.

3. WIELKA SCHIZMA (1378-1417) I KONCYLIARYZM

Wskazówki bibliograficzne: B. Tirney, *Foundations of the Conciliar Theory*, op. cit. - W. Ulimann, *The Origins of the Great Schism. A Study in fourteenth Century Ecclesiastical History*. wyd. 2. Bum Oates & Washbourne, London 1967. - J. M. Wilks. *The Problem of Sovereignty in the*

¹⁵ O eklezjologii Husa, zob. P. de Vooght, *L'Hérésie de Jean Huss*, Public. Univers., Louvain 1960; M. Spinka, *John Hus'Concept of the Church*, University Press, Princeton 1966.

¹⁶ Teksty dotyczące Wiklifa w: *DzS* 1121 — 1139 i 1151-1195; przekład polski (fragm.): *BF*, VII/56.202.437,11/18- 19. Teksty dotyczące Husa w: *DzS* 1201 - 1230; przekład polski (fragm.): 11/20-23, VII/56

Later Liddle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists. University Press. Cambridge 1963. - L. Buisson, *Potestas und caritas. Die Pâpstliche Gewalt im Spâtmittelalter*, Bôhlau, Koln-Graz 1958. - P. de Vooght. *Hussiana*, Publications universitaires. Louvain 1960. - O. de la Brosse. *Le pape et le concile. La comparaison de leur pouvoir à la veille de la Réforme.* Cerf. Paris 1965. - P. de Vooght. „Les Résultats de la recherche récente sur le conciliarisme”. *Concilium* 64 (1971), s. 133-140. - J. Lecler. *Le Pape ou le concile? Une interrogation de l'Église médiévale.* Chalet. Lyon 1973. - J. Gill. *Constance et Ble-Florence.* L'Orante. Paris 1965.

W centrum debat chrystologicznych tamtego okresu stoi kwestia wyższości soboru nad papieżem. Zaabsorbuje ona większość energii w dziedzinie refleksji eklezjologicznej przez prawie dwa wieki. Oczywiście narzucała się ona na podstawie faktów. Od roku 1409, daty wyboru Aleksandra V na Soborze w Pizie, który zebrał się w celu położenia kresu schizmie, trzech papieży rywalizowało o stolicę rzymską. Czyż nie było jasne, że wszyscy trzej nie mogli mieć racji? Któż mógł jednak rozwiązać sprawę schizmy? W przeszłości inne schizmy (1080—1100, 1130—1138, 1159 — 1177) zdołano z czasem usunąć z prostego względu, że jeden z papieży został uznany przez wszystkich. Rozwiązanie to stało się jednak mniej ewidentne. Każdy z papieży był przeświadczony o swej racji, żaden nie mógł przyjąć, by jakaś instancja wyższa mogła ich złożyć z urzędu. Czy po niepowodzeniu wysiłków na rzecz pojednania przez dyskusję lub dobrowolną dymisję istniał inny sposób niż odwołanie się do soboru (*via concilii*)? Jednak w jaki sposób zgromadzić sobór bez zwołania go przez papieża? Absolutyzacja władzy papieskiej doprowadziła do tej absurdalnej konsekwencji, że, jak się wydaje, zażegnanie schizmy można było powierzyć jedynie Opatrzności.

Różni teologowie twierdzili, że przeżycie *ecclesia* wymagało, ażeby władza zwoływania soboru powszechnego przysługiwała samemu Kościołowi. Teza ta została sformułowana przez Wilhelma Ockhama, rozwinięta przez dwóch mistrzów niemieckich z Paryża, Konrada z Gelnhausen (t 1390) i Henryk z Langenstein (t 1397). Nieco później została podjęta przez Piotra z Ailly (1350—1420), a następnie jego ucznia i przyjaciela, Jeana Gersona (1363—1429), który podobnie jak on był profesorem i kanclerzem uniwersytetu w Paryżu. To samo można powiedzieć o kardynale Francisco Zabarella (1360—1417), który odegrał ważną rolę na Soborze w Konstancji i o jego uczniu, Mikołaju z Tudeschis, jednym z najznakomitszych kanonistów tamtej epoki. Papieże mogli znajdować się w błędzie, „odstąpić od wiary”: taka była doktryna podzielana powszechnie, nie tylko przez kanonistów. W podobnym przypadku potrzeba było, aby sobór miał władzę zastosowania wobec nich sankcji, a nawet orzekać o depozycji. Nawet jeśli w normalnych okolicznościach zwoływanie soboru przysługuje papieżowi, w przypadkach koniecznych zwołanie soboru powinno móc odbyć się bez niego. Według podzielanego powszechnie zdania, od czasu dekretalistów, w podobnym przypadku ogólne

dobro Kościoła miało większą wagę niż immunitet papieża. Inni teologowie przyznając, że papież posiada pełnię władz, uważali jednak, iż sobór ma prawo osądzić, czy papież nie przekracza granic swej posługi. Jeszcze inni posuwali się dalej niż ów „umiarkowany koncyliaryzm”. Według nich, w ujęciu ogólnym, papież jest członkiem Kościoła; i to do Kościoła w gruncie rzeczy należy władza, zatem papież jest mu poddany. Formuła staje się ówczesnie wyraźna: „Sobór reprezentuje Kościół powszechny”.

Także inne przekonanie rozpowszechnia się w tej samej epoce: tylko sobór zdolny jest wprowadzić w życie reformę Kościoła, jaka stała się w oczywisty sposób niezbędna „zarazem w głowie i członkach”. Podnosiły się głosy denuncjujące nadużycia w systemie finansowania papieżstwa, przy okazji nominacji biskupów i opatów oraz wynikających stąd sankcji. I tak w roku 1328 papież Jan XXII ekskomunikował 36 biskupów i 46 opatów, ponieważ nie uiścili opłat w odpowiednim czasie. W oczach trzeźwych umysłów to samo papieżstwo stawało się główną przeszkodą dla reformy albo, według słów Jeana Gersona na Soborze w Konstancji, „tyranią, która niszczy Kościół”¹⁷.

Idea koncyliarystyczna była akredytowana przez nowy model funkcjonowania korporacyjnego w miastach i na uniwersytetach, jaki rozwija się w XIV wieku. W modelu tym najwyższą władzę dzierży *universitas* reprezentowana przez pewien wybrany organ. *Rector* jest ponad każdym z członków, ale jest on mandatariuszem *universitas*, której winien składać sprawozdanie. Różnorodne tezy koncyliarystyczne będą stosować ów model do stosunków między papieżem a soborem. Na przykład: sobór ma władzę ustawodawczą, a papież wykonawczą; to, że papież nie może być przez nikogo sądzony, oznacza, że „przez żadną pojedynczą osobę”, ale nie dotyczy całości Kościoła lub jej reprezentacji na soborze.

Wpływ modeli politycznych tamtej epoki nie powinien przysłaniać faktu, że koncyliaryzm przenosił także dawną eklezjologię wspólnoty, która była tłumiona od wczesnego Średniowiecza pod wpływem modelu feudalnego. Augustynowy temat władzy kluczy powierzonej Piotrowi nie jako indywidualnej osobie, lecz personifikacji Kościoła, pozostawał dobrem wspólnym teologów i kanonistów. W rzeczywistości tematy koncyliarystyczne przedłużały jedynie tradycyjną eklezjologię poprzednich wieków.

Idee te znajdują swe odbicie w praktyce: w ówczesnych soborach, oprócz biskupów i prałatów, uczestniczą książęta, przedstawiciele uniwersytetów, a nawet innych ukonstytuowanych organów, będący niekiedy w znacznej większości. Niemożliwa do przewyciężenia opozycja dwóch, a potem trzech papieży, otworzyła oczy wiernym: przy braku uznanego papieża Kościół żył nadal, trwając w zależności od swej jedynej Głowy, Chrystusa. Świadomość chrześcijańska była siłą rzeczy odsyłana do fundamentalnej rzeczywistości *ecclesia*, widzianej jako zgromadzenie wierzących.

¹⁷ Cytat w: K. Schatz, *La Primauté du pape*, op. cit., s. 162.

Doktryna koncylarystyczna, przynajmniej w swej umiarkowanej formie, znalazła jasny wyraz w dekrecie *Haec sancta* (6 kwietnia 1415) Soboru w Konstancji (1414—1418):

Niniejszy święty Sobór w Konstancji, tworzący sobór powszechny, mający na celu wykorzenienie obecnej schizmy oraz urzeczywistnienie jedności i reformy Kościoła Bożego w jego głowie i członkach [...] nakazuje, definiuje, ustanawia, decyduje i deklaruje, co następuje, celem łatwiejszego, pewniejszego, obfitszego i bardziej wolnego poszukiwania jedności i reformy Kościoła Bożego.

Najpierw tenże synod prawowiernie zebrany w Duchu Świętym, istniejąc jako sobór powszechny i reprezentując katolicki Kościół walczący, otrzymuje swą władzę bezpośrednio od Chrystusa; wszyscy, bez względu na swój stan czy godność, choćby była ona papieska, zobowiązani są do posłuszeństwa wobec niego we wszystkim, co dotyczy wiary i wykorzenienia wzmiankowanej schizmy, [jak i ogólnej reformy wspomnianego Kościoła w jego głowie i członkach]¹⁸.

Znaczenie tego dekretu było nieustannie dyskutowane w Kościele katolickim, zważywszy późniejsze potępienie koncylaryzmu i definicje I Soboru Watykańskiego (1870) na temat prymatu papieża¹⁹. Historycznie rzecz biorąc, dekret ten nie otrzymał aprobaty późniejszych papieży, zaczynając od Marcina V (1417—1431), który został wybrany w Konstancji; jednakże, odnotowuje Y. Congar, doktryna tamtej epoki jej nie wymagała i sobór się o nią nie starał²⁰. Okoliczności (w tym i styl) nie skłaniają do wyolbrzymiania jego doniosłości dogmatycznej, a zresztą Ojcowie soborowi nie usiłowali wykorzystywać go poza oczywistym, nagłym przypadkiem, który miał wówczas miejsce. W każdym razie nawet przy takim ograniczonym znaczeniu dekret zachował trwałe znaczenie eklezjologiczne: „Każdej eklezjologii, która łączy Kościół z papieżem, ale nie dokonuje także odwrotnego połączenia, zaprzecza doświadczenie wielkiej schizmy i wydarzenia z nią związane”²¹.

„Synod papieski” w Pawii-Sienie (1423-1424), zwołany przez Marcina V ze względu na dekret *Frequens* z Konstancji, był zazwyczaj uważany za niepowodzenie. Jest znaczący nade wszystko z powodu woli papieża zachowania pełnej swobody w kontrolowaniu soborów, choćby poprzez legatów. Nie można powiedzieć, iżby w sposób decydujący przyczynił się do przywrócenia pewnej harmonii pomiędzy papieżem a soborem. Otóż konflikt miał ulec radykalizacji podczas Soboru w Bazylei (1431 —1440), aż doprowadził do nowej, na szczęście krótkiej, schizmy.

¹⁸ COD II — 1, s. 845; por. *DzS* po nr 1146. Zdanie w nawiasie kwadratowym zostało dodane po ucieczce Jana XXIII.

¹⁹ O interpretacji *Haec sancta*, por. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin*, s. 320-327, przy odmiennym zdaniu wyrażonym w: P. de Vooght, *Les Pouvoirs de concile et l'autorité du pape au concile de Constance*, Cerf, Paris 1965.

²⁰ Y. Congar, *L'Église de saint Augustin*, s. 326 — 327.

²¹ K. Schätz, *La Primauté du pape*, s. 174.

4. OD SOBORU W BAZYLEI DO SOBORU TRYDENCKIEGO

Wskazówki bibliograficzne: R. Bäumer. *Nachwirkungen der konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts*, Aschendorff. Münster 1971. - *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438-39-1989*. red. C. Alberigo. University Press, Louvain 1991.

Na sesjach z 15 lutego 1432 i 26 czerwca 1434 roku Sobór w Bazylei potwierdził stanowisko Konstancji co do władzy soboru, ale w terminach, które je usztywniały, pozbawiając je charakteru warunkowego. Papież Eugeniusz IV, który praktycznie zmuszony był uznać sobór, doprowadził do przeniesienia go do Ferrary, a następnie do Florencji, w 1439. Stamtąd mógł potępić interpretację tekstu z Konstancji podaną w Bazylei. Szybkie przyłączenie ogółu wiernych do obediencji rzymskiej świadczy o odrzuceniu co najmniej radykalnego koncyliaryzmu z Bazylei.

Zwycięstwo stanowiska papieskiego miało się potwierdzić w kolejnych latach. Od Soboru w Konstancji obecna była myśl o zwołaniu soboru dla przywrócenia jedności z Grekami. Inicjatywa pochodziła zresztą od tych ostatnich. Przeniesienie soboru do Ferrary, a potem do Florencji, umotywowane było pragnieniem Kościołów greckich, aby sobór odbywał się w jednym z miast włoskich. Sobór ów przyciąga dziś uwagę w szczególny sposób, ponieważ aż do pewnego punktu stanowił on próbę poszukiwania jedności bez redukcji różnorodności. W bulli zjednoczeniowej *Laetentur caeli* z 6 lipca 1439 roku Sobór we Florencji (1439—1445) potwierdza przywileje Stolicy Apostolskiej i papieża, uznając przy tym wszystkie prawa i przywileje innych stolic patriarchalnych, co było bardzo ważne dla chrześcijan wschodnich:

Określamy także, iż Stolica Apostolska i Rzymski Biskup posiadają prymat nad całym światem, a sam Biskup Rzymski jest następcą św. Piotra, Księcia Apostołów, i prawdziwym zastępcą Chrystusa, głową całego Kościoła oraz ojcem i nauczycielem wszystkich chrześcijan. Jemu w osobie św. Piotra została przez Pana naszego Jezusa Chrystusa przekazana pełna władza pasterzowania, kierowania i rządzenia całym Kościołem, jak to orzekają akta soborów powszechnych i święte kanony²².

Później, w bulli *Pastor aeternus gregem*²³ V Soboru Laterańskiego (19 grudnia 1516), autorytet papieża nad soborem został na nowo potwierdzony, a koncyliaryzm potępiony, co nie przeszkodziło idei koncyliaryzmu odrodzić się w innych formach, co pokazuje dalszy bieg historii.

Pierwsze, czysto teologiczne, ogólne traktaty o Kościele zostały napisane przeciw koncyliaryzmowi z Konstancji i Bazylei, a jednocześnie przeciw tezom

²² COD II-1, s. 1803; DzS 1307-1308; przekład polski: BF, 11/24.

²³ DzS 1145.

Jana Husa: mowa o dziełach dominikaninów Jana Stojkovic z Ragusa (+ 1443) i Juana de Torquemada (albo Turrecremata, t 1468), którzy zostali przez papieża obdarzeni godnością kardynałów. Idee tych teologów, a także Mikołaja z Kuzy, są charakterystyczne dla kształtującej się wówczas świadomości Kościoła.

Wobec husyckiej definicji Kościoła predestynowanych, Jan z Ragusa definiuje Kościół jako „ogół wiernych, dobrych i złych, posiadających prawowitą wiarę, gromadzonych przez uczestnictwo w sakramentach Kościoła” — co włącza pewną liczbę elementów widzialnych i czyni z Kościoła grupę historycznie rozpoznawalną. W sprawie autorytetu papieża i soboru Jan z Ragusa stara się określić pewną *via media* pomiędzy koncyliaryzmem a papizmem. W Kościele papież jest najwyższym hierarchą, ale będąc członkiem Kościoła jest podporządkowany Kościołowi rozumianemu jako pewna całość, a zatem i soborowi powszechnemu. Jest głową, ale jako wikariusz, i jego władza pozostaje w służbie Kościoła, który sam tylko jest nieomylny.

Mikołaj z Kuzy (1401 — 1464), który brał udział w Soborze w Bazylei od roku 1432, zanim zdystansował się od tez radykalnych, rozpoczął od umiarkowanego koncyliaryzmu. Podkreśla, że władza papieża nie jest jakościowo różna od władzy innych biskupów: „papież nie jest powszechnym biskupem, ale pierwszym ponad pozostałymi”. Ekumeniczność soboru wymaga nie tylko, aby był on zwołany przez papieża, ale aby było na nim obecnych pięć stolic patriarchalnych. Jedynie w taki sposób reprezentuje on Kościół powszechny. Po roku 1437 Mikołaj z Kuzy przyjmuje pozycję papistyczną: także sobór może się mylić; swój autorytet otrzymuje on od papieża, widzialnej głowy Kościoła. Mikołaj pozostaje wszakże wierny swej idei reprezentacji: władza faktycznie przynależy Kościołowi, który jest reprezentowany przez sobór; zaś sobór jest reprezentowany w tym, który mu przewodniczy, to jest w papieżu.

Summa o Kościele (1436) hiszpańskiego dominikanina Juana de Torquemada niewątpliwie jest dziełem, które miało największy wpływ na eklezjologię XV wieku. Chodzi o prawdziwą summę, która sytuuje się w linii wielkiej scholastyki średniowiecznej. Torquemada rozwija w niej teologię Ciała mistycznego. Jego oryginalność polega na stwierdzeniu, że Chrystus, Głowa Ciała, nie tylko wpływa na członki, ale także, jako część Ciała, doznaje ich wpływu. Jego koncepcja przynależności do Kościoła jest pełna niuansów. Tym, co stanowi Kościół, jest nie tylko wspólnota w tej samej wierze, ale także rządy biskupów, a w końcu papieża. A zatem do Kościoła należą nie tylko predestynowani, ale wszyscy wierzący, bez względu na to czy są w stanie łaski, tak długo jak wyznają prawdziwą wiarę i nie są oddzieleni od Kościoła jakąś sankcją. Ekskomunikowani nie zostają przeto uznani za członków Kościoła (w przypadku niesprawiedliwego wyroku pozostałoby jednak złączeni z *Kościółem powszechnym*). Grzesznicy, którzy nie przestali wierzyć, nadal przynależą do Kościoła, choć „nie w pełni i nie we właściwym znaczeniu”. Obrońca władzy

papieskiej na Soborach w Konstancji i Bazylei, Torquemada, identyfikuje *Kościół powszechny* i *Kościół rzymski*: ten ostatni jest powszechny, jeśli nie przez swą rozległość, to przynajmniej jakościowo. Zasługuje na miano katolickiego, ponieważ zachował nietkniętą wiarę początków. Papież, który jest jego głową, otrzymuje bezpośrednio od Chrystusa pełnię władzy eklezjalnej, która została mu powierzona dla wszystkich innych. Jest on zatem „jedynym źródłem wszelkiej władzy kościelnej”. Od tej pory władza jurysdykcji wszystkich biskupów pochodzi od papieża. W pewnym sensie papież nie jest częścią Kościoła, ale całością. Sobór pozostaje przeto w pełnej zależności od papieża, z wyjątkiem papieża heretyckiego lub schizmatycznego, zgodnie z hipotezą, którą Torquemada podejmuje jak wszyscy teolodzy średniowieczni.

Jeżeli autorzy, tacy jak Torquemada, świadczą ówczasie o pewnym odnowieniu eklezjologii papieskiej, to potrzeba reformy Kościoła w jego głowie i członkach nadal utrzymywała ideę koncyliarystyczną, na przykład w kazaniach Savonaroli (1452—1498) lub u Antonina z Florencji (t. 1459). W okresie tym jesteśmy świadkami prawdziwego kryzysu świadomości eklezjalnej, do którego przyczyniły się różne czynniki, niektóre z nich zostały już wspomniane. Wiele umysłów zostało zmaconych zgorszeniem, jakim była wielka schizma. Wysiłki na rzecz reformy podjęte przez papieży po Soborze w Konstancji dały tylko skromne wyniki. Wraz z Sykstusem IV (1471—1484) zaczynają kolejno wstępować na tron papieże Odrodzenia, bardziej zajęci powiększaniem luksusu na swym dworze i swego prestiżu politycznego i kulturowego, niż wypełnianiem misji duszpasterskiej. Od Ockhama (t. 1439) rozpoczął się wiek krytyki teologicznej, korzystający bez umiaru z narzędzia dialektycznego. W końcu XV wieku możemy mówić o stanie dekadencji w teologii, która w znacznej mierze utraciła kontakt ze swymi dawnymi źródłami.

W szerszym ujęciu kulturowy ruch Renesansu przyznawał coraz większe miejsce jednostce. Jego odpowiednik w duchowości (na przykład w prądzie *devotio moderna* lub u wielkich mistyków niemieckich i niderlandzkich) waloryzował życie osobiste i wewnętrzne ze szkodą dla jurydycznego aspektu instytucji kościelnej. Aspiracja do bardziej czystego chrześcijaństwa przyjmowała kształt rosnącego zainteresowania dostępem do samego tekstu Pisma Świętego, uważanego przez prekursorów Reformacji za główny autorytet dogmatyczny. Nie można w tym kontekście nie wspomnieć dzieła humanisty, Erazma z Rotterdamu (1496—1536), wspaniałego filozofa i reformatorskiego teologa. „W chwili, gdy wybucha Reformacja, odnotowuje Y. Congar, niepewność była wielka, nawet w świątłych umysłach, co do ważnych punktów, w tym i autorytetu papieskiego”²⁴.

²⁴ Y. Congar, art. „Eglise. II”, *op. cit.*, s. 427.

ROZDZIAŁ TRZYNASTY

Eklezjologia czasu Reformacji

I. KONTESTACJA CHRZEŚCIJAŃSKA

1. „ŚWIAT NOWOŻYTNY”

Często otwarcie nowożytności charakteryzowane jest poprzez ważne fakty, jakie wydarzyły się w ciągu niewielu lat, a mianowicie rozszerzenie granic świata za sprawą „odkrycia Ameryki”, Odrodzenie i Reformacja. Jednak podskórna transformacja kulturowa, która owe najważniejsze wydarzenia uczyniła możliwymi, jest w oczach wielu historyków uświadomieniem autonomii człowieka w stosunku do sił kosmicznych i instancji religijnych, czy też tego co wraz z Georgesem de Lagarde można by nazwać „narodzinami ducha laickiego”¹. Oznaki tej przemiany świadomości zbiorowej można odkryć już w XI i XII wieku.

Począwszy od tego momentu wiele dziedzin egzystencji ludzkiej, które poddane były kontroli instancji religijnych — czy to teologii, czy autorytetu kościelnego — jest sprawowanych i przeżywanych dla nich samych, bez żadnego odniesienia religijnego. Jest tak przede wszystkim z polityką, w której ramach prawnicy coraz wyraźniej potwierdzali niezależność władzy królów w stosunku do autorytetu papieża i biskupów. Tak jest z kulturą, na polu której rozwija się sztuka i literatura niezależna od tradycyjnych celów religijnych. Faktycznie, sposobem nabierania dystansu w stosunku do dominującego dyskursu religijnego było odnoszenie się do wzorów pogańskich, przedchrześcijańskich. Podobnie było w końcu z nauką i techniką, które w tamtej epoce dokonały znaczącego postępu: przypadek Galileusza (1564—1642) pozostaje tutaj przykładem.

¹ Por. G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, op. cit.

Po raz pierwszy w swej historii Kościół znajdował się oto wobec świata, który ujmował siebie jako wydany na swą własną twórczość. Oczywiście na początku XVI wieku dalecy jeszcze jesteśmy od afirmacji absolutnej autonomii, która da początek racjonalizmowi Oświecenia i ateizmowi XIX wieku. Poza tym wielkie ruchy kulturowe nie dotarły od razu do całej społeczności chrześcijańskiej i duchowieństwa. Tradycyjne nauczanie nadal przekazywało wizję Kościoła dość augustyńską w stylu, wizję ludu chrześcijańskiego, którego Głową jest Chrystus i który ożywiany jest przez Jego Ducha. Katechizmy katolickie z XVI wieku nie różnią się znacznie od tych tworzonych przez Reformatorów, także ze względu na formę jak i na treść. Cykl świąt liturgicznych wciąż wyznacza rytm życia w głębokiej sferze mentalności. Jednak zarodki nowej wizji świata są już obecne.

2. EKLEZJOLOGICZNE INTUICJE REFORMATORÓW

Wskazówki bibliograficzna: Por. bibliografie w: A. Winklhofer. *L'Église présence du Christ*, Cerf. Paris 1966. s. 284. - J. Courvoisier, *De la Réforme au protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*. Beauchesne, Paris 1977. - H. J. Sieben. *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*. Schöningh. Paderborn 1988. - R. Garcia Villoslada. *Raíces históricas del Luteranismo*. wyd. 2. B.A.C.. Madrid 1976: *Martin Lutero*. 2 tomy, wyd. 2. B.A.C. Maior, Madrid 1977. - J. Vercruysee. *Fidelis populus*, Steiner, Wiesbaden 1968. - R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst*. Aschendorff. Münster 1970. - A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Église et du ministère*. Cerf. Paris 1964: *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*. Herder. Feiburg-Basel-Wien 1968. - V. Vinay. *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*. Paideia. Brescia 1971.

Reformacja zakwestionowała liczne aspekty życia chrześcijańskiego, ale szczególnie i przede wszystkim instytucję eklezjalną i autorytet kościelny, utożsamiany z papieżem. Rzym, pisze Luter, schronił się za potrójnym murem: domaganiem się wyższości władzy duchowej nad świecką, monopolem na interpretację Pisma, faktem rezerwowania dla papieża zwoływania soboru powszechnego². Jednakże Reformatorzy nie usiłowali ustanawiać innego Kościoła — w każdym razie ani Zwingli, ani Luter, ani Kalwin: swój ruch widzieli oni jako prowizoryczny, póki Kościół matka nie zostanie zreformowany. Na miejsce królestwa papieskiego należało utworzyć *królestwo Chrystusa* (Kalwin), na miejscu prawa kanonicznego i jego ludzkich reguł postawić jedyny autorytet Słowa Bożego (Luter). Sytuując się w linii Augustyna i średniowiecznych ruchów duchowych, Reformatorzy podkreślają, że prawdziwego Kościoła Chrystusa nie można identyfikować z zepsutą instytucją, jaką mają przed

² Por. H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*, Benziger, Einsiedeln 1972, s. 252 — 253, który cytuje *Do chrześcijańskiej szlachty...* Lutra.

oczami. Kościół to ogół prawdziwych wierzących, którzy żyją wiarą w zbawczą łaskę daną w Jezusie Chrystusie udzieloną przez Jego Ducha Świętego. Jako taki, Kościół ten nie jest łatwo rozpoznawalny: zna go tylko sam Bóg. Kalwin mówi o Kościele *niewidzialnym*, Luter o Kościele *ukrytym*. Melanchton dokonuje rozróżnienia pomiędzy Kościołem zjawiskowym, zewnętrznym i widzialnym, a prawdziwym Kościołem, wewnętrznym i niewidzialnym. W egzystencji chrześcijańskiej jedynym narzucającym się w sumieniu autorytetem jest Bóg i Jego Słowo. Autorytet eklezjalny wynika z potrzeb czysto ludzkich, praktycznych. Stąd kryterium określone przez *Augsburskie wyznanie wiary* pozostało w protestantyzmie klasyczne, gdy chodzi o rozróżnienie znaków, przez które objawia się prawdziwy Kościół:

Kościół jest zgromadzeniem świętych, w którym Ewangelia nauczana jest w swej czystości, a sakramenty udzielane według reguł. Aby w Kościele była prawdziwa jedność, wystarczy zgadzać się co do doktryny Ewangelii i udzielania sakramentów. Nie jest konieczne, aby wszędzie istniały te same tradycje ludzkie czy te same rytury i te same ceremonie z ustanowienia ludzkiego; tak bowiem mówi Paweł: „Jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich, etc.”³.

Jedną z fundamentalnych intuicji Reformacji jest głęboka równość wszystkich ochrzczonych, niezależnie od ich statusu eklezjalnego, od tego czy są świeckimi, kapłanami czy zakonnikami. Żaden stan, żaden ślub, żadna obserwacja nie daje człowiekowi przywilejów przed Bogiem. Funkcje kościelne są na pewno konieczne z ludzkiego punktu widzenia, ale nie przeszkadza to, aby „wszyscy byli na równi kapłanami i biskupami”⁴: kapłaństwo jest przywilejem każdego ochrzczonego. U ojców Reformacji protestanckiej to twierdzenie powodowało odrzucenie święceń jako sakramentu, ale w bardziej stonowanej formie odnajdujemy je u wielu autorów pozostających pod wpływem renesansowego humanizmu, na przykład: u Pico della Mirandola (+ 1494), u Erazma (+ 1536) w jego *Podręczniku żołnierza chrześcijańskiego* (1504), książce poświęconej życiu chrześcijańskiemu, która bardzo szybko stała się przedmiotem wielu przekładów czy jeszcze u Tomasza Morusa (t 1535), autora *Utopii*. U autorów tych nawiązuje ono do bardzo tradycyjnych wymiarów: powszechnego wezwania do świętości, poszukiwania woli Bożej w swym życiu, ostrożnej waloryzacji małżeństwa w sposobie głoszenia ascezy i życia modlitwy.

Nie tylko wspomniane wyżej tezy, ale również seria konkretnych roszczeń ze strony Reformatorów spotkała się z szerokim echem w ludzie chrześcijań-

³ Ph. Melanchton, *Augsburskie wyznanie wiary i Apologia*, przekład franc.: P. Jundt, Cerf, Paris 1989, art. Vil, s. 58-59.

⁴ M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego*, przekład franc.: *Œuvres*, Labor et fides, Genève, t. 2, s. 86.

kim. Świadczyło to o potrzebie reformy, ale także o pewnym „zmyśle wiary”, który upływ czasu docenił i uprawnił. Tak było, by wziąć za przykład najlepiej widzialną dziedzinę kultu, z liturgią w języku ludowym, z komunią pod dwiema postaciami, z niemal całkowitym zniknięciem „prywatnych mszy”. Z tego względu intuicje Reformatorów mają swe miejsce w studium rozwoju dogmatu eklezjologicznego. Wskażmy te spośród nich, które okazały się najpłodniejsze, choć nie zawsze od razu.

Ogromne dzieło Marcina Lutera (1483—1546) zostało jednomyślnie uznane za nie poświęcające zbyt wiele uwagi systematyce. Jego stanowiska eklezjologiczne karmiły się tradycyjnymi prądami odziedziczonymi ze Średnio-wieczna, ale przede wszystkim licznymi komentarzami Pisma Świętego. W jego oczach Słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym jest jedynym źródłem wiary i łaski. W takim świetle tym, co określa Kościół najprawdziwiej jest stwierdzenie, iż jest on *stworzeniem Słowa Bożego*. „Całe życie i substancja Kościoła jest w Słowie Bożym”. Słowo to, zrodzone z Bożej inicjatywy, jest nam przekazywane przez Pismo Święte, gdy jest ono głoszone w żywym przepowiadaniu Kościoła. Przepowiadanie to posiada skuteczną siłę, która buduje Kościół, dosięgając sumienia słuchaczy. Rzeczywiście, Słowo jest nośnikiem Ducha Świętego, który działa w nim i udziela słuchaczom daru wiary. W ten sposób konstytuuje ono Kościół, lud Boży, który jest jego adresatem i miejscem przepowiadania. Z niego wypływa całe życie Kościoła, który nie przestaje żywić się nim na przestrzeni swojej historii. Na tej podstawie prawdziwy Kościół musi być zakryty w oczach świata i jawny w oczach Boga. Kościół jest w stanie *kenozy* i uczestniczy w unicestwieniu Chrystusa, którego bóstwo pozostaje zakryte we wcieleniu. Możemy też zrozumieć, dlaczego na podstawie tej perspektywy Lutrowi trudno jest usytuować widzialną strukturę Kościoła, zważywszy, że Kościół jest nade wszystko rzeczywistością wiary; i to tym bardziej, że jego krytyce udawało się skutecznie ćwiczyć się przeciwko licznym nadużyciom. Pewna liczba punktów jego doktryny sprowokowała dyskusję z innymi teologami — zwłaszcza Janem Ekiem (1483—1543), teologiem z Ingolstadt, adwersarzem Lutera na sejmie w Augsbuurgu. Doprowadziły one do potępienia swego autora przez Rzym, w bulli *Exurge Domine* z 15 czerwca 1520 roku⁵.

Philipp Melancton (1497—1560), błyskotliwy hellenista, przyjaciel Erazma, kolega i admirator Lutera na uniwersytecie w Wittenberdze (przynajmniej aż do małżeństwa Lutera), zapisał się w historii Reformacji jako autor *Augsburskiego wyznania wiary* (1530). To streszczenie wiary chrześcijańskiej jest przedstawieniem stanowisk luterańskich w sformułowaniach, które miały je uczynić możliwymi do przyjęcia przez teologów wiernych Rzymowi — co jednak

⁵ Por. *DzS* 1451 - 1491; *FC* 548-553; 434-437; 804-813; 865-870; 968-969; przekład polski (fragm.): por. *BF*.

nie zapobiegło niepowodzeniu sejmu augsburskiego w jego wysiłku na rzecz pojednania. Pojęcie Kościoła sytuuje się w nim pomiędzy rzymskim maksymalizmem eklezjologicznym oraz minimalizmem husytów i uczniów Zwinglego i Bucera. Kościół rodzi się z łaski, która go zwołuje przez głoszenie Słowa i udzielanie sakramentów, w służbie których działają posługi eklezjalne. Odpowiadając w osobisty sposób na ten apel, wierzący przyłącza się do wspólnoty wiary, która jest stadem Chrystusa. Stąd wypływa cała społeczna konstytucja Kościoła, istnienie posług, ich odróżnienie od wspólnoty wierzących, ich pozycja w stosunku do rządu świeckiego: państwo może działać za pomocą przymusu, Kościół nie ma innego środka niż autorytet Słowa.

Innym uczniem Erazma był Reformator z Zurichu, Ulrich Zwingli (1484—1531). W trosce o syntezę teologiczną, umieszcza Kościół w ścisłej zależności od chrystologii: Chrystus jest jedyną Głową, jedynym Panem Kościoła. Pod wpływem Husa Zwingli postrzega Kościół jako *zgromadzenie wybranych*. Jako taki, jest Kościół rzeczywistością eschatologiczną, a póki co przedmiotem wiary. Jak u Lutera i Melanchtona, „Kościół rodzi się ze Słowa Bożego i trwa w nim”. Duch oświeca wierzących od wewnątrz, ale po to, by otworzyć ich na owo zewnętrzne Słowo i jego zbawczy sens. Przywiązany do zasady wystarczalności Pisma, Zwingli odkrywa w nim rolę poszczególnych Kościołów: w nich i poprzez nie objawia się Kościół jeden i powszechny, na miarę ich wierności otrzymanemu Słowu. Pismo zobowiązuje także do uznania, że Kościół jest faktycznie *Ciałem zmieszanym*, w którym chwast przemieszany jest z ziarnem.

Jan Kalwin (1509—1564), syn notariusza z Noyon, był poddany wielu wpływom podczas swych studiów filozoficznych, prawniczych i teologicznych: szkoła nominalistyczna w linii Ockhama, ruch mistyczny i *devotio moderna*, humanistyczna troska o bezpośredni dostęp do źródeł Pisma Świętego, trwałość też koncyliarystycznych. Zjednany dla idei Reformacji pod wpływem swych mistrzów i przyjaciół, miał okazję wcielić je w życie w Genewie. Tam jego prawnicza uwaga została zwrócona na formy instytucjonalne, jego dary wychowawcze, organizatorskie i dyplomatyczne mogły służyć praktycznej realizacji jego idei Kościoła. Wpłynęli na nią Luter, Zwingli, ale także M. Bucer, reformator ze Strasburga. Różni się ona jednak od nich oryginalnymi rysami. Jeżeli istnieje Kościół, to dlatego że Bóg w swej absolutnej suwerenności wybrał tych, których przeznacza do zbawienia. Wybranie to objawia się w wezwaniu skierowanym do całego ludu, ale przyjmowanym jedynie przez niektórych, za pośrednictwem odradzającego działania Ducha Świętego w nich. Kościół jest w ten sposób przestrzenią, w której Bóg ustanawia swoje królestwo w Chrystusie, sferę, w której Słowo Boże staje się skuteczne pod wpływem Ducha Świętego. W wierze jednostka osiąga pewność swego wybrania. Kościół jest przeto „całkowitą liczbą wybranych”, uświęconych i zgromadzonych w jedności tej samej wiary. W stosunku do tego wewnętrznego fundamentu jego jedności,

elementy widzialne na pewno są ważne i Reformacja będzie je coraz mocniej podkreślać, ale pozostają wtórne, nawet jeśli posługa eklezjalna jest pochodzenia boskiego.

Ze względu na swe oddziaływanie na doświadczenie wiary licznych chrześcijan, dzięki sprowokowaniu refleksji w łonie Kościoła katolickiego, Kalwin jest bez wątpienia tym z Reformatorów, który rozpoznał rolę Ducha Świętego i charyzmatów w tworzeniu Kościoła. Owe intuicje ojców Reformacji przyczyniły się do swego rodzaju dojrzewiania, które swe owoce miało wydać znacznie później. I to pomimo tego, że w pierwszej chwili wywołały pewne zniecierpliwienie w instytucjonalnych aspektach eklezjologii. Ponadto zerwania, jakie będą skutkiem kryzysu, sprawią, że Kościół na Zachodzie będzie odtąd istniał w formie oddzielnych wyznań, „wznoszących ołtarz obok ołtarza” i nie zanedbujących licznych, wspólnych im elementów; Kościół katolicki, przez swych przeciwników nazywany „rzymskim”, będzie się jawił jako jeden spośród nich.

II. KOŚCIÓŁ ODNOWY KATOLICKIEJ

1. REFORMATORSKIE PRZEDSIĘWZIĘCIE SOBORU TRYDENCKIEGO

Wskazówki bibliograficzne: H. Jedin. *Geschichte des Konzils von Trient. II. Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47.* Herder. Freiburg 1957. - O Hadrianie VI: K. H. Ducke. *Handeln zum Heil. Eine Untersuchung zur Morallehre Hadrians VI.* St-Benno. Leipzig 1976. - O M. Cano i jego wpływie: E. Klinger. *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil.* Herder. Freiburg-Basel-Wien 1978. - U. Horst. *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil.* Grünewald. Mainz 1982. - J. Lecler. art. „Église.III.B. Au temps de la Réforme et de la Contre-Réforme”. *DSp.* t. 4. 1959, s. 414-426.

Co godne zauważenia, reakcja na krytykę Reformatorów nie wyszła najpierw od papieża. Trzeba powiedzieć, iż bardzo trudno było mu odpowiedzieć na pragnienie reformy, które wyrażało się w Kościele od ponad wieku. Byli papieże ożywieni pragnieniem reformy, jak na przykład Hadrian VI (1522- 1523): pamiętał czasy swego nauczania w Louvain, kiedy uznawał, że w przeszłości „papieże pomylili się” i odrzucał ideę bezwarunkowego posłuszeństwa. Rekomendował swym legatom, aby bez wahania uznawali błędy Kościoła, poczynając od błędów Stolicy Świętej. Jednakże kontekst polityczny, zwłaszcza zagrożenie tureckie, niezbyt sprzyjał systematycznej pracy nad odnową.

Na płaszczyźnie dogmatycznej odpowiedzią udzieloną Reformatorom był Sobór Trydencki (1543 — 1563). Ten jednak nie zajął się eklezjologią, co na pierwszy rzut oka wydaje się zaskakujące. Nawet nie mówił o papieżu. To

zadziwiające milczenie spowodowane jest różnymi racjami. Po pierwsze celem soboru była reforma Kościoła i bezpośrednia odpowiedź na stanowiska Reformatorów. Te zaś nie wychodziły przede wszystkim od problematyki eklezjologicznej, ale od problematyki łaski i usprawiedliwienia. By udzielić odpowiedzi na wnioski wyciągnięte przez Reformatorów w sferze struktury Kościoła, Ojcowie Trydenccy dysponowali dziedzictwem eklezjologicznym o zróżnicowanych elementach: obejmowało ono pozycje papistyczne, inne pochodziły z prądów duchowych, jeszcze inne z koncyliaryzmu. Uczestnicy soboru nie byli w tych kwestiach jednomyślni. Żaden ze wspomnianych prądów nie był w stanie zaoferować eklezjologii organicznej i zrównoważonej: wszystkie naznaczone były problematyką skoncentrowaną na władzy papieża. Wreszcie w odróżnieniu od soborów z poprzedniego wieku, wszyscy Ojcowie Trydenccy byli biskupami (teolodzy odgrywali jedynie rolę doradców); niewiele wagi przywiązywali do wzmocnienia władzy Kurii rzymskiej lub ramienia świeckiego. Wydaje się, że uprawiali „episkopalizm praktyczny”, unikając zajęcia stanowiska w kwestiach podziału władz.

Co do teologów, którzy wywierali wpływ na sobór i wzięli udział w dyskusji z Reformatorami — jak Tomasz, kardynał z Vio, nazywany Kajetanem (1480-1534), dominikanie Sylwester Prierias (+ 1523), Ambroży Catharinus (+ 1553), Francisco de Vitoria (1483/93 — 1546), Melchior Cano (1505— 1560), Thomas Stapleton (1535— 1598) — to wszyscy oni stwierdzają wyższość władzy papieskiej, ale odmiennie w stosunku do niej sytuują władzę soboru. Z jednej strony, jeżeli realne możliwości papieżstwa od Średniowiecza mocno się zmniejszyły, to wszakże przestawienie jego władzy jako głowy, początku, korzenia, źródła nadal działało. Z drugiej strony zrodzone z wielkiej schizmy dyskusje pozostawiły głębokie ślady. Idea wyższości soboru powszechnego nad papieżem wcale nie została wyeliminowana, nawet po „zwycięstwie” Eugeniusza IV nad Soborem w Bazylei. W XVI wieku miała swych zwolenników nie tylko w Kościele gallikańskim, ale gdzie indziej: w Italii, w Hiszpanii, w Niderlandach. Sobór nie ma większego znaczenia niż sam papież z wyjątkiem reprezentatywności (Kajetan); jego decyzje są wiążące tylko wtedy, gdy są zatwierdzone przez papieża (Prierias); „pewniej” jest twierdzić, że papież posiada pierwszeństwo przed soborem, ale bardziej uzasadnione jest twierdzenie, że sobór otrzymał swą władzę od Boga, a nie od papieża (Vitoria) ; sobór nie zwołany przez papieża może mylić się w sprawach wiary, ale nawet poprawnie zwołany gwarantowany jest tylko przez aprobatę papieża (Cano).

Mimo że Sobór Trydencki nie powziął decyzji w tych sprawach, nie mógł wszakże nie wziąć w obronę hierarchicznej struktury Kościoła, radykalnie zakwestionowanej przez Reformatorów. Tym samym musiał dotknąć kwestii eklezjologicznych, choćby tylko mimochodem, a jego stanowisko wywarło wielki wpływ na eklezjologię kolejnych stuleci.

Na czwartej sesji (8 kwietnia 1546) sobór zajmuje stanowisko wobec wystarczalności *sola Scriptura* jako źródła wiary i potwierdza, że Kościół przyjmuje Pismo i Tradycję „z takim samym szacunkiem”⁶. Bez zagłębiania się w kwestię ich relacji, sobór wyraźnie rozróżnia między Tradycją apostołską a tradycjami kościelnymi, wystawionymi na błędy i nadużycia (a zatem reformowalnymi). Opiera się nie na literze tekstu biblijnego, ale na Ewangelii, która jest wspólnym źródłem Pisma i autentycznej Tradycji. Ta ostatnia charakteryzuje się historyczną ciągłością swego przekazu i nieprzerwaną recepcją w Kościele. Tym samym sobór, nie tworząc teorii, nie zaniedbuje roli *konsensusu Kościoła* dla wiernego przekazu objawienia ani roli Ducha Świętego, którego obecność zapewnia ową wierność.

Luter oparł swą krytykę hierarchii na doktrynie powszechnego kapłaństwa wiernych. W obliczu jego zaprzeczeń, sobór musiał na nowo potwierdzić istnienie owej hierarchii i jej boskie pochodzenie. Co też uczynił w podsumowaniu swej 23. sesji (15 lipca 1563).

Sobór Trydencki wstrzymał się od zajęcia stanowiska na temat władzy soboru i jego pozycji w stosunku do papieża, ale liczne debaty pokazują, że kwestia ta była bardzo obecna. Jedna z owych debat dotyczyła ważności dekretów soborowych niezależnie od ich aprobaty przez papieża. W praktyce dekrety trydenckie prezentują się jako dekrety soboru, a nie papieża z aprobatą soboru. Niewątpliwie samo zgromadzenie zakończyło się przyjęciem prośby o potwierdzenie przez papieża, co w oczach wielu było zwykłym wyrazem szacunku dla tradycji. W bulli zatwierdzającej Pius IV zadowala się stwierdzeniem, że odpowiada na prośbę soboru, nie dzieląc tezy o konieczności potwierdzenia dekretów przez papieża. Bez względu na walor tej wskazówki, nie można powiedzieć, by Soborowi Trydenckiemu udało się przywrócić równowagę pomiędzy posługą biskupa Rzymu a posługą pozostałych biskupów.

Zresztą inny aspekt życia eklezjalnego zaciążył na następnych stuleciach, w tym i na potocznym rozumieniu Kościoła. Epoka Soboru Trydenckiego była świadkiem rozwoju administracji Kurii rzymskiej wraz z jej „kongregacjami”, departamentami podobnymi do gabinetów ministerialnych. Święta Kongregacja Świętego Oficjum, mająca czuwać nad czystością wiary, została zorganizowana przez Pawła III w 1542 roku. Święta Kongregacja dla Krzewienia Wiary („Propaganda”, *De propaganda fide*) została utworzona przez Grzegorza XV w 1621 roku. Rozwój aparatu administracyjnego przyczynił się do ukształtowania potocznego obrazu Kościoła katolickiego: obrazu scentralizowanego państwa, rządzonego z Rzymu przez skomplikowaną administrację, w oparciu o udoskonalony system prawny, zajmującego się wszystkimi szczegółami życia eklezjalnego. Obraz ten w ogromnym stopniu wpływał na eklezjologię, nawet teoretyczną, aż do odnowy z XIX wieku, a nawet można powiedzieć — aż do

⁶ COD II —2, s. 1351; DzS 1501- 1505; FC 148-152; przekład polski: BF, 111/10-12.

czasów po II Soborze Watykańskim. Nie idzie zresztą tylko o obraz: Rzym coraz ściślej nadzoruje wszystko, co dotyczy liturgii, prawa, samej teologii, która jest „pewna” tylko wówczas, gdy jest zgodna z nauczaniem szkół rzymskich, dokładnie kontrolowanych przez Kurie. W następnych wiekach Kościół będzie zwykle definiowany jako pewna organizacja oparta na Jezusie Chrystusie, w której Duch interweniuje w istocie jako gwarancja autorytetu. Coraz częściej samo słowo Kościół oznaczać będzie nie ogół uczniów Chrystusa, ale instytucję, a szczególnie jej zarząd, a jeszcze dokładniej jej zarząd rzymski.

Jednakże oprócz tych aspektów instytucjonalnych zasługuje na omówienie bardziej wewnętrzny wymiar pracy soborowej. W debatach soborowych szeroko używano pojęcia „zmysłu Kościoła”: tradycyjna idea, że jakaś pozycja doktrynalna, jakaś praktyka, są zgodne z wiarą na miarę tego, czy są „przyjęte” (słowo jest częste) przez ogół ludu wierzącego, nadal funkcjonuje. Chodzi tutaj o pewien wymiar eklezjologiczny, który zostanie wyświetlony w XX wieku, ale który, choć ówczesnie nie poddany tematyce, przenosi tradycyjną koncepcję całego Kościoła jako podmiotu wiary i doświadczenia chrześcijańskiego.

Podjęta w Trydencie i kontynuowana w następnych dziesięcioleciach reforma świadczy o odnowionej żywotności starego Kościoła w wielu dziedzinach. W tym sensie termin Kontrreformacja nie wystarcza dla scharakteryzowania ówczesnej odnowy eklezjalnej. Używany niekiedy termin „Odnowy katolickiej” nie uświadamia faktu, że pojawiający się wówczas model Kościoła posiada rysy znacznie różniące się od średniowiecznych. „Walka przeciw herezji” dokonała się w dość triumfalistycznym duchu rekonkwisty; dobrym jego przykładem jest bez wątpienia sztuka barokowa, która swój wyraz znajduje także w literaturze, znaku „nowego heroizmu”. To, co protestantyzm skrytykował w zewnętrznym życiu Kościoła, jest teraz wychwalane na wszelkie sposoby w ramach owej odnowy sztuki chrześcijańskiej. Splendor katolickich budynków przeciwstawia się nagości protestanckich zborów. Sztuka sławi Dziewicę Marię, świętych, relikwie, sakramentalne życie Kościoła, papieństwo.

Reformacja bez wątpienia przyczyniła się do przywrócenia katolickiemu życiu eklezjalnemu dynamiki i spójności, które zostały zachwiane przez podziały w chrześcijaństwie łacińskim. Założenie przez Ignacego Loyolę Towarzystwa Jezusowego (zatwierdzonego w 1540 roku przez Pawła III) jest punktem wyjścia nowego przedsięwzięcia misyjnego, a jednocześnie przyczynia się do otwarcia umysłów na nowe horyzonty. Rozpowszechnienie praktyki *Ćwiczeń duchownych* szerzy bardzo osobistą koncepcję służby Królestwu Chrystusowemu „w Kościele walczącym”, zgodnie z duchem tamtych czasów. Jego słynne *Reguły dla zachowania prawdziwej postawy, jaką powinniśmy mieć w Kościele wojującym*⁷, bardzo mocno łączą miłość do Chrystusa z miłością

⁷ Ignacy de Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, n. 352 — 370; przekład polski: M. Bednarz, WAM, Kraków 1991, s. 160-166.

„do prawdziwej Oblubienicy Chrystusa, Pana naszego, a jest nią nasza święta matka — Kościół hierarchiczny” w okresie, gdy owa hierarchia wymagała jeszcze reformy. Niewątpliwie „Reguły o trzymaniu z Kościołem” noszą znak Kontrreformacji, ale ich fundamentem jest nie tyle reakcja antyprotestancka, ile pewna intuicja duchowa: „Wierzymy bowiem, że między Chrystusem, Panem naszym, Oblubieńcem, a Kościołem, Jego Oblubienicą, jest ten sam Duch, który nami rządzi i kieruje dla zbawienia dusz naszych”.

To samo nabożeństwo dla Kościoła, odmawiające rozdzielenia jego wewnętrznego misterium od elementów najbardziej zewnętrznych, zwłaszcza „Stolicy Apostolskiej” odnajdujemy u Piotra Kanizjusza (1521 — 1597), który był jednym z najaktywniejszych protagonistów Kontrreformacji. Zredagowane przez niego katechizmy (1555, 1558, 1566), które w samym tylko XVI wieku miały co najmniej dwieście wydań, jak i wiele przekładów, świadczą zarazem o pierwszeństwie dawanym duchowej rzeczywistości Kościoła oraz o znaczeniu przyznawanym strukturom instytucjonalnym.

Historycy wielokrotnie odnotowywali wpływ reformatorki Karmelu, Teresy z Avila (+ 1582), na duchowość eklezjalną tamtej epoki. Była bardzo wrażliwa na choroby Kościoła, które starała się usilnie zwalczać tam, gdzie sięgało jej działanie; często wyrażała w swych pismach przywiązanie do „naszej świętej Matki Kościoła rzymskiego” lub do „świętego katolickiego Kościoła rzymskiego”. W tej epoce rozkwitu mistyki to samo poczucie eklezjalne przejawia się u większości „heroldów miłości Bożej”, jakimi byli ówcześni mistycy hiszpańscy. U wszystkich tych autorów troska o reformę zakorzeniona jest w doświadczeniu Kościoła, którego nie oddzielają od jego „niebiańskiego Oblubieńca”. Podczas gdy wielu z nich zostało wezwanych przed trybunały Inkwizycji i uwięzionych przez krótszy lub dłuższy czas, stwierdzamy, że starannie unikają oni atakowania autorytetu hierarchicznego.

2. ZNACZENIE TEOLOGII KONTROWERSJI

Wskazówki bibliograficzne: H. Jedin, „Zur Entwicklung des Kirchenbegriffes im 16. Jahrhundert”, in *Kirche des Calubens, Kirche der Geschichte*, Herder, Freiburg 1966. - G. Thils. *L'Infaillibilité du peuple chrétien „in credendo”*. *Notes de théologie posttridentine*. DDB. Paris 1963: *Les Notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Duculot, Gembloux 1937. - W. Dantine, „Das Dogma im tridentinischen Katholizismus, I. Wandel im Kirchenverständnis”. in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, t. 2. Vandenhoeck, Göttingen 1980. - G. Pilati, *Chiesa e Stato nell'epoca moderna. Profilo dello sviluppo della teoria attraverso le fonti e la bibliografia*. Coletti, Roma 1977.

Konsekwencją katolickiej reakcji na krytyki Reformatorów było między innymi opracowanie czysto teologicznych traktatów o Kościele. Na tej płaszczyźnie odpowiedź Reformatorom została udzielona głównie przez kardynała

Roberta Bellarmina, jezuitę (1542 — 1621). Jego *Kontrowersje* (ukazały się pomiędzy 1586 a 1593 rokiem) na trwałe naznaczyły katolicką myśl eklezjologiczną. Bellarmin buduje swą eklezjologię przede wszystkim w trosce o umocnienie kontrowersyjnych punktów spornych, co prowadzi nieuchronnie do jednostronnego akcentowania widzialnej strony Kościoła i władzy papieża, ze szkodą dla jego aspektu wewnętrznego i wspólnoty w wierze.

Definicja Kościoła, jaką podaje Bellarmin, jest jak gdyby komentarzem wyznania wiary wymaganego przez Piusa IV w 1564 roku: „Uznaję święty, katolicki i apostołski Kościół rzymski, Matkę i Mistrzynie wszystkich Kościołów, a rzymskiemu Biskupowi, następcy Księcia Apostołów, błogosławionego Piotra, jako namiestnikowi Jezusa Chrystusa ślubuję i przyrzekam prawdziwe posłuszeństwo”⁸. Była ona następnie powszechnie podejmowana, aż do XX wieku włącznie:

Jest tylko jeden Kościół, a nie dwa i ten jedyny prawdziwy Kościół jest zgromadzeniem ludzi zebranych przez wyznanie tej samej wiary chrześcijańskiej i wspólnotę w tych samych sakramentach, pod zarządem uprawnionych pasterzy, a głównie jedyne go wikariusza Chrystusa na ziemi, papieża rzymskiego.

Definicja ta kładzie mocny akcent na aspekt widzialny. Bellarmin komentuje zresztą od razu formułę *zgromadzenie ludzi*:

Ażeby ktoś mógł być uważany za stanowiącego w jakimś stopniu część prawdziwego Kościoła [...], naszym zdaniem nie jest wymagana żadna wewnętrzna cnota, ale jedynie zewnętrzne wyznanie wiary i wspólnota sakramentów, rzecz dostępna naszym zmysłom. Rzeczywiście, Kościół jest zgromadzeniem ludzi równie widzialnym i dotykającym, jak zgromadzenie ludu rzymskiego lub królestwa Francji, lub republiki weneckiej⁹.

Konsekwencją podkreślania owej widzialnej przynależności jest wprowadzenie w Kościele rozróżnienia pomiędzy jego „ciałem” widzialnym, zawierającym „noty” pozwalające rozpoznać prawdziwy Kościół i odróżnić je od jego zafałszowań oraz tym, co można by nazwać jego „duszą”, życiem łaski, która go ożywia. Takie ujęcie utrudnia dostęp do integralnej wizji misterium Kościoła.

Zresztą stanowisku Bellarmina na temat episkopatu nie brakuje niuansów. Jeśli papież otrzymuje swój autorytet bezpośrednio od Chrystusa, to wszakże biskupi nie są wikariuszami papieża, ale pełnoprawnymi pasterzami, nawet jeśli od papieża otrzymują swą jurysdykcję. Możemy odnotować, że ówczasie,

⁸ Bulla *Iunctum nobis* (1564); *DzS* 1868; przekład polski: *BF*, IX/45.

⁹ R. Bellarmin, *Kontrowersje*, III, 2; *Opera omnia*, Vives, Paris 1870, t. 2, s. 317 — 318.

z wyjątkiem przedstawicieli ścisłej szkoły tomistycznej, większość teologów przyjmowała już, że episkopat stanowi odrębny stopień sakramentu święceń.

W odniesieniu do soboru, Bellarmin utrzymuje jako „bardziej prawdopodobne, że jest on z ustanowienia Bożego oraz stwierdza, że sobory potwierdzone przez papieża nie mogą się mylić, ponieważ reprezentują Kościół. Dla niego dekrety z Konstancji i Bazylei są bez wartości, albowiem sobory te nie zostały zwołane zgodnie z regułami. Ażeby sobór mógł być uznany za ekumeniczny, potrzeba, by został zatwierdzony przez papieża. Właśnie Bellermina sięga przyjęta lista soborów powszechnych (ekumenicznych), punkt, który w Kościele katolickim nigdy nie został oficjalnie rozstrzygnięty.

Odnosząc się do władzy papieża w dziedzinie doczesnej, Bellarmin zajął pozycję, przez którą nieomal nie został potępiony: papież nie posiada doczesnego *dominium* w całym świecie. Teolog uznaje dualizm władzy kościelnej i politycznej oraz uważa, że jeżeli pierwsza pochodzi od Boga, to druga pochodzi od ludu. Papież korzysta jednak z „władzy pośredniej” nad książętami, gdy w grę wchodzi cel duchowy; władzy, która sięga aż po detronizowanie królów.

Omawiane dzieło było precyzyjne i mocne. Bellarmin dobrze znał doktryny Reformatorów, ich odrzucenie było poparte solidną argumentacją. Miało wiele wydań (szesnaście między 1586 a 1608 rokiem) i licznych naśladowców. Dzięki Thomasowi Stapletonowi stało się ono źródłem, z którego wszyscy czerpali. Nie było naśladowane we wszystkim. I tak jezuita Grzegorz z Walencji (1549—1603) podaje definicję Kościoła, w której nie wspomina o papieżu. Uważa on zresztą sobór za zwykłą radę papieża, bez mocy decydowania. Francisco de Suárez (1548-1617), inny teolog jezuicki, przyznaje więcej znaczenia funkcji biskupiej: w naturze instytucji eklezjalnej leży fakt dzielenia przez biskupów z papieżem zarządu Kościoła. Gdy niezbędny jest sobór powszechny, może być zwołany przez kolegium kardynałów lub ogół episkopatu; gdyby papież oponował, należałoby mu się sprzeciwić, gdyż nadużywałby swej władzy. Również jezuita Luis Molina (1535—1600) uważa, iż prawo zwoływania soboru zakłada, że papież jest prawowierny; jeśli w czasach schizmy pojawia się wątpliwość co do prawowitości papieża, sobór może się zebrać bez jego przyzwolenia; jeżeli papież jest heretykiem, sobór może zebrać się wbrew jego woli. Dominikanin Jan od św. Tomasza (+ 1644) także stwierdza, że biskupi zgromadzeni na soborze, nawet jeśli uzależnieni są od papieża, nie są wcale wikariuszami, ale prawdziwymi *przywódcami Kościołów*.

Teolodzy kontrowersji, następcy Bellarmina, często przejmowali jego argumenty i przyjęli jego perspektywę dla budowania własnej eklezjologii. W ten sposób za kompletną teologię Kościoła zaczęto uważać to, co było jedynie rozdziałem kontrowersji dotyczącej diskutowanych punktów. W tej samej epoce jesteśmy niewątpliwie świadkami prawdziwego odrodzenia scholastyki na Półwyspie Iberyjskim, wraz ze szkołą dominikańską i karmelitami z Salamanki, jak też wielkimi teologami jezuickimi. Wielu z nich budowało swą dogmatykę

biorąc za tekst bazowy już nie *Sentencje* Piotra Lombarda, ale *Summę teologiczną* św. Tomasza z Akwinu. Nadal ujmowali oni kwestię Ciała mistycznego w ramach chrystologii, ale doktryna ta nie zajmowała u nich centralnego miejsca. W ślad za jezuitą Francisco Toletem (t 1596) nawet wielcy teologowie nie zajmujący się kontrowersją, jak Bañez, wiążą swą eklezjologię z komentarzem kwestii: „Czy rolą papieża jest rozporządzanie Symbolem wiary?” (II —II, q. 1, a. 10) — co oznacza ujmowanie Kościoła niejako za pomocą magisterium papieskiego.

Rozpatrywanie Kościoła pod tym szczególnym kątem spowoduje znaczne zubożenie eklezjologii, nawet w stosunku do Średniowiecza. Dyskutowano obficie o przynależności do Kościoła, o znamionach Kościoła, o nieomyślności Kościoła i jego hierarchii, o episkopacie i prymacie papieża, ale praktycznie nie mówiono o Kościele partykularnym, o obcowaniu świętych, o kapłaństwie wiernych czy charyzmatkach. Sama teologia przyczyniła się zatem do rozpowszechnienia bardzo instytucjonalnego obrazu Kościoła. Kościół jest „doskonałym społeczeństwem”, to znaczy, że posiada wszystkie konieczne środki, by prowadzić swych członków do celu, dla którego został utworzony. Jest także kryterium pozwalającym określić, jaka jest treść wiary i właściwa interpretacja Pisma. Dawny aksjomat: „Poza Kościołem nie ma zbawienia” jest teraz szeroko używany ze względu na okoliczności: kto jest częścią Kościoła? Czy są jego członkami grzesznicy, heretycy, schizmatycy? Odpowiedzi teologów są różne, ale koniec końców kwestia rozstrzyga się w stosunku do instytucji: można dostąpić zbawienia przez przynależność do prawdziwego Kościoła, jedyne deponariusza środków, jakie Bóg zechciał przeznaczyć dla zbawienia wszystkich ludzi.

Taki sposób widzenia Kościoła wspierany był ówczesnie przez postęp idei o nieomyślności, skupionej na osobie papieża, a już nie tylko, tradycyjnie, na całym Kościele¹⁰. Debaty nad nieomyślnością wprowadzają rozróżnienie pomiędzy nieomyślnością pasywną, nieomyślnością „ludów” (Fenelon) oraz nieomyślnością aktywną pasterzy. Ta druga mieści w sobie decyzję, pierwsza — rozeznanie i posłuszeństwo. Począwszy od początku XIX wieku, będzie się powszechnie odróżniać *Kościół nauczający* i *Kościół nauczany*. Wspólnota wierzących jest w coraz mniejszym stopniu uważana za aktywny podmiot misji eklezjalnej.

Czy te same zarzuty należy postawić różnorodnym katechizmom, które mnożyły się przed i podczas soboru, jak też w ciągu kolejnego stulecia, na wzór katechizmów Reformacji lub w odpowiedzi na nie? Czy ich założenie jest do tego stopnia apologetyczne, iż wypacza perspektywy i nie pozwala mówić o zrównoważonej eklezjologii? Odpowiedź musi być wyważona, także i w przypadku najbardziej oficjalnego z nich, *Katechizmu rzymskiego*¹¹. Nie można

¹⁰ Temat ten zostanie podjęty oddzielnie w czwartym tomie niniejszego dzieła.

¹¹ *Katechizm rzymski* lub *Katechizm dla proboszczów* opublikowany na rozkaz Jego Świątobliwości Piusa V, na podstawie dekretu Soboru Trydnckiego, Roma 1566; przekład polski:

pominać podkreślenia różnicy w tonie pomiędzy definicją Kościoła w katechizmie, a definicją Bellarmina:

Kościół jest zgromadzeniem tych, którzy zostali wezwani przez wiarę do światła prawdy i poznania Boga, i którzy rozproszyli ciemności ignorancji i błędu, którzy z pobożnością i świętością wielbią prawdziwego i żyjącego Boga oraz służą Mu całym sercem¹².

Ogólnie rzecz biorąc, pedagogiczna intencja katechizmów sprawia, że w dużej mierze uciekają się one do tradycji odziedziczonej ze Średniowiecza i prezentują przez to eklezjologię bardziej zrównoważoną niż ta, która warunkowana była jedynie przez polemikę. *Katechizm rzymski* odznacza się w szczególności irenicznym duchem swej ostatecznej redakcji. Aby opisać Kościół, ucieka się do biblijnych obrazów ludu, domu, stada i owczarni, ale także oblubienicy i Ciała Chrystusa. Powstały z inicjatywy Boga trynitarnego, jest miejscem działania Ducha. Obejmuje dwie „grupy”: Kościół triumfujący w niebie i Kościół walczący na ziemi. Jest zarazem widzialny i niewidzialny, jest w nim miejsce na posługi i charyzmaty, na Słowo i sakramenty. Jest jeden, ale składa się z wielu Kościołów. Równowaga ta, uczyniona z napięć, które nie zawsze są zharmonizowane, ma tę zaletę, że oznacza pole Kościoła w sposób wystarczająco szeroki. Nie można tego powiedzieć o innych katechizmach, które powstały po soborze. Akcentując jednostronnie aspekty widzialnej rzeczywistości Kościoła, by odpowiedzieć na *ecclesia invisibilis* protestantów, na drugi plan świadomości eklezjalnej przenieśli oni jej wymiar tajemnicy. Bez wątpienia przyczynili się tym do sekularyzacji pojęcia Kościoła, jakie będziemy mogli oglądać w Oświeceniu.

3. GALLIKANIZM I FEBRONIANIZM

Wskazówki bibliograficzne: J. R. Ceiselmann (red.). *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*. Crünewald. Mainz 1940. - C. Thils, *Les Notes de l'Eglise*. op. cit.

XVII wiek przyniósł pewne poszerzenie horyzontów w doktrynie Kościoła. Rzeczywiście, to wówczas powstały na uniwersytetach w wielu krajach pierwsze katedry historii Kościoła. Wydaje się teksty pisarzy chrześcijańskich z pierw-

Katechizm rzymski, według uchwały św. Soboru Trydenckiego dla plebanów ułożony, z rozkazu najprzód Piusa V, potem Klemensa XIII, po łacinie wydany, na język polski w lat cztery po soborze przez Imć księdza Walentego Kuczborskiego przetłumaczony..., Jasło 1866.

¹² *Katechizm rzymski*, cz. I, „Symbol wiary”, art. 9, 3; przekład franc.: P. Faynel, *L'Eglise*, t. 1, s. 156.

szych wieków i dawne zbiory soborowe, co na powrót wprowadza do obiegu zaniedbane tematy i przedkłada to, co w wierze istotne. Dokonując lektury Ojców, Louis de Thomassin (1619— 1695) opisuje tajemnicę Kościoła poprzez obrazy biblijne, przede wszystkim obraz Ciała. Trzysta lat przed Soborem Watykańskim II mówi on także o Kościele jako sakramencie i ludzie Bożym. Zresztą kontrowersja antyprotestancka prowadzi do pozostawiania na boku przedmiotów scholastycznych, by trzymać się tradycji wspólnej wiary. Metoda staje się zatem bardziej dogmatyczna niż scholastyczna: ogranicza użycie dialektyki na rzecz cytatów z Ojców i soborów, ale raczej w celu poparcia uprzednio ustalonych tez niż dotarcia do ich pierwotnej inspiracji. Treść ich eklezjologii pozostaje w szerokiej mierze apologetyczna. Prócz kilku wyjątków misterium Kościoła, Ciało mistyczne zajmują w niej niewiele miejsca. Natomiast liczne dzieła obszernie debatują nad kwestiami postawionymi przez różne ruchy teologiczne i polityczno-kościelne: jansenizm, kwietyzm, gallikanizm, później febronianizm i józefinizm. „Niezręczne przejęcie myśli św. Augustyna przez jansenistów na długo zdyskredytowało docenienie wewnętrznego aspektu Kościoła”¹³.

W dziełach o tendencji mniej lub bardziej radykalnie gallikańskiej, jakie ukazują się w XVII wieku, obszernie omawiano kwestię autorytetu magisterium; było to ukierunkowanie apologetyczne, które od połowy XVII wieku rozwijało się także przeciwko rodzącemu się racjonalizmowi. Traktowały one szeroko także o konstytucji Kościoła: papież, episkopat, sobór. Różne prądy teologiczne, które wiążą się z gallikanizmem, świadczą o trwaniu w świadomości eklezjalnej pewnych wymiarów Kościoła, które swe miejsce odnajdą w następnych stuleciach. Jeśli idzie o traktaty teologiczno-kanoniczne szkoły rzymskiej, to poświęcone są one przede wszystkim obronie autorytetu papieskiego w obliczu różnych form episkopalizmu oraz żywo popierają wciąż dyskutowaną tezę o nieomyślności papieża. Opozycja pomiędzy tymi dwoma prądami, radykalizując dyskusję między papistami i episkopalistami, w znacznej mierze przyczyniła się do zastoju w ówczesnej eklezjologii, przez przesunięcie problematyki z pola teologii na pole prawa czy teorii politycznych.

Tendencja episkopalistyczna miała dawne korzenie. Jednakże gallikanizm jako taki uformował się w debatach wokół wielkiej schizmy. W 1407 roku ordynacje wydane przez króla Francji, przy wsparciu uniwersytetu paryskiego i duchowieństwa, ogłaszają zasadę „wolności gallikańskich”, przedmiot nieustających negocjacji z papieżem, pod groźbą wypowiedzenia posłuszeństwa. We wszystkich debatach wokół koncyliaryzmu na Soborach w Konstancji i Bazylei, stanowiska Sorbony i króla Francji ciążyły mocno w kwestii wyższości soboru nad papieżem. 7 lipca 1438 roku król Karol VII zatwierdza *Sankcję pragmatyczną z Bourges*, która akceptuje dekrety koncyliarystyczne z Konstan-

¹³ S. Jaki, *Les Tendances nouvelles de l'ecclesiologie*, Herder, Rome 1957, s. 10—11.

cji i Bazylei. Jeśli konkordat z 22 marca 1516 roku pomiędzy papieżem Leonem X i Franciszkiem I znosi *Sankcję pragmatyczną*, to w zamian za rozległe ustępstwa w kierunku wolności gallikańskich. Podczas Soboru Trydenckiego biskupi francuscy i przedstawiciele króla Francji przeciwstawiali się każdej definicji prymatu papieża, pomimo nacisku wywieranego przez teologów Kurii rzymskiej.

Obok też radykalnie antyrzymskich Markantuna de Dominis, dawnego biskupa Splitu (+ 1624) lub Paolo Sarpi'ego (+ 1623), z którym polemizował Bellarmin, inni teologowie zajmują bardziej wyważone stanowiska. Paryżanin André Duval (+ 1638) może być uważany za przedstawiciela umiarkowanego gallikanizmu. Odrzuca on pozycję potwierdzoną w Konstancji i Bazylei o wyższości soboru nad papieżem, ale z tego powodu, że sobór i papież stanowią jeden autorytet, jedną *cathedra* i nie można rozdzielać jednego od drugiego. Sobory nie są nieomyślne bez papieża, ale są nieomyślne przy wyraźnej ich aprobacie ze strony papieża. Przyjmując, że Kościół nie wywodzi się wyłącznie i po prostu od papieża, decyzje powzięte przez autorytet powinny być jeszcze „przyjęte” przez członki Kościoła, aby nabrać pełnej wartości. Nie wystarczy, by papież rozstrzygnął *ex cathedra*, winien jeszcze mówić w imieniu jedności doktrynalnej (*ex imitate cathedrae*). Jedynie aprobata takiej decyzji przez całość Kościoła — a w każdym razie przez episkopat — nadaje jej walor obowiązujący wszystkich wierzących.

Jacques-Bénigne Bossuet (1627—1704), który w szerokiej mierze przyczynił się do zredagowania *Czterech artykułów* na zgromadzeniu duchowieństwa francuskiego (19 marca 1682), jest przeciwnikiem koncepcji ultramontańskich powszechnego prymatu i nieomyślności papieża. Podkreśla autorytet soborów i twierdzi, że biskupi otrzymali bezpośrednio od Chrystusa ten sam autorytet co Piotr. Papież, jako „głowa kolegium biskupiego i całej wspólnoty katolickiej” posiada osobiście pełnię autorytetu, który biskupi, jako pasterze poszczególnych Kościołów, posiadają w stopniu niższym. Decyzje papieża są obowiązkowe dla całego Kościoła tylko wtedy, gdy otrzymują przyzwolenie episkopatu. W takim sensie należy pojmować *Artykuły*: pełnia władzy następcy Piotra nie może być naruszeniem autorytetu soborów powszechnych, których decydująca rola nie ogranicza się do czasów schizmy. Papież ma władzę decydowania w dziedzinie wiary, ale jego decyzje nie są niezmiennie, póki nie znajdą oparcia w zgodzie Kościoła powszechnego.

Tezy gallikańskie nie były wówczas bezpośrednio i wyraźnie potępiane w Rzymie, niewątpliwie w obawie przed schizmą. Papież energicznie zaprotestował przeciw *Czterem artykułom*. Z kolei różne dokumenty zostały pośrednio wymierzone w gallikanizm. Jednak w praktyce król zachował swoje prerogatywy, a zasady gallikańskie nadal przeważały, tak w parlamencie francuskim, jak i w nauczaniu teologii i wśród duchowieństwa. W seminariach francuskich nauczanie o Kościele było gallikańskie aż do połowy XIX wieku.

Dla poparcia swych pozycji gallikanie przywoływali dawną tradycję. Właśnie uwaga zwrócona na tradycję rzuciła światło na niektóre perspektywy, które lepiej zrównoważyły stosunki między papieżem a innymi biskupami. Dzieła takie jak traktat *O komunii* (1761) Martina Gerberta (1720—1793), opata Sankt-Blasien, czy twórczość rzymskiego dominikanina E. D. Cristianopoulo, w latach osiemdziesiątych XVIII wieku, odnajdują dawną ideę wspólnoty i widzą episkopat jako kolegium zjednoczone z papieżem, ośrodkiem jedności. Te same idee odnajdujemy u wielu im współczesnych, ale potrzeba będzie jeszcze dwóch stuleci, by znalazły one swe miejsce w oficjalnym dyskursie Kościoła katolickiego.

W XVIII wieku innym przeciwnikiem tez papieskich będzie Febroniusz. Johann Nikolaus von Hontheim (1701 — 1790), koadiutor arcybiskupa Trewiru, który publikował swe tezy pod pseudonimem Febroniusz, był w Louvain uczniem jurysty Van Espena (+ 1728). Ten ostatni bardzo mocno redukował przywileje Stolicy Rzymskiej. W swym traktacie *O stanie obecnego Kościoła*, Febroniusz stwierdza, że władza kluczy dana jest przede wszystkim i radykalnie Kościołowi, a stąd przekazywana sługom Kościoła, w tym także papieża. Wszyscy biskupi mają tę samą władzę. Gdy chodzi o wiarę, każdy biskup jest biskupem całego Kościoła. Sobór powszechny jest wyższy od papieża. Monarchia papieska winna ustąpić wielości Kościołów narodowych, reprezentowanych przez sobory narodowe, ponad którymi znajduje się sobór powszechny. Prymat papieża jest w istocie rolą utrzymania jedności i koordynacji. Biskupi mogą akceptować lub odrzucać deklaracje papieża. Tezy te zostały wprowadzone na Indeks i potępione przez Piusa VI w brewe *Super soliditate* z 28 listopada 1786 roku¹⁴. Mimo że Hontheim wyparł się ich, szeroko się upowszechniły w opinii publicznej, wrażliwej na rodzące się nacjonalizmy. Trzeba słusznie uznać, że Febroniusz nie zadowolili się czysto instytucjonalną definicją Kościoła: Kościół jest w jego oczach przede wszystkim owocem zbawczego działania Chrystusa w Jego Duchu oraz środkiem, przez który łaska Chrystusa dociera do ludzi. Jednak wraz z Febroniuszem znaleźliśmy się już w kontekście Oświecenia.

¹⁴ DzS 2592-2597.

ROZDZIAŁ CZTERNASTY

Kościół wobec nowożytnego racjonalizmu

I. KOŚCIÓŁ OŚWIECENIA

1. WIEK ROZUMU

Omawiając poprzednią epokę, wskazaliśmy na umocnienie ogólnego poczucia autonomii człowieka wobec wszelkich instancji religijnych w dziedzinach ekonomii, polityki, kultury. W XVII wieku filozofia w większym stopniu uznała swój autonomiczny charakter, niezależny od jakiegokolwiek objawienia, jakiegokolwiek nadprzyrodzoneści. W XVIII wieku, wraz z rozwojem krytyki historycznej i biblijnej, wraz z uświadomieniem gwałtownych konsekwencji konfliktów religijnych, obserwujemy rozwój pewnych form niewiary, które nabierają rozmiarów zjawiska społecznego: niewiara, na początku „w dobrym tonie”, okazuje się z czasem żywotna i aktywna kulturowo. Gdy wspólne punkty odniesienia uległy relatywizacji, przynajmniej w pierwszym okresie, „masy ludowe pozbawione zakotwiczenia i jakby błądzące w ramach społecznych i symbolicznych, zostały wydane czarnoksiężskim halucynacjom, jakie stwarzał ów brak. Szerzący się sceptycyzm świadczy o takim samym braku, ale w środowiskach wykształconych”¹.

Owo dystansowanie się do świata religii nie było przeżywane w kontekście prostego odrzucenia. Faktycznie ów ludzki świat, który ujmuje sam siebie w niezależności od instancji religijnych, jest światem pełnym poszukiwań, wynalazczości, tworzenia wartości. Uprzemysłowienie głęboko przekształca krajobraz społeczny i w niektórych regionach gromadzi tłumy proletariuszy. Pojawia się zjawisko „mas ludowych”. W odpowiedzi na tę sytuację zacznie się

¹ N. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975, s. 158; por. s. 161.

stopniowo kształtować ruch socjalistyczny. Za sprawą mnożenia się wynalazków epoka przeżywa jak gdyby przyspieszenie historii, które nie przestało przybierać na sile aż do naszych czasów.

Przekształcenia społeczne i kulturowe pociągną za sobą nowy obraz Boga, świata, człowieka, który zmienia duchową atmosferę na Zachodzie. Epoka kontrowersji między wyznaniem chrześcijańskim, epoka wojen religijnych wraz z mieszkanką religii i polityki oraz ich ofiarami została zakończona. Pojawia się aspiracja do pokoju, którego szuka się w tym, co najpowszechniejsze, w człowieku, jego naturze i rozumie. Następuje odsunięcie się od „przesądu”, dowartościowane jest doświadczenie krytyczne, cnota, tolerancja, szczęście na ziemi.

Oto pojawia się dla chrześcijaństwa nowe wyzwanie: usytuować się w świecie, który stał się coraz bardziej obcy, a nawet wrogi samej idei wiary i objawienia. Religia niewątpliwie nie jest odrzucana jako taka: uznaje się jej rolę wychowawczą i humanizującą. Jednak, z takiego punktu widzenia, nie ma żadnego powodu, by przedkładać *a priori* jakąś religię: w zasadzie wszystkie są równorzędne, dogmaty mierzy się ich użytecznością moralną. „Jeden z braci ignorantynów wystarczy, by powiedzieć człowiekowi z ludu: to życie jest przemijaniem. Jeśli odbierzecie ludowi wiarę, będziecie mieli tylko złodziei” — to zdanie cesarza Napoleona wypowiedziane do Rady Państwa było często cytowane. Także idea Boga nie jest odrzucana: narzuca się ona rozumowi, ale nie jest to już Bóg, który interweniuje w historii. Gdyby w tym kontekście trzeba było przywołać inne nazwisko, byłby to filozof Immanuel Kant (1724—1804), który swemu stuleciu nadał miano „wieku krytyki” i dla którego istnienie Boga jest postulatem praktycznego rozumu. Rozwijająca się w XVIII wieku masoneria dostarczy owemu *deizmowi* decydującego oparcia.

Taka postawa ducha wprowadzała rozpowszechniony sceptycyzm wobec pozytywnych form religii, sceptycyzm, który często przekłada się na krytyki Kościoła, ironiczne bądź satyryczne, krótko mówiąc, na „ducha wolteriańskiego”. Dla ogółu ludu chrześcijańskiego oznacza to przede wszystkim, że przystąpienie do religii objawia się mniej poprzez kryteria doktrynalne, a raczej przez przynależność do grupy: to owa przynależność jest w większym stopniu oparciem dla pewności, niż treść prawd właściwych każdemu Kościołowi.

W takim kontekście umysły, a także społeczeństwo, pomалу ulegają sekularyzacji, nawet jeśli w ogólnym ujęciu mentalności pozostają zdominowane przez perspektywę chrześcijańską. W XVII wieku odchodzą od niej „libertyni”. W XVIII wieku uczynią to „filozofowie”. W ich mniemaniu religia jest sprawą życia prywatnego, a państwo winno być wyłączone spod wpływu Kościoła. Tymczasem wierzący i ich instytucje uzależnieni są od jurysdykcji państwa. To nie państwo jest w Kościele, ale Kościół w państwie. Jednostka winna być uwolniona od jakiegokolwiek autorytetu dogmatycznego i kierować się rozu-

mem. Sama religia powinna być rozumowa, przyczyniać się do edukacji człowieka, do szlachetności obyczajów.

Idee te, upowszechnione przez filozofów, wędrują przez cały wiek XVIII. Pojawiają się nawet w ówczesnej teologii. Znajdą także wyraz polityczny w józefizmie, który określano jako klerykalizm państwa. Jego zasady zostały określone przez kanclerza Wenzela Antona von Kaunitza, który długo kierował polityką austriacką. Będą one stosowane począwszy od roku 1760, za panowania cesarzowej Marii Teresy, a przede wszystkim jej syna Józefa II (1765—1790). Opierają się na bardzo absolutystycznej idei roli państwa. Księżę sam sprawuje najwyższą władzę nad wszystkimi poddanymi, czy to duchownymi, czy świeckimi. Papież nie może narzucać praw bez jego *placet*. Papież nie jest najwyższą głową, jego rolą jest czuwać nad jednością. W konsekwencji tych zasad książe, państwo, nadają sobie władzę ustanawiania praw w dziedzinie religijnej. Reorganizuje nauczanie teologiczne i formację duchowieństwa; znosi lub ogranicza wszystko, co nie jest „użyteczne”, jak na przykład zakony etc.

Idee te, przemieszane z innymi prądami, odbijają się na synodzie zwołanym przez biskupa z Ricci, we wrześniu 1786 roku, do Pistoii, w Toskanii, z inicjatywy wielkiego księcia Toskanii Piotra Leopolda (przyszłego cesarza Austrii, Leopolda III). Tezy eklezjologiczne z Pistoii są mieszaniną jansenizmu i febronianizmu. Praktycznie wszystkie wyrażają się w terminach władzy — papieża, ludu lub kapłanów. Zostały potępione przez Piusa VI w konstytucji *Auctorem fidei* z 28 sierpnia 1794 roku². Potępienie to odzwierciedla zwyczajne stanowiska rzymskie.

Pomiędzy dawnym a nowym ustrojem, nie tylko politycznym, ale kulturowym, symboliczna linia podziału wyznaczona jest przez rewolucję francuską, w której zbiegają się idee Oświecenia i urzeczywistnienie wyzwolenia człowieka na podstawie samego autonomicznego rozumu. To przy końcu XVIII wieku zostały ogłoszone fundamentalne prawa człowieka: w amerykańskiej Deklaracji Niepodległości (1776) i francuskim Konwencie Narodowym (1789). Obok aspektu destruktywnego skutkiem rewolucji było ukazanie nieodzowności odnowy, która stała się dziełem Kościoła w XIX wieku. Pozbawiając Kościół katolicki dużej części jego przywilejów społecznych, ustanawiając ustrój ścisłego rozdziału Kościoła od państwa, zmusiła go do odrzucenia wsparcia „ramienia świeckiego” i ponownego skupienia się na właściwej mu misji.

² Por. *DzS* 2600 i n.; *FC* 438-439; przekład polski (fragm.): *BF*, 11/30 — 31. Pierwszych piętnaście potępionych twierdzeń dotyczy kwestii eklezjologii.

2. EKLEZJOLOGIA OŚWIECENIA

Wskazówki bibliograficzne: H. J. Sieben, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*. Schönningh, Paderborn 1988: *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*. Schönningh, Paderborn 1993. - C. Thils. *Les Notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*. Duculot, Cembloux 1937: *L'Infaillibilité du peuple chrétien in credendo. Notes de théologie posttridentine*. DDB. Paris 1963. - G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il secolo XVI e il XIX*. Herde, Roma 1964 - Ph. Schäfer. *Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit*. Hüber. München 1974. - J. Lortz, *Histoire de l'Église des origines à nos jours*. (15 wyd. niem. 1950), Payot, Paris 1956. - O. Rousseau. *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX^e siècle jusqu'au pontificat de Pie X*. Cerf. Paris 1945.

Eklezjologia katolicka, pod wpływem polemiki antyprotestanckiej, została zredukowana do jednego rozdziału o Kościele jako widzialnej społeczności hierarchicznej, o autorytecie i tym kto posiada go w najwyższym stopniu. W kontekście Oświecenia owo zubożenie eklezjologii mocniej okazuje swe skutki. Dla oświeconych Kościoł był w istocie stowarzyszeniem kultowym, opartym na zasadach prawa naturalnego, pożytecznym dla społeczeństwa, gdyż kształci ono poczucie moralne. Założony przez Jezusa Chrystusa, dobrze zorganizowany i zhierarchizowany, Kościół jest instytucją publiczną, obarczoną wychowaniem do religii, którą ma zachować i szerzyć. Rolę tę wypełnia głównie przez czynności kultowe oraz praktyki, jakie zaleca. Rozumie się samo przez się, że w tym typie funkcjonowania, słudzy kultu zajmują miejsce rozstrzygające, ponieważ lud wierny jest prostym odbiorcą rozdawanych przez nich dóbr duchowych. „Miało się poczucie nie bycia Kościołem, ale bycia poddanym Kościołowi”³. Taka wizja Kościoła znajdzie dla siebie miejsce nawet w ówczesnych katechizmach. W 1823 roku Johann Adam Möhler streścił eklezjologię XVIII wieku w sposób zaledwie nieco przesadny: „Bóg stworzył hierarchię i tym samym wystarczająco zapewnił przyszłość Kościoła aż do końca świata”⁴.

W tym nurcie idei nie wszystko jest negatywne dla myśli teologicznej. Została ona oswobodzona od serii jałowych, odizolowanych od historii problemów. Jednak ceną za owo oczyszczenie jest nowe zawężenie problematyki. W obliczu racjonalizmu, który redukuje religię do deizmu oraz w kontekście, w którym teologia protestancka otwiera się na bardziej liberalne tezy, katolickie nauczanie teologii staje się przede wszystkim apologetyczne. Zamiast żywić się historią, teologia budowana jest na podstawie koncepcji religii. Większość teologów uważa za swą misję ukazanie w chrześcijaństwie prawdziwej religii, która prowadzi swych członków do świętości, pojmowanej w terminach moral-

³ A. Mayer-Pfannholz, „Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte”, *Theologie und Glaube* 33 (1941), s. 30.

⁴ J.A. Möhler, *Theol. Quartalschrift* 1823, s. 497; cytowany w: Y. Congar, *L'Église*, s. 383.

ności. Można powiedzieć, że interioryzują oni w ten sposób ideę religii, która odpowiada potrzebom mieszczaństwa, wówczas dominującego. Kościół jest „legalną społecznością nierówną zgodnie z zasadami prawa naturalnego” (B. Stattler⁵), jego zadaniem jest wychowanie człowieka do rozumu, pokoju, cnoty, która obiecuje szczęście. Ewangelia jest szkołą obowiązku.

Zważywszy różnorodność wyznań chrześcijańskich, teologowie troszczyli się także o pokazanie, że Kościół winien dysponować nieomylnym magisterium, które pozwoliłoby rozsądzać kontrowersyjne kwestie wiary. Bez wątpienia otrzymali od tradycji ideę nieomylności Kościoła jako całości, ale zazwyczaj zawężali je do episkopatu, soboru, papieża. Co do stosunków między tymi trzema instancjami odnajdujemy zróżnicowane pozycje z poprzednich wieków: nieomylność soboru powszechnego, który reprezentuje Kościół; powszechne niemal odrzucenie koncyliaryzmu (w sensie wyższości soboru nad papieżem); afirmacja równej władzy papieża i kolegium biskupów oraz ich nierozdzielność, etc. W przeciwnym kierunku sama idea nieomylnego autorytetu doktrynalnego jest przez niektórych teologów krytykowana w imię uprawnionej autonomii rozumu stworzonego przez Boga, który chciał nie jednorodnej myśli, ale tylko ogólnych ram, które winny być doprecyzowane przez wolne poszukiwania.

3. ŻYCIE WSPÓLNOT CHRZEŚCIJAŃSKICH

Po zachwianiu się struktur dawnego społeczeństwa, Kościół katolicki będzie najpierw trwał w defensywie: przyjmując niekiedy postawę oblężonej twierdzy, otoczonej przez wrogów, którzy „wchłonawszy szaleństwo w zatrutym kielichu Babilonu, chwycili za matkobójczą broń przeciw ich Matce, Kościołowi”⁶. To postawa, która trwała aż do XX wieku. Jednak pozycja ta charakteryzuje przede wszystkim dziedzinę doktryny. Rzeczywiście, jak w innych epokach, realne życie wspólnot chrześcijańskich nie sprowadza się do tego, co odbija się w traktatach lub kontrowersjach teologicznych. Wieki XVII i XVIII to także czas licznych bractw chrześcijańskich, Towarzystwa Najświętszego Sakramentu i kongregacji maryjnych, ponownej ewangelizacji wsi i pierwszych „kobiet katechetek”. W terenie życie chrześcijańskie nie tylko toczy się dalej, ale doznaje przebudzeń, przyływów, nawet mistycznego rozkwitu. W relacjach pomiędzy wyznaniem chrześcijańskim tolerancja pomału toruje sobie drogę. Wiek XIX objawia wyjątkową żywotność w dziedzinie pobożności, ale także i nade wszystko w dziedzinie misji. To intensywne życie wspólnot chrześcijańskich dostarczy jakby podkładu dla przyszłych odnowień eklezjologii.

⁵ Cytowany w: H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes*, s. 263.

⁶ Pius IX, Encyklika *Nostis et nobiscum* z 1849, cytowana w: Y. Congar, *Essais oecuméniques*, Centurion, Paris 1984, s. 123.

Praca katechetyczna utrzymuje w masie wiernych dość moralistyczną koncepcję życia chrześcijańskiego, skupioną na poczuciu obowiązku. Jednocześnie dawne formy pobożności utrzymują się i szerzą, a nowe się pojawiają: kult Dzieciątka Jezus, Najświętszego Serca Jezusa, Niepokalanego Serca Marii, świętego Józefa, Świętej Rodziny... Widzimy, jak rodzi się, najpierw w środowiskach monastycznych, odnowa liturgii. Mnogość bractw i pobożnych stowarzyszeń trwa lub umacnia się, ale powstaje także wiele dzieł katolickich, równoległe do instytucji świeckich: szpitale, szkoły, uniwersytety, stowarzyszenia, nieco później związki zawodowe.

Choć instytucje te były często tworzone w duchu ochrony wiernych przed błędami i niebezpieczeństwami świata, niemniej przyczyniają się walnie do utrzymania żywej wiary. Wiara przejawia się w szczególności w wysokiej liczbie powołań kapłańskich, zakonnych oraz w krzewieniu się instytutów i kongregacji zakonnych, z których wiele oddaje się misji na odległych terenach.

Ponadto cały ten ogół działań zakłada mobilizację wielu wiernych, czy to pod wpływem duchowieństwa, czy z inicjatywy „elity” chrześcijańskiej, której wpływ rósł przez cały XIX wiek. Przytoczmy kilka nazwisk z listy, która mogłaby być znacznie dłuższa⁷: w Niemczech księżna Galitzin, Joseph Gorres, Clemens Brentano, Ludwig Windhorst; we Francji Joseph de Maistre, René de Chateaubriand, Louis Veuillot, Charles de Montalembert, Frédéric Ozanam, Léon Harmel; w Hiszpanii Donoso Cortes; we Włoszech Vincenzo Palotti, Giuseppe Toniolo, Contardo Ferrini; w Anglii W. C. Ward, lord Acton. To, co w XX wieku stanie się apostołatem świeckich, jest w stadium powstawania, pomimo częstej nieufności duchowieństwa i trwania oficjalnej, bardzo nieegalitarnej eklezjologii. Świadczy o tym schemat *Supremi pastoris*, przygotowany na I Sobór Watykański:

Kościół Chrystusowy nie jest społecznością egalitarną, w której wszyscy wierni korzystaliby z takich samych praw: jest to społeczność nierówna i to nie tylko z faktu, że pośród wiernych jedni są duchownymi, a inni świeckimi, ale przede wszystkim dlatego, że jest w Kościele władza ustanowiona przez Boga, którą jedni zostali obdarzeni, aby uświęcać, nauczać i rządzić, a której inni nie posiadają⁸.

⁷ Por. Y. Congar, „Lale et laTcat”, *DSp*, t. 9 (1975), s. 99—100.

⁸ Schemat konstytucji dogmatycznej o Kościele *Supremi pastoris*, w: *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, Herder, Freiburg 1890, t. 7, s. 570.

II. PREKURSORZY ODNOWY

1. ODNOWA KATOLICKA

Wskazówki bibliograficzne: L. Willaert. *La Restauration catholique*. Bloud et Gay. Paris 1960.

- R. Aubert, „La Géographie ecdésiologique au XIX^e siècle”. *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle*. Cerf, Paris 1960, s. 11 - 56. - G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri della chiesa universale, op. cit.* - E. Hocedez. *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*. 3 tomy. Éd. univ.. Bruxelles-Paris 1947-1957. - Y. Congar, „L'Ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité”, *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle*, s. 77-144.

Po wstrząsach, o których świadczą wspomniane prądy teologiczne i zniszczenia rewolucji francuskiej, katolicyzm znajdował się w sytuacji oczywistej potrzeby odbudowy. Monumentalny obraz Kościoła, jaki umocnił się od XI wieku, obraz niezależnej, hierarchicznie zbudowanej społeczności, został w szerokiej mierze zniekształcony. Samo papieństwo zostało upokorzone, stało się więzieniem władzy politycznej. W krajach takich jak Francja, Austria, Włochy, działania Kościoła były ściśle kontrolowane przez prawa państwowe.

Dwa bardzo odmienne prądy zostaną wciągnięte do odbudowy. Pierwszy nakierowany jest ku odbudowie zogniskowanej na autorytecie hierarchii, drugi stara się nawiązać do wielkiej tradycji patrystycznej i średniowiecznej.

Pierwszy prąd jest odczuwalny przede wszystkim we Włoszech i Francji. W okresie największej zawieruchy, w roku 1799, mnich kameduła Mauro Capellari, przyszły Grzegorz XVI (1831 — 1846), publikuje w Rzymie dzieło noszące charakterystyczny tytuł: *Triumf Stolicy Świętej i Kościoła*. Kościół zostaje w nim praktycznie utożsamiony z jurydyczną strukturą jego zarządu; zawsze był monarchiczny, ponieważ taki jest dzisiaj; jest nieomylny, ponieważ papież, jego głowa i fundament, jest nieomylny.

We Francji autorytet papieża został na powrót umocniony przede wszystkim dzięki talentowi kilku wielkich pisarzy tradycjonalistycznych. Byli to Louis de Bonald (1754—1840), Joseph de Maistre (1753 — 1821) i pierwszy z nich, Félicité de La Mennais (1782 — 1854). Dla tego prądu, nazywanego „ultarmon-tańskim”, przeciwnikami były tendencje demokratyczne w Kościele, jak również żywotne jeszcze pozostałości episkopalizmu i gallikanizmu. Odnowienie Kościoła to odnowienie autorytetu papieża, co w ich oczach wiązało się z jego nieomylnością. Joseph de Maistre w swym dziele *O Papieżu* napisał, że „nieomylność w porządku duchowym i najwyższa władza w porządku doczesnym to dwa doskonale synonimiczne wyrażenia”⁹. Powiedziano, że u de Maistra mamy do czynienia z teorią autorytetu bez prawdziwej eklezjologii; nie

⁹ J. de Maistre, *Du Pape*, I, 1; *Œuvres*, Vitte, Lyon 1892, t. 2, s. 2.

ma u niego miejsca dla wymiaru sakramentalnego, dla roli wiary i praktyki całego Kościoła, dla działania Ducha Świętego.

Tę samą tendencję ultramontańską odnajdujemy u teologów i kanonistów niemieckich, włoskich i hiszpańskich w XIX wieku. Bezspornie dopomogła ona utwierdzić się zachwianemu papiestwu. Jednocześnie przyczyniła się do rozpowszechnienia się ideologii Kościoła jako monarchii papieskiej, ideologii, której wpływ obserwujemy na soborze z lat 1869—1870, nawet jeśli nie w pełni tam zatriumfowała. Inny aspekt odnowy uwierzytelniał taki sposób widzenia: aby przywrócić dobre funkcjonowanie państwa, Bonaparte uznał za konieczne zawarcie konkordatu z Piusem VII (1801). Był to pierwszy z serii konkordatów, jakie zostały podpisane w XIX wieku z innymi państwami. Ponadto, jako że okoliczności nie pozwoliły soborowi doprowadzić do końca dzieła eklezjologicznego, jakie sobie założył, taki rodzaj utożsamienia katolicyzmu z papieństwem rozpowszechnił się aż do II Soboru Watykańskiego, a także wiele śladów po nim pozostawił.

2. ROMANTYCZNA SZKOŁA NIEMIECKA

Autorzy i teksty: J. A. Möhler. *L'Unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*. Cerf. Paris 1938 (wyd. niem. 1852): *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. hggb von J. R. Geiselman, 2 tomy, Hegner, Köln 1958; przekład franc, i adaptacja: F. Lâchât, 2 tomy. Vives, Paris 1852. - J. H. Newman. *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. DDB, Paris 1964 (1 wyd. 1845); przekład polski: J. W. Zielińska. Pax. Warszawa 1957; *Pensées sur l'Église*. Cerf, Paris 1956, gdzie na francuski przetłumaczony jest jego kontrowersyjny artykuł „On Consulting the Faithful in matters of doctrine” (*The Rambler*. VII 1859).

Wskazówki bibliograficzne: Y. Congar, „L'Éclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité”, *art. cit.* s. 77-144. - J. R. Geiselman. *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und Romantik*. Grünewald. Mainz 1940. - R. Aubert. „La Géographie ecclésiologique au XIX^e siècle”. *L'Éclésiologie du XIX^e siècle*, s. 11-56. - M. Deneken. „Les Romantiques allemands, promoteurs de la notion d'Église sacrement du salut? Contribution à l'étude de la genèse de l'expression «Église, sacrement du salut»”, w: *RevSR* 67 (1993), s. 55-74.

Równolegle rozwija się inny prąd: stara się on odnowić Kościół już nie poprzez odnowę autorytetu, ale odnalezienie inspiracji źródeł patrystycznych i średniowiecznych. Związany jest z szerszym ruchem kulturowym, z romantyzmem. Powstał on w reakcji na racjonalistyczne i naznaczone sekularyzacją Oświecenie. Romantyzm przywraca znaczenie tradycji, ma zwłaszcza nieco wyidealizowany obraz Średniowiecza. Głosi wartości życia wewnętrznego, uczucia. Odkrywa duchową moc mitów i legend, w których wyraża się zbiorowa dusza ludu (*Volksgeist*). W tym nowym klimacie Kościoła nabierze

kształtu odnowiona wizja, wizja nawiązująca do eklezjologii Ojców, której płodność można zaobserwować aż do naszych dni. Naznaczy ona nie tylko teologię, ale duszpasterstwo i katechezę, nie zapominając o sztuce kościelnej, w jej neoromańskich czy neogotyckich formach. Poza deizmem napotyka refleksję o Bogu historii, Bogu Biblii. Na nowo rzuca światło na centralną rolę Chrystusa w historii zbawienia. Wprowadzając ponownie biblijne pojęcie Królestwa Bożego, przewycięża nieco ograniczony moralizm Oświecenia, wiążąc go z doktryną wiary.

Ten nowy sposób postrzegania znajdzie echo u pewnej liczby teologów, przede wszystkim w katolicyzmie niemieckim. Wpłynął on na ich obraz Kościoła. Starając się zagłębić w „ducha chrześcijaństwa”, dotarli do wspólnotowego istnienia przesłanki objawionej, to znaczy do Kościoła jako rzeczywistości żyjącej. Dowartościują zatem Kościół jako lud, jako zbiorowość, która konstytuuje się i wzrasta w sposób organiczny na przestrzeni historii, ożywiana przez rozwijające się życie, widziane jako ogólny ruch, łączący jedność i różnorodność.

Prąd ten wślawił się kilkoma wielkimi nazwiskami: Johann Michael Sailer (1751 — 1832), jak również przedstawiciele młodego wydziału teologicznego w Tybindze: Johann Sebastian Drey (1777 — 1853), a przede wszystkim Johann Adam Möhler (1796—1838). Można wspomnieć też o nawróconym teologu świeckim, Friedrichu Pilgramie (1819— 1890), którego oryginalna myśl została podniesiona przez niejednego historyka dogmatu, zaś jego *Fizjologia Kościoła* (1860) została przetłumaczona na francuski¹⁰. W Anglii, płodny i oryginalny myśliciel, jakim był John Henry Newman (1801 — 1890) także dojdzie do wizji Kościoła, która, ponad rozwinięciami średniowiecznymi, nawiązuje do tradycji patrystycznej; jednak jeśli jego eklezjologia zapowiada perspektywy II Soboru Watykańskiego, to pozostanie wszakże bez większego wpływu w tamtym okresie.

Tak zwana szkoła z Tybingi nie zadowala się przejęciem niektórych tematów drogich ruchowi romantycznemu: jej przedstawiciele prowadzą dialog z ówczesnymi filozofami idealistycznymi, Lessingiem, Schellingiem, Heglem, po to, by szukać inspiracji i zarazem ich zwalczać. Zachowują z owej filozofii szczególnie poczucie historii jako dynamizmu, odrzucając przy tym koncepcję absolutnej autonomii ducha ludzkiego. Taką samą mieszankę akceptacji i krytyki okazali w stosunku do myśli F. Schleiermachera (1768 — 1834), który ze swej strony był protagonistą odnowy teologii protestanckiej, o inspiracji pietystycznej, która oświeślała centralną rolę wiary, Ducha Świętego, żyjącej wspólnoty.

Zwracając się do źródeł w Biblii i u Ojców, teologowie z Tybingi kierują uwagę na Kościół wzięty w swej pełnej rzeczywistości żywego organizmu.

¹⁰ F. Pilgram, *Physiologie de l'Église*, albo *Étude sur les lois constitutives de l'Église considérée dans son essence naturelle*, przekład: Ph. Reinhard, R. Buffet, Paris 1864.

Przedmiotem eklezjologii jest właśnie owo życie. Kościół nie jest już tylko ani przede wszystkim widzialną i hierarchiczną społecznością, jest nade wszystko „wspólnotą życia”, miejscem, gdzie płynie łaska, gdzie działający Duch udziela odkupienia uzyskanego w Jezusie Chrystusie. Przez tę czynną obecność Kościół jest wspólnotą, która buduje się w wierze i miłości, a której wyrazem widzialnym, mającym zapewnić dobre funkcjonowanie całości, są instytucje.

Według Johanna Sebastiana Drey'a Kościół przenosi objawienie przez historię, a zarazem jest urzeczywistnieniem obiektywnym, wzbudzonym przez Ducha, idei Królestwa Bożego. W tym upragnionym przez Chrystusa Kościele, jedność i różnorodność nie przeciwstawiają się sobie, lecz są dialektycznie związane: jedność, reprezentowana przez następcę Piotra, zawiera wielość. Podobnie jak w Chrystusie podwójność natury nie narusza jedności osoby, tak jest i w Kościele z dwoistością władzy: zasada episkopalna stanowi o wielości, zasada prymatu utrzymuje jedność.

Wszelako to eklezjologia Möhlera wywarła najgłębszy wpływ zarazem na Döllingera i „szkołę rzymską”, a z kolei, od 1920 roku, na prąd eklezjologiczny Ciała mistycznego. Möhler na nowo odkrywa Ojców ze swego rodzaju entuzjazmem, wyczuwa u nich nieustanne uniesienie rodzącego się Kościoła. Według niego istotną zasadą Kościoła nie jest struktura hierarchiczna, ale przede wszystkim Duch Święty, dusza Kościoła, z którego wypływa wszelkie życie. Kościół jest „zewnątrznym wytworem wewnętrznej siły konstytuującej, ciałem ducha, które stwarza samo siebie”. „Jednostka, jako część pewnej opartej na Bogu, organicznej całości, może poznać Boga jedynie w całości”. Duch Święty stanowi o jedności Kościoła jako żywego organizmu oraz jest nieustanną zasadą jego tożsamości. Jest wewnętrznym motorem jego rozszerzania się i rozwoju, to On, działając w Kościele, wzbudza różnorodne, potrzebne funkcje. Biskup reprezentuje czynnik jedności swej diecezji, metropolita — wielu diecezji, a papież — jedność całego Kościoła. Ów pneumatologiczny akcent, bardzo wyraźny w dziele *Jedność Kościoła albo zasada katolicyzmu* (1825), jest w większej mierze równoważony przez wymiar chrystologiczny w kolejnych wydaniach jego *Symboliki* (od roku 1825). Będąc przedłużeniem wcielenia Słowa w czasie, Kościół ma naturę ludzko-boską zarazem widzialną i niewidzialną. „W swym Kościele Zbawiciel znajduje kontynuację we wszystkim, czym jest. Kościół, Jego stały przejaw, jest boski i ludzki jednocześnie; jest on jednością owych dwóch atrybutów”¹¹. Jesteśmy już bardzo daleko od eklezjologii *Aufklärung*.

¹¹ J. A. Möhler, *Symbolika*, par. 36; przekład franc.: F. Lachat, Fonteyn, Bruxelles 1854, t. 2, s. 8-9.

3. EKLEZJOLOGIA „SZKOŁY RZYMSKIEJ”

Wskazówki bibliograficzne: H. J. Pottmeyer. *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Grünewald, Mainz 1975. s. 279-345. - H. Schauf. *Carl Passaglia und Clemens Schröder. Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts*. P.U.G.. Roma 1938. - W. Kasper. *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schröder)*. Herder. Freiburg 1962.

Ujęcia te, zwłaszcza Möhlera, weszły za sprawą Carlo Passaglii (1812 — 1887) do myśli wielkich teologów jezuickich z Kolegium rzymskiego, Johanna Baptisty Franzelina (1816—1886) i Clemensa Schradera (1820—1875), którzy wraz z Giovanni Perrone (1794—1876) zostali redaktorami konstytucji I Soboru Watykańskiego. Przez tak zwaną „szkołę rzymską” Kościół ujmowany jest w perspektywie czysto teologicznej, jako misterium „nadprzyrodzone” (termin pojawiający się ówczesnie coraz częściej). Nie jest on tylko stowarzyszeniem religijnym, jest Ciałem Chrystusa, w perspektywie „kontynuowanego wcielenia”. Od tej pory jest on nierozdzielnie widzialny i niewidzialny, ludzki i boski czy nadprzyrodzony. Tym samym, jak już u Möhlera, struktury hierarchiczne zostały włączone do prawdziwej teologii Kościoła.

Giovanni Perrone, którego *Lekcje teologiczne* jeszcze za jego życia miały niezliczone wydania, pozostaje jednak pod silnym wpływem teologii Bellarmina w tym, co odnosi się do eklezjologii. W *ciele moralnym*, jakie stanowi Kościół, uprzywilejował raczej grupę pasterzy niż ogół wierzących: to pasterze, biskupi w jedność z papieżem, stanowią Kościół nauczający, z którym powinni iść wierni. Heretycy i schizmatycy nie mają już żadnego związku z Kościołem. Ta nadal bardzo jurydyczna wizja nie przeszkadza Perrone mówić także o Kościele jako „wcieleniu stałym, mistycznym”, w linii Möhlera.

Carlo Passaglia jest niewątpliwie tym z teologów rzymskich, który zbudował swą eklezjologię w sposób najbardziej trynitarny: Kościół *wywodzi się z Trójcy*, zrodzony z Ojca przez misję Syna, przedłużoną w czasie poprzez dzieło Ducha Świętego. Fundamentem jego jedności jest zatem koniec końców jedność trzech Osób boskich, a dokładniej działanie w niej Ducha miłości, który jest Jednością Ojca i Syna. Po swym zerwaniu z Rzymem i Towarzystwem Jezusowym (1858 — 59) Passaglia reaguje przeciw ultramontanizmowi i przeciwstawia się modelowi monarchii absolutnej w Kościele, a jednocześnie oświetla specyficzną rolę laikatu i podkreśla „Boże prawo” biskupów.

Będąc jednym z tych, którzy niewątpliwie w najbardziej spójny sposób rozwinęli eklezjologię Ciała mistycznego w linii *Symboliki* Möhlera, Clemens Schrader jest także jednym ze zdecydowanych promotorów władzy papieża, centrum, początku, fundamentu, zasady jedności całego Kościoła, źródła, z którego prąd rozlewa się na resztę Kościoła, Najwyższego Pasterza, Doktora i Biskupa całego Kościoła.

Johannes Baptist Franzelin, karmiący się myślami Ojców, ale także teologów scholastycznych, opiera swą konstrukcję teologiczną tyleż na krytycznej analizie tekstów tradycji, ile na racjonalnej wolnej dyskusji. Od tej chwili Kościół usytuowany jest w ogólnych ramach historii zbawienia, ale ten punkt wyjścia nie rozwija u Franzelina wszystkich swych możliwości. Kościół jest zarazem „*ciałem moralnym (w porządku nadprzyrodzonym)*”, którego jedność tworzona jest przez jego wspólny cel — zbawienie w Jezusie Chrystusie. Głębiej, Kościół jest mistycznym Ciałem Głowy, od której członki otrzymują charyzmaty i łaskę. Można mówić o ciągłości pomiędzy wcieleniem a Kościołem w tym znaczeniu, że ludzkość została zbawiona dzięki doskonałej jedności boskości z naturą ludzką, a zatem i rodzajem ludzkim — przeto i Kościołem — w Chrystusie; jednak to nie pozwala patrzeć na Kościół jako na przedłużenie wcielenia w ścisłym sensie, bowiem wcielenie pozostaje jednostkowym wydarzeniem w historii.

W tym stadium daleko jest jeszcze do syntezy pomiędzy organiczną perspektywą Móhlera a linią Bellarmina, która definiuje Kościół przez jego elementy zewnętrzne, jako widzialną i hierarchiczną społeczność. Dojdzie do niej bardzo powoli. Przez długie lata zwyczajne nauczanie teologii stawiać jeszcze będzie naprzeciw siebie refleksję o Kościele jako Ciele Chrystusa oraz ujęcie bardziej apologetyczne, które traktuje o jego aspektach instytucjonalnych.

III. PRYMAT PAPIEŻA NA SOBORZE WATYKAŃSKIM I

1. SYTUACJA SOBORU

By dobrze usytuować eklezjologiczne dzieło I Soboru Watykańskiego, nie należy tracić z oczu pewnej liczby uwarunkowań natury politycznej lub pastoralnej. W pierwszej połowie XIX wieku idee episkopalistyczne i opozycja wobec nieomylności papieża były jeszcze w różnych krajach Europy dość rozpowszechnione. Jednocześnie w funkcjonowaniu Kościoła katolickiego wiek XIX to okres znacznego rozwoju centralizacji władzy w rękach Watykanu. Rzym zatwierdza, a niekiedy koryguje synody prowincjalne. Lokalne liturgie mają tendencję do zanikania na rzecz rytu rzymskiego. W przededniu soboru katechizmy, podręczniki teologii, synody prowincjalne coraz mocniej odzwierciedlają stanowiska rzymskie. Za pontyfikatu Piusa IX szerzy się prawdziwe nabożeństwo do osoby papieża. Tradycyjne pielgrzymki do Wiecznego Miasta zmieniają znaczenie: coraz częściej jedzie się do Rzymu w mniejszym stopniu, by oddać cześć grobom Piotra i Pawła, a bardziej po to, by „zobaczyć papieża”.

Sami papieże, przede wszystkim Grzegorz XVI (1831 — 1846) i Pius IX (1846—1878), umieszczają swe liczne interwencje w linii restauracji swego autorytetu. W imię wolności Kościoła zwalczają oni konsekwencje dominujących wówczas koncepcji prawa publicznego. Po ideach Febroniusza i józefinizmie, prądy liberalne powstałe podczas rewolucji francuskiej zmierzały w tym samym kierunku: wyjęcie państwa i w ogóle społeczeństwa spod wpływu Kościoła. Kiedy Grzegorz XVI potępia liberalne stanowiska dziennika *L'Avenir*¹², kiedy Pius IX w encyklice *Quanta cura* i towarzyszącym jej *Syllabusie* potępia liberalizm¹³, czynią to w imię koncepcji Kościoła jako „doskonałego społeczeństwa”. Domaganiu się wolności, uważanemu przez nich za źródło „indyferentyzmu religijnego”, przeciwstawiają autorytet Kościoła i jego prawa, które wymagają podporządkowania się i posłuszeństwa. W ich oczach jedynie w taki sposób dobry porządek będzie mógł zapanować w społeczeństwie. Sam Kościół pojmowany jest w kategoriach przede wszystkim jurydycznych, jako nadprzyrodzona społeczność publiczna, o strukturze hierarchicznej, raz na zawsze założona przez Jezusa Chrystusa. Na opozycję liberałów w stosunku do samego istnienia Państwa kościelnego papieże odpowiadają poprzez energiczną obronę swej władzy doczesnej, a po jej utracie domagają się przynajmniej prawa do niej.

W przeddzień soboru potępienia liberalizmu zawarte w encyklice *Quanta cura* i w *Syllabusie* głęboko zaniepokoiły opinię katolicką. W owej chwili idee liberalne były tak rozpowszechnione, że ich potępienie sprawiało wrażenie, że nie sposób być zarazem chrześcijaninem i człowiekiem swych czasów. Koła ultramontańskie nie omieszkały przecenić doniosłości doktrynalnej tego tekstu, a liberałowie jej pomniejszyć, widząc w nim jedynie akt polityczny.

2. EKLEZJOLOGIA NA SOBORZE WATYKAŃSKIM I

Wskazówki bibliograficzne: R. Aubert, *Vatican I. L'Orante*. Paris 1964; *Le Pontificat de Pie IX*. Bloud et Gay. Paris 1952. - U. Betti. *La costituzione dommatica „Pastor aeternus” del Concilio Vaticano I*. Pont. At. Anton.. Roma 1961 ; ..Dottrina della costituzione «Pastor aeternus». w: *De Doctrina Concilli Vaticani I*. Civ. Vat.. Roma 1969. s. 309-360. - G. Dejaifve. „Primauté et collégialité au premier concile du Vatican”. *L'Épiscopat et l'Église universelle*. Cerf. Paris 1962. s. 639-660. - A. B. Hasler. *Pius IX (1846- 1878). Pápstliche Ufnehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung einer Ideologie*. Hiersemann, Stuttgart 1977. -J.-P. Torrei. *La Théologie de l'episcopat au 1^{er} concile du Vatican*. Cerf. Paris 1961. - H. J. Sieben. *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*. Schöningh. Paderborn 1993. - G. Thils, *La Primauté et infailibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*. Univers. Press. Leuven. 1989. - R. Minnerath, *Le Pape évçque universel ou premier des évçques?*. Beauchesne. Paris 1978.

¹² Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari vos* z 15 sierpnia 1832; *DzS* 2730-2732.

¹³ Obydwa teksty noszą datę 8 grudnia 1864 roku; *DzS* 2890-2896 i 2901 -2980; *FC* 446 i 81-85; 250-251; 447 — 450; przekład polski (fragm.): por. *BF*.

Zebrawszy się w kontekście konfrontacji Kościoła i nowoczesnego świata, I Sobór Watykański wyraźnie założył sobie „skonsolidować świat katolicki w pełnym mocy ukazaniu prawdy przeciwstawionej błędom czasu” oraz wzmocnić autorytet kościelny, szczególnie papieża¹⁴. W tym celu stara się nade wszystko potwierdzić tożsamość Kościoła, jak i jego autonomię i prawa jako „społeczności doskonałej”. W obliczu błędów ówczesnego czasu sobór wielokrotnie podkreśla autorytet Kościoła nauczającego jako „stróża i nauczyciela słowa objawionego”, jak również wyraźnych „znamion”, które pozwalają wyróżnić go jako taki: optymizm ten znajduje swe źródło bez wątpienia w ówczesnej postawie apologetycznej. W tym kontekście nie pojawia się żaden ślad „Kościoła potrzebującego reformy” (*Ecclesia reformanda*): Kościół jest „znakiem podniesionym wśród narodów”¹⁵.

Komisja zobowiązana przez Piusa IX do przygotowania tekstu na temat Kościoła za podstawę swych prac wzięła *Syllabus* i zaproponowała dwuczęściowy schemat traktujący o Kościele, następnie o stosunkach między Kościołem a państwem, a potem drugi schemat mówiący o *biskupie Rzymu*, który nie mówił o nieomyślności. Ów drugi schemat został włączony pomiędzy dwie części pierwszego i taka całość została rozdana Ojcom w styczniu 1870 roku. Z powodu nagłości i pod presją ultramontanizmu, Ojcowie zadecydowali, że najpierw zajmą się kwestią papieżstwa i schemat został podzielony na dwie części, *Pierwszą konstytucję dogmatyczną o Kościele Chrystusowym, Pastor aeternus*, rozdaną 9 maja oraz *Drugą konstytucję o Kościele, „Tametsi Deus”*. Nie było już czasu na przegłosowanie ani nawet przedyskutowanie tej drugiej konstytucji¹⁶.

Debaty soborowe odbijają charakterystyczne cechy ówczesnej eklezjologii i dwóch przywołanych prądów: tego, który odkrywa zasoby patrystyczne oraz tego, który afirmuje autorytet papieski. Po pierwsze schemat o Kościele zawierał (już w tekście ze stycznia) pierwszy rozdział zatytułowany *Kościół i mistyczne Ciało Chrystusa*. Taki punkt wyjścia został odrzucony przez większość Ojców, ukształtowanych w tradycji Bellarmina, definiującej Kościół jako społeczność widzialna i hierarchiczna. Idea taka wydawała się im protestancka czy jansenistyczna, ponieważ „Ciało Chrystusa” było przeważnie rozumiane w augustyńskim znaczeniu łaski spływającej z Chrystusa Głowy na zbiorowość jednostek. Ojcowie ci zażądali definicji Kościoła opartej na jego elementach zewnętrznych. Poprawiony tekst zachowa termin Ciała mistycznego, w którym rozpoznajemy inspirację szkoły rzymskiej, ale przy silniejszym podkreśleniu, że Kościół jest również *prawdziwą społecznością*. Przerwanie soboru uniemożliwiło ukończenie schematu.

¹⁴ H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes*, s. 269 — 271.

¹⁵ Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* o wierze katolickiej, rozdz. 3; *COD* II —2, s. 1641-1643; *DzS* 3012-3013; *FC* 94-95; przekład polski: *BF*, 1/52-53.

¹⁶ Por. przekład franc. rozdz. 10. pierwszego projektu *FC* (wyd. 1), 454 — 465.

Następnie wielu krytyków wyraziło obawę, że przygotowany dokument, mówiąc tylko o papieżu, zaniedbuje rolę biskupów i soboru. Kładli oni nacisk na to, by nie oddzielać papieża od Kościoła ani od biskupów. Obawiali się, by dokument, definiując jurysdykcję papieża jako „zwyczajną i bezpośrednią władzę biskupią”, nie zredukował roli biskupów w diecezjach do zwykłych delegatów papieża. Jak gdyby Kościół był jedyną diecezją, a papież, sam nie mogąc wszystkiemu podołać, odwoływał się do pomocy biskupów. Zadowolono owe krytyki poprzez wprowadzenie kilku uściśleń w przegłosowanym dokumencie, zwłaszcza „prawo Boże” episkopatu: nie jest on zwykłą instytucją kościelną, ale stanowi część istotnej struktury Kościoła¹⁷. Koniec końców nie można powiedzieć, by w tamtej epoce choćby podjęto teologię episkopatu dla niej samej.

Kwestia nieomyślności¹⁸ została zdominowana przez troskę, aby nie umieszczać roli nauczycielskiej papieża w *zależności* od jego zgodności z całym Kościołem. Owa troska zderzyła się z niepokojem mniejszości: czyż w ten sposób nie umieszczano papieża ponad Kościołem, a nie w nim? Jak sytuować nieomyślność niektórych z jego deklaracji w stosunku do nieomyślności Kościoła wziętego jako całość, jaka była powszechnie przyjęta? Jak zapewnić papieżowi *pełnię władzy* nie oddzielając go do Kościoła ani od episkopatu, ani od soboru? Dogmat, który został zdefiniowany 18 lipca 1870 roku uprawniał ową troskę, ale z punktu widzenia biskupa Rzymu, stwierdzając, że jego autorytet nie może być warunkowany ani ograniczany przez żadną instancję ludzką.

3. KONSTYTUCJA DOGMATYCZNA *PASTOR AETERNUS*

Tekst, który definiuje zarazem pierwszeństwo jurysdykcji i nieomyślność biskupa Rzymu, cechuje się wielką precyzją. Rozpoczyna od stwierdzenia „ustanowienia apostolskiego prymatu w osobie św. Piotra Apostoła” (rozdz. 1), uściślając w zamykającej „anatemie”, że chodzi nie tylko o „prymat godności”, ale o „prawdziwy prymat i właściwą władzę rządzenia”. Kontynuuje afirmując „nieprzerwane trwanie prymatu św. Piotra w Papieżach Rzymskich” (rozdz. 2), a to „na skutek ustanowienia Chrystusa Pana, a więc z uprawnienia Bożego”. Trzeci rozdział określa „naturę prymatu Rzymskiego Biskupa”. Oto zasadnicze jego fragmenty:

Dlatego nauczamy i oświadczamy, że Kościół rzymski z rządzenia Pana posiada prymat zwyczajnej władzy nad wszystkimi innymi Kościołami i że ta władza

¹⁷ Por. *COD 11-2*, s. 1655; *DzS*3061; przekład polski: *BF*, 11/53.

¹⁸ Nieomyślność zostanie omówiona oddzielnie w czwartym tomie niniejszej *Historii dogmatów*.

jurysdykcyjna Rzymskiego Papieża jest prawdziwie biskupia i bezpośrednia. Wobec niej pasterze jakiegokolwiek obrządku lub godności oraz wierni, zarówno każdy z osobna jak i wszyscy razem, są zobowiązani do hierarchicznego podporządkowania się i prawdziwego posłuszeństwa nie tylko w rzeczach dotyczących wiary i moralności, lecz także w tych, które odnoszą się do karności i rządzenia Kościołem rozszerzonym po całym świecie. [...]

Ta władza Rzymskiego Papieża nie jest jednak przeszkodą w sprawowaniu zwyczajnej i bezpośredniej władzy biskupiej, dzięki której biskupi ustanowieni przez Ducha Świętego są następcami Apostołów, jako prawdziwi pasterze monarchicznie rządzą i karmią powierzone sobie owczarnie. Nawet przeciwnie, tę władzę potwierdza, wzmacnia i broni jej najwyższy i powszechny Pasterz [...].

Tekst uściśla niektóre sposoby sprawowania owej władzy: prawo papieża do swobodnego porozumiewania się z biskupami, prawo odwoływania się do papieża „we wszystkich sprawach wchodzących w zakres jurysdykcji kościelnej” wraz z przypomnieniem, że „nikt nie może poddawać osądowi wyroku Stolicy Apostolskiej” oraz odrzuceniem koncyliaryzmu: „[...] zbaczają z drogi prawdy ci, co twierdzą, iż dozwolona jest apelacja od orzeczeń Biskupów Rzymskich do soborów powszechnych, jako do władzy wyższej od papieskiej”. Anatemą końcowa zbiera treść rozdziału:

Jeśli zatem ktoś mówi, że Biskup Rzymski posiada tylko urząd nadzorczy lub kierowniczy, a nie pełną i najwyższą władzę jurysdykcji nad całym Kościołem, nie tylko w rzeczach wiary i moralności, lecz także w tym, co dotyczy karności i rządzenia Kościołem na całym świecie, albo jeśli mówi, że ma tylko większą część władzy, a nie pełnię tej władzy najwyższej, albo że ta władza nie jest zwyczajna i bezpośrednia bądź w odniesieniu do wszystkich poszczególnych Kościołów, bądź wszystkich poszczególnych pasterzy i wiernych — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych ¹⁹.

Debaty soborowe spowodowały zatem wprowadzenie serii poprawek, które równoważą w pewnej mierze nieuniknioną jednostronność tego dokumentu, zważywszy jego ograniczony przedmiot. Niektóre uściślenia zostają oświetlone dopiero przez ogólny kontekst lub tendencje, jakie trzeba było zwalczać. I tak, kiedy dokument wskazuje, że rolą papieża nie jest zwykła kontrola lub orientacja, bierze na cel prądy gallikańskie.

Prymat papieża umieszczony zostaje wewnątrz Kościoła, nie ponad nim, a jego celem jest zachowanie jedności owego Kościoła za pomocą jedności episkopatu (wstęp i rozdz. 3). Polega on na prawdziwej wyższości jurysdykcji powierzonej Piotrowi (a nie Kościołowi), aby została przekazana jego następcom, w których Piotr jest zawsze żywy. Ów prymat jurysdykcji jest „prawdziwie

¹⁹ COD 11-2, s. 1653-1657; DzS 3060-3064; FC 472-476; przekład polski: BF, 11/52-56.

biskupi, zwyczajny, bezpośredni”. Pierwszy z tych przymiotników został wprowadzony dla uściślenia znaczenia dwóch pozostałych: zwyczajny, to znaczy ze względu na sam jego urząd, a nie z upoważnienia; bezpośredni, to znaczy bez potrzeby porozumienia się z biskupem miejsca. Prymat sprawowany jest tak nad pasterzami, jak nad wiernymi, w ujęciu kolektywnym lub indywidualnym. Dotyczy on zarówno dyscypliny i rządzenia, jak i doktryny wiary i obyczajów. Papież jest zatem najwyższym sędzią: nie może być poddany żadnej innej instancji, niedozwolone jest odwoływanie się od papieża do soboru. Żadne z tych uściśleń nie jest nowe; tutaj zostały one jednak zdefiniowane uroczystie przez sobór powszechny.

Dokument dokładnie precyzuje, że najwyższa władza papieża nie przynosi uszczerbku zwyczajnej i bezpośredniej władzy biskupów, którzy zostali ustanowieni przez Ducha Świętego. Znaczenie tej wzmianki zostało potwierdzone przez wspólną deklarację episkopatu niemieckiego, który zareagował na okólnik Bismarcka z 14 lutego 1872 roku. Kanclerz utrzymywał, że stwierdzenie prymatu jurysdykcji biskupa Rzymu sprowadzało biskupów do rangi funkcjonariuszy papieża. W swej deklaracji, która została wyraźnie zatwierdzona przez Piusa IX, biskupi niemieccy mówili, że „papież jest biskupem Rzymu, a nie jakiegoś innego miasta czy diecezji”. Kiedy w potrzebie interweniuje na terenie innej diecezji, „nie czyni tego jako biskup tejże diecezji, ale jako papież, to znaczy jako „główny pasterz całego Kościoła”²⁰.

Definicja nieomyślności wpisuje się w tę samą logikę, co definicja prymatu: papież jest nieomyślny w bardzo precyzyjnych i ograniczonych warunkach, które wskazuje definicja. Ta prerogatywa jest właściwa papieżowi, nie jest po prostu nieomyślnością Kościoła i jeżeli papież odwołuje się do Tradycji, okaże się, że jest to wspomniane tylko jako fakt, nie jako warunek. Przedmiot nieomyślności jest ściśle określony: wiara i obyczaje. Także konieczność uroczystego charakteru orzeczenia, to znaczy wyraźna wola wyrażenia wiary Kościoła i zobowiązania do wiary wiernych w tym dokładnie punkcie, a to z racji misji właściwej biskupowi Rzymu: taki jest sens klauzuli *ex cathedra*²¹.

4. KONSEKWENCJE SOBORU WATYKAŃSKIEGO I

Wskazówki bibliograficzne: A. Mayer Pfannholz. „Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte”, *Theologie und Glaube* 33 (1941). s. 22-34. - A. Antón. „Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II”. *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola. Brescia 1973. s. 27-86. - G. Thils. *La Primauté pontificale. La Doctrine de Vatican I. les voies d'une révision*. Duclot, Gembloux 1972. - Por. Wskazówki bibliograficzne, s. 423.

²⁰ Tekst niemiecki i przekład łaciński w: *DzS* 3112-3116.

²¹ Analiza formuły, według której papieskie deklaracje *ex cathedra* cieszą się nieomyślnością „same z siebie, a nie ze względu na zgodę Kościoła”, zostanie dokonana w tomie czwartym.

Definiując prymat biskupa Rzymu i nieomylność jego magisterium, sobór pozostawił na boku kwestię pochodzenia jurysdykcji biskupów oraz nieomylności soboru czy kolegium biskupów. Tym samym została do eklezjologii wprowadzona dysproporcja, której często żałowano i którą nawet II Sobór Watykański skorygował tylko częściowo. W dziesięcioleciach, które przysły po soborze, świat katolicki został przede wszystkim zdominowany ultramontańską interpretacją *Pastor aeternus*, która — historycznie fałszywa — czyni z papieża „więcej niż papieża”²². Odnowa eklezjologiczna, zapowiadana przez wielkich teologów romantycznych i szkołę rzymską nie wydała wówczas owoców. Klasyczne nauczanie nie poszło ani za Mohlerem, ani za Franzelinem, ale pozostało w linii neoscholastyki, uświęconej i narzuconej w formacji kapłanów przez encyklikę Leona XIII *Aeterni Patris* (4 sierpnia 1879). Orientacja ta zaakcentowała rozwód pomiędzy obiegową teologią dogmatyczną a studiowaniem źródeł, które znajdowało się wówczas w pełni rozwoju po stronie protestantyzmu liberalnego: różnica, która oświeśla mający nadejść kryzys modernistyczny.

I Sobór Watykański zawierał inne słabe punkty, które dały o sobie znać wraz z upływem czasu. Tylko w niewielkim stopniu zaznaczył stosunek pomiędzy papieżem i ogółem wiernych, w swych wypowiedziach nie biorąc wcale pod uwagę *zmysłu wiary*. Sobór, który uważał się za powszechny, w ogóle nie zajął się innymi Kościołami. Zwrócił się do prawosławnych i protestantów, ale w formie zaproszenia do powrotu do jednej owczarni. Odnotowaliśmy również brak prawdziwej doktryny Ducha Świętego, czy wyrazu pewnego dynamizmu misyjnego w epoce, w której go wszakże nie brakowało.

Niektóre z owych luk zostały zrekompensowane w faktach, choćby w istnieniu episkopatu, który nadal wypełniał swą zwyczajną władzę. Będą one także wypełnione, przynajmniej w części, przez nauczanie papieskie, jeszcze przed końcem XIX wieku. Po pierwsze sam Pius IX, który tak wiele uczynił dla wzmocnienia autorytetu papieża, miał większą niż którykolwiek z jego poprzedników świadomość potrzeby uznania miejsca świeckich w Kościele, choć poważnie je ograniczył.

Nauczanie Leona XIII (1878— 1903) dotyka pokrótce wszystkich tematów teologii, ale koncentruje się faktycznie na Kościele. Czerpie inspirację z doktryny szkoły rzymskiej o teandrycznej naturze Kościoła, mistycznego Ciała Chrystusa, które zwiera elementy widzialne i niewidzialne²³. Afirmując z mocą prymat rzymski, pozostawia miejsce dla misji i autorytetu innych biskupów. Przede wszystkim rzuca światło na rolę Ducha Świętego w Kościele, jak nigdy przedtem papież nie czynili, w tym i podkreślając Jego działanie w ramach dynamizmu misyjnego²⁴.

²² J.M.R. Tillard, *L'Évêque de Rome*, Cerf, Paris 1982, s. 15.

²³ Por. encyklika *Satis cognitum* z 1896 roku; Leonis XIII, *Acta*, Typ. Vat., Roma 1897, t. 16, s. 157-208.

²⁴ Por. Leon XIII, encyklika *Divinum illud munus* z 1897; *Acta*, 1898, t. 17, s. 125—148.

Leon XIII objawia także przy różnych okazjach świadomość własnej misji w kwestii jedności chrześcijan. Wypowiedział się na temat niemożliwości uznania przez Kościół katolicki święceń anglikańskich, z powodu braku formy i intencji²⁵. Wszakże to, co dziś nazywamy ekumenizmem, robiło wówczas dopiero pierwsze kroki²⁶. Centralnym twierdzeniem jest to o upragnionej przez Chrystusa jedności Kościoła. Na tej podstawie nie można rozważać różnych nazw określeń chrześcijańskich jako integralnych części pewnej zróżnicowanej całości: potrzeba nie tylko jedności wiary, ale jedności rządów. Taki sposób widzenia nie uniemożliwia nadania Kościołom prawosławnym miana *ecclesia* (podczas gdy protestanci tworzą jedynie „społeczności”). Pomiedzy różnymi wyznaniem chrześcijańskimi a Kościołem katolickim łatwo rozpoznajemy pewną niedoskonałą wspólnotę, jednak koncepcja jedności Kościoła zabrania patrzenia na jedność chrześcijan inaczej jak w terminologii powrotu.

W innym aspekcie nauczanie Leona XIII ujawnia, do jakiego stopnia stanowisko Kościoła ewaluowało w stosunku do państwa. Kościół bez wątplenia nadal zwalcza pretensje nowoczesnego państwa do uregulowania całości życia ludzkiego bez żadnego odniesienia do porządku nadprzyrodzonego. Zostają wskazani przeciwnicy: laicyzm, masoneria, liberalizm. Jednakże, idąc za sformułowaną na soborze prośbą, papież zachowuje wyraźny dystans do średniowiecznych tez hierokratycznych i powraca do tradycji gelazjańskiej, odróżniając „dwie instancje, święte autorytety papieży oraz władzę królewską”²⁷. Jeszcze wyraźniej odróżnia dwie społeczności, z których każda ma swój specyficzny cel i swą dziedzinę. Zważywszy pierwszeństwo duchowego celu ludzkości, społeczeństwo doczesne jest podporządkowane, ale w tym znaczeniu, że Kościół jest niezbędny dla pomyślności narodów, a zatem państwa winny respektować jego wolność. Wreszcie społeczne nauczanie Leona XIII także dotyczy eklezjologii: na pewno przyczyniło się ono do powolnego zmodyfikowania stanowiska Kościoła w jego stosunku do rzeczywistości społecznej.

²⁵ Id., list *Apostolicae curae* z 1896; DzS 3315-3319; przekład polski (frag.): BF, VII/554-555.

²⁶ Por. R. Aubert, „Les Étapes de l'œcuménisme catholique depuis le pontificat de Léon XIII jusqu'à Vatican II”, *La Théologie du renouveau*, Cerf, Paris 1968, t. 1, s. 291 — 307.

²⁷ List *Famuli vestrae pietatis* Gelazego 1 do cesarza Anastazego, z 494 roku; PL 59, c. 42-43. Tekst cytowany na s. 346.

ROZDZIAŁ PIĘTNASTY

Zwrot eklezjologii w XX wieku

W XX wieku dokonała się w Kościele katolickim głęboka odnowa. Sobór Watykański II jest niejako jej symbolem. Jednak sam symbol nie pozwala zdać sobie sprawy z doniosłości dokonanych przesunień. Faktycznie nadal ulegała zmianom, i to w przyspieszonym rytmie, całość kultury, aż po organizację życia na planecie. Dwie wojny światowe, narodziny, ekspansja i upadek marksizmu, seria wydarzeń o znaczeniu światowym naznaczyła w sposób decydujący świadomość ludzkości. Nazwy—symbole to: Auschwitz, Hiroszima, gułag. Miał też miejsce podbój przestrzeni kosmicznej, postępy biogenetyki, uświadomienie problemu ekologicznego. W ogólniejszym ujęciu jesteśmy świadkami „końca wielkich systemów”, dyskwalifikacji całościowych wizji świata, gdyż ich dehumanizujących skutków boleśnie doświadczył wiek XX. „Powrót pierwiastka religijnego”, jaki obserwujemy w ciągu ostatniego ćwierćwiecza bywa różnie interpretowany. Widzimy bowiem nie tylko trwanie wielkich religii światowych lub narodziny nowych ruchów religijnych, ale ogólne przekształcenie roli religii w dynamice społecznej.

I. KOŚCIÓŁ CIAŁEM MISTYCZNYM

1. PONOWNE ODKRYCIE KOŚCIOŁA

Wskazówki bibliograficzne: A. Acerbi. *Due ecclesiologie. ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium”*, Dehoniane. Bologna 1975. - J. Frisque. „L'Ecdésiologie au XX^e siècle”. *Bilan de la théologie au XX^e siècle*. Casterman. Tournai 1970. t. 2. s. 412-456.
- E. Ménard. *L'Ecclésiologie hier et aujourd'hui*. D.D.B., Bruges 1966. - S. Jâki, *Les Tendances nouvelles de l'ecclésiologie*. Herder. Roma 1957. - R. Aubert, „Les étapes de l'oecuménisme

catholique depuis le pontificat de Léon XIII jusqu'à Vatican II", *La Théologie du renouveau*. Cerf. Paris 1968. t. 1. s. 291 -307. - Y. Congar. „De Pie IX à Jean XXIII". *Essais oecuméniques*. Cerf. 1982. s. 10-39.

-Wielkie nazwiska misjologii przed II Soborem Watykańskim: J. Schmidlin. *Einführung in die Missionswissenschaft*. Aschendorf. Münster 1919. - P. Charles. *Les Dossiers de l'action missionnaire. Manuel de missiologie*. wyd. 2, Aucam. Louvain 1938. - H. de Lubac, *Le Fondement théologique des missions*. Seuil. Paris 1946.

- O ruchu ekumenicznym: bibliografia w: A. Winklhofer. *L'Église présence du Christ*. Cerf. Paris 1966. s. 283-284. - Y. Congar. *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*. Cerf. Paris 1937; *Chrétiens en dialogue. Contribution catholique à l'oecuménisme*. Cerf, Paris 1964. - Th. Sartory, *Die ökumenischen Ekklesiologie*. Kyrios-Verlag. Meitingen 1955.

W takim kontekście Kościół katolicki i Kościoły chrześcijańskie w ogóle zostały zmuszone do odczytania swojej sytuacji i odkrycia nowego oblicza swej misji. Znamy słynne określenia Romano Guardiniego, zamieszczone w *Vom Sinne der Kirche*, w 1922 roku: „Rozpoczęło się zjawisko religijne o nieobliczalnym znaczeniu: Kościół budzi się w duszach”. Nie wystarczy to na pewno, by mówić o „wieku Kościoła” (Otto Dibelius), gdy pomyśleć o ogromnie doniosłych wydarzeń, jakimi wypełniony był ten wiek. Co więcej, owo ponowne odkrycie miało wiele etapów, z których niektóre, trzeba przyznać, są raczej podobne do kroków wstecz.

Odnowa eklezjologiczna była skutkiem wielu czynników: odnowy biblijnej i liturgicznej, zainteresowania nauczaniem Ojców Kościoła, rozwoju misji i narodzin misjologii, apostolatu świeckich (wraz z ruchem pracowników chrześcijańskich), ruchu ekumenicznego etc. Była niewątpliwie wspomagana także przez ówczesne ruchy myślowe: przewyciężenie dziewiętnastowiecznego racjonalizmu przez metafizykę intuitywną, rozbudzenie poczucia wspólnotowego, które naznaczyło kulturę Europy po I wojnie światowej. Upodobanie do wielkich zgromadzeń, sukces „ruchów młodzieżowych” są charakterystyczne dla owych lat. Chętnie przeciwstawia się w nich „wspólnotę” i „społeczeństwo”.

Jak we wszystkich wielkich chwilach przebudzenia chrześcijańskiego, odnowie eklezjalnej towarzyszył powrót do źródeł, zapoczątkowany w znacznej mierze w poprzedniej epoce. Odnowa liturgiczna została energicznie rozpropagowana przez Dom Prospera Guérangera (1805 — 1875) z opactwa w Solesmes, około roku 1830. Ekumenizm miał swych prekursorów przy końcu XIX wieku; pociągnął za sobą ponowne odkrycie prawosławia przez katolicki Zachód. Inne przemiany w sposobie przeżywania przynależności do Kościoła zarysowały się w XIX wieku, jak na przykład pierwsze ruchy świeckich.

W końcu sama idea rozwoju dogmatu znalazła w znakomitym eseju *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* Newmana (1845) pierwszy wyraz, który został uznany za klasyczny. To, iż takie dzieło stało się możliwe, a nawet niezbędne, nie jest bez znaczenia, nawet jeśli wszystkie jego konsekwencje mogły się rozwinąć dopiero z czasem.

Dojrzewanie problemów postawionych przez świadomość historyczną zostało faktycznie zahamowane w Kościele katolickim przez doktrynalne stłumienie, jakie nastąpiło po kryzysie „modernistycznym”. Pod etykietką „modernizmu” zostały wystawione na podejrzenia i denuncjacje badania wielu katolickich uczonych, filozofów, egzegetów czy teologów, którzy usiłowali zasypać powiększającą się przepaść pomiędzy myślą chrześcijańską a ówczesną kulturą. Klimat represji, jaki panował w tamtej epoce, jawi się z całą oczywistością w słynnej przysiędze antymodernistycznej, wymaganej przez *motu proprio* z 1 stycznia 1910 od całego duchowieństwa zajmującego się duszpasterstwem lub nauczaniem¹. Dokumenty rzymskie, które wyliczają błędy modernistów, dekret Świętego Oficjum *Lamentabili* (3 lipca 1907) i encyklika *Pascendi* Piusa X² (8 września 1907), odrzucały pozycje racjonalistyczne, które wstrząsnęły obiektywnymi fundamentami chrześcijaństwa, a wiele śladów podobnych pozycji odnajdujemy u znacznej liczby autorów, którzy byli podejrzani lub zostali potępieni. Ale polemika antymodernistyczna przyczyniła się do zawężenia optyki, w ramach której podejmowano kwestie wiary chrześcijańskiej: masowe akcentowanie autorytetu Kościoła, prymatu Stolicy Apostolskiej „udowodnionego” przez najdawniejsze świadectwa, nieomylności jej nauczania. Modernizm stawiał prawdziwe pytania. Zostały wówczas stłumione, ale nie rozwiązane. Nie mogły nie pojawić się na nowo. Ogólnie rzecz biorąc, całe pole kultury zostało stopniowo naznaczone przez ideę ewolucji. Odtąd, zarazem dla wspólnej świadomości, jak i dla refleksji teologicznej, ruch historii wraz z transformacjami, jakie wprowadza, jest horyzontem, na tle którego uwydatnia się każdy sposób rozumienia egzystencji chrześcijańskiej, jak i samej rzeczywistości eklezjalnej.

Zresztą, chociaż działania doktrynalne papieża św. Piusa X (1903 — 1914) raczej zatrzymały dojrzewanie owych idei, jednocześnie sprzyjały w Kościele katolickim klimatowi bojaźliwości intelektualnej, akcja duszpasterska tego samego papieża z pewnością przyczyniła się do pogłębienia „poczucia Kościoła” w świadomości wiernych. Jego dekrety o częstej komunii i wieku odpowiednim do przyjmowania pierwszej komunii świętej były postrzegane jako rewolucyjne. To również Piusowi X zawdzięczamy pierwsze otwarte uznanie Akcji Katolickiej: katolicy świeccy winni w pierwszym rzędzie przyczynić się do „ustanowienia wszystkiego w Chrystusie”, według dewizy jego pontyfikatu, a szczególnie „rozwiązać kwestię społeczną”. To otwarcie się na laikat jest tym bardziej zadziwiające, że Pius X jest autorem często cytowanego tekstu o Kościele, społeczności nierównej:

¹ Por. *DzS*3537-3550; *FC*125-135; przekład polski: *BF*, 1/85-94. Przysięga ta wyszła z użycia dopiero po U Soborze Watykańskim.

² Por. *DzS*3401—3466 i 3475-3500; *FC*(por. tablice); przekład polski (fragm.): por. *BF*.

Ów Kościół jest z istoty społecznością *nierówną*, to znaczy społecznością, która zawiera dwie kategorie osób, Pasterzy i stado, tych, którzy zajmują pozycję na różnych stopniach hierarchii oraz tłum wiernych. Owe kategorie są tak od siebie różne, że w ciele pastoralnym tylko rezydent ma prawo i autorytet konieczny dla pobudzania i prowadzenia członków w kierunku celu społeczności; co do tłumy, nie ma on innych obowiązków, jak pozwolić się prowadzić i, niczym powolne stado, iść za Pasterzami³.

W specyficznej działalności Kościoła świeccy wcale nie są tylko wykonawcami. W dziedzinach niedotykających bezpośrednio właściwej Kościołowi roli duchowej — na przykład w polityce — powinni cieszyć się odpowiednią wolnością, choć nie są przy tym całkowicie niezależni od „matczynej czujności Kościoła” (należy rozumieć: hierarchii)⁴. Wszakże jeżeli owa czujność pozostawia w teorii nieco miejsca dla kreatywności katolików, nie może jednak przysłonić innego płodnego aspektu takiego stanowiska Kościoła: a mianowicie pozytywnego wkładu w promocję człowieka i społeczeństwa obywatelskiego.

Te różnorodne formy wzbogacenia doświadczenia eklezjalnego znalazły się w fazie pełnego rozwoju zwłaszcza po I wojnie światowej (1914—1918). Ruch biblijny, silnie wspierany przez papieża Benedykta XV (1914—1922) stopniowo na powrót wprowadził do obiegu pojęcia tak fundamentalne, jak pojęcie ludu Bożego, zamysłu Bożego, eschatologii. Rozrost duchowości skupionej na Chrystusie w dość naturalny sposób pociągnął za sobą nabożeństwo do Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa⁵. Praktyka liturgiczna w większym stopniu karmiła się u swych prawdziwych źródeł, dzięki mszałom dla wiernych w językach nowożytnych. Wraz ze wzrostem liczby powołań po wojnie, Kościół doznał swego rodzaju nowego porywu misyjnego, a jednocześnie rodził się nowy rozdział teologii Kościoła: misjologia. W tym samym okresie powstaje zorganizowana Akcja Katolicka. W końcu postęp ruchu ekumenicznego (rozpoczął się naprawdę wraz ze Światową Konferencją Kościołów w Lozannie, w 1927 roku) przyczynił się do ponownego wprowadzenia do eklezjologii katolickiej prawd nieco już zapomnianych. Ruchy te są ważne, także na płaszczyźnie doktrynalnej: modyfikują one pomału, w mniej lub bardziej szerokich warstwach ochrzczonych, sposób przeżywania przynależności do Kościoła, a zatem i rozumienia go. Według teologów katolickich, znaki odnowy eklezjologicznej zaobserwowane w protestantyzmie i prawosławiu stanowią pobudzenie, które często zmusza ich do przekroczenia granic czystej krytyki.

³ Pius X, encyklika *Vehementer nos* z 1906 roku; *Actes de S.S Pie X*, Éd. des „Questions actuelles”, t. 2, s. 133—135.

⁴ Por. Id., encyklika *II fermo proposito* z 1905 roku.

⁵ Czytano, wznawiano i tłumaczono dzieła, których autorem był Dom Columba Marmion, w latach 1922—1960.

Rzeczywiście, I Sobór Watykański pozostawił odłogiem jedną z dziedzin eklezjologii. Mając czas zająć się tylko jednym jej rozdziałem, poświęconym prymatowi i nieomyłności biskupa Rzymu, rozwinął w sposób niewspółmierny stronę widzialną i hierarchiczną Kościoła. Takie ujęcie nie odbijało zbyt dobrze jego ogólnego funkcjonowania jako ciała ujętego w ramy przez liczną kategorię stałych sług, którzy je reprezentują i w końcu się z nim utożsamiają. Jeśli idzie o podręczniki używane w formacji teologicznej przyszłych kapłanów, traktują one o Kościele głównie pod kątem apologetycznym — w rozdziale „O prawdziwym Kościele”, który następuje po rozdziale „O prawdziwej religii”. Nawet w częściach bardziej dogmatycznych Kościół był przede wszystkim podejmowany pod kątem władzy, autorytetu magisterium, praw Kościoła jako instytucji. W 1959 roku pewien teolog mógł napisać, że „aż dotąd brakuje jeszcze w katolicyzmie dogmatycznej definicji istoty Kościoła”, tak iż eklezjologia „znajduje się jeszcze w stanie przed-teologicznym”⁶.

Otóż wielcy inspiratorzy soboru karmili się odnową eklezjologiczną zainaugurowaną przez szkołę z Tybingi. Schemat o Kościele, który został przygotowany dla soboru (1870) i nie mógł być dyskutowany, streszczał pewien stan refleksji i wpłynął na wielkie encykliki Leona XIII⁷. W ślad za nimi teolog z Kolonii, Matthias Joseph Scheeben (1835- 1888) naszkicował najważniejsze linie eklezjologii o inspiracji sakramentalnej. Kilku innych teologów Kościoła było wyjątkowymi postaciami w przeważnie jurydycznej eklezjologii owego czasu: profesor z Würzburga Hermann Schell (1850— 1906), benedyktyn Dom Adrien Gréa (1820—1917), dominikanin Juan Gonzâles Arintero (1860 — -1928). Nawet jeśli ich dzieła przygotowywały syntezę dwóch punktów widzenia, mistycznego i instytucjonalnego, to pozostawały one jeszcze rozłączone w praktyce i świadomości Kościoła.

W dwudziestoleciu międzywojennym temat Ciała mistycznego ukierunkowuje całą refleksję o Kościele, karmi duchowość wielu chrześcijan, a ich działaniu przynosi bardzo uwewnętrżony dynamizm. Prace teologów takich, jak Henri de Lubac, Sébastien Tromp, Charles Journet, Michael Schmaus, Yves Congar — by przywołać tylko kilku — a zwłaszcza wielkie dzieła jezuita Emila Merscha o Ciele mistycznym, rzucają światło na całe doktrynalne i duchowe bogactwo takiego sposobu ujęcia. Jeden cytat wystarczy, by je dostrzec:

Z pewnością byłoby prawowierne myśleć o owej jedności w Chrystusie jako o prostej jedności moralnej [...]. Sądzymy jednak, że nie byłoby to wystarczające, aby zdać sprawę z tego, co mówi na jej temat Pismo, tradycja, doktryna chrześcijańska, życie chrześcijańskie. [*Książka ta zakłada wszędzie*] „pomiędzy Chrystusem i wier-

⁶ A. Adam, art. „Kirche. III”, *RGG*, Mohr, Tübingen (1959), 1310—1311.

⁷ Tekst schematu w: *Collectio Lacensis*, Herder, Freiburg 1890, t. 7; przekład franc.: *Les Enseignements pontificaux. L'Eglise*, II, Desclée, Tournai 1959, Appendice, s. 19.

nymi jedność rzeczywistą, «nad-rzeczywistą» nawet, ponieważ jest nadprzyrodzona, jedność w porządku ontologicznym, w porządku fizycznym, jeśli wolimy”⁸.

To pogłębienie eklezjologii znajdzie swe oficjalne potwierdzenie w encyklice *Mystici Corporis* z 1943 roku. Odbija się ona także w obfitej twórczości eklezjologicznej tamtych lat.

W tym samym okresie refleksja o Kościele czerpała także z postępu dialogu ekumenicznego. Teologowie katoliccy coraz częściej odnoszą się do prac swych kolegów z innych Kościołów inaczej niż do „adwersarzy”. Teologowie prawosławni, którzy przybyli po 1 wojnie światowej na Zachód, aby nauczać, wywarli poważny wpływ. W ten sposób tematy drogie innym wspólnotom chrześcijańskim, prawosławnym, protestanckim, anglikańskim znalazły miejsce w teologii katolickiej: rola Słowa Bożego, napięcie pomiędzy Kościołem a Królestwem, Kościół zarazem święty i grzeszny, kosmiczny wymiar zbawienia, miejsce Ducha Świętego i Jego charyzmatów, poczucie różnorodności w jedności, wartość liturgii jako „miejsca teologicznego”. I w tym miejscu możemy zauważyć przygotowania do tego, czym będzie eklezjologia II Soboru Watykańskiego.

2. ZNACZENIE AKCJI KATOLICKIEJ

Wskazówki bibliograficzne: P. Dabin. *L'Action catholique, essai de synthèse*, Bloud et Cay, Paris 1930; wyd. 11.1932. - Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*. Cerf. Paris 1953; art. „Laïc”. *Encyklopedie de la foi*. Cerf. Paris 1965. s. 449-451. - G. Philips. *Études sur l'apostolat des laïcs*. La pensée cath.. Bruxelles 1960. - H. Urs von Balthasar. „Der Laie und die Kirche”. *Sponsa Verbi. Skizzen zur theologie II*. J. Verlag. Einsieden 1961, s. 332-348.

Została także uwydatniona inna transformacja życia eklezjalnego w XX wieku — to co nazwano „apostolatem świeckich”. Już w XIX wieku, kontynuując klasyczne duszpasterstwo rozwijające się wokół różnorodnych form pobożności, Kościół katolicki starał się odpowiedzieć na przekształcenia społeczne, zastępując dawne ramy chrześcijaństwa przez organizacje katolickie dostosowane do różnych sektorów życia ludzkiego: dzieła, bractwa etc.

Powstanie Akcji Katolickiej to kolejny krok naprzód. Choć same słowa „akcja katolicka” odnajdujemy już w XIX wieku, choć idea była obecna w eklezjologii Möhlera oraz w myśli o działaniu osobistości takich, jak Antoine-Féderic Ozanam (1813—1853), Wilhelm Emmanuel Kettler (1811 — 1877) czy John Henry Newman (1801 — 1890), choć encyklika *Sapientiae christianae* Leona XIII (1890) formalnie o niej traktuje, to trzeba było poczekać do Piusa X, aby wyrażenie stało się obiegowe. Jednak to przede wszystkim za

⁸ E. Mersch, *La Theologie du Corps Mystique*, wyd. 4, DDB, Bruges-Paris 1954, t. 1, s. 62.

pontyfikatu Piusa XI (1922— 1939) można mówić o „stworzeniu Akcji Katolickiej”.

Idzie rzeczywiście o jeszcze jeden krok naprzód. Różne ruchy, które przyjęły tę nazwę (pod którą chciano także umieścić dawne stowarzyszenia, powstałe dużo wcześniej), definiowane są jako „współpraca świeckich w misji hierarchii”. „Prości wierni”, przynajmniej niektórzy z nich, mogli zostać wezwani do uczestnictwa lub współpracy z misją eklezjalną biskupów i reszty duchowieństwa.

U Piusa XI zorganizowana Akcja Katolicka zajmuje miejsce we wnętrzu bardzo szerokiej myśli Kościoła w stosunku do społeczeństwa. Skoro każdy ochrzczony powinien być apostołem, to Kościół będzie mógł na powrót zdobyć masy, które go opuściły, ale tylko wtedy, gdy wykształci bojowników z tego samego środowiska. „Pierwszymi i najbardziej skutecznymi apostołami robotników mogą być tylko robotnicy”⁹. W ten sposób rozciągną oni szerzej „skarby odkupienia [...] współpracując z działaniami apostołatu hierarchicznego”.

Z dystansu taki sposób widzenia jawi się jeszcze jako bardzo klerykalny. Chodziło o działanie „koordynowane i podporządkowane apostołatowi hierarchicznemu”. Czyż pojęcie „mandatu” powierzonego przez biskupów świeckim, aby świadczyli w swym środowisku, nie wydaje się dziwne? Czyż zobowiązanie do świadectwa nie wypływa z chrztu? Jednak w tamtej epoce był to znaczący postęp: „laikat” (a przynajmniej laikat zorganizowany) nie był już po prostu przedmiotem starań pasterzy, był z nimi złączony, by świadczyć o Jezusie Chrystusie w świecie, z którym owi pasterze jak gdyby utracili kontakt. Nie był to jeszcze czas refleksji o „całym ludzie Bożym, niosącym Słowo i misję”. Jednakże perspektywa Akcji Katolickiej była już bardzo odległa od średnio-wiecznego sposobu postrzegania stosunku do doczesności. Z dala od jakiegokolwiek pretensji do jurysdykcji nad państwem, ochrzczeni mieli wpływać na „wymiar czasowy”, biorąc wraz z innymi udział w budowaniu świata uznanego w swym świeckim charakterze. Perspektywa pozostaje jeszcze z pewnością dosyć dychotomiczna: z jednej strony duchowieństwo (i zakonnicy), a z drugiej świeccy zaangażowani w doczesności. Jeśli mówiono o „uświęceniu świata”, to w znaczeniu jego humanizacji według Boga. Dowartościowanie powszechnego kapłaństwa wiernych, w latach 1930—1950, miało wesprzeć tę perspektywę.

W łonie ruchów Akcji Katolickiej, podobnie jak w teologii, która im służyła, refleksja kontynuowana była w linii prekursorów z XIX wieku: duchowość Akcji Katolickiej była duchowością Ciała mistycznego. Okres od 1900 do 1937 roku to czas rozkwitu studiów biblijnych, patrystycznych i doktrynalnych na ten temat. Cały ów prąd przygotował zmianę perspektywy, jaką przyniósł II Sobór Watykański.

⁹ Pius XI, encyklika *Ouadagesimo anno*, AAS23 (1931), s. 225-226.

3. ENCYKLIKA *MYSTICI CORPORIS*

Wskazówki bibliograficzne: M. D. Koster. *Ekklesiologie im Werden*. Bonifatius Druck. Paderborn 1940. - E. Ménard, *L'Ecclésiologie du Corps mystique*, wyd. 4. DDB. Paris 1954. - U. Valeske. *Votum Ecclesiae*. Claudius. München 1962. t. 1. s. 217-236; bibliografia, t. 2. s. 47-48.

Fala eklezjologii Ciała mistycznego (mówiono o niemal monopolu tej koncepcji eklezjologii) i jej niekiedy upraszczające popularyzacje miały podczas II wojny światowej pobudzić papieża Piusa XII do zajęcia stanowiska.

29 czerwca 1943 roku ukazuje się encyklika *Mystici Corporis*¹⁰. Wobec akcentowania, które uważa za jednostronne, Pius XII stara się dokładniej połączyć obydwie perspektywy, widzialną i wewnętrzną, do tej pory mniej lub bardziej rozłączne. Według papieża wyrażenie mistyczne Ciało Chrystusa, dowartościowane przez szkołę rzymską i Leona XIII, jest najbardziej adekwatną definicją Kościoła. Pius XII podkreśla, że to, co św. Paweł nazywa Ciałem Chrystusa, nie jest czystą domeną duchową łaski i zbawienia, to ciało społeczne, widzialne i zhierarchizowane. Jest ono ciałem Chrystusa w znaczeniu, które nie jest czysto metaforyczne czy moralne, ale bardzo realne, chociaż nie można mówić o jakiejś ciągłości fizycznej pomiędzy Chrystusem a wierzącymi: to właśnie ma oznaczać termin „mistyczne”. Owo mistyczne Ciało Chrystusa jest w historii tożsame z rzymskim Kościołem katolickim. Ci, którzy — nie będąc członkami tego Kościoła — żyją jednak łaską Chrystusa, określani zostają jako „przyporządkowani Ciału mistycznemu”.

Te ostatnie stwierdzenia podniosły sporo kwestii, zwłaszcza na planie ekumenicznym. Rzeczywiście, encyklika ustanawiała nierozzerwalną jedność pomiędzy Kościołem widzialnym i niewidzialnym, pomiędzy Kościołem prawa, a Kościołem miłości. Rozumiany w ten sposób Kościół jest utożsamiany z Kościołem rzymskokatolickim. W konsekwencji jedynie katolicy są *faktycznie* członkami Kościoła, a zatem Ciała mistycznego. Heretycy i schizmatycy — to znaczy wszyscy niekatolicy — nie są częścią Kościoła, nawet ci spośród nich, którzy żyją w łasce i dochodzą do bardzo wielkiej świętości. Oczywiście w stosunku do niekatolików potwierdzano możliwość „przyporządkowania” Ciału mistycznemu: „ze względu na pragnienie lub nieświadomione życzenie” mogli oni „znaleźć się w pewnej relacji do mistycznego Ciała Odkupiciela”. Ale co mogło oznaczać owo mgliste pojęcie „przyporządkowania Ciału”, któremu najlepsi komentatorzy nie potrafili nadać wystarczającej treści? Czy nie był to tylko czysto formalny sposób zachowania doktryny powszechnej konieczności Kościoła dla zbawienia? Czyż encyklika nie była krokiem wstecz w stosunku do

¹⁰ *DzS* 3800-3822; *FC* 497-504; przekład polski (fragm.): *BF*, 11/75-78, VI/77.

wspólnej doktryny Ojców i scholastyki? ¹¹ Czyż nie była to, ukryta w słownictwie augustyńskim, bellarminowska wersja Kościoła jako społeczności doskonałej? Jak w ramach takiej optyki rozumieć status ochrzczonych niekatolików? Czy podjęte przez Piusa XII pojęcie ciała nie było zbyt korporacyjne, zaniebując osobową identyfikację wierzących z paschalnym i niebiańskim ciałem Chrystusa? Faktycznie dostrzeżono, że tekst Piusa XII wystawiony był na interpretacje maksymalistyczne, które spowodowały kolejną interwencję rzymską. W 1949 roku list Świętego Oficjum krytykował rygorystyczną interpretację klasycznej sentencji: „Poza Kościołem nie ma zbawienia” ¹².

Jednakże list ów wcale nie wyjaśniał kwestii stosunku niekatolików do zbawienia. W jaki sposób niechrześcijanie mogli być „przyporządkowani Kościołowi”? W tym szczegółowym punkcie list zadowalał się powtórzeniem encykliki: owo przyporządkowanie mogło przyjąć kształt „nieuświadomionego pragnienia”. Jeśli nie chcemy popaść w to, co teolog Ratzinger nazwał „fikcyjną psychologią” („zakłada ona u chrześcijan niekatolików pragnienie, które na płaszczyźnie świadomej wyraźnie odrzucają”), to należy interpretować ów fragment w prostszy sposób. Co czyni na przykład Juan Luis Segundo: owo „pragnienie” może być po prostu egzystencją zgodną z regułami Królestwa, o jakich mówi Ewangelia. Wymiar „eklezjalny” takiej egzystencji jest usytuowany w obiektywnej, dostrzegalnej jednolitości owych zachowań i tego, co oznacza Kościół, jego przesłanie i sakramenty. W przededniu II Soboru Watykańskiego wielu biskupów wyraziło życzenie lepszego wyjaśnienia tej kwestii.

II. KOŚCIÓŁ NA SOBORZE WATYKAŃSKIM II

1. PRELUDIA

Wskazówki bibliograficzne: 1. Backes. „Das Volk Gottes im Neuen Bunde”. *Die Kirche Volk Gottes*. Stuttgart 1961. - M. Schmaus. *Katholische Dogmatik III/I : Die Lehre von der Kirche*, wyd. 5. Hüber, München 1958. - O. Semmelroth, *L'Église sacrement de la rédemption*, (wyd. niemi. 1953), Éd. Saint Paul. Paris 1963. - L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II Vatikanische Konzil*. Bonifacius. Paderborn 1972. - Y. Congar, *Un Peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*. Cerf. Paris 1975.

Po drugiej wojnie światowej ruchy odnowy biblijnej i liturgicznej oraz ponowne odkrycie Ojców są kontynuowane i pogłębiane. Encyklika *Mediator*

¹¹ Oznaczała także cofanie się w stosunku do prac teologów takich jak L. Caperan, H. de Lubac.

¹² *DzS* 3866 — 3873; *FC* 505-508; przekład polski (fragm.): *BF*, 11/79 — 83.

Dei Piusa XII zbiera dokonania odnowy liturgicznej i pozwala skorzystać z niej całemu Kościołowi¹³. Jednocześnie dokonuje się i rozpowszechnia uświadczenie wyzwania, przed jakimi stanęła wiara chrześcijańska w świecie naznaczonym ateizmem i zubożeniem. Nieznane doświadczenia apostołskie, jak misja robotnicza, doprowadzają do odkrycia nowych terenów ewangelizacji¹⁴. Stopniowo Kościół pozbywał się pewnej wizji chrześcijaństwa, przekracza także obraz obłożonego miasta, które nazaczyło poczucie katolickie w XIX wieku. Kościół spogląda raczej na swoją sytuację jak na *diasporę*. W Kościołach Europy zachodniej zarysowuje się już polaryzacja pomiędzy prądem „inkarnacjonistycznym” i prądem „eschatologizującym”. Pierwszy podkreśla zaangażowanie wierzących w walkach historii, solidarność ze wszystkimi, którzy starają się o bardziej ludzkie, sprawiedliwsze społeczeństwo. Drugi przypomina, że „przemija postać tego świata”, że niebieska Jerozolima przychodzi spoza historii. To bez wątpienia pierwszy prąd, który wywrze wpływ na II Sobór Watykański.

Wszystkie te aspekty doświadczenia eklezjalnego głęboko odnawiają sposób pojmowania Kościoła. Dwa eklezjologiczne modele okażą się szczególnie płodne w dwudziestu latach po wojnie: model Kościoła jako ludu Bożego w historii ludzkiej, niosącego kerygmat i żyjącego w braterskiej wspólnoty oraz model Kościoła stanowiącego, przez samą swą widzialność, jakby „fundamentalny sakrament” jedności ludzkości z Bogiem i ludzi między sobą.

Pojęcie ludu Bożego ma oczywiście korzenie biblijne i było często używane przez Ojców. Poprzez wieki zostało niemal całkowicie zaniedbane na rzecz rozważania Kościoła jako społeczności doskonałej. Odnowa eklezjologiczna koncentrowała się na uprzywilejowanym obrazie Ciała mistycznego, który zaczęto uważać za najdoskonalszą definicję Kościoła. Jednakże niejedni autorzy z lat 1920—1940 powraca do idei Kościoła jako ludu, której sprzyjało także ówczesne poczucie wspólnoty. Widzimy to na przykład u Romano Guardiniego, Petera Lipperta, Dom A. Voniera. W burzliwych czasach II wojny światowej chrześcijanie znaleźli się twarzą w twarz z konkretnym wyzwaniem historii. Tradycyjne pojęcia „doskonałego społeczeństwa” i Ciała mistycznego wcale im nie pomagały. Tymczasem pojęcie ludu Bożego było lepiej przystosowane do włączenia historycznego wymiaru Kościoła, wymiaru Przymierza, ciągłości i jego braku w stosunku do Izraela, fundamentalnej równości członków ludu, relacji pomiędzy Kościołem i Królestwem Bożym, dynamizmu eschatologicznego. Liczni teologowie (F. Asensio, J. Ratzinger, M. Schmaus etc.) pozostawiali w swej eklezjologii miejsce na pojęcie ludu Bożego.

¹³ Pius XII, encyklika *Mediator Dei* z 1947 roku; *DC* 45 (1948), 193-251; *DzS* 3840-3855; *FC* 793-794 i 913-914; przekład polski (fragm.): *BF*, VII/577 —581 i VII/646-657.

¹⁴ Mała książeczka *France, pays de mission?* ojców Henriego Godina i Yvana Daniela ukazała się w 1943 roku (Cerf, Paris).

Inny prąd teologiczny starał się w tej samej epoce związać w sposób bardziej wewnętrzny elementy widzialne i niewidzialne Kościoła. Nadawała się do tego tradycyjna koncepcja sakramentu, który łączy dwa wymiary: znaku i skuteczności. W rzeczywistości eklezjalnej widzianej jako sakrament, elementy zewnętrzne nie zostają dodane z zewnątrz do wewnętrznego misterium Kościoła, ale są przejawem na zewnątrz tegoż misterium. Koncepcja Kościoła jako rzeczywistości sakramentalnej nie była nieobecna w refleksji Ojców i Średniowiecza, choć nie została wówczas opracowana. Natomiast wielu wśród teologów, którzy przyczynili się do odnowy eklezjologicznej w XIX i XX wieku, zastosowało do Kościoła termin sakramentu, i to w sposób więcej niż okazjonalny¹⁵. Najbardziej znanym z nich jest Matthias Joseph Scheeben (1835—1888). Jednak pierwszym, który w sposób systematyczny opracował temat, jest Otto Semmelroth. Został on podjęty przez wielu innych, jak choćby Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar. W końcu, pomimo niejakich oporów, znalazł wyraz w wielkich dokumentach Soboru Watykańskiego II.

W przeddzień soboru eklezjologia katolicka odnalazła swe korzenie i, przynajmniej w części, równowagę¹⁶. Jest zdecydowanie dogmatyczna. Zmierzają do syntezy łączącej teologię Ciała mistycznego, wymiar widzialny i hierarchiczny, laikat, ekumenizm, otwartość misyjną, ukierunkowanie eschatologiczne. Po akcencie chrystocentrycznym zaczyna ona nieśmiało odnajdować znaczenie roli Ducha Świętego.

2. KOŚCIÓŁ W *LUMEN GENTIUM*

Wskazówki bibliograficzne: *L'Église de Vatican II*. pod red. G. Baraúna. 2 tomy. Cerf. Paris 1965 - 1966. - G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution ..Lumen gentium*. 2 tomy. Desclée, Tournai 1967 - 1968. - *Das zweite Vatikanische Konzil*, tom uzupełniający do *LThK*. 3 tomy. Freiburg-Basel-Wien 1966-1968. - G. Alberigo. F. Magistretti, *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium Synopsis histórica*. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1975. - A. Antón. „Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II”. *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*. La Scuola, Brescia 1973, s. 27-86. - G. Dejaifve. „L'ecclesiologia del concilio Vaticano II”. *ibid.* s. 87-98; *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II*. Beauchesne, Paris 1978. - A. Acerbi, *Due ecclesiologie. ecclesiologia guiridica ed ecclesiologia di comunione nella*

¹⁵ Przykład jeden z wielu: H. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938, s. 45.

¹⁶ Nie możemy zapomnieć o podkreśleniu znaczenia w owej odnowie dzieł, których autorem jest Y. Congar, a szczególnie: *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1941; *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1950; *Sainte Église. Etudes et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963. Por. J. Famerée, *L'Ecclesiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, University Press, Leuven 1992.

„*Lumen gentium*”, *op. cit.* - H. J. Pottmeyer, „Continuité et innovation dans l’ecclésiologie de Vatican II. L’influence de Vatican I sur l’ecclésiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican I à la lumière de Vatican II”. *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*. Beauchesne. Paris 1981. s. 91 -116. - U. Betti, *La dottrina sull’episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dogmatica Lumen gentium*. Pont. Aten. Anton.. Roma 1984. - *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*. Cerf. Paris 1965. - Y. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*. Cerf. Paris 1963. s. 275-302. - H. Küng, *Structures de L’Église*. DDB. Paris 1963, s. 17-95.

Osiągnięta w ten sposób eklezjologia otrzyma swój oficjalny wyraz na II Soborze Watykańskim (1962—1965), pierwszym, który formalnie zajął się Kościołem, „soborem Kościoła o Kościele”, według formuły Karla Rahnera. Upragniony przez papieża Jana XXIII, jako sobór „duszpasterski”, Sobór Watykański II nie starał się wprowadzać nowych definicji dogmatycznych w technicznym sensie tego wyrażenia. Jest jednak bogaty w uściślenia dogmatyczne, z których niektóre pojawiają się po raz pierwszy w oficjalnej doktrynie Kościoła katolickiego. Wola Ojców soborowych, by utrzymać przymiotnik „dogmatyczna” w tytułach konstytucji *Lumen gentium* i *Dei verbum* jest znacząca: chodzi o dokumenty, których doniosłość jest większa niż tylko dyscyplinarna. W niektórych dyskutowanych punktach intencją było wyraźnie uzupełnienie doktryny eklezjologicznej I Soboru Watykańskiego. Ponadto treść tekstów cechuje się oczywistym ciężarem warunkowym.

Co jeszcze ważniejsze, opcje metodologiczne dokumentów soborowych są charakterystyczne i bogate w przyszłe implikacje. Ojcowie II Soboru Watykańskiego najwyraźniej pragnęli odnowy duszpasterskiej poprzez powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych. W tym znaczeniu charakterystyczne jest, że ten duszpasterski sobór poświęcił jeden ze swych najważniejszych tekstów objawieniu: *Dei verbum*. Jednocześnie przyjęta perspektywa nie ma nic z „biblicyzmu”; celem jest skoncentrowanie się na Słowie, które daje się poznać, kiedy czyta się Pismo w łonie żyjącej tradycji, przekazywanej dzisiaj przez Kościół. Odczytywanie „znaków czasu”, jakie zostało obficie rozwinięte w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, jest z tego punktu widzenia komplementarne wobec słuchania Słowa: Kościół stara się na nowo zdefiniować swe zadania w teraźniejszości, sytuując ją w relacji do globalnej wizji historii zbawienia.

Taka opinia wymagała wzmożonej uwagi skierowanej na wymiar historyczny i aktualne sytuacje. Nie narzucała się sama przez się. Pierwsze schematy opracowane przez komisje przygotowawcze podejmowały kwestie w sposób teoretyczny i beczasowy. Styl był abstrakcyjny, niekiedy szkolny. Gdy przeważało napięcie z pierwszej sesji, nowe redakcje przygotowały miejsce dla liczniejszych odniesień historycznych i konkretnych czynników. Przykłady można by mnożyć.

Pierwszym wielkim dokumentem soborowym mówiącym o Kościele we wszystkich jego aspektach jest konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* z 21

listopada 1964 roku. W rzeczywistości wszystkie wielkie teksty II Soboru Watykańskiego podejmują na swój sposób fundamentalne funkcje Kościoła: jego misterium w *Lumen gentium*, rolę biskupów w *Christus Dominus*, rolę kapłanów w *Presbyterorum ordinis*, wymiar misyjny w *Ad gentes*, ekumenizm w *Unitas redintegratio*, stosunek do społeczeństwa w *Gaudium et spes*. Nie brak też elementów eklezjologicznych rozsianych w innych dokumentach soboru, w szczególności w konstytucji *Dei verbum* o Piśmie Świętym albo w deklaracjach *Dignitatis humanae* o wolności religijnej czy wreszcie w *Nostra aetate* o religiach chrześcijańskich. Do tego stopnia, że mówiono o „paneklezjologizmie” dokumentów soborowych¹⁷.

Konstytucja *Lumen gentium* była szeroko komentowana. Podejmuje ona Kościół na podstawie jego fundamentu trynitarnego i sytuuje go w perspektywie całościowej wizji historii zbawienia. Tym samym zdecydowanie wychodzi z ram traktatów jurydycznych i wybiera czysto teologiczny kąt widzenia. Jednocześnie, zatroskana o zaznaczenie ciągłości i usatysfakcjonowanie bardziej tradycyjnych tendencji, powtarza grupę klasycznych twierdzeń, tak iż mówiono nawet o „dwóch eklezjologiach” obecnych w tym tekście, przy czym eklezjologia wspólnoty zdołała przeważać, nie bez napięć, które trwały aż do końcowego głosowania. Konflikty interpretacji, które pojawiły się po soborze, tutaj znajdują swój początek, podobnie jak trudność ze znalezieniem pewnego centrum unifikującego dla całości doktryny soborowej. Choć nowsi komentatorzy często relatywizowali nowość tekstu, pozostaje faktem, że świadczy on o dość zadziwiającym odwróceniu panującej dotąd perspektywy¹⁸. Z tego punktu widzenia wiele aspektów przywołanego dokumentu zasługuje na uwypuklenie.

Często komentowano decyzję Ojców soborowych o uprzywilejowaniu obrazu „ludu Bożego”, o omówieniu go w oddzielnym rozdziale i umieszczeniu w końcu owego rozdziału tuż po pierwszym, traktującym o misterium Kościoła w jego trynitarnym pochodzeniu, a zatem przed podjęciem hierarchicznej konstytucji Kościoła. Decyzja ta jest decydującym krokiem w przekroczeniu eklezjologii skupionej na władzy i roli duchowieństwa. W sposób praktyczny i skuteczny uznaje ona pierwszeństwo duchowego wymiaru Kościoła w stosunku do jego wymiaru instytucjonalnego. Umożliwia wejście prawd w dużej mierze ograniczanych lub nieobecnych aż do tej pory w oficjalnym dyskursie: charyzmatów, „zmysłu wiary”, które opiera nieomyślność papieża i soborów na nieomyślności całego ludu Bożego (*LG* 12). Szerzej, obraz ludu Bożego uwypukla historyczną kondycję Kościoła i jego otwartość na przyszłość.

¹⁷ Paweł VI przyczynił się do skupienia prac soboru na Kościele poprzez swe przemówienie otwierające drugą sesję (1963) i encyklikę *Ecclesiam suam* (1964).

¹⁸ O granicach *LG*, por. L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Cerf, Paris 1970, s. 207-211.

By wziąć jeden przykład, przyznane w ten sposób pierwszeństwo ogółowi wierzących pozwala na przejście od negatywnej definicji laikatu (świeccy nie są kapłanami lub zakonnikami) do opisu pozytywnego, opartego na kondycji ochrzczonych (LG 32). Następny tekst jest charakterystyczny dla tego typu przejścia, ale niemal w równej mierze dlatego, że nosi jeszcze ślad wcześniejszych koncepcji. W tym aspekcie jest dość znamienny dla stylu dokumentów II Soboru Watykańskiego:

Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako lud Boży i stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie.

Właściwością specyficzną laików jest ich charakter świecki. Choć bowiem członkowie stanu kapłańskiego mogą czasem zajmować się sprawami świeckimi, wykonując nawet świeckie zawody, to z tytułu swego wyjątkowego powołania w sposób szczególny i niejako zawodowo przeznaczeni są do służby świętej; zakonnicy znów przez swój sposób życia dają wspaniałe i zaszczytne świadectwo temu, iż świat nie może się przemienić i ofiarować się Bogu bez ducha ewangelicznych błogosławieństw. Natomiast zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja. Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym, przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako [...] ¹⁹.

Istotnym punktem eklezjologii II Soboru Watykańskiego jest to, co nazywano eklezjologią wspólnoty. Ażeby opisać rolę Kościoła w historii i świecie, sobór nie definiuje jej jedynie jako „misterium”, przy pomocy obrazów biblijnych, lecz przyjmuje formułę wylansowaną przez Otto Sammelrotha, o Kościele jako sakramencie ²⁰. Jest on „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1). W takim świetle Kościół jawi się przede wszystkim jako wspólnota wierzących, symbolizowana przez komunię eucharystyczną i karmiona nią. Ujęcie to, lepiej niż inne, pozwala zrobić więcej miejsca dla różnorodności w łonie jedności.

¹⁹ LG 31; COD II-2, s. 1779.

²⁰ Por. LG 1. 9 (z odesłaniem do św. Cypriana); 48; AG 1 (= LG 48). 5; GS 42 (= LG 1); 45 (= LG 48).

Konstytucja o Kościele nie mówi o *wspólnocie Kościołów*, ale rzeczywistość obejmowana przez tę formułę jest często obecna. Rzeczywiście, skoro tekst koncentruje się wokół całościowej wizji ogółu ochrzczonych, zachowuje dystans wobec potocznego obrazu Kościoła, zorganizowanego według modelu scentralizowanych państw. Kościół zbudowany jest z Kościołów lokalnych, z których każdy zasługuje na miano Kościoła, tam bowiem konkretnie przeżywana jest misja, głoszone jest Słowo i celebrowane sakramenty (LG 23). Owo dowartościowanie Kościoła lokalnego jako wielkości teologicznej, sytuuje powszechność Kościoła w sposób, który nie upraszcza już różnorodności²¹. Wprowadzone późno, wspierane było przez sakramentalną orientację eklezjologii soborowej, przez jego dzieło liturgiczne, przez troskę ekumeniczną i przez skuteczną obecność nielicznych biskupów ze Wschodu. Otwiera drogę do nowych rozwinięć w poszukiwaniu jedności między Kościołami. W konsekwencji także, pomimo trwania centralistycznych przyzwyczajzeń kurii rzymskiej, w latach po zakończeniu soboru Kościołom lokalnym przyznano większą autonomię, na przykład w dziedzinie liturgii.

Aporia co do przynależności do prawdziwego Kościoła pozostawiona przez *Mystici Corporis*, została rozwiązana przez kluczową formułę, która jest jednym z oryginalnych pomysłów soboru: prawdziwy Kościół „trwa w” Kościele rzymskokatolickim (LG 8; zdanie podjęte w *UR 4 i LR 1*) i nie może być po prostu z nim utożsamiany. Faktycznie, wybrany termin (*subsistit in*) oznacza, że istota Kościoła znajduje w Kościele katolickim swą pełną realizację, przy czym nie wyklucza to innych realizacji poza nim. W konsekwencji sobór może mówić o elementach Kościoła znajdujących się poza ramami katolicyzmu, elementach, które są darami właściwymi Kościołowi Chrystusa i które popychają w kierunku jedności naprawdę katolickiej, jak chrzest, Pismo, życie wiary, nadziei i miłości oraz inne dary Ducha Świętego²². Od tej chwili o „odtworzeniu” jedności eklezjalnej złamanej przez podziały można myśleć inaczej niż jak o „powrocie do owczarni” rzymskokatolickiej. Niekatolickie Kościoły chrześcijańskie są określane jako Kościoły lub wspólnoty kościelne²³.

W tym samym znaczeniu przynależność do Kościoła definiowana jest na soborze inaczej, niż w encyklice *Mystici Corporis*. Do Kościoła zostają w pełni wcieleni ochrzczeni, którzy, posiadając Ducha Świętego, przyjmują całość instytucji eklezjalnej i jej środki zbawienia i którzy są w ten sposób gromadzeni w widzialnym, zjednoczonym z Chrystusem ciele, ciele kierowanym przez papieża i pozostałych biskupów. Kościół w wieloraki sposób jest związany z tymi, którzy przez chrzest zasługują na miano chrześcijan, ale nie zachowują

²¹ Por. *AG 15-22; EO 2-3; CD. 6.*

²² Por. *LG 8; UR 3.*

²³ Por. *LG 15; UR 3. 19. 22.*

mimo to pełni wiary lub wspólnoty pod auspicjami następcy Piotra²⁴. Sobór unika używania określeń takich jak heretyk lub schizmatyk. W końcu także i ci, którzy nie przyjęli Ewangelii są na różne sposoby przyporządkowani do ludu Bożego. Dokument przyznaje w tym punkcie szczególne miejsce Żydom i muzułmanom (LG 16).

Innym ważnym osiągnięciem soboru była deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, przegłosowana na ostatnim posiedzeniu w roku 1965, po gwałtownych debatach. Od stu lat papieże, zwłaszcza Leon XIII, Pius XI i Pius XII, bez wątpienia troszczyli się o wolność sumienia oraz o wolność osób w stosunku do totalitarnej władzy politycznej. Trzeba było jednak Jana XXIII i jego encykliki *Pacem in terris* (1963), by przywołać argument godności osoby ludzkiej jako obiektywnego fundamentu wolności religijnej. Stanowisko soboru, silnie popierane przez episkopat Stanów Zjednoczonych, położyło kres starym debatom oskarżającym Kościół katolicki o domaganie się wolności religijnej dla swych członków, ale odmawianie jej innym, gdy sam znajdował się u władzy. Pozwalało także na mówienie bez niespójności o prawdziwym dialogu międzyreligijnym, który nabierze całej swej doniosłości dopiero w ostatnich dekadach XX wieku²⁵.

W odniesieniu do zarządzania Kościołem akcent położony na kolegalność biskupią i wyraźne potwierdzenie (po raz pierwszy w tekście soborowym) sakramentalności episkopatu (LG 21) przywracają do pewnego stopnia równowagę, którą definicje Soboru Watykańskiego I zachwiały i to pomimo niemal obsesyjnego przypominania owych definicji w licznych fragmentach²⁶. Struktura ludu Bożego jest hierarchiczna, podkreśla się jej charakter zarazem funkcjonalny i sakramentalny oraz rolę służebną. Z tego punktu widzenia odnowienie diakonatu jako święceń stałych nabiera znaczenia, które zapewne musi się jeszcze rozwinąć.

W odniesieniu do episkopatu sobór wprowadza elementy, które niedawna teologia odnalazła i lepiej opracowała na podstawie tradycji, zwłaszcza pojęcie kolegalności biskupiej. Stwierdza, że najwyższa władza w Kościele nie należy wyłącznie do papieża, ale także do kolegium biskupiego złączonego z papieżem. Biskupi, jako kolegium czy stan, zastępują „kolegium” apostołów, jako ustrukturyzowaną grupę, której głową jest Piotr. Innymi słowy, Kościół katoli-

²⁴ Por. LG 15—16; UR 3-4. 22. Sobór unikał mówienia o „członkach” Kościoła, by wyjść z niekończącej się dyskusji.

²⁵ Por. J.R. Dionne, *The Papacy and the Church. A study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective*, Philosophical Library, New York 1987.

²⁶ Teologia episkopatu była przedmiotem licznych studiów przed soborem: A. G. Martimort, *De levęque*, Cerf, Paris 1946; *The Apostolic Ministry. Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*, Hodder & Stoughton, London 1946; *Episcopus. Studien iiber das Bischofsamt*, Gregorius Verlag, Regensburg 1949; *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, red. Y. Congar i B. Dupuy, Cerf, Paris 1962; *L'Evęque dans PEglise du Christ*, DDB, Paris-Bruges 1963.

cki nie jest tylko monarchią: obok władzy monarchicznej istnieje inna władza — kolegialna. Nie można powiedzieć, iż znaleziono formułę wyrażającą harmonijną relację tych dwóch władz tym bardziej, że druga jest w nieadekwatny sposób odmienna od pierwszej: sobór nie mówi, w czym jedna władza ogranicza drugą, zadowala się powtórzeniem, że ich zgodność jest konieczna. Na przykład podmiotem nieomyłności jest kolegium biskupów, którego papież jest głową i które nie jest pełne bez owej głowy.

Ponadto słynna *Wstępna nota wyjaśniająca*, dołączona w ostatniej chwili „na mocy najwyższego autorytetu” do trzeciego rozdziału konstytucji, zdaje się odbierać to, czego właśnie udzielono²⁷. W nocie tej, która ściśle ogranicza znaczenie terminu „kolegium”, czytamy następujące zdanie: „Papież, jako Pasterz Najwyższy Kościoła, może w każdym czasie wykonywać swą władzę według własnej woli, jak tego wymaga sam jego urząd” (4). Nawet jeżeli nota ta nie przeciwstawia się literze tekstu, trudno byłoby powiedzieć, że nawiązuje do intencji soboru. Może łatwo pozostawić wrażenie, że decyzje I Soboru Watykańskiego są nie tylko przejęte, ale umocnione.

Stosunki pomiędzy prymatem a episkopatem pozostają zatem przedmiotem dyskusji. Forma, jaką będą przybierać w dziesięcioleciach po soborze, będzie się zmieniać w dużej w zależności od ich interpretacji dokonywanej przez papieża. Utworzenie synodu biskupów dla wsparcia papieża jest jedną z form, jakie przyjęła kolegialność. Synod pożądany przez Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele (*CD 36*), został utworzony przez Pawła VI jeszcze przed ogłoszeniem dekretu²⁸, a powstał w 1967 roku. Jeżeli pozwolił on zwielokrotnić kontakty między episkopatami, to służył dotąd przede wszystkim do wzmocnienia magisterium rzymskiego. Tymczasem sam fakt soborowy był momentem znamienym. Nie jest bez znaczenia, iż dekrety soborowe zostały ogłoszone nie przez papieża przy aprobachie soboru, ale przez papieża „wraz z Czcigodnymi Ojcami”. Pod tym dokładnie kątem II Sobór Watykański jest komplementarny w stosunku do decyzji pierwszego, chociaż nie można mówić o skończonej syntezie.

3. OD *LUMEN GENTIUM* DO *GAUDIUM ET SPES*

Wskazówki bibliograficzne: *L'Église dans le monde de ce temps*, red. Y. Congar i M. Peuchmaurd, 3 tomy. Cerf, Paris 1967. - *L'Église dans le monde de ce temps*, red. G. Baratina i H. Crouzel, 2 tomy. DDB. Bruges-Paris 1967-1968.

²⁷ *Wstępna nota wyjaśniająca* zamieszczana jest zwyczaj po tekście konstytucji. O owej nocie, por. Y. Congar, *RSPT* 66 (1982), s. 94-97; *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota explicativa praevia (LG ch.III)*, red. J. Grootaers, Univers. Press, Leuven 1986.

²⁸ *Motu proprio Apostolica sollicitudo* z 1965 roku; *DC* 62 (1965), 1663—1668.

Zwołując sobór, Jan XXIII jako zadanie wyznaczył mu *aggiornamento* Kościoła, jego „uwpółcześnienie”. Chodziło o uwolnienie Kościoła katolickiego od nagromadzonego przez wieki kurzu, ażeby światło Ewangelii mogło być lepiej dostrzegane we współczesnym świecie. Jan XXIII proponował eklezjalny rachunek sumienia, ale w celu jaśniejszego dostrzeżenia tego, co teologowie nazywają imperatywami (*kairos*) momentu historycznego. Taki rachunek sumienia został przygotowany przez serię prac teologicznych, które traktowały o stosunku pomiędzy Kościołem a światem. Ujęcie było zatem misyjne, zakładało mniej lub bardziej żywą świadomość przepaści pomiędzy pewną kulturą Kościoła a prądami dominującymi w kulturze epoki.

Ta perspektywa misyjna została wpisana w sposób organiczny w samą definicję Kościoła: Kościół otrzymuje od swego Założyciela „posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów” (LG 5). Zadanie to jest zadaniem całego ludu Bożego, „używanego przez [Chrystusa] za narzędzie zbawienia wszystkich i posłanego do całego świata, jako światłość świata oraz sól ziemi” (LG 9); „ze swej strony każdy uczeń Chrystusa ma obowiązek szerzenia wiary” (LG 17).

Pierwszym owocem prac soboru był reforma liturgii. W pierwszym okresie także najbardziej widocznym i tym, który najżywiej dotykał wrażliwości katolickiej. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, ogłoszona 5 grudnia 1963 roku, odnosiła się do tego, co od niemal czterech wieków wydawało się nienaruszone. Uwalniała kult katolicki od pewnego przeładowania, sprowadzała go do wymiaru wspólnotowego, otwierała na różnorodność języków żywych, a także, bardziej nieśmiało, lokalnych zwyczajów. Była to reforma do użytku wewnętrznego, ale chodziło o usunięcie niepotrzebnych przeszkód w postrzeganiu tego, co istotne: misterium Chrystusa działającego w Kościele.

Zresztą odnowione perspektywy teologiczne *Lumen Gentium* pociągały za sobą liczne konsekwencje, które należało wyłożyć w dokumentach bardziej szczegółowych: o zadaniach biskupów, o kapłanach i ich formacji, o ekumenizmie, o Kościołach wschodnich. Praca ta zajęła sporo czasu na czterech sesjach soboru.

Promowanie jedności między chrześcijanami było jednym z celów zaproponowanych soborowi przez Jana XXIII i widać je w niejednym tekście. I tak, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym stara się oddać sprawiedliwość zreformowanej zasadzie wystarczalności Pisma Świętego (DV 1) i podkreśla, że „Urząd Nauczycielski nie jest ponad Słowem Bożym, lecz jemu służy” (DV 10). Bardziej ogólnie rzecz biorąc, perspektywa historii zbawienia przyjęta przez sobór wyraźnie przybliżyła dyskurs soborowy do stanowisk protestanckich. Z eklezjologicznego punktu widzenia, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* gromadzi postępy dokonywane od około siedemdziesięciu pięciu lat w dialogu pomiędzy chrześcijanami. Uznaje wszystko, co łączy katolików z ich „braćmi odłączonymi”, nie tylko jako jednostki, ale jako

Kościół lub wspólnota kościelne”. Wykraczając poza koncepcję jednolitości prawdziwego Kościoła, mocno naznaczoną jurydycznie, przyjmuje bardziej sakramentalną koncepcję wspólnoty. Może odtąd mówić o wspólnocie niedoskonałej, ale już po części obecnej, zwłaszcza poprzez chrzest, ale także o wspólnocie innych środków łaski i innych dóbr duchowych²⁹. Obecność, uważana i konsultowana, obserwatorów niekatolickich przez cały okres trwania soboru odegrała oczywiście ważną rolę w owym postępie ekumenizmu.

Jednakże rozróżnienie, jakie od pierwszej sesji soboru propagował kardynał Leon-Joseph Suenens, arcybiskup Malines, miało przypominać pierwotną orientację prac soborowych: „otwarcie na świat”. Uwspółcześnienie Kościoła jako takiego (*Ecclesia ad intra*) nie powinno prowadzić do zapomnienia o misji poza jego granicami (*ad extra*). To otwarcie pozostawiło ślady we wszystkich dokumentach, ale przede wszystkim w dekretach dotyczących apostolatu świeckich i misyjnego zadania Kościoła, w deklaracjach *Dignitatis humanae* o wolności religijnej oraz *Nostra aetate* o relacjach Kościoła z religiami niechrześcijańskimi. A także w jednym z najbardziej zadziwiających tekstów soboru: Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*.

Pierwszy charakterystyczny aspekt tego ostatniego dokumentu odbija się już w jego tytule: nie „o Kościele i świecie współczesnym”, ale „w świecie”. Ponadto tekst wiąże się wyraźnie z określonym momentem w historii: „współczesność” jest tam opisana w „wykładzie wprowadzającym” o „sytuacji człowieka w świecie dzisiejszym”, wraz z jego „nadziejami i obawami”. Pierwszy paragraf, często cytowany, pozwala dostrzec skalę zmiany perspektywy w stosunku do niegdysiejszej „oblężonej twierdzy”:

Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałoby oddźwięku w ich sercu. Ich bowiem wspólnota składa się z ludzi, którzy zespoleni w Chrystusie prowadzeni są przez Ducha Świętego w swym pielgrzymowaniu do Królestwa Ojca, i przyjęli orędzie zbawienia, aby przedstawić je wszystkim. Z tego powodu czuje się ona naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jego historią.

Dlatego to Sobór Watykański II, po dogłębnym rozważeniu tajemnicy Kościoła, kieruje bez wahania swe słowa już nie tylko do samych synów Kościoła i wszystkich, którzy wzywają imienia Chrystusa, ale do wszystkich ludzi; pragnie on wszystkim wyjaśnić, w jaki sposób pojmuje obecność oraz działalność Kościoła w dzisiejszym świecie³⁰.

Charakterystyczna jest także metoda tego dokumentu. W odróżnieniu od wielu tekstów magisterium katolickiego *Gaudium et spes* nie wychodzi od

²⁹ Por. *LG* 15; *UR* 2. 3. 4. 22; *EO* 30.

³⁰ *GS* 1-2; *COD* II-2, s. 2167.

wyprowadzonych z Objawienia zasad doktrynalnych po to, by oświetlić działanie. Podejmując aktualne kwestie, rodzinę, kulturę, życie ekonomiczno-społeczne, życie polityczne, pokój i wyścig zbrojeń, tekst za każdym razem rozpoczyna od krótkiej analizy sytuacji. Nie bez racji porównywano tę metodę do metody spopularyzowanej przez *Jeunesse ouvrière chrétienne* (JOC) Josepha Cardijna począwszy od 1925 roku: analiza „faktów życiowych” („widzenie”) poprzedza oświetlenie ich światłem Ewangelii („osądzenie”), zanim umożliwi wskazanie przedmiotu działania („działanie”). Ta sama metoda będzie następnie używana w innych tekstach magisterium, jak na przykład w dokumentach końcowych dwóch Zgromadzeń generalnych episkopatu latynoamerykańskiego w Medellin (1968) i Puebla (1979). Powrót do dawnej metody, w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, będzie znakiem tendencji konserwatywnych, które dochodzą obecnie do głosu.

Szybka lektura *Gaudium et spes* mogła być przyczyną przesadnie optymistycznej oceny tego dokumentu (mówiono o jego „teihardyzmie”). Jest prawdą, że ujęcie rzeczywistości historycznych jest w nim wyraźnie pozytywne. Jednakże trzeba najpierw zmierzyć przesunięcie, jakiego dokonuje ów tekst w stosunku do modelu Kościoła odziedziczonego ze Średniowiecza, a który odnajdujemy jeszcze w eklezjologii Leona XIII. Po raz pierwszy w dokumencie tej wagi Kościół katolicki otwarcie akceptuje autonomię doczesności we właściwym jej porządku i uznaje pluralizm nowoczesnych społeczeństw. W konsekwencji sobór wcale już nie ucieka się do teologii „uświęcenia świata”, która cieszyła się powodzeniem.

Co więcej, niejako zwieńczając dzieło całego soboru, *Gaudium et spes* wprowadza perspektywę, która następnie się utwierdzi: zamiast widzieć świat przez pryzmat Kościoła, to Kościół widziany jest jako narzędzie w służbie Bożego zamysłu wobec świata. Poniższy tekst jest pod tym względem charakterystyczny:

Kościół strzegący depozytu słowa Bożego, z którego bierze zasady religijne i moralnego porządku, nie zawsze mając na oczekaniu odpowiedź na poszczególne zagadnienia, pragnie światło Objawienia łączyć z doświadczeniem wszystkich ludzi, żeby oświetlać drogę, na jaką świeżo wkroczyła ludzkość⁵¹.

Koncepcja Kościoła-sakramentu nie mogła nie wprowadzić takiej rewolucji spojrzenia.

⁵¹ GS33; COD 11-2, s. 2207.

ROZDZIAŁ SZESNASTY

Byt Kościoła w końcu XX wieku

I. PO SOBORZE

1. RECEPCJA VATICANUM II

Wskazówki bibliograficzne: G. Alberigo. J.-P. Jossua (red.). *La Réception de Vatican II*. Cerf. Paris 1985. - A. Acerbi, „L'Ecclésiologie à la base des institutions ecclésiastiques post-conciliaires”, w: *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*. Beauchesne. Paris 1981. s. 223-258. - J. Ratzinger. V. Messori. *Entretien sur la foi*. Fayard. Paris 1985. - G. Thils, *L'après Vatican II un nouvel âge de l'Église?*. Faculté de Théologie. taouvain-la-Nauve 1985.

Lata, jakie nastąpiły po II Soborze Watykańskim, nie spowolniły przemian transformacji na naszej planecie. Sobór rozwijał się jeszcze w atmosferze euforii nadziei powojennych. Jednakże, w końcu lat sześćdziesiątych seria znaków zapowiada trwały i wielokształtny kryzys w społeczeństwie światowym na płaszczyźnie ekonomicznej i politycznej, a jednocześnie odkrycia naukowe i ich techniczne zastosowania wywołały głębokie przekształcenie sposobu życia. Dokonały się przesunięcia w hierarchiach wartości.

Musieliśmy w kilku słowach przypomnieć te okoliczności, aby pomóc w zrozumieniu sposobu, w jaki nauczanie soborowe zostało przyjęte w Kościele katolickim. Wprowadzenie owego nauczania w życie przeszło najpierw przez fazę entuzjazmu. W krótkim czasie Rzym ogłosił serię dekretów mających na celu zastosowanie decyzji soborowych. Pierwsze synody biskupów zatroszczyły się o *aggiornamento* Kościoła. Rozpoczęto gruntowne przekształcenie prawa kanonicznego. Paweł VI dążył do reformy i umiędzynarodowienia Kurii rzymskiej. Wielkie zgromadzenia biskupów, narodowe i kontynentalne, stosowały na swych terenach decyzje soborowe, często w sposób nowatorski; najśłynniejsze z nich to Zgromadzenie generalne episkopatu latynoamerykańs-

kiego w Medellin, w Kolumbii (1968); były także zgromadzenia w Kampali (1969), Manilli (1970), Puebla w Meksyku (1979).

Po fazie euforii u wielu nastąpiła faza kryzysu i niepewności. Podczas gdy jedni objawiali zniecierpliwienie powolnością reform, inni mówili o pośpiechu i pozostawali na dawnych stanowiskach. Na przykład arcybiskup Marcel Lefebvre, który uważał, że sobór popadł w herezję, czyniąc zbyt wielkie ustępstwa na rzecz nowoczesności; niewielka mniejszość posunęła się nawet do schizmy. Wiele wydarzeń świadczy o owym kryzysie końca lat sześćdziesiątych: rewizja *Katechizmu holenderskiego* dla dorosłych, narzucona przez Rzym, interwencja rzymska na duszpasterskim synodzie w Holandii, encyklika Pawła VI *Humanae vitae* o regulacji narodzin (1968), która została źle przyjęta w krajach rozwiniętych. Jeżeli w trakcie soboru, Watykan wydawał się faworyzować kolegialność wśród biskupów, utrzymano wiele restrykcji, które były wyrazem dawnych, centralistycznych przyzwyczajęń kontroli Kościołów lokalnych oraz tradycyjnej nieufności Rzymu wobec soborów. W wielu punktach nowe wydanie Kodeksu Prawa Kanonicznego (1983) zostało ocenione jako cofnięcie się w stosunku do opcji soboru¹. Konferencje episkopatów, uważane za zbyt ambitne w swych deklaracjach doktrynalnych, zapraszane są do bardziej ograniczonego wypełniania ich woli. Krótko mówiąc, „sobór ów dotknął wszystkich dziedzin życia religijnego, za wyjątkiem kościelnej organizacji władzy”: mówi o Piśmie Świętym, kolegialności, Kościołach lokalnych, ale każda decyzja lub interpretacja pozostaje ostatecznie w rękach papieża².

W tych samych latach opinia katolicka nabierała żywej świadomości sekularyzacji życia społecznego. Sumienie wiernych coraz bardziej emancypuje się w stosunku do dyskursu hierarchii. Z tego punktu widzenia typowe jest zakwestionowanie, zarazem teoretyczne i praktyczne, pozycji magisterium. W kościołach coraz mniej jest wiernych, zwłaszcza w krajach bogatych, tak iż w 1971 roku pewien teolog mógł postawić pytanie: czy „wiek Kościoła”, którego nadejście powitał Romano Guardini, miał stać się „wiekiem odstąpienia mas od Kościołów”³? Otwartość soboru pozwoliła na wyrażenie wielu krytyk, aż dotąd skrywanych: Kościół katolicki, słyszymy, jest niespójny i anachroniczny, mówi o ubogich, a wchodzi w układy z bogatymi, głosi prawa człowieka, a odmawia stosowania ich we własnym łonie, twierdzi, że dopuszcza różnorodność, a zachowuje ścisły centralizm etc.

Od lat sześćdziesiątych niemal wszędzie mnożą się małe „podstawowe wspólnoty kościelne”. Są one bardzo różnego typu. Narodziły się w Ameryce

¹ Por. G. Thils, „Le Nouveau Code de droit canonique et l'ecclésiologie de Vatican II”, w: *RTL*, 14 (1983), s. 289—301; G. Fransen, „Le Nouveau Code de Droit canonique. Présentation et réflexions”, *ibid.*, s. 275-288.

² P. Hegy, *L'Autorité dans le catholicisme contemporain*, Beauchesne, Paris 1975, s. 15-16.

³ J.-B. Metz, artykuł redakcyjny w: *Concilium*, 66 (1971), s. 7.

Łacińskiej, często z inicjatywy zakonników lub zakonnic bliskich ludowi, rozkwitły przede wszystkim w Brazylii, potem rozpowszechniły się, w zmodyfikowanych formach, na inne części świata. W krajach uprzemysłowionych grupują często przekonanych wierzących, którzy nie czują się już dobrze w tradycyjnych parafiach i są krytyczni w stosunku do aparatu hierarchicznego. W krajach trzeciego świata są przeważnie lepiej zintegrowane z tradycyjną strukturą, przybierają różne nazwy. Ograniczona liczba ich członków pozwala na wzajemną pomoc i poznanie się, czynne uczestnictwo bez sztywnych struktur, zróżnicowanie odpowiedzialności, zgromadzenia, komisje i rady, wszystko to sprzyjało konkretnemu zakorzenieniu w lokalnych sytuacjach. Był to jak gdyby „nowy sposób bycia Kościołem”⁴, nowatorskie doświadczenie „eklezjogenezy”⁵. Podczas gdy niektórzy biskupi nie ufali im, inni widzieli w nich odpowiedź na wyzwania chwili, odnowę parafii i sposób na zaradzenie brakowi kapłanów. Różne konferencje episkopatów uczyniły z nich priorytet, na przykład w Afryce subsaharyjskiej.

W Europie dialog między chrześcijanami a marksistami doprowadził do powstania „teologii politycznej”, w której spotykają się katolicy, jak Johann Baptist Metz, i protestanci, jak Jürgen Moltmann; ich dzieła zostały wkrótce przetłumaczone na inne języki. Nieco później, około roku 1970, gdy ich uczniowie przybyli z Ameryki Łacińskiej, powrócili do swych krajów i stanęli wobec krzyczącej niesprawiedliwości sytuacji ekonomicznej, przekształcają oni refleksję przybyłą z krajów bogatych w „teologię wyzwolenia”. Jednym z najbardziej znanych jej protagonistów jest teolog peruwiański, Gustavo Gutiérrez⁶. Teologia ta będzie miała wiele prądów, mniej lub bardziej radykalnych, posługujących się w sposób mniej lub bardziej wolny kategoriami analizy marksistowskiej. Z tego powodu budzi ona nieufność środowisk konserwatywnych (w tym i w Rzymie) oraz prześladowanie w wielu krajach. Teologia ta ostrożnie zatwierdzona przez Pawła VI w 1975 roku⁷, stała się przedmiotem ostrego ostrzeżenia ze strony Kongregacji Doktryny Wiary w 1984, a następnie swego rodzaju rehabilitacji przez tę samą dykasterię w 1986⁸, została w końcu „kanonizowana” przez Jana Pawła II, który nieraz odnosił się do niej w swych wystąpieniach.

⁴ Por. M. de Carvalho Azevedo, *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Eglise*, Centurion, Paris 1986.

⁵ L. Boff, *Eglise en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église*, Desclée, Paris 1978.

⁶ G. Gutiérrez, *Théologie de la libération. Perspective*, Lumen Vitae, Bruxelles 1974 (wyd. hiszp. 1971); I. Ellacuria, „La Iglesia de los Pobres, sacramento histórico de liberación”, *Estud. Centroamericanos* 32 (1977), s. 707-722.

⁷ Por. adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 72 (1975), n. 29 — 38.

⁸ Por. DC 81 (1984), s. 890-900 i DC 83 (1986), s. 393-411; przekład polski: Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”, w: *W trosce o pełnię wiary, op. cit.*, s. 215 i n. oraz Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, *ibid.* s. 244 i n..

Duch otwarcia na świat, charakterystyczny dla soboru, wpływa na niektóre przynajmniej sektory magisterium papieża i biskupów. Wielkie dokumenty Zgromadzeń generalnych episkopatu Ameryki Łacińskiej w Medllfn i Puebla opierają się na analizach społeczeństwa. Charakterystyczny tekst magisterium papieskiego, inspirowany tą koncepcją, to list apostolski Pawła VI do kardynała Maurice'a Roy'a, *Octogesima adveniens* (1971). W sferze społecznej i politycznej, twierdzi Paweł VI, Kościół „nie ma jedynego słowa”: „wspólnotom chrześcijańskim przystoi obiektywne analizowanie sytuacji właściwej dla ich kraju, oświecenie jej [...] w dialogu z innymi braćmi chrześcijanami i wszystkimi ludźmi dobrej woli”⁹. Wielkie *Listy* biskupów ze Stanów Zjednoczonych na temat zbrojeń jądrowych i sprawiedliwości ekonomicznej zostały zauważone, zwłaszcza z powodu zastosowanej metody: po szerokich konsultacjach ekspertów chrześcijańskich i niechrześcijańskich ukazały się najpierw w wersji prowizorycznej, by po poddaniu krytyce ujrzały światło dzienne w wersji ostatecznej¹⁰.

2. PROBLEMATYKA EKLEZJOLOGICZNA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Wskazówki bibliograficzne: H. Fries. „Das 2. Vaticanum und die Katholische Ekklesiologie. Versuch einer Bilanz”, w: *Münchener Theologische Zeitschrift* 35 (1985). s. 67-88. - A. Anton, *Misterio* II. s. 985-1044 i 1066-1172 (bibliografia). - S. Wiedenhofer. *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*. Styria. Graz-Wien-Köln 1992.

O nowym odczytaniu eklezjologii Nowego Testamentu: R. E. Brown. *L'Eglise héritée des apôtres*. Cerf. Paris 1987. - A. Descamps. *Jésus et l'Église. Études d'exégèse et de théologie*. University Press. Leuven 1987. - J. Cuillet. *Entre Jésus et l'Église*. Seuil. Paris 1985. - G. Lohfink, *L'Église que voulait Jésus*. Cerf. Paris 1985 (wyd. niem. 1982). - *L'Église institution et foi*. Publ. Des Fac. Univ. Saint-Louis, Bruxelles 1979.

To wówczas pojawiła się w eklezjologii katolickiej nowa problematyka. Dla wieku teologów wielkie teksty soborowe pozostały źródłem inspiracji nawet wtedy, gdy dostrzegli, że posiadają one swe ograniczenia i dają się interpretować w przeciwstawnym znaczeniu. Sobór otworzył wyłom w systemie dotąd monolitycznym. Ukazał fundamentalną równość wszystkich członków ludu Bożego, docenił Kościoły lokalne wobec centralizmu rzymskiego, przywrócił giętkość zakrzepłym formom funkcji eklezjalnych, restaurując diakonat jako święcenia stałe oraz otwierając go dla mężczyzn żonatych. Szerzej,

⁹ Por. *DC* 68 (1971), s. 502-513; n. 4, s. 502-503.

¹⁰ „Le défi de la paix: la promesse de Dieu et notre réponse”, *DC* 80 (1983), s. 715 — 762; „Justice économique pour tous. Enseignement social catholique et économie américaine”, *DC* 84 (1987), s. 617-681.

przekształci! ujęcie „świata”: przekraczając postawę obronną lub zdobywczą, wyrażał się w terminach solidarności z konkretnymi walkami historii¹¹. W następnych latach otwarte w ten sposób drogi nie mogły nie być zbadane, wraz z „odwagą ryzyka”, którą w 1966 zalecał teolog Karl Rahner: „W praktycznym życiu Kościoła dzisiaj jedyny dozwolony tucjoryzm, to tucjoryzm śmiałości [...]. Bezpieczeństwem dzisiaj nie jest już przeszłość, ale przyszłość”¹².

Owe poszukiwania, które nie pozostają tylko w teorii, wykorzystują odnowioną lekturę tekstów założycielskich. Bardziej precyzyjna uwaga skierowana na różne eklezjologie obecne w tekstach Nowego Testamentu pozwala dostrzec znaczny margines wolności, jaką cieszy się Kościół przy swej organizacji. Wiele z form organizacji Kościoła narodziło się z odpowiedzi na potrzeby historii i ma tylko niebezpośredni związek z założycielską wolą Jezusa: nie są one „z prawa Bożego”. To, co zostało zorganizowane przez Kościół, może też być przezeń zmienione.

Kontynuowane w tym samym czasie studia nad historią Kościoła i doktryn eklezjologicznych potwierdzają prace egzegetów. Rzucają światło na liczne czynniki polityczne, społeczne, ideologiczne, kulturowe, które warunkowały ewolucję form życia eklezjalnego na przestrzeni wieków. Mówią o różnorodności jej form na Wschodzie i na Zachodzie. Ukazują stopniową sakralizację funkcji autorytetu, ich kodyfikację prawną, zwłaszcza w Kościele rzymskim, jednostronność i zubożenie, jakie ewolucje te przedstawiają w stosunku do perspektyw pierwszych wieków. W tej samej mierze relatywizują one aktualne formy odbierając im to, co miały w sobie z nienaruszalności. Wspierani tymi wynikami teologowie zbierają różne „modele Kościoła”, ukazując w ten sposób możliwe warianty, które doświadczane są w różnych miejscach¹³.

II. ORIENTACJE DOKTRYNALNE I PASTORALNE

1. NA RZECZ KOŚCIOŁÓW „LOKALNYCH”

Wskazówki bibliograficzne: G. Ghirlanda. „Église universelle, particulière et locale au concile Vatican II et dans le nouveau Code de droit canonique”. *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-Cinq ans après*. Cerf. Paris 1988, s. 263-297. - H. Legrand. „La catholicité des Églises locales”, w: *Enracinement et universalité*. Desclée, Paris 1991, s. 159-183; „La réalisation de l'Église en un lieu”, w: *Initiation à la pratique de la théologie*. Cerf. Paris, t. 3. 2, s. 143-345. -

¹¹ Por. P. Tihon, „Des missions à la mission. La problématique missionnaire depuis Vatican II”, *NRT* 107 (1985), s. 502-536 i 698-721.

¹² K. Rahner, *Hadbuch der Pastoraltheologie* II/1, 1966, s. 275-276. W moralności tucjoryzm zaleca wybierać to, co najpewniejsze.

¹³ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, Doubleday, New York, 1974 (wyd. 2 - 1988).

M. Dortel-Claudot, *Églises locales. Église universelle. Comment se gouverne le peuple de Dieu*. Chalet. Lyon 1973. - H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*. Aubier. Paris 1971. - Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985)*. przekład polski: w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969- 1996*. SCJ. Kraków 2000.

Wszystkie wspomniane studia pokazują, że otwarta została przestrzeń na nowe formy życia eklezjalnego, w sposób znacznie bardziej wolny niż pozwalało dostrzec dziedzictwo ostatnich wieków. Sam Nowy Testament świadczy o wielu typach organizacji wspólnot chrześcijańskich. Czyż nie można odnaleźć owej pierwotnej elastyczności? Czyż owa różnorodność modeli nie mogła odpowiedzieć dziś na potrzeby adaptacji Kościołów lokalnych w odmienionych kulturach? Faktycznie coraz gorzej znosiły one uniformizm narzucony przez centralizm rzymski.

Widzimy, jak po soborze w teologii Kościoła rozwija się rozdział nieobecny od wieków: rozdział poszczególnych czy lokalnych Kościołów. II Sobór Watykański zaledwie naszkicował ów temat¹⁴. Co więcej, jego punktem wyjścia był Kościół powszechny, widziany jako zgromadzenie wiernych wokół biskupów i papieża: taka perspektywa wcale nie sprzyjała pełnemu uznaniu Kościołów lokalnych.

Studia teologiczne dostarczyły teoretycznego oparcia szerokiemu ruchowi wspomnianych wyżej „podstawowych wspólnot kościelnych”. Teologowie wyliczają ich zalety: są one najlepszym zastosowaniem eklezjologii wspólnoty. Opierają się na zdaniu soboru, mówiącym o wspólnotach „nieraz szczupłych i ubogich” (*LG 26*), rozpoznają w nich wszystkie rysy, które definiują Kościół, tę samą wiarę, te same sakramenty, wspólnotę z pasterzami. Odczytują one Biblię, stosując ją do swojej rzeczywistości. Wymykają się dominującemu klerykalizmowi: lud Boży, zwłaszcza ubodzy, odnajduje w tych wspólnotach słowo. Są zatem ewangelizacyjne. Krótko mówiąc, stanowią one charakterystyczny dla naszych czasów „wyłom” eklezjologiczny.

Przeniesiona do Afryki problematyka podstawowych wspólnot kościelnych spotykała się z inną, polegającą na rozdźwięku między chrześcijaństwem na wzór Zachodu, sprowadzonym wraz z kolonizacją, a kulturami lokalnymi poszukującymi swych korzeni. Owemu rozdźwiękowi towarzyszyła w krajach afrykańskich zależność ekonomiczna w stosunku do Kościołów z dawnych państw kolonialnych, zależność sprzyjająca utrzymywaniu pewnego typu funkcjonowania, w niewielkim stopniu dostosowanego do mentalności lokalnych. Podniosły się głosy domagające się „moratorium” na wysyłanie osób i pieniędzy, ażeby „młode Kościoły” mogły dojść do prawdziwej autonomii i nie tylko same sobą zarządzać, ale i finansować. Propozycja ta, przedstawiona w Lusace

¹⁴ *LG 26*; por. *CD 11*; *AG 4, 10, 15, 22*. Mówi o nim Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku (kanon 368).

w 1974 roku przez Protestancką Konferencję Kościołów Afryki (CETA), odbiła się echem w środowisku katolickim, odniosła niewielki sukces wśród biskupów¹⁵. Natomiast w modelu podstawowych struktur dostrzegli oni skuteczny sposób na promowanie w terenie poszukiwania specyficznego afrykańskiego sposobu budowania Kościoła, bliższego tradycjom rodzinnym i klanowym¹⁶.

Podczas rzymskiego synodu na temat ewangelizacji, w 1974 roku, pierwszego, na którym biskupi z trzeciego świata byli w większości, z mocą wyrażono rozdzźwięk między Ewangelią a kulturami, zwłaszcza głosami biskupów z Afryki, do tego stopnia, iż Paweł VI uznał za konieczne przypomnieć w swej mowie końcowej znaczenie łączności z Rzymem, centrum jednoświata¹⁷. W dokumencie syntetyzującym, jaki wydał w następnym roku, „ewangelizacja kultur” była jednym z priorytetów¹⁸. Pilność „inkulturacji” Ewangelii będzie okresowo przypomniana przez jego następcę; jednak kiedy teologowie afrykańscy wysunęli w 1977 roku „Projekt synodu afrykańskiego na rok 2000”, liczne obiekcje przekształciły ów projekt w „Nadzwyczajne zgromadzenie synodu rzymskiego dla Kościoła afrykańskiego” (1994), co w znacznej mierze zmodyfikowało jego perspektywę.

Ów priorytet nadawany zakorzenieniu wiary w różnych kulturach konkurował z innym, dotyczącym sytuacji niesprawiedliwości i eksploatacji, charakterystycznych dla świadomości eklezjalnej w Ameryce Łacińskiej, które stały się przyczyną powstania teologii wyzwolenia. Energia owego prądu „wyzwolicielskiego” wzbudziła echa i współzawodnictwo w innych częściach świata; szczególnie w Afryce Południowej, gdzie walka przeciw *apartheidowi* narzucała bardziej społeczne niż po prostu kulturowe podejście oraz gdzie teologowie zaproponowali inny neologizm, mniej związany z kulturą, a mianowicie „kontekstualizację”. Z kolei w Azji, gdzie kwestia biedy była przeżywana w łonie dialogu międzyreligijnego, ten ostatni także postrzegano jako priorytetowy¹⁹.

2. CZY POTRZEBA ŚWIECKICH W KOŚCIELE?

Wskazówki bibliograficzne: L. Boff. *Église, charisme et pouvoir*, wyd. 2. Lieu Commun. Paris 1985. s. 209. - R. Parent. *Une Église de baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs-laïcs*, Cerf.

¹⁵ Por. F. Eboussi Boulaga, „La démission”, *Spiritus* 56 (1974), s. 276—287; o debacie, por. P. Tihon, „Des missions à la mission”, *NRT* 107 (1985), s. 704—706.

¹⁶ Por. H. Maurier, *Les Missions*, Cerf, Paris 1993; J. Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, Desclée, Paris 1992; P. Tihon, „Retour aux missions? Une lecture de l'encyclique *Redemptoris missio*”, *NRT* 114 (1992), s. 69-86.

¹⁷ Paweł VI, mowa końcowa na synodzie biskupów z 1974 roku, *DC* (1974), s. 951-954.

¹⁸ Id., *Evangelii nuntiandi*, nr 20 i 63; *DC* 73 (1976), s. 4 i 14.

¹⁹ Por. A. Pieris, *Une Théologie asiatique de la libération*, Centurion, Paris 1990.

Paris 1987. - B. Forte. *Laïcité et laïcité. Essais edlésiologiques*. Mediaspaul, Paris 1987. - G. Thils. „Les laïcs. À la recherche d'une définition". *RTL* 19 (1988), s. 191 -196.

O charyzmatkach: Przed ostatnim soborem, por. bibliografia w: A. Winklhofer. *L'église présence du Christ*. Cerf. Paris 1966. - Po soborze, por. bibliografia w: H. Kiing. *Être chrétien*. Seuil, Paris 1978, s. 775. - S. Wiedenhofer. *Das katholische Kirchenverständnis. op. cit.* - G. Hasenhüttel. *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Herder. Freiburg 1969.

O ruchach „charyzmatycznych": K. i D. Ranaghan. *Le Retour de l'Esprit. Le mouvement pentecôtiste catholique*. Cerf. Paris 1972. - R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*. Beauchesne, Paris 1974 (bibliografia s. 253-260). - E. O'Connor. *Le Renouveau charismatique. Origines et perspectives*. Beauchesne. Paris 1975. - F. Mac Nutt. *Le Pouvoir de guérir*. Cerf. Paris 1980. - A. Sullivan, *Charismes et renouveau charismatique. Une étude biblique et théologique*. DDB, Paris 1988.

We wszystkich wspomnianych przypadkach chodziło o to, by chrześcijanie danego miejsca „przyjęli odpowiedzialność bycia Kościołem tam, gdzie się znaleźli"²⁰. Odtąd klasyczne perspektywy laikatu, które naznaczyły jeszcze teksty soborowe, już nie wystarczają. Sam termin „świecki” zaczął przejawiać swą stronę klerykalną, co wyraża prowokacyjny tytuł pewnego artykułu: „Czy potrzeba świeckich w Kościele?”²¹ Czyż rozróżnienie na duchownych i świeckich nie było „odbiciem dezaprobaty dla ludu ze strony kategorii hegemonicznej?”²² W przeddzień synodu z 1987 roku, który miał być poświęcony temu tematowi, niejeden obserwator odnotował, że tam, gdzie hierarchia zalecała odnowienie „teologii laikatu”, świeccy wzywali do nowej eklezjologii, w której wspólna kondycja ochrzczonych przeważałaby nad sytuacjami specyficznymi, związanymi z różnorodnością charyzmatów i posług. Synod nie skierował się na tę drogę²³.

W swym stylu jeszcze bardzo klerykalny, sobór wielokrotnie zapraszał kler do włączania świeckich do odpowiedzialności za wspólnotę chrześcijańską. Następne lata przyniosły rozwój retoryki uczestnictwa, w tym także uczestnictwa w decyzjach („Wszyscy odpowiedzialnymi w Kościele”²⁴). Wielu przypomina dawne powiedzenie, często cytowane przez Y. Congara: „Co dotyczy wszystkich, winno być omawiane przez wszystkich”²⁵. W wielu przypadkach dyskurs ten jest jedynie fasadą przykrywającą przyzwyczajenia, które pozostały

²⁰ Formula P. Kalilombe, biskupa Lilongwe (Malawi), maj 1976 (por. *Prospective* 520/76).

²¹ H. Urs von Balthasar, *Communio* 4 (1979), s. 7—16.

²² L. Boff, *Eglise, charisme et pouvoir*, s. 209.

²³ Por. Jan Paweł II, potsynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988), *DC* 86 (1989), s. 152—196; przekład polski: w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Archidiecezji Krakowskiej, Wydawnictwo M, Kraków 1996.

²⁴ Tytuł zgromadzenia plenarnego episkopatu Francji w Lourdes, w 1973 roku (Centurion, Paris 1973). Por. F. Messner, J. Schlick, *Participation dans l'Eglise. Bibliographie internationale 1968—1975*, Cerdic-Public., Strasbourg 1975.

²⁵ Por. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Cerf, Paris 1969, s. 254.

klerykalne, co wyjaśnia powtarzaną prośbę o więcej „demokracji” w Kościele katolickim. W młodych Kościołach najbardziej aktywni chrześcijanie krytykują trwałość modelu misyjnego, często paternalistycznego, jeśli nie autorytarnego. Po przeciwnej stronie najbardziej tradycjonalistyczne prądy nieustrudzenie powtarzają, że „Kościół nie jest demokracją”. Powszechne utożsamienie prezbiteratu i kapłaństwa także nie ułatwia wyjaśnienia relacji pomiędzy „powszechnym kapłaństwem wiernych” (przypomnianym przez *LG* 10 i 11) a „kapłaństwem urzędowym”, nawet jeśli dyskurs soborowy podkreśla, że „są one sobie wzajemnie przyporządkowane”.

Można się było spodziewać, że w okresie posoborowym mnożyć się będą studia o miejscu charyzmatów w Kościele. Już przed soborem różne fundamentalne prace ukazywały ten temat. Krótko wspomina o nim konstytucja *Lumen gentium* (n. 12). Po soborze opublikowano inne prace, które nie miały żadnego oddźwięku praktycznego. Tymczasem począwszy od 1967 roku katolicyzm doznaje „odnowy charyzmatycznej”, bliskiej ruchom zielonoświątkowym, które rozkwitły w Stanach Zjednoczonych na początku XX wieku. Zrodzona niemal wyłącznie z inicjatywy świeckich odnowa ta na powrót zaszczepiła w kontekście katolickim zapomniane praktyki, jak glosolalia („mówienie językami”) czy obrzędy uzdrowienia. Ma swe wydawnictwa, swe okresowe wielkie zgromadzenia, swych teologów. Dała początek wielu ruchom lub wspólnotom w nowym stylu, grupującym zazwyczaj osoby posiadające rodziny i samotne, wśród których są ludzie zaangażowani w pomoc potrzebującym lub w bezpośrednią ewangelizację.

3. FORMY KOLEGIALNOŚCI

Wskazówki bibliograficzne: Y. Congar. „Le Problème ecclésiologique de la papauté après Vatican II”, w: *Ministères et communion ecclésiale*. Cerf. Paris 1971. - *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche*, red. G. Schawifer. Schöningh, München 1975. - C. Schwaiger, *Päpstlicher Primat und Autorität der allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*. Schöningh. München 1977. - J. M. Tillard, *L'Évêque de Rome*, Cerf, Paris 1982. - *La Primauté romaine dans la communion des Églises* (Mieszany Komitet Katolicko-Prawosławno-Protestancki we Francji). Cerf. Paris 1991. - J.-B. d'Onorio. *Le Pape et le gouvernement de j'Église*. Fleurus-Tardy, Paris 1992.

O konferencjach episkopatów: H. Legrand, J. Manzanares. A Garcia y Garcia. *Les Conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janv. 1988)*, Cerf, Paris 1988. - G. Ghirlanda, „Concili particolari e Conferenze dei Vescovi: *munus regendi et munus docendi?*”. *La Civiltà cattolica* 142/11 (1991). s. 117 -132. - A. Antón, *Conferencias episcopales: instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión*, Sígueme. Salamanca 1989. - *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, red. H. Müller i H. J. Pottmeyer. Patmos, Düsseldorf 1989. - *Episcopal Conferences. Historical. Canonical and Theological Studies*. red. Th. J. Reese, Georgetown University Press. Washington 1989.

W latach, które nastąpiły po soborze, papieże przejawiali troskę o wprowadzenie w życie decyzji soborowych, które zmierzały w kierunku bardziej kolegialnego zarządu Kościołem. Przejście to nie było łatwe: zarząd pozostawał oparty na scentralizowanym, powszechnym autorytecie papieskim. Synody biskupów, które regularnie odbywały się w Rzymie, nadawały zasadzie kolegialności pewnej treści. Nawet jeśli ich rola była tylko konsultatywna, zacieśniały one kontakty między biskupami i sprzyjały przynajmniej „poczuciu kolegialnemu” (*affectus collegialis*). Liczne były diecezje, które, na innym poziomie, przywracały praktykę synodów czy nawet zgromadzeń diecezjalnych²⁶. Fakty wydawały się narzucać zmodyfikowane sprawowanie prymatu rzymskiego, który miał w większym stopniu służyć otwarciu misyjnemu i wspólnocie w różnorodności.

Musiała jednak pojawić się pewna kwestia, która nie była jedynie natury praktycznej. Od II połowy II wieku potrzeby koordynacji uczyniły koniecznymi zgromadzenia regionalne. Ten sposób funkcjonowania tak mocno wpisał się w praktykę, iż niektórzy teologowie mówią w tym kontekście o „koncylialności” lub „zasadzie synodalnej” jako o „życiowym prawie” funkcjonowania Kościoła. Czy można jednak powiedzieć, że był to istotny element jego struktury? By użyć żargonu teologów, czy konferencje episkopatów są konkretnym i zaktualizowanym wyrazem pewnej synodalności „z prawa Bożego”? Czy można je niedwuznacznie odnieść do woli Chrystusa? A zwłaszcza, czy można przyznać im autorytet doktrynalny? Kolokwium specjalistów odbyte w Salamance, w 1988 roku, oświetliło ważną i powszechnie uznaną rolę, jaką pełnią regionalne zgromadzenia biskupów w pierwszych wiekach, także na płaszczyźnie doktrynalnej. Od tego czasu wiele studiów zajęło się uściśleniem tych stanowisk.

4. KONFLIKTY, „RECEPCJA”, WSPÓLNOTA

Wskazówki bibliograficzne: 0 recepcji: Y. Congar. „La Réception comme réalité ecclésiologique”. *RSTP* 56 (1972), s. 379-403. - W. Beinert (red.). *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*. Herder. Freiburg-Basel-Wien 1991.-G. Routhier, *La Réception d'un concile*. Cerf. Paris 1993 (bibliografia, s. 243-261). - H. J. Sieben. *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*. Schöningh. Paderborn 1993. s. 385-421.

O eklezjologii wspólnoty: J.-M. R. Tillard, *Église d'Églises. L'Éclésiologie de communion*. Paris. Cerf. 1987. s. 139-186; *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'écclésiologie de communion*. Cerf. 1990, s. 137-156. - W. Kasper. „L'Église comme communion: un fil conducteur de l'écclésiologie de Vatican II”. *Communio* 12. (187), s. 15-31.

²⁶ Por. w odniesieniu do Francji: M. Hébrard, *Révolution tranquille chez les catholiques. Voyage au pays des synodes diocésains*, Centurion, Paris 1989.

Różnorodne te poszukiwania wzbudziły reakcję u teologów o tendencji bardziej klasycznej. Spowodowały także czujność instancji rzymskich. Wypowiedziały się one najpierw w deklaracji *Mysterium Ecclesiae* Kongregacji Doktryny Wiary, w 1973²⁷, a później w raporcie Międzynarodowej Komisji Teologicznej (ustanowionej i mianowanej przez Rzym po soborze²⁸). Niepokój Rzymu przełożył się także na środki podjęte przeciwko poszczególnym teologom. Po wieku debatach wywołanych przez swe książki szwajcarski teolog, Hans Kiing, został pozbawiony tytułu teologa katolickiego. Kilka lat później teolog brazylijski Leonardo Boff także został ukarany za swe stanowiska eklezjologiczne²⁹. Rozmiary reakcji wywołanych wśród świeckich przez wspomniane środki dyscyplinarne są znakiem dokonujących się zmian. Milczenie nakazane Leonardo Boffowi stało się przyczyną opublikowania dokumentów z dyskusji pod charakterystycznym tytułem *Roma locuta*³⁰ (Rzym przemówił): Rzym przemówił, ale wydawało się, że sprawa nie została wysłuchana.

Tego rodzaju konflikty z pewnością nie są w Kościele nowością. Jednakże forma, jaką przyjęły w dekadach po II Soborze Watykańskim, posiada nieznane dotąd rysy. Najpierw przeżywane są w coraz większym stopniu jako stanowiące część normalnego życia Kościoła. Socjolodzy widzą w tym znak zdrowia instytucji kościelnej w okresie szybkich zmian. Teologowie wskazują na całą ich serię na przestrzeni historii i doskonałą prawowierność wielu z nich. Wprowadzają niuanse do obrazu jednomyślności, jaki Kościół katolicki stara się stworzyć. Niektórzy debatuje o „prawie do niezgody”. Wewnętrzny pluralizm, współistnienie przeciwstawnych tendencji w łonie Kościoła może przyczynić się do powstania bardziej elastycznej formy jedności, odporniejszej na rozpadanie się społecznych punktów oparcia i dawnej symboliki. Pluralizm ów, który wymaga nowych form regulacji, nie jest prostym faktem, z którym trzeba się pogodzić, ale powołaniem, na które trzeba odpowiedzieć³¹.

Wszystkie te debaty ukazały podstawową zasadę życia eklezjalnego, zasadę *receptji*. Jest ona związana z rolą przyznaną przez sobór „zmysłowi wiary całego ludu”, gdy „ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary

²⁷ Tekst z 24 czerwca 1973 roku, *DC 70* (1973), s. 667-668; tekst polski: Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966—1994*, *op. cit.*, s. 54 i n.

²⁸ *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, raport Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *DC 83* (1986), s. 57-73; przekład polski: w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969—1996*, SCJ, Kraków 2000, s. 197 i n.

²⁹ Chodzi przede wszystkim o jego książkę *Kościół, charyzmat i władza*, wyd. franc.: *Lieu Commun*, Paris 1985 (wyd. 2).

³⁰ *Roma locuta. Documentos sobre o livro „Igreja, carisma e poder” de Frei Leonardo Boff*, Vozes, Perópolis 1985.

³¹ Por. różne numery czasopism poświęconych konfliktom: *Christus* 58 (1968), *Lumière et Vie* 103 (1971); *Concilium* 51 (1970) i 73 (1972); *Pro Mundi Vita* 45 (1973). Por. Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris 1971, s. 229 — 260.

i obyczajów” (LG 12). Doktryna ta nie została nigdy w pełni zapomniana. Ale w perspektywie „piramidalnej” recepcja nie oznacza nic innego jak posłuszeństwo, zgodę ludu na decyzję autorytetu. W perspektywie dawnego Kościoła wspólnota wiążąca Kościoły objawia się w ich zgodzie, przez fakt, że „przyjmują się” one nawzajem i uznają autentyczność swej wiary oraz chrześcijański charakter dyscypliny. Proces ten stosuje się zarówno wobec deklaracji dogmatycznych jak i decyzji dyscyplinarnych lub w dziedzinie moralności, bez względu na pozycję tego, kto je ogłasza. Tym lepiej rozumiemy rozbudzenie tej problematyki, zważywszy napięcia istniejące w Kościele katolickim po soborze: recepcja samego soboru „staje się testem tym bardziej, że umacnia się wrażenie, iż wpływowe kręgi wypowiadają się za nierecepcją”³². Tradycyjna doktryna recepcji (wraz z jej konsekwencjami braku recepcji i ewentualnej modyfikacji recepcji na przestrzeni czasu) jest niewątpliwie jednym z kluczowych punktów współczesnej eklezjologii.

Wraz z upływem lat eklezjologia soborowa jest coraz częściej charakteryzowana jako „eklezjologia wspólnoty”. Podniesiono na przykład fakt, iż synod rzymski z 1985 roku, zwołany dla oceny dwudziestolecia wprowadzania decyzji soborowych w życie, unika formuły „lud Boży” i woli wypowiadać się w terminologii „wspólnoty”. U niektórych uwypuklanie wspólnoty może oznaczać wolę powrotu do niemożliwej jednomyślności. Inni natomiast podkreślają, że koncepcja wspólnoty jest zdolna zunifikować różnorodność, tak w łonie Kościoła katolickiego, jak w dziedzinie ekumenizmu. Stąd pierwszeństwo przyznawane jej przez teologów najmocniej zatroskanych o „odtworzenie” jedności chrześcijańskiej.

5. PRZYWILEJ UBOGICH W KOŚCIELE

Wskazówki bibliograficzne: J. Sobrino. *Resurrection de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae. Santander 1981. - C. Gutiérrez. „Le rapport entre l'Église et les pauvres vu d'Amérique latine”. *La Réception de Vatican II. op. cit.*, s. 229-257. - *Le Peuple de Dieu au milieu des pauvres. Concilium* 196 (1984). s. 7-175. - Ekumeniczna Rada Kościołów, pod red. J. de Santa Ana. *Les Défis des pauvres à l'Église*. Clé. Yaounde 1981 ; *L'Église de l'autre moitié du monde*. Karthala, Paris 1981; *L'Église et les pauvres*. P.M. Favre. Lausanne 1982. - J. Pixley. Cl. Boff, *Les Pauvres: choix prioritaire*. Cerf. Paris 1990. - A. Durand, *La Cause des pauvres. Société, éthique et foi*. Cerf. Paris 1991. - N. Lohfink. *Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation theology in the Light of the Bible*. Bibal Press. Berkeley 1987.

W regionach wielkiego ubóstwa, a przede wszystkim w Ameryce Łacińskiej, refleksja eklezjologiczna nabrała szczególnych cech, a niektóre z nich zdobyły prawo obywatelstwa w całym katolicyzmie. Otóż teologię wyzwolenia charak-

³² W. Beinert, *Glaube als Zustimmung, op. cit.*, s. 22.

teryzuje między innymi bardzo wyraźna wola służenia najbardziej ogołoconym wspólnotom i ich walce o więcej sprawiedliwości. O „trwałości” ich treści decyduje fakt, że pragnęły one wyjaśnić przy pomocy Ewangelii sytuacje niesprawiedliwości i ucisku przeżywane przez wspólnoty, dla lepszego ich zrozumienia posiłkując się „pośrednictwem” nauk społecznych. Przyjęły one do wiadomości nowość, jaką stanowi pojawienie się mas ubogich jako protagonistów na scenie historii, ekspansji wspólnot podstawowych w Kościele, przyjęcia ich w wielkich dokumentach Kościoła latynoamerykańskiego w Medellin i Puebla. Wychodząca z takich założeń eschatologia przyjmuje zatem perspektywę „odwrotnej strony historii”, jaką jest sytuacja ubogich: nawet dla bogatych chrześcijan, Kościół jest w każdym razie „Kościołem Ubogich”. Czyni on miejsce dla męczenników, których wielu mają owe ubogie Kościoły: istnienie eklezjalne jest zawsze marszem w ślad za Jezusem Ukrzyżowanym. W marszu tym Kościół Ubogich jest grupą profetyczną: denuncjuje nieludzkość systemów społecznych, które niszczą człowieka i zapowiada, że Bóg Przymierza i Obietnicy usłyszyci krzyk. To ubodzy niosą nadzieję świata, oni mogą nadać treść utopii Królestwa Bożego, do nich należy przyszłość. Eklezjologia ta oddaje sprawiedliwość nadziei mesjańskiej: „obiecane szczęście” nie oczekuje nas dopiero po tym życiu.

Wzięcie na serio tej perspektywy i jego praktyczne konsekwencje w Kościele katolickim ostatniego ćwierćwiecza XX wieku, przyjęło miano „opcji na rzecz ubogich”. Radykalizm niektórych pozycji wywołał pewne reakcje. Ponieważ podstawowa opcja nie mogła być wykluczona w imię Ewangelii, tradycyjny dyskurs stąpił jej ostrze, zaopatrując ją w przymiotniki: stała się „opcją preferencyjną, nie wyłączną ani wykluczającą”. Starano się także zmniejszyć jej doniosłość, dodając inne „opcje priorytetowe”. Grupy, które angażują się na tej drodze, zwłaszcza liczne instytuty zakonne, bardzo aktywne w Ameryce Łacińskiej, zgodziły się wprowadzić te niuanse do swego dyskursu, nie ustając przy tym w działaniach na rzecz przełożenia radykalizmu ewangelicznego na czyny.

III. KOŚCIÓŁ KATOLICKI I INNE KOŚCIOŁY

1. POSZUKIWANIE JEDNOŚCI KOŚCIOŁÓW

Wskazówki bibliograficzne: Y. Congar. „Le Développement de l'évaluation ecdésiologique des Églises non-catholiques. Un bilan”. *RDC* 25 (1975), s. 168-169; *Essais oecuméniques, op. cit.: Diversités et communion, op. cit.* - Ch. Duquoc. *Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie oecuménique*. Cerf, Paris 1985. - B. Sesboué, *Pour une théologie oecuménique. Église et sacrements. Eucharistie et ministères. La Vierge Marie*. Cerf. Paris 1990.

Sobór Watykański II z dużą troską zajął się ekumenizmem. Lata posoborowe można uporządkować w różnorodne fazy postępów i zahamowań. Rzymski Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, utworzony dla soboru, stał się z woli Jana XXIII komisją stałą. Po soborze poświęciła się ona cierpliwej i wytrwałej pracy na rzecz dialogu doktrynalnego, która przyniosła już znaczące, choć zbyt mało znane owoce. Powstały liczne komisje mieszane dla studiowania rozbieżności między Kościołami. Zostały podpisane teksty porozumień dwustronnych w ważnych kwestiach doktrynalnych. Pojawiły się gesty wyrażające zbliżenie: wizyty głów Kościołów w Rzymie, wizyty papieża u nich podczas jego podróży, używanie wobec Kościołów prawosławnych tytułu „Kościołów siostrzanych”, pozytywna ocena eklezjalności „Kościołów i wspólnot kościelnych odłączonych od Stolicy Rzymskiej” (por. UR13), wzajemne zniesienie ekskomuniki. „Praktyka angażuje również teologię”, notował Y. Congar³³. Zmuszała ona do zarzucenia prostych koncepcji herezji lub schizmy, ponieważ w innych Kościołach dostrzegano wartości chrześcijańskie, które bez wątpienia nie były obce katolicyzmowi, ale które w niektórych przypadkach znajdowały się w nim tylko w stanie szczątkowym. Trzeba też było odnaleźć ścieżki myślowe po to, by myśleć o „pojednanej różnorodności”. Dostarczała ich tradycja: wyróżniała ona plan teorii teologicznych, być może nie do pogodzenia, oraz plan koniecznej jednomyślności co do istoty wiary; czy wreszcie plan prawd, zawierających część ciemności i poddających się różnorodnym wyrażeniom. Sam sobór ustalił pewną „hierarchię prawd”³⁴ i wprowadził, przez swój sposób mówienia o innych wspólnotach chrześcijańskich, ideę różności stopni eklezjalności.

Różne fakty zmniejszyły optymizm pierwszych lat. Zbliżenia katolików z prawosławiem niejednokrotnie wydawały się Kościołom protestanckim akcentować dystans między nimi a Kościołem rzymskim. Praktyki ekumeniczne w terenie sprowokowały przywołania do porządku. Po upadku muru berlińskiego i otwarciu krajów Europy Wschodniej gorliwość w odbudowaniu mniejszości katolickiej w tych krajach została źle przyjęta przez Kościoły prawosławne. Niesłusznie widziały w nim wyraz prozelityzmu i konkurencji. W ogólniejszym ujęciu polityka Rzymu polegająca na kontroli wszystkich Kościołów swej obediencji, ich praktyk, ich nauczania odnowiła u innych chrześcijan obraz Kościoła redukującego różnorodności, silnie scentralizowanego i dogmatycznego i osądzanego jako „represyjny”.

Jeśli spojrzymy na tę sytuację z pewnego dystansu, to okaże się, iż te incydenty wcale nie przeszkodzą nam mówić o globalnym postępie ekumenizmu od II Soboru Watykańskiego. Coraz częściej teologowie katoliccy, którzy

³³ Y. Congar, *Ministère et communion ecclésiale*, op. cit., s. 74.

³⁴ G. Thils, „Hiérarchie des vérités de la foi et dialogue oecuménique”, *RTL* 15 (1984), s. 147-159.

nie uchodzą za awanturników, zalecają taką formę jedności eklezjalnej, która by nie tylko szanowała, ale przyjmowała poważne różnice pomiędzy zjednoczonymi Kościołami. Rada Ekumeniczna mówi w tym sensie o „jedności soborowej”. Teksty porozumień dwustronnych pozwalają zobaczyć, że niektóre doktrynalne motywy od dawna należą do przeszłości. Stawiane jest pytanie o właściwy ekumeniczny charakter soborów odbywanych na Zachodzie bez Greków. Mówi się o koniecznej „re-recepcji” Soboru Watykańskiego I w perspektywie zgody z prawosławnymi co do posługi Piotra³⁵. Z katolickiego punktu widzenia pytano, przy poparciu argumentów, o możliwość akceptacji *Augsburskiego wyznania wiary* (1530), jednej z formuł wiary szeroko przyjętej w protestantyzmie. W bardziej radykalny sposób, inni teologowie z różnych Kościołów umieszczają prawdziwe wyznania gdzie indziej niż w ekumenizmie. Rozbieżności dotyczą stanowiska zajmowanego wobec dramatów świata, w ramach którego występują podziały w łonie tego samego Kościoła: „Dokonuje się zjednoczenie chrześcijan bez zjednoczenia Kościołów [...]. Można by także powiedzieć: jesteśmy świadkami urzeczywistnienia pewnego Kościoła. Jak go scharakteryzować? Poprzez wolę, aby Kościół był dzisiaj tam, gdzie jest dziś świat”³⁶.

2. STOSUNEK KOŚCIOŁA DO NARODU ŻYDOWSKIEGO

Wskazówki bibliograficzne: K. Barth, *Dogmatique*. II. 2. 1: Labor et Fides, t. 8. s. 205-304.

- H. Urs von Balthasar, *La Dramatique divine* (1978). t. II. 2. Culture et Vérité/Lethielleux, Namur/Paris 1988. s. 288-355. - F. Mussner. *Traité sur les Juifs*. Cerf. Paris 1981: *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*. Herder. Freiburg-Basel-Wien 1991. - R. Refoulé.....*Et ainsi tout Israël sera sauvé". Romains 11.25-32*, Cerf. Paris 1984. - M. Sales, *Le Corps de l'Église*, Fayard. Paris 1989. - *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, red. M. Marcus, E Stegemann. Z. Zenger. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991. - B. Sesboüé. „Ecclesia ex circumcisione, Ecclesia ex gentibus”, *ISTINA* 36 (1991). - S. Wiedenhöfer. *Das Katholische Kirchenverständnis*, Styria, Graz 1992 (bibliografia).

W soborowym ożywieniu nawrócenie do dialogu z „innymi” nie można było zapomnieć o oryginalnym przypadku ludu żydowskiego, wspomnianego oddzielnie w *Nostra aetate* (4). Chociaż dialog ten nie może wejść w ramy dialogu czysto ekumenicznego, nie może też sprowadzać się do dialogu z „innymi religiami”. „Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków”³⁷. Chrześcijanie stają również wobec tajemnicy trwania

³⁵ Por. G. Thils, *La Primauté pontificale. La Doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Duculot, Gembloux 1972.

³⁶ Y. Congar, *Essais oecuméniques*, op. cit., s. 61.

³⁷ NA 4; CODII-2, s. 1969.

ludu żydowskiego w historii. Popołnione na nim w połowie XX wieku ludobójstwo, które symbolizuje nazwa Auschwitz, dokonane w krajach o tradycji chrześcijańskiej, jest okazją do głębokiego rachunku sumienia nie tylko nad naszymi czasami, ale nad całą historią relacji między chrześcijanami a Żydami oraz nad prześladowaniami, jakie dotykały tych ostatnich.

Choć nadal delikatne, pozytywne relacje między chrześcijanami i Żydami rozwijają się od trzydziestu lat. Niektóre mury niezrozumienia padają. Grupy dialogu istnieją w wielu krajach na poziomie oficjalnym. Niedawne uznanie państwa Izrael przez Watykan (1993) stwarza sprzyjający klimat.

Na płaszczyźnie doktrynalnej relacja Kościoła do narodu żydowskiego jest prawdziwym problemem eklezjologii. Nie dziwi zatem, że teologowie i egzegeci badają na nowo rozdziały 9—11 z Listu do Rzymian, by postawić pytanie o miejsce narodu żydowskiego w historii zbawienia i sposób, w jaki „Izrael zostanie zbawiony”.

Jednak relacja do narodu żydowskiego nie dotyczy wyłącznie Żydów, którzy są na zewnątrz Kościoła. Nie można zapominać, że pierwsza wspólnota w dniu Zesłania Ducha Świętego była w całości żydowska oraz że wiara chrześcijańska zaczęła nabierać kształtów dzięki żydowskiemu dziedzictwu wiary. Nauczanie Listu do Efezjan pokazuje, że krzyż Chrystusa zniszczył mur podziału i nienawiści między dwoma ludami, aby Kościół budowany był na pojednaniu pomiędzy Żydem i poganinem, rękojmi ich wspólnego pojednania z Bogiem w jednym ciele (por. Ef 2,14-17). Jeśli dawne judeochrześcijaństwo znikło już jako rozpoznawalna forma chrześcijaństwa, to jednak faktem jest, że na przestrzeni historii wielu Żydów nawróciło się na wiarę chrześcijańską, w której widzieli ostateczne wypełnienie Przymierza. Czy chrześcijanie pochodzenia pogańskiego w wystarczającym stopniu uznali ich specyfikę i „strukturalną” wartość ich obecności w Kościele? Klasyczna eklezjologia słabo uwypuklała ten aspekt. Dziś problem ten nabiera aktualności wraz z odnowieniem małych wspólnot chrześcijańskich kultury i języka hebrajskiego.

3. KU NOWEJ OBECNOŚCI W ŚWIECIE

Wskazówki bibliograficzne: II Sobór Watykański. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, Nostra aetate* (28 października 1965). COD II-2. s. 1965-1969; przekład polski: NA. - J. Dupuis, *Jesus-Christ a la rencontre des religions*. Desclee. Paris 1989.

Burzliwa droga eklezjologii, jaką w ogólnych rysach opisaliśmy, może sprawiać wrażenie maszerowania w miejscu. By to ocenić, potrzeba będzie na pewno większego dystansu. Jednakże kilka wybijających się cech charakterystycznych zdaje się opierać ewentualnym próbom cofania się. Korzystanie ze źródeł biblijnych, rozwój poczucia historii, świadomość bycia w świecie mniej-

szością niosącą specyficzne orędzie, wszystko to przyczyniło się do nadania temu, co nazywa się „świadomością Kościoła”, odnowionego wymiaru eschatologicznego, który wydaje się stawać cechą powszechną. Mniejszość mężczyzn i kobiet, którzy zawierzili Jezusowi z Nazaretu i Jego przesłaniu, to zarys ludu wzywanego przez Boga do współpracy z Jego Królestwem. Cała ludzka przygoda to rozległy ruch zmierzający do realizacji tegoż Królestwa, a wszyscy „ludzie dobrej woli” na swój sposób współpracują przy jego wzroście. Kościół jest znakiem i świadkiem tego ruchu.

W tym znaczeniu można było stwierdzić, że Kościół końca XX wieku powracał do sytuacji sprzed Konstantyna. Na pewno słuszniej można, wraz z Y. Congarem, mówić o końcu ery konstantyńskiej. Jak przed Konstantynem relacja „do”, inaczej mówiąc najważniejsze napięcie przeżywane przez chrześcijan, nie jest napięciem między duchownymi a świeckimi, ale między Kościołem a światem. Duchowni w znacznej mierze porzucili swe domagania się prestiżu i przywilejów; a przez to stwierdzenie, że są po prostu „sługami sług Bożych”, nabrało w ich ustach większej wiarygodności.

Jednakże od epoki męczenników do epoki atomu postawa chrześcijan w stosunku do historii uległa przemianie. Pierwsze pokolenia odczuwały prowizoryczność czasu w formie ogólnej relatywizacji historii: „Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat!”³⁸ Chrześcijanie czują się dzisiaj solidarni z „radościami i nadziejami” innych synów tej ziemi, odpowiedzialni wraz z nimi za budowanie cywilizacji bardziej zgodnej w tym, co zaczyna się nazywać „marzeniem Boga” co do stworzenia. Odpowiedzialni, ale w szczególny sposób, ponieważ świadczą o sensie historii w odniesieniu do osoby Jezusa z Nazaretu, którego los i przesłanie służą im za interpretacyjny klucz do odsłonięcia tego, co nazywają „znakami czasu”. Jednakże owa specyfika chrześcijańska nie czyni z nich mniej godnych zaufania partnerów we wspólnym poszukiwaniu rozwiązań dla nowych problemów w czasach, w którym przyszło im żyć.

W takim kontekście dialog międzyreligijny, zapoczątkowany przez kilku prekursorów i otwarty w zasadzie przez *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* II Soboru Watykańskiego, nabiera nowej doniosłości i staje się powodem nowych poszukiwań teologicznych. Od chwili gdy Kościół sytuuje się otwarcie w łonie pluralistycznego świata, nie może nie zadać sobie pytania o znaczenie wielkich religii świata, w tym także jako środków zbawienia przewidzianych przez Opatrzność Bożą. Problematyka nie dotyczy już jedynie „zbawienia niewiernych”, ale dróg objawienia Bożego i jedyności zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa. Czy święte pisma hinduizmu niosą w sobie „słowo Boga”? Czy i w jakim sensie chrześcijanie mogą uważać Mahometa za „proroka”? Czy można mówić o „figurach Chrystusa” w religiach niechrześ-

³⁸ *Didache*, 10, 6; SC248, s. 181; przekład polski: *Pś*, s. 38.

cijańskich? W miarę jak tego typu pytania szerzą się we wspólnej świadomości wiernych, w nieunikniony sposób modyfikują ich sposób umieszczania Kościoła w łonie całej ludzkości. Nadają także nowych kolorów koncepcji misji. „Dialog i przepowiadanie”, tytuł dokumentu rzymskiego z 1991, jest charakterystyczny dla wspomnianej nowości³⁹. Spotkanie religii dla pokoju, zainaugurowane w Asyżu 27 października 1986 roku przez papieża Jana Pawła II, było tak uderzającym znakiem przemiany, że zaszokował on chrześcijan nastawionych najbardziej tradycjonalistycznie.

4. KONKLUZJA

Czy u zarania trzeciego tysiąclecia można pokusić się o podsumowanie, a może nawet o perspektywę na przyszłość? Co ten szybki przegląd prawie dwudziestu wieków burzliwej historii doktrynalnej pozwala wnosić na temat przyszłości? W epoce, która była świadkiem tak wielu nieprzewidywalnych zmian, ryzykowne jest wysuwanie hipotez. Jednakże historyk doktryn nie może nie zająć stanowiska.

Podczas niemal dziesięciu wieków dyskurs Kościoła o sobie samym zanurzony był w tym, co dziś nazywamy „eklezjologią wspólnoty”. Indywidualni wierni utożsamiają się z grupą, aspekty instytucjonalne nie jawią się jako sprzeczne z wewnętrznym przyłgnięciem do orędzia i do praktyk. Stopniowo jednak — faktycznie bardzo wcześnie — najbardziej oficjalne wypowiedzi skoncentrowały się na kwestiach władzy. Wymiar wspólnotowy przechodził na drugi plan, strona wewnętrzna przystąpienia do wiary nabierała kształtu oddzielnej kategorii wierzących, podczas gdy dokonywała się postępująca koncentracja władzy w rękach biskupa Rzymu. Proces ten przeżywał okresy intensywne, jak za Grzegorza VII w XI wieku, za Bonifacego VIII na początku XIV wieku, a bliżej nas w okresie I Soboru Watykańskiego, wraz z uroczystą definicją prymatu i nieomyślności papieża.

Niemal dziesięć stuleci koncentracji władzy i uwypuklenia roli papieża doprowadziło w ten sposób do tego, co wielu uznawało za końcowy punkt rozwoju eklezjologii katolickiej. Nie można jednak nie zauważyć pewnego kontrastu. Sobór Watykański I miał miejsce w Europie, która przeżywała zarazem okres unifikacji narodowych, ekspansji przemysłowej i kolonialnej i triumfalnej afirmacji racjonalizmu technicznego. Tymczasem widoczne były zapowiedzi erozji pewnych stałych oczywistości. Nie można nie dostrzec przepaści ziejącej między najważniejszymi cechami rozpowszechniającej się kultury, a kulturowym tłem odziedziczonym z przeszłości, które odbija się w oficjalnym dyskursie Kościoła o nim samym. Oblężona twierdza, oto obraz, który często przychodził na myśl ówczesnym obserwatorom.

³⁹ „Dialog i przepowiadanie”, *DC* 88 (1991), s. 874 — 890.

Jednakże w tym samym okresie ów Kościół powraca do swych źródeł, by z nich zaczerpnąć. Gdy Odrodzenie podkreślało rolę jednostek, gdy Oświecenie sławiło rozum, Romantyzm na nowo odkrywał cnoty wspólnotowe i bogactwa ducha ludów, mając przy tym trudności z włączeniem tych elementów do perspektywy zawierającej mechanizmy społeczne. Wraz z teologią Ciała mistycznego Kościół na powrót stawia w centrum to, co stanowi o jego wewnętrzności — swą relację do Chrystusa. Rewiduje także obraz samego siebie: tym, co tworzy Kościół, nie jest najpierw stanowiące w nim mniejszość duchowieństwo, ale przeogromny lud świadków, „lud Boży w drodze przez historię”, a zatem wielka liczba ochrzczonych, braci i sióstr. W końcu XX wieku daleko jeszcze do osiągnięcia syntezy. Obok wysiłków mających na celu zwiększenie uczestnictwa w Kościele, obserwujemy konserwatywne zeszytnienie typu autorytarnego oraz nieustanne przypominanie o koniecznej strukturze nadawanej ludowi przez pasterzy.

Kościół inaczej sytuuje się wobec społeczeństwa, w którym jest zanurzony, w którym, w większości przypadków, przestał odgrywać bezpośrednią rolę polityczną, w którym dzieli obszar religijny z innymi „wielkimi religiami”. Jego wpływ coraz bardziej dotyczy płaszczyzn moralnej i duchowej, wywierany jest przez dyskurs publiczny, ale również za pośrednictwem instytucji zarządzanych przez jego członków oraz poprzez udział tych ostatnich w debatach społecznych, na równej stopie z reprezentantami innych prądów.

Owa zmiana kierunku, która dokonuje się powoli od ponad wieku jest niewątpliwie głębsza, niż pozwala dostrzec oficjalny dyskurs, także wypowiedzi II Soboru Watykańskiego, który stanowi wszakże pierwszy ważny punkt omawianej przemiany. Rozumiemy, dlaczego można tutaj mówić o przesunięciu eklezjologii lub o „nowym paradygmacie”. Chodzi w każdym razie o szeroki ruch, którego prąd, choć napotyka dziś na opór, trudno będzie zatrzymać. Przekształcenie to jest przez niektórych postrzegane jako zgubne zboczenie z kursu, rozsądzenie tradycyjnej spójności lub utrata substancji duchowej. Nasza lektura podkreśla natomiast odzyskanie substancji, o jakim stanowi aktualna odnowa, wobec zubożenia eklezjologicznego drugiego tysiąclecia.

To, co „mówi Duch do Kościołów” poprzez tę odnowę, to odnowione zaproszenie do wyzwolenia żywych sił Ewangelii, ażeby w większym stopniu współdziałały w życiu tego świata, stojącego wobec nowych wyzwań. Stawka pozostaje ta sama, którą Jan XXIII wyznaczył jako cel soboru w chwili jego zwołania: zasypać przepaść pomiędzy formami wytworzonymi w ciągu wieków przez Kościół katolicki a współczesną kulturą. Stawką jest to, aby „Dobra Nowina” nie jawiła się jako dziedzictwo jakiejś szczególnej grupy zarządzanej przez kastę specjalistów, ale aby ewangeliczne drożdże zostały w większym stopniu mieszane z ciastem ludzkim; aby światło Ewangelii stało się dostępne dla wszystkich; aby każdy ochrzczony został świadkiem niosącym „skarbiec

rzeczy dawnych i nowych”, z którego można zaczerpnąć, by ubogacić wspólne poszukiwania ludzkości stanowiącej o sobie.

Od tej chwili jesteśmy niewątpliwie zaproszeni do przemieszczenia nieco centrum naszej uwagi oraz do przypisywania mniejszej wartości medialnym sukcesom tej czy innej osobistości Kościoła katolickiego lub wielkim spektaklom, do jakich skłonny jest jego kult. Ważniejsze wydaje się nam zwiększenie liczby osobowości katolickich — w dziedzinie nauki, polityki, kultury, walk związkowych i wszędzie tam, gdzie kształtowane jest oblicze świata przyszłości — które w wierze czerpią inspirację i dynamizm, w oparciu o żywą wspólnotę oraz które, bez prorokowania lub triumfalizmu, nie wahają się świadczyć, gdy tylko pojawia się po temu okazja.

CZĘŚĆ TRZECIA
NAJŚWIĘTSZA MARIA PANNA

B. Sesboüé SJ

WPROWADZENIE

Ruch maryjny w historii Kościoła

Dogmat maryjny — w odniesieniu do którego lepiej unikać terminu „mariologii”, bo on zawsze łączy się z ryzykiem izolowania rozważań o Dziewicy Marii, zamiast sytuować je w centrum dogmatyki chrześcijańskiej — rozwijał się pomału przez całą historię Kościoła. Mówimy o nim w tym miejscu z przytoczonych wcześniej względów¹, tuż za rozdziałem poświęconym Kościołowi, którego członkiem Maria pozostaje, nawet jeśli jest członkiem najznamienitszym, pamiętając, iż w dawnym Kościele dogmat maryjny rozwijał się na podstawie relacji Marii do Chrystusa, jej Syna.

Dogmatyka jest zawsze związana z kultem i z liturgią, widzieliśmy to na przykładzie doktryny sakramentów. Dawna maksyma, wedle której prawo modlitwy jest prawem wiary (*lex orandi, lex credendi*), odnosi się w szczególności do dogmatu maryjnego. Jego rozwój można właściwie prześledzić na podstawie najważniejszych świąt z nim związanych: święto *Theotokos* 15 sierpnia, począwszy od 431 roku w Jerozolimie; święto narodzenia Marii (8 września), począwszy od VI wieku; a potem jej poczęcia (8 grudnia). Święto Zwiastowania, skupione najpierw na osobie Chrystusa, będzie z czasem coraz bardziej akcentować rolę Marii. Średniowiecze rozwinię wielką pobożność maryjną, poświęcając Marii katedry (Chartres, Paryż) i tworząc liczne hymny maryjne, jak również nabożeństwo różańcowe.

Faktycznie podejmujemy dziedzinę, w której uczuciowość religijna i „pobożność” odegrały bardzo ważną rolę. Jednakże, jak często w podobnych przypadkach, dochodziło niekiedy do pewnej przesady, zwłaszcza w religii ludowej, wywołując negatywne reakcje, na przykład, jak zobaczymy, w okresie

¹ Por. prezentacje niniejszego tomu, s. 12.

Reformacji. Maria Panna nie znajdowała się w centrum ówczesnych sporów doktrynalnych, ale afektywna doniosłość wszystkiego, co jej dotyczy łatwo uczyniła z niej znak *pro* lub *contra*.

Z tego właśnie powodu mówiono o „ruchu maryjnym”, w którym zmysł wiary wiernych chrześcijan (*sensus fidei, sensus fidelium*) znalazł znaczący wyraz. Ruch ten bierze początek w najwcześniejszym dyskursie patrystycznym na temat Marii, nabiera rozmachu po Soborze Efeskim wokół stwierdzenia, że Maria jest Matką Boga (*Theotokos*) oraz że pozostaje ona na zawsze dziewicą, następnie rozwija się w Średniowieczu wokół dwóch tematów: świętości Marii, który doprowadzi do Niepokalanego Poczęcia, a także jej Zaśnięcia, którego zwieńczeniem będzie Wniebowzięcie.

W czasach nowożytnych nabiera nowej dynamiki od XVII i XVIII wieku, kompensując nazbyt „chwalebny” chrystologię, która nie podkreślała już wystarczająco człowieczeństwa Chrystusa. Specjalistyczna literatura o Marii, bardzo nierówna, od tamtego okresu wydaje liczne tomy i przejawia pomysłową pobożność maryjną. Mnożą się nabożeństwa. W XIX wieku żarliwość tego ruchu wzrasta i karmi się definicją Niepokalanego Poczęcia (1854 roku) oraz serią objawień (Paryż, cudowny medalik, 1830; La Salette, 1846; Lourdes, 1858; Pontmain, 1871), których miejsca stają się nowymi celami pielgrzymek, bez uszczerbku dla dawniejszych sanktuariów. W 1842 roku odkryto na nowo pochodzący z XVII wieku *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Marii Panny* Louis-Marie Grignon de Monfort², który wywiera wówczas wielki wpływ. Ale od 1840 roku jesteśmy także świadkami szybkiego mnożenia się objawień maryjnych, w przypadku których żarliwość nie zawsze zachowuje wymagany rozsądek³.

Pierwsza część XX wieku pozostaje zatem kontynuacją wieku XIX. Refleksja teologiczna staje się bardziej przemyślana i doktrynalna. Zadaniem serii kongresów maryjnych jest ogłoszenie nowych dogmatów dotyczących Dziewicy Marii, zwłaszcza jej Wniebowzięcia i powszechnego pośrednictwa (kardynał Mercier). Ma miejsce nowa seria objawień (Fatima, 1917; Beauraing, 1932; Banneux, 1933...). W 1950 papież Pius XII uroczyście definiuje dogmat Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny.

II Sobór Watykański zostaje jednak otwarty w złożonej sytuacji. Współczesny ruch maryjny, drogi wielu biskupom, jest przyczyną wielkiego zakłopotania u innych: przeciętność twórczości, podbijanie tonu, brak naukowej powagi, niewłaściwość egzegezy. Teologia maryjna, z powodu coraz większej specjalizacji, odizolowała się od teologii jako takiej. Poszukuje swej zasady w sobie

² Louis-Marie Grignon de Monfort, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, napisany przed 1716; wyd. A. Plessis, Apostolat de la Presse/OGL, Montréal-Paris 1953.

³ Por. C. Savart, *Les Catholiques en France au XIX^e siècle. Le témoignage du livre religieux*, Beauchesne, Paris 1985, s. 592 — 612.

samej, a nie w roli Marii w ramach ekonomii zbawienia. Mówi o nowych „podbojach maryjnych”, nowych klejnotach, które trzeba umieścić w koronie Marii poprzez zdefiniowanie nowych tytułów.

Sytuacja ta sprowadzi chwile kryzysu na soborze: czy trzeba mówić o Dziewicy Marii w oddzielnym dokumencie, czy włączyć dotyczącą jej problematykę do konstytucji o Kościele? Po starciu kardynałów przewodzących obu tendencjom, głosowanie podzieliło sobór na dwie, mniej więcej równe części, gdyż druga opcja przeważała nad pierwszą tylko czterdziestoma głosami. Okazała się wówczas konieczna wielka praca dla odtworzenia jednomyślności soborowej wokół tego, co stanie się ósmym rozdziałem *Lumen gentium*. Decyzja ta oznacza realny zwrot w refleksji maryjnej Kościoła katolickiego. Odtąd rozmyślnie umieszcza on Marię w misterium Chrystusa i Kościoła. Po okresie milczenia teologia maryjna podjęła po soborze swe zadanie. Jej orientacje są zdrowsze (mimo że pewna przesada nadal się w niej przejawia): odniesienia do Pisma Świętego są ściślejsze; badania dotyczą zwłaszcza relacji Marii do Ducha Świętego. Paweł VI zaproponował dwie adhortacje apostolskie na temat kultu maryjnego (1967 i 1974), a Jan Paweł II ważną encyklikę, *Redemptoris Mater*, która ukazała się 25 marca 1987 roku.

Szczególny przypadek rozwoju dogmatu

Wskazówki bibliograficzne: K. Rahner, „Le Principe fondamental de la théologie mariale”. *RSR*. 42 (1954), s. 481 -522. - Ch. Journet. *Esquisse du développement du dogme marial*, Alsatia, Paris 1954. - W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962.

Przypadek dogmatu maryjnego stawia oczywisty problem co do natury i prawowitości rozwinięcia dogmatycznego. Widzieliśmy, że dogmat jest zawsze interpretacyjnym sformułowaniem treści objawienia przekazywanego przez tradycję i Pismo⁴. Rolą dogmatu nie jest wytwarzanie nowych twierdzeń, ale odślanianie i wyrażanie w inny sposób racjonalnych implikacji przesłania, które ma początek w Piśmie Świętym. Wiara winna pozostać tożsama z samą sobą, aby trwała dziś jako wiara Apostołów, bez dodatków ani ubytków. Rozwinięcie trynitarne i chrystologiczne oczywiście wpisuje się w ten schemat. Ale czy dogmat maryjny również może go zweryfikować?

Jeżeli łatwo jest zdać sprawę z przejścia, jakie się dokonuje od wyrażenia „Maria, Matka Jezusa” do tytułu „Maria, Matka Boga”, to wcale tak nie jest z Niepokalanym Poczęciem i Wniebowzięciem. Wydaje się, że dogmaty te nie mają jasnego zakorzenienia biblijnego. Ich rozwój w historii zmieszany był z dwuznacznymi przedstawieniami, w których *Apokryfy* odegrały pewną rolę.

⁴ Por. Prezentacja, t. 1, s. 9 i n.

Niepokalane Poczucie było przez długi czas kontestowane. Definicja tych dwóch dogmatów jest zadziwiająco niedawna. A zatem znacznie trudniej podać jest dowód, że są one niesione przez pierwotną tradycję Kościoła i przynależą do objawienia poświadczonego w Piśmie Świętym.

Nie można wreszcie zapomnieć, że te dwa dogmaty są w ścisłym znaczeniu „katolickie”, ogłoszone w sytuacji podziału w Kościołach i w swych sformułowaniach odsyłają do datowanych i zlokalizowanych przedstawień antropologicznych. Teologowie prawosławni oczywiście pozostają otwarci na katolickie ujęcie świętości Marii i jej „Zaśnięcia”, ale nie bez polemiki, często gwałtownej, z określeniami dogmatów katolickich. Pozostają w każdym razie wrodzy ich zdefiniowaniu przez papieża. Odnajdujemy tutaj problem prymatu rzymskiego i nieomyślności papieskiej. Ze swej strony Reformatorzy nie byli dalecy od wyznawania dogmatu maryjnego w formie właściwej ich czasom⁵. Kościoły reformowane radykalizują w XVIII wieku odrzucenie wszelkiego kultu świętych, a zatem także Marii Panny. Oczywiście dziś nie akceptują one obydwu dogmatów zdefiniowanych po rozłamie.

Dowód prawomocności tych dwóch dogmatów może być jednak dostarczony na podstawie Pisma Świętego i tradycji. Co do Pisma, przesłanek nie brakuje, ale nie chodzi o teksty wyraźne lub takie, które mogłyby być cytowane w sposób bezpośredni, ponieważ pozostają zbyt zawoalowane lub należą do dziedziny symboliki, która nie może narzucić się sama. Ale zgromadzenie różnych przesłanek biblijnych, uczynione w świetle ekonomii zbawienia, dokonało się w refleksji wiary Kościoła i odkryło ich implikacje i głęboką logikę. Ten typ rozwinięcia został także użyty w innych dziedzinach. W tym ruchu tradycyjnej refleksji, poczucie wiary wiernych — jak widzieliśmy — odegrało ważną rolę i wyraziło się w liturgii oraz kulcie. Kryterium jednomyślności wiary w przestrzeni i czasie może być tutaj słusznie przywołane.

⁵ Por. W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren*, *op. cit.*

ROZDZIAŁ SIEDEMNASTY

Od Marii, dziewiczej Matki Jezusa do Marii, zawsze Dziewicy, Matki Boga

Maria w Piśmie Świętym

Wskazówki bibliograficzne: R. Laurentin. *Structure et théologie de Luc I-II*, Cabalda. Paris 1957; *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique. Historicité et théologie*. DDB. Paris 1982. - L. Deiss, *Marie Fille de Sion*. DDB, Paris 1959. - M. Thurian. *Marie. Mère du Seigneur. Figure de l'Église*, Presses de Taizé. 1962. - A. Paul. *L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu*. Cerf. Paris 1968. - A. Feuillet. *Jésus et sa mère, d'après Luc I-II et la tradition johannique*. Cabalda. Paris 1973. - R. E. Brown. *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. Doubleday. New York. 1977. - J. Me Hugh. *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*. Cerf. Paris 1977. - *Mary in the New Testament*, red. R. E. Brown i in.. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholics Scholars. Fortress Press. Philadelphia i Paulist Press. New York 1978.

W kerygmacie apostołskim nie ma wzmianki o Dziewicy Marii. Jednakże dotyczące jej wypowiedzi zajmują wcale nie marginalne miejsce w korpusie nowotestamentalnym, nawet jeśli zostały zlokalizowane w kilku tylko tekstach. Opisy dzieciństwa Jezusa u Mateusza i Łukasza stanowią oczywiście najważniejsze przykłady. Wiemy, że z punktu widzenia historyczności stawiają one szczególne problemy, ze względu na ich rodzaj literacki, który spowinowacony jest z tradycją *midraszu*; z powodu miejsca, jakie zajmuje w nich cudowność, oraz niektórych precedensów starotestamentalnych (bezpłodne kobiety, które rodzą); a także mitycznych paralel pogańskich z dziewiczym poczęciem Jezusa¹. Jednak współczesne studia pokazują, że nawet z punktu widzenia historii są one znacznie bardziej złożone, niż niektóre pobieżne spojrzenia pozwalały sądzić. Choć niezaprzeczalne jest, że dawne tradycje i *midraszim*, celebryjące dzieciństwo Mojżesza, wpłynęły na opisy dzieciństwa Jezusa, to

¹ Por. A. Paul, *L'Évangile de l'enfance...*, *op. cit.*

różnice jawią się wystarczająco mocno, by uzasadnić takie stwierdzenie Ch. Perrota: „Nie można mówić o *midraszu* dla skatalogowania opowiadań ewangelicznych. Ewangeliczny rodzaj literacki jest «sui generis» i, aby o nim mówić, używajmy po prostu wyrażenia «Opowiadanie o dzieciństwie Jezusa»². Ten sam autor podkreśla liczne zbieżności, na poziomie przekazywanych faktów, tematów teologicznych i środków literackich, pomiędzy dwoma opowiadaniem u Mateusza i Łukasza, zbieżności, które zmuszają do wzięcia pod uwagę istnienia wcześniejszej tradycji ustnej, wspólnej dla obu tych redakcji³. Ze swej strony H. Schürmann uważa, iż chodzi tutaj o pewne bardzo dawne jądro chrystologii judeochrześcijańskiej⁴.

Zauważono również zupełnie wyjątkową oryginalność stwierdzenia o dziewiczym poczęciu, dla którego nie ma „ani paraleli, ani precedensu” czy to w tradycji biblijnej, czy też w judaizmie palestyńskim⁵. Dziewicze poczęcie stanowi znaczący próg w stosunku do cudownych narodzin dzieci z rodziców w podeszłym wieku lub bezpłodnych. Paralele pozabiblijne mówią o małżeństwach ludzko-boskich, całkowicie odmiennych od poczęcia *dziewiczego*. Mówią o prokreacji, a nie stworzeniu. Z drugiej strony godne zauważenia jest, że opis Mateusza robi aluzję do plotki o cudzołożnym poczęciu przez Marię, która zostanie podjęta później. Ten rys pokazuje, że oczywiste było, iż Jezus nie mógł być dzieckiem Józefa.

Nie powinniśmy wreszcie zapominać, że Maria jest także obecna w wielu scenach z publicznego życia Jezusa, że Ewangelia św. Jana zwraca uwagę na jej obecność w Kanie oraz w chwili Jego męki oraz że według Dziejów Apostolskich uczestniczy ona w modlitwie pierwszego Kościoła w Wieczerniku.

Najważniejsza przesłanka, która rekapituje nauczanie tych tekstów, to ta, że Maria jest matką Jezusa. Wszystko z tego faktu wypływa i wszystko doń powraca. Można powiedzieć, że tytuł „matka Jezusa” jest pierwszym określeniem, niejako „naturalnym epitetem” Marii. Jest ono powtarzane w opisach dzieciństwa, odnajdujemy je w epizodzie matki i braci Jezusa opowiedzianych w Ewangeliach synoptycznych, u św. Jana podczas sceny w Kanie oraz u stóp krzyża, a w końcu w Wieczerniku: „Matka Jego, Maria” (zob. Mt 1,18; 2,1.13.14.20.21; 12,46; 13,55; Mk 3,31; Łk 2,34.48.51; 8,19; J 2,5.12; 19,25.26) „Twoja (Jego) matka” (zob. Mt 12,47; Mk 3,32; Łk 8,20); „matka Jezusa” (zob. J 2,1.3; Dz 1,14); „syn Marii” (zob. Mk 6,3).

² Ch. Perrot, „Les Récits d'enfance dans la haggada antérieure au 11^e siècle de notre ère”, *RSR* 55 (1967), s. 515.

³ *Ibid.*, s. 510-511 i 516-517.

⁴ H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Beiträge*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1968, s. 204-208.

⁵ R. E. Brown, *art. cit.*, s. 30, który rozciąga ten sąd na judaizm hellenistyczny. H. Cousin cytuje wszakże w ramach owego judaizmu *Księgę Tajemnic Henocha* 23, gdzie mowa o poczęciu Melchizedeka bez relacji seksualnych (ale przez matkę, która nie była dziewicą).

Macierzyństwo Marii przedstawiane jest w opisach dzieciństwa Jezusa wyraźnie jako macierzyństwo dziewicze (zob. Mt 1,20; Lk 1,34) i odnosi się do prorocstwa o Emmanuelu (zob. Iz 7,14), do którego Septuaginta wprowadziła termin „dziewca” (*parthenos*). Owo dziewicze macierzyństwo jest założeniem refleksji, jaką Łukasz umieszcza na początku publicznej działalności Jezusa: Jezus „był, jak mniemano, synem Józefa” (zob. Łk 3,23). Jest macierzyństwem w całej pełni, zarazem biologicznym i ludzkim. Albowiem jego przyjęcie przez Marię jest aktem wiary, który ustanawia paralelę między wiarą Abrahama a wiarą dziewicy izraelskiej.

Dyskurs Nowego Testamentu na temat Marii obficie odwołuje się do Starego Testamentu. Maria jest „córką Syjonu” (zob. Łk 1 i So 3,14-17; Za 2,14; Łk 1,39.43.56 i 2 Sm 6,1.9.11; etc.); jest sławiona w świetle nadziei mesjańskich. *Magnificat* jest zbiorem wyrażeń biblijnych.

W ustach Elżbiety macierzyństwo Marii wielbione jest w wyrażeniu, które odzwierciedla wiarę pierwotnej wspólnoty: Maria wyznawana jest jako „Matka mego Pana” (por. Łk 1,43). Formuła ta zapowiada przyszłe rozwinięcia.

Z tej ogólnej przesłanki o Marii, dziewiczej matce Jezusa, możemy już wyciągnąć pierwszy zasadniczy wniosek. Maria jest w Nowym Testamencie przedstawiana tylko z powodu tej jedynej relacji, jaka łączy ją z jej synem. Maria jest całkowicie zależna od Jezusa. Z tego tytułu jest obecna pod krzyżem i w Wieczerniku.

I. MARIA I DZIEWICZE POCZĘCIE JEZUSA

1. PIERWSZE TWIERDZENIE WIARY

Wskazówki bibliograficzne: C. Jouassard, „Marie à travers la patristique, maternité divine, virginité, sainteté”. Maria. *Études sur la Sainte Vierge*, t. 1. Beauchesne. Paris 1949, s. 69- 1 57.

- D. Fernandez. ..La Spiritualité mariale chez les Pères de (Église *DSp*, X. s. 423-440.

Już w pierwszych sformułowaniach wiary, u Ignacego Antiocheńskiego na początku II wieku, znajduje się wzmianka o dziewiczym poczęciu Jezusa⁶. Wpisuje się ona w kontekst debaty, przeciwstawiającej Ignacego doketom, na początku sekwencji, która praktycznie odtwarza przesłanki kerygmatu apostołskiego:

[Pan nasz], który będąc naprawdę według ciała z rodu Dawida, jest Synem Bożym według woli i potęgi Boga, naprawdę urodził się z Dziewicy, został

⁶ Zostały one przestudiowane w t. 1, s. 76 i n.

ochrzczony przez Jana [...], a za Poncjusza Piłata i tetrarchy Heroda naprawdę został przybity za nas w ciele⁷.

Bóg nasz bowiem, Jezus Chrystus, począł się w łonie Maryi zgodnie z planem Bożym, z rodu Dawida i z Ducha Świętego. On to urodził się i został ochrzczony, aby oczyścić wodę przez swoją mękę⁸.

Od swego pierwotnego wejścia do tekstów wyznania wiary twierdzenie o dziewiczym poczęciu Jezusa już ich nie opuści i przejdzie swą drogę w redakcji Symboli: jest obecne w Symbolu Hipolita, pierwszej wersji tekstu, który Zachód nazwie „Składem apostołskim”; stąd powróci za Wschód, do Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego. Należy zatem do dwóch wielkich tradycyjnych formuł wiary. W epoce ustalania tych formuł twierdzenie o dziewiczym poczęciu stało się przedmiotem jednomyślnego świadectwa Ojców Kościoła. Z kolei skryształizuje się ono na Zachodzie w formule: „począł się z Ducha Świętego, narodził z Marii Dziewicy”. Trudno zaprzeczyć, że wyczerpuje ono kryterium wiary św. Wincentego z Lerynu: „poczytywać za prawdziwe to, w co wierzono wszędzie, zawsze i powszechnie”⁹. Było spontanicznie rozumiane jako fakt realny, nierozdzielny od swej symbolicznej wartości¹⁰.

Dziewicze zrodzenie czy też poczęcie Jezusa nie jest przede wszystkim tajemnicą dotyczącą Marii. Jest to przesłanka chrystologiczna, która w pierwszym rzędzie odnosi się do osoby Jezusa. Dopiero później, niczym przez odbicie, jej jasno potwierdzona realność obróciła się w źródło czci i chwały dla Marii Panny.

Twierdzenie to zajmuje precyzyjne miejsce w dynamice chrystologii. Fundamentalne poświadczenie boskości Jezusa nie zależy od nich bezpośrednio; opiera się ono na świadectwie apostołskim o zmartwychwstaniu i uwielbieniu Chrystusa Pana. Dziewicze poczęcie jest zatem wtórne w twierdzeniu o boskości Chrystusa i nie niesie ciężaru całej budowli wiary. Nie jest ono „dowodem”, ale znakiem danym wewnątrz pierwszego dyskursu wiary, stawiającego sobie pytanie o pochodzenie Jezusa. Zrodzona już wiara zaproszona jest do uznania go. Dziewicze poczęcie troszczy się o pochodzenie zarazem ludzkie i boskie Jezusa. Jej stwierdzenie winno być rozeznane w ramach szerokiej spójności chrystologii. J. Ratzinger bardzo jasno wypowiedział się na ten temat w formule, która stała się słynna:

⁷ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, 1, 1-2; SC 10 bis, s. 155—157; przekład polski: *Pś*, s. 136.

⁸ Id., *Do Kościoła Efezie*, 18, 2; *ibid.*, s. 87; przekład polski: *Pś*, s. 118.

⁹ Wincenty z Lerynu, *Commonitorium*, 2; przekład franc.: M. Meslin, *Soleil Levant*, Namur 1959, s. 39.

¹⁰ Por. t. 1, s. 102-103 i 103-104.

Boże synostwo Jezusa według wiary Kościoła nie opiera się na fakcie, że Jezus nie miał ojca człowieka; doktryna boskości Jezusa nie byłaby kwestionowana, gdyby Jezus wywodził się z normalnego małżeństwa¹¹.

Właściwą perspektywą dziewiczego poczęcia jest podanie, z punktu widzenia ludzkiego pojęcia Jezusa, znaku wcielenia Słowa oraz napiętnowanie z góry wszelkiej interpretacji adopcjanistycznej tejże boskości.

To zatem wyznawanie z mocą przez dawny Kościół dziewiczego poczęcia Jezusa doprowadziło go do wspomnienia o Marii, Jego matce, w Symbolach i wykładach wiary. Ów jedyny w swoim rodzaju związek Marii ze Słowem Bożym, które stało się ciałem, uwypukla jej dziewicze macierzyństwo. Rozważanie w wierze owej relacji stoi u początku każdego rozwinięcia dogmatu maryjnego.

Przed dwustu laty rzeczywistość dziewiczego poczęcia Jezusa stała się przedmiotem nowej kontestacji, której autorzy usiłowali zachować jego walor symboliczny, przecząc przy tym samemu faktowi¹². Powoływano się na brak jakiegokolwiek formalnej definicji dogmatycznej, by poddać w wątpliwość czysto dogmatyczną kwalifikację tego stwierdzenia. Jeżeli staniemy na tym terenie, musimy przyznać, że dziewicze poczęcie jest wspomniane lub domniemane w licznych tekstach soborowych, zwłaszcza w definicji z Chalcedonu, najwyraźniejszym tekście stanowiącym kanon synodu laterańskiego z 649 roku:

Jeżeli ktoś nie wyznaje według nauki świętych Ojców, że święta zawsze Dziewica i niepokalana Maryja jest właściwie i prawdziwie Boga Rodzicielką, ponieważ samego Boga-Słowo zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, a w ostatnich czasach w sposób szczególny i prawdziwy bez nasienia z Ducha Świętego poczętego, bez naruszenia dziewictwa porodziła i pozostała także dziewicą po narodzeniu —niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych¹³.

Ostrze kanonu skierowane jest na Boże macierzyństwo Marii, ale wykład okoliczności owego dziewiczego macierzyństwa jest bardzo wyraźny i realistyczny. Stałe nauczanie Kościoła przedstawiło je jako wydarzenie w historii zbawienia, a zatem jako dogmat. Wreszcie i przede wszystkim obecność dziewiczego poczęcia w Symbolach wiary nabiera większego waloru dogmatycznego, niż wszelka definicja soborowa.

W ten sposób twierdzenie wiary w tradycji chrześcijańskiej przejmuje dokładnie nauczanie biblijne: Maria jest dziewicą matką Jezusa. Wierność ta wyraża się jeszcze wyraźniej podczas dawnej kontestacji dziewiczego poczęcia.

¹¹ J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Marne, Paris 1969, s. 192.

¹² Omówienie tych debat wykracza poza ramy niniejszego dzieła. O tej kwestii, por. B. Sesboüé, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Cerf, Paris 1994, s. 208—229.

¹³ *DzS*503; *FC* 334; przekład polski: *BF*, VI/28.

2. DOKECI, ŻYDZI I POGANIE WOBEC DZIEWICZEGO POCZĘCIA JEZUSA

Autorzy i teksty: Justyn. *Dialog z Żydem Tryfonem*. 43; 63-78; wyd. franc.: C. Archambault, TD 1909; przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926; *I Apologia*. 33, 1 -9; wyd. franc.: A. Wartelle, *Études augustinienes*, Paris 1987; przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926. - Ireneusz. *CH*. I. 26: III, 16. 1 - 22. 4: wyd. franc.: A. Rousseau. Cerf. Paris 1984; przekład polski (fragm.): *AP*. -Tertulian. *O ciele Chrystusa*, wyd. franc.: J. P. Mahé. SC 132. 1967. - Orygenes. *Przeciw Celsusowi*. I. 28-32; 39; wyd. franc.: M. Borret. SC 132. 1967; przekład polski: S. Kalinkowski, ATK. Warszawa 1986; *Homilie O Ewangelii św. Łukasza*. 6; wyd. franc.: H. Crouzel. F. Fournier i P. Périchon. SC 87. 1962; przekład polski: S. Kalinkowski. ATK. Warszawa 1986, *PSP*. XXXVI.

Wskazówki bibliograficzne: M. Lods. „Études sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens”. *RHPR* 21 (1941), s. 1-33.

Nacisk, jaki Ignacy Antiocheński kładzie na dziewicze poczęcie Jezusa, wymierzony był w doketów, według których Słowo nie mogło przyjąć człowieczeństwa podobnego do naszego, a zatem nie zostało rzeczywiście zrodzone z Marii Dziewicy. Dziewiczy charakter poczęcia Jezusa zasilał rozważania typu doketystycznego w ewangeliach apokryficznych. Taką interpretację odnajdujemy pod różnymi postaciami w pismach gnostyckich.

Jednak z zupełnie innej strony dziewicze poczęcie Jezusa stało się od razu przedmiotem kategorycznego odrzucenia przez Żydów i pogan. Razem z haniebnym charakterem Jego śmierci na krzyżu stanowiło ono zasadniczą obiekcję wobec wiary chrześcijańskiej. Ponadto zawierało ono w sobie coś nieprzyzwoitego, niemal obscenicznego. Żydzi zarzucali chrześcijaństwu popadanie w mitologiczne pogaństwo; poganie uważali, że chrześcijanie powracali do dwuznacznych legend, od których oni sami się już wyzwolili. Debatę tę można prześledzić od Justyna aż do Orygenesza. Justyn broni dziewiczego poczęcia wobec pogan i Żydów. Oto co mówi w swej *I Apologii*, skierowanej do cesarzy, komentując siódmy rozdział Księgi Izajasza:

Lecz może są tacy, co nie rozumieją co dopiero przytoczonego proroctwa, i wątpić by chcieli przeciwko nam z tym samym zarzutem, jaki podnieśliśmy przeciwko poetom, którzy opowiadają, jak to Zeus dla zaspokojenia swych pożądliwości do niewiast się zbliżał. Wobec tego postaramy się słowa te wyjaśnić. A zatem wyrażenie: „Oto Dziewica będzie brzemienna”, znaczy, że Dziewica pocznie, z nikim się nie łącząc; gdyby się bowiem z kimkolwiek złączyła, już by więcej nie była dziewicą. Oto moc Boża zstąpiła na Dziewicę, cieniem ją swoim okryła i uczyniła brzemienną, nie naruszając jej dziewictwa. [Justyn cytuje teraz *Łk* 1,31-32]. Tegośmy się dowiedzieli od tych, którzy opowiadali życie Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa, i daliśmy im wiarę, ponieważ Duch Proroczy, jak się rzekło, przez co dopiero wspomnianego Izajasza powiedział, iż takie będzie narodzenie Jego. [...]

[Duch] zstąpił na Dziewicę, okrył ją Swym cieniem i nie przez połączenie cielesne, ale Mocą [*dia dynaméōs*]Swoją uczynił ją brzemienną¹⁴.

Odnotujmy nacisk, z jakim Justyn podkreśla to, co różni twierdzenie chrześcijańskie od mitów pogańskich: zrodzenie to jest dziewicze; nie chodzi o jakiś cielesny stosunek, ale o Bożą interwencję „mocą”, to znaczy interwencję stwórczą, a nie prokreacyjną. Jest ono wreszcie przedmiotem proroctwa, a tym samym należy do zamysłu Bożego.

W *Dialogu z Żydem Tryfonem* tenże Justyn wkłada w usta swego interlokutora terminy, które ukazują, do jakiego stopnia dziewicze poczęcie mogło być powodem kpín ze strony Żydów:

Greckie są to zresztą tak zwane baśni, co to powiadają, że Perseusz narodził się z Danay, która była dziewicą, jako że ten, którego zowią Zeusem, opadł na nią w postaci deszczu złotego. Wy zaś powinniście się wstydzić powtarzać to samo, co oni, a należałoby wam raczej mówić, że ten Jezus był człowiekiem pochodzenia ludzkiego, wykazać na podstawie Pisma, że jest Chrystusem i że dla życia swego, zgodnego z Zakonem i doskonałego, zasłużył na to, by zostać Chrystusem z wyboru. Nie ważcie się jednak zmyślać cudownych opowieści, by się nie narazić na zarzut, że tak błaznujecie, jak Grecy¹⁵.

Tryfon piętnuje doktrynę, co do której dobrze zdaje sobie sprawę, że niesie ona w sobie twierdzenie o boskości Jezusa. Według niego Jezus jest człowiekiem jak wszyscy inni, a Justyn powinien zadowolić się staraniem o udowodnienie, że jest On Mesjaszem. Ale Justyn odpowiada stanowczo:

Chciałbym Tryfonie, byś zrozumiał, a z tobą po prostu wszyscy, że nawet jeszcze większe wasze drwiny i urągania nie wytrącają mnie z równowagi w niniejszej rozprawie. Przeciwnie, właśnie z tych słów i faktów, któremi, jak się wam zdaje, zbijacie moje wywody, ja zawsze brać będę dowody na to, co mówię, opierając się przy tym na świadectwach, z Pism zaczerpniętych¹⁶.

Justyn podejmuje wówczas, z wielkim uporem wiary, długą argumentację biblijną, w trakcie której łączy ze sobą serię zapowiedzi prorockich oraz opisy dzieciństwa Jezusa. Co do podobieństwa do mitów pogańskich, Justyn kładzie je na karb „naśladownictwa węża błędu”¹⁷.

Ireneusz walczył na dwóch frontach, które z jednej strony stanowili dokeci, utrzymujący, że Jezus wcale się nie urodził, a z drugiej strony grupy judaizują-

¹⁴ Justyn, *I Apologia*, 33, 3-6; Wartelle, s. 143; przekład polski: *op. cit.*, s. 39-40.

¹⁵ Id., *Dialog z Żydem Tryfonem*, 67, 2; *TD*, I, s. 319-321; przekład polski: *op. cit.*, s. 220.

¹⁶ *Ibid.*, 67, 3; *TD*, I, s. 321; przekład polski: *op. cit.*, s. 220.

¹⁷ *Ibid.*, 40, 5; *TD*, I, s. 345.

ce, jak Cerynt¹⁸ i ebionici¹⁹, uważające, iż Jezus urodził się z normalnego cielesnego połączenia. Ireneusz wie, że linia podziału pomiędzy tymi dwoma wypaczeniami jest wąska. Dlatego z największą jasnością zwraca się od jednej obiekcji do drugiej:

Ci zatem, którzy mówią, że ukazał się tylko pozornie, że nie narodził się w ciele i że nie stał się naprawdę człowiekiem, znajdują się jeszcze pod wpływem starego potępienia.

I odwrotnie, ci, którzy mówią, że jest czystym człowiekiem zrodzonym z Józefa, pozostają w niewoli dawnego nieposłuszeństwa i w nim umierają, nie doznawszy zmieszania ze Słowem Boga Ojca i nie mając uczestnictwa w wolności, która przychodzi do nas przez Syna²⁰.

Paradoks tej obrony polega na tym, że utrzymuje ona z największym realizmem rzeczywistość ciała Chrystusa, a jednocześnie fakt Jego dziewiczego narodzenia.

Podobnie jest z Tertulianem w jego traktacie *O ciele Chrystusa*, w którym polemizuje on z przedstawicielami ówczesnej gnozy (Walentyn, Marcjon, Apelles): podkreśla z bardzo surową stanowczością rzeczywistość zrodzenia i ciała Chrystusa. Tertulian zapytuje Marcjona:

Już od wstępu okazując nienawiść do narodzenia Jezusa, peroruj teraz o tym brudzie, który w brzuchu umieściły narządy rodne, o tych szkaradnych skrzepach krwi i wody, o tym ciele, które przez dziewięć miesięcy musi brać pożywienie tego gnojowiska. Opisz ów brzuch z dnia na dzień bardziej potworny, ociążały, niespokojny i nigdy nie spoczywający, nawet we śnie, pobudzany stąd i zowąd przez kaprysy, skłonności i odrazy. Wybuchnij teraz złością przeciw bezwstydnym organom kobiety przy pracy, które jednak przynoszą jej zaszczyt za sprawą niebezpieczeństwa, na jakie się wystawia, a które są w naturalny sposób święte. Najwyraźniej budzi w tobie strach to dziecko odrzucone ze wszystkim i gardzisz nim, już po obmyciu, bo trzeba trzymać go w pieluchach, smarować maściami i za pomocą pieśczot sprawiać, by się uśmiechnął. Lekceważysz Marcjonie ten naturalny przedmiot czci: a jak ty się narodziłeś? Nienawidzisz narodzin człowieka: jak zatem możesz kogokolwiek kochać? [...] Chrystus przynajmniej ukochał człowieka, ów skrzep utworzony w łonie pośród plugastwa, człowieka przychodzącego na świat za sprawą wstydliwych organów, człowieka karmionego wśród śmiesznych pieśczot. Dla niego zstąpił, dla niego przepowiadał, dla niego, w całkowitej pokorze, uniżył się aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej. Najwyraźniej ukochał tego, którego odkupił za tak wysoką cenę²¹.

¹⁸ Ireneusz, *CH*, I, 26, 1.

¹⁹ *Ibid.*, III, 21, 1.

²⁰ *Ibid.*, III, 18, 7 i 19, 1; Rousseau, s. 366-367.

²¹ Tertulian, *O ciele Chrystusa*, IV, 1—3; *SC*216, s. 223.

Można by myśleć, że podobnemu realizmowi przeszkodziłoby twierdzenie o dziewiczym poczęciu Jezusa. Nic podobnego, Tertulian po raz kolejny odrzuca „Ebiona”, którego pozycja w jego epoce nie była już aktualna:

Nie wypadało, by Syn Boży narodził się z nasienia ludzkiego z obawy, by nie był w pełni synem człowieczym, nie był też synem Bożym i nie miał w sobie nic więcej niż Salomon czy Jonasz: tak należało wierzyć według opinii Ebiona ²².

Albowiem dziewicze poczęcie jest znakiem podwójnego pochodzenia Chrystusa, zgodnie z „logiką”, która należy do zamysłu wcielenia:

Streszczając, jest On Bogiem, a jednocześnie człowiekiem, ponieważ ma ciało człowieka, a jednocześnie Ducha Bożego: od człowieka ma swe ciało, bez nasienia, a od Boga ma nasienie i Ducha. W tych warunkach prawdą jest, że istniała racjonalna przesłanka wskazująca, iż Syn Boży powinien pochodzić od dziewicy, dlaczego zatem nie od Dziewicy miał otrzymać swe ciało, skoro pochodzi ono od Dziewicy, zaś drugi [element] otrzymał od Boga? ²³

Orygenes w III wieku odpowiada na *Słowo prawdy* poganina Celsusa, napisaną około siedemdziesiąt pięć lat wcześniej. Cytując obficie tekst swego adwersarza, staje się echem opowieści o narodzinach Jezusa, wymyślonej na marginesie ewangelicznych opisów dzieciństwa, która krążyła wśród Żydów i była przekazywana przez poganina:

Ów Żyd stawia Jezusowi wiele zarzutów, a przede wszystkim ten, że Jezus „podaje się fałszywie za syna dziewicy, podczas gdy w rzeczywistości urodził się w jakiejś zapadłej wsi żydowskiej jako syn miejscowej biednej wyrobnicy”. Twierdzi też, że „jej mąż, cieśla, wypędził ją, gdy jej dowiódł cudzołóstwa, a ona, wygnana przez męża i zhańbiona, tułała się po świecie, aż potajemnie urodziła Jezusa. Jezus zaś przyparty biedą najął się do pracy w Egipcie, gdzie zapoznał się ze sztuczkami magicznymi, jakimi chełpią się Egipcjanie, a po powrocie do ojczyzny popisywał się tymi sztuczkami i zaczął się głosić Bogiem”.

Powróćmy jednak do słów fikcyjnego Żyda, który twierdzi, że „matka Jezusa została wypędzona przez swego męża, cieślę, pod zarzutem cudzołóstwa, gdy była brzemienna po stosunku z żołnierzem, niejakim Panterą”. Zastanówmy się, czy autorzy tej bajki o cudzołóstwie dziewicy z Panterą i o cieśli, który ją wypędził, nie wymyślili jej wyłącznie po to, żeby móc odrzucić fakt poczęcia Jezusa z Ducha Świętego? Przecież mogli to cudowne wydarzenie podać w wątpliwość innym sposobem, bez mimowolnego przyznania, że Jezus nie narodził się ze zwykłego związku małżeńskiego ²⁴.

²² *Ibid.*, XVIII, 1; s. 283; por. XIV, 5; s. 271.

²³ *Ibid.*, XVIII, 3; s. 285.

²⁴ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 28 i 32; SC 132, s. 151 - 153 i 163-165; przekład polski: *op. cit.*, s. 55 i 57-58.

Orygenes miał całkowicie rację zauważając, że historia o cudzołóstwie, która krążyła w niektórych środowiskach żydowskich²⁵, stanowiła wyraźne wyznanie wyjątkowego charakteru narodzin Jezusa. Jego odpowiedź jest nie-dwuznaczna i wpisuje się w prostą linię odpowiedzi udzielonej przez wcześniejszych apologetów.

Bezużyteczne jest przedłużanie poszukiwań poza Orygenes. Dziewicze poczęcie staje się odtąd w Kościele przedmiotem „spokojnej własności”. Nie będzie już kontestowane przed nadejściem czasów nowożytnych. Pewne jest, że Ojcowie Kościoła potwierdzili dziewicze poczęcie Jezusa jako przesłankę pełną znaczenia chrystologicznego i maryjnego, od chwili włączenia go do całości nowotestamentalnego świadectwa o Bożym synostwie Jezusa. Według nich znaczenie zazwyczaj obejmowało także fakt.

3. EWA I MARIA W HISTORII ZBAWIENIA

Dziewicze macierzyństwo Marii w naturalny sposób sprowadziło uwagę Ojców na osobistą rolę Dziewicy w ekonomii zbawienia. Św. Paweł rozwinął antytetyczną paralelę między Adamem a Chrystusem: nieposłuszeństwo pierwszego zostało zniesione przez drugiego (por. Rz 5); jeśli Adam był człowiekiem ziemskim (*psychikos*), to Chrystus był człowiekiem duchowym (*pneumatikos*) (por. 1 Kor 15,45-48). Porównanie to zostało przez Ireneusza i Tertuliana rozciągnięte na przypadek stworzenia Adama i narodzin Jezusa: podkreślało ono symboliczne podobieństwo pomiędzy Adamem ulepionym ręką Boga z dziewiczej ziemi a Jezusem narodzonym z Marii Dziewicy przez interwencję stwórczego Ducha²⁶. Takie rozciągnięcie porównania wprowadzało na scenę Marię i prowadziło do nowej paraleli antytetycznej pomiędzy negatywną odpowiedzialnością Ewy, matki żyjących, a pozytywną odpowiedzialnością Marii. Wychodzimy zatem z ram stworzenia Adama, by powrócić do antytezy nieposłuszeństwa i posłuszeństwa. Ewa uczestniczyła w nieposłuszeństwie pierwszego Adama; Maria współpracuje przy zbawczym dziele podjętym przez drugiego Adama. Zainaugurowanie tej paraleli, według naszej dokumentacji, należy do Justyna:

Ewa bowiem jako dziewica nienaruszona poczęła słowo węzowe i zrodziła nieposłuszeństwo i śmierć. Wiare natomiast i radość poczęła Dziewica Maryja, gdy jej anioł Gabriel zwiastował dobrą nowinę, że Duch Święty zstąpi na nią i Moc Najwyższego Swym cieniem ją ogarnie, że dlatego też to Święte, co się z niej narodzi, jest Synem Bożym. Odpowiedziała więc: „Niech mi się stanie według słowa twego”²⁷.

²⁵ Por. na ten temat M. Lods, *art. cit.*

²⁶ Por. Ireneusz, *CH*, III, 21, 10; Rousseau, s. 382; przekład polski: *AP*, s. 47. Tertulian, *O ciele Chrystusa*, XVII, 3-4; *SC* 216, s. 281.

²⁷ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 100, 5-6; *TD* II, s. 125; przekład polski: *op. cit.*, s. 280.

Ireneusz podejmuje paralelę — czy zapożycza ją od Justyna? — mocniej podkreślając rolę Marii w zbawieniu:

Albowiem jak tamta [Ewa], mając wprawdzie męża Adama, ale będąc jeszcze dziewicą [...] — stała się przez swe nieposłuszeństwo i dla siebie samej i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną śmierci, tak i Maryja będąc dziewicą, choć miała przeznaczonego dla siebie męża, a będąc posłuszną, stała się i dla siebie samej i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną zbawienia²⁸

Ewa uległa słowu węża; Maria usłuchała słowa anioła. Macierzyństwo Marii jest aktem w pełni ludzkim, aktem wolnej odpowiedzi na wezwanie Boga. Wyrażenie „przyczyna zbawienia” jest wyjątkowo silne. Stanowi ono najdawniejsze stwierdzenie współpracy Marii w dziele zbawienia. Ireneusz, jak zawsze zatroskany o zbawienie tych, którzy poprzedzili Chrystusa, mówi śmiało o „powrocie, który dokonuje się od Marii do Ewy”:

Nie inaczej przecież rozplątuje się zawiązany kłębek, jak tylko w ten sposób, że rozwiązuje się sploty powiązań od końca do początku. A więc pierwsze węzły rozwiązują się przez drugie, a drugie znów uwolnią pierwsze²⁹.

Ow powrót od Marii do Ewy sytuuje się w ramach rekapitulacji, która zmierza od Chrystusa do Adama. Tertulian, najprawdopodobniej pod wpływem swych dwóch poprzedników, podejmuje paralelę z właściwym sobie talentem:

Ewa była dziewicą jeszcze wówczas, gdy wśliznęło się do niej słowo budujące śmierć; do dziewicy zatem winno było wejść Słowo Boże budujące życie: to co płeć pociągnęła do zguby, winno było być doprowadzone do zbawienia przez tęże płeć. Ewa uwierzyła wężowi, Maria uwierzyła Gabrielowi. Lekarstwem na grzech wiary jednej była wiara drugiej. „Ależ, powiesz mi, Ewa wtedy niczego w swym łonie nie poczęła za sprawą słowa diabła!” Otóż tak, poczęła! A następnie słowo diabła było nasieniem, które przyniosło posłuszeństwo w upokorzeniu i narodziny w bólu. W końcu [Ewa] porodziła diabła, zabójcę swego brata. Tymczasem Ten, którego porodziła Maria miał pewnego dnia zapewnić zbawienie Izraela, swego brata w ciele i swego mordercy³⁰.

Ow bardzo dawny temat soteriologiczny włącza zatem Marię do całości historii zbawienia, a także stawia w opozycji złą łatwowierność Ewy i wiarę Dziewicy, zgubny charakter jednej odpowiedzialności, która „wiąże” i zniewala oraz wyzwolicielski charakter współpracy podporządkowanej zbawieniu.

²⁸ Ireneusz, *CH*, III, 22, 4; Rousseau, s. 385; przekład polski: *AP*, s. 48; por. V, 19, 1. Por. *Wykład nauki apostołskiej*, 33.

²⁹ *Ibid.*, III, 22, 4; s. 385-386; przekład polski: *AP*, s. 48.

³⁰ Tertulian, *O ciele Chrystusa*, XVII, 5 — 6; *SC* 216, s. 283.

II. MARIA MATKĄ BOGA, ZAWSZE DZIEWICĄ

1. SOBÓR EFESKI: MATKA BOGA

Wskazówki bibliograficzne: Por. tom 1. „Zakwestionowanie jedności Chrystusa: Nestoriusz i Cyryl. Sobór Efeski”, s. 328-345. - G. Jouassard. „Marie à travers la patristique, maternité divine, virginité, sainteté”. *María. Études sur la Sainte Vierge*, t. 1. Beauchesne, Paris 1949, s. 69-157.

Kontestacja tytułu Matki Boga przez Nestoriusza

Tytuł Matki Boga (*Theotokos*) pojawia się w tekstach chrześcijańskich na początku IV wieku, zwłaszcza u Aleksandra z Aleksandrii³¹, który jako pierwszy zareagował na nauczanie Ariusza. Rozpowszechnił się zwłaszcza u Ojców Kapadockich i stał się obiegowy w końcu tegoż wieku. Kiedy Nestoriusz zakwestionował go w 428 roku, zaatakował zatem tytuł już tradycyjny.

Ten paradoksalny tytuł należy dobrze zrozumieć. Jest owocem refleksji wiary na temat pierwotnego miana „Marii, Matki Jezusa”. W gruncie rzeczy nie mówi ono nic więcej, niż pierwotne stwierdzenie; w nowej formie wyraża treść, która faktycznie była już obecna. Jednak przejście od jednego sformułowania do drugiego nie dokonało się za sprawą sylogizmu. Jest owocem doświadczenia wiary, która „pojęła” wszystkie implikacje wyznania Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Boga. Jeżeli Jezus jest osobiście Synem Bożym, Maria, Jego matka, jest faktycznie matką Boga. Oczywiście nie jest matką Jego boskości: Bóg jako Bóg z zasady nie może mieć matki. Maria jest matką Słowa *wcielonego*: jest tą, która przez zrodzenie dała mu człowieczeństwo. Jednak Ten, który został poczęty w niej, w porządku cielesnym i ludzkim, jest samym Synem Boga, który stał się w ten sposób synem Marii. Zgadza się to w pełni z powszechnym, ludzkim doświadczeniem, które powiada, że Małgorzata jest matką Jakuba, nawet jeśli dała mu jedynie ciało. Albowiem dała ciało osobie, która nosi imię Jakub.

W swych pierwszych wypowiedziach Nestoriusz zakwestionował głównie „komunikację idiomatów”, czyli wzajemną wymianę właściwości pomiędzy bóstwem i człowieczeństwem Chrystusa w jedności Jego osoby, jedną spośród wielu innych, ale tę, która warunkuje wszystkie inne. Idzie faktycznie o to, czy wydarzenia życia, męki i śmierci Jezusa należy przypisywać Słowu Bożemu jako takiemu. Wbrew wspólnej tradycji Kościoła, zakorzenionej w języku Pisma,

³¹ PG 18, 586 c; wyd. H.G. Opitz, III— 1, s. 28.

Nestoriusz odpowiada: nie. Nie można wszakże powiedzieć, iż Słowo Boże umarło na krzyżu, jeśli się wcześniej nie założy, że zostało zrodzone przez Marię. Bowiem w tym przypadku wprowadzona zostałaby konkretna separacja między Słowem Bożym a człowiekiem Jezusem. Punkt ten stał się w 428 roku przyczyną skandalu, który doprowadzi do zwołania Soboru Efeskiego, w 431³². Postawiony problem był zatem najpierw chrystologiczny.

Jednak, jak pokazuje debata wokół tytułu *Theotokos*, problem dotyczy także Marii. Tytuł ów nabierze symbolicznego waloru za lub przeciw Nestoriuszowi. Argumentacja tego ostatniego, którą przypomnimy przy pomocy jednego cytatu, jest bardzo jasna:

„Za każdym razem, gdy boskie Pismo wspomina ekonomię Pańską, przedstawione tam zrodzenie i męka nie są zrodzeniem i męką bóstwa, ale człowieczeństwa Chrystusa, tak iż święta Dziewica winna być nazywana trafniejszym określeniem matki Chrystusa, a nie Matki Boga. Posłuchaj także słów Ewangelii, które głoszą: „Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama” (Mt 1,1). Jest zatem jasne, że Słowo Boże nie było synem Dawida³³.”

Nestoriusz ma rację, gdy używa abstrakcyjnych terminów bóstwa i człowieczeństwa. Myli się, gdy spontanicznie przechodzi do konkretnych terminów Chrystusa, Słowa Bożego. Kwestią jest tutaj nie tylko pomieszanie w użyciu pojęć, ale doketystyczne odrzucenie paradoksu wcielenia. Nestoriusz nie zgadza się na to, „by Słowo było karmione piersią [...], by Jego udziałem stało się stopniowe wzrastanie i lęk w chwili męki, by potrzebowało obecności anioła”. A ponadto, powiada, „pomijam milczeniem obrzezanie, ofiarę, znoje, głód”³⁴.

Twierdzenie efeskie: Maria Theotokos

Wiemy, że Sobór Efeski nie wydał definicji w ścisłym znaczeniu. Przez aklamację przyjął drugi list Cyryla do Nestoriusza, który stwierdzał w szczególności:

„Ze Słowo stało się ciałem, to nic innego, jak to: Słowo, podobnie jak my, uczestniczyło we krwi i ciele, uczyniło z naszego ciała własne ciało i jest człowiekiem pochodzącym od kobiety, nie dlatego, iżby odrzucił fakt bycia Bogiem i zrodzenia przez Boga, ale przez wniebowzięcie ciała, pozostając tym, czym jest.

³² Sobór ten omówiliśmy w tomie pierwszym, dlatego zajmiemy się tutaj jedynie jego wymiarem czysto maryjnym.

³³ Drugi list Nestoriusza do Cyryla; *CODII* - 1, s. 119.

³⁴ *Ibid.*, s. 123.

Oto, co wszędzie głosi dyskurs ścisłej wiary; oto, co odnajdziemy w myśli Ojców; to w ten sposób ośmielono się nazwać świętą Dziewicę Matką Boga, nie z tego powodu, iżby natura Słowa lub Jego bóstwo otrzymało od świętej Dziewicy początek swego istnienia, ale dlatego że zostało zrodzone z niej Jego święte ciało, ożywione duszą rozumną, ciało, z którym Słowo połączyło się według hipostazy i z tego względu mówi się o Nim, że zostało zrodzone według ciała³⁵.

Podana przez Cyryla interpretacja tego tytułu także jest bardzo przejrzysta. Byłoby zatem wielkim błędem dostrzeganie w niej poganizacji chrześcijaństwa lub wpływu kultu słynnej Artemidy, „wielkiej matki” Efezu, bogini płodności. Zresztą tytuł Matki Boga nie został zdefiniowany kanonicznie, ale przyjęty przez aklamację i zatwierdzony.

Prawdą jest natomiast, że nowy akcent położony na ten tytuł doprowadzi wierzących do ujmowania z większą siłą wielkości Marii i roli odgrywanej przez nią u jej Syna. W Efezie, podobnie jak w Kanie, „była Matka Jezusa” (por. J 2,1). Skandal „kenozy” Słowa w Jego wcieleniu przeszedł przez łono Marii i przemienił się w chwalebne błogosławieństwo dla niej. W Efezie pokolenia zaczynają głosić błogosławioną Dziewicę z *Magnificat*.

Godne zauważenia jest, że to faktycznie począwszy od Efezu, rozwinię się cykl świąt liturgicznych ściśle maryjnych. Do tej pory Kościoły czciły Marię w ramach świąt chrystologicznych. Niedługo przed soborem celebrowano „wspomnienie Dziewicy”, 26 grudnia, w oktawie Bożego Narodzenia³⁶. Po roku 431 pojawia się w Jerozolimie święto, 15 sierpnia, poświęcone *Theotokos*³⁷. Jako że zwyczajem było celebrowanie męczenników w dniu ich narodzin dla nieba (*dies natalis*), święto 15 sierpnia nabierze stopniowo znaczenia „Zaśnięcia” lub „przejścia Dziewicy do Boga”, zanim stanie się uczczeniem Wniebowzięcia. Święto narodzenia Marii (8 września), którego źródła szukać należy w *Protoewangelii Jakuba*, rozpowszechnia się w VI wieku. W końcu VII wieku doprowadza ona do powstania innego święta: poczęcia Marii (9 grudnia), umieszczonego logicznie dziewięć miesięcy wcześniej. W tym samym okresie pojawia się ofiarowanie Marii (21 listopada)³⁸.

2. MARIA, MATKA BOGA, ZAWSZE DZIEWICA

Poruszenie wiary, które rozpropagowało tytuł Matki Boga w IV wieku i skrytykowało się w Efezie, doprowadziło również do ujmowania w nowy sposób dziewictwa Marii. Aż dotąd chodziło jedynie o dziewicze poczęcie

³⁵ Drugi list Cyryla do Nestoriusza; *CODII*- 1, s. 111-113.

³⁶ Por. Dom B. Capelle, „Le Témoignage de la liturgie”, *Etudes mariales*, 7 (1949), s. 42 — 45.

³⁷ Por. *ibid.*, s. 37 — 41.

³⁸ Por. R. Laurentin, *Court traité...*, *op. cit.*, s. 55 — 59.

Jezusa w Marii. Odtąd dziewictwo matki Jezusa, uznane jako dziewictwo Matki Boga, pojmowane jest jako absolutne poświęcenie matki jej Synowi oraz jako relacja, która wyklucza jakąkolwiek relację bliskości cielesnej. Boże i dziewicze macierzyństwo Marii staje się zatem powodem do „absolutnej” oceny jej dziewictwa jako dziewictwa stałego, znaku jej wierności wobec Syna. Maria, dziewicza Matka Boga, została wkrótce nazwana „zawsze Dziewicą”, a wyrażenie to stało się klasyczne w liturgii i na soborach. Odnajdujemy je już także w „długim” Symbolu z Salaminy³⁹, pod koniec IV wieku. Najwyraźniejsze potwierdzenie dogmatyczne zostało wyrażone przez II Sobór Konstantynopoliński (553):

Jeśli ktoś nie wyznaje, że są dwa narodzenia Słowa Bożego, jedno przed wiekami — pozaczasowe i bezcielesne — z Ojca, drugie zaś, w ostatnich czasach, kiedy Syn Boży zstąpił z nieba, przyjął ciało od świętej i chwalebnej Bożej Rodzicielki *zawsze Dziewicy* Maryi i z niej się narodził — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych⁴⁰.

Oznacza to z jednej strony, że Maria pozostała dziewicą przez całe swe życie i nie miała innych dzieci oraz że, z drugiej strony, była dziewicą w chwili narodzin Jezusa.

Dziewictwo Marii po wydaniu na świat Jezusa (*post partum*)

Stwierdzenie, że Maria jest *zawsze* Dziewicą oznacza, że ani przed, ani po poczęciu Jezusa nie miała relacji seksualnych oraz że nie miała żadnego innego dziecka. To twierdzenie wiary nie zostało od razu przyjęte w Kościele. Stało się przedmiotem debaty. W III wieku Tertulian, żarliwy obrońca dziewiczego poczęcia Jezusa, interpretuje scenę z matką i braćmi Jezusa (por. Mt 12,46 i paralel.), jak gdyby chodziło o innych synów Marii oraz uważa, że Maria została nazwana niewiastą (por. Ga 4,4), ponieważ był zamężna⁴¹. Orygenes natomiast odrzuca tę myśl i uważa, że „zgodnie z opinią ludzi głoszących słuszne poglądy o Marii nie miała ona żadnego innego syna poza Jezusem”⁴² oraz wyraża w sposób jasny - ale jako wolną opinię w Kościele — doktrynalną motywację stałego dziewictwa Marii:

³⁹ Symbol przekazany nam przez Epifaniusza, *DzS* 44; przekład polski: *BF*, IX/8.

⁴⁰ *COD* II- 1, s. 125; *DzS* 422; przekład polski: *BF*, VI, 12. Podobnie IV Sobór Laterański (1215), *COD* II- 1, s. 495; *DzS* 801.

⁴¹ Tertulian, *O jednożeństwie*, 8, 2; *CCSL* 2, s. 1239; *O noszeniu zasłony przez dziewice*, VI, 1-3; *CCSL* 2, s. 1215-1216.

⁴² Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I, 4; *SC* 120, s. 71; przekład polski: S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1981, *PSP*, XXVIII, cz. 1, s. 55.

Niektórzy [...] utrzymują, że bracia Jezusa są synami Józefa z pierwszej żony, jaką miał przed Marią. Zwolennicy tego poglądu chcą zachować wiarę w dozgonne dziewictwo Marii, nie dopuszczając myśli, by ciało, które zostało wybrane, aby służyć słowu mówiącemu: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię”, poznało męża, gdy już Duch Święty zstąpił na nią i Moc z nieba, która ją osłoniła. Moim zdaniem rozumnie jest widzieć w Jezusie pierwociny dziewiczej czystości mężczyzny, a w Marii pierwociny dziewiczej czystości niewiast [...]⁴³.

W IV wieku Epifaniusz z Salaminy, który często używa wyrażenia „Maria, zawsze Dziewica”⁴⁴ zalicza do kategorii „herezji” — ale w szerokim znaczeniu — opinię istniejącą w niektórych wspólnotach w Arabii, zgodnie z którą Maria miała relacje małżeńskie z Józefem⁴⁵. Także twierdzenia Eunomiusza z Kyzikos, który podobnie wypowiadał się o braciach Jezusa, zostały energicznie odrzucone w imię wiary⁴⁶. W 392 niejaki Bonozus zaprzeczył wiecznemu dziewictwu Marii, ale został potępiony jako heretyk⁴⁷. Pomimo opozycji przekonanie o nienaruszonym dziewictwie Marii zaczyna przeważać na Wschodzie w IV wieku, jako należące do wiary. Również Jan Chryzostom sądzi, że Maria na zawsze pozostała dziewicą.

Na Zachodzie Hilary utrzymuje owo stałe dziewictwo Marii, podobnie jak Zenon z Werony i Ambroży z Mediolanu. Jednakże w Rzymie, w 380 roku, niejaki Helwidiusz napisał dziełko, które miało udowodnić, że Maria miała kilkoro dzieci: wychwalało ją jako godną podziwu matkę rodziny. Jego celem było dowieść, że dziewictwo nie jest wyższe od małżeństwa. Hieronim odpowiedział mu gwałtownym pamfletem⁴⁸, w którym przywołuje dowód Pisma i tradycji. Podobnie Ambroży doprowadza do potępienia w Mediolanie Jowiniana, który powraca do tematu wyższości małżeństwa⁴⁹.

Z tych odniesień na Wschodzie i na Zachodzie możemy wysnuć wniosek, że stałe dziewictwo Marii było w III wieku przedmiotem wolnej opinii oraz że rozpowszechniło się IV wieku do tego stopnia, iż stało się opinią przeważającą. Ci, którzy jej nie podzielali, zostali wówczas odrzuceni jako „heretycy”. Ruch ów został zwieńczony na początku V wieku, niedługo przed Efezem. Dziewictwo Marii po narodzeniu Jezusa stało się wówczas powszechnym twierdzeniem wiary.

Z drugiej strony, jak widzieliśmy, nie idzie przede wszystkim o refleksję historyczną nad Pismem Świętym, ponieważ wzmianka o braciach Jezusa

⁴³ Id., *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, X, 17; przekład franc.: R. Girod, *SC* 162, s. 217; przekład polski: *op. cit.*, 61—62.

⁴⁴ Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, 26, 7 i 29, 6; *PC* 41, 341 c i 401 a; etc.

⁴⁵ *Ibid.*, 77, 36 i 78, 1; *PG* 42, 696 bc i 700 c.

⁴⁶ O incydencie tym, por. G. Jouassard, *art. cit.*, s. 88-89.

⁴⁷ Por. *ibid.*, s. 100 i 111-112.

⁴⁸ Hieronim, *Przeciw Helwidiuszowi*, *PL* 23, 183-206.

⁴⁹ O Heliwidiuszu i Jowinianie, por. G. Jouassard, *art. cit.*, s. 106-110.

stanowiła raczej obiekcję, ale o rozważanie więzi Marii z Jezusem oraz tego, co ona za sobą pociąga. Jednakże, w sposób nieunikniony, rozwój tego stwierdzenia prowadził i nadal prowadzi do powrotu do Ewangelii i interpretacji tego, co mówią one o „braciach Jezusa”.

Biblijna dokumentacja „braci Jezusa”

Wspomnienie o „braciach Jezusa” często pojawia się w Nowym Testamencie (por. Mk 3,31 i paralel.; Mk 6,3 i paralel.; J 2,12; 7,3.5.10; Dz 1,14; 1 Kor 9,5; Ga 1,19). Klasyczna odpowiedź to ta, że chodzi o kuzynów Jezusa, Jego krewnych w szerszym znaczeniu. W języku aramejskim nie ma słowa na oznaczenie „kuzyna”. Niemało świadectw napotkamy w Starym Testamencie: Abraham mówi, że jest bratem Lota, który jest jego bratankiem (por. Rdz 13,8; 14,14.16). Wiele tradycyjnych języków dziś jeszcze jest w podobnej sytuacji.

Czy jednak argument ten opiera się nowoczesnej analizie historycznej? Istnieje przynajmniej jeden przypadek, w którym teksty ewangeliczne są formalne. Ewangelia wg św. Mateusza (13,55) podaje imiona czterech braci Jezusa: Jakub, Józef, Szymon i Juda. Otóż ewangelista Marek (15,40) mówi o „Marii, matce Jakuba Mniejszego i Józefa”. Także w innym fragmencie (Mk 15,47 oraz 16,1) ta sama Maria zostaje odróżniona od Marii Magdaleny, jako matka Józefa i Jakuba. Grupa braci i siostr Jezusa (por. Mk 13,56) jest zresztą liczna. Idzie o więzy pokrewieństwa, które wydawały się odgrywać pewną rolę w pierwszych wspólnotach. Ojcowie Kościoła zauważyli także, że jeśli Jezus na krzyżu powierzył swą matkę Janowi, to zapewne dlatego że nie miała innych dzieci, które mogłyby ją przygarnąć.

Niemożliwe jest zatem przedstawienie dowodu historycznego, że Jezus miał braci *sensu stricto*, to znaczy synów Marii, Jego matki. Klasyczne przeczucie okazuje się zatem potwierdzone z mocą przez nowoczesne badania. Nie można też jednak przedstawić ścisłego dowodu historycznego, że Maria nie miała innych dzieci. Nowy Testament formalnie tego nie stwierdza. Twierdzenie wiary, które słusznie opiera się na wskazówkach historycznych, a które oczywiście w przeciwnym wypadku nie mogłoby się utrzymać, swe ostateczne uzasadnienie znajduje w pogłębieniu pojmowania więzi Marii z Jezusem, utworzonej dzięki Bożemu macierzyństwu.

Maria Dziewica w chwili narodzin Jezusa (*in partu*)

Wskazówki bibliograficzne: K. Rahner, „*Virginitas in partu*. Contribution au problème du développement du dogme et de la tradition”, w: *Église et Tradition*. Mappus. Le Puy 1963. s. 306. - Kongregacja Świętego Oficjum, „La «*Virginitas in partu*»”. *DC* 1346 (1961). s. 240.

Stwierdzenie dziewictwa Marii „*in partu*”, to znaczy w akcie porodu, zostało wyrażone w sposób nader dwuznaczny w niektórych opowieściach z ewangelii apokryficznych, które przedstawiają narodziny Jezusa jako cudowne⁵⁰. Opowiadania te splamione są gnozą i doketyzmem⁵¹; w imię przesądów religijnych i kulturowych przypisują Jezusowi narodziny wolne od wszelkich niedogodności cielesnych, które towarzyszą temu wydarzeniu. Ciało Jezusa jawi się w nich jako już chwalebne, co nie szanuje dwóch momentów w wydarzeniu Chrystusa, momentu „według ciała” oraz momentu „według ducha”. Gnostycy faktycznie stworzyli konflikt pomiędzy macierzyństwem i dziewictwem Marii. Niektórzy ojcowie Kościoła, na przykład Tertulian, zareagowali bardzo żywo na rzecz rzeczywistego macierzyństwa Marii i stwierdzili, że jej poród był zupełnie normalny:

Tak, jest dziewicą: w oczach swego męża; nie, nie jest dziewicą, jeśli idzie o poród. (...) Ta, która porodziła, porodziła, a jeżeli poczęła jako dziewica, to stała się kobietą przez poród. Bowiem koniecznie stała się kobietą, gdyż jej ciało otworzyło przejście⁵².

Stanowisko Tertuliana dostrzega zatem niezgodność pomiędzy dziewictwem a faktem, że łono Marii „zostało otwarte” przez narodziny Jezusa. Czy jest to jednak niezgodność rzeczywista?

Później, gdy zakończył się kryzys doketystyczny, niektórzy Ojcowie Kościoła, choć nie wszyscy, wiązali twierdzenie o stałym dziewictwie Marii z przedstawieniami cudownego porodu, przy czym zewnętrzny znak dziewictwa, „zamknięcie łona” wydawało się im nieodzowne dla cielesnej integralności Marii. Ambroży z Mediolanu poszedł w tym kierunku począwszy od swej walki z Jowinianem⁵³. Jego teologia maryjna wywrze wielki wpływ na Zachodzie. Jednak ważniejsze jest dla Ojców prawo dziewictwa, które niejako przewodzi egzystencji Marii, niż przedstawienia, które mogą oni jeszcze zapożyczać z dawnych apokryfów.

Od tej chwili należy w tej delikatnej dziedzinie wyróżnić dwa znaczenia w twierdzeniu o dziewictwie Marii w chwili porodu: pierwsze przynależy do wiary katolickiej; drugie jest wolną opcją. Według pierwszego znaczenia narodzenie się Jezusa w żaden sposób nie naruszyło dziewictwa Jego matki, albowiem z jednej strony nie stanowiło żadnej „skazy” w oczach żydowskiego

⁵⁰ Na przykład *Protoewangelia Jakuba*, 19-20; wyd. franc.: C. Michel, TD 38-43; lub *Imperium i krzyż*, wyd. franc.: A. Hamman, IKHTHYS 2, Éd. de Paris 1957, s. 227-229.

⁵¹ O gnozie i doketyzmie, por. t. 1, s. 30-34.

⁵² Tertulian, *O ciele Chrystusa*, XXIII; SC 216, s. 303 — 305. Podobnie Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, XIV; SC 87, s. 219 — 221; przekład polski: S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1986, PSP, XXXVI, s. 67-71.

⁵³ Ambroży z Mediolanu, *Na obłóczyny dziewicy*, VIII, 52 — 53; PL 16, 319-320.

Prawa (wspomnianego w Łk 2,22), a z drugiej strony trwa prawo dziewictwa i poświęcenia matki Synowi. Innymi słowy, dziewictwo Marii pozostaje zgodne z jej macierzyństwem, albowiem to ostatnie nie było nigdy związane z jakimkolwiek działaniem seksualnym typu małżeńskiego. Dziewicza integralność Marii trwa. Jeśli zatem narodziny Jezusa „otwały łono Marii”, co wydaje się sugerować Łukasz, stosując do Marii formułę z Księgi Kapłańskiej (por. Łk 2,23), nie tylko nie utraciła ona przez nie nic ze swego dziewictwa, ale uświęciły ją one w tym sensie, że dla Marii niosły w sobie zobowiązanie do dziewictwa.

Takie jest znaczenie wyrażenia „zawsze Dziewica” i dawnych dokumentów. Św. Leon tak pisał w swym *Liście do Flawiana*, który zostanie przyjęty przez aklamację na Soborze Chalcedońskim: Syn Boży został „poczęty z Ducha Świętego w łonie Marii Dziewicy, która wydała Go na świat, przy czym jej dziewictwo zostało zachowane tak, jak było ocalone wtedy, gdy poczęła”⁵⁴. Takie jest znaczenie utrzymywane przez magisterium katolickie⁵⁵ i potwierdzone przez II Sobór Watykański. Sobór ów faktycznie odrzucił zbyt precyzyjną formułę o integralności „cielesnej” Marii i zadowolił się przejściem tradycyjnej formuły liturgicznej, mówiąc o jej „Synu pierworodnym, który nie naruszył jej dziewiczej czystości, lecz ją uświęcił”⁵⁶.

Drugie znaczenie przynosi przedstawienie cudownego porodu, odbywającego się bez bólu i bez rozdarcia. Idzie tutaj o pewną pobożną opinię w Kościele, która nie należy do jego wiary, choć na przestrzeni wieków opowiadali się za nią liczni teologowie. W latach 1952—1960 rozgorzała na ten temat debata między teologami, jednakże Święte Oficjum uznało za stosowne położyć mu kres uważając, iż odbywa się ona przy „godnej pożałowania surowości wyrażen”⁵⁷.

Faktycznie chodzi tutaj o definicję dziewictwa. Polega ono na zrzeczeniu się konkretnego wykorzystania w małżeństwie sfery seksualnej, zakładającej akt, poprzez który, w miłości, jedna osoba składa drugiej intymny dar z siebie samej. Swą wartość czerpie ono z inspiracji, jaka nim powoduje. Dziewictwa kobiety nie należy zatem mylić z tym, co może być jego zewnętrznym i fizycznym znakiem. Według K. Rahnera

jako treść dogmatycznie obowiązującą należy uważać to i tylko to, co w procesie eksplikacji można wydedukować z wyraźnych świadectw tradycji apostolskiej dzięki starannej metodzie, używając w możliwie największej mierze całości depozytu wiary.

⁵⁴ Leon Wielki, *List do Flawiana*; CODII-2, s. 181.

⁵⁵ Por. Sobór Laterański z 649, kanon 3; *DzS* 503; przekład polski: *BF*, VI/28. XI synod w Toledo z 675 roku; *DzS* 533; przekład polski: *BF*, VI/42. Sobór we Florencji, *Dekret dla jacobitów*; *DzS* 1338. Paweł IV, konstytucja *Cum aeternam* z 1555 roku; *DzS* 1880.

⁵⁶ II Sobór Watykański, *LG* 57, odnosząc się do św. Leona i synodu laterańskiego z 649 roku; CODII-2, s. 57.

⁵⁷ Por. *DC* 1346 (1961), s. 240.

To, czego nie da się w ten sposób udowodnić, wychodząc od kryterium tradycji apostołskiej, jako zawartego *implicite* w innych wypowiedziach, nie powinno też być ogłaszane obowiązującym, jako stanowiące część wiary⁵⁸.

⁵⁸ K. Rahner, „*Virginitas in partu*”, *art. cit.*, s. 306.

ROZDZIAŁ OSIEMNASTY

Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Najświętszej Marii Panny

Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Marii stanowią dwie przesłanki dogmatyczne o Najświętszej Dziewicy, które, choć niepoświadczone formalnie w Piśmie Świętym, przeszły wraz z Kościołem długą drogę od końca epoki patrystycznej, by swe zwieńczenie w Kościele katolickim znaleźć w dwóch definicjach, z 1854 i 1950 roku.

Te dwie tajemnice Dziewicy są często nazywane „przywilejami”. Są nimi rzeczywiście, jeśli porównać sposób, w jaki Maria dostępuje zbawienia, z tym, jak dotyka ono całej ludzkości. Jednakże pojęcie „przywileju” nie wystarczyłoby do ich uzasadnienia na płaszczyźnie dogmatycznej. Chodzi o dwie konsekwencje Bożego macierzyństwa Dziewicy Marii. W oparciu o rozważanie owego macierzyństwa wiara chrześcijan stara się zgłębić świętość Marii oraz osądzić ową świętość już w jej pochodzeniu, a także stawiać pytanie o śmierć Marii i los jej ciała po zakończeniu ziemskiego życia. Z jednej strony była to droga przebyta od świętości osobistej do świętości początkowej i pierwotnej, to znaczy do Niepokalanego Poczęcia. Z drugiej strony była to droga ujmująca śmierć Marii jako „zaśnięcie”, zanim pojawi się rozumienie jej jako wniebowzięcia.

I. MARIA, ŚWIĘTA I NIEPOKALANIE POCZĘTA DZIEWICA

Wskazówki bibliograficzne: X. Le Bachelet, M. Jugie, art. „Immaculée Conception”. DTC VII/1 (1922), 845-1218. - H. Crouzel. „La Théologie mariale d'Origène”, *in SC* 87. s. 11 - 64.

- G. Jousard. „Marie à travers la patristique, maternité divine, virginité, sainteté”. *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, t. 1. Beauchesne, Paris 1949, s. 69-157. K. Rahner, „L'Immaculée Conception”. *Écrits théologiques*, t. 4. DDB, Paris 1966, s. 143-159.

Opinia Ojców na temat świętości Marii (III i IV wiek)

Ojcowie z III wieku mają przeciwstawne poglądy co do świętości Marii. Tertulian — w odniesieniu do sceny, w której matka i bracia Jezusa starają się z Nim zobaczyć — uważa, iż Marii zabrakło wiary w swego Syna i On się jej „wyparł”¹. Orygenes ma znacznie bardziej pozytywne spojrzenie na świętość Marii i odwołuje się do zasady ekonomicznej: świętość owa to pełnia Ducha Świętego, jakiej udziela jej obecne w niej słowo. Uważa jednak, że świętość powinna w Marii wzrastać i że nie była ona wolna od wszelkiej winy, albowiem jeśli nie doznała ona zgorszenia wobec męki Chrystusa, „to Jezus nie umarł za jej grzechy. Jeśli natomiast «wszyscy zgrzeszyli i wszyscy potrzebują łaski Boga, a przez łaskę zostali usprawiedliwieni i odkupieni» (por. Rz 3,23-24), to również i Maryja w owym czasie doznała zgorszenia”². Orygenes ustanawia w ten sposób zasadę powszechności odkupienia i włącza do niej Marię.

Pozycja ta stanie się stanowiskiem Ojców z IV wieku na Wschodzie: z jednej strony Maria jest święta ze względu na swe Boże macierzyństwo, dla którego została z góry oczyszczona przez Ducha Świętego; z drugiej strony uznają w Marii pewne „słabości”. Przy końcu IV wieku Jan Chryzostom ma jeszcze pesymistyczne spojrzenie na świętość Marii: trudno jej było uwierzyć w przesłanie Gabriela (podobnie jak Zachariasz postawiła pytanie); chciała „pokazać się” w Kanie i została przywołana do porządku; brała swego Syna Jezusa za zwykłego człowieka; okazała pustą chwałę i brak wiary. „Obraz jest namalowany w dość czarnych barwach”, konkluduje G. Jouassard³. Przed Soborem Efeskim Cyryl Aleksandryjski uważa, że Maria zachwiała się w swej wierze oraz że mogła zgrzeszyć. Dlatego potrzebowała wsparcia Jana w chwili męki⁴. Jednakże uznanie owych niedoskonałości nie przeszkadza Ojcom nazywać Marii świętą oraz najświętszą, a także przedstawiać jej jako wzoru dla dziewczyc.

Ta ogólna pozycja powstrzymuje Kościół prawosławny, który w konsekwencji odrzuca wszelkie twierdzenie o Niepokalanym Poczęciu: „Kościół w swych Księgach Symbolicznych mówi — według P. N. Trembelasa — że *Theotokos* była również winna grzechu pierworodnego i odziedziczonego, jak wszyscy ludzie” oraz że „święci Ojcowie, gdy interpretują słowa anioła do dziewicy: Duch zstąpi na ciebie [...], zauważają, iż zstąpił na nią uprzednio, aby oczyścić ją i przygotować tabernakulum godne, by stać się mieszkaniem Słowa.

¹ Tertulian *O ciele Chrystusa*, VII, 9-13; SC216, s. 245-247.

² Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, XVII, 6-7; SC87, s. 259; przekład polski: *op. cit.*, s. 80.

³ G. Jouassard, *art. cit.*, s. 94 — 95, który podaje taki obraz Dziewicy namalowany przez Chryzostoma wraz z licznymi odniesieniami.

⁴ Por. *ibid.*, s. 98. — Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz do Ewangelii św. /ana*, XII (o J 19,25-27); PG74, 661 b - 665 a.

Faktycznie, potrzebowała ona oczyszczenia⁵. Maria nie mogła nie podlegać powszechnej potrzebie „oczyszczenia z pierwotnej zmyzy”.

Od końca IV do VIII wieku

Na Zachodzie Hilary, zresztą za przykładem wielu Greków, mówi o uświęceniu Marii w chwili wcielenia⁶. Przyjmuje, że Maria zdolna była do grzechu, albowiem „tylko Chrystus był bez grzechu”⁷. Zenon z Werony odkrywa w Marii „liczne wady”, z których musiała zostać oczyszczona przed wcieleniem⁸. Natomiast u Ambrożego z Mediolanu na obrazie świętości Marii nie ma żadnego cienia. Spojrzenie Ambrożego zaczyna dominować na Zachodzie od końca IV wieku⁹.

Kwestia świętości Marii powróciła wraz z kryzysem pelagiańskim¹⁰. Pelagiusz był przeświadczony o absolutnej świętości Marii. Czynił z niej przykład tego, czym może się stać natura ludzka, jeśli odrzuci grzech. Augustyn odpowiada mu, że chodzi tu o przywilej ze względu na to, że Maria jest Matką Boga. Nie chce rozprawiać o grzechu osobistym, gdy mowa o Dziewicy i wyznaje jej pełną świętość¹¹. Ale u Marii jest ono sprawą specjalnej łaski, otrzymanej przez wzgląd na cześć Pana. Z powodu Juliana z Eclanum walka Augustyna odnosi się do grzechu pierwotnego jako takiego. Maria dostarcza pierwszemu przykładowi, który pozwala mu zanegować jego istnienie. W przypadku Marii nie ma zatem mowy o jakimkolwiek przywileju. Augustyn odpowiada w sposób nieco skomplikowany:

Nie zapisujemy Marii na konto demona ze względu na kondycję jej narodzin, ale tylko dlatego, że kondycja ta w przypadku Marii znajduje swe rozwiązanie w łasce odrodzenia, z której skorzystała¹².

Maria nie przechodzi pod władzę demona z powodu swego urodzenia, które jest dobre, ale ze względu na grzech, który dotyka nas wszystkich, póki nie

⁵ P. N. Tremblas, *Dogmatique de l’Eglise orthodoxe catholique*, t. 2, Chevetogne/DDB, 1967, s. 230—231; Por. P. Evdokimov, *L’Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchtel 1959, s. 150.

⁶ Hilary, *O Trójcy Świętej*, II, 26; wyd. franc.: A. Martin, *PFI*, s. 83.

⁷ G. Jouassard, *art. cit.*, s. 102.

⁸ Zenon z Werony, *Traktaty*, I, 13, 10; *PL* 11, 352 ab. — Por. G. Jouassard, *art. cit.*, s. 103-104.

⁹ Ambroży z Mediolanu, *O dziewicach poświęconych Bogu — dla swej siostry Marceliny*, II, 2-3, nr 6-21, *PL* 16, 208 b - 212 c.

¹⁰ O Pelagiuszu i Julianie z Eclanum, por. drugi tom niniejszego dzieła.

¹¹ Augustyn, *Natura i łaska*, XXXVI, 42; *BA* 21, s. 321.

¹² Id., *Niedokończony dzieło przeciw Julianowi*, IV, 122; *PL* 45, 1418; przekład franc.: G. Jouassard, *art. cit.*, s. 118.

otrzymała łaski odrodzenia. Przyjmuje osobistą świętość Marii, ale nie zgadza się ze zdaniem, że została poczęta bez grzechu.

Przed Soborem Efeskim Zachód wyprzedzał zatem Wschód, jeśli idzie o uznanie świętości Marii. Jednak stanowisko Augustyna doprowadzi do tego, że Kościół łaciński będzie wyznaczał krok w kwestii Niepokalanego Poczęcia — kwestii stanowiącej trudność, której Wschód nie będzie odczuwał w taki sam sposób.

Wschód wyruszy zatem w drogę w ślad za Soborem Efeskim, w klimacie rozkwitu kultu maryjnego. Teodot z Ancyry, uczestnik soboru, mówi o Marii: „Ten, który stworzył dawną kobietę [Ewę] bez hańby, sprawił, że druga urodziła się bez zmazy”¹³. W kazaniach pochwały Marii stają się bardziej uzasadnione. Już Nestoriusz odnosił się w sposób bardziej pozytywny do świętości Marii niż jego wzór, Chryzostom. Tę samą postawę odnajdujemy u Teodoretta i u teologów na Wschodzie. Dojrzewanie trwa w VI i VII wieku, zawsze jednak z pewnymi wahaniami.

W VIII wieku sytuacja staje się wyraźniejsza. Andrzej z Krety (t 740) uważa, że całe życie Marii było bez plamy i skazy¹⁴. Porównuje Marię do dziewiczej i czystej ziemi, z której Bóg uformował Adama, a narodziny Marii do stworzenia pierwszej kobiety, przed grzechem¹⁵. Nowy Adam i nowa Ewa są nietknięci jakimkolwiek grzechem. Maria urzeczywistnia pierwociny zbawienia i przebóstwienia, pierwociny odnalezionego pokoju¹⁶. Wraz z Andrzejem z Krety twierdzenie o Marii przechodzi, za sprawą spontanicznego postępu, od świętości *początkowej* do świętości *pierwotnej*¹⁷. Nazywa on Marię „niepokalaną” i otacza czią jej „święte poczęcie”. Myśl ta, która niewątpliwie nie była jeszcze ogólnie przyjęta, zapanuje następnie w teologii bizantyjskiej. To rozwinięcie doktrynalne jest związane z liturgią święta poczęcia Marii. Jan Damasceński, który rekapitułuje teologię maryjną Ojców greckich, uważa, że w Marii wszystko pochodzi od jej Bożego macierzyństwa, zwłaszcza jej najświętsze i niepokalane poczęcie¹⁸.

Na Zachodzie kwestia pozostaje natomiast zdominowana przez opinię Augustyna. Leon Wielki, Cezary z Arles, Kasjodor, Grzegorz Wielki są z pewnością bardziej dyskretni od Augustyna w sprawie grzechu Marii w chwili jej poczęcia. Tylko Chrystus uniknął grzechu, ponieważ Jego poczęcie było dziewicze (a zatem bez „pożądliwości”). Tymczasem Fulgencjusz z Ruspe, Prosper z Akwitanii, a nawet Jan Kasjan skłaniają się wyraźnie na stronę Augustyna¹⁹.

¹³ Teodot z Ancyry, *Homilia IV o Matce Boga i Symeonie*, 5; PG 77, 1396 c.

¹⁴ Andrzej z Krety, *Kazanie 13, o Zaśnięciu*; PG 97, 1076 b.

¹⁵ Id., *Kazanie 1, o narodzinach Matki Bożej*; PG 97, 813 d — 816 a.

¹⁶ Id., *Kazanie 12, o zaśnięciu Marii*; PG 97, 1068 bc; przekład franc. G. Jouassard, *art. cit.*, s. 146.

¹⁷ To wyjaśniające rozróżnienie zapożyczam z niepublikowanego wykładu J. Moingta.

¹⁸ Jan Damasceński, *Homilia IV o narodzeniu Dziewicy*, 2; PG 96, 664 b.

¹⁹ Por. G. Jouassard, *art. cit.*, s. 148—152.

Łacińskie Średniowiecze i debata o Niepokalanym Poczęciu

Niepokalane Poczęcie pozostanie przedmiotem długiej debaty wśród teologów łacińskich. W okresie renesansu karolińskiego Paschazy Radbert, opat z Corbie (około 790 — 860), będzie pierwszym, który stwierdzi, że Maria „nie zaznała jakiegokolwiek skażenia pochodzącego od pierwszego początku”²⁰. Greckie święto Poczęcia Marii zostaje przeniesione na Zachód w połowie XI wieku i rozpowszechnia się w całej Europie w XII wieku²¹. Istniała także legenda, która przypisywała Marii poczęcie dziewicze lub cudowne, które chroniło ją od przekazywania grzechu pierworodnego, ponieważ, jak sądzono, wiązało się ono z pożądlivością, która towarzyszy każdemu zjednoczeniu seksualnemu.

Jednakże pozycje wielkich teologów scholastycznych pozostaną skontrastowane. Anzelm z Canterbury, św. Bernard, następnie św. Tomasz odrzucają Niepokalane Poczęcie, ponieważ przeciwstawia się ono powszechności grzechu pierworodnego. Ten ostatni uważa, że Maria została oczyszczona z grzechu pierworodnego przez łaskę już w łonie matki — musiało tu odegrać pewną rolę porównanie z Janem Chrzcicielem — bo w przeciwnym wypadku o Chrystusie nie można by mówić jak o Zbawicielu wszystkich ludzi²². Takie było dominujące wówczas wśród teologów stanowisko.

Jednak Bonawentura staje się echem pewnego łagodniejszego prądu w szkole franciszkańskiej i idea, że Maria została odkupiona przez zachowanie od grzechu, a nie przez oczyszczenie, była już wyrażana w XIII wieku. W XIV wieku teolog franciszkański Jan Duns Szkot (1266—1308), który utrzymuje Niepokalane Poczęcie jako wolną, teologiczną opinię, formalizuje tę ideę, która pozwoli teologii zachodniej ją przyjąć. Maria została odkupiona przez krzyż Chrystusa, w przewidywaniu zasług jej Syna²³. W ciągu stu pięćdziesięciu lat sytuacja doktrynalna odwraca się na korzyść Niepokalanego Poczęcia.

Interwencje magisterium

W roku 1439 Sobór w Bazylei definiuje Niepokalane Poczęcie, co od jego zwolenników wymagało godnej podziwu jednomyślności, a dla całego Kościoła ustanawia święto 8 grudnia²⁴. Definicja ta wyraża się terminologią zadziwiająco

²⁰ Paschazy Radbert, *O narodzinach Dziewicy*, I; PL 120, 1375 b.

²¹ Por. R. Laurentin, *Court traité*, op. cit., s. 73.

²² Tomasz z Akwinu, *STh* IIIa, q. 27, a. 1 i 2.

²³ Jan Duns Szkot, *Pismo oksfordzkie o IV księdze sentencji*, 1. III, d. III, q. 1; w: Id., *Theologiae marianae elementa*, wyd. C. Balic, „Kacic”, Sibenic 1933, s. 17 — 54; *Pismo paryskie o III księdze sentencji*, 1. III, d. III, q. 1; *ibid.*, 223 — 325.

²⁴ Tekst w: X. Le Bachelet, *art. cit.*, *DTC* VII/1, 1113.

bliskiej w stosunku do tej, jakiej użyje Pius IX w roku 1854. Jednak sobór ów jest wówczas „schizmatyczny” z powodu swych tez koncyliaarystycznych i od dwóch lat bez łączności z papieżem; tekst ów nie ma zatem wartości z punktu widzenia magisterium.

W następnych latach XV wieku ataki przeciwników Niepokalanego Poczęcia stają się wyraźniejsze i Sykstus IV deklaruje w 1483 roku, że ten punkt doktryny jest objęty wolnością oraz zakazuje obydwu stronom określania opinii przeciwnej jako heretycka²⁵. To do tej deklaracji odsyła Sobór Trydencki na końcu swego dekretu o grzechu pierworodnym, kiedy stwierdza, że nie było jego intencją włączanie do owego dekretu „błogosławionej i nieskalanej Dziewicy Marii, Matki Boga”²⁶. Ta zachowawcza deklaracja nabrała w rzeczywistości wielkiego znaczenia, ponieważ oficjalnie uznawała ważność argumentacji, która usiłowała pogodzić powszechność grzechu pierworodnego i odkupienia z Niepokalanym Poczęciem Marii. W chwili, gdy sobór ogłasza, że od grzechu pierworodnego nie ma wyjątków, wspomina, że ten wyjątek jest możliwy.

Kwestia jednak nadal jest żywo debatowana aż do XIX wieku. W XVII wieku Paweł V i Grzegorz XV proszą, by powstrzymywać się od głoszenia i nauczania, iż Dziewica Maria została poczęta w grzechu pierworodnym, ale wymagają przy tym, by opinii tej nie atakować. Grzegorz XV nakazuje milczenie w tej kwestii i zarządza, by świętować „Poczęcie Marii” jak Kościół rzymski, bez innego określenia²⁷. W 1661 roku Aleksander VII formalnie potwierdza Niepokalane Poczęcie i uznaje dawność jego kultu, ale nie narzuca go. Zabrania po raz kolejny rzucania anatem wobec zwolenników obydwu pozycji:

Starodawna już jest pobożność wiernych względem świętej Dziewicy Maryi, utrzymujących, że jej dusza od pierwszej chwili stworzenia i połączenia z ciałem była wolna od wszelkiej zmały grzechu pierworodnego mocą szczególnej łaski Boga i przywileju [udzielnego] ze względu na przyszłe zasługi Jezusa Chrystusa, Syna Jego, Odkupiciela rodzaju ludzkiego. [...]

Wznawiamy konstytucje i dekry Rzymskich Biskupów wydane na korzyść twierdzenia, że dusza świętej Dziewicy Maryi już w akcie stworzenia i połączenia z ciałem była obdarowaną łaską Ducha Świętego i zachowana od grzechu pierworodnego²⁸.

²⁵ *DzS* 1425-1426; *FC* 390; przekład polski (fragm.): *BF*, VI/82a.

²⁶ Sobór Trydencki, Sesja V, 6; *COD* II-2, s. 1359; *DzS* 1516.

²⁷ Por. X. Le Bachelet, *art. cit.*, *DTC* VII/1, 1172-1173.

²⁸ Brewe *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, *DzS* 2015 — 2017; przekład franc.: G. Dumeige, *FC* 395; przekład polski: *BF*, VI/88.

Bulla *Ineffabilis Deus* Piusa IX

8 grudnia 1854 roku papież Pius IX, po konsultacjach ze wszystkimi biskupami świata, przystąpił do uroczystego zdefiniowania Niepokalanego Poczęcia Dziewicy Marii, używając następujących sformułowań:

[...] ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka, która utrzymuje, iż Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia — mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego — została zachowana nietknięta od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć²⁹.

Redakcja jest w widoczny sposób inspirowana tekstem Aleksandra VII, ale przekracza ona próg oddzielający zatwierdzone „wierzenie” od definicji dokonanej w imię objawienia. Nie zamierza ona wchodzić w debaty nad momentem ożywienia poczętego płodu: Maria wolna jest od grzechu od pierwszej chwili swej egzystencji. Została odkupiona przez swego Syna, „mocą szczególnej łaski”, albowiem zaciągnęła powszechny dług grzechu ze względu na sam fakt przynależności do rodzaju ludzkiego, ale stało się to w sposób „bardziej wzniosły”, poprzez zachowanie, a nie oczyszczenie: wyrażenie jej świętości jest tutaj negatywne, podczas gdy u Aleksandra VII było bardziej pozytywne. Rekapitułuje ono osiągnięcia teologii od Dunska Szkota.

Argumentacja przedstawiona przez Piusa IX w tej bardzo długiej bulli jest ze wszech miar interesująca z punktu widzenia rozwoju dogmatu. Papież maluje najpierw obraz wiary Kościoła oraz nauczania swych poprzedników: bierze pod uwagę interwencje Sykstusa IV, Soboru Trydenckiego i Aleksandra VII. Przypomina święta liturgiczne ustanowione na cześć Niepokalanego Poczęcia i rozpowszechnienie się kultu tej tajemnicy u wiernych. Uznaje, że dogmat ów jest od wielu stuleci częścią zwykłego nauczania Kościoła. Wreszcie uściśla, na czym polega nowa definicja:

Kościół Jezusa Chrystusa, czujny strażnik depozytu wiary, zobowiązany do jej obrony, nigdy nie zmienia nic w swych dogmatach, niczego nie usuwa, niczego nie dodaje, ale z religijną uwagą badając dawne pomniki tradycji, jeśli znajdzie jakieś prawdy, które, by się tak wyrazić, były jeszcze zaledwie naszkicowane i w stanie nasienia złożone przez wiarę Ojców, przystępuje do ich wyjaśnienia i rozwinięcia, by nadać tym dawnym dogmatom niebiańskiej nauki oczywistość, światło, wyrazistość, tak jednak, by nie utraciły nic ze swej pełni, integralności, właściwości oraz by

²⁹ Bulla *Ineffabilis Deus*, DzS 2803; FC 397; przekład franc. w: *Maria*, op. cit., t. 3, s. 762; przekład polski: BF, YI/89.

wzrastały, ale jedynie w swym rodzaju, to znaczy w granicach dogmatu, znaczenia i nauki, które je stanowią³⁰.

Formuła końcowa została wzięta z *Commonitorium* Wincentego z Lerynu³¹. Znaczenie tego tekstu polega na przypomnieniu, że Kościół może zdefiniować jedynie to, co uznaje za objawione w Jezusie Chrystusie.

Na takim fundamencie argumentacja rozwija sposób, w jaki Ojcowie i Nauczyciele wiary interpretowali Pismo. Poprzez ich nauczanie papież cytuje teksty biblijne, które mogą być przywołane dla poparcia Niepokalanego Poczęcia. Pierwszym jest fragment z Księgi Rodzaju (3,15), nazywany „Protoewangelią”, który wskazuje Odkupiciela, jak i Jego matkę złączonych w ścisłej wspólnocie przeciwko szatanowi. „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono *zmiążdży* ci głowę, a ty *zmiążdżysz* mu piętę”. Wszakże drugie użycie tego samego czasownika przetłumaczone jest w Septuagincie jako *mierzyc*. Wulgata zaś przechodzi z rodzaju męskiego na żeński: to już nie ród, potomek Ewy, ale kobieta zmiążdży głowę węża. Maryjne znaczenie tego fragmentu w tradycji łacińskiej opierać się będzie na tymże użyciu rodzaju żeńskiego³². Tekst ten zostaje w bulli „odniesiony do ścisłego i nierozzerwalnego związku” utworzonego przez Boże macierzyństwo pomiędzy Marią a Chrystusem.

W Nowym Testamencie najważniejszymi tekstami są oczywiście pozdrowienia anioła Gabriela: „Bądź pozdrowiona pełna łaski” (por. Łk 1,28) i Elżbiety: „Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc twojego łona” (Łk 1,42). Bulla odśłania również przesłanki implikowane przez paralelę między Ewą i Marią, stworzonymi w sprawiedliwości, jak również implikację doktrynalną Bożego macierzyństwa, wykluczającego, w ocenie Ojców, jakikolwiek atak węża na Marię. Papież uważa zatem, że doktryna o Niepokalanym Poczęciu jest „zawarta w boskim Piśmie, według opinii Ojców”. Jednakże argumentacja oparta na Piśmie Świętym nie jest bezpośrednia i nie zawiera żadnej definicji znaczenia tego czy innego tekstu wziętego oddzielnie. Pragnie być doktrynalna i buduje całą sieć fragmentów Pisma, odczytywanych w świetle wcielenia Słowa. Dochodzi wówczas do wzajemnego wyświeślenia pomiędzy, z jednej strony, spójnością misterium wcielenia i rolą, jaką odgrywa w nim Maria, a z drugiej strony pewnymi tekstami, które same, zwłaszcza brane pojedynczo, nie wystarczają do ustanowienia dogmatu, będącego wynikiem całego układu zbieżności.

II Sobór Watykański wyraził misterium Niepokalanego Poczęcia w terminologii mniej łacińskiej niż ta, której używał Pius IX, a która zaszokowała

³⁰ *Ibid.*, *DzS* 2802, s. 756.

³¹ Wincenty z Lerynu, *Commonitorium*, c. 23; wyd. M. Meslin, *op. cit.*, s. 102.

³² O skomplikowanych problemach, jakie przynosi egzegeza tego tekstu, por. H. Cazelles, *Etudes mariales*, 1965, s. 91; A. Robert, *Maria*, t. 1, *op. cit.*, s. 34 — 36.

chrześcijan wschodnich. Podejście on formuły bardzo bliskie Ojcom greckim, zwłaszcza homiliom bizantyjskim:

Nic przeto dziwnego, że u świętych Ojców przyjął się zwyczaj nazywania Bogarodzicy całą świętą i wolną od wszelkiej zmyzy grzechowej, jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie. Ubogaconą od pierwszej chwili poczęcia blaskami szczególnej zaiste świętości Dziewicę z Nazaretu zwiastujący Anioł z polecenia Bożego pozdrawia jako „łaski pełną” (Łk 1,28)³³.

Rozwój doktrynalny

Trzeba teraz odkryć znaczenie i rozwój doktrynalny tej długiej, a nawet burzliwej ewolucji. Poza wszystkimi debatami kryje się bardzo jasne pytanie: jaka musiała być świętość tej, która została przez Boga przeznaczona na matkę Jego Syna, to znaczy matkę Świętego *par excellence*? To refleksja dotycząca związku ekonomicznego Marii z Chrystusem pozwoliła dostrzec naturę i zakres świętości Marii. Czynnikiem sprawczym nie była najpierw jej świętość moralna, jaką można dostrzec w Ewangeliach. Widzieliśmy kontrastowe opinie pierwszych Ojców na ten temat. Kwestia dotyczyła objawionej spójności ekonomii zbawienia, pełni łaski Marii przy Zwiastowaniu, to jest łaski, jaka została jej dana ze względu na jej osobiste powołanie. Jaka jest świętość wymagana przez funkcję Bożej Rodzicielki? Jaka była łaska matki Źródła wszelkiej łaski? Przedmiotem jakiego błogosławieństwa między niewiastami była ta, która została matką „Błogosławionego”?

W ramach takiej dynamiki doktrynalnej została określona istotna argumentacja: matka Świętego *par excellence* musiała być wolna od wszelkiej niewoli grzechu. Syn nie chciał, by ta, która miała być Jego matką, znalazła się najpierw w posiadaniu Złego. Takie są wymagania ekonomii narodzin Boga pośród nas, w porządku ciała.

II. MARIA UWIELBIONA W SWEJ DUSZY I W SWYM CIELE

Wskazówki bibliograficzne: M. Jugie. *La Mort et L'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*. Cité du Vatican 1944. - C. Balic. *Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, t. 1-2. Academia Mariana. Romae 1948. - *Études Mariales. Bulletin de la société française d'études mariales*. „Assomption de Marie”, 6-7-8, Vrin, Paris 1948-1950. - A. Wenger. *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine (VI^e-X^e siècles)*. Paris 1955. K. Rahner. „Sur le sens du dogme de l'Assomption”, *Écrits théologiques*. t. 4, DDB. Paris 1966, s. 163-177.

³³ LG 56; COD 11 — 2, s. 1815.

Od pojawienia się kwestii do homilii bizantyjskich

Pomimo całkowitego milczenia Pisma Świętego na temat śmierci Marii i późniejszego pojawienia się samego tematu, historyczna sytuacja rozwinięcia doktrynalnego dotyczącego Wniebowzięcia jest raczej lepsza, niż w przypadku Niepokalanego Poczęcia; dogmat ten bowiem nie był przyczyną analogicznej trudności doktrynalnej jak ta, której powodem była powszechność grzechu pierworodnego.

Pierwszym, który postawił kwestię śmierci Marii był Epifaniusz z Salaminy, około roku 375³⁴. Jego sposób wypowiedzania się świadczy o tym, że nie jest on świadkiem pierwotnej tradycji, która miałyby sięgać Apostołów. Przyznaje zresztą, że nie posiada wyraźnej odpowiedzi. Nie wie ani czy Maria umarła, ani czy została pogrzebana: „Pismo Święte zachowało zupełne milczenie z powodu transcendencji cudu [...]. Co do mnie, nie ośmielam się o tym mówić, obracam tę sprawę w myślach i milczę”³⁵. Jego zatroskanie wydaje się być wywołane przez „kollyrydianów”, którzy Marii Dziewicy składali ofiarę małych placków czy ciastek (*kollyrides*), wielbili ją i wierzyli, że otrzymała ciało duchowe. Odnajdujemy tu zatem tendencję zmierzającą do doketyzmu.

Kwestia ostatecznego losu Marii nabiera kształtów w okresie Soboru Efeskiego. Na początku V wieku Sewerian z Gabala, rozwijając paralelę między Ewą i Marią, ogłasza, że ta ostatnia znajduje się „w miejscu świetlistym, w regionie żyjących; jest matką zbawienia, źródłem widzialnego światła”³⁶. Nie chodzi tu jeszcze o cielesne wniebowzięcie, ale jest coś więcej, niż prosta afirmacja uwielbienia duszy Marii. Maria nie może być gdzie indziej, jak ze swym Synem. Ogłoszenie *Theotokos* ściąga uwagę na ciało Marii i ukierunkowuje ku jego gloryfikacji. W połowie VI wieku święto 15 sierpnia przyjmie nazwę „Zaśnięcia” Marii. Termin zaśnięcie jest znamieny: nie mówi o śmierci, ale w pewien sposób ją oznacza; to sen w śmierci lub śmierć we śnie, która nie jest dokładnie taka sama, jak śmierć powszechna.

Od końca V wieku rozpowszechniają się nowe apokryfy o *Przejściu Marii*³⁷. Opowiadają o licznych cudach, jakie towarzyszyły śmierci Marii, a później pojawiają się w nich rozbieżności: według jednych jej ciało pozostaje w grobie, ale niezniszczalne i świetliste; według innych zostało przeniesione do raju. Jeden z nich stwierdza zabranie Marii do nieba z jej duszą, a potem ciałem³⁸. Apokryfy te utrzymywały ludową pobożność i szerzyły wierzenia. Ale same

³⁴ Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, 78, 11 i 24; PG 42, 716 i 735.

³⁵ *Ibid.*, 716 b.

³⁶ Sewerian z Gabala, *O stworzeniu świata*, 6, 10; PG 56, 498; przekład franc.: J. Moingt.

³⁷ Por. A. Wenger, *op. cit.*, s. 17-95 i 210-256.

³⁸ Por. *Apokryf o Zaśnięciu Błogosławionej Marii Panny*, nr 45-48; *ibid.*, s. 239-341.

pozostają pod wpływem Efezu i bizantyjscy autorzy homilii, którzy wiele im zawdzięczają na płaszczyźnie przekazu, nie są od nich uzależnieni na płaszczyźnie argumentacji³⁹.

Widzimy, jak około roku 700 na Wschodzie pojawia się pewna liczba homilii o Zaśnięciu, które nazywamy *Homiliami bizantyjskimi*. Ich najważniejszymi autorami są Andrzej z Krety (około 660—740), German z Konstantynopola (około 649 — 733) i Jan Damasceński (pomiędzy 650 a 750). Wszystkie one stwierdzają śmierć Marii i jej chwalebne Wniebowzięcie wraz z ciałem. Ich argumentacja doktrynalna jest następująca: ciało matki należy do Syna; obydwójce związani są na zawsze ze względu na Boże macierzyństwo Marii. Tak też i ciało, które w dziewiczy sposób i bez zepsucia zrodziło niezniszczalne Słowo Boże nie może ulec zniszczeniu. Andrzej z Krety pisze:

Podobnie jak łono tej, która porodziła nie uległo zepsuciu, tak i ciało tej, która umarła, nie zostało zniszczone⁴⁰.

Ze swej strony German z Konstantynopola pyta:

Jakże rozkład ciała mógłby obrócić w proch i popiół Ciebie, któraś wyswobodziła człowieka z ruiny śmierci poprzez wcielenie Twego Syna?

Nie do przyjęcia było, abyś Ty, naczynie, które przyjęło Boga, rozpadła się przez rozkład w proch zgniętego trupa⁴¹.

W ten sposób zostaje jasno wyrażona więź pełnego poświęcenia Marii Synowi Bożemu, która znajduje wyraz w wierze w niezniszczalność ciała Marii. A w końcu, podobnie jak przy swym narodzeniu ciało to nie doznało duchowego zepsucia grzechem, tak i u kresu swego ziemskiego życia nie zaznało zepsucia śmierci cielesnej. Według Jana Damasceńskiego Maria umarła, aby rzucić śmiertelność swego ciała. Pozostało ono jednak niezniszczone, a moc Boża zmieniła jego kondycję: „Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziło się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziło się w nieśmiertelność”, powiada św. Paweł (zob. 1 Kor 15,51-53). Ojcowie cytują ten werset, aby pokazać, że Maria doznała w grobie owej przemiany ludzkiej, śmiertelnej kondycji, w kondycję nieśmiertelną, konieczne preludium chwały. Wówczas jej ciało znalazło się w ciele duchowym jej wcielonego Syna.

W tym punkcie Maria została uznana za nową Ewę i figurę Kościoła. Łącząc się z ciałem wywodzącym się z ciała Marii, Syn Boży zjednoczył się z Kościołem. A zatem tajemnica uświęcenia Marii stanowi figurę misterium, poprzez

³⁹ Prawosławie nadal woli mówić o „Zaśnięciu” Marii i odmawia w tym punkcie wejścia na drogę dogmatyczną; por. P.N. Trembelas, *op. cit.*, s. 233; P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 152.

⁴⁰ Andrzej z Krety, *Homilia 2, o Zaśnięciu*; PG 97, 1081 d.

⁴¹ German z Konstantynopola, *Homilia 1, o Zaśnięciu*; PG 98, 345 c i 348 a.

które Chrystus uświęca dla siebie Kościół, swą Oblubienicę, zaś w Marii jako pierwszej Chrystus zwieńcza w sposób uprzywilejowany misterium zjednoczenia, które wypełnił w niej pomiędzy jej ciałem a Kościołem, z którego uczynił swe własne ciało. W Marii dobiega kresu to, co w niej zaczęło się urzeczywistniać: zjednoczenie Chrystusa i Kościoła w jednym ciele.

Od łacińskiego Średniowiecza do czasów nowożytnych

Zachód bez żadnej trudności będzie szedł krok w krok za Wschodem. Grzegorz z Tours jako pierwszy pójdzie w tym kierunku pod koniec VI wieku⁴². Sto lat później papież Sergiusz wprowadza święto Zaśnięcia, które z czasem przybierze miano Wniebowzięcia. W IX wieku Paschazy Radbert, w piśmie opatrzonym autorytetem św. Hieronima, odrzucił cielesne wniebowzięcie Marii, ocenione jako pozostające w zbyt wielkiej zależności od apokryficznych bajek⁴³. Sw. Bernard zachowuje na ten temat milczenie, gdy głosi kazania o święcie Wniebowzięcia⁴⁴. Jednakże przeciwwagą dla autorytetu Pseudo-Hieronima był autorytet Pseudo-Augustyna⁴⁵. Wielcy scholastycy idą za nauczaniem tego ostatniego tekstu: Albert Wielki i Bonawentura głoszą naukę o Wniebowzięciu. Sw. Tomasz robi o nim krótką wzmiankę, wyrażając zdanie, że chodzi tu o argumentację racjonalną⁴⁶. W tym przypadku nie odnajdujemy zatem nic z podziałów, jakie towarzyszyły tematowi Niepokalanego Poczęcia.

Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus* Piusa XII

Jeden dokument magisterium pojawił się w doktrynalnej drodze Wniebowzięcia: to definicja Piusa XII, ogłoszona 1 listopada 1950 roku, w konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*:

[...] powagą Pana naszego Jezusa Chrystusa, świętych apostołów Piotra i Pawła i Naszą ogłaszamy, orzekamy i określamy jako dogmat objawiony przez Boga: że Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia z duszą i ciałem została wzięta do chwały niebieskiej⁴⁷.

⁴² Grzegorz z Tours, *O cudach*, 1, 4; *PL* 71, 708.

⁴³ Por. R. Laurentin, *op. cit.*, s. 67 — 68 i 73.

⁴⁴ Por. *ibid.*, s. 72, n. 7.

⁴⁵ Por. *ibid.*, s. 68 i 73.

⁴⁶ *STh* Ilia, q. 27, a. 1.

⁴⁷ Pius XII, *Munificentissimus Deus*, *DzS* 3903; *FC* 410; przekład franc. w: *Maria*, *op. cit.*, t. 3, s. 814; przekład polski: *BF*, VI/105.

Tekst sugeruje powiązanie między Niepokalanym Poczuciem, Bożym macierzyństwem, wiecznym dziewictwem z jednej strony, a Wniebowzięciem z drugiej. Definicja nie zajmuje stanowiska w kwestii naturalnej śmierci Marii ani jej pogrzebienia. Wyrażenie „po zakończeniu ziemskiego życia” jest bardzo ostrożne i na ile to tylko możliwe pozbawione wszelkiego przedstawienia. Także czasownik „została wzięta” pozostaje w stronie biernej, co różni go od „wstąpił”, użytego z przypadku Chrystusa. Termin Wniebowzięcia zawiera zresztą radykalną różnicę w stosunku do terminu Wniebowstąpienia. Tekst unika również zbyt wyraźnej sugestii o przeniesieniu w sensie miejsca: nie mówi „do nieba”, ale „do chwały niebieskiej”. Zamiast o nowej lokalizacji, mówi raczej o zmianie stanu ciała Marii i o przejściu od kondycji ziemskiej do chwalebnej kondycji pełni jej osoby, która została zjednoczona z duchowym i chwalebnyim ciałem jej Syna.

Jak Pius IX, także Pius XII nie przedstawia argumentacji bezpośredniej na podstawie Pisma. W szczególności nie argumentuje w oparciu o dwunasty rozdział Apokalipsy, gdzie mowa o kobiecie obleczonej w słońce. Mówi o jednomyślnej wierze dzisiejszego Kościoła, z którym przeprowadzono konsultacje w osobie biskupów i podkreśla związek pomiędzy „zgodną nauką” zwyczajnego magisterium, a „zgodną wiarą” ludu chrześcijańskiego. Przypomina twierdzenia I Soboru Watykańskiego o roli magisterium Kościoła, którego zadaniem nie jest nauczać „nowej doktryny”, ale zachowywać i wykładać „wiernie objawienie przekazane przez apostołów, to znaczy depozyt wiary”⁴⁸.

Papież dokonuje następnie przeglądu wiary Kościoła poprzez wieki i zbiera jej wyraz w liturgii, wraz z długim rozwinięciem na temat świąt Zaśnięcia. Uznaje, że doktryna ta należy „od najdawniejszych czasów” (co nie znaczy „od zawsze”) do zwyczajnego nauczania Kościoła. Przypomina nauki oraz argumentacje biblijne i doktrynalne Ojców, to znaczy homilie bizantyjskie i Jana Damasceńskiego (cytaty z Ps 131,8; 44,10. 14-16; Pnp 3,6). Mocno podkreśla nauczanie wielkich scholastyków, Amadeusza z Lozanny (cytat z Iz 60,13), Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Bonawentury (cytat z Pnp 8,5), następnie Suareza i doktorów takich jak Bernardyn ze Sieny, Robert Bellarmin, Franciszek Salezy (przywołano Ef 5,27; 1 Tm 3,15, 1 Kor 15,54). Scholastykom przypisuje maryjną interpretację dwunastego rozdziału Apokalipsy oraz rozciągnięcie pozdrowienia Marii przez anioła (por. Łk 1,28) na Wniebowzięcie. Konkluduje w ten sposób:

Wszystkie te dowody i rozważania świętych Ojców i teologów opierają się na Piśmie Świętym jako na ostatecznym argumencie. Ono stawia nam przed oczy świętą Matkę Boga najściślej zjednoczoną z Boskim swoim Synem oraz dzielącą Jego los. Z tego powodu wydaje się prawie niemożliwe, aby ta, która poczęła Chrystusa, porodziła Go, karmiła swym mlekiem, trzymała na rękach i tuliła do

⁴⁸ *Ibid.*, DC 47 (1950), 1476-1477.

swoich piersi, miała być po ziemskim -swym życiu, chociaż nie duszą, to jednak ciałem, od niego oddzielona⁴⁹.

Pismo Święte zostało zatem przywołane, poprzez tradycję, zgodnie z zasadą spójności doktrynalnej, jaka przewodzi relacji Marii i jej Syna. Papież powraca wówczas do Księgi Rodzaju (3,15), w której pojawia się prefiguracja zwycięstwa Dziewicy nad grzechem i śmiercią oraz paralela między Ewą a Marią.

Sobór Watykański II przejmując w dosłownym brzmieniu definicję Piusa XII, po jeszcze pełniejszym ukazaniu stałego złączenia Marii z życiem jej Syna:

Na koniec Niepokalana Dziewica, zachowana wolną od wszelkiej skazy winy pierworodnej, dopełniwszy biegu życia ziemskiego z ciałem i duszą wzięta została do chwały niebieskiej i wywyższona przez Pana jako Królowa wszystkiego, aby bardziej upodobniła się do Syna swego, Pana panujących (Ap 19,16) oraz Zwycięscy grzechu i śmierci⁵⁰.

Rozwój doktrynalny

Wniebowzięcie u kresu życia Marii odpowiada zatem Niepokalanemu Poczęciu u jego początku: Maria została z jednej strony uchroniona od śmierci duchowej, jaką jest grzech, a z drugiej strony od zepsucia cielesnego, jakie jest konsekwencją grzechu. Pomędzy tymi dwoma tajemnicami istnieje zatem spójność oparta na tej samej przyczynie ekonomicznej i doktrynalnej, którą jest osobista więź Marii z Chrystusem. Pojęcie ciała winno być tutaj rozumiane w znaczeniu czysto ludzkim: jest ono tym, w czym każdy człowiek otrzymuje i przeżywa osobistą egzystencję, sprawuje i okazuje swą wolność w stosunku do siebie samego, do innych, do świata i do Boga. W tym sensie jest ono historią i pamięcią⁵¹. Tak właśnie jest pojmowane, gdy mowa jest o zmartwychwstaniu Chrystusa i zmartwychwstaniu powszechnym.

Inne podobieństwo, poświęcenie Marii Chrystusowi wyraża się tutaj w terminach niezniszczalności: Boże macierzyństwo wprowadziło Marię, której łono dało Słowu Bożemu niezniszczalne ciało, w status niezniszczalności. Idea ta jest ukryta w temacie stałego dziewictwa i bardzo mocno obecna w twierdzeniu o Niepokalanym Poczęciu. Ten, który ochronił swą matkę od wszelkiego grzechu, który zachował jej dziewictwo, zapewne oszczędził jej także zepsucia grobu. Albowiem śmierć jest konsekwencją grzechu i zniszczeniem dzieła Bożego. Tymczasem ciało Marii jest poświęcone życiu, jakim jest Słowo Boże i należy do Niego w sposób absolutny. Ciało Marii nie może być odłączone od

⁴⁹ *Ibid.*, DzS 3900; FC 408; przekład polski: BF, VI/101.

⁵⁰ LG 59; COD II — 2, s. 1817-1819.

⁵¹ Por. B. Sesboiie, *Pedagogie du Christ*, op. cit., s. 110—113.

ciała jej Syna. Przeto twierdzenie o wniebowzięciu zakorzenione jest w dogmacie efeskim, który skupił uwagę na świętości Matki Bożej.

To twierdzenie doktrynalne nie może oprzeć się na żadnym dokumencie relacjonującym jakieś wydarzenie, nawet jeśli przedstawienia niektórych apokryfów mogły dopomóc w jego formalizacji. Dogmat ten wymaga wiary w fakt, który nie ma żadnego poświadczenia historycznego i wcale go nie szuka. Wniebowzięcie nie jest „faktem historycznym” w nowoczesnym znaczeniu historii. Podczas gdy zmartwychwstanie Chrystusa ma pewien aspekt zewnętrzny, za sprawą przekazu jego świadków, wniebowzięcie go nie posiada. Jest tajemnicą wiary, rozpoznaną jako konsekwencja pewnego stanu faktycznego, który łączy Marię z jej Synem.

W takiej perspektywie należy umieścić debaty o śmierci Marii: niezaprzeczalne jest, że Maria umarła w tym znaczeniu, iż w pewnej chwili „przestała być tutaj”, nie mogła utrzymywać relacji międzyludzkich przy pomocy swego ciała. Niektórzy teologowie chcieli widzieć we Wniebowzięciu potwierdzenie, że Maria nie umarła w empirycznym sensie tego terminu. Widzieliśmy, że ani Pius XII, ani Sobór Watykański II nie wypowiedzieli się na ten temat. Spójność ekonomii skłania raczej do myśli, iż ponieważ Chrystus umarł, zewnętrżność śmierci Marii była podobna jak innych ludzi.

Wniebowzięcie Marii nabiera wreszcie ważnego znaczenia w spojrzeniu na misterium Kościoła, nie dlatego iżby było rękojmą naszej nadziei na zmartwychwstanie ciała, gdyż ta jest właściwa zmartwychwstaniu jej Syna. Jednak Maria stanowi antycypację całkowitego odkupienia. Zbawienie przyjęte przez Marię jest zbawieniem całego Kościoła i każdego człowieka, które w niej istnieje i przejawia się w swej pełni. Maria dołączyła już do eschatologii w pełni w niej zrealizowanej, jest ona antycypacją końcowego dopełnienia. Ustanawia ona cielesną wspólnotę wszystkich odkupionych! W sposób zaszczytny i jedyny Maria wypełnia przeznaczenie Kościoła, którego jest zarazem typem i doskonałym członkiem.

ROZDZIAŁ DZIEWIĘTNASTY

Maria w misterium Chrystusa i Kościoła

Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Marii to dogmatyczny skutek ruchu maryjnego, który istniał w Kościele od końca czasów patrystycznych aż do nowożytności. Czy można było pójść dalej tą samą drogą? Niektórzy pragnęliby tego. Jednakże od połowy XX wieku nowe ujęcie Marii Dziewicy dokonało wyraźnego zwrotu w stosunku do poprzedniego ukierunkowania. Nie chodziło już o wymienianie „przywilejów” Marii, ale o usytuowanie jej w ekonomii zbawienia z jednej strony, a z drugiej w Kościele, którego członkiem pozostaje, nawet jeśli członkiem najdoskonalszym. Ta zmiana ukierunkowania, która nie obyła się bez konfliktów, zostanie potwierdzona w przez Sobór Watykański II i zdominuje współczesną teologię maryjną.

I. NAUCZANIE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Wskazówki bibliograficzne:

Przed soborem: O. Semmelroth, *Marie, archétype de j'Église*. Fleurus. Paris 1965. - A. Müller. *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*. Freiburg in der Schweiz 1951. - Y. Congar, *Le Christ. Marie et j'Église*, DDB. Paris 1952.

Podczas soboru: R. Laurentin. *La Question mariale*. Seuil, Paris 1963; *La Vierge au concile. Présentation, texte et traduction du ch. VIII de la Constitution dogmatique Lumen gentium*. Lethielleux. Paris 1965. - G. Philips. *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*, t. 2. Desclée, Paris 1968. s. 207-289. - H. M. Manteau-Bonamy. *La Vierge Marie et le Saint-Esprit. Commentaire de Lumen gentium*. Lethielleux. Paris 1971.

Kontekst prac soborowych

Maria Dziewica stała się podczas soboru przyczyną pewnego kryzysu. Po niepowodzeniu schematu przygotowawczego „Najświętsza Maria Panna, Matka Boga i Matka ludzi”, jaka rada przewodząca obradom pragnęła poddać pod głosowanie przy okazji uroczystości 8 grudnia 1962 roku, w 1963 rozgorzała debata nad kwestią, czy o Marii należy mówić w oddzielnym dokumencie, czy też w ramach konstytucji o Kościele. Pierwsze stanowisko było odziedziczone od tendencji „inflacyjnych” ruchu maryjnego, które pragnęły dodawać „nowe klejnoty do chwalebnej korony Marii”, w perspektywie coraz dalej sięgającej paraleli między Marią a Chrystusem; druga pragnęła przywrócić spojrzenie na Dziewicę jako członka Kościoła, na jej rolę w łonie ekonomii zbawienia, w perspektywie powściągliwej, ale doktrynalnie lepiej umotywowanej. W dość namiętym klimacie, odpowiedź na tę kwestię dały 1074 głosy za pierwszym rozwiązaniem, a 1114 za drugim. Sobór podzielił się zatem na dwie niemal równe części, przy czterdziestu głosach różnicy¹. Zapanowała konsternacja. Niewielka większość została mimo wszystko uszanowana, jednakże redaktorom leżało na sercu przywrócenie jednomyślności soboru. Z jednej strony Maria została umieszczona „wewnątrz misterium Chrystusa i Kościoła” i jej temat był przedmiotem bardzo biblijnej i patrystycznej redakcji. Debaty trwały krótko i wniosły niewiele poprawek; tekst został przegłosowany niemal jednogłośnie 21 listopada 1964 roku. Ze swej strony Pawłowi VI zależało na ogłoszeniu Marii „Matką Kościoła, to znaczy całego ludu Bożego, tak wiernych, jak pasterzy”², wyrażenie, które zostało odrzucone przez komisję soborową jako nietradycyjne i niepożądane na płaszczyźnie ekumenicznej. Jednak jak matka rodziny jest członkiem rodziny, tak Maria, Matka Kościoła, oczywiście pozostaje jego członkiem i naszą siostrą.

Ogólne orientacje i intencja

Nie potrzeba poszukiwać wewnętrznego związku pomiędzy całością *Lumen gentium* a jego ostatnim rozdziałem poświęconym Marii Dziewicy. Konstytucja ta została zbudowana zgodnie z decyzją o włączeniu doń tematu maryjnego. Rozdział ten jest zatem dodatkiem, ale dodatkiem o bardzo silnym znaczeniu: Maria należy do Kościoła, nie jest poza czy ponad Kościołem, ale jest jego członkiem.

¹ Por. R. Laurentin, *La Vierge au concile*, s. 13 — 16.

² Paweł VI, „Mowa na zakończenie trzeciej sesji”, 21 listopada 1964, w: Jan XXIII, Paweł VI, *Discours au concile*, Centurion, Paris 1966, s. 184.

Rozdział ten wykracza jednak poza związek Marii z Kościołem: przedstawia syntezę doktrynalną o Marii, syntezę, która pragnie umieścić ją w całości ekonomii zbawienia i misterium chrześcijańskiego, a zatem w jej więzi z Chrystusem. Paweł VI tak witał ten rozdział: „Po raz pierwszy [...] sobór powszechny przedstawia tak obszerną syntezę doktryny katolickiej o miejscu, jakie Najświętsza Maria zajmuje w misterium Chrystusa i Kościoła”³. Tekst stwierdza jednak, że sobór nie zamierza „przedstawić pełnej nauki o Maryi ani rozstrzygać kwestii jeszcze niecałkowicie wyjaśnionych pracą teologów” (nr 54)⁴. Formuła ta ma uzasadnić ostrożność w sformułowaniach i niektóre rozmyślne przemilczenia.

Należy zatem zrozumieć w mocnym sensie sam tytuł rozdziału: „Błogosławiona Maryja Dziewica, Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła”. W tym samym duchu tytuł drugiej sekcji przedstawia rolę Marii „w ekonomii zbawienia”. Chodzi o „zintegrowaną” doktrynę maryjną, która ujmuje Matkę Bożą zawsze na podstawie roli, jaką odgrywała w historii zbawienia (por. nr 55, 56, 65).

Zamierzonym celem redaktorów jest pozostawanie poza językiem spekulatywnym, opracowanym przez teologów od początku XX wieku oraz niedefiniowanie niczego. Sobór nie chce wchodzić w dziedzinę wolnych opinii teologicznych, pozostawianych odpowiedzialności ich autorów. Jego sposób postępowania zaprasza do czerpania ze źródeł Pisma i tradycji oraz inauguruje nowy typ dyskursu maryjnego. Z dala od kontynuacji linii opracowania nowych tytułów dla Marii Panny i perspektywy nowych definicji, sobór mówi po prostu o Marii w szerokiej perspektywie ekonomii zbawienia. Troska o ekumenizm była nieustannie obecna przy redagowaniu dokumentu.

Punkt wyjścia

Punkt wyjścia zostaje dany przez zbawczą inicjatywę Boga, który wysyła swego Syna narodzonego z niewiasty (por. Ga 4,4); temu stwierdzeniu biblijnemu odpowiada wzmianka w Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim: „On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba. I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy” (nr 52). Fundament w wyznaniu wiary nawiązuje do fundamentu w Biblii. „Boska tajemnica zbawienia” jest trynitarna i przechodzi przez misję Syna i Ducha Świętego. „Objawia się nam [ona] i trwa w Kościele, który Pan ustanowił jako Ciało swoje” (nr 52). To w tymże Ciele powinniśmy sprawować, jak w Eucharystii, pamiętkę Matki Boga. Faktycznie Maria jest związana zarazem z trzema Osobami boskimi i solidarna z całym

³ *Ibid.*, s. 183.

⁴ Referencje do tekstu *LG* będą podawane przy pomocy numerów tekstu w nawiasach.

Kościółem, którego jest odkupionym członkiem. Z jednej strony jest matką Syna Bożego i Zbawiciela; jest „najbardziej umiłowaną córą Ojca i świętym przybytkiem Ducha Świętego”. Z drugiej strony zachowuje solidarność z potomstwem Adama, które potrzebuje zbawienia. Została odkupiona „w sposób wznioślejszy” i współdziałała przy narodzinach Kościoła, którego jest „najznakomitszym i całkiem szczególnym członkiem”, „jego typicznym wyrażeniem”, a jednocześnie jest matką członków Chrystusa (nr 53).

Ustalono istotne odniesienia: szczególna rola Marii w historii zbawienia uzależniona jest od zamysłu trynitarne, który uczynił z niej Matkę Bożą. Jednak ów zamysł umieszcza Marię w Kościele po stronie zbawionych: tutaj wypełnia ona swą wyjątkową misję. Odniesienia te rządzą konstrukcją tekstu w jego trzech głównych sekcjach: rola (*munus*) Marii w misterium Słowa wcielonego (II) i Jego mistycznego Ciała, jakim jest Kościół (III), a także kult, jakim winniśmy ją otaczać (IV) (nr 55).

„Maria w pełni oddana Bogu i Chrystusowi”

To wyrażenie Pawła VI⁵ może celnie zrekapitulować sens rozwinięć pierwszej ze wspomnianych sekcji. Schemat wykładu jest następujący: przeglądając ekonomię zbawienia od powolnego przygotowywania przyjścia Chrystusa aż do uwielbienia Dziewicy, sobór przedstawia rolę i przeznaczenie Marii, idąc za biegiem jej życia. Taka jest oś wykładu, który prezentuje się jako bardzo powściągliwa teologia biblijna i wprowadza we właściwym im porządku wszystkie fundamenty biblijne teologii maryjnej jak też tajemnice życia Dziewicy i każdy z nich zaopatruje w doktrynalne komentarze tradycji. Sekcja ta jest bowiem tak patrystyczna, jak również biblijna, a w wielu przypadkach interpretacja Pisma przypisywana jest Ojcom i tradycji.

Dokumentacja biblijna jest ograniczona do tekstów, których znaczenie maryjne jest bezdyskusyjne oraz do poziomu interpretacji, gdzie owo znaczenie jest bezdyskusyjne. Właśnie dlatego wprowadzono wiele odniesień, poprzez które podkreśla się świadomy dystans pomiędzy redakcją soborową i przywołanymi tekstami. Podobnie sobór unika wchodzenia w zależność od tej czy innej niedawnej egzegezy, nawet poręczanej przez wielkie nazwiska. Często cytuje bez komentarza lub komentując w sposób bardzo dyskretny (na przykład obecność Marii pod krzyżem). Pragnął zachować to, co należało do powszechnego nauczania i wydawało się ostatecznie osiągnięte.

Ta wielka ostrożność wprowadza znaczącą modyfikację w dokumentacji biblijnej przywołanej w klasyczny sposób na temat Marii. Teksty mądrościowe, często stosowane do Marii w liturgii, nie zostają w ogóle wspomniane;

⁵ Paweł VI, „Mowa na zakończenie trzeciej sesji”, *op. cit.*, s. 187.

odniesienie do niewiasty ukoronowanej w niebie (por. Ap 12), jest nieobecne. Jednak z drugiej strony dokumentacja wzbogaciła się. Włączyła, niedawno odkryty przez protestantów, temat Marii, ubogiej w Panu, „Córy Syjonu” (nr 55), w której wypełniają się czasy i dokonuje się przejście od Izraela do Kościoła. Zostają w ten sposób uznane aluzje opisu Zwiastowania (por. Lk 1,26-28) do Księgi Sofoniasza (3,14-17). Sobór odwołuje się także do pozornie „restryktywnych” wersetów Ewangelii mówiących o Marii: w przypadku sceny Jezusa zagubionego w Świątyni podkreśla, że rodzice Jezusa nie zrozumieli słów ich Syna (nr 57); podaje znaczenie słów Jezusa: „Oto moja matka i moi bracia” (Mk 3,35 i paralel.; podobnie Lk 11,27) (nr 58). Maria jest tą, która wysłuchała i zachowała słowo Boga (por. Lk 2,19 i 51), i została przez Elżbietę ogłoszona błogosławioną ze względu na swą wiarę (por. Lk 1,45). Sobór podkreśla wówczas, że „Błogosławiona Dziewica szła naprzód w pielgrzymce wiary”, aż pod krzyż (nr 58).

Dokumentacja ta jest również bardzo patrystyczna i podejmuje paralelę między Ewą i Marią: Ireneusz zajmuje tutaj szczególne miejsce, zwłaszcza w komentarzu do opisu Zwiastowania (nr 56). Epifaniusz, Cyryl Jerozolimski, autorzy *Homilii bizantyjskich*, Jan Damasceński, podobnie jak Hieronim, Ambroży i Augustyn na Zachodzie, są cytowani lub przywoływani.

Na płaszczyźnie twierdzeń doktrynalnych sobór przejmuje w całej pełni to, co zostało już zdefiniowane, ale nie posuwa się dalej⁶. Podkreśla jedność matki ze swym Synem, od dziewiczego poczęcia, aż do śmierci Chrystusa, podobnie jak jej jedność z Kościołem. Nie przesądza kwestii wiedzy, jaką Maria mogła posiadać o boskiej tożsamości swego Dziecka. Nie zachował myśli, że Jan u stóp krzyża reprezentował wszystkich wiernych. W kwestii Wniebowzięcia trzyma się sformułowań Piusa XII. Jego przemilczenia są równie znaczące, co intencjonalne: nie można nie zauważyć braku wzmianki o „współodkupieniu” przez Marię.

Relacja Marii do Kościoła

Związek Marii z Kościołem jest wyrażany przez trzy słowa-klucze: Członek, Typ (lub wzorzec) i Matka (nr 53).

Maria jest członkiem Kościoła: jest to wpisane we włączenie poświęconego jej schematu do konstytucji o Kościele. W misterium Kościoła Maria idzie na czele (nr 63), podobnie jak przez swe uwielbienie stanowi „pierwociny Kościoła” w przyszłym wieku (nr 68). Maria jest zatem wewnątrz Kościoła, pozostając jego najwspanialszym i wyjątkowym członkiem, doskonalszym od wszystkich innych.

⁶ Wyrażenia soborowe zostały podane w poprzednich rozdziałach, w odniesieniu do każdego twierdzenia.

Maria jest *Matką*: wokół tego tytułu sobór gromadzi wszystko, co dotyczy wpływu Marii na Kościół. Tekst zaczyna się od wspomnienia Pierwszego Listu do Tymoteusza (2,5-6) o „jednym pośredniku między Bogiem a ludźmi”, twierdzenia postawionego jako zasada kierująca wszystkim, co można powiedzieć o roli Marii. Jej rola macierzyńska nie może w konsekwencji niczego ująć owej radykalnej jedyności Pośrednika i nie mogłaby być „współwliczana” wraz z Nim. Wszystko, co zostało dane Marii, pochodzi z „upodobania” Bożego i „wypływa z nadmiaru zasług Chrystusowych” (nr 60).

Maria może być teraz bez żadnej dwuznaczności przedstawiona jako towarzysza (*socia*) wcielenia i odkupienia, jako pokorna służebnica, która współpracowała (*cooperata est*) przez swe posłuszeństwo, wiarę, nadzieję i miłość (nr 61). Dlatego Maria była dla nas matką „w ekonomii łaski” (sobór, jak wiemy, unikał tytułu „Matki Kościoła”). Nadal prowadzi swą misję zbawienia przez wstawiennictwo, stąd tradycyjne tytuły, które zostały jej nadane: „Orędowniczka, Wspomożycielka, Pomocnica, Pośredniczka”. Na końcu tej serii tytułów pojawia się termin „pośredniczka”, bardzo zrelatywizowany i niedwuznaczny, ponieważ wyraża jedynie rolę wstawiennictwa. To właśnie w tym znaczeniu używali go niektórzy Ojcowie, teksty liturgiczne i niektórzy doktorzy łacińscy⁷. Jeżeli słowo to nie zostało pominięte, o co prosił kardynał Béa z oczywistych względów ekumenicznych, zostało celowo zmarginalizowane. Tekst ten usuwa sporo wcześniejszych dwuznaczności i niepewności. Maria nie jest wcale stawiana na tronie Odkupiciela: jej współpraca przychodzi ze świata odkupionych i sama jest owocem łaski odkupienia.

Maria jest wreszcie *typem, pierwowzorem i figurą* Kościoła. A to z potrójnego tytułu bycia Dziewicą, Matką i Świętą. Tekst pokazuje, jak dziewictwo i macierzyństwo Marii są odtwarzane w Kościele, który staje się matką, rodząc do wiary dzieci Boże i pozostaje dziewiczy poprzez czystość swej wiary i całkowite poświęcenie Chrystusowi (nr 63-64). Wreszcie wśród wielu cnót Marii sobór przywołuje matczyne uczucie, które powinno ożywiać wszystkich tych, którzy w Kościele mają misję odrodzenia. Oto macierzyński i kobiecy wymiar posługi w Kościele (nr 65).

Kult Dziewicy

Kult Marii Dziewicy w Kościele winien pozostać chrystocentryczny. Bardzo dawny, poświadczony jeszcze przed Soborem Efeskim, opiera się na słowach z *Magnificat*, „błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia” (Łk 1,48). Różni się istotnie od kultu adoracji oddawanego Słowu wcielonemu i Trójcy; jest to kult czci, wyrażający się w inwokacjach i naśladowaniu, który w gruncie

⁷ Por. R. Laurentin, *Court Traité...*, s. 62-64, 73 — 74, 153-154.

rzeczy oddaje chwałę Bogu (nr 66). Kult ów jest najpierw kultem liturgicznym; wyraża się także poprzez zatwierdzone przez Kościół formy pobożności. Co do teologów, to zachęcani są oni do tego, by „wystrzegali się pilnie zarówno wszelkiej fałszywej przesady, jak i zbytnej ciasnoty umysłu”. Powinni oni uwypuklać aspekt chrystocentryczny tajemnicy Marii, oddalając wszystko, co mogłoby wprowadzić w błąd braci odłączonych (nr 67).

Dwa podsumowujące paragrafy przedstawiają Marię jako pierwociny Kościoła eschatologicznego (nr 68) i zapraszają do powierzania wstawiennictwu Matki Bożej jedności jedyne go ludu Bożego „na chwałę Przenajświętszej i nierozdzielnej Trójcy” (nr 69).

II. DYSKURS MARYJNY KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Wskazówki bibliograficzne: Paweł VI. adhortacja apostolska *Signum magnum*. 13 maja 1967; DC 64 (1967). 961 -972; adhortacja apostolska *Marialis cultus*, 2 lutego 1974; DC 71 (1974). 301-319. - Jan Paweł II. encyklika *Redemptoris Mater*. 25 marca 1987; DC 84 (1987). 383-406; tekst polski: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Wydawnictwo Archidiecezji Krakowskiej i Wydawnictwo M. Kraków 1996. s. 265 i n.

Po soborze dyskurs maryjny Kościoła katolickiego pozostaje wierny orientacjom wyznaczonym przez konstytucję *Lumen gentium*. Badania powróciły do Pisma Świętego i można powiedzieć, że ich najważniejsza oś przesunęła się od teologii Marii-Królowej, teologii przywilejów i tytułów, do teologii Marii-Służebnicy, Córy Izraela, która w wierze przyjęła dotyczący jej zamysł Boży. Stawiają sobie także pytanie o relację Marii do Ducha Świętego. Nowa sytuacja ekumeniczna, w którą zaangażował się Kościół katolicki, jest nadal obecna w umysłach. Temat Marii Dziewicy bez wątpienia dopiero dziś zaczyna nieśmiało stawać się tematem dialogu w komisjach ekumenicznych.

Jan Paweł II: *Redemptoris Mater*

Encyklika *Redemptoris Mater* z 25 marca 1986 roku jest najważniejszym dokumentem maryjnym od Soboru Watykańskiego II. Potwierdza ona ekumeniczną intencję, zwłaszcza wobec prawosławnego Wschodu. Jej ton jest rozmyślnie biblijny: Jan Paweł II nie tylko obficie cytuje wielkie teksty ewangeliczne o Marii, ale odnosi do niej najważniejsze fragmenty pism św. Pawła o wybraniu, błogosławieństwie, łasce (nr 8-10), usprawiedliwieniu i wierze. Wiara Marii zostaje porównana do wiary Abrahama (nr 14). Dziewica zostaje w ten sposób wpisana we wspólnotę zbawionych, a jej wyjątkowe powołanie wcale nie

wyłącza jej z powszechnej kondycji ludzkiej, która przekłada się na potrzebę usprawiedliwienia przez łaskę za pośrednictwem wiary.

Tekst encykliki odnosi się też nieustannie do rozdziału VIII *Lumen gentium*, który cytuje sześćdziesiąt siedem razy. Praktycznie naśladuje ona jej plan: Maria w misterium Chrystusa, następnie w misterium Kościoła. Jej oryginalność opiera się na uwypukleniu macierzyństwa Dziewicy.

Macierzyńskie „pośrednictwo” Marii

Pozostaje jednak jeden punkt, w którym encyklika nabiera wyraźnego dystansu w stosunku do *Lumen gentium*. Jej trzecia część poświęcona jest „macierzyńskiemu pośrednictwu” Marii. Mając oparcie w jedynym użyciu tego terminu przez Sobór Watykański II — które miało wówczas walor marginalnego ustępstwa — papież szeroko rozwija ten temat. Wyrażenie to jest bez wątpienia używane w znaczeniu, które odbiera mu wszelką dwuznaczność. Refleksja wyrusza od zasadniczego stwierdzenia z Pierwszego Listu św. Tymoteusza (2,5) o „jedynym Pośredniku między Bogiem a ludźmi” i bez przerwy do niego powraca, jako do swej normy. „Pośrednictwo” Marii wypływa zatem z jedyne źródła, jest ono *partycypowane* i *podporządkowane*; bierze się stąd, iż Dziewica została hojnie *przyłączona* do Odkupiciela. Jest to pośrednictwo *macierzyńskie*, na przykładzie tego, jakie wyraziło się w Kanie w prośbie matki Jezusa. Nie jest niczym innym, jak „współpracą” Marii w zbawczym dziele jej Syna. To, co określa ów termin w odniesieniu do Marii jest zatem radykalnie różne od prawdziwego i jedyne pośrednictwa spełnianego przez Słowo wcielone. Analogia zawiera tutaj znacznie więcej różnic niż podobieństw. Czy jednak te środki ostrożności i wyjaśnienia nie przemawiałyby raczej za wyborem innego terminu i czy będą wystarczające, by uspokoić niepokoje chrześcijan wywodzących się z Reformacji?

Spór ekumeniczny wokół Marii Dziewicy

Wiemy, że najważniejszym przedmiotem sporu pomiędzy katolikami a protestantami dotyczącego Marii jest nie tyle kwestia inwokacji Marii ani nawet jej przywilejów, ale problem jej współpracy przy zbawieniu. W swej *Dogmatyce* K. Barth wyraził z całą swą polemiczną werwą niezgodę protestantów na „herezję katolicką”⁸. Oskarżenie dotyczy w szczególności „współpracy” Marii, dzięki której miałyby ona odgrywać rolę „niezależną” od Chrystusa, choćby nawet całkowicie względną, a to ze względu na jej „przyzwolenie na obietnicę”, to

⁸ K. Barth, *Dogmatique*, vol. I, II/1, Labor et Fides, Genève 1954, t. 3, s. 127—135.

znaczy właściwie na jej zasługę. Taka koncepcja rzeczywiście byłaby heretycka. Zaprasza ona zwłaszcza katolicyzm do rezygnacji z twierdzenia o współodkupieniu, terminu obiektywnie błędnego. Albowiem albo otoczony jest zastrzeżeniami, które odbierają mu wszelkie znaczenie, albo daje do zrozumienia, że Maria uczestniczyła w odkupieniu na tej samej płaszczyźnie, na której wypełnił je Chrystus. Mogłaby na przykład zrealizować małą część, choćby minimalną, która zostałaby dodana do części jej Syna. Wszelako autentyczna doktryna katolicka — bez względu na możliwe przekraczanie miary przez „mariologię”⁹ — wcale tego nie twierdzi. Uczestnictwo Marii w zbawieniu wcale nie stanowi jakiejś komplementarnej inicjatywy łaski. Jest owocem łaski otrzymanej, jest sprawowane pod wpływem łaski i w łasce. Różnica jakościowa pomiędzy aktem Chrystusa i uczestnictwem Marii jest absolutna. Ta sama skuteczność łaski czyni możliwą wiarę Marii, jej *Fiat* i jej uczestnictwo w tajemnicy. Trudność podniesiona przez Bartha jest związana z szerszym problemem konsekwencji usprawiedliwienia przez łaskę i stworzeń zbawionych oraz ich zdolności do współpracy dzięki łasce w dziele zbawienia. Ten punkt wchodzi także w grę w przypadku roli przyznawanej bądź odmawianej Kościołowi. Dialogi ekumeniczne, które w istotnej mierze wyjaśniły wspólną doktrynę o usprawiedliwieniu przez łaskę za pośrednictwem wiary, w tej dziedzinie trafiają jeszcze na przeszkody.

⁹ For. R. Laurentin, *Le Titre de Corédemptrice. Étude historique*, Nelles Éd. latines, Paris 1951. — Cl. Dillenschneider, *Le Mystère de la corédemption mariale. Théories nouvelles, exposé, appréciation critique, synthèse constructive*, Vrin, Paris 1951.

PRZEJŚCIE

B. Sesboüé SJ

Na końcu tego trzeciego tomu *Historii dogmatów* może się wydawać, że zadanie zostało ukończone, a nawet podwójnie ukończone: na planie historycznym, ponieważ nasz przegląd, rozpoczęty u początków, odnotował też ostatnie dogmatyczne i doktrynalne określenia Kościoła; na planie całości tematycznych, ponieważ, po rozwinięciu treści trynitarnej i chrystologicznej Symbolu wiary (pierwszy tom) oraz wykładzie dyskursu chrześcijańskiego dotyczącego człowieka stworzonego, grzesznego i zbawionego (drugi tom), omówiliśmy właśnie sakramenty i Kościół, których rozważanie zazwyczaj zamyka każdą dogmatykę.

Wszelako dwa znaki pokazują, że nie wszystko zostało powiedziane. Po pierwsze, choć pierwszy tom obszernie omówił misterium trynitarne, to jednak pozostał bardzo dyskretny na temat problemu Boga jedyne i Jego poznania przez człowieka. Następnie temat nieomyślności, zwłaszcza nieomyślności papieskiej, który wielokrotnie pojawił się w wykładzie historii dogmatu eklesjalnego, ponieważ do niego zazwyczaj należy, nie został w pełni omówiony. Decyzja o zachowaniu tych dwóch bardzo odmiennych punktów dla innej całości wcale nie jest arbitralna.

Rzeczywiście, od czasów nowożytnych wiara chrześcijańska zmagala się z rozumem w nowy sposób: czytelnik spostrzegł to zresztą w przypadku Kościoła. Spokojnemu wykładowi treści wiary przeciwstawia się teraz serię „kwestii wstępnych”, które warunkują jego prawomocność: czy człowiek może poznać Boga? Czy idea objawienia Boga ludziom ma sens? Czy akt wiary jest po ludzku rozumny? A wreszcie na jakiej podstawie regulowany jest dyskurs Kościoła? Jaki jest w szczególności autorytet jego magisterium? W tym miejscu pojawia się kwestia nieomyślności.

Wszystkie te kwestie rozwinęły się po Soborze Trydenckim i stanowią to, co zwykło się nazywać *teologią fundamentalną*, w odróżnieniu od *teologii dog-*

matycznej. Kwestie te w porządku logicznym niejako pierwsze, w historii zostały postawione jako ostatnie. Od trzech stuleci zajmują one pierwszy plan i stały się przyczyną ustaleń dogmatycznych na I Soborze Watykańskim, a potem zostały podjęte według nowych paradygmatów na II Soborze Watykańskim.

Oto pewna doktrynalna całość, cechująca się jednością historyczną i doktrynalną: sprawi, że cofniemy się do początku czasów nowożytnych i stanowić będzie przedmiot czwartego i ostatniego tomu *Historii dogmatów*.

BIBLIOGRAFIA OGÓLNA

Dzieła ogólne dotyczące historii dogmatów zostały podane w bibliografii zawartej w pierwszym tomie.

CZĘŚĆ PIERWSZA: SAKRAMENTY

- A. G. Martimort (red.), *L'Eglise en prière*, 4 tomy, Desclée, Paris 1983.
- A. Ganoczy, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979; *La doctrine catholique des sacrements*, Desclée, Paris 1988.
- C. Rochetta, *Sacramentaria fondamentale*, Ed. Dehoniane, 1989.
- H. I. Dalmais, art. „Sacrements”, *DSp* XIV (1990), 45 — 51.
- W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993.
- L. M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987; *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Ed. ouvrières, Paris 1993.
- M. Zitnik, *Sacramenta: bibliographia internationalis*, P.U.G., Roma 1992.

CZĘŚĆ DRUGA: KOŚCIÓŁ

- L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 3 tomy, Fontemoing, Paris 1906-1910.
- Historia Kościoła*, t. 1 : J. Daniélou, H. I. Marrou, *Od początków do roku 600*; t. 2: M. D. Knowles, D. Obolensky, *600—1500*; t. 3: H. Tüchle, C. A. Bouman, *1500—1715*; t. 4: J. L. Rogier, G. de Bertier de Savigny, J. Hajjar,

- 1715—1848; t. 5: R. Aubert i in., *1848 do czasów współczesnych*, PAX, Warszawa 1985 — 1988.
- Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Parsi 1970; *Eglise et papauté. Regards historiques*, Cerf, 1994.
- J. Famerée, *L'Ecclesiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Eglise. Analyse et reprise critique*, Peters, Leuven 1992 (o dziele eklezjologicznym Y. Congara).
- G. May, art. „Kirche III. Alte Kirche”, *TRE* 18 (1988), s. 218 — 27; art. „Kirche IV”, s. 227-252.
- A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiológicas*, 2 tomy, Estudio teol. de San Ildefonso, Madrid-Toledo 1986-1987.
- K. Schatz, *La Primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours* (1990), Cerf, Paris 1992.
- S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Ed. Paoline, Milano-Torino, 1993.
- J. Gaudemet, *Eglise et Cité. Histoire du droit canonique*, Cerf, Paris 1994.

CZĘŚĆ TRZECIA: MARIA DZIEWICA

- Maria. Études sur la Sainte Vierge*, 7 tomów, H. du Manoir (red.), Beauchesne, Paris 1949—1964; tom 8: *Marie à la lumière du Vatican II*, 1971.
- Ch. fournet, *Esquisse du développement du dogme marial*, Alsatia, Paris 1954.
- R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie*, wydanie posoborowe, Lethiel-leux, Paris 1967.
- P. Grelot, D. Fernandez, Th. Koehler, S. de Fiores, R. Laurentin, „Marie (Sainte Vierge)”, *DSp*, t. X (1980), s. 409-482.
- H. Graef, *Mary. A History of Doctrine and Devotion*, 2 tomy, London 1963-1965.
- W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, Munich-Basel 1963.

INDEKS AUTORÓW I DZIEŁ

Lista autorów zatrzymuje się na XIX wieku, z wyjątkiem papieży. Informacje o dziełach autorów współczesnych można znaleźć we wskazówkach bibliograficznych.

Abelard (Piotr): 21, 118

— *Skrót teologii chrześcijańskiej, 28:*

Ailly (Piotr z): 392

Albert Wielki: 99, 100, 117, 120, 163, 381, 514, 515

Aleksander III (Roland Bandinelli): 113, 114, 368, 375

Aleksander V: 392

Aleksander VII: 508, 509

— *Konstytucja z 16 października 1656:*

Aleksander z Aleksandrii: 494

Aleksander z Hales: 99, 107, 108, 116, 119, 120, 163, 381

Alger z Liège (Leodium): 21, 378

Alfons de Liguori: 193

Almaryk z Bène: 379

Alvaro (Pelayo): 386

Amalary z Metz: 359

— *Księga liturgiczna:* 359

Ambroży z Mediolanu: 24, 26, 29, 30, 31, 33, 44, 46, 55, 82, 90, 154, 163,
265, 338, 339, 498, 500, 505, 523

— *Komentarze do Psalmów:*

35, 19:44

36, 63: 44

40, 30:339

— *Sakramenty:*

II, 7, 20: 26

IV, 5, 25: 26

IV, 4, /4: 24

— *Na obłóczyny dziewicy:*

VIII, 52-53: 500

— *O wierze :*

IV, 5, 57: 339

— *O dziewicach poświęconych Bogu — dla swej siostry Marceliny:*

II, 2-3: 505

— *Misteria:* 29

Ambrozjaster: 163

Amadeusz z Lozanny: 515

Anastazy II: 40, 49

Andrzej z Krety: 506, 513

— *Homilia 2, o Zaśnięciu:* 513

— *Kazania:*

12, o Zaśnięciu Marii: 506

13, o Zaśnięciu: 506

1, o narodzinach Matki Bożej: 506

Anonim normandzki: 372

Antonin z Florencji: 397

Anzelm z Canterbury: 507

Apelles: 490

Arintero (Juan Gonzáles): 441

Ariusz: 494

Arnaud (Antoine): 197

— *O częstej komunii:* 197

Arnaud z Brescii: 379

Arnauld (Angélique): 197

Atanazy: 90, 337, 338

— *O synodach*, 5: 335

Augustyn z Hippony: 21, 24—27, 30-33, 35-38, 41, 42, 44-49, 52, 70-72, 90, 99, 108, 117, 119, 131, 135, 149, 170, 171, 183, 199, 214, 217, 265-268, 270, 278, 292, 312, 330, 338, 340-343, 345, 347, 349, 351, 358, 368, 377, 378, 382, 393, 400, 413, 505, 506, 523

— *O Państwie Bożym:*

X, 6: 71

XX, 9: 342

— *Przeciwko listowi Parmeniana:*

II, 13, 28: 38, 44, 45

II, 13, 29: 108

Indeks autorów i dzieł

— *Homilie na 1 List św. Jana:*

1, 12: 341

10, 3: 341

— *Przeciw Julianowi:*

1, 4, 13: 343

— *O nauce chrześcijańskiej:*

2, 1, 1: 26

— *Homilie na Ewangelię św. Jana:*

5, 18: 342

6, 7: 25

6, 7 i 342

75, 3: 342

26, 11: 37

26, 13: 70

27, 6: 341

50, 3: 25

50, 3, 2: 35

724, 5: 342

— *Listy:*

54, do Januarego: 44

54, 1: 44

55, do Januarego: 44

55, 1, 2, do Januarego: 27

55, 7, 2 / 3: 33

55, 19, 35: 35

98, 5, do Bonifacego: 33

95, 5: 36

95, 9: 149

95, 10: 26

111, 5: 72

717, 19, do papieża Innocentego: 343

— *Wartości małżeństwa:*

7, 7: 171

24, 32: 45, 171, 292

— *Natura i laska:*

XXXVI, 42: 505

— *Niedokończone dzieło przeciw Julianowi:*

IV, 122: 505

— *Początkowe nauczanie religii:*

26, 50: 44

— *O chrzcie:*

I, 1, 2: 44, 342

II, 4, 5: 343
 IV, 17, 24: 342
 V, 8, 9: 342
 V, 24, 34: 37
 V, 38: 341
 VI, 9, 13-14: 38
 VI, 39, 76: 343
 VII, 53, 102: 343

— *Kazania:*

56, 6: 342
 112, 5: 26
 131, 1: 70
 227: 70
 228, 3: 44
 272: 70
 295, 2: 342
 340: 27
 341, 9, U: 341

*

— *Kazanie o Komunii Świętej:*

227: 26

— *O karze i odpuszczeniu grzechów:*

II, 25, 42: 44

Bajus (Michał): 197, 200

Bañez (Domingo): 411

Barnaby (List): 83

19, 12: 83

Bazyli z Cezarei: 26, 38, 65, 82, 92, 94, 334, 337

— *Reguły dłuższe*, 7, 4: 334

— *O Duchu Świętym:*

27, 67: 26

— *Listy:*

188: 92

188, 1: 38

189: 92

217: 92

Beda Czcigodny: 344, 350, 359

— *Homilie:*

II, 15: 360

II, 15 i 16: 350

II, 23: 350

Bellarmin (Robert): 183, 409, 410, 412, 414, 427, 428, 430, 515

- *Kontrowersje*: 409
 III, 2: 409
Benedykt XII: 103, 106, 123
Benedykt XIV: 12, 184, 187, 192, 205
 — *Ex quo singulari* (bulla): 191
Benedykt XV: 440
Berengariusz z Tours: 43, 47, 50, 125
Bernard z Clairvaux: 21, 372, 374, 376, 378, 507, 514
 — *O rozważaniu*: 374
 II, 8: 374
Bernardyn ze Sieny: 515
Bonald (Louis de): 423
Bonawentura: 100, 107, 119, 120, 163, 381, 382, 384, 507, 514, 515
 — *Komentarz do IV księgi Sentencji, D. I, p. I, a. 1, q. 3*: 119
Bonifacy I: 345
Bonifacy II: 42
 — *List do Cezarego*: 42
Bonifacy VIII: 349, 372, 384-388, 474
 — *Unam sanctam* (bulla): 349, 372, 384, 386, 387
Bonizo: 45
 — *Mała księga o sakramentach*: 45
Boromeusz (Karol): 165, 182
Bossuet (Jacques-Bénigne): 414
 — *Cztery Artykuły*: 414
Bruys (Piotr): 379
Bucer (Martin): 403
- Cano (Melchior)**: 405
Catharinus (Ambroży): 405
Celestyn I: 40, 50, 336, 345
Celsus: 491
 — *Słowo prawdy*: 491
Cezary z Arles: 42, 47, 506
Chardon (dom): 201
 — *Historia sakramentów*: 201
Cristianopoulo (E.D.): 415
Cyprian z Kartaginy: 36, 38, 45, 47, 72, 76, 80, 90, 99, 154, 214, 215, 309, 312, 325, 329-331, 340, 345, 350, 368, 450
 — *Listy*:
 3, 3: 76
 5, 2: 72
 14, 1.4: 76

16, 1.4: 76

29: 76

33, 1: 76

45, 3: 330

46, 2: 330

52, 1: 329, 330

55, 1.8.21.24: 330

55, 24: 329, 330

57, 4, 2: 90

59, 14, 1: 330

61, 3: 80

63, 14, 4: 72

66, 8: 330

68, 3.5: 330

69: 330

69, 2-5: 37

69, 5: 330

69, 7 i n.: 37

71, 1: 329, 330

72, 1: 45

72, 3: 330

75, 20: 45

73, 21: 329

73, 27, 2: 312

74, 4.6.7/: 330

74, 7-5: 329

— *O jedności Kościoła katolickiego:*

4: 330

5: 330

6: 329

6-7: 330

17: 76

— *O modlitwie Pańskiej:*

XXIII: 329

Cyryl Aleksandryjski: 65, 154, 214, 336-338, 494-496, 504

— *Komentarz do św. Jana, XII:* 504

— *Drugi List do Nestoriusza:* 496

Cyryl Jerozolimski: 21, 29, 30, 33, 52, 53, 56, 59, 65, 73, 214, 337, 523

— *Katechezy chrzcielne:*

5, 12: 54

18, 23-28: 337

— *Katechezy mistagogiczne:* 30

1, 1:30, 54
 1, 4i9: 56
 2, 2:57
 3, 3i4:58
 4, 8:57
 5: 65
 5, 7: 73
 5, 77-75: 59

Decencjusz z Gubbio: 50, 158, 283

Didachè: 34, 61, 63, 64, 71, 79, 83, 319

7, 4:55

9, 1-10:62

10, 6: 473

70, 7: 71

11-13:319

73, 3: 71, 79

74, 7-2: 83

14, 1-3:63

74, 3: 27

15, 1:71

Do *Diogneta*: 169, 311

V-V7: 311

V, 6: 169

Dominis (Markantun de): 414

Dozyteusz (patriarcha): 206, 207

Drey (Johann Sebastian): 425, 426

Duchesne (Louis): 201, 214, 216, 531

— *Początki kultu chrześcijańskiego:* 201

Duns Szkot (Jan): 107, 152, 156, 507, 509

— *Pismo oksfordzkie o IV księdze Sentencji:*

L. III, D. III, q. 1: 507

D. XIV, q. 4, n° 2: 152

— *Pismo paryskie o III księdze Sentencji:*

L. III, D. III, q. 1: 507

Duval (André): 128, 139, 140, 141, 147, 150, 157, 158, 161, 162, 165-168,
 174, 175, 177, 179, 414

Eck (Jan): 402

Egeria: 52, 54

— *Itinerarium Egerii:*

45, 1-4:53

46, 2: 54

46, 3: 54

Epifaniusz z Salaminy: 497, 498, 512, 523

— *Panarion:*

26, 7: 498

29, 6: 498

77, 56: 498

75, 1: 498

75, 11 i 24: 512

Erazm z Rotterdamu: 172, 397, 401—403

— *Podręcznik żołnierza chrześcijańskiego:* 401

Eunomiusz z Kyzikos: 498

Euzebiusz z Cezarei: 325, 335, 363

— *HE:*

V, 16, 10: 331

V, 16, 23, 2: 331

V, 24, 13: 322

VI, 43, 2: 325

VII, 30, 2: 331

Ewagriusz z Pontu: 94

Falszywe Dekretały: 361, 362, 371

Febroniusz: cf. Hontheim

Fćnelon: 200, 201

— *Wyjaśnienia maksym świętych o życiu wewnętrznym:* 200

Firmilian z Cezarei: 38, 256

— cf. *Listy Cypriana*, 75: 38

Florus z Lyonu: 359

— *Wykład mszy*, c. 52: 359

Franciszek z Asyżu: 370, 439

Franciszek Salezy: 515

Franzelin (Johannes Baptist): 427, 428, 434

Fulgencjusz z Ruspe: 349, 506

— *O wierze do Piotra*, 38, 79: 349

Gelazy I: 344-346, 354, 435

— *Famuli vestrae pietatis:* 346, 435

— *Traktat IV, c. 11:* 346

Gerbert (Martin): 415

— *O komunii:* 415

Gerhoh: 374

German z Konstantynopola: 513

- *Homilia 1 o zaśnięciu*: 513
- Gerson (Jean)**: 392, 393
- Gratien (Jean)**: 335, 356, 367, 368, 375, 388
- *Konkordancja niezgodnych kanonów, zw. Dekretem*: 356, 367, 368
- P. 1, dist. 40, c. 6*: 368
- P. 2, causa 12, q. 1*: 357
- Gréa (dom Adrien)**: 441
- Grignon de Montfort (Ludwik Maria)**: 480
- *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Marii Panny*: 480
- Grosseteste (Robert)**: 383
- Grzegorz I Wielki**: 46, 49, 50, 344, 346, 347, 351, 353, 360, 368, 506
- *Reguła*:
- I, 72*: 347
- III, 59*: 347
- III, 61*: 347
- IV, 7. 32*: 347
- VI, 61*: 347
- VIII, 4*: 347
- XI, 12*: 347
- Grzegorz II**: 50
- Grzegorz III**: 50
- Grzegorz IV**: 355
- Grzegorz VII (Hildebrand)**: 43, 355, 356, 369-372, 387, 388, 474
- Grzegorz IX**: 113, 114, 375
- Grzegorz XIII**: 187
- Grzegorz XV**: 406, 508
- Grzegorz XVI (Mauro Capellari)**: 12, 423, 429
- *Mirari vos* (encyklika): 12, 429
- *Triumf Stolicy Świętej i Kościoła*: 423
- Grzegorz z Nazjanzu**: 21, 137, 214, 337
- Grzegorz z Nyssy**: 60, 337
- Grzegorz z Tours**: 514
- *O cudach*:
- 1, 4*: 514
- Grzegorz z Walencji**: 410
- Guéranger (dom Prosper)**: 201, 438
- *Instytucje liturgiczne*: 201
- Guitmund**: 102
- *O prawdzie ciała i krwi Pana w eucharystii, I*: 102
- Guyon (Madame)**: 200, 201
- Helwidiusz**: 498

- Henryk z Langenstein:** 392
Henryk z Lozanny: 379
Hermas: 82, 84-86, 154, 311, 317, 324
 — *Pasterz:* 84, 311
Przykazanie 4, 3, 7-6: 85
Przypowieść 8, 4, 7-77, 5: 84
Widzenie 2, 4, 1: 311
Hieronim: 90, 163, 338, 339, 498, 514, 523
 — *Przeciw Helwidiuszowi:* 498
Hilary z Poitiers: 31, 338, 498, 505
 — *O Ewangelii św. Mateusza:*
 7, 6: 338
 — *O Trójcy Świętej:*
II, 26: 505
Hinkmar z Reims: 360-362
Hipolit Rzymski: 52, 57, 64, 72, 76, 81, 214, 324, 325, 486
 — *Kanony nazwane Kanonami Hipolita:* 158
 — *Odparcie wszelkich herezji:*
 9, 72: 325
 — *Komentarz do Księgi Daniela:*
 1, 17, 8: 325
 1, 24, 5: 325
 4, 38, 2: 325
 — *Symbol nazywany Symbolem Hipolita:* 486
 — *Tradycja apostołska:* 52, 57, 64, 76, 78, 81, 214
 2: 76
 3: 77
 4: 64, 77
 7: 77
 7-8: 77
 5: 77, 78
 15-16: 53
 7 7: 53
 20: 53, 56
 27: 57, 58
 23: 59
 34: 158
Honoriusz z Autun: 374, 378
 — *O Ciele i krwi Pana, c. 4:* 378
Hontheim (Johann Nikolaus von, nazywany Febroniuszem): 415, 429
 — *O stanie obecnego Kościoła:* 415
Huguccio: 368

Hugon ze Świętego Wiktora: 21, 116, 117, 374, 378

— *O sakramentach:*

I, 9, 5: 120

II, 2, 4: 374

— *O sakramentach wiary chrześcijańskiej:*

I, 9, 2: 117

II, 6, 6: 116

Humbert (kardynał): 364, 366, 368, 370

Hus (Jan): 105, 110, 114, 121, 154, 186, 391, 396, 403

— *O Kościele:* 391

Idzi Rzymi: 385

— *O władzy kościelnej Najwyższego Kapłana:*

III, rozdz. 72: 385

Ignacy Antiocheński: 29, 65, 66, 71, 74—76, 79, 84, 169, 170, 214, 309, 312,
314, 318-320, 485, 488

— *Do Polikarpa*, 5, 2: 169

— *Do Kościoła w Efezie:*

Pozdrowienie: 313

18, 2: 486

20, 2: 66

— *Do Kościoła w Magnezji:*

3, 1: 319

6, 1: 74, 313

7, 2: 66

13, 1: 75

— *Do Kościoła w Filadelfii:*

3, 2: 84

4: 66, 75

7, 2: 319

5, 1: 84

9, 7: 313

10, 1:

— *Do Kościoła w Rzymie:*

Adres: 320

3, 7: 320

4, 7: 66

4, 3: 320

7, 3: 66

— *Do Kościoła w Smyrnie:*

1, 1-2: 486

7, 2: 313

6, 2:319

7, 1:66

7, 1, *i n.*:

8, 1:72

8, 1-9, 1:75

5, 2: 312, 319

— *Do Kościoła w Tralleis:*

2, 1.3:319

3, 1:74, 313

7, 2: 66

Ignacy Loyola: 165, 407

— *Ćwiczenia duchowne, n. 352-370:* 407

Innocenty I: 38, 40, 41, 45, 49, 50, 88, 158, 159, 283, 345

— *Indiculus:* 41

— *Listy:* 38, 40

— *List do Decencjusza z Gubbio:* 50, 158, 283

11:45

Innocenty III: 98-102, 108, 111, 113-116, 119, 366, 368, 370, 375, 376, 387, 388

— *O świętej tajemnicy ołtarza:*

III, 6: 119

IV, 20:102

Innocenty IV: 105, 106, 108, 120, 123, 376, 380, 388

— *Komentarz do III księgi Dekretaliów, rozdz. 2, X, 3, 42:* 108

Innocenty XII: 201

— *Cum alias* (brewe): 201

Ireneusz z Lyonu: 24, 34, 49, 60, 68, 69, 214, 267, 274, 309, 310, 322, 323, 329, 347, 350, 488-490, 492, 493, 523

— *CH:* 322

I, 26, 1:490

III, *wprowadzenie:* 322

III, 3, 2:323

III, 4, 1:322

III, 6, 1:322

III, 16, 6:322

III, 17, 2:322

III, 18, 7 i 19, 1:490

III, 21, 1:490

III, 21, 10:492

III, 22, 4:493

III, 24, 1:322

III, 24, 2:322

- IV, 8, 1: 310
 IV, 17, 5: 35, 68
 IV, 18, 1: 68
 IV, 18, 2-3: 35
 IV, 18, 4-5: 69
 IV, 18, 5: 49
 IV, 18, 6: 34
 IV, 20, 12: 322
 IV, 26, 2: 323
 IV, 33, 1-7: 322
 V, 2, 2-5: 69
 V, 19, 1: 493
 V, 20, 2: 310, 322
 — *Wykład nauki apostołskiej*:
 6, 7: 24
 55: 493
 — *List do Wiktora* (cf. Euzebiusz, *HE*, V, 24, 13): 322
Izydor z Sewilli: 42-44, 47, 344, 350, 351, 353, 360
 — *O funkcjach w Kościele*, II, 5, 5: 360
 — *Etymologie*: 350
 VI, 19, 39: 45
 VIII, 1, 1 i 7-8: 359
- Jakub z Viterbo**: 385
 — *O rządzie chrześcijańskim*: 386
Jan VIII: 355, 360
Jan XXII: 105, 355, 393
 — *Gloriosam Ecclesiam* (konstytucja): 105
 — *Licet iuxta doctrinam* (bulla): 390
Jan XXIII: 247, 390, 394, 448, 452, 454, 470, 475, 520
 — *Pacem in terris* (encyklika): 452
Jan Chryzostom: 21, 30, 48, 52, 53, 56, 57, 65, 70, 80, 88, 94, 121, 337, 498, 504
 — *Homilie o 1 Kor*:
 7, 1: 25
 — *Homilie o 2 Kor*:
 3, 7: 49
 — *Homilie o Hbr*:
 9, 4: 88
 — *Homilie o Ewangelii św. fana*:
 86, 4: 49
 — *Homilie o Ewangelii św. Mateusza*:
 82, 4: 49

— *Osiem katechez chrzcielnych:*

II, 1: 53

II, 20-21: 56

II, 22-23: 59

II, 24: 57

II, 26: 57

II, 25: 59

II, 27: 59

— *O kapłaństwie. Dialog i homilia:* 80

Jan Damasceński:

— *Homilia IV o narodzeniu Najświętszej Dziewicy, 2:*

Jan Kasjan: 94, 596

Jan Klimak: 94

Jan od św. Tomasza: 410

Jan Paweł II: 193, 243, 247-250, 259, 260, 270, 280, 288, 291, 292, 459, 474, 481, 525

— *Catechesi tradendae* (adhortacja apostolska): 247

— *Christifideles laici* (adhortacja apostolska): 259, 464

21-24: 288

23: 259

52.4 i 5: 292

— *Dives in misericordia* (encyklika): 247

— *Dominum et Vivificantem* (encyklika): 247

— *Familiaris consortio* (adhortacja apostolska): 247, 291

13.6, 57, 58: 292

— *Fidei depositum* (konstytucja apostolska): 250

— *Vicesimus quintus annus «Sacrosantum concilium»* (list apostolski): 243

— *Mulieris dignitatem* (list apostolski): 248

— *Ordinatio sacerdotalis* (list apostolski): 248, 260

— *Pastores dabo vobis* (instrukcja apostolska): 248

— *Reconciliatio et paenitentia* (adhortacja apostolska): 193, 248, 280

— *Redemptor hominis* (encyklika): 247

— *Redemptoris Mater* (encyklika): 481, 525

— *Redemptoris missio* (encyklika): 247

71, 3: 270

Jan Quidort z Paryża: 385—387

— *O władzy królewskiej i papieskiej:* 385, 386

rozd. 24: 387

Janseniusz: 197—199

Jeremiasz (patriarcha): 176, 205

— *Ciągłość wiary w tajemnice:*

V, 1, 3: 176

Joachim z Fiore: 101, 380

Jowinian: 498, 500

Julian z Eclanum: 505

Justyn: 29, 34, 46, 47, 60, 66-68, 72, 274, 314, 320, 321, 488, 489, 492, 493

—*I Apologia*: 488

11-12: 321

13, 1: 34

33, 3-6: 489

61: 34

65, 3-66, 2: 67

65-67: 34, 321

67: 34

67, 3-7: 68

67, 6-7: 321

—*Dialog z Żydem Tryfonem*: 321, 489

11, 5: 310, 321

40, 5: 489

41, 1: 34

41, 1-3: 67

41, 2: 34

67, 2: 489

67, 3: 489

100, 5-6: 492

Justynian: 363, 364

—*Kodeks Justyniana*: 363

—*Novellae*: 364

Kajetan (Tomasso da Vio): 405

Kalikst: 324, 325

Kalwin (Jan): 130, 133, 142, 172, 400, 401, 403

—*Instytucja chrześcijańska*:

IV, 14, 17: 133

IV, 19, 4-13: 139

Kant (Immanuel): 418

Kasjodor: 506

Kettler (Wilhelm Emmanuel von): 442

Klemens IV: 103, 104, 389

Klemens VI: 106, 123, 136

Klemens VII: 191

Klemens XI: 198

—*Ex illo die* (konstytucja): 191

—*Unigenitus* (bulla): 198, 199

Klemens Aleksandryjski: 38, 70, 170, 309, 311, 326, 327, 363

—*Pedagog*:

I, VI, 27, 2: 311

I, VI 42, 1: 326

III, XII, 97, 2: 326

III, XII, 98, 1: 326

—*Kobierce*:

I, 19, 7: 38

VI, 13, 107: 326

VII, 1, 3: 326

Klemens Rzymski: 34, 71, 79—81, 316—318, 323

—*List do Kościoła w Koryncie:* 34, 316—318, 323

1, 1: 316, 317

2, 1: 316

2, 4: 316

5, 3: 316

6, 1: 316

7, 1: 317

13, 1: 316, 317

74, 1: 316

23, 2: 317

29, 1: 316

30, 1: 316

34, 7: 316

35, 3: 316

37, 5: 316

38, 1: 316

40-41: 79

41, 4: 316

42, 1-4: 317

42, 4-5: 317

44, 1-2:

44, 2-3: 317

44, 3: 316

44, 3-4: 71

47, 6: 316

49: 316

52, 3-4: 34

54, 2: 316

57, 2: 316

59, 7: 317

59, 2: 316

63, 2:317

Klemensa (Drugi List):

14, 3:313

Konrad z Gelnhausen: 392

Konstytucje apostołskie: 65, 70, 78, 81

II, 26, 1: 81

VIII, 16-18: 78

VIII, 4-5: 78

VII, 72, 4-15, 11:65

Korneliusz: 325

La Mennais (Félicité de): 423

Lanfranc: 102

—*O ciele i krwi Pana:*

X: 102

Leon I Wielki: 31, 40, 49, 50, 88, 336, 338, 344, 345, 351, 360, 375, 501, 506

—*List, 105, 3:*336

—*List do Flawiana:* 336, 501

Leon DC: 103, 369, 370

Leon X: 121, 130, 414

—*Exsurge Domine* (bulla): 130

Leon XIII: 184, 186, 188, 189, 207, 208, 216, 217, 290, 291, 434, 435, 441, 442, 444, 452, 456

—*Aeterni Patris* (encyklika): 434

—*Apostolicae curae* (encyklika): 186, 207, 435

—*Arcanum divinae sapientiae* (encyklika): 188, 190, 290, 291

—*Divinum illud munus* (encyklika): 434

—*Mirae caritatis* (encyklika): 194, 216

—*Sapientiae Christianae* (encyklika): 442

—*Satis cognitum* (encyklika): 434

Lukaris (patriarcha): 205, 206

Luter (Marcin): 130, 131, 133, 139, 141, 142, 147, 152, 154, 161, 164, 172, 400-403, 406

—*Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego:* 400, 401

—*Assertio omnium articulorum, prop. 12:* 131

—*O zniesieniu mszy prywatnej:* 130

—*O niewoli babilońskiej Kościoła:* 130, 131, 139, 160

Maistre (Joseph de): 422, 423

—*O papieżu:* 423

I, 1: 423

Maksym Wyznawca: 364, 365

- Mystagogia*: 365
Malaval (François): 200
Marek z Efezu: 122
Marcjon: 490
Marsilius z Padwy: 372, 389
 —*Obrońca pokoju*: 389
Martène (dom): 201
 —*Dawne ryty Kościoła*: 201
Marcin V: 105, 108, 154, 394
 —*Inter cunctas* (bulla): 105, 108
Melanchton (Filip): 130, 401—403
 —*Augsburskie wyznanie wiary i Apologia*: 401
Michał VIII Paleolog: 103, 104, 107, 111, 120, 121, 389
Mikołaj I: 50, 355, 360, 366
Mikołaj II: 369
Mikołaj z Kuzy: 396
Mikołaj z Tudeschis: 392
Mikołaj Cabasilas: 121, 124, 177
 —*Interpretacja boskiej liturgii*: 121
Mohyla (Piotr): 206, 207
 —*Katechizm*: 206
Möhler (Johann Adam): 420, 424-428, 434, 442
 —*Jedność Kościoła albo zasada katolicyzmu*: 323, 426
 —*Symbolika*: 426, 427
par. 36: 426
Molina (Luis): 410
Molinos: 200, 201
Morin (Jean): 201
 —*Komentarz historyczny na temat dyscypliny w udzielaniu sakramentu pokuty*:
 201
- Nestoriusz**: 336, 494, 495, 506
 —*Drugi list do Cyryla*: 495
Newman (John Henry): 201, 214, 299, 424, 425, 438, 442
 —*O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*: 201, 299, 438
Nicetas Stethanos: 121
Nowacjan: 90, 325, 330
- Ockham (Wilhelm)**: 389, 390, 392, 397, 403
OEcolampade (Johannes Hausschein): 142
Optat z Milewe: 330, 340—342
 —*Księgi przeciw donatyście Parmenianowi*: 340

2, 1:340

3, 3:340

5, 1:340

5, 4:340

7, 2-3: 340

Orygenes: 24, 26, 35, 36, 46, 47, 60, 70, 81, 82, 86, 88, 90, 138, 154, 309, 314, 326-328, 344, 488, 491, 492, 497, 504

—*Komentarz do Ewangelii św. Jana:*

I, 4:497

—*Homilie o Pieśni nad Pieśniami:*

I, 2: 309

—*Homilia o Księdze Kapłańskiej:*

II, 4:88

XIII, 3:309

—*Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza:*

X, 17:498

XI, 14:24

—*Komentarz do Listu do Rzymian:*

5, 9:35

—*Homilie o Księdze Jeremiasza:*

II, 3:81

15, 3:327

—*Homilie o Księdze Jozuego:*

7, 6:327

—*Homilie o Księdze Liczb:*

23, 6:24

—*Homilie o Ewangelii św. Łukasza:*

XIV:500

XVII, 6-7:504

—*Przeciw Celsusowi:*

I, 28 i 32:491

III, 29:326

VI, 48:327

—*O modlitwie, 28:90*

Ozanam (Antoine-Frédéric): 422, 442

Panarctos (Mathaeus Angelus): 121

Paschazy Radbert: 43, 44, 47, 507, 514

—*O Ciele i Krwi Pana:* 44

—*O narodzinach Dziewicy, I:*507

Passaglia (Carlo): 427

Paweł III: 187, 406, 407

Paweł IV: 501—*Cum quorumdam* (konstytucja): 501**Paweł V:** 508**Paweł VI:** 220, 237, 239, 246, 247, 249, 250, 259, 260, 273, 288, 449, 453, 458-460, 463, 481, 520, 521—*Apostolica sollicitudo* (motu proprio): 453—*Divinae consortium naturae* (konstytucja apostolska): 220, 246—*Ecclesiam suam* (encyklika): 247, 449—*Evangelii nuntiandi* (adhortacja apostolska): 247, 459*n° 20 i 63*: 463*n° 47*: 247*n° 73*: 247, 288—*Humanae vitae* (encyklika): 247, 458—*Listy do Dr. Ramseya*: 260—*Missale romanum* (konstytucja apostolska): 237, 246—*Mysterium fidei* (encyklika): 247—*Octogésima adveniens* (list apostolski): 460—*Pontificalis Romani* (konstytucja apostolska): 246—*Sacram liturgiam* (motu proprio): 237—*Sacram unctionem* (konstytucja apostolska): 246**Pelagiusz:** 505**Pelagiusz I:** 49**Perrone (Giovanni):** 427—*Lekcje teologiczne*: 427**Pico della Mirandola (Giovanni):** 401**Pilgram (Friedrich):** 425—*Fizjologia Kościoła*: 425**Piotr Damiani:** 45, 366, 370—*Gratissimus*:*9*: 45**Piotr Lombard:** 21, 100, 103, 107, 109, 115-117, 177, 378, 411—*Sentencje*: 100, 411*IV, 1, 2*: 107, 117*IV, 1, 7*: 120*IV, 2, 1*: 200*IV, 3, 1-2*: 109*IV, 8, 4*: 116**Piotr de Osma:** 114, 120**Piotr z la Palu:** 387—*O władzy papieża*: 387**Piotr z Poitiers:** 100, 102, 119—*Sentencje*:

V, 6: 119

V, 12: 102

Pius IV: 406, 409

—*Iunctum nobis* (bulla): 409

Pius V: 187, 197, 213

—*Ordo missae*: 213

Pius VI: 188, 199, 415, 419

—*Auctorem fidei* (konstytucja): 188, 191, 419

—*Super soliditate* (brewe): 415

Pius VII: 188, 205, 424

Pius IX: 188, 192, 221, 428-430, 433, 434, 508-510, 515

—*Ineffabilis Deus* (bulla): 509, 510

—*List do króla Wiktora Emmanuela*: 189

—*Nostis et nobiscum* (encyklika): 421

—*Quanta cura* (encyklika): 429

—*Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (brewe): 508

—*Syllabus* (zbiór potępionych błędów): 188, 221, 429, 430

Pius X: 136, 184, 193, 194, 198, 202, 205, 212, 216, 279, 439, 442

—*Il fermo proposito* (encyklika): 440

—*Pascendi* (encyklika): 202, 203, 439

—*Quam singulari* (dekret): 193

—*Vehementer nos* (encyklika): 440

Pius XI: 191, 196, 212, 216, 217, 291, 443, 452

—*Ad catholici sacerdotii* (encyklika): 194

—*Casti connubii* (encyklika): 190, 217, 291

—*Divini cultus* (konstytucja): 217

—*Quadragesimo anno* (encyklika): 443

—*Rerum Ecclesiae* (encyklika): 191

Pius XII: 136, 184, 192-194, 212, 216-221, 239, 289, 444-446, 452, 480, 514-517, 523

—*Humani generis* (encyklika): 184, 220, 221

—*Mediator Dei* (encyklika): 184, 193, 194, 218, 221, 222, 232, 238, 445, 446
20-22: 218

—*Munificentissimus Deus* (konstytucja apostolska): 514, 515, 517

—*Mystici corporis* (encyklika): 192, 193, 217, 218, 442, 444, 451

—*Sacra virginitas* (encyklika): 190

—*Sacramentum ordinis* (konstytucja apostolska): 184, 194, 219, 220, 289

Polikarp ze Smyrny:

—*List do Kościoła w Filippi:*

6, 1: 158

Prewotyn z Cremony: 107

Prierias (Sylwester): 405

Prosper z Akwitanii: 41, 506

Pseudo-Augustyn: 514

Pseudo-Dionizy: 33, 44, 45, 80, 121, 214, 383, 386

— *Hierarchia kościelna:*

II, 3, 3, 6-7: 45

II-VII: 44

Pseudo-Focjusz: 122

Pseudo-Hieronim: 514

Quesnel (Paschase): 198, 199

Ratramnus: 43, 47

Renaudot (Eusébe): 201

— *Ciągłość wiary Kościoła w dziedzinie eucharystii, sakramentów:* 201

Ricci (Matteo): 191

Rosmini (Antonio): 184

Rufin z Akwilei: 344

— *Wykład Symbolu:*

34: 344

Rupert z Deutz: 374

Sailer (Johann Michael): 425

Saint-Cyran (Duvergier de Hauranne): 197

Sankcja pragmatyczna: 414

Sarpi (Paolo): 414

Savonarola (Girolamo): 397

Scheeben (Matthias Joseph): 217, 441, 447

Schell (Herman): 441

Schleiermacher (Friedrich): 425

Schrader (Clemens): 427

Serapion: 32

Sewerian z Gabala: 78, 512

— *O stworzeniu świata:*

6, 10: 512

Soterios Panteogenes (patriarcha): 125

Stapleton (Thomas): 405, 410

Stefan I: 99

Stefan II: 360

Suárez (Francisco): 410, 515

Summa Sentencji: 21, 100, 109

VI, 3, 4: 109

VI, 1: 117

- Suzo (Henryk):** 378
Sykstus III: 345
Sykstus IV: 397, 508, 509
Sylwester II (Gerbert z Aurillac): 361, 362
 — *List do Seguiría:* 362
Symeon z Tesalonik: 122
 — *Traktat o świętych rytach:* 122
Symeon Nowy Teolog: 124
 — *Traktaty etyczne, X, 754:* 124
Syrycjusz: 40, 49, 339, 340, 345
- Tacjan:** 321
 — *Przemowa do Greków (Mowa przeciw Grekom), 24, 1:* 321
Tauler (Jan): 378
Teodor z Mopsuestii: 30, 52
Teodor Studyta: 364
Teodoret: 506
Teodot z Ancyry: 506
 — *IV homilia o Matce Bożej i Symeonie, 5:* 506
Teresa z Avila: 408
Tertulian: 27, 30, 33, 35, 36, 44, 46, 47, 52, 54, 55, 59, 70, 72, 80-83, 86-91, 169, 170, 214, 265, 308, 309, 327-329, 488, 490-493, 497, 500, 504
 — *Do żony, II, 8, 6:* 170
 — *O ciele Chrystusa:* 490
IV, 1-3: 490
VII, 9-13: 504
XVII, 3-4: 492
XVII, 5-6: 493
XVIII, 1: 491
XVIII, 3: 491
XXIII: 500
 — *Preskrypcja przeciw heretykom:*
XX, 8: 328
XX-XXI: 328
XXI, 4 i XXXII: 328
XXXVI, 2-3:
XLI, 8: 72, 81
 — *O modlitwie:*
18, 1: 83
 — *Przeciw Marc jonowi:*
I, 14, 3: 44

IV, 5, 1: 328

— *Zachęta do czystości:*

V, 3: 328

VII: 328

VII, 2: 72, 81

— *O uczciwości:*

I, 6-7: 89

I, 8: 328

VII, 15-16: 91

XIV, 24: 328

XVIII, 77: 328

XIX, 25: 89, 91

XXI, 7: 89

XXI, 16: 327

XXI, 7 7: 329

— *O pokucie:* 86, 88

VII, 10: 87

IX, 1-6: 88

X, 5: 328

— *Jedyne małżeństwo:*

VII, 8-9: 328

VIII, 3-4: 329

XII, 2: 328

XIII, 3: 328

— *O widowiskach:*

XXV, 5: 328

— *O wieńcu:*

I, 5: 328

III, 3: 72

— *O ucieczce:*

XIII, 3: 328

— *O jednożeństwie:*

8, 2: 497

— *O poście:*

XIII: 331

XVII, 4: 328

— *Do męczenników:*

II, 1: 328

— *O noszeniu zasłony przez dziewice:*

II, 2: 328

VI, 1-3: 497

— *O chrzcie:* 30, 35, 52

- 4, 4:31
 6, 7-2: 35
 6, 2:328
 7 i 8:44, 58
 5, 1:59
 5, 4 i 15:327
 9, 7: 27
 13, 2: 35
 15, 1:328
 77, 7: 80
 18, 5:35, 36
 79, 7: 33
 20, 1:55
 20, 5: 328
Thomassin (Louis de): 413
Tomasz z Akwinu: 10, 95, 100, 107-109, 117-120, 136, 143, 148, 149, 151, 152, 155, 163, 381-385, 411, 507. 514, 515
 — *O prawdzie, q. 29:* 382
 — *O artykułach wiary i sakramentach Kościoła, op. 15:* 107
 — *O sacrum convivium in quo Christus sumitur:* 143
 — *Summa przeciw poganom, IV, 72:* 151
 — *O IV księdze Sentencji, d. I, q. 1, a. 5:* 119
 — *STh:* 382, 411
III, q. 8: 382
III, q. 73, a. 3: 383
IIa, q. 27, a. 7: 514
IIa, q. 27, a. 1 i 2: 507
IIa, q. 60, a. 6, ad 2: 109
Tomasz Morus: 401
 — *Utopia:* 401
Tolet (Francisco): 411
Torquemada (Juan de): 396, 397
 — *Summa o Kościele:* 396
Trionfo (Agostino): 386
 — *Summa o władzy kościelnej, VI, 5:* 386

Vitoria (Francisco de): 405

Waldo (lub Valdös): 379
Walentyn: 490
Wiklif: 105, 110, 118, 120, 154, 186, 391
 — *O Kościele:* 391

Wilhelm z Auxerre: 99, 107, 108

Wilhelm z Beaumont: 100

Wincenty z Lerynu: 486, 510

—*Commonitorium, c. 23:* 510

—*Commonitorium 2:* 486

Yves z Chartres: 372

—*Listy, 195:* 372

Zabarella (Francisco): 392

Zachariasz: 50

Zaśnięcie Najświętszej Marii Panny (apokryf):

n° 45-48: 512

Zenon z Werony: 498, 505

—*Traktaty (Kazania):*

I, 13, 10: 505

Zozym: 345

Zwingli (Ulrich): 130, 133, 142, 400, 403

INDEKS SAKRAMENTÓW

Chrzest: 35-42, 52-57, 122-123, 137-139, 191-192, 265-271, 279,
281-282, 285

Bierzmowanie (namaszczenie krzyżmem): 58-60, 122-123, 139-140,
271-273

Eucharystia: 43-44, 60-73, 121, 140-150, 193-194, 216-217, 217-222,
273-279, 358-359

Pokuta: 82-95, 112-114, 150-157, 192-193, 279-283, 285

Namaszczenie chorych (ostatnie namaszczenie): 157—161, 283-285

Kapłaństwo: 74-82, 112-114, 161-168, 194, 207-208, 219-222, 224-227,
258-261, 285-289

Małżeństwo: 112-114, 168-175, 187-190, 217, 289-293

TOM IV
SŁOWO ZBAWIENIA

Doktryna Słowa Bożego
Usprawiedliwienie i dyskurs wiary
Objawienie i akt wiary
Tradycja, Pismo Święte i magisterium

WYKAZ SKRÓTÓW 5

PREZENTACJA (B. Sesboüe SJ) 9

FAZA PIERWSZA.

**OD POCZĄTKÓW DO SOBORU TRYDENCKIEGO.
APOLOGIA WIARY I METODA DISKURSU DOGMATYCZNEGO**

(B. Sesboüe SJ) 13

**ROZDZIAŁ PIERWSZY. APOLOGIA WIARY I DISKURS
CHRZEŚCIJAŃSKI W EPOCE
PATRYSTYCZNEJ 15**

I. APOLOGIA WIARY 17

1. Uzasadnienie wiary w II i III wieku 17

2. Uzasadnienie wiary w Kościele konstantyńskim 30

II. NORMY I METODOLOGIA DOWODU WIARY 35

1. Trzy pierwsze stulecia przed Soborem Nicejskim 36

2. Logika i metoda dyskursu wiary w IV wieku na Wschodzie 39

3. Augustyn i łacinnicy: od autorytetów do argumentów 50

III. DOGMATYCZNY AUTORYTET SOBORÓW 53

1. Koncepcja dogmatu 53

2. Sobory powszechne 56

**ROZDZIAŁ DRUGI. WYKŁAD WIARY I APOLOGIA W
ŚREDNIOWIECZU 63**

I. OKRES SCHOLASTYKI: KWESTIE I ARGUMENTY 65

1. Nowy kontekst kulturowy: od szkół do uniwersytetów 65

2. Nowe metody teologiczne 67

3. Dalszy ciąg nowego rozumienia wiary: ku teologii jako nauce 71

4. Regulacja wiary w średniowieczu 79

II. OPRACOWANIE NOWYCH TREŚCI DOKTRYNALNYCH 91

1. Poznanie Boga 92

2. Objawienie 94

3. Teologia wiary 97

**III. APOLOGIA WIARY I DISKURS PRZECIWIW HERETYKOM
I POGANOM 101**

1. Pierwsze zarysy apologii wiary 102

2. Średniowiecze wobec heretyków 104

3. „Poganie” w średniowieczu 109

4. Żydzi i muzułmanie. Misje 110

FAZA DRUGA.

OD SOBORU TRYDENCKIEGO DO II SOBORU WATYKAŃSKIEGO: NOWA EPOKA W TEOLOGII. OD APO LOG ETYKI DO POJAWIENIA SIĘ „ŻYWEGO MAGISTERIUM”

(B. Sesboüe SJ) 113

ROZDZIAŁ TRZECI. PISMA, TRADYCJE I DOGMATY NA SOBORZE TRYDENCKIM 115

I. RECEPCJA SYMBOLU WIARY 115

II. RECEPCJA KSIĄG ŚWIĘTYCH I TRADYCJI 117

1. Kontestacja reformacji: zasada biblijna 117

2. Dekret „Sacrosancta” (sesja 4) 119

3. Dekret dotyczący Wulgaty 129

III. KONCEPCJE DOGMATYCZNE NA SOBORZE TRYDENCKIM 130

1. Wiara i herezja 130

2. Dogmaty, „definicje” i kanony z anatemą 135

3. „Wiara i obyczaje” 138

4. Autorytet dogmatyczny Soboru Trydenckiego 140

IV. MELCHIOR CANO I MIEJSCA TEOLOGICZNE 141

1. Dziesięć „miejsc teologicznych” 142

2. Zwrot wprowadzony w teologii przez Melchiora Cano 147

ROZDZIAŁ CZWARTY. DOGMAT I TEOLOGIA W CZASACH WSPÓŁCZESNYCH 149

I. TRYDENTYZM DOKTRYNALNY W XVII I XVIII WIEKU 150

1. Ku pojawieniu się „Żywego Magisterium” 150

2. Interpretacja teologiczna Soboru Trydenckiego 157

II. WIARA W STARCIU Z ROZUMEM OŚWIECENIOWYM 161

1. Nowy kontekst kulturowy 162

2. Nauka teologiczna i apologetyka w czasach współczesnych 169

3. Teologia naturalna i objawienie nadprzyrodzone 174

4. Doktryna aktu wiary 176

III. EWOLUCJA POJĘĆ DOGMATYCZNYCH I NARODZINY NOWOCZESNEGO „MAGISTERIUM” W XIX WIEKU 183

1. Dogmat, encykliki i Magisterium 183

2. Ewolucja teologii 188

FAZA TRZECIA.

OD I SOBORU WATYKAŃSKIEGO DO LAT PIĘĆDZIESIĄTYCH: OBJAWIENIE, WIARA I ROZUM, NATCHNIENIE, DOGMAT I NIEOMYLNIE MAGISTERIUM

(Chr. Theobald) 193

ROZDZIAŁ PIĄTY. STOPNIOWA DOGMATYZACJA FUNDAMENTÓW WIARY 195

I. OD TREŚCI WIARY DO JEJ FORMY 196

1. Nie zaspokojone oświecenie 197
2. Zagrożone fundamenty społeczeństwa 200
3. Dogmatyzacja fundamentów wiary 201

II. KONTEKST HISTORYCZNY STAJE SIĘ „MIEJSCEM TEOLOGICZNYM” 203

1. Kontekst historyczny 203
2. Historia jako genealogia współczesnych błędów 206
3. Świadomość historyczna a historia dogmatu 208

III. I SOBÓR WATYKAŃSKI I JEGO KONSTYTUCJE 210

1. Zwołanie, przygotowanie i przebieg 211
2. Dwie konstytucje I Soboru Watykańskiego 213
3. Dwa zakończenia niedokończonego soboru 215
4. Po soborze: seria kryzysów 217

ROZDZIAŁ SZÓSTY. KONSTYTUCJA DOGMATYCZNA *DEI FILIUS* I SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO 221

I. PROLOG ALBO GENEALOGIA SYSTEMU 222

1. „Metoda opatrności” 222
2. Ocena współczesności 223
3. Kościół, „Matka i nauczycielka ludów” 225

II. ROZDZIAŁ PIERWSZY: BÓG, STWÓRCA WSZYSTKIEGO 228

1. Istnienie i istota Boga 229
2. Nauka o stworzeniu 231
3. Nauka o opatrności 232

III. ROZDZIAŁ DRUGI: OBJAWIENIE 234

1. Naturalne poznanie Boga 235
2. Objawienie nadprzyrodzone 237
3. Podwójna konieczność objawienia nadprzyrodzonego 238
4. Miejsce objawienia: Pisma i tradycje 241
5. Natchnienie ksiąg świętych 242
6. Od Pisma i tradycji do Magisterium eklezjalnego 243

IV. ROZDZIAŁ TRZECI: WIARA 244

1. Struktura wiary 245
2. Rola Kościoła w akcie wiary 252

V. ROZDZIAŁ CZWARTY: WIARA I ROZUM 259

1. Dwa porządki poznania 259
2. Możliwości i ograniczenia teologii 260
3. Żadnej sprzeczności między rozumem a wiarą 262
4. Wzajemna pomoc wiary i rozumu 263
5. Prawda wiary i dogmaty Kościoła 264

VI. RECEPCJA I OCENA DOGMATYCZNA	265
ROZDZIAŁ SIÓDMY. PIERWSZA KONSTYTUCJA DOGMATYCZNA O KOŚCIELE CHRYSZTUSOWYM <i>PASTOR AETERNUS</i> I SOBORU WATYKAŃSKIEGO	267
I. STRUKTURA KONSTYTUCJI	268
1. Stawka tekstu	268
2. Trzy pierwsze rozdziały	270
II. ROZDZIAŁ CZWARTY: NIEOMYLNIE NAUCZANIE RZYMSKIEGO PAPIEŻA	274
1. Cztery najważniejsze punkty debaty	274
2. Argument tradycji	276
3. Nieomylność papieska i konsensus w Kościele	278
4. „Skuteczność zbawcza” i „charyzmat prawdy”	282
5. Definicja w ścisłym pojęciu	283
III. RECEPCJA I OCENA DOGMATYCZNA	288
1. Okres posoborowy	288
2. Recepcja długoterminowa	289
ROZDZIAŁ ÓSMY. „KWESTIA BIBLIJNA” OD DOKTRYNY <i>PROVIDENTISSIMUS DEUS</i> DO RECEPCJI EGZEGEZY HISTORYCZNO-KRYTYCZNEJ PRZEZ <i>DIVINO AFFLANTE SPIRITU</i>	293
I. PREHISTORIA KWESTII BIBLIJNEJ	293
1. Hermeneutyka ogólna i hermeneutyka szczegółowa	294
2. Metoda historyczna	295
3. Rozdzielenie egzegezy Starego i Nowego Testamentu	296
4. Teologiczno-polityczny aspekt egzegezy historyczno-krytycznej	297
5. Skomplikowana geografia stanowisk	298
II. STANOWISKA ZAJMOWANE PRZEZ MAGISTERIUM RZYMSKIE W XIX WIEKU	299
1. Doktryna biblijna encykliki <i>Providentissimus</i>	299
2. Egzegeza pomiędzy hermeneutyką a krytyką	306
III. MAGISTERIUM RZYMSKIE W PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU	314
1. Doktryna biblijna <i>Spiritus paraclitus</i>	314
2. Pojawienie się tekstu i jego interpretacja teologiczna	317
3. Doktryna biblijna w <i>Divino Afflante Spiritu</i>	320
ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY. „CZYM JEST DOGMAT?” KRYZYS MODERNISTYCZNY I JEGO REPERKUSJE W SYSTEMIE DOKTRYNALNYM KATOLICYZMU	325
I. HISTORIA DOGMATÓW	327
1. Adolf von Harnack	328

2. Joseph Tixeront 331

3. Ernst Troeltsch 334

II. KWESTIE TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ 337

1. Problem epistemologiczny 337

2. Objawienie i dogmat 341

3. Teoria rozwoju 347

4. Co to jest dogmat? 349

III. INTERWENCJE MAGISTERIUM RZYMSKIEGO 351

1. „Portret pamięciowy” modernisty 352

2. W kogo wymierzona jest encyklika? 355

3. Kultura katolicka i nowoczesne społeczeństwo 356

4. Konkluzja 357

ROZDZIAŁ DZIESIĄTY. ROZUM I PAŃSTWO. OD KANONIZACJI TOMIZMU DO AFIRMACJI BOSKIEGO FUNDAMENTU PRAWA 359

I. ENCYKLIKA *ATEMI PATRIS* 361

1. Zasada 362

2. Historia filozofii i Doktor Anielski 364

3. Ocena 365

II. FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA I FUNDAMENTY SPOŁECZEŃSTWA 368

1. Leonińska wizja porządku ogólnego 368

2. „Kwestia społeczna” i teologia fundamentalna 372

3. Trzecia faza kryzysu modernistycznego 374

III. TRUDNOŚĆ DOKTRYNALNEGO UZNANIA ŚWIECKIEGO WYMIARU HISTORII 377

1. Obecność w historii 377

2. Chrystus Król 379

3. Prawo naturalne 380

ROZDZIAŁ JEDENASTY. ENCYKLIKA *HUMANI GENERIS* (1950) ALBO KRES EPOKI DOGMATYZACJI FUNDAMENTALNEJ 383

I. ODNOWA TEOLOGICZNA 383

1. Szkoły teologiczne 384

2. Powiązania z innymi nurtami odnowy 387

3. Środki dyscyplinarne 388

II. ENCYKLIKA *HUMANI GENERIS* 389

1. Struktura systemu 390

2. Rola Magisterium 393

3. Kwestie szczegółowe 396

4. Ocena 397

5. Przejście: kres i początek 398

FAZA CZWARTA.
II SOBÓR WATYKAŃSKI I JEGO NASTĘPSTWA

(B. Sesboüe i Chr. Theobald) 401

**ROZDZIAŁ DWUNASTY. SOBÓR I „DUSZPASTERSKA FORMA”
DOKTRYNY (CHR. THEOBALD) 403**

I. OTWARCIE 406

1. Nowy duch 406
2. Doktryna chrześcijańska 407
3. Jedność wszystkich chrześcijan i rodziny ludzkiej 410

II. CZTERY OKRESY SOBORU 411

1. Pierwsza sesja (11 października —8 grudnia 1962) 411
2. Prowadzenie soboru przez Pawia VI 413
3. Trzy ostatnie sesje soboru 415

III. POLICENTRYCZNA STRUKTURA KORPUSU SOBOROWEGO 417

1. Stopniowe powstawanie struktury korpusu 418
2. Problemy interpretacyjne 420

IV. FUNDAMENTALNA OŚĆ 424

1. „Hierarchia prawd” i „odpowiednie głoszenie słowa objawionego” 424
2. Magisterium o charakterze nade wszystko duszpasterskim 428
3. Relacja Kościoła do innych i jego koncepcja człowieka 434

**ROZDZIAŁ TRZYNASTY. KOMUNIKACJA SŁOWA BOŻEGO:
DEI VERBUM 437**

I. O SAMYM OBJAWIENIU (ROZDZIAŁ PIERWSZY) 441

1. Preambuła (n° 1) 441
2. Objawienie: Bóg obcuje ze swymi przyjaciółmi (n° 2) 442
3. Objawienie i długa historia (n° 3) 444
4. Objawienie spełnione w Chrystusie (n° 4) 447
5. Wiara, odpowiedź człowieka na objawienie (n° 5) 450
6. Powrót do I Soboru Watykańskiego (n° 6) 452
7. Konkluzja 453

**II. O PRZEKAZYWANIU OBJAWIENIA BOŻEGO (ROZDZIAŁ DRUGI)
454**

1. Apostołowie i ich następcy zwiastunami Ewangelii (n° 7) 455
2. Tradycja święta (n° 8) 457
3. Wzajemny stosunek tradycji i Pisma Świętego (n° 9) 459
4. Relacja Pisma i tradycji do Kościoła i Magisterium (n° 10) 461

**III. PISMO ŚWIĘTE, ŚWIADECTWO OBJAWIENIA (ROZDZIAŁY
TRZECI I CZWARTY) 463**

1. Od natchnienie do interpretacji Pisma Świętego (rozdział trzeci) 463
2. Chrześcijańska doktryna Starego Testamentu (rozdział czwarty) 467
3. Doktryna Nowego Testamentu (rozdział piąty) 468
4. Pismo Święte w życiu Kościoła (rozdział szósty) 471

5. Proces recepcji 475

**ROZDZIAŁ CZTERNASTY. KOŚCIÓŁ KATOLICKI I „INNI”:
WOLNOŚĆ RELIGIJNA I RELIGIE
NIECHRZEŚCIJAŃSKIE**

(B. Sesboüe) 477

I. DEKLARACJA O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ *DIGNITATIS HUMANAЕ*
478

1. Etapy redakcji 479

2. Poszukiwanie decydującego argumentu 485

3. „Ogólna zasada wolności religijnej” 486

4. „Wolność religijna w świetle objawienia” 490

5. Konsekwencje Deklaracji 493

**II. DEKLARACJA O STOSUNKU KOŚCIOŁA DO RELIGII
NIECHRZEŚCIJAŃSKICH *NOSTRA AETATE* 494**

1. Geneza dokumentu 495

2. Najważniejsze twierdzenia Deklaracji 500

3. Skutki Deklaracji 508

**ROZDZIAŁ PIĘTNASTY. II SOBÓR WATYKAŃSKI W PRÓBIE
„RECEPCJI” (Chr. Theobald) 511**

I. CZAS RECEPCJI 514

1. „Recepcja kerymatyczna” i „recepcja praktyczna” 514

2. Próba definicji i periodyzacji 516

II. KWESTIA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ 518

1. Deklaracja *Mysterium ecclesiae* (1973) 518

2. „Wyznanie wiary” (1989) i „Powołanie teologa w Kościele” (1990) 521

3. Konkluzja 526

KONKLUZJA OGÓLNA (B. Sesboüe) 529

BIBLIOGRAFIA OGÓLNA 533

INDEKS NAJWAŻNIEJSZYCH TEMATÓW 537

INDEKS AUTORÓW I DZIEŁ 539

WYKAZ SKRÓTÓW

- AA* *Apostolicam actuositatem*, Dekret o apostołstwie świeckich, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst polski, Pallottinum, Poznań [b.r.w.], s. 379-405.
- AAS* *Acta Apostolicae Sedis*, Rome.
- AG* *Ad gentes divinitus*, Dekret o działalności misyjnej Kościoła, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallottinum, Poznań [b.r.w.], s. 436— 474.
- ALP* M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, 2 tomy, PAX, Warszawa 1976 i 1982.
- AP* A. Bober, *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, WAM, Kraków 1966.
- APhC* *Annales de philosophie chrétienne*, Paris.
- ARSJ* *Acta Romana Societatis Jesu*, Rome.
- BA* *Bibliothèque augustinienne*, DDB, Paris.
- BF* *Breviarium Fidei*, *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988.
- BLE* *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Toulouse.
- Budé* Editions „Les Belles Lettres”, Association Guillaume Budé, Paris.
- CCCM* *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Brepols, Turnhout.
- CCSL* *Corpus Christianorum. Sériés latina*, Brepols, Turnhout.
- CH* Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses, Contre les hérésies*; tłum. franc.: A. Rousseau, Cerf, Paris 1984 (tłumaczenie francuskie zawarte w SC 100, 1 i 2; 263 — 264; 293 — 294; 210 — 211; 152—153 lekko zmodyfikowane).
- CIC* *Codex juris canonici*, 1983; Pallottinum, Poznań 1984.
- COD* *Les conciles oecuméniques*, pod red. G. Alberigo; tekst oryginalny i tłum. franc., t. II — 1 : *Les décrets de Nicée I à Latran V*; t. II —2: *Les décrets de Trente à Vatican II*, Cerf, Paris 1994.
- CSCO* *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.
- CSEL* *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.
- CTA* *Concilii Tridentini Acta*, Gôrresgesellschaft, Herder.
- DBS* *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Letouzey, Paris.

- DC *Documentation catholique*, Paris.
- DH *Dignitatis humanae*, Deklaracja o wolności religijnej, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallottinum, Poznań [b.r.w.], s. 414-426.
- DHGE *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Letouzey et Ané, Paris.
- DSp *Dictionnaire de Spiritualité* (Chantilly), Beauchesne, Paris.
- DTC *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey, Paris.
- DV *Dei verbum*, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallottinum, Poznań [b.r.w.], s. 350 — 363.
- DzS Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, wyd. 36, Herder, Friburgi Brisgoviae 1976.
- EBrit *Encyclopedia Britannica*, Edinburgh.
- EnchB *Enchiridium Biblicum*, Roma.
- EphThL *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain.
- FC G. Dumeige, *La Foi Catholique*, Orante, Paris 1969, wznowienie 1993.
- FZPhTh *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*.
- CCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig.
- GS *Gaudium et spes*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst polski, Pallottinum, Poznań [b.r.w.], s. 537 — 620.
- HE Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, przekład i oprac. ks. A. Lisiecki, WAM, Kraków 1993 (reprint).
- HThG *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hg. von V. H. Fries, 2 tomy, München, 1962 — 1963.
- IPT *Initiation à la pratique de la théologie*, Cerf, Paris 1982—1983.
- JBL *Journal of biblical literature*, Philadelphia.
- JOR *Jewish Quarterly Review*, London.
- JSJ *Journal for the Studie of Judaism*, Brill, Leiden.
- JTs *Journal of Theological Studies*, Clarendon Press, Oxford.
- LG *Lumen gentium*, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst polski, Pallottinum, Poznań [b.r.w.], s. 105—170.
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg.
- LV *Lumière et Vie*, Lyon.
- Mansi *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencja i Wenecja 1759—1798; wznowienie i kontynuacja J. B. Martin i L. Petit, 53 tomy, Weiter, Paris 1901-1927.
- ME *Mysterium Ecclesiae*, Deklaracja Kongregacji Doktryny Wiary, 1973; przekład polski: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966—1994*, Biblos, Tarnów 1995, s. 54 — 64.
- MGH *Monumenta Germaniae Historica*, Berlin.
- MThZ *Münchener Theologische Zeitschrift*, München.

- NA *Nostra aetate*, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst polski, Pallottinum, Poznań [b.r.w.], s. 334 — 338.
- NBA *Nouvelle bibliothèque augustinienne*, Etudes augustinienes, Paris.
- NRT *Nouvelle Revue Théologique*, Casterman, Namur-Tournai.
- NThZ *Neue Theologische Zeitschrift*, Wien.
- NTS *New Testament Studies*, Cambridge.
- PF „Les Pères dans la foi”, seria pod red. A. G. Hammana, DDB, Paris, następnie wyd. Mignę.
- PhJ *Philosophical journal*, Edinburgh.
- PG *Patrologia graeca* (J. P. Mignę), Paris.
- PL *Patrologia latina* (J. P. Mignę), Paris.
- POK *Pisma Ojców Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1924n.
- PSP *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, ATK, Warszawa, 1969n.
- Pś *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przełożyła Anna Świder - kówna, wydanie II, uzupełnione i poprawione, Biblioteka Ojców Kościoła, 10, Wyd. „M”, Kraków 1998.
- RB *Revue biblique*, Gabalda, Jérusalem-Paris.
- RCF *Revue du clergé français*, Letouzey & Ané, Paris.
- RDC *Revue de Droit canonique*, Strasbourg.
- REA *Revue des Etudes augustinienes*, Paris.
- RevSR *Revue des Sciences religieuses*, Strasbourg.
- RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen.
- RHE *Revue d’Histoire ecclésiastique*, Louvain.
- RHLR *Revue d’Histoire et de Littérature Religieuse*, Paris.
- RH PR *Revue d’histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg.
- RICP *Revue de l’institut Catholique de Paris*, Paris.
- RSPT *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, Paris.
- RSR *Recherches de Science religieuse*, Paris.
- RTAM *Recherches de théologie ancienne et Médiévale*, Abbaye du Mont César, Louvain.
- RTL *Revue de théologie de Louvain*.
- SC *Sources chrétiennes* (Lyon), Cerf, Paris.
- Sth Sw. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*.
- TD *Textes et Documents*, seria pod red. H. Hemmera i P. Lelay’ego, Picard, Paris 1904-1912.
- ThPh *Theologie und Philosophie*, Freiburg.
- ThQ *Theologische Quartalschrift*, Tübingen.
- TRE *Theologische Realencyclopädie*, W. De Gruyter, Berlin-New York.
- TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig-Berlin.
- TZ *Theologische Zeitschrift*, F. Reinhard Verlag, Basel.
- UR *Unitatis redintegratio*, Dekret o ekumenizmie, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst polski, Pallottinum, Poznań [b.r.w.], s. 203-218.
- VC *Vigilae Chństianae*, Leiden.

- WA *Weimar Ausgabe (Dzieła Lutera).*
ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.*
ZKTh *Zeitschrift für die katholische Theologie, Herder, Wien.*
ZNTW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, De Gruyter, Berlin.*
ZRG *Zeitschrift für Religions — und Geistesgeschichte, Brill, Köln.*
ŻMT *Źródła Myśli Teologicznej, WAM, Kraków, 1996n.*

PREZENTACJA

B. Sesboüé SJ

Po ujęciu całości historii dogmatów w trzech pierwszych tomach niniejszego dzieła, przyjdzie teraz ukończyć je poprzez omówienie elementów dogmatycznych teologii fundamentalnej, to znaczy tego, co odnosi się do prawomocności i formy dyskursu wiary. Otóż w czasach nowożytnych pojawiły się nowe kwestie, wyprzedzając niejako klasyczny wykład wiary. Na płaszczyźnie historycznej środek ciężkości tego tomu sytuuje się pomiędzy wiekami XVI i XX. Oczywiście trzeba będzie nawiązać do zarodków tychże kwestii w Kościele Ojców i w Średniowieczu: na zasadzie dygresji powrócimy do założeń chrześcijańskiego dyskursu wiary, wyłożonych krótko na początku pierwszego tomu.

W czasach nowożytnych na porządku dziennym będą odtąd pozostawać dwa wielkie tematy: z jednej strony uzasadnienie wiary w oczach rozumu i historii; z drugiej metodologia właściwa dyskursowi wiary. Formalnie tematy te są odmienne, ale w rzeczywistości zawsze pozostawały solidarne. Od najdawniejszych czasów potrzeba uzasadniania wiary wobec pytań zewnętrznych i wewnętrznych doprowadziła do sformalizowania samej metodologii wiary, do przedstawienia jej fundamentów i nadania argumentacji pewnej struktury. Na przykład trudna kwestia stosunku pomiędzy Pismem a Tradycją od Ireneusza do Reformacji i czasów współczesnych była podejmowana i rozpatrywana w kontekście polemicznym.

Te dwa wielkie tematy opierają się na artykulacji sześciu czy siedmiu fundamentalnych pojęć, które pozostały solidarne na przestrzeni historii: poznanie Boga, Słowo Boga, objawienie, wiara, Tradycja, Pismo Święte i magisterium. Nie ewoluowały one niezależnie od siebie. Wyznaczają bowiem pewną przestrzeń semantyczną, w której przesunięcie jednego elementu pociąga za sobą przesunięcie pozostałych.

Od samego początku chrześcijaństwo musiało się bronić i uzasadniać swe stanowiska — było to przede wszystkim dzieło pisarzy nazywanych apologetami.

Z upływem czasu debata wiary i rozumu stawała się coraz bardziej ścisła. Wraz ze średniowieczną scholastyką teologia zgłosiła po raz pierwszy pretensję do „naukowości” w znaczeniu, jaki termin ten miał ówczasnie. Ale dopiero współcześnie kwestie „fundamentalne” stały się bardziej naglące, tak iż zdominowały rozważania teologiczne: najpierw ze względu na kontestację ze strony Reformacji co do roli Pisma Świętego i ze względu na zakwestionowanie Tradycji; potem z powodu filozofii Oświecenia, która proponowała ponowną lekturę danych chrześcijańskich „w granicach prostego rozumu”; wreszcie, od XIX wieku, na podstawie odkryć dokonanych na polu historii. Ze względu na bardzo długi przedział czasu, jaki oddziela współczesnego wierzącego od wydarzeń założycielskich, nie znajduje się on już w bezpośredniej ciągłości konkretnej historii, której przekaz jego poprzednicy otrzymywali spontanicznie, a bliskość faktów nie pozostawiała miejsca na wątpliwości. Odtąd „istotę” chrześcijaństwa przedstawia się za pośrednictwem badań historycznych dążących do naukowości, a ustanawianych często w pozycji rywala dla wiary. Także trudna kwestia rozwoju dogmatu nie mogła się tutaj nie pojawić.

Jeżeli zatem trzy poprzednie tomy omawiały historię treści wielkich dogmatów chrześcijańskich, czwarty stanowić będzie historię samego terminu i całości słownictwa dogmatycznego. Zobaczymy, że słowo to wyraźnie zmienia znaczenie pomiędzy jego użyciem w okresie patrystycznym a I Soborem Watykańskim, który podał jego precyzyjną definicję.

Według zasadniczej opinii, jaką przyjęto w odniesieniu do całości niniejszego dzieła, historyczny rozwój myśli i wykład tematyczny zostaną ujęte wspólnie i przedstawione w czterech wielkich fazach.

Od początków do Soboru Trydenckiego

Faza ta przedstawi rekapitulację najdawniejszych danych z epoki patrystycznej i Średniowiecza w zakresie tego, co dotyczy z jednej strony apologii wiary w obliczu opinii zewnętrznych lub heretyckich, a z drugiej strony metodologii rodzącego się dyskursu chrześcijańskiego, który nabierał cech doktrynalnych i instytucjonalnych. Podczas tego długiego okresu sprawy zostały z pewnością bardziej „przeżyte” niż „przemyślane”. Przyjęto wszelako najważniejsze opcje, które wraz z upływem czasu staną się prawem i pozostaną uznanym punktem odniesienia. Faza ta zatrzymuje się na progu Soboru Trydenckiego, który stanowi granicę wyraźnie wyznaczającą pewne przed i pewne po (rozdziały I i II).

Od Soboru Trydenckiego do I Soboru Watykańskiego

Faktycznie to właśnie na Soborze Trydenckim po raz pierwszy wyplęła koncepcja doktryny „fundamentalnej”. Ten stan świadomości znajduje odbicie już w dziele doktrynalnym soboru wraz z jego dekretami o przyjęciu Symbolu, jak i Pisma Świętego i Tradycji. Z drugiej strony przestrzeń semantyczna pojęć doktrynalnych używanych w Trydencie stanowi istotny punkt odniesienia na przełomie Średniowiecza — którego dziedzicem sobór pod wieloma względami pozostaje — i epoki nowożytnej, którą w wielu aspektach zapowiada. Sobór ten jest bowiem również pewnym punktem wyjścia: zwrot dokonany w Trydencie otwiera nowy okres w teologii, teologię trydencką *par excellence*, ale także teologię skonfrontowaną z filozoficznymi wymaganiami Oświecenia i zobligowaną do wprowadzenia w życie nowej apologetyki.

W czasach nowożytnych pojawia się również termin „magisterium” w obecnym znaczeniu, które odpowiada nowemu funkcjonowaniu autorytetu doktrynalnego w Kościele. Pomędzy Soborem Trydenckim a I Watykańskim nie zebrało się żadne zgromadzenie soborowe. Funkcja nauczycielska była wypełniana przez papieża. Jednocześnie w uprawianiu teologii rośnie odniesienie do urzędu nauczycielskiego. Ewolucji tej towarzyszą pochodzące od kultury kontestacje oparte na autorytecie decyzji dogmatycznych. Koncepcja „żywego magisterium” jest od początku XIX wieku używana coraz częściej, by stać w końcu dominującą. Obserwujemy wówczas swego rodzaju podwojenie zasady autorytetu eklezjalnego (rozdziały III i IV).

Od I Soboru Watykańskiego do lat pięćdziesiątych XX wieku

Faza ta może wydawać się bardzo krótka w stosunku do poprzednich. Cechuje się jednak dużą jednolitością i jest zdominowana przez zgromadzenie I Soboru Watykańskiego w latach 1869—1870. Wielkie konstytucje tegoż soboru dokonują silnej dogmatyzacji najważniejszych tematów, nad jakimi debatowano od Soboru Trydenckiego i końca wieku XVIII w teologii fundamentalnej. Rozdziały Konstytucji *Dei Filius* ustanawiają program refleksji nad „fundamentami” wiary: Bóg i stworzenie, objawienie, wiara, relacja między wiarą a rozumem.

Konstytucja *Pastor aeternus*, której wymiar czysto eklezjologiczny już przestudiowaliśmy¹, zawiera definicję nieomyłności papieża, wydarzenie znaczące dla funkcjonowania instytucji kościelnej, które przyczyniło się do przyznawania coraz większego miejsca w refleksji wiary sprawowaniu „żywego

¹ Zob. t. 111, s. 431 -433.

magisterium”, szczególnie papieskiego. Definicja ta będzie nawet interpretowana jako akt przypieczętowujący bezużyteczność jakiegokolwiek przyszłego soboru w Kościele katolickim. Znaczenie tego punktu z punktu widzenia metodologii teologicznej zapewniło temat niniejszemu tomowi, podczas gdy sam w sobie jest on problemem eklezjalnym, jako że pierwszym miejscem owej nieomyślności jest całość ludu chrześcijańskiego.

Sobór ten — jak i wszystkie poprzednie sobory — z pewnością nie rozwiązał wszystkich denotowanych problemów, zwłaszcza nowej formy kontestowania wiary, która przychodzi już nie od rozumu, ale od historii, w chwili, gdy zaczyna ona nabierać, a w każdym razie dążyć, do wymiaru ściśle naukowego. Nie będzie mógł w szczególności uniknąć powrotu do kwestii biblijnej i postawienia pytania o dogmat w okresie kryzysu modernistycznego, którego środek ciężkości sytuuje się na poziomie relacji historii i wiary (rozdziały V —XI).

II Sobór Watykański i jego następstwa

XX wiek naznaczony jest znaczącą ewolucją sytuacji Kościoła i świata, poprzez doświadczenia dwóch wojen światowych. II Sobór Watykański wziął to wszystko pod uwagę i dokonał kolejnego zwrotu w doktrynalnym życiu Kościoła: zwrot w jego stosunku do świata poprzez nawrócenie na ekumenizm, którego skutki doktrynalne są oczywiste, w ponownym rozważeniu konfliktowych kwestii dogmatycznych oraz w nowej wolności wobec teologii postrydenckiej. O doktrynie fundamentalnej mówi jeden z najważniejszych dokumentów tego soboru — Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (*Dei verbum*). Będziemy musieli zatrzymać się również nad dekretami dotyczącymi stosunku Kościoła do tych, którzy „są na zewnątrz”: o ekumenizmie, o wolności religijnej i religiach niechrześcijańskich. Po II Soborze Watykańskim historia dogmatów toczy się dalej: tylko pokrótce będziemy mogli wspomnieć o niektórych niedawnych stanowiskach należących do dziedziny nauki fundamentalnej (rozdziały XII—XV).

Trzy sobory czasów nowożytnych dostarczają zatem zasadniczych rysów niniejszemu tomowi. Nie można jednak odpowiednio ich zinterpretować bez przywołania licznych opracowań teologicznych, które je przygotowały, towarzyszyły im, bądź były ich następstwem. Właśnie dlatego ten ostatni tom *Historii dogmatów*, która nie rości sobie żadnej pretensji bycia historią teologii, winien ukazać nic przewodnią olbrzymiej, wielowiekowej refleksji doktrynalnej, prowadzącej dyskurs chrześcijański od jego początków do czasów obecnych.

U kresu niniejszego dzieła pragniemy po raz kolejny podziękować Pierre’owi Vallinowi za jego cierpliwą i wierną lekturę poszczególnych rozdziałów niniejszego tomu oraz za sugestie i niezmiennie roztropne korekty, jakie zaproponował autorom. Dziękujemy także Philippe’owi Lecrwainowi, autorowi „drogi etyki” w drugim tomie za refleksje i rady dotyczące rozdziału poświęconego Średniowieczu.

FAZA PIERWSZA

**OD POCZĄTKÓW
DO SOBORU TRYDENCKIEGO**

**APOLOGIA WIARY
I METODA DYSKURSU
DOGMATYCZNEGO**

B. Sesboüé SJ

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Apologia wiary i dyskurs chrześcijański w epoce patrystycznej

Gdy rodzi się dyskurs chrześcijański, wszystkie funkcje mające rozwinąć się i wyspecjalizować na przestrzeni kolejnych wieków, są już obecne w sercu swego rodzaju komórki-matki. Pierwszym odpowiedzialnym za Kościół i teologom chodziło o głoszenie wiary, jej obronę wobec dwóch najważniejszych grup religijnych reprezentowanych w Cesarstwie, Żydów i pogan. Debata z pierwszymi jest czysto religijna, ponieważ idzie w niej o interpretację roli i tożsamości Jezusa z Nazaretu w długiej historii zbawienia, które swe źródło ma w Przymierzach z Abrahamem i Mojżeszem. Debata z poganami jest zarazem religijna i polityczna, ponieważ oskarżenia kierowane przeciw chrześcijanom dotyczą nie tylko ich stosunku do rozumu, ale zawierają również zarzut, że są „nieprzyjaciółmi rodzaju ludzkiego”, ateistami i nieczystymi, gdyż nie adorują bogów państwowych, których kult jest fundamentem politycznej społeczności pogańskiej. Chrześcijanie są z tego powodu periodicznie zagrożeni fizyczną eliminacją. Te konflikty i zagrożenia stanowią poważne niebezpieczeństwo dla życia młodych Kościołów. Orędzie kerygmaticzne i misyjne oraz formacja wspólnot idą zatem w parze z obroną i uzasadnieniem wiary. Taki jest kontekst pierwszego dyskursu chrześcijańskiego.

Ale ów pierwszy dyskurs szybko będzie musiał ustąpić pola odchyleniom mającym miejsce wewnątrz Kościołów chrześcijańskich i kwestionujących autentyczność i jednomysłność wiary. Jesteśmy oto świadkami dialektyki wzajemnej determinacji herezji i ortodoksji. Narodziny jednej są narodzinami drugiej. To właśnie odchylenie doktrynalne w pewnym sensie wprowadziło koncepcję ortodoksji. Ale także dbałość o zachowanie w nienaruszonym stanie depozytu otrzymanego od apostołów doprowadziło do ukucia koncepcji herezji.

W sercu owych debat i konfliktów, w obliczu adwersarzy z zewnątrz i z wewnątrz, zostały stopniowo wypracowane dane metodologiczne umoż-

liwiające ugruntowany wykład wiary i refleksję doktrynalną na jej temat. Konkretna dialektyka odwróciła abstrakcyjnie bardziej logiczny porządek, zgodnie z którym opracowanie metodologii poprzedza powstanie apologii i uzasadnienia. Historia pokazuje, że sprawy potoczyły się odwrotnie.

Musimy przeto powrócić do niektórych informacji naszkicowanych na początku pierwszego tomu niniejszego dzieła, ale z odmiennego punktu widzenia¹. Odnotowaliśmy już różne formy dyskursu polemicznego przeciw Żydom, poganom i heretykom. Chodziło wówczas o opis pojawienia się dyskursu chrześcijańskiego i reguły wiary, które, na podstawie Pisma Świętego i Tradycji, doprowadziło do ukonstytuowania różnych Symboli Kościoła i legło u początku dogmatu. Obecnie, z punktu widzenia teologii fundamentalnej, chodzi o zdanie sprawy z natury i formy apologii wiary chrześcijańskiej oraz o ukazanie, w jaki sposób metodologia jej wykładu doktrynalnego ukonstytuowała się na podstawie tejże apologii².

Takie rozmieszczenie elementów, które należy wziąć pod uwagę, wyznaczy strukturę niniejszego rozdziału. Pierwsza sekcja omawiać będzie dyskurs apologetyczny według poszczególnych form, jakie przyjmował on przed i po Soborze Nicejskim. Druga sekcja podejmie metodologię dyskursu wiary od pierwszych świadectw aż po lepiej wykształconą refleksję z IV i V wieku, w ramach wielkich konfliktów doktrynalnych wokół Trójcy Świętej i chryzologii. Trzecia sekcja powróci do autorytetu dogmatycznego soborów powszechnych, wielkiej nowości Kościoła konstantyńskiego, która zajmuje decydujące miejsce w rozwoju dyskursu wiary. Użyteczne będzie też pokazanie najpierw, jak różne aspekty dyskursu chrześcijańskiego i jego funkcjonowania zakorzeniają się w świadectwie Nowego Testamentu w dziedzinie nauczania i regulacji wiary.

Świadectwo Nowego Testamentu

W Nowym Testamencie, dla wyrażenia słowa wiary, napotykamy dwa dominujące terminy: głosić (*kerussô*) i nauczać (*didaskó*, *didaskalia*, *didache*). Są to słowa używane w odniesieniu do Jezusa i jego uczniów. Jezus jest mistrzem (*didaskalos*) *par excellence*. Hieronim przetłumaczy to przez *magister*. Uczniowie nie pozwalają, by nazywać ich *Rabbi*, ale ze swej strony także nauczają: Paweł jest heroldem i doktorem (*didaskalos*) narodów. Podobnie w określeniach nadawanych sługom Nowego Testamentu aspekt nauczania jest mocno podkreślany: apostoł, prorok, doktor, ewangelizator.

Widzimy, jak w ostatnich pismach Nowego Testamentu rodzi się troska o „ortodoksję”: należy utrzymać autentyczność wiary w obliczu grożących

¹ Zob. t. I, s. 21-41.

² Omówione wcześniej punkty zostaną wskazane za pomocą odsyłaczy.

dewiacji. Pojawiają się oto ludzie, którzy „nauczają inaczej” (*heterodidaskaloi*, 1 Tm 1,3; 6,3) lub „fałszywi nauczyciele” (*pseudodidaskaloi*, 2 P 2,1), „fałszywi prorocy” (1 J 4,1). Pojawiają się „sekty”, „frakcje”, po grecku *haireseis*, termin mający ulec ewolucji, by nabrać znaczenia herezji.

Szafarze Kościoła wypełniają zatem misję czuwania czy też pilnowania (*episkope* i *episkopos*), której celem jest utrzymywanie wspólnoty w jedności wiary i miłości oraz zachowywanie jej w „zdrowej nauce”, „zdrowym nauczaniu” (1 Tm 1,10; 2 Tm 4,3), czy też „zdrowej wierze” (Tt 1,13). Czuwanie to ma miejsce dla zachowania „depozytu” (*paratheke*, 1 Tm 6,20) przekazywanego od wydarzenia założycielskiego.

Oto rodzące się sprawowanie dwóch funkcji, które znacznie później przypisywane będą „magisterium”: duszpasterskie głoszenie słowa w imię Chrystusa; i regulacja tegoż głoszenia, weryfikacja jego autentyczności. To drugie zadanie, ukryte, gdy wszystko przebiega dobrze, narzuca się w czasach kryzysu lub trudności. Tak było w przypadku tak zwanego „soboru jerozolimskiego” (Dz 15), który podjął decyzję dotyczącą przyszłości Kościoła: obserwancja żydowska nie będzie nakładana na chrześcijan wywodzących się ze świata pogańskiego. Rozumiemy, dlaczego zgromadzenie to zostało później uznane za zapowiedź przyszłych soborów.

I. APOLOGIA WIARY

„Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia (*pros apologian*, podania apologii) tej nadziei, która w was jest. A z łagodnością i bojaźnią Bożą zachowujcie czyste sumienie” (1 P 3,15-16). Ten biblijny tekst krótko wskazuje, jakie będzie zadanie apologetyki chrześcijańskiej na przestrzeni wieków. „Łagodność i bojaźń Boża” z pewnością nie zawsze towarzyszyć jej będą w okresach, w których granica pomiędzy debatą, kontrowersją i polemiką była raczej wirtualna niż realna. Nasi współcześni szybko zgorszyliby się gwałtownością niektórych wypowiedzi. Mają oni rację i zarazem się mylą: mają rację, gdy dostrzegają nieobecność ducha ewangelicznego, który winien ożywiać każdą debatę; mylą się, gdy dosłownie odczytują wyrażenia wpisujące się w kulturowy kodeks tamtego czasu, jaki dzielili wszyscy ówcześni partnerzy dyskusji i jaki znacznie różni się od naszego.

1. UZASADNIENIE WIARY W II I III WIEKU

Pierwszymi adwersarzami rodzącego się chrześcijaństwa byli Żydzi i pogaanie, dwie wielkie rodziny religijne ówczesnego świata śródziemnomorskiego.

Chrześcijanie byli nazywani „trzecią rasą” (*triton genos* według Arystydesa z Aten, *tertium genus* według Tertuliana³), to znaczy niemożliwą do sklasyfikowania w owym świecie religijnym.

Biblijna apologia wiary wobec Żydów

Autorzy i teksty: Justyn. *Dialog z Żydem Trytonem*, wyd. franc.: G. Archambault, 2 tomy. TD 1909 (przekład przejrany przez E. Gauche w: Justin, *OEuvres complètes*. Mignę, Paris, 1994); przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926. - Tertulian, *Przeciw Żydom*. CCSL 2. s. 1337-1396.

Wskazówki bibliograficzne: A. B. Hulén, *The Dialogues with the Jews as Sources for Early Jewish Argument against Christianity* JBL 51 (1932), s. 58-70. - P. Prigent, *Justin et l'ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*. Gabalda, Paris 1960. - W. A. Shotwell. *The biblical Exegesis of Justin Martyr*. S.P.C.K.. London 1965. - M. Simon, *Verus Israël. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425)*. de Boccard, Paris 1964. - M. Simon, A. Benoit, *Le Judaïsme et le christianisme antique*, PUF. Paris 1968. - G. Ortanto, *Esegesi biblica e storia in Guistino (Dial. 63-84)*. Instituto di litt. crist. ant., Bari 1979. - S. Krauss, *The Jews in the Works of the Church Fathers, I-III*. JQR 5, (1982- 1983). s. 122- 157. - M. Fédou. *La vision de la croix dans l'oeuvre de saint Justin, „philosophe et martyr”*, „Recherches August” 19(1984), Paris, s. 29 -110. - J. C. Fredouille. *Bible et apologétique*, w: J. Fontaine. C. Piétri, *Le monde latin antique et la Bible*. Beauchesne, 1985, s. 479-497. - O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type. Provenence. Theological Profile*. Brill, Leiden 1987. - E. Ferguson, *Justin Martyr on Jews. Christians and the Covenant*, w: *Early Christianity in Contest. Monuments and Documents* ed. by F. Manns and E. Alliata. Franciscan Printing Press. Jerusalem 1993, s. 395-405.

Dialog pomiędzy chrześcijanami a Żydami pozostawał żywy w II wieku. Niestety, do naszych czasów przetrwało tylko jedno dzieło, *Dialog z Żydem Tryfonem* Justyna⁴, świadczące o relacjach zarazem polemicznych i życzliwych między chrześcijanami a liberalnymi Żydami. Wiemy skądinąd o istnieniu rabiego Tarfona, który nauczał w Lidii, „najsławniejszego ówczesnego Izraelity” według słów Euzebiusza.

Chrześcijanie domagali się dla siebie Pism Starego Testamentu jako swego dobra, dziedzictwa. Zgodnie ze swym pojęciem byli im wierni. Jednakże Żydzi, łapiąc ich tu za słowo, oskarżają ich o radykalną niewierność Prawu Mojżesza. „Na próżno — mówili do chrześcijan — oczekujecie zbawienia od Boga, ponieważ nie zachowujecie przykazań danych Mojżeszowi. Wasza wiara jest próżna, albowiem Prorocy zapowiadali Mesjasza chwalebnego, a nie cierpiącego. Pokładacie waszą nadzieję w człowieku, a co więcej, w człowieku

³ Tertulian, *Do pogan*, I, 8, 1; wyd. franc.: A. Schneider, *op. cit.* (niżej, s. 22), s. 77.

⁴ Zob. t. I, s. 37-39.

sromotnie straconemu w imię Prawa”. Oskarżenia te uderzały w czuły punkt chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Zewnętrzna kontestacja zawsze ulega interioryzacji. Konflikt rozpala się w chwili, gdy młody Kościół musi w większym stopniu odłączyć się od wspólnot żydowskich, by afirmować swą oryginalność.

W obliczu podobnych oskarżeń Justyn stara się opracować dyskurs usprawiedliwiający wiarę chrześcijańską na podstawie Pisma Świętego, czyli w tym przypadku Starego Testamentu, który jawi się jako wspólny dla obu partnerów mianownik. Argumentacja będzie rozmyślnie profetyczna, usiłująca ukazać, że całość prorocत्व niejako z góry szkicuje cechy właściwe wydarzeniu Jezusa z Nazaretu: żadna inna postać biblijna ich nie zweryfikowała. Justyn ma pełną świadomość, że zapowiedzi prorockie są niejasne i że nie mogły być rozumiane przed wydarzeniem i nauczaniem Jezusa. Zachowują one jednak pełną wartość demonstracji: gdy samo wydarzenie ma miejsce, rozumiemy wtedy, że „to się stało mocą i wolą Stworzyciela wszechrzeczy”⁵.

Justyn powinien najpierw odpowiedzieć na obiekcję niewierności chrześcijan Prawu Mojżeszowemu. Rozpoczyna w tym celu debatę o stosunku jednego i drugiego przymierza. Albowiem Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba sam zapowiedział doskonalsze przymierze (zob. Iz 51,4-5; 55,3-5 i Jr 31,31-32). To nowe, wieczne i ostateczne przymierze, przeznaczone dla wszystkich narodów, „abroguje” pierwsze, a jednocześnie je wypełnia, jako że dawne przymierze zachowuje całą swą duchową wewnętrżność. Wyjaśnia ono zatem prowizoryczny i przemijający charakter wielu instytucji możeszowych, nałożonych na Żydów z powodu twardości ich serc w celach pedagogicznych, w czasie oczekiwania na Mesjasza⁶.

Justyn stara się z kolei udowodnić, że Jezus z Nazaretu jest właśnie tym, kogo wyznają chrześcijanie: zapowiadany Chrystusem i Mesjaszem z jednej strony, a Synem Bożym i Bogiem z drugiej. Wie jednak, że w oczach jego interlokutora pomiędzy pierwszym a drugim stwierdzeniem ziele przepaść; jeśli Żydzi rzeczywiście oczekują na Mesjasza, to wszakże nie mogą uznać, że Bóg ma Syna, bo to sprzeciwiłoby się monoteizmowi. Justyn usiłuje przeto wykorzystać wynik dowodu mesjanistycznego, gdyby przypadkiem Tryfon odrzucił dowód na boskość i preegzystencję Chrystusa⁷.

Justyn używa tutaj dwóch znaczących momentów w życiu Jezusa, odsyłając do dwóch grup prorocत्व: Jego dziewiczych narodzin i dzieciństwa oraz męki i zmartwychwstania. Argumentowanie w oparciu o narodzenie Jezusa z dziewicy, zapowiadane przez proroków (zwłaszcza Iz 7), zajmuje długie rozdziały

⁵ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 84, 2; TD II, s. 53; przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926, s. 253.

⁶ Zob. *ibid.*, rozdz. 10 — 29.

⁷ Zob. *ibid.*, rozdz. 54.

i przyciąga inne teksty pozwalające Justynowi w pewnym sensie „wyprowadzić” ze Starego Testamentu ewangeliczne opisy dzieciństwa Jezusa, adorację mędrców i rzeź niewiniątek. Justyn utrzymuje twierdzenie o dziewiczych narodzinach wbrew wszystkim drwinom ze strony Żydów i pogan⁸.

Męka Chrystusa jest przedmiotem innej obiekcji Tryfona. Poza haniebnym charakterem śmierci na krzyżu, której nie sposób przedstawiać jako wydarzenia zbawczego, Tryfon podkreśla, że Pisma zapowiadają Mesjasza chwalebного, a nie cierpiącego. Odpowiedź Justyna polega na dokonaniu rozeznania w Pismach. Zapowiadają one faktycznie dwa „przyjścia” (paruzje) Chrystusa, pierwsze w formie Mesjasza cierpiącego, drugie Mesjasza chwalebного, na które chrześcijanie nadal oczekują. Uwypukla przeto pieśni Sługi cierpiącego (zwłaszcza Iz 53), jak i prorocтва o krzyżu. Chwalebne zmartwychwstanie Jezusa, również zapowiadane przez Pisma, jest antycypacją drugiej paruzji (zob. Dn 7).

Drugi dowód, dotyczący preegzystencji i boskości Jezusa, opierać się będzie na teofaniach Starego Testamentu, które świadczą o tym, że to nie „drugi Bóg”, ale Bóg, który inaczej objawia się i zwraca do patriarchów⁹. Pismo Święte staje się w ten sposób oparciem dla dowodów wiary¹⁰. Na początku III wieku Tertulian z dzieła Justyna będzie czerpał natchnienie dla swego traktatu *Przeciw Żydom*¹¹.

Rozumowa apologia wiary wobec pogan

Autorzy i teksty: II i III wiek: *Do Diogneta*. wyd. franc.: H.-I. Marrou. SC 33 bis, 1965; przekład polski: *Pś.* - Arnobiusz. *Przeciw poganom*. L. I. wyd. franc.: H. Le Bonniec. Budé, 1982; przekład polski (fragm.): zob. *AP.* - Atenagoras z Aten. *Prośba za chrześcijanami i O zmartwychwstaniu umarłych*, wyd. franc.: B. Pouderon. SC 379. 1992; przekład polski (w jednym woluminie). S. Kalinkowski, Pax. Warszawa 1985. - Klemens Aleksandryjski. *Protreptyk*. wyd. franc.: J. Mondésert. SC 2 bis, wyd. 4, 1976. - Cyprian. *Przeciw Demetriuszowi*. wyd. franc.: M. Lavarenne. Clermont-Ferrand 1940; przekład polski: J. Czuj. *Ad Denetrianum*, w: Cyprian. *Pisma*, t. I: *Traktaty*. POKXIX, Poznań 1937, s. 302 i n. - Justyn. *Apologie*. wyd. franc.: A. Wartelle, Études august., Paris 1987; przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka. Poznań 1926. - Minucjusz Feliks. *Octavius*. wyd. franc.: J. Beaujeu. Budé. 1974; przekład polski (fragm.): zob. *ALP*. I. - Orygenes. *Przeciw Celsusowi*. wyd. franc.: M. Borret, SC 132. 136.

⁸ Zob. *ibid.*, rozdz. 67.

⁹ Zob. t. 1, s. 138-139.

¹⁰ Zob. t. I, s. 124- 125.

¹¹ Nie ma potrzeby przekonywać o aktualności debaty na temat Pism. Dialog między Żydami a chrześcijanami toczy się na tym samym gruncie. Żydzi, jak niegdyś Tryfon, za niedopuszczalne uważają to, że chrześcijanie przywłaszczają sobie ich Pisma, twierdząc, że posiadają one sens profetyczny, to znaczy że nie są wartością samą w sobie, że potrzebują Chrystusa, by odnaleźć swą pełnię. Z drugiej strony domagają się, aby chrześcijanie uznali, iż nadal korzystają z dobrodziejstw Prawa Mojżeszowego, a zatem że nie ma powodu, by głosić Jezusa Chrystusa. Formuła Jana Pawła II: „Stare Przymierze, które nigdy nie zostało odwołane” (zob. *DC* 77 [1980], 1148 i 78 [1981], 427) wywołała debatę wokół jej interpretacji.

147. 150,227. 1967-1976; przekład polski; S. Kalinkowski. ATK. Warszawa 1986. - Tacjan. *Przemowa do Greków*, przekład franc.; A. Puech w: *Recherches sur le discoursaux Grecs de Tatiens*, Alcan, Paris. 1903; przekład polski: zob. *ALP*. I. - Tertulian. *Apologetyk*. wyd. franc.; J. P. Waltzig. Budé. wyd. 3. 1971; przekład polski: J. Sajdak. POK XX. Księgarnia Uniwersytecka. Poznań 1947; *Do pogan*, *CCSL* 1. s. 9-75; *Le premier livre Ad nationes*, wyd. A. Schneider. Inst. Suisse de Rome. Neuchâtel. 1968; *Świadectwo duszy*, *CCSL* 1. s. 173 - 183; przekład polski: w: Id.. *Wybór pism*. *PSP* XXIX. ATK. Warszawa 1983. t. 2. - Teofil z Antiochii, *Trzy księgi do Autolyka*. wyd. franc.: C. Bardy i J. Sender. SC 20. 1948.

Wskazówki bibliograficzne: A. Puech. *Les apologistes grecs du II^e siècle de notre ère*. Hachette. Paris 1912. - A. Pellegrino. *Studi su l'antica apologetica*. Anonima Veritas edit., Roma 1947. - J. C. M. Van Winden, „Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison”. *Kyriakon. Festchrift Johannes Quasten*. Aschendorff. Münster 1970, t. 1. s. 204-213. - J. C. Fredouille, *Tertulien et la conversion de la culture antique*. Études august.. Paris. - R. Joly. *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Univ. libre. Bruxelles 1973. - R. M. Grant. *Greek Apologist of the Second Century*. SCM Press. London 1988. - M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*. Beauchesne, Paris 1988. - M. Rizzi. *Ideologia e retorica negli 'exordia' apologetici. Il problema dell'altro (II-III secolo)*. Vita e Pensiero. Milano 1993.

Dyskurs do Żydów kończył się zachętą do nawrócenia się na chrześcijaństwo. Kościół pragnie pojednać z sobą naród wybrany, niosący „historię zbawienia”, jego własną historię. Ale chrześcijanie powinni także zwrócić się, zgodnie ze swym powszechnym powołaniem, do pogan. Kościół winien ich ewangelizować, gdyż są oni jego przyszłością. Bezpośrednio stanowią oni najwyższe zagrożenie, spowodowane po części radykalną kontestacją pochodzącą ze świadomości helleńskiej. Paganie uznają siebie za depozytariuszy mądrości filozoficznej, mądrości rozumowej, owocu tysiącletniej pracy filozofów greckich i łacińskich. Racjonalność ta, demitologizująca historie o bogach, odbiera pisma chrześcijańskie o Chrystusie — szczególnie dziewicze poczęcie — jako prymitywnie mitologiczne. Śmierć Jezusa na krzyżu jest szaleństwem w oczach Greków, mówił już Paweł (1 Kor 1,23); co do zmartwychwstania umarłych, wiemy, co myślał o tym ateński Areopag (Dz 17,32).

Na tej płaszczyźnie odwołanie do Pism nie jest już skuteczne, a przynajmniej niewystarczające. Dyskurs chrześcijański musi odtąd posługiwać się językiem racjonalnym. Potrzeba napiętnować oszczercze i oczerniające oskarżenia kierowane pod adresem chrześcijaństwa (Eucharystia łączona z ofiarą z dzieci, niemoralność etc.) i pokazać, że racjonalność chrześcijaństwa jest nie tylko porównywalna z racjonalnością religii pogańskich, ale ją przewyższa.

Apologia wiary chrześcijańskiej skierowana do rozumu pogańskiego stała się tematem obfitej literatury w II i III wieku na Wschodzie i na Zachodzie, aż po nawrócenie Cesarstwa na chrześcijaństwo. Zadanie to musiało być cierpliwie przekazywane z dziesięciolecia na dziesięciolecie. W ramach niniejszej *Historii dogmatów* możliwe są jedynie pewne przybliżenia¹².

¹² Zob. t. 1, s. 37-39.

Dzieła te wyróżniały się sposobem, w jaki ujmowały „drugiego”, czyli poganina. Relacja zawiązana pomiędzy apologetą a adresatami jego pism może obejmować tony od bardzo życzliwej kurtuazji po najbardziej gwałtowną diatrybę. Albowiem odmiennosc między chrześcijaństwem a pogaństwem przez obie strony odczuwana jest jako radykalna. A zatem na jakiej podstawie i według jakiej strategii ma się odbywać komunikacja, która dla chrześcijanina jest zadaniem nieodzownym? Egzorty apologetów motywowane są tą podwójną kwestią punktu wyjścia debaty i natury „drugiego”¹³.

1. Justyn, Atenagoras i Tertulian w swym *Apologetyku* zwracają się do uznanych autorytetów jako do sędziów i odwołują się do sprawiedliwości, którą ci ostatni winni oddać. niesprawiedliwe jest bowiem potępienie chrześcijan pod pretekstem miana, jakim się ich określa. Sprawiedliwość winna pozostawać na służbie prawdy i wraz z nią stanowić uznane podstawy wszelkiego dialogu. Na tym fundamencie rozwijają się różnorodne tematy retoryczne, aż po odesłanie sądu nad „drugim” do sądu Bożego.

W ten sposób Justyn bardzo uroczyście zwraca się cesarzy, do senatu i całego ludu rzymskiego, przed którym staje niczym przedstawiciel ludzi wydanych na prześladowania, rzecznik i obrońca swych braci¹⁴. Lecz również, dzięki subtelnej zręczności, przedstawia się jako filozof zwracający się do filozofów i pragnący argumentować wraz z nimi w oparciu o rozum, na podstawie tego wspólnego mianownika, który łączy partnerów dyskusji. Odwołanie się do prawdy będzie na pierwszym planie dyskursu.

Na tej podstawie Justyn broni się prezentując najpierw treść Credo trynitarne na sposób możliwie najbardziej „rozumowy”: chrześcijanie adorują jedynego Boga, jak nauczają również filozofowie. Adorują Chrystusa, ale nie jako zwykłego człowieka, idzie bowiem o Słowo (*Logos*), narodzone z Dziewicy i z Boga. Otóż filozofowie też znają *Logos* i przekazują opowiadania o narodzinach, w których brał udział jakiś bóg (Perseusz zrodzony przez Zeusa i dziewicę Danae). Chrześcijańskie dogmaty nie są zatem ani bezbożne, ani śmieszne. Chrześcijanie adorują wreszcie Ducha prorockiego, co daje Justynowi okazję do przejścia także w stosunku do pogan elementów swej argumentacji profetycznej. Justyn stara się przeto ukazać zgodność filozofii z chrześcijaństwem, które jest dlań prawdziwą filozofią, odkrytą po bolesnej podróży poprzez różnorodne szkoły. Apologia stała się katechezą dla pogan. Justyn broni następnie obyczajów chrześcijan w imię przykazań Boga i Chrystusa. Przedstawia ryty chrześcijańskie, chrzest i Eucharystię.

Justyn przechodzi z kolei do kontrataku: poganie opowiadają historie o bogach, których obyczaje są haniebne, dodają wiarę do śmiesznych bajek.

¹³ Typologia literatury apologetycznej inspirowana jest przez M. Rizziego, *Ideologia e retorica...*, *op. cit.*

¹⁴ Justyn, *I Apologia*, 1.

Filozofowie wzajemnie sobie przeczą. Społeczeństwo pogańskie rozwija błędy w gimnazjach, spektaklach i igrzyskach cyrkowych.

Proponuje w końcu pojednanie. Dowodem prawdziwości chrześcijaństwa są z jednej strony prorocтва zawarte w Pismach, które zrealizowały się w Chrystusie; są nim też ziarna prawdy, ziarna Słowa obecne u pogan, poetów i filozofów, w naturalny sposób zgodne z prawdami chrześcijańskimi, nawet jeśli prawdy te są zniekształcane przez złe duchy. Filozofowie greccy, na przykład Platon, dokonali zapożyczeń od wcześniejszych od siebie proroków: tezy tej nie da się utrzymać na gruncie historycznym, ale była ona droga apologetom chrześcijańskim i pozwalała im ukazać swego rodzaju paralelizm pomiędzy rolą, jaką u Greków spełniali filozofowie, a rolą proroków u chrześcijan. Dyskurs stara się znaleźć zbieżności z mądrością zewnętrzną. „W niektórych rzeczach zgadzamy się z poważanymi przez was poetami i filozofami”¹⁵. Za tą apologią kryje się projekt „ewangelizacji kultury”.

Jeśli Justyn zwraca się jako filozof do filozofów, odwołując się do prawdy, to Tertulian staje jako adwokat wobec sędziów symbolicznego trybunału, odwołując się do sprawiedliwości. Przy pomocy wszelkich środków retoryki i prawa pisze swego *Apologetyka* jako żywą i opartą na mocnych argumentach mowę obrońcy. Prawo cesarskie wyklucza samo miano chrześcijan, które wystarczało, by stać się przedmiotem oskarżeń o wszelkie zbrodnie i poddanym karze śmierci. Tymczasem prawo to jest niesłuszne, ponieważ zwalnia wymiar sprawiedliwości od udowodnienia zarzucanych przestępstw. Tertulian pragnie zatem oczyścić chrześcijan ze wszystkich ciężących na nich zarzutów: potajemnych zbrodni, świętokradztwa (bezbożność i apostazja kultu bogów), obrazę majestatu (odmowa kultu cesarza). Chrześcijanie są tymczasem ludźmi religijnymi, którzy starają się adorować prawdziwego Boga; są dobrymi obywatelami, lojalnymi wobec cesarza, za którego się modlą oraz wobec społeczeństwa, któremu są przydatni. Tertulian zatem zabiera głos na płaszczyźnie wiary - znacznie wcześniej niż Justyn - by usprawiedliwić niektóre dogmaty chrześcijańskie ośmieszane przez pogan, zwłaszcza sąd ostateczny i zmartwychwstanie ciał. Zakończenie jego mowy jest prowokacyjnym wyzwaniem. Zamiast prosić o sprawiedliwość dla niewinności, zachęca sędziów do kontynuacji okrutnego prześladowania chrześcijan: daje im ono dostęp do prawdziwej chwały i służy postępowi chrześcijaństwa, ponieważ, zgodnie z formułą, która miała stać się bardzo znaną, „nasieniem jest krew chrześcijan” (*semen est sanguis christianorum*)¹⁶.

¹⁵ *Ibid.*, 20, 3; Wartelle, s. 127; przekład polski: A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926, s. 26.

¹⁶ Tertulian, *Apologetyk*, 50, 13; *op. cit.*, s. 108; przekład polski: J. Sajdak, POK XX, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1947, s. 202.

2. *Przemowa do Greków* Tacjana i traktaty *Przeciw poganom* Tertuliana i Arnobiusza skierowane są do ogólnie pojętego słuchacza-poganina¹⁷: wstęp jest krótszy, a ton od razu staje się wyjątkowo polemiczny i negatywny. W ten sposób Tertulian jeszcze srożej niż w *Apologetyku* piętnuje niesprawiedliwości, jakim poddawani są chrześcijanie w trakcie podejmowanego przeciw nim postępowania sądowego oraz świadome zaślepienie sędziów, którzy nie chcą zasięgać informacji o nich i nie respektują procedury. Tertulian nie tylko odrzuca oskarżenia pogan w stosunku do chrześcijan, ale obraca je przeciw nim samym w długim procesie retorsji: to poganie porzucają tradycje przodków, pogardzają bogami, popełniają zbrodnie rytualne i oddają się nieobyczajności. Napiętnowane zostają ich ignorancja i nieprawość, szaleństwo i pretensja do wiedzy. Postawy pogan są oceniane jako nieprawdziwe. Krótko mówiąc, są oni określani na drodze negacji. Opozycja między chrześcijanami a poganami nabiera wartości zerwania.

3. Inne dzieła skierowane są do adresata znanego z imienia: Autolyka w przypadku pism Teofila z Antiochii, Diogneta w przypadku skierowanego doń *Listu*, autorstwa nieznanego dla nas pisarza, Demetriana lub Cypriana. Ów adres do konkretnej osoby zakłada zawiązaną już między autorem a adresatem relację, relację przyjaźni w pierwszym przypadku, a relację religijnego współzawodnictwa w drugim. Diognet jest oto chwalony za gorliwość, która popycha go do zdobywania wiadomości o religii chrześcijan. Polemika z poganami i Żydami jest tutaj umiarkowana; rola chrześcijan w świecie jest ukazana z entuzjazmem: są oni duszą świata¹⁸. Dzieło otwiera się teraz na krótką katechezę. Końcowa zachęta zawiera naglące wezwanie do nawrócenia: „I ty również, jeśli tej wiary serdecznie zapragniesz i jeśli ją przyjmiesz, poznasz Ojca”¹⁹.

Podobną inspirację odnajdujemy w dialogu napisanym pod znakiem przyjaźni przez Minucjusza Feliksa, a zatytułowanym *Oktawiusz*. Dzieło to, nabierające kształtu dysputy pomiędzy dwoma stronami, wprowadzone jest ciepłym tematem przyjaźni, inspirowanym Cynceronem. Rozwija się w klimacie serdeczności, a kończy się w radości, którą przyjaźń oddała w służbę zwycięstwa prawdy, wartości najwyższej.

4. M. Rizzi uważa, że wraz z *Protreptykiem* Klemensa Aleksandryjskiego i *Przeciw Celsusowi* Orygenes jest świadkiem zmierzchu apologetyki. U Klemensa dokonuje się chrystianizacja antycznej retoryki, stającej się własnym dobrem Kościoła. Klemens wydaje się pozostawać w zależności od Menandra w posługiwaniu się *lalia*, gatunkiem literackim, który schlebia

¹⁷ Analizę tego traktatu Tertuliana, zob. w: J.-C. Fredouille, *op. cit.*, s. 68 — 88, który koryguje sądy zawarte w: A. Schneider, *edit. cit.*

¹⁸ Zob. t. 1, s. 38.

¹⁹ *Do Diogneta*, X, 1; SC 33 bis, s. 77; przekład polski: *Pi*, s. 345.

gustom czytelników i charakteryzuje się delikatnością. Orygenes miał oznajmiać schyłek dawnej apologetyki o tyle, o ile nie zwraca się do jakiegoś żywego partnera, ale odpowiada księdze napisanej już dawno, a nawet martwej. Odtąd będzie zatem więcej miejsca dla drugiego. Prawdziwym adresatem stał się chrześcijanin słaby w wierze. Dyskurs *ad extra* miał być sprowadzony do dyskursu wewnętrznego w Kościele. Te refleksje M. Rizziego²⁰ są interesujące z punktu widzenia historii form. Nie powinny być jednak radykalizowane: *Przeciw Celsusowi* Orygenesa nie tylko pokazuje, że religijne przesłanki pogaństwa są ówczasie obecne, ale że dawny dyskurs apologetyczny kontynuowany będzie w IV wieku.

Pierwszy dyskurs apologetyczny zawiera naukę brzemienną dla przyszłości, ze względu na znaczenie, jakie nadaje racjonalnemu uzasadnieniu wiary. Wbrew ograniczeniom wspomnianych autorów, tak co do głębi wymienianych argumentów, jak i formy dyskursu, pomimo żalu z powodu pewnej przesady w polemice, zmierzającej niekiedy raczej do wyeliminowania drugiego jako takiego niż znalezienia płaszczyzny pojednania z nim — dwa punkty pozostają definitywnie ustalone. Po pierwsze wiara chrześcijańska nie może żyć w autarkii ani rozwijać swej doktryny bez brania pod uwagę środowiska kulturowego. Winna być konfrontowana z rozumem i na sposób prawdziwie racjonalny zdawać sprawę z siebie samej. Według Justyna wiara jest „filozofią jedynie pewną i pożyteczną”²¹. Nie może gardzić wyrazami kontestacji swej własnej racjonalności. Dokonany wówczas zwrot jest nieodwołalny. W swym wyrazie doktryna wiary będzie się stawać coraz bardziej racjonalna i ze stulecia na stulecie będzie niestrudzenie podejmować debatę z kolejnymi kontestacjami pochodzącymi od tego, co moglibyśmy nazwać rozumem kulturowym.

Drugim punktem jest dokonana przez samego chrześcijanina, w formie pytania, interioryzacja przychodzącej z zewnątrz negacji czy kontestacji. Zwracając się do osób znajdujących się na zewnątrz, chrześcijanin przemawia także do siebie, żyje bowiem w kulturowej wspólnocie z ludźmi swego czasu. Wyjaśnia, dlaczego apologie skierowane na zewnątrz posłużyły także jako apologie wewnętrzne. Nie jest to historyczny przypadek, ale istotna potrzeba. Tym samym apologia warunkuje wykład doktrynalny, jaki wiara kieruje do swoich.

Racjonalna ewolucja myśli chrześcijańskiej w II i III wieku, która doprowadzi do dogmatyzacji wiary, podniesie znacznie później kwestię hellenizacji chrześcijaństwa²². Niezaprzeczalny jest fakt, że język wiary, za sprawą wszystkich tych debat prowadzonych w pogańskim świecie kulturowym, ulegał

²⁰ M. Rizzi, *op. cit.*, s. 171-202.

²¹ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 8, 1; *TDI*, s. 41; przekład polski: *op. cit.*, s. 109.

²² Zob. niżej, s. 389. — Zob. A. Grillmeier, „Hellenisierung — Judaisierung als Deutepinzipien der kirchlichen Dogmas”, *Mit ihm und in ihm*, Herder, Freiburg, s. 423 — 488.

hellenizacji i w coraz większej mierze wykorzystywał kategorie filozofii greckiej. A co z ich treścią? Niektóre zbliżenia zaproponowane przez Apologetów w celu ukazania poganom racjonalności chrześcijaństwa, są tu i ówdzie naznaczone pokusą „konkordyzmu”. Kiedy Justyn dość bezpośrednio porównuje *Logos* filozofii greckiej ze Słowem chrześcijaństwa, niewystarczająco uwzględnia różnicę pomiędzy Słowem równym Ojcu - co hellenizm może jedynie odrzucić — a *Logosem* niższym od Jedni Platona czy Plotyna. Pokusy te były wszakże hamowane przez masową opozycję pomiędzy dwoma światami ciężącymi ku wzajemnemu odrzuceniu. Im bardziej sytuacja będzie się rozwijała, szczególnie wraz z debatami przeciw heretykom, tym pilniej musiały być dokonywane konieczne wyjaśnienia. Można w gruncie rzeczy powiedzieć, że hellenizacja języka służyła dehellenizacji treści, co okaże się w trakcie Soboru Nicejskiego²³. W rzeczywistości kwestia hellenizacji chrześcijaństwa sprowadza się do kwestii jego koniecznej inkulturacji. Jednak zjawisko to przypomina o nieuniknionym dystansie, który pozostaje pomiędzy fundamentalnymi przesłankami wiary i zorganizowanym dyskursem, jaki w trakcie historii sama o sobie wygłasza.

Dowód wiary wobec heretyków

Autorzy i teksty: Hipolit Rzymski. *Przeciw Noetesowi*. tekst i przekład ang.: Heythrop College. London 1977; przekład franc.: P. Nautin. pod tytułem *Contre les hérésies*, fragm. [tylko księga X], Cerf, Paris 1949; przekład polski: S. Kalinkowski, *ŻMT* 4, WAM, Kraków 1997. - Ireneusz. *Adversus haereses*. przekład franc.: A. Rousseau. Cerf, Paris 1984; przekład polski (fragm.): zob. *AP*. - Klemens Aleksandryjski. *Ekscerpty z Teodota*, wyd. franc.: F. Sagnard. SC 23. wyd. 2. 1970; - Tertulian. *Preskrypcja przeciw heretykom*, wyd. franc.: R. F. Refoulé i P. Labriolle, SC 46. 1957; przekład polski: E. Stanula. w: Id.. *Wybór pism. PSPV*. ATK, Warszawa 1970. *Przeciw walenty nianom*. wyd. franc.: J.-C. Fredouille, SC280-281. 1980-1981; *Przeciw Hermogenesowi*. *CCSL* 1. s. 397-435; *Przeciw Marcjonowi*. wyd. franc.: R. Braun, I. SC 365, 1990; II, 368, 1991; III, 399. 1994; przekład polski: T. Ryznar. *PSP*. LVIII. ATK, Warszawa 1994; *Przeciw Prakseaszowi*. *CCSL* 2. s. 1159-1205; przekład polski: zob. *ALP*.

Wskazówki bibliograficzne: D. Van den Eynde. *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Gembloux/Duculot, Paris/Gabalda 1933. - W. Bauer. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Mohr, Tübingen 1934. - D. Michaelides. *Foi. Écriture et tradition, ou les 'praescriptiones' chez Tertullien*, Aubier. Paris 1969. - A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II^e-HT siècles*, t. 1 : De Justin à Irénée; t. 2: Clément d'Alexandrie et Origène. Études august., Paris 1985. - *Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles*. H.-D. Altendorf. E. Junod, J.-P. Mahé, W. Rordorf. G. Strecke. *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie* 17, Genève/Lausanne/Neuchâtel 1993.

Równocześnie z wejściem w debatę z Żydami i poganami, młody Kościół musi też stawić czoło adwersarzom z wewnątrz, to znaczy chrześcijanom,

²³ Zob. t. I, s. 222-223.

k którzy ignorują regułę wiary, bez wątpienia jeszcze nie w pełni wykształconą, i używają Pism z pełną wolnością przy wyborze tekstów wprowadzających do swego „kanonu”, opatrując je zaskakującą egzegezą. Poszukiwanie racjonalności wiary, mające służyć uzasadnieniu wiary na zewnątrz, może, jak widzieliśmy, prowadzić do dwuznaczności i wtargnięcia do dyskursu chrześcijańskiego pewnej obcej racjonalności. Dyskurs ów zmierza wówczas do synkretyzmu. I wtedy właśnie rodzi się z niego to, co nazywać się będzie „herezją”.

Pierwszą formą herezji chrześcijańskiej był gnostycyzm²⁴, ruch dualistyczny i doketystyczny, który przeniknął wspólnoty chrześcijańskie i wprowadził do nich zamęt w imię rekonstrukcji objawienia biblijnego, jakiej się oddawał. Już listy pastoralne i pisma Janowe konstatowały trudności napotymane z powodu środowisk typu gnostyckiego.

Owemu pierwszemu pokoleniu herezji musiał stawić czoło nowy rodzaj dyskursu, dyskurs przeciw heretykom²⁵. Jeszcze Justyn napisał zatem *Traktat przeciw wszystkim herezjom* oraz *Przeciw Marcjonowi*, które nie dotrwały do naszych dni. Wszak posługiwał się nimi Ireneusz, który pozostaje dla nas prawdziwym mistrzem walki przeciw gnozie za sprawą swego wielkiego dzieła *Zdemaskowanie i zabicie fałszywej gnozy*, częściej znanego jako *Przeciw herezjom*. Chodzi oczywiście o wypowiedź bardzo polemiczną²⁶, której zasadnicze rysy przedstawiamy poniżej.

Ireneusz pragnie odeprzeć argumenty gnostyków w trzech etapach, z których dwa pierwsze sytuują się na poziomie rozumu, a trzeci na poziomie Pism i reguły wiary. Pierwszy etap jest długim wykładem doktryn gnostyckich: walentyniańska pleroma Ptolemeusza, pozostałe systemy walentyniańskie i genealogia gnozy od Szymona Maga. Motywacja biskupa Lyonu jest podwójna: po pierwsze trzeba odrzeć te doktryny z tajemniczości, jaka otacza je dla zapewnienia im prestiżu. Pierwszym zadaniem jest zdemaskowanie ich i ukazanie sprzeczności oraz braku racjonalnej spójności: „Poznać je, to już je pokonać”²⁷. Po drugie ważna jest konieczność dobrego poznania doktryny, by ją obalić:

Ktokolwiek pragnie ich nawrócić, musi dokładnie poznać ich systemy: nie sposób leczyć chorych, jeśli nie zna się bólu, jaki cierpią. Oto dlaczego nasi poprzednicy, przecieź znacznie nas przewyższający, nie zdołali w odpowiedni

²⁴ Zob. t. I, s. 30-35.

²⁵ Zob. t. I, s. 39-41.

²⁶ Literatura antyheretycka jest bardzo polemiczna. Rys ten nie podoba się współczesnym, którzy oceniają ją bardzo surowo. Bezstronność wymaga usytuowania go w kulturowym horyzoncie ówczesnej epoki, kiedy to występował nagminnie u wszystkich partnerów dyskusji. Co do oskarżenia o „wykluczenie”, należy zdać sobie sprawę z dialektycznej więzi, jaka łączy ortodoksję i herezję oraz sprawia, że wzajemnie się one definiują; zob. t. I, s. 43-44.

²⁷ Ireneusz, *CHI*, 31, 3; Rousseau, s. 134.

sposób przeciwstawić się uczniom Walentyna: nie znali ich systemu. Przedstawiliśmy ci ów system możliwie jak najdokładniej w naszej pierwszej księdze²⁸.

Ireneusz jest bardzo nowoczesny w swej trosce dokładnego poznania myśli adwersarzy. Jego dokumentacja jest poważna i uczciwa, nawet jeśli nie jest przyjazna. Kierować też będzie późniejszymi dowodami (Księga I).

Drugi etap polega przeto na refutacji na drodze racjonalnej, prowadzonej „przy zejściu na ich teren, aby móc zbić ich argumenty przy pomocy własnej ich nauki”²⁹. Argumentacja jest przede wszystkim dialektyczna: posługuje się dylematem („z dwóch rzeczy jedna...”), w którym obydwie hipotezy są równie nie do pomyślenia, o cofnięciu się do nieskończoności, o wewnętrznej sprzeczności między tezami; piętnuje wypaczone egzegezy Pisma Świętego, nadużywanie symboliki liczb, niemoralne praktyki (Księga II).

Jednak refutacja na drodze racjonalnej nie wystarcza. Gnostycy nadużywają Pism: należy zatem odpowiadać im na tym samym gruncie. Będzie to trzeci etap odrzucenia tez gnostyckich. Ireneusz rozpoczyna zatem długi dowód „przez Pisma” (Księgi III—V). Jednakże u początku tego przedsięwzięcia pojawia się pewien problem metodologiczny. W przypadku gnostyków wszystko jest przedmiotem kontestacji: treść Pism, sama koncepcja tradycji, której przeciwstawiają swą własną tradycję, tajemną i wyższą. Ireneusz odpowiada zatem opracowując swą doktrynę tradycji³⁰: sięga ona nakazu głoszenia Ewangelii danego apostołom przez Pana, nakazu wypełnianego najpierw w mowie, a potem na piśmie. Przedmiotem tego nauczania, czy też tradycji apostołów, było to, co przekazane jest w krótkich formułach, uprzywilejowanych świadectwach reguły wiary. Zostało ono wiernie zachowane w Kościołach dzięki następstwu biskupów, poczynając od samych apostołów. Ta pierwsza opracowana doktryna stosunku między Pismem Świętym a tradycją będzie miała decydujący wpływ na dawny Kościół (Księga III, 1-5).

Na takiej jasnej epistemologicznej podstawie argumentacja biblijna jest teraz możliwa. Ireneusz usiłuje nie tylko pojednać Stary i Nowy Testament, arbitralnie przeciwstawiane sobie przez gnostyków, ale także oprzeć całą swą argumentację na odpowiedności i zgodności pomiędzy świadectwami proroków, apostołów i słów Pana. Jednak ponieważ taka trójczłonowa argumentacja jest zbyt trudna do systematycznego zastosowania, Ireneusz ustanawia dwie pary: prorocy i apostołowie (Księga III, począwszy od *Dziejów Apostolskich*), a później proroków i Pana (Księga IV, Jego „wyraźne słowa” i przypowieści). Księga V przyniesie uzupełnienia, nadal zgodnie z tą samą metodą, na podstawie Pawła, kilku scen z życia Chrystusa, a w końcu z *Apokalipsy*.

²⁸ *Ibid.*, IV, wstęp 2; s. 403.

²⁹ *Ibid.*, II, 30, 2; s. 247.

⁵⁰ Zob. t. I, s. 44-48.

Ten długi dyskurs na temat zgodności i „harmonii” pomiędzy oboma Testamentami jest przedłużeniem argumentu profetycznego używanego wobec Żydów, ale według przeciwnego ruchu: wobec Tryfona, Justyn opierał się na Starym Testamencie, by uprawomocnić Nowy. Ireneusz wychodzi od Nowego, aby ukazać, że Stary Testament pozostaje z nim w zgodzie. Nowy Testament jest wyrazem Starego. W jednym i drugim istnieje pewna ekonomia zbawienia, pewna ciągłość w odmienności, jaką przyniosło przyjście Jezusa. Chrześcijaństwo jawi się zatem jako „prawdziwa gnoza”.

Owo przejście do Pism jest również przejściem do wykładu wiary przy poszanowaniu jej tradycyjnej reguły, streszczonej w formie dwuczłonowego Credo: „jeden Bóg, jeden Chrystus”. Wymiar apologetyczny nadal pozostaje obecny, ponieważ trzeba odpowiedzieć gnostykom, ale coraz szerzej otwiera się na obszerny wykład relacji pomiędzy obydwoma Testamentami i na opracowanie pewnej teologii historii zbawienia, która ukazuje racjonalność objawienia. Teologia będzie skupiona na rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie. W punkcie wyjścia refleksji teologicznej konstatujemy zatem spontaniczną komunikację między apologią a wykładem doktrynalnym.

Apologia przeciw gnozowi pozostanie przedmiotem znacznego wysiłku ze strony autorów chrześcijańskich aż do połowy III wieku, wraz z Klemensem Aleksandryjskim i Orygenesem, Hipolitem Rzymskim i Tertulianem. W działaniach tych Tertulian okaże się budzącym lęk mistrzem, oddającym na usługi apologii wszystkie środki dialektyki sądowej i retoryki, w dziedzinie której był specjalistą. W jego *Preskrypcji przeciw heretykom* odczuć można wpływ teologii iradycji i sukcesji apostoelskiej Ireneusza. Podobnie jak jego poprzednik, Tertulian swym przeciwnikom stanowczo przeciwstawia regułę wiary w formie Credo trynitarnego. Uważa, że reguła ta, ustanowiona przez Chrystusa, zachowuje absolutne pierwszeństwo wobec jakiegokolwiek innego ujęcia. Jednak przed podjęciem debaty na temat Pism, stawia pewną kwestię wstępną; w terminach jurydycznych przeciwstawia „preskrypcję”, to znaczy deklarację niedopuszczalności, która uniemożliwia wejście w treść debaty. Tertulian sądzi taktycznie, iż heretycy są pytającymi, zaś on sam obrońcą: oni starają się argumentować na podstawie Pism; on usiłuje zagrozić im drogę. Heretycy nie mają prawa postępować w ten sposób, gdyż Pisma do nich nie należą. Przyznanie im podobnego ustępstwa oznaczałoby uznanie ich jako równoprawnych partnerów, a takimi przecież nie są. Aby udowodnić ową niedopuszczalność, Tertulian pokazuje, iż jedynie Kościoły chrześcijańskie sięgają apostołów, zaś herezje pojawiły się później. Uprzedniość prawdy w stosunku do błędu jest oczywista. Już Ireneusz uwypuklał uprzedniość wiary wobec niedawnego charakteru herezji. U niego jednak debata metodologiczna otwierała się na samą argumentację. Tertulian zaś stara się ją odrzucić przynajmniej w tym dziele.

Dyskurs skierowany przeciw herezjom dopiero się zaczyna: rozwinie się wraz z kolejnymi pokoleniami heretyków. Herezje akceptują odtąd formalnie

regułę wiary, ale interpretują ją w sposób, który zostanie oceniony jako zgubny. Pierwsze dotyczyć będą Trójcy Świętej, od chwili, gdy problem jedności i liczby w Bogu zostanie postawiony jako taki³¹.

Ten pierwszy okres określa już trzech stałych partnerów wszelkiego dyskursu uzasadnienia wiary poprzez wieki: inne religie, reprezentowane tutaj przez judaizm; rozum ludzki w swych różnorodnych przejawach kulturowych, reprezentowany ówczasie przez mądrość pogańską; wreszcie wypaczenie wiary, stające się „herezją” za sprawą błędnej interioryzacji kwestii pochodzących z zewnątrz. Ta ostatnia debata jest delikatna, albowiem wielka jest pokusa, by zbyt szybko zakwalifikować jako herezję to, co jest przedmiotem nieporozumienia i zagubić element prawdy ukryty za jednostronną kontestacją.

Ta potrójna debata nie pozostaje na progu kwestii wiary w ścisłym pojęciu. Już debata z Żydami zmuszała do ustanowienia decydującej zasady doktrynalnej, a mianowicie zasady jedności i odpowiedniości między dwoma Testamentami. Debata z poganami zapoczątkowała pierwszą refleksję nad racjonalnością wiary. Debata z heretykami dodaje pierwszą formalizację metodologii wykładu, która wprowadza stosunek tradycji do Pism.

2. UZASADNIENIE WIARY W KOŚCIELE KONSTANTYŃSKIM

Sytuacja Kościoła w świecie istotnie się zmieniła. Zajmuje on teraz dominującą pozycję: nie tylko nie obawia się już prześladowań, jako że Cesarstwo zostało oficjalnie „nawrócone”, ale coraz bardziej kształtuje społeczeństwo. Relacja do pozostających na zewnątrz nadal wymaga wysiłku, ale stała się mniej żywotna. Natomiast Kościół w większym stopniu zderza się z wewnętrznym problemem herezji. I to na tej płaszczyźnie dyskurs apologetyczny siłą rzeczy stopniowo zmienia się w dyskurs ściśle doktrynalny.

Trwałość dyskursu apologetycznego *ad extra*

Autorzy i teksty: Laktancjusz. *Divinae Institutiones*. wyd. franc.: P. Monat. I. SC 326. 1986; II. 337. 1987; IV. 337. 1992; V. 204-205. 1973: (przekład polski: zob. *Skrót wykładu prawodawstwa boskiego*, w: ALP. I). - Euzebiusz z Cezarei. *Ewangeliczne przygotowanie*, wyd. franc.: E. Des Places i współpracownicy. I. SC 206. 1974; II-III. SC 228. 1976: IV-V. 17. 262. 1979: V. 18-VI. 226. 1980: VII. 215. 1975; VIII-X. 369. 1991: XI. 292. 1982: XII-XIII. 307. 1983: XIV-XV. 338. 1987: *Ewangeliczny dowód*. PC 22. 13-794. - Epifaniusz z Salaminy. *Panarion*. PG 41 -42.

Wskazówki bibliograficzne: J. R. Laurin. *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*. P.U.G.. Roma 1954. - A. Pourkier. *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*.

³¹ Zob. t. I, s. 159-182.

Beauchesne. Paris 1992. - A.-M. Malignerey, *La controverse antijudaïque dans l'oeuvre de Jean Chrysostome d'après les discours Adversus Judaeos*. w: *De l'antijudaïsme classique à l'antisémitisme moderne*, Presses Univ. de Lille III. 1979.

Laktancjusz żył na przełomie III i IV wieku i poznał ostatnie prześladowania chrześcijan za Dioklecjana. W swych *Bożych naukach* odrzuca najpierw politeizm religii pogańskiej oraz filozofię, drugie źródło błędu. Proponuje następnie małą summę na temat prawdziwej religii objawionej przez Chrystusa, Syna Bożego. Podkreśla przede wszystkim jej walor moralny, jako że przyniosła ona na ziemię prawdziwą sprawiedliwość. Laktancjusz jest ostatnim świadkiem dyskursu apologetycznego Kościoła prześladowanego.

Euzebiusz z Cezarei, największy historyk dawnego Kościoła, pisze po zakończeniu prześladowań. Ten niestrudzony autor odczuwa jeszcze potrzebę oddania się dyskursowi apologetycznemu. Jest autorem zwłaszcza dwóch ważnych dzieł, *De preparatione Evangelica (Przygotowania ewangelicznego)* i *Demonstratio evangelica (Dowodu ewangelicznego)*. Pierwsze skierowane jest do pogan i ma za zadanie odrzucenie politeizmu poprzez ukazanie wyższości religii żydowskiej, która była przygotowaniem dla Ewangelii. Ważność pism I uzebiusza bierze się z jego zatroskania o cytowanie w możliwie największym zakresie świadectw niechrześcijańskich: przemawiają w nich sami poganie. Jego dzieło ma autentyczny walor naukowy ze względu na jego erudycję i dystans, jest znacznie bardziej spokojne niż wcześniejsze apologie.

Dowód ewangeliczny odpowiada ze swej strony na klasyczne oskarżenia Żydów, którzy zarzucają chrześcijanom zawłaszczenie prorocत्व uczynionych ludowi wybranemu bez ponoszenia zobowiązań Prawa. Euzebiusz opiera się zatem nie tylko na Biblii, ale także na Józefie Flawiuszu, aby pokazać iż przeciwnie — chrześcijaństwo jest prawomocnym wypełnieniem judaizmu. Dokonuje dialektyzacji obiekcji pogan i Żydów, posługując się drugimi, by obalić argumenty pierwszych. Obydwa dzieła wymierzone są także w traktat Porfiriusza zatytułowany *Przeciw chrześcijanom*, do którego Euzebiusz często się odnosi.

Najważniejszym dziełem z IV wieku skierowanym przeciw heretykom jest *Panarion* albo *Apteczka* Epifaniusza z Salaminy, prawdziwa summa zredagowana pomiędzy 374 a 377 rokiem. Epifaniusz pragnie zaproponować antidotum dla tych, którzy już zostali ukąszeni lub ryzykują ukąszenie przez węża herezji. Zbiera on, wykłada i odrzuca, najpierw na drodze rozumowej, a potem w imię tradycji wiary i Pisma, prawdziwy katalog osiemdziesięciu herezji, z których dwadzieścia pierwszych dotyczy zresztą okresu przedchrześcijańskiego, jako że jego troska encyklopedyczna tropi herezję cofając się nawet aż do Adama. Jego koncepcja herezji jest zatem bardzo rozległa: celuje także w Greków, Żydów, barbarzyńców i Scytów (z powodu Kol 3,11). Epifaniusz posługuje się spuścizną Hipolita Rzymskiego i Ireneusza, od których przejmuje

refutację systemów gnostyckich. Podejmuje również herezje z III wieku, wśród których umieszcza także Orygenes. Omawia herezje współczesne, jak arianizm, przeciw któremu będzie walczył osobiście. Dzieło kończy się wykładem wiary streszczającym nauczanie apostołów.

Epifaniusz jest człowiekiem posiadającym szerokie wiadomości i dysponującym licznymi źródłami, wobec których pozostaje w zasadzie wierny. Jednakże posłuszny jest także klasycznym schematom herezjologii w swym sposobie przywoływania „sukcesji” (*diadokhe*) myśli pomiędzy heretykami, podkreślania różnorodności herezji w przeciwieństwie do jednej wiary Kościoła, odmalowywania portretów heretyków w wyjątkowo ciemnych barwach, zwłaszcza uporu w ich sposobie myślenia. Praktykuje wobec nich także „indukcję arbitralną”, podejrzenie, które z jakiejś doktryny albo praktyki wyciąga wnioski o przylgnięciu do jakiegoś poglądu, jakiego oni nie podzielali oraz „asymilowanie” jednych herezji do innych³². Polemiczne deformacje herezjologa są oczywiste. Wszelako motywacja Epifaniusza jest również owocem doświadczenia osobistego: spotkał heretyków różnych obediencji i uważa, że herezja stanowi poważne niebezpieczeństwo dla wiary Kościoła. Owa summa herezji, której zamysł jest nieco archeologiczny, w intencji autora odpowiada na aktualną potrzebę.

Ewolucja omawianego rodzaju literackiego jest w IV wieku wyraźna: staje się on coraz bardziej historyczny i erudycyjny. Nabiera pewnego dystansu. Wchodzi w zakres tradycji, która pragnie podsumować wszystko, co mogło zagrozić wierze chrześcijańskiej³³.

Ojcowie greccy: od apologii do interpretacji wiary na podstawie niej samej

Usprawiedliwienie wiary chrześcijańskiej nabiera odtąd formy debaty wokół wielkich herezji trynitarnych i chrystologicznych. Idzie o specyfikę Boga chrześcijańskiego, objawionego w trzech osobach, który objawił się poprzez zesłanie swego Syna w naszym ciele. Trzeba uzasadnić te dwa kluczowe punkty wiary, które rządzą kompozycją Credo i zadają gwałt rozumowi. W pierwszym okresie herezje te szukają oparcia w Piśmie Świętym i odrzucają transpozycję języka biblijnego na język grecki, która miała znosić dwuznaczności, jakie wślizgiwały się do interpretacji wiary. Jednak w kolejnym okresie zachowują się

³² Te krytyczne przesłanki zaczerpnąłem w: A. Pourkier, *op. cit.*, s. 486 — 497.

³³ Często cytuje się osiem homilii przeciw Żydom Jana Chryzostoma jako typowy przykład „antysemityzmu” chrześcijańskiego. Słowo to wydaje się w takim kontekście anachroniczne. Chodzi tutaj o pewien „antyjudaizm” religijny, na pewno polemiczny i gwałtowny w swej warstwie oratorskiej, mający egzorcyzmować konkretne współzawodnictwo pomiędzy Kościołem a Synagogą, do której zaczęli uczęszczać niektórzy chrześcijanie; zob. A.-M. Malingrey, *art. cit.*

one w możliwie najbardziej racjonalny sposób. Także dyskurs przeciw heretykom staje się w coraz większym stopniu pewną hermeneutyką, jaką wiara czyni z samej siebie zgłębiając znaczenie i stawkę tradycyjnych twierdzeń. Poniżej powrócimy przeto do metodologii owego dyskursu, który pod presją kontestacji heretyckiej stara się w większej mierze zdawać sprawę z wiary widzianej oczami samej wiary. Współbrzmi to z afirmacją H. Bouillarda, zgodnie z którą w epoce patrystycznej i w średniowieczu „to, co zajmowało miejsce teologii fundamentalnej nie było doktryną objawienia, ale doktryną Boga”³⁴.

Odnotujmy po prostu, że obrońcy wiary uważają doktryny heretyckie za bramy, którym» zewnętrzne kontestacje przedostają się do obszaru chrześcijaństwa. Bazyli z Cezarei uważa na przykład, że w temacie Trójcy Świętej walczy z heretykami na dwóch frontach, z których każdy reprezentuje przeciwnika zewnętrznego. Modalizm Sabeliusza wywodzi się z judaizmu, podczas gdy arianizm anomejczyków oznacza powrót do pogańskiego politeizmu³⁵. Chodzi tu nadal o interioryzację w Kościele kwestii pochodzących z zewnątrz. Albowiem Bazyli został ukształtowany przez te same szkoły, co Eunomiusz i jest równie, co ten ostatni, wyczulony na trwałość obiekcji rozumu filozoficznego w stosunku do Trójcy.

Augustyn i *O Państwie Bożym*

Dzieło: św. Augustyn. *O Państwie Bożym*. wyd. franc.: G. Combès i C. Bardy, BA 33-37. 1959-1960: wprowadzenie do ksiąg 1-X: I. Bochet, przekład franc.: C. Combès. przejrzał: C. Madec. NBA 3. 1993: przekład polski: W. Komatowski. Pax. Warszawa 1977. t. 1 i II.

Wskazówki bibliograficzne: G. Combès. *La doctrine politique de saint Augustin*. Pion, Paris 1927. - E. Gilson. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. Vrin. Louvain-Paris 1952. - J. C. Guy. *Unité et structure logique de la „Cité de Dieu” de saint Augustin*. Études august.. Paris 1961. - M. Fédou. art. Augustin". *Diet, des oeuvres politiques*. PUF. Paris 1986. s. 31 -40.

Augustyn jest autorem wielkiego dzieła apologetycznego, *O Państwie Bożym*. Zajęcie Rzymu przez Alaryka 24 sierpnia 410 roku, stało się okazją do postawienia chrześcijaństwu poważnego, kulturowego pytania. Już w epoce męczenników zrzucano nań odpowiedzialność za wszystkie nieszczęścia Cesarstwa Rzymskiego. Aby zrozumieć to zjawisko „kozła ofiarnego”, powinniśmy niestety pomyśleć o sposobie, w jaki chrześcijaństwo przez wiele stuleci traktowało lud żydowski. Tu z kolei judaizm był uważany za marginesowy i kontestatorski zarazem element społeczeństwa oraz oskarżany o to, że jest przyczyną społecznych kryzysów.

³⁴ H. Bouillartl *Vérité du christianisme*, DDB, Paris 1989, s. 156.

³⁵ Bazyli z Cezarei. *Listy*, 210, 3-5; Budé II, s. 192-196; przekład polski: W. Krzyżaniak, Pax Warszawa 1972, s. 223 — 228.

Kłęska i splądrowanie Rzymu przez barbarzyńców odczuwane były jako kara boska i na nowo stawiały kwestię: czyż Cesarstwo nie popełniło błędu, porzucając swych bogów i przechodząc na chrześcijaństwo? Czyż bilans polityczny tego ostatniego nie jest klęską? Augustyn miał zatem bronić chrześcijan przed zarzutem, że ich religia przyczyniła się do klęski Cesarstwa. Sam Hieronim widział w nieszczęściu, jakie dotknęło miasto Romulusa symbol końca pewnego państwa i pewnej cywilizacji³⁶.

Aby odpowiedzieć na te oskarżenia, Augustyn oddaje się refleksji teologicznej na temat politycznej historii Rzymu. „*De Civitate Dei* jawi się zatem jako wykład pewnej drogi, która, biorąc początek w niedawnym kryzysie 410 roku, ma doprowadzić świat rzymski do ponownego odczytania swej historii politycznej (jak i historii kulturowej, doktrynalnej, filozoficznej), do odkrycia próżności jego «teologii obywatelskiej», do wyznania potrzeby pośrednika między Bogiem a ludźmi — pośrednika, którego Augustyn utożsamia z osobą Chrystusa (I—X); czy państwo ziemskie otworzy się na tę drogę zbawienia?»³⁷

Jako że kwestia została postawiona na poziomie *civitas*, nie tylko miasta Rzymu, ale także *res publica*, która stała się Cesarstwem i państwem, Augustyn konfrontuje owo państwo z „pełnym chwały Państwem Boga, którego początki, rozwój i kres objawia mu Biblia”³⁸. Refleksja polityczna i refleksja teologiczna będą od siebie ściśle uzależnione, gdyż polityczna historia Rzymu jest odczytywana w świetle pewnego założenia teologicznego i odwrotnie, język polityczny opanowuje dyskurs o Państwie Bożym. Prowadzi to słynnej definicji obu państw:

Dwie miłości powołały zatem dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie; miłość Boga zaś, posunięta aż do pogardzania sobą, powołała państwo niebieskie. Pierwsze szuka chwały w sobie, drugie w Panu. [...] Tamto w osobach władców swych lub w ujarzmionych przez siebie narodach opanowane jest przez żądzę panowania; w tym wszyscy służą sobie w miłości wzajemnej: przełożeni sprawując pieczę, a poddani okazując posłuch³⁹.

To Jerozolima i Babilon. Do Państwa Bożego przynależą wszyscy dobrzy, do państwa diabelskiego wszyscy źli na tym i na drugim świecie. W tej konfrontacji Augustyn wystrzega się jednak bezpośredniej identyfikacji obydwu państw z widzialnymi instytucjami politycznymi lub religijnymi. Te ostatnie symbolizują dwie społeczności duchowe, sprawiedliwych i bezbożnych, które są tajemnicą Boga. Podczas ziemskiego biegu historii obydwie władze nie są od

³⁶ Zob. M. Fedou, *art. cit.*, s. 32.

³⁷ *Ibid.*, s. 33.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Augustyn, *O Państwie Bożym*, XIV, 28, BA 35, s. 465; przekład polski: W. Kornatowski, Pax, Warszawa 1977, t. II, s. 162—163.

siebie oddzielone, współprzenikają się; szczególnie Państwo Boże nie powinno być identyfikowane z Kościołem widzialnym, podobnie jak państwo ziemskie nie odpowiada jakimkolwiek konkretnemu państwu. Augustyn nie zapomina jednak, że oba te państwa duchowe, nawet jeśli nie odpowiadają instytucjom ziemskim, wszakże poprzez te ostatnie przeciwstawiają się sobie tu, na ziemi. Definitywne oddzielenie obydwu władz będzie miało miejsce dopiero na końcu czasów, na sądzie powszechnym. W takim świetle autor rozeznaje, co wydarzyło się pomiędzy Kościołem a Cesarstwem od czasów Chrystusa.

Augustyn rozszerza zatem pole swych rozważań, opracowując obszerną teologię historii, która będzie miała ogromny wpływ na średniowiecze i aż do Bossueta. Droga podzielona jest na sześć okresów, symbolicznie odtwarzających sześć dni stworzenia: od Adama do potopu; od potopu do Abrahama; od Abrahama do Dawida; od Dawida do wygnania babilońskiego; od wygnania do narodzenia Chrystusa; od Chrystusa do końca czasów, którym będzie nadejście siódmego dnia. Przez swą odkupieńczą śmierć, Chrystus „proponuje państwom ziemskim nawrócenie na Państwo Boże”⁴⁰.

W tej obszernej apologii Augustyn podejmuje niektóre metody (retorsja oskarżenia) i niektóre argumenty (uprzedniość Pism w stosunku do tekstów greckich; wypełnienie prorocत्व; wyjaśnienie kultu pogańskiego poprzez działanie demonów), jakie pochodzą od Tertuliana, a nawet od Justyna⁴¹. Jak wielu z jego poprzedników, biskup z Hippony buduje strukturę swego dzieła na dwóch wielkich częściach: odrzuceniu pogaństwa (Księgi I-X) i wykładzie chrześcijaństwa (XI—XXII). Wszakże przy tym „Augustyn przejmuje się nie tyle krytykowaniem pogan, ile ukazaniem wypełniania się ich aspiracji w religii chrześcijańskiej”⁴². To przedsięwzięcie apologetyczne o wielkim zasięgu broni wiary chrześcijańskiej, wychodząc od określonych okoliczności i proponując laką historię zbawienia, która obejmuje także konkretnie historię ludzką.

Rozwinięcia apologetyki chrześcijańskiej w IV i V wieku w naturalny sposób prowadzą nas do wykładu normy i metodologii wiary, ponieważ zostały one opracowane właśnie w kontekście owych bojów o obronę i uzasadnienie.

II NORMY I METODOLOGIA DOWODU WIARY

Wskazówki bibliograficzne: D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien*, *op. cit.*

H. Ma rot, *Conciles anténicéens et conciles oecuméniques*, w: *Le concile et les conciles*. Chevetogne/Cerf, Paris 1960. - H. J. Sieben. *Die Konzilsidee des Alten Kirche*. Schöningh. Paderborn 1979. - B. Sesboüé, *La notion de magistère dans l'histoire de l'église et de la*

⁴⁰ M. Fédou, *art. cit.*, s. 38.

⁴¹ Zob. I. Bochet, *ed. cit.*, s. 15-17.

⁴² *Ibid.*, s. 24-25.

théologie. ..L'année canonique”, 31.1988. s. 55-94. - Y.-M. Blanchard. *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, Cerf. 1993.

Poprzez wszystkie te zmagania pierwsi nauczyciele, jakimi byli Ojcowie Kościoła, ustalili stopniowo metodologię dowodu wiary i jej stosunku do Pisma Świętego. Dyskurs chrześcijański organizuje się wokół pewnych fundamentalnych punktów odniesienia. Zyskuje jednocześnie świadomość konieczności zabiegów, mających na celu nadanie mu pewnych regulacji i utrzymanie go w ramach „zdrowej wiary”, ówczesnego sposobu wyrażania ortodoksji.

1. TRZY PIERWSZE STULECIA PRZED SOBOREM NICEJSKIM

Istota tego, co dotyczy reguły wiary, tradycji i sukcesji apostoelskiej, ustanowienia kanonu Pism i genezy Symboli została omówiona w tomie I niniejszego dzieła⁴³ i uzupełniona danymi rodzącej się eklezjologii w tomie III⁴⁴. W tym miejscu wystarczy zrekapitulować zasadnicze punkty tamtego wykładu, zgodnie z perspektywą opracowania dyskursu chrześcijańskiego i jego normatywnych punktów odniesienia.

Wiara katolicka otrzymana od apostołów

Przekonanie pierwszych Ojców aż po Ireneusza, Tertuliana i Orygenesusa jest następujące: „Nauczanie to żywi się trzema źródłami: objawieniem Chrystusa, przepowiadaniem proroków Starego Testamentu i przepowiadaniem apostoelskim”⁴⁵. Dominującym wówczas słownictwem jest „wiara” (*pistis*), „Słowo”, „nauka” (*didaché*), „prawda”, „tradycja”; dwa ostatnie terminy były często łączone z terminem „reguła” (*canon*): „reguła prawdy” (*regula veritatis*) lub „porządek tradycji” (*ordo traditionis*) — to wyrażenia drogie Ireneuszowi⁴⁶.

Tradycja jest faktycznie swego rodzaju łącznikiem w stosunku do Pisma: apostołowie przemawiali zanim zaczęli pisać, a określenie kanonu ksiąg świętych jest dziełem tradycji. W tym sensie „Pismo jest podporządkowane żywej tradycji”⁴⁷. W pierwszym okresie relacja do wydarzenia Chrystusa ma miejsce na płaszczyźnie tradycji ustnej; z kolei pisma apostoelskie przyjmują walor nowych Pism. Prawdziwą tradycję i integralną liczbę Pism można odnaleźć w Kościołach założonych przez apostołów. Najważniejszą konkretyzacją trady-

⁴³ Zob. t. 1, s. 44-61 i 63-120.

⁴⁴ Zob. t. III, s. 305-315.

⁴⁵ D. Van den Eynde, *op. cit.*, s. 101.

⁴⁶ Ireneusz, *CHI*, 9, 4; 22, 1; II, 27, 1; 28, 1; III, 2, 1; 11, 1; 12, 6; 15, 1; IV, 45, 4.

⁴⁷ D. Van den Eynde, *op. cit.*, s. 315.

cyjnej reguły wiary jest Credo, którego formuły, na początku w stadium powstawania, szybko zaczynają funkcjonować jako fundamentalne punkty odniesienia.

Ireneusz jest pierwszym, który jasno sformułował tę metodologię, wyrażając stosunek pomiędzy tradycją a Pismem Świętym⁴⁸. Jednakże sam będąc człowiekiem tradycji, formalizuje praktykę u początku jej historii. Pójdzie za nim Tertulian, a doktryna ta stanie się obowiązującą w Kościele. Pierwszym systematycznym traktatem o teologii chrześcijańskiej, *O zasadach*, Orygenes wpisuje się w tę samą metodologię. Od samego początku, bo już we wstępie, odnosi się do reguły wiary trynitarnej. Odwołuje się również do „nauki kościelnej, [która] ma być zachowywana w tej postaci, w jakiej została przekazana przez apostołów kolejnym pokoleniom i trwa do chwili obecnej w Kościołach” i stwierdza, że „powinniśmy przecież wierzyć tylko w tę prawdę, która pod żadnym względem nie różni się od tradycji kościelnej i apostołskiej”⁴⁹. Owa reguła wiary, przeniesiona przez tradycję i osadzona w Piśmie Świętym, rekapitułuje nauczanie apostołskie. Na takim fundamencie Orygenes oddaje się tworzeniu komentarzy i badaniom koniecznym do wyjaśnienia pewnej liczby zagadnień, jakie apostołowie pozostawili poszukiwaniom przyszłych przyjaciół mądrości.

W epoce tej dominuje autorytet treści wiary, reguła wiary, to znaczy „reguła, jaką jest wiara” (dopełniacz subiektywny) — jak powie Y. Congar — a nie formalna zasada autorytetu, który wypowiada regułę dla wiary (dopełniacz obiektywny). Idea podporządkowania tradycji wiary jest uprzednia w stosunku do autorytetu eklezjalnego. Ciężar Pisma i tradycji jest większy od ciężaru dyskretnego jeszcze „magisterium”.

Regulacja biskupia

Drugie przekonanie Ojców przednicejskich jest takie, że są w Kościele ludzie odpowiedzialni za oficjalną funkcję nauczania. Ludzie ci, biskupi, czerpią swój autorytet z faktu, iż przynależą do uprawnionej sukcesji, sięgającej tych, którym apostołowie powierzyli Kościoły. Sukcesja ta jest gwarancją mityntyczności tradycji otrzymanej i nauczanej. Przekonanie to sięga Klemensa Rzymskiego; stanie się przedmiotem weryfikacji Hegezypa i zostanie wprowadzone do teologii przez Ireneusza i Tertuliana. Ze swej strony Ignacy Antiocheński przypisywał biskupowi troskę czuwania nad jednością i autentycznością wiary.

⁴⁸ Zob. wyżej, s. 28.

⁴⁹ Orygenes, *O zasadach*, Przedmowa, 2; SC 252, s. 79; przekład polski: S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1996, s. 52.

Autorytet biskupi ukonkretni się w koncepcji stolicy biskupiej lub *cathedra*, uważanej także za gwarancję reguły prawdy i porządku tradycji. Kościół katedralny jest tym, w którym biskup ma swoją siedzibę i naucza. „*Cathedra* — komentuje Y. Congar — to funkcja episkopalna, to jej ciągłość, to sukcesja, to *doctrina*. [...] *Cathedra* jest terminem, który odpowiadałby temu, co my nazwalibyśmy «magisterium»”⁵⁰. Owa koncepcja *cathedra* zostanie doceniona przez Cypriana⁵¹. Jednak dla biskupa Kartaginy episkopat jest rzeczywistością solidarną i jedną, a zatem kolegialną, we wspólnocie ze stolicą Piotrową (*Petri cathedra*), Kościołem głównym⁵².

W tamtej epoce odpowiedzialność za przekazywanie wiary, za jej nauczanie i regulację jest zatem sprawą biskupów. Ci ostatni są jednak zawsze ujmowani w jedność, jaką tworzą ze swoim ludem, budując Kościół: Kościół to lud otaczający swego biskupa. Nie dziwi zatem, że wielka liczba dokumentów, jakie dotarły do nas z tamtego okresu, pochodzi od biskupów. Nie ujmuje to nic ważnej roli, jaką odgrywają „doktorzy”, tacy jak Tertulian na Zachodzie czy Orygenes na Wschodzie, w opracowaniu poznania (*gnósis*) wiary. Istnieją także „szkoły” katechetyczne i teologiczne, na przykład Justyna w Rzymie lub szkoła aleksandryjska, w której odznaczyli się Klemens i Orygenes.

Od kolegialności biskupiej do synodów lokalnych

Zanim jeszcze Cyprian sformalizował kolegialną solidarność biskupów, doświadczenie pokazało, że biskup nie może sam wypełniać podwójnej misji nauczania i regulacji wiary. Także życie synodalne szybko rozwinęło się w Kościele wraz z gromadzeniem się synodów (lub soborów) regionalnych i lokalnych. Zwoływane są one od końca II wieku i w wielu miejscach stają się regularne. Ich celem jest utrzymanie wspólnoty między Kościołami za każdym razem, gdy pojawia się jakiś problem — doktrynalny lub dyscyplinarny. Gromadzenie się synodów lokalnych i regionalnych wprowadza już prawo jednomyślności podejmowanych decyzji i praktykę wysyłania *Listów synodalnych* do biskupów danego regionu, którzy byli nieobecni, aby podpisali się pod decyzjami synodu⁵³. Owe listy synodalne będą niekiedy wysyłane poza region,

⁵⁰ Y. Congar, *Bref historique des formes du „magistère” et de ses relations avec les docteurs*, RSPT 60 (1976), s. 100-101.

⁵¹ Termin *cathedra* jest obecny już u Hermasa, *Pasterz*, 2, 2; 4, 3; 18, 3; 19, 2, 4; 43, 1 (numeracja franc. R. Joly, w: SC 53). Niedawne studia wyrażają wszakże zdanie, iż termin ten nie odsyła jeszcze u tego autora do funkcji episkopalnej wraz z sukcesją. Zob. A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, Brill, Leiden 1995.

⁵² Zob. t. III, s. 341-343.

⁵³ Takie postrzeganie tamtej rzeczywistości, inspirowane świadectwem Euzebiusza z Cezarei, kwestionowane jest w: A. Brent, *op. cit.*

w perspektywie ekumeniczności⁵⁴. Autorytet tych pierwszych zgromadzeń był przyjmowany w szerokiej mierze, do tego stopnia, iż nie tylko biskupi czuli się związani ich decyzjami, ale nowy synod nie odważał się ich zmieniać. „Od końca II wieku biskup Rzymu był uczestnikiem życia synodalnego Kościoła. Sam jest inicjatorem zwołania wielu synodów lokalnych”⁵⁵.

W centrum owych relacji wspólnoty między Kościołami, Kościół Rzymu odgrywa rolę właściwą temu, kto „przewodzi w miłości” i „naucza innych”⁵⁶. Klemens interweniował w konfliktach w Koryncie. Ireneusz uznał pierwszeństwo Rzymu, ponieważ Kościół ten zbudowany jest na Piotrze i Pawle⁵⁷. A konkretnie interweniuje on w przypadkach nagłych, wyjątkowych lub na wezwanie. W taki sposób narodziła się w Kościele działalność soborowa. Jej znaczenie pokazuje fakt, że zebranie się pierwszego soboru powszechnego w Nicei, w 325 roku, będzie nowością mniej radykalną, niż można by sądzić. Wpisze się ona w mocną tradycję synodalną, w ramach której podejmowano już decyzje ściśle doktrynalne.

2. LOGIKA I METODA DYSKURSU WIARY W IV WIEKU NA WSCHODZIE

W IV wieku dyskurs wiary zostaje poddany pewnej organizacji. Chodzi teraz o potwierdzenie wielkich twierdzeń doktrynalnych chrześcijaństwa w obliczu podwójnej kontestacji, wypływającej z jednej strony z błędnej lektury Pism, a z drugiej z racjonalnej refleksji, która interpretuje najtrudniejsze punkty afirmacji chrześcijańskich (Trójca i chrystologia) w bezpośrednim świetle kategorii rozumu kulturowego. Dyskurs pozostaje polemiczny i skierowany jest przeciw heretykom. Przesuwa się jednak jego środek ciężkości. Nie idzie już tylko o ukazanie błędu, ale przede wszystkim o ukazanie spójności i racjonalności wiary. Przesunięcie to, jak widzieliśmy, zmusza dyskurs wiary do odnalezienia swych punktów odniesienia na podstawie debaty z heretykami⁵⁸.

Jeżeli dokonamy „redukcji” logicznej na podstawie różnorodności kompozycji literackich, schemat postępowania doktrynalnego podjętego przez Ojców może być sprowadzony do pewnej liczby najważniejszych kroków, które

⁵⁴ Zob. H. Marot, *Conciles anténicéens et conciles œcuméniques*, art. cit., s. 39 — 41; M Sicben, *op. cit.*

⁵⁵ Groupe des Dombes, *Le ministère de communion dans l' Eglise universelle*, Centurion, Paris 1986, nr 21.

⁵⁶ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Rzymie*, Adres i 3, 1 ; SC 10 ter, s. 125 i 129; przekład polski: zob. *Pś*, s. 128 i 129.

⁵⁷ Zob. t. III, s. 322-324.

⁵⁸ Połączenie to pokazuje pierwotną solidarność pomiędzy tym, co miało się stać teologią fidei i teologią a teologią dogmatyczną.

tworzą jego zasadniczą strukturę. Owe różnorodne kroki zostaną tutaj opisane na podstawie uprzywilejowanych dokumentów, jakie stanowią debaty trynitarne prowadzone przez Atanazego z Aleksandrii i Bazylego z Cezarei. Studium debat chrystologicznych z V wieku dałoby porównywalne wyniki.

Punkt wyjścia i okazja: kontestacja wiary w Kościele

Wiara chrześcijańska jest nieustannie poddawana refleksji. Credo nie może być przedmiotem mechanicznego powtarzania: aby być przekazywanym wprawdzie, winno być komentowane i interpretowane. Jakościowo jest zresztą ustnym i żywym punktem odniesienia. Rozwinęło się w czasie, zawiera różne warianty w różnych Kościołach, może przyjmować dodatki, które uściślają je w punktach, będących przedmiotem kontestacji. Właśnie dlatego uporczywe odwoływanie się do jakiejś bardzo dawnej formuły może być sposobem na ukrycie jej interpretacji, dokonywanej w nowych debatach.

Wiara faktycznie nieustannie musi odpowiadać na wiele pytań wypływających z trudności wywoływanych czy to lekturą Pism, która dąży do koherencji, czy to konfrontacją pomiędzy twierdzeniami wiary i najbardziej powszechnymi konkluzjami myśli filozoficznej. Problemy interpretacji należy rozwiązywać za każdym razem, gdy idzie o przełożenie na nowe kategorie zasadniczych punktów wyznania wiary. Dziś mówilibyśmy o problemie „inkulturacji”. Konfrontacja twierdzeń biblijnych z kategoriami filozoficznymi świata greckiego wywołuje szok. Jak na przykład należy rozumieć Pismo, kiedy mówi o Chrystusie jako „Synu Bożym”? Faktycznie zaczynają się pojawiać komentarze do Credo i nowe formuły. Kontestowany jest dawny sens nadawany szacownym formułom. Konflikt wśród biskupów i wśród teologów (pierwsi byli często także drugimi) szybko staje się kryzysem eklezjalnym. Krótko mówiąc dochodzi do debaty w dziedzinie jeszcze nie do końca rozpoznanej, debaty, która kwestionuje jednomyślność Kościołów.

Pomiędzy różnorodnymi interpretacjami zaczyna pogłębiać się rozdział, który odczuwany jest jako stwarzający dystans między wiarą zawsze przeżywaną a wiarą dzisiejszą, jaka objaśniana jest w pozornie nowych stwierdzeniach i kategoriach obcych swemu pochodzeniu. Konieczne staje się rozeznanie, które ma umożliwić weryfikację tego, gdzie znajduje się autentyczna wierność wierze otrzymanej od apostołów oraz gdzie sytuuje się „nowość” w znaczeniu, jakie dawniej nadawano temu słowu dla wyrażenia herezji.

W takich okolicznościach i przy takiej motywacji Ojcowie Kościoła chwytają za pióro, najpierw z osobistych względów, ale oddając swoją refleksję na służbę rozeznania eklezjalnego, które z czasem nabierze kształtu soborowego. Rozeznanie to jest najpierw teologiczne, ponieważ wykorzystuje środki i osobiste

perspektywy jednego człowieka. Otwiera się ono jednak na akt „dogmatyczny” (w nowoczesnym znaczeniu tego terminu), albowiem przebyty kryzys dogmatyczny da okazję do uroczystej decyzji, która ma aktualizować w obecnym Kościele wiarę apostołów.

Pierwszy etap: eklezjalne wyznanie wiary otrzymane od tradycji chrzcielnej

Pierwszy moment działania Ojców polega na wyraźnym cofnięciu się od wiary dzisiaj kontestowanej do wiary niegdysiejszej, to znaczy wiary eklezjalnej w takiej postaci, jaką otrzymali oni od tradycji chrzcielnej. Wiara ta będzie kamieniem probierczym mającego nastąpić rozeznawania. Swe uprzywilejowane wyrażenie i swój pierwszy punkt odniesienia odnajduje ona w wyznaniu wiary, jakie znajdowało się w centrum katechezy chrzcielnej i zostało wygłoszone podczas chrztu, a zatem podczas narodzin do życia chrześcijańskiego. Wyznanie wiary i chrzest idą ze sobą w parze i są nierozzerwalnie przyjmowane w tradycji eklezjalnej: „Wiara zaś i chrzest, powie Bazyli, dwa sposoby ocalenia, są ze sobą spójne i niepodzielne”⁵⁹. Chrzest nazwany jest „tradycją” wiary eklezjalnej i „katolickiej”. To wiara Kościołów Aleksandrii i Cezarei, które wymieniają swe wyznania, istotnie tożsame co do treści, pomimo różnych wariantów literackich. Ta właśnie wiara pozwala uznać się za chrześcijanina, to znaczy złączyć się bezpośrednio z Chrystusem, podczas gdy heretycy noszą zazwyczaj imię swego założyciela.

Właśnie dlatego Aleksander z Aleksandrii od razu zapytuje Ariusza o jego wyznanie wiary⁶⁰. Po zebraniu negacji tegoż Ariusza, Atanazy przeciwstawia mu wyznanie prawdziwej wiary, stawiając w ten sposób światło na świeczniku, aby rozpędzić ciemności⁶¹, zanim dotknie sedna obecnej kontestacji. Wyznanie wiary faktycznie ma swój własny ciężar, ponieważ posiada walor oficjalnego i tradycyjnego wyznania Kościoła. Nie inaczej zachowa się Bazyli wobec Eunomiusza. Pierwsze zdanie jego dzieła zaczyna się w taki sposób: „Gdyby wszyscy ci, nad którymi zostało przywołane imię naszego Boga i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, zechcieli nie podejmować żadnych wysiłków przeciw prawdzie Ewangelii, ale zadowolić się tradycją apostołów i prostotą wiary...”⁶². Przed podjęciem jakiegokolwiek poważnej argumentacji, Bazyli domaga się eklezjalnego, pochodzącego z tradycji⁶³ wyznania wiary w obliczu nadużycia,

⁵⁹ Nażyli z Cezarei, *O Duchu Świętym*, XII, 28; SC 17 bis, s. 347; przekład polski: Brzóstkowska, Pax, Warszawa 1999, s. 121 — 122.

⁶⁰ Zob. B. Sesboiie, B. Meunier, *Dieu peut-il avoir un Fils?*, Cerf, Paris 1993, s. 33 — 35.

⁶¹ Atanazy, *Apologia przeciw arianom*, 1, 8 — 9; PG 26, 25 — 26; zob. przekład polski: J. Ożóg, PSP XXI, ATK Warszawa 1979.

⁶² Bazyli z Cezarei, *Przeciw Eunomiuszowi*, I, 1; SC 299, s. 141.

⁶³ *Ibid.*, I, 4; s. 163-171.

jakiego dopuszcza się wobec niego jego adwersarz. W chwili obrony pełnego bóstwa Syna, w taki sposób odwołuje się do wiary chrzcielnej w tekście, w którym wyczuwamy emocje człowieka wierzącego:

Jest bez wątpienia wiele punktów, które dzielą chrześcijaństwo od błędu Greków i ignorancji Żydów, ale ja ze swej strony uważam, że w Ewangelii naszego zbawienia nie ma ważniejszej nauki, niż wiara w Ojca i w Syna. Co do tego, że Bóg jest Stwórcą i Autorem, zgadzają się także ci, którzy odłączyli się z powodu jakiegoś błędu. Ale do jakiej grupy mamy zaliczyć tego, kto uczy, że Ojciec jest fałszywym imieniem i że Syn liczy się tylko o tyle, o ile chodzi o samo tylko miano, i kto nie widzi żadnej różnicy w wyznawaniu Ojca albo Stwórcy i w mówieniu Syn albo stworzenie? Do jakiego stronnictwa [go zaliczyć]? Czy pośród Żydów, czy też po stronie Greków? Albowiem nie zostanie przyjęty w poczet chrześcijan ktoś, kto odmawia religii mocy i tego, co charakterystyczne dla naszego kultu. Rzeczywiście, nie uwierzyliśmy w jakiegoś Autora i w jakieś stworzenie, ale za sprawą łaski chrztu zostaliśmy naznaczeni pieczęcią Ojca i Syna⁶⁴.

Pierwszym odniesieniem Bazylego w traktacie *O Duchu Świętym* także jest treść wiary zawarta w doksologii, jakiej użył, zwracając się do „Boga i Ojca [...] z Synem i z Duchem Świętym”⁶⁵. Bowiem według niego istnieje ścisła korelacja pomiędzy regułą wiary a regułą uwielbienia i adoracji: „[...] bo jak zostaliśmy ochrzczeni, tak też i wierzymy, i jak wierzymy, tak też i wysławiamy”⁶⁶. Ta solidarność punktów widzenia dokonuje interioryzacji doksologii w wykładzie doktrynalnym poprzez użycie języka duchowego: z jednej strony jest „zdrowa wiara”, prawdziwa „religia” (*eusebeia*); z drugiej są „błuznierstwa” i „bezbożności” „wiarołomców” i „przeniewierców”⁶⁷. W tym samym dziele Bazyli w sposób uroczysty wyraża odniesienie do reguły wiary otrzymanej na chrzcie:

W jaki sposób stajemy się chrześcijanami? Przez wiarę, każdy powie. A jaką drogą jesteśmy zbawiani? Odrodziwszy się, oczywiście, przez łaskę chrztu. [...] Poznawszy następnie to zbawienie umocnione przez Ojca i Syna, i Ducha Świętego, czy zadowolimy się tym, co przyjęliśmy jako „wzór nauczania”? Byłoby godne wielkiego ubolewania, gdyby się okazało, iż znajdujemy się teraz w większym oddaleniu od naszego zbawienia niż w chwili, gdy przyjęliśmy wiarę, gdybyśmy teraz wyparli się tego, co wtedy otrzymaliśmy. Taka sama jest strata wtedy, gdy ktoś odchodzi bez chrztu, jak i wtedy, gdy przyjmuje go ktoś, dla kogo niedostępny jest jakiś jeden [element] tradycji. Również gdy chodzi o wyznanie wiary, które złożyliśmy przy pierwszym wprowadzeniu, kiedy to wyrwani bóstwom przybyliśmy

⁶⁴ *Ibid.*, II, 22; SC 305, s. 89-91.

⁶⁵ Bazyli z Cezarei, *O Duchu Świętym*, I, 3; SC 17 bis, s. 257; przekład polski: *op. cit.*, s. 83.

⁶⁶ Bazyli, *Listy*, 159, 2; Bude II, s. 86; przekład polski: *op. cit.*, s. 174.

⁶⁷ Bazyli, *O Duchu Świętym*, XI, 27; SC 17 bis, s. 341; przekład polski: *op. cit.*, s. 119 — 120.

do Boga żywego, to ten, kto [Go] nie strzeże przy każdej okazji i przez całe swoje życie nie osłania bezpieczną strażą, staje się obcy Bożym obietnicom, gdyż pozostaje w sprzeczności z własnym podpisem złożonym przy wyznaniu wiary. Jeśli bowiem chrzest jest początkiem mego życia, a ów dzień ponownego narodzenia to dzień pierwszy, jest oczywiste, że głos najcenniejszy to głos, który wyraża się w lasce usynowienia⁶⁸.

To pierwotne odniesienie jest ogólnie przyjęte przez uczestników debaty. Minał już czas, kiedy, jak za Ireneusza, należało uzasadniać pochodzenie tradycji. Dziełko Eunomiusza również rozpoczyna się odniesieniem do „najprostszego wyznania wiary”⁶⁹. W taki oto sposób, przed Soborem Efeskim, dyskusja między Cyrylem i Nestoriuszem obracać się będzie wokół prawdziwej interpretacji wiary nicejskiej, z którego obydwaj czynią kamień probierczy ortodoksji.

Ów punkt wyjścia niekiedy jest też niejako celem powrotu, jakby dla zaczerpnięcia oddechu pomiędzy dwoma argumentacjami. Atanazy lubi powtarzać: taka jest wiara katolicka, taki jest rys wyróżniający wiarę w Chrystusa⁷⁰, taka jest wiara głoszona od początku przez apostołów, zachowywana w Kościele katolickim od jego powstania⁷¹.

Tym samym tradycyjna wiara jest fundamentem. Jest regułą, „normą”, której złamać nie można, a która swą autentycznością otaczać będzie kolejne rozwinięcia. Jej jedność i spójność została już wypróbowana we wcześniejszych dysputach; poznała już swe najmocniejsze strony i najważniejsze punkty; wie, że tworzy pewną nierozzerwalną całość. Jest duchem, jest bowiem przeżywana w Duchu, który tchnie ją w serca i zachowuje w całym Kościele. W każdym chrześcijaninie przemienia się w „zmysł wiary”, który czyni go wrażliwym na każde twierdzenie, które mogłoby ją zranić z bliska lub z daleka.

Drugi etap: odwołanie do Pisma Świętego

W tym miejscu, co logiczne, zostaje wprowadzone nawiązanie do Pisma. Jeśli nawet argumentacja biblijna nie jest, na płaszczyźnie literackiej, bezpośrednim dalszym ciągiem poprzedniego momentu, to ten ostatni pozostaje założeniem i determinuje postawę doktora, który otwiera Pismo, by na jego podstawie uzasadniać kwestionowany punkt wiary i uwolnić go od heretyckich kontestacji. Nie idzie tu już o komentowanie Pisma Świętego ani o odkrywanie jego różnorodnych znaczeń, co czynił na przykład Orygenes. Egzegeza ta jest

⁶⁸ *Ibid.*, X, 26; s. 337; przekład polski: *op. cit.*, s. 118.

⁶⁹ Eunomiusz, *Apologia*, 5 — 6; *SC* 305, s. 241—245.

⁷⁰ Atanazy, *Listy do Serapiona*, II, 7 — 8, III, 7; *SC* 15, s. 156-160 i 172—173; przekład polski; S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1996, s. 114—116, 125.

⁷¹ *Ibid.*, 1, 28; s. 133; przekład polski: *op. cit.*, s. 101-102.

czysto „dogmatyczna”, to znaczy, że przynosi ona potwierdzenie reguły wiary. Z tego samego powodu Pismo będzie odczytywane w ramach tradycji zachowywanej przez Kościół, to znaczy w środowisku interpretacyjnym, które jest dalszym ciągiem pierwotnego przekazu Pisma. Atanazy mówi o „eklezyjalnej” interpretacji Pisma⁷². Odnajdujemy tutaj regułę wiary w działaniu oraz wypracowane z niej zasady doktrynalne, już nie jako głoszone bieguny odniesienia i refleksji, ale używane spontanicznie, niczym forma ożywiająca materię. Otóż bez reguły wiary w Piśmie można znaleźć niemal wszystko. Reguła ta, wyrażona w Credo, będzie zatem najważniejszą osią, wokół której dokonane zostaną łączenia tekstów biblijnych. Według Atanazego diabeł, autor wszelkiej herezji, który przychodzi siał kłakół pośród dobrego ziarna, potrafi doskonale cytować Pismo dla wsparcia swych celów. Pokazał to przy kuszeniu Ewy na początku czasów oraz przy kuszeniu Pana opisanym w Ewangelii⁷³.

Dowód wiary na podstawie Pisma Świętego posłuży się pewną metodą lektury i argumentacji:

1. W świetle reguły wiary odwołanie się do Pisma dokonuje się zgodnie z zasadą całości. Wiara nie traktuje Pisma wybiórczo, a także domaga się go w całości dla siebie, jako swego dobra, używa go i posługuje się nim w całości dla zbudowania swego dowodu. Lektura, jakiej dokonuje, jest stała, dzisiejsza opiera się na wcześniejszej, rozwijając ją jednak i pogłębiając w ramach pewnej jednomyślności. Tradycja Ojców czerpie swą wartość stąd, iż sama ze swej strony zakorzeniona jest w Piśmie⁷⁴. Podobnie argument biblijny także poszukuje jednomyślności tekstów, nie wystarcza mu oparcie się na większości spośród nich: nie dopuszcza, by przedstawiono choćby jeden przeczący jego twierdzeniom. Póki istnieją antynomie, musi starać się pokazać, że pomiędzy tekstami Pisma nie ma sprzeczności. Lepiej, żeby autor wyznał niemożliwość udzielenia odpowiedzi, niż żeby ustąpił⁷⁵.

To wyjaśnia częstą troskę o grupowanie tekstów i cytowanie ich jak nieskończonego szeregu świadków oraz o niestrudzone argumentowanie w odniesieniu do tekstów przywołanych przez heretyków, ażeby ukazać, że ich sposób posługiwania się nimi jest błędny. Wystarczy niekiedy zacytować teksty Pism w odpowiednim porządku, aby obficie zilustrować jakąś doktrynę. Teksty te same są wystarczająco wymowne; same też się uzupełniają i spontanicznie organizują w wiązkę, która rzuca oczekiwane światło. Dowód zostanie zakończony krótkim komentarzem, który nie zawsze okazuje się niezbędny⁷⁶.

⁷² Atanazy, *Przeciw arianom*, I, 44; PG 26, 102 c.

⁷³ *Ibid.*, I, 8; 25-28.

⁷⁴ Bazyli, *O Duchu Świętym*, VII, 16; SC 1 7 bis, s. 301; przekład polski: *op. cit.*, s. 102—103.

⁷⁵ Bazyli, *Przeciw Eunomiuszowi*, III, 6; SC 305, s. 169, gdzie autor wyznaje swą niewiedzę w kwestii pochodzenia Ducha Świętego, aby nie popaść w dylematy swego adwersarza.

⁷⁶ Zob. Atanazy, *Przeciw arianom*, I, 1-12; PG 26, 33-38.

2. Najczęściej jednak posługiwanie się Pismem Świętym przyjmuje formę wielocłonowej argumentacji. Niektóre teksty nie od razu są zrozumiałe lub samowystarczalne. Aby wydobyć ich sens w porządku wiary, autor chrześcijański musi włączyć je do zorganizowanej argumentacji. Może ona przyjmować różnorodne oblicza. Najprostszym przypadkiem jest zestawienie dwóch tekstów, z których każdy, na poziomie dosłownym, niczego udowodnić nie jest w stanie. Tymczasem umieszczone obok siebie doskonale się uzupełniają. Substytucja lub odpowiedniość członów zdań lub ekwiwalentnych terminów w jednym i drugim tekście pozwala doprowadzić do komunikacji między nimi i do wypracowania mocnej konkluzji. Na przykład biblijne określenia Ducha Świętego są nadawane w Piśmie także Ojcu i Synowi. A zatem spis „imion” używanych w Piśmie Świętym pozwala uzasadnić twierdzenie, że Duch, dar Ojca, sam jest Bogiem. Zgromadzenie takich świadectw pokazuje, że Duch Święty należy do Trójcy.

3. Troska o całość nie ma zatem jedynie zwykłego waloru ilościowego: poprzez nagromadzenie tekstów autor chrześcijański nie stara się jedynie o powtarzanie jakiejś drogiej mu formuły; poszukuje on koherencji języka biblijnego. Chce pokazać jego harmonijną zgodność (*symphónós*⁷⁷). Poprzez wieloraką różnorodność sposobów wyrazu pragnie rozpoznać te, które odsyłają do jakiegoś prawa językowego oraz te, które tego nie czynią. Kiedy egipscy liopicy⁷⁸ utrzymują, że Duch jest stworzony, w swej argumentacji wychodząc od Am 4,13, gdzie mowa o Tym, który „stwarza tchnienie (*pneuma*)”, Atanazy odkrywa prawo języka Pisma, które pozwala dostrzec, czy chodzi o wiatr, czy o Ducha Świętego. W pierwszym przypadku termin *pneuma* używany jest sam, nawet bez rodzajnika, zaś w drugim przypadku zawsze opatrzony jest jakimś określeniem: „Duch Święty”, „Duch prawdy” etc.⁷⁹ W odniesieniu do formuły z 1 Kor 8,6, która Ojcu przypisuje „od którego”, a Synowi „przez którego”, Bazyli stwierdza: „Nie jest to język tego, kto nadaje prawa, lecz tego, kto stara się rozróżnić hipostazy”⁸⁰. Jednakże, jako że jego adwersarze stawiają, w ślad za Aecjuszem, zasadę lektury, która z przesłanki lingwistycznej wnioskuje o przesłanie ontologicznej: „Istoty, które z natury są niepodobne, wymawiane są w sposób niepodobny, i odwrotnie: to, co jest wymawiane niepodobnie, jest z natury niepodobne”⁸¹, Bazyli odwróci przywołaną już zasadę: Pismo nie tylko nie rezerwuje odmiennego przyimka dla każdej z Osób boskich: od którego dla Ojca, przez którego dla Syna i w którym dla Ducha Świętego, co ilustrowałoby tezę adwersarzy, ale używa ono wszystkich trzech przyimków dla

⁷⁷ Atanazy, *Listy do Serapiona*, I, 32; SC 15, s. 142; przekład polski: *op. cit.*, s. 106—107.

⁷⁸ A>b. t. 1, s. 237.

⁷⁹ Aunazy, *Listy do Serapiona*, I, 3 — 4; SC 15, s. 82 — 85; przekład polski: *op. cit.*, s. 71 — 73.

⁸⁰ Bazyli, *O Duchu Świętym*, V, 7; SC 17 bis, s. 273; przekład polski: *op. cit.*, s. 89.

⁸¹ *Ibid.*, 11, 4, s. 261; przekład polski: *op. cit.*, s. 84.

każdej z trzech Osób. U kresu obszernego nagromadzenia tekstów biblijnych, Bazyli może zatem sformułować wniosek, iż to, o czym mówi się w podobny sposób, ma podobną naturę⁸².

Dowód odwołujący się do prawa językowego potwierdzony zostaje przez jego weryfikację: podobnie jak Pismo Święte mówi zawsze o Synu w języku wieczności, tak o stworzeniach mówi zawsze w języku czasu⁸³.

Respektowanie prawa języka oznacza wreszcie odpowiednie zrozumienie wyrażeń symbolicznych zgodnie z tym, czy rzeczywiście są, a nie na sposób materialny: zasiadanie Syna po prawicy Ojca ma walor chwalebnej intronizacji, która uznaje Go równym Ojcu, a nie przyznanie jakiejś niższej godności lub „podnóżka” przewidzianego dla Jego nieprzyjaciół⁸⁴.

4. W ten sposób, od jednej do drugiej grupy tekstów biblijnych, autor chrześcijański stara się odnaleźć najważniejsze rysy ekonomii zbawienia. W takich ramach użyje też wypracowanych zasad doktrynalnych w zestawieniu ze świadectwami Pisma i twierdzeniami formuł wiary⁸⁵. Na przykład Janowa formuła: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9) stanowi zasadę egzegezy umożliwiającą zgrupowanie wokół niej innych tekstów wyrażających stosunek Syna do Ojca⁸⁶.

Trzeci etap: rozumowanie i opracowanie języka

Powrót do tradycyjnego wyznania wiary, oświeconego przez ponowne odczytanie Pism na temat kwestionowanego punktu, jest nadal niezbędny, ale staje się coraz bardziej niewystarczający. Mógł wystarczać, kiedy kontestacja zatrzymywała się na poziomie Pisma; nie jest już tak, od kiedy kategorie rozumu helleńskiego zaczęły mieć swój udział w wyrażaniu wiary. Otóż używana argumentacja zachowuje język Pism i pierwotnych Credo, których wyrażenia są praktycznie wyjęte z tekstów Pisma. Tymczasem jądro kontestacji odnosi się odtąd do sposobu, w jaki owe wyrażenia powinny być transkrybowane czy tłumaczone na nowy język kulturowy, który stał się językiem ekspansji wiary chrześcijańskiej.

Trzeba od tej pory odwoływać się do rozumu i argumentować na drodze rozumowej. Jak w każdym dialogu apologetycznym, to partner określa grunt,

⁸² *Ibid.*, rozdz. II—V, s. 261—285; przekład polski: s. 84 — 96. Zob. t. I, s. 235.

⁸³ Atanazy, *Przeciw arianom*, I, 13; PG 37 — 40.

⁸⁴ Bazyli, *O Duchu Świętym*, VI, 15; SC 17 bis, s. 291—295; przekład polski: *op. cit.*, s. 99—101. — Uwaga poświęcana językowi biblijnemu przez Atanazego i Bazylego nie przeszkadzała im wcale w udzielaniu opisywanym rzeczywistościom pierwszeństwa nad słowami, które są im podporządkowane. Pozwala im to z relatywizować użycie niektórych terminów już w Piśmie Świętym, a w jeszcze większej mierze w języku dogmatycznym.

⁸⁵ Zob. całość argumentów soteriologicznych omówionych w t. I, s. 302-309.

⁸⁶ Atanazy, *Przeciw arianom*, I, 12; PG 26, 35 c.

na którym debata ma się rozgrywać. W momencie przekroczenia tego progu, autor chrześcijański z IV wieku zostaje wciągnięty w swego rodzaju wir. Faktycznie, powodowany tak tradycją, jak i przekonaniem, nie przestaje on polemizować z „mądrością zewnętrzną” czy też „ludzi z zewnątrz”⁸⁷. W dobrym tonie jest wówczas oskarżanie filozofii o to, że jest źródłem błędów, jeśli nie kłamstw oraz wyśmiewanie się z jej domniemanej „technologii”⁸⁸. Co więcej, to heretycy zawładnęli tą techniką i obrócili ją przeciwko wierze. Krótko mówiąc, Ojciec Kościoła jest w delikatnej sytuacji: zmuszony jest oto zagłębić się w dialektykę filozoficzną swej epoki, protestując przy tym, że do niczego się ona nie przydaje. Im bardziej to czyni, niewątpliwie tym bardziej też odczuwa potrzebę usprawiedliwiania się, mówiąc, że tego nie robi. Ale wraz z upływem czasu uzna, że debata teologiczna wymaga innej broni, niż zwykle wyznawanie wiary⁸⁹.

Atanazy wszedł już na tę drogę, na przykład w debacie na temat czasu i wieczności, w odniesieniu do zrodzenia Syna⁹⁰, albo dla usprawiedliwienia użycia terminu współistotny przez Sobór Nicejski. Znacznie bardziej decydująca jest postawa Bazylego wobec żelaznej konstrukcji dialektycznej, jaką przeciwstawił mu mistrz drugiego pokolenia ariańskiego, Eunomiusz z Kyzikos⁹¹. Powtarzanie tradycyjnych twierdzeń byłoby tutaj nieskuteczne. Obrona wiary nie może pozostawać poza racjonalnym poziomem kontestacji wypracowanej przez jej adwersarza. Trzeba zatem ze swej strony zbudować dyskurs racjonalny, ściśle uwarunkowany przez myśl tego, którego zarzuty krok po kroku odrzuca.

W ścisłym znaczeniu terminu, Bazyli winien „zdać sprawozdanie” (*tas euthanas hupekhein*) z wiary, to znaczy „zdać z niej sprawę” (*ton logon parekhestai*)⁹² w obliczu myśli filozoficznej. Nie jesteśmy tu daleko od *reddere rationem* Augustyna. Ten podwójny przymus, ze strony wiary i rozumu, popycha naprzód jego refleksję: cały problem polega na przedstawieniu *mis-erium* trynitarnego, wyznawanego od początku, w ramach spójnego opracowania koncepcyjnego, co zakłada zajęcie stanowiska w kwestii kategorii bytu

⁸⁷ Bazyli, *O Duchu Świętym*, III, 5; SC 17 bis, s. 265; przekład polski: *op. cit.*, s. 86.

⁸⁸ *Ibid.*, VI, 13; s. 289; przekład polski: s. 96 — 97. — Zob. J. De Ghellinck, *Patristique et Moyen Age*, t. III, étude VI: „Un aspect de l'opposition entre hélienisme et christianisme. L'attitude vis-a-vis de la dialectique dans les débats trinitaires”, Duculot, Gembloux 1948, s. 245 — 310.

⁸⁹ Zob. Bazyli, *Prolog VIII o wierze*, 2; PG 31, 679 b — c, który odpowiada mnichom zaniepokojonym używaniem słownictwa obcego wobec Pisma: „Tak jak wojownik i rolnik nie biorą do ręki tych samych narzędzi [...], tak i ten, kto zachęca do zdrowej doktryny i ten, kto obala argumenty oponentów nie używa takiego samego dyskursu. [...] Czym innym jest prostota tych, którzy wyznają religię w pokoju, a czym innym znoje tych, którzy przeciwstawiają się przeciwnościom fałszywej nauki”.

⁹⁰ Atanazy, *Przeciw arianom*, I, 11 — 13; PG 26, 33 — 40.

⁹¹ Zob. t. I, s. 234-235 i 253-255.

⁹² Bazyli, *O Duchu Świętym*, XXV, 59; SC 17 bis, s. 461; przekład polski: zob. *op. cit.*, s. 167-168. Zob. B. Pruche, *ibid.*, s. 167-168.

i struktury języka. Jego dyskurs dokona zatem spekulatywnego i metafizycznego zwrotu, nieznanego dotąd w tekstach chrześcijańskich. Wszystkim rządzi troska o nadanie kategoriom rozumu zdolności wyrażania bez sprzeczności spójności misterium trynitarnego⁹³. Jednakże to, co Bazyli zapożycza z mądrości filozoficznej, odnosi się do dialektyki i logiki, także do niektórych koncepcji, w sposób skądinąd eklektyczny: wystrzega się afiliowania do jakiejś konkretnej myśli filozoficznej.

Czwarty etap: pojawienie się odwołania do pomników tradycji

Odwołanie się do tradycji nabiera stopniowo także innego kształtu. Jego klasyczna forma od początku kształtuje opisane tutaj poruszenie doktrynalne i opiera się na żywotnym przekonaniu, iż przesłanie wiary chrzcielnej pochodzi od Pana poprzez apostołów i zostało autentycznie zachowane przez tradycję eklezjalną w Kościołach, które owi apostołowie założyli⁹⁴. Jednak z czasem autorzy chrześcijańscy zyskują świadomość, że doktryna, jaką wykładają, ma już za sobą jasne świadectwo ich poprzedników. Stąd troska o ustanowienie ciągów świadectw już nie wyłącznie na podstawie Pism, ale także na podstawie Ojców. Ta druga forma argumentu według tradycji, mająca przed sobą wielką przyszłość, polega zatem na przedstawianiu „pomników tradycji”. Świadectwa te przychodzą po istotnej części dowodu opartego na wzajemnym potwierdzeniu, jakiego udzielają sobie wyznawcy wiary i Pisma, a także po pierwszych usiłowaniach opracowania racjonalnego.

Pierwszym przykładem, gdzie opisane wyżej postępowanie przedstawiono w sposób systematyczny, jest traktat *O Duchu Świętym* Bazylego z Cezarei. Przedostatni rozdział jego księgi podaje „wyliczenie ludzi sławnych w Kościele”, używających doksológii, w których Duch Święty wyliczany jest wraz z Ojcem i Synem. Bazyli z dumą przywołuje, niczym w sądzie, „wielu świadków”: Ireneusza, Klemensa Rzymskiego, Dionizego Rzymskiego, Dionizego Aleksandryjskiego, Orygenesza, Juliusza Afrykańczyka, męczennika Atenogenosa, Grzegorza Cudotwórcę, Firmiliana z Cezarei, Melecjusza, aż po Dianiosa, biskupa, który ochrzcił go i uczynił zeń obecnego adresata tejże tradycji. Zważywszy, że opiera się na tak wielkiej liczbie świadków, Bazylego nie sposób uznać na „nowatora”⁹⁵. Cyryl Aleksandryjski postąpi podobnie, zbierając dokumenty patrystyczne ukazujące, iż tytuł Matki Boga (*theotokos*), nadawany Dziewicy Marii, nie jest nowością, ale ma za sobą użycie go przez wielu wcześniejszych autorów⁹⁶. Teodoret także

⁹³ Zob. treść tej argumentacji, t. I, s. 255 — 259.

⁹⁴ Zob. Atanazy, *Listy do Serapiona*, I, 28; SC 15, s. 133; przekład polski: *op. cit.*, s. 101 — 102.

⁹⁵ Bazyli, *O Duchu Świętym*, XXIX, 71 — 75; SC 17 bis, s. 501 — 519; przekład polski: *op. cit.*, s. 183-191.

⁹⁶ Cyryl Aleksandryjski, *Wykład prawdziwej wiary. Do księżniczek*, PG 76, 1209d—1217.

zgromadzi dokumentację patrystyczną dla uzasadnienia swych stanowisk doktrynalnych. Ten przyjęty zwyczaj zachowa się nawet w zwykłym nauczaniu teologii.

Etap końcowy: decyzja soborowa

Przywołując rolę soboru ekumenicznego u kresu opisanego postępowania, wychodzimy z wątku literackiego traktatów patrystycznych jako takich. Nie wychodzimy wszakże z ich logiki. Albowiem dzieła te mają oddźwięk w Kościele oraz określony związek z soborami.

Sobór interweniuje u końca — przynajmniej prowizorycznego — debaty, aby sprawować autorytet regulacyjny ciała episkopalnego. Stara się zamknąć konflikt decyzją, która pojawia się na styku tradycyjnej wiary i nowo powstałej kontestacji. Z tego właśnie powodu powraca do wyznania wiary, w którym dyskurs znalazł swój fundament. Jednakże jednocześnie „aktualizuje” on owo wyznanie, wyposażając je w nowe wyrażenia, w razie potrzeby wzięte z języka filozoficznego, aby usunąć wszelką dwuznaczność w aktualnej interpretacji dawnego wyznania wiary. Wszystkie sobory trynitarnie i chrystologiczne obracały się wokół Symbolu wiary: to dodatek słowa *współistotny* do Symbolu nicejskiego; to opracowanie sekwencji o Duchu Świętym i Kościele przy okazji I Soboru w Konstantynopolu; to potwierdzenie przez Sobór Efeski lektury Nicei na sposób Cyryla; to wypracowanie przez Sobór Chalcedoński formuły chrystologicznej, która przyjmuje kształt drugiego, poważnie wydłużonego i uściślonego artykułu Credo. We wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z pewną inkluzją, która zmierza od Credo do Credo.

Proces ten nie jest jednak nigdy definitywnie zamknięty. Sobór wywołuje z kolei nowe debaty, które zakorzenione są w tym, co w jego definicji jest niewystarczająco dojrzałe bądź wyważone. Pisma Atanazego przeciw arianom sytuują się zatem po Nicei, w długiej batalii doktrynalnej, jaką sobór ten miał sprowokować. Debaty te znajdują swe zakończenie na I Soborze Konstantynopolitańskim, po śmierci Atanazego i Bazylego, w nowym Symbolu, który zdaje sprawę z ich pracy zarówno w odniesieniu do Syna, jak i Ducha Świętego, Począwszy od Nicei wielkie traktaty patrystyczne sytuują się jednocześnie po i przed jakimś soborem. W taki sposób przez wiele stuleci funkcjonował coraz bardziej racjonalny proces opracowywania dyskursu chrześcijańskiego, którego rytm wyznaczają periodyczne interwencje soborów powszechnych, sprawujących swój autorytet regulacyjny w imię tradycji apostołów.

3. AUGUSTYN I ŁACINNICY: OD AUTORYTETÓW DO ARGUMENTÓW

Nowe pytania kulturowe ze strony rozumu

Wraz z Augustynem pojawia się nowe pytanie ze strony rozumu wierzącego. Na początku swego wielkiego dzieła *O Trójcy Świętej*, biskup z Hippony opisuje trzy typy kontestacji, z których każdy jest rezultatem „nierozważnej i nieuporządkowanej miłości rozumu, [która] prowadzi do błędu”⁹⁷. Otóż owi „rezonujący” oponenti ośmielają się twierdzić, że są zawiedzeni odpowiedzią, jaką proponuje im wiara chrześcijańska. Zdziwiający tekst świadczy o zmianie, jaka dokonała się w mentalności:

Niektórzy unoszą się gniewem, kiedy się o tym [o słowie krzyża, to znaczy tradycyjnym głoszeniu Credo] mówi i poczytują to sobie za osobistą zniewagę. Zazwyczaj wolą oni wierzyć, że przemawiający w ten sposób nie wiedzą, co mówią, niżby mieli uznać, że sami są niezdolni do zrozumienia tego, co się do nich mówi. Niekiedy — to prawda — i my dostarczamy powodów niezadowolenia, gdy nie słyszą od nas nauki, jakiej oczekiwali pytając o Boga. Dzieje się tak, ponieważ nie mogą jej zrozumieć. A może także i dlatego, że my nie potrafimy jej ująć i podać. W każdym razie nasze racje wykazują, jak dalece są oni niezdolni do zrozumienia tego, czego się od nas domagają. Ale nie słysząc tego, co chcą, mniemają, że albo w ten sposób chytrze maskujemy własną niewiedzę, albo złośliwie im zazdrościmy ich nauki. Toteż zdarza się, że odchodzą oburzeni i pełni niepokoju⁹⁸.

Nie wystarcza już zatem rozwijanie Credo, uzasadnianie go w jego spójności. Owo pytanie ze strony adwersarza zadecyduje o linii redakcyjnej dzieła Augustyna: czasownikiem wyrażającym czynność, który przyświeca całemu przedsięwzięciu, jest „zdać sprawę” (*reddere rationem*).

Z wymienionych względów podejmujemy przy Bożej pomocy dzieło, którego od nas żądają. W miarę sił i możliwości wykażemy (*reddere rationem*) w nim: że Trójca Święta jest jednym Bogiem, jedynym i prawdziwym; że Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią jedną substancję, czyli istotę, jak słusznie się mówi, wierzy i rozumie (*intelligere*)⁹⁹.

⁹⁷ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, I, 1, 1; BA 15, s. 87; przekład polski: M. Stokowska, Znak, Kraków 1996, s. 21.

⁹⁸ *Ibid.*, I, 1,3; s. 93 — 95; przekład polski: *op. cit.*, s. 24.

⁹⁹ *Ibid.*, I, 2, 4; s. 95; przekład polski: *op. cit.*, s. 26.

Pierwszy etap: odwołanie do autorytetów

Wszakże w pierwszym etapie „zwrócimy się do powagi Pisma Świętego dla wykazania, iż rzeczywiście wiara tak naucza”¹⁰⁰. Augustynowi chodzi o rekapitulację wcześniejszych przesłanek z dowodu biblijnego, pozostawionego przez Ojców greckich. Uczynił to „trzymając się tej zasady wiary”¹⁰¹. W czterech pierwszych księgach swego dzieła pisze jako spadkobierca: jego dyskurs odtwarza drogę wyznaczoną przez jego poprzedników i poddaje się ich normom, regule wiary i Pismom. Czyni to jednak w swojej epoce i przyjmuje język dogmatu trynitarnego, ustalonego przez pierwsze sobory. Jego dyskurs, bardzo wierny dogmatycznej egzegezie Ojców greckich, dopełnia się w nowym klimacie. Jego argumentacja na podstawie „autorytetów” biblijnych i tradycyjnych nie znajduje się już w stadium opracowywania. Jest ona podjęciem i syntezą, dziś powiedzielibyśmy: „ponowną lekturą”, lepiej przemyślaną i lepiej skonstruowaną. Augustyn stara się także o pełniejsze zestawienie tekstów z Pisma i dodanie swej osobistej nuty. Jak jego poprzednicy, Augustyn rozumuje na podstawie wypowiedzi wiary. Albowiem klimat „kwestii” (*quaerere*) rozciąga się na całe dzieło.

Drugi etap: odwołanie do argumentów

Augustyn rozmyślnie rozpoczyna wówczas nowy dyskurs pod znakiem "zdania sprawy". Dyskurs ten zostanie zrealizowany na dwóch różnych torach. Pierwszy (Księgi V—VII) odnosi się do logicznej i ontologicznej spójności języka traktującego o trzech Osobach boskich¹⁰². Biskup prowadzi refleksję wychodząc od kategorii substancji i właściwości, a przede wszystkim relacji. Rozróżnia właściwości relatywne (niezrodzony i zrodzony) oraz właściwości istotowe. Opracowuje doktrynę pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna (*ab utroque*¹⁰³), w imię opozycji relacji. Czyniąc to wyznacza punkty odniesienia dla łacińskiej teologii trynitarnej, pozostawiając jej bogate pole swych "zarodków argumentacji", jak powie później Boecjusz. Jednakże jego poszukiwania nie są uwieńczone pełnym powodzeniem: on sam jest świadomy aporii dotyczącej słowa *osoba*, które może być stosowane do Ojca, Syna i Ducha Świętego, a zarazem w liczbie mnogiej do Trójcy Świętej, w przeciwieństwie do prawa terminów wspólnych dla Osób boskich: „Gdy jednak pytamy: Co za Trzej? — wówczas język ludzki zмага się z wielkimi trudnościami. Odpowiada się wprawdzie: «Trzy Osoby», ale mówi się tak nie tyle po to,

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, XV, 28, 51; BA 16, s. 565; przekład polski: *op. cit.*, s. 526.

¹⁰² Zob. t. I, s. 273-275.

¹⁰³ Zob. t. I, s. 286-288.

żeby je wyrazić, ile raczej dlatego, żeby nie pozostać nic nie powiedziawszy”¹⁰⁴. Pomimo nadzwyczajnego wysiłku spekulatywnego, Augustynowi nie udaje się jeszcze uniknąć nazbyt bezpośredniego używania kategorii logicznych.

Jak sytuuje się to przedsięwzięcie Augustyna w stosunku do pracy podjętej już przez Bazylego z Cezarei w celu zaadoptowania kategorii rozumu do wypowiedzi na temat Trójcy? Z jednej strony wykorzystuje ją i jest jej przedłużeniem, zwłaszcza co do uwypuklania terminów relatywnych. Dokonuje ono wszakże przesunięcia środka ciężkości całej refleksji. To, co u jego poprzedników było zwieńczeniem, u Augustyna staje się punktem wyjścia: wyniki, do jakich doszli, są teraz kwestiami. Ojcowie kapadoccy byli być może bardziej rygorystyczni czy też sprawniejsi od Augustyna w swym sposobie używania kategorii; nie obawiali się dodawania uzupełnień rozumowych do dowodu wiary. Ale dla nich pozostawały one właśnie „dopełnieniami”. Tymczasem u Augustyna wyraźnie nowe przedsięwzięcie zajmuje miejsce pierwszego i staje się uprzywilejowanym przedmiotem zainteresowania. Z tego powodu słusznie dostrzega się w nim pierwszego aktora przejścia od autorytetów (*auctoritates*) do argumentów (*rationes*).

Drugi tor rozważań racjonalnych (Księgi VIII—XV) podejmie misterium trynitarnie na jego podstawie analogii i obrazów w stworzeniu i w duszy ludzkiej. Nie chodzi tutaj, jak powiedzieliśmy, o poszukiwania filozoficzne stanowiące ciąg dalszy działania teologicznego, ale o kontynuację tych samych „poszukiwań”, według nowego typu rozumowania, które posługuje się wkładem antropologii. Dokonując glosy wypowiedzi P. Ricoeura można stwierdzić, iż Augustyn pokazuje nam, w jaki sposób „tajemnica zmusza do myślenia”. Mógł on zwrócić się do Boga w modlitwie końcowej: „Pragnąłem widzieć siłami umysłu to, w co uwierzyłem”¹⁰⁵.

Sąd świętego Tomasza o Augustynie

Św. Tomasz, z właściwą sobie przenikliwością, dokładnie określi rolę Augustyna w ewolucji chrześcijańskiego dyskursu teologicznego oraz metodologii pomiędzy Ojcami a średniowieczem.

Dwa są sposoby rozprawiania o Trójcy, jak mówi Augustyn w swej pierwszej księdze *O Trójcy Świętej*, to jest poprzez autorytety i poprzez rozumowanie; Augustyn przyjął obydwie te sposoby, jak sam mówi. Rzeczywiście, niektórzy ze świętych Ojców, na przykład Ambroży i Hilary, przywiązani byli tylko do jednego z nich, tego, który posługuje się autorytetami. Beocjusz natomiast wybrał przywiąza-

¹⁰⁴ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, V, 9, 10; BA 15, s. 449; przekład polski: *op. cit.*, s. 206; zob. także VII, 4, 9, s. 535 — 537; przekład polski: *op. cit.*, s. 250 — 251.

¹⁰⁵ *Ibid.*, XV, 28, 51; BA 16, s. 565; przekład polski: *op. cit.*, s. 526.

nie do drugiego sposobu, tego, który posługuje się rozumowaniem, zakładając to, do czego inni dążyli na drodze autorytetów¹⁰⁶.

Pozycja Augustyna znajduje się niejako na zakręcie: przed nim Ojcowie przemawiali przede wszystkim w oparciu o autorytety, to znaczy na podstawie argumentacji biblijnej i tradycyjnej, co potwierdziliśmy. Po nim Boecjusz¹⁰⁷ zainicjuje metodę czysto racjonalną i spekulatywną, otwierając w ten sposób drogę temu, co miało się stać scholastyką. Ów nowy teren refleksji teologicznej czekała wielka przyszłość i miał on oddziaływać na przyszłe sformułowania dogmatyczne. Augustyn łączy obydwie metody wiedząc, iż drugą można budować jedynie na dobrze poznanym fundamencie pierwszej. Pytanie skierowane *ad intra* są zatem w szerokiej mierze motywowane przez pytania *ad extra*, pochodzące od rozumu kulturowego i narzucające się teologowi, który jest w owej kulturze zanurzony.

III. DOGMATYCZNY AUTORYTET SOBORÓW

Trzeba nam teraz powrócić do pojawienia się instytucji soboru powszechnego, która miała odtąd odgrywać pierwszoplanową rolę w regulacjach wiary. Ważne jest także dokonanie podsumowania pierwszych przypadków używania terminu *dogma*, którego dalsze losy dobrze znamy, z powodu coraz większej uwagi poświęcanej normatywnemu wymiarowi wiary.

1. KONCEPCJA DOGMATU

Wskazówki bibliograficzne: A. Deneffe. *Dogma. Wort und Begriff*. „Scholastik”, 6 (1931), s. 381-400 i 505-538. - P. A. Liégé. art. „Dogme”, *Catholicisme*. III (1952), s. 951-952.

M. Elze. *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche*. *ZThK* 61 (1964), s. 421-438. - W. Kasper. *Dogme et Évangile*. Castermann. Tournai 1967. - H.-J. Sieben. *Der Traditions begriff des Vincent von Lerin. Die Konzilsidee der Alten Kirche, op. cit.*, s. 153-156. - U. Wickert, art. „Dogma I. Historisch”. *TRE9* (1982), s. 26-34. - J. P. Weiss, art. „Vincent de Lérins”. *DSp XVI* (1993), B22-832.

Słowo *dogma* pochodzi od greckiego czasownika *dokein*, który oznacza sprawiać wrażenie, wyglądać, wydawać się dobrym. Rzeczownik *dogma* wyraża przeto opinię w technicznym znaczeniu tego terminu

¹⁰⁶ Tomasz z Akwinu, „Wykład na temat *De Trin.* Boecjusza, Prolog”, 9; *Opusc. Theol.*, tli. 1954, t. 2, s. 314.

¹⁰⁷ Zob. t. 1, s. 275-276.

(w ujęciu lekarza albo fizyka) albo doktrynę (filozoficzną lub inną). W epoce patrystycznej termin ten jest używany w szkołach filozoficznych dla określenia kluczowych punktów doktryny danej szkoły (*hairesis*), o ile są one normatywne dla przystąpienia do systemu¹⁰⁸. Termin ewoluował także w kierunku słownictwa jurydycznego, by oznaczać decyzję, dekret lub rozporządzenie.

W Septuagincie i Nowym Testamencie termin *dogma* oznacza przeto dekret lub jakiś nakaz prawny: na przykład zalecenia Prawa żydowskiego (Kol 2,14; Ef 2,15), „edykt” Cezara Augusta (Łk 2,1), rozkazy cesarskie (Dz 17,7), „decyzje” soboru jerozolimskiego: Paweł i Syłas mają za zadanie przekazywanie *dogmata*, jakie powzięli apostołowie i starsi „w Duchu Świętym” (Dz 16,4). To ostatnie użycie najpewniej antycypuje przyszły sens dogmatycznych decyzji Kościoła.

U pierwszych Ojców termin ten nie występuje często: oznacza postanowienie¹⁰⁹, polecenie¹¹⁰, naukę¹¹¹, nierzadko moralne pouczenie Chrystusa. Podobnie także dla chrześcijaństwa, które uważa się za „prawdziwą filozofię”, *dogmata* są fundamentalnymi punktami doktryny wiary i praktyki chrześcijańskiej we wszystkim, co jest przedmiotem prawideł¹¹².

W IV wieku termin ulega specjalizacji w dwóch kierunkach. U Euzebiusza z Cezarei oznacza on „decyzje synodalne podejmowane w odniesieniu do chrztu heretyków”¹¹³. Z drugiej strony jest on zarezerwowany dla doktryny wiary, odróżnionej od moralności: w taki sposób przemawiają obydwaj Cyryle, Jerozolimski i Aleksandryjski, oraz Grzegorz z Nyssy¹¹⁴. Jednakże w tym ujęciu rozróżniamy pomiędzy „prawdziwymi dogmatami”, to znaczy chrześcijańskimi stanowiskami doktrynalnymi, a „fałszywymi dogmatami”, to znaczy doktrynami heretyckimi, co czynił już Ireneusz. Tak też postępowały sobory, używające terminu „dogmat” nie dla oznaczenia swych definicji, ale zawsze w znaczeniu „doktryn”, prawdziwych lub fałszywych. I tak Chalcedon pragnął przeciwstawić się *dogmata* błędu¹¹⁵

¹⁰⁸ Zob. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Lecoffe, Paris 1932, s. 221.

¹⁰⁹ Zob. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 27, 5. W tym przypadku użyto czasownika.

¹¹⁰ *Didachè*, 11, 3.

¹¹¹ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji*, 13, 1; *List Barnaby*, 1, 6; 9, 7; 10, 1, 9.

¹¹² Zob. Justyn, / *Apologia*, 44, 1 ; Tacjan, *Mowa przeciw Grekom*, 27, 1 ; Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*, 3, U, 1; *Do Diogneta*, 5, 3; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, 7, 16, 104.1; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 1, 7; 2, 24; 3, 39; 3, 76; 5, 52; Euzebiusz z Cezarei, *HE I*, 3, 12; 4, 4. Zob. W. Kasper, *op. cit.*, s. 31.

¹¹³ W. Kasper, *ibid.*, odsyłający do: Euzebiusz z Cezarei, *HE VII*, 5, 5.

¹¹⁴ *Ibid.*, odsyłający do: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy chrzcielne*, 4, 2; *PF* (1993), s. 64; przekład polski: W. Kania, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, M, Kraków 2000, s. 61 — 62; Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 21, 25; *PG* 74, 756.

¹¹⁵ *COD II*, 1, s. 192; *DzS* 300. - Jednakże później drugi list Cyryla do Nestoriusza (*List 4 w korpusie Cyrylowym*) zostanie nazwany „listem dogmatycznym” z tego względu, że w Efezie został przyjęty przez aklamację.

Bazyli z Cezarei w słynnym fragmencie traktatu *O Duchu Świętym* ustanawia oryginalną opozycję między głoszeniem (*kérygmata*) i doktrynami (*dogmatu*): pierwsze wywodzi się z nauczania pisanego, a drugie z otoczonej tajemnicą tradycji. Uważa, że „jedne i drugie mają tę samą moc w prawowitej wierze”¹¹⁶, wyrażenie przejęte przez Sobór Trydencki i II Watykański¹¹⁷. Wszakże kontekst i sposób użycia słownictwa są odmienne. Bazyli umieszcza po stronie proklamacji to, co dziś chętniej nazwalibyśmy dogmatami; a nazywa *dogmata* to, co jest przedmiotem sekretnego przekazu zgodnie z pewnymi tajnikami, a konkretnie to, co dotyczy praktyk liturgicznych. Podkreśla solidarność, jaka łączy obydwie dziedziny. Albowiem proklamacje są na swój sposób również *dogmata*¹¹⁸. Bazyli mówi przeto o „*dogma* władzy boskiej”, to znaczy o doktrynie jedności trynitarnej, albo o „*dogmata* teologicznych”, czy „*dogma* religii”¹¹⁹.

Na Zachodzie termin „dogmat” nie występuje u Tertuliana, Cypriana, Ambrożego, Augustyna, Leona i Grzegorza Wielkiego¹²⁰. Odgrywa wszakże ważną rolę w *Commonitorium* Wincentego z Lerynu (+ przed 450), który szczerze używa tego słowa, pragnąc znaleźć kryteria pozwalające na rozróżnienie prawdy od błędu. Jego główne kryterium stało się sławne:

W samym Kościele katolickim trzeba czuwać z największym staraniem, aby za prawdziwe brać to, w co wierzyli wszyscy, wszędzie i zawsze (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Albowiem katolickie, w mocnym znaczeniu tego słowa, jest tylko to, co ujmuje powszechny charakter wszelkiej rzeczy¹²¹.

Wincenty utrzymuje i niejako absolutyzuje kryterium ekumeniczności w czasie i przestrzeni. Przyznaje on walor normatywny dawności oraz obecnej, powszechnej zgodzie¹²². Jego wypowiedź inspirowana jest dokumentacją patrystyczną, jaką stanowi Sobór Efeski, który zgromadził świadectwa z różnych miejsc (*ubique*) i epok (*semper*), z których wiele było wyrazem pewnej jednomyślności¹²³. Wincenty przeciwstawia się jakiegokolwiek „nowości” i zży-

¹¹⁶ Bazyli z Cezarei, *O Duchu Świętym*, XXVII, 66, SC 17 bis, s. 479 — 481; przekład polski: *op. cit.*, s. 175- 178.

¹¹⁷ Zob. niżej, s. 125 i 460.

¹¹⁸ Zob. B. Pruche, wpraw. do SC 17 bis, s. 141 — 142.

¹¹⁹ Bazyli z Cezarei, *O Duchu Świętym*, XVIII, 47; XX, 51; XXX, 77.

¹²⁰ W. Kasper, *op. cit.*, s. 32 — 33.

¹²¹ Wincenty z Lerynu, *Commonitorium*, 2, 5; CCSL 64, s. 149; przekład franc.: M. Meslin, Soleil Levant, Namur 1959, s. 39.

¹²² Konkretna weryfikacja tego kryterium w danym punkcie może stwarzać poważne problemy Historyczna jednomyślność nie zawsze może być sprawdzona. Najczęściej można mówić jedynie o jednomyślności moralnej. Również tylko we względnym znaczeniu będzie się można powoływać na „jednomyślny konsensus Ojców” w kwestii przesłanki wiary.

¹²³ Zob. J.-P. Weiss, art. „Vincent de Lérins”, *DSp* 16, 828.

ma się z tego powodu na Augustyna. Stawia jednak warunki autentycznego postępu dogmatu: mądrość i poznanie chrześcijańskie winny „wzrastać w sposób właściwy sobie, to znaczy w tym samym kierunku, według tego samego dogmatu i tej samej myśli”¹²⁴. „Dogmaty chrześcijańskie” są dla niego „dogmatami filozofii niebieskiej”¹²⁵; co przynależy do wyznania wiary katolickiej, jest „boskim dogmatem”¹²⁶. Wincenty zbliża się tym samym do nowoczesnego znaczenia słowa „dogmat” wraz z właściwą sobie konotacją obowiązku. Jego dzieło nie odegra jednak żadnej roli w średniowieczu. Na nowo odkryte w XVI wieku, wywrze w tym okresie dominujący wpływ w kontrowersjach pomiędzy katolikami a protestantami na temat tradycji.

Ze swej strony marsylczyk Gennadiusz (+ około 492) streszczeniu wielkich twierdzeń wiary nadał tytuł *Księga dogmatów kościelnych*¹²⁷. Wyraźna jest jego troska o podkreślanie normatywności twierdzeń czy tez, jakie wyraża, albowiem od czasu do czasu używa anatemy. Dzieło, długo przypisywane Augustynowi lub Izydorowi z Sewilli, będzie się w średniowieczu cieszyło wielkim szacunkiem.

Za wyjątkiem późnych orientacji Wincentego z Lerynu i Gennadiusza, w okresie patrystycznym termin „dogmat” nie przynależy zatem naprawdę do słownictwa regulacji wiary. Posiada znaczenie nauki, a jeszcze nie nowoczesne znaczenie dogmatu. To, co dzisiaj nazywamy dogmatem, określane było jako wiara, wyznanie wiary, czy też kerygmat.

2. SOBORY POWSZECHNE

Wskazówki bibliograficzne: *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Chevetogne/Cerf. Paris 1974. - W. De Vries. *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*. Cerf, Paris 1974. - Y. Congar. *Pour une histoire sémantique du terme „magisterium” i Bref historique des formes du „magistère” et de ses relations avec les docteurs*. RSPT60 (1976). s. 85-98 i 99-112. - H. J. Sieben. *Die Konzilsidee der alten Kirche*. F. Schöningh, Paderborn 1979.

Sobór powszechny (ekumeniczny) jest instytucją nową, zainaugurowaną w IV wieku wraz z Soborem w Nicei (325), gdyż na zgromadzenie go pozwalają odtąd uwarunkowania polityczne, a problemy wiary oceniane są jako tak poważne, iż wymagają uroczystego rozwiązania ze strony całego Kościoła. Ta nowość nie powinna jednak sprawić, byśmy zapomnieli o niemal dwustu-letniej tradycji synodów lokalnych i prowincjalnych¹²⁸.

¹²⁴ Wincenty z Lerynu, *Commonitorium*, 23, 3; *CCSL* 64, s. 177—178; przekład franc.: M. Meslin, s. 102. Termin „dogmat” znajduje się w tytule rozdziału.

¹²⁵ *Ibid.*, 23, 13; *CCSL*, s. 179; przekład franc.: s. 105.

¹²⁶ *Ibid.*, 22, 16; *CCSL*, s. 177; przekład franc.: s. 101.

¹²⁷ Gennadiusz, *Księga dogmatów kościelnych*, PL 58, 979—1000.

¹²⁸ Zob. wyżej, s. 38-39.

Przedsięwzięcie soborowe

Trzy kluczowe pojęcia charakteryzują przedsięwzięcie soborowe, którego celem jest odnowienie wiary, podanie nauki, wygłoszenie definicji¹²⁹.

1. Wiara rozumiana jest także w subiektywnym sensie aktu wiary oraz w obiektywnym sensie treści wiary, przy czym obydwa sensory są nierozdzielne. Z jednej strony pierwsze definicje wpisują się w Symbol wiary, rozpoczynający się od czasownika „Wierzemy...”, a nie „Wierzę...”. Owo „my” wyraża jednomyślność Kościoła w wyznawaniu wiary. Ta ostatnia jest nie tylko wiarą (*pistis*), ale również zgodnością w wyznawaniu (*homología*). Sobór jest celebracją, w której Kościół formułuje teologalny akt wiary i przeżywa nową Pięćdziesiątnicę¹³⁰.

Ów teologalny akt wiary posiada dwie uzupełniające konotacje. Z jednej strony jego rolą jest wniesienie wyjaśniającego określenia jakiegoś punktu będącego właśnie przedmiotem debaty. Sobór opracowuje formułę czy dyskurs interpretacyjny oddany w służbę wyznania. Owa redakcja nazwana zostanie "wykładem wiary" (*ekthesis pisteos*) albo po prostu „wiarą” (*pistis*), przy czym użyty termin brano często za wskazujący na określone, datowane sformułowanie. I tak mówić się będzie o *pistis* Nicei dla określenia Symbolu zrehabilitowanego na tym soborze. Z drugiej strony wyznawanie wiary ma mocny akcent doksolologiczny: jest aktem adoracji Boga i posłuszeństwa temu, do czego zawsze zobowiązywała wiara. Po Nicei Atanazy nie przywołuje autorytetu soboru jako takiego; ale niejako wyprowadza ów autorytet z faktu, iż Ojcowie wyrażali wiarę otrzymaną od apostołów i swych poprzedników, to znaczy przekazaną przez tradycję:

Ojcowie, w kwestii wiary, nie powiedzieli nigdy: — Tak zadekretowaliśmy, ale: Tak wierzy Kościół katolicki; i zaraz wyznali to, w co wierzyli, aby wyraźnie pokazać, że myśl ich nie była nowa, ale apostołska¹³¹.

Ów akt wiary apostołskiej, uroczyście na nowo sformułowany, ma oddać chwałę Bogu. Inny termin dobrze wyjaśnia dwa aspekty ortodoksji, a mianowicie religia (*eusebeia*, znacznie silniejszy od terminu „pobożność”, za pomocą którego często się go tłumaczy), która przeciwstawia się bezbożności (*asebia*) herezji. *Eusebeia* to prawdziwa religia, autentyczność „zdrowej” wiary, która wiernie oddaje cześć Bogu, w pełnym poszanowaniu Jego objawienia.

¹²⁹ Niemożliwa jest w tym miejscu analiza procedur używanych w debatach soborowych: odnotujmy tylko, że były one inspirowane wzorami istniejącymi już wówczas w zgromadzeniach politycznych oraz, że debata była w nich wyrazem poszukiwania prawdy.

¹³⁰ Podejmując to dawne ujęcie, Jan XXIII pragnął uczynić II Sobór Watykański „nową Pięćdziesiątnicą”.

¹³¹ Atanazy, *O synodach*, 5; PG 26, 688; przekład franc.: Y. Congar, *Bref historique...*, art. cit., s. 101.

2. Sobór wygłasza również pewną naukę, jako że opracowuje nowe formuły. Rozwija wyjściową treść wiary i aktualizuje ją w zależności od aktualnego kryzysu i kulturowej nowości, w ramach której pojawia się problem. Wprowadza pewne „to znaczy” pomiędzy słowo Pisma i tradycji a nowe sformułowanie dogmatyczne¹³². Poprzez tę „eksplikację”, która jest także przekładem, sobór ucina debatę na temat tego, jaki sens należy nadać, tu i teraz, w greckim środowisku kulturowym, wielkim twierdzeniem biblijnym o Bogu, Chrystusie i Duchu Świętym. Uświadomienie, jakiego sobór naucza, wyraża się w sposób szczególny w Chalcedonie, w formule, której doniosłość podkreślił W. Kasper, w ślad za E. Schlinkiem¹³³. Wyrażeniem wprowadzającym do definicji chalcedońskiej nie jest już: „Wierzemy...”, ale: „Wszyscy jednogłośnie uczymy (*ekdidaskomen*) wyznawać...”¹³⁴. Wyznanie (*homologia*) staje się nauczaniem (*didaskalia*). Z czasem aspekt ten stawał się będzie coraz bardziej dominujący.

3. Trzeci ważny termin to definicja, wprowadzony w Chalcedonie: „...rozporządził i określił święty Sobór Powszechny”¹³⁵. Termin ten przekłada uświadomienie sobie przez sobór własnego autorytetu w służbie regulacji wiary. Definiować to rozstrzygać, określać, podejmować decyzję. Decyzja soborowa nabiera z tego względu formy jurydycznej: to „dekret”, jak często się będzie mówić, który w tym przypadku jest aktem orzecznictwa, interpretującym założycielskie teksty Pisma i Symbolu; jest to akt autorytetu, wiążący dla wierzących, ale jedynie w celu utrzymania ich w posłuszeństwie wierze apostołskiej. Kościół niejako „czyni” prawdę swej wiary w danym momencie swojej historii. A w konsekwencji, definicja dogmatyczna nie wystarcza sobie samej, ponieważ pozostaje węższa w relacji do tekstu założycielskiego, do którego sama się odnosi. Otóż hermeneutyka tekstów soborowych jest zawsze hermeneutyką pewnej hermeneutyki¹³⁶.

Anatema

Tradycja soborowa uczyni z anatemy normalną konkluzję wszystkich kanonów potępiających heretyków. Termin pochodzi z Pisma Świętego. Jego etymologia (ofiara wotywna) uległa wypaczeniu, by oznaczać to, co wydane zostało na gniew Boży, a zatem przeklęte, często przeznaczone na zagładę — wrogowie Izraela wedle reguł świętej wojny — albo na zniszczenie — łupy zdobyte na wrogach (Pwt 7,1-6; 13,12-17; Kpł 27,28-29). Termin ten

¹³² Zob. t. I, s. 218-223.

¹³³ W. Kasper, *op. cit.*, s. 45.

¹³⁴ *COD* 11-1, s. 199; *DzS* 301; *FC* 313; przekład polski: *BF*, VI/8.

¹³⁵ *Ibid.*, s. 201; *DzS* 301; *FC* 313; przekład polski: *ibid.*

¹³⁶ Zob. B. Sesboiie, *Le proces contemporain de Chalcedoine*, *RSR* 65 (1977), s. 55—60.

odnajdujemy w Nowym Testamencie w duchowym znaczeniu przekleństwa (Mt 18,15-18; 1 Kor 5,3-5), a formuły z anatema są w nim poświadczone:

Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy — niech będzie przeklęty! [...] Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą otrzymaliście — niech będzie przeklęty! (Ga 1,8-9).

Jeżeli ktoś nie kocha Pana, niech będzie wyklęty (1 Kor 16,22).

Paweł wyraża nawet, w sposób paradoksalny, pragnienie bycia klątwą, aby Pozwolić braciom tej samej krwi otrzymać zbawienie (Rz 9,3). Praktycznym przedmiotem anatemy było umieszczenie poza nawiasem wspólnoty, sankcjonujące grzech popełniony przeciw tejże wspólnoty.

Synod w Elwirze (około 300) jest pierwszym, który sformułował kanony z anatema, zbudowane na wzór formuł Pawłowych. Ten rodzaj literacki dla kanonów dogmatycznych zostanie utrzymany aż do I Soboru Watykańskiego. W dawnym prawie kanonicznym anatema była najbardziej uroczystą formą ekskomuniki, powodującą oddzielenie członka uważanego za wrogo nastawionego do tego, o co wspólnota prosi go w imię wiary. W końcu IX wieku czynić się będzie rozróżnienie pomiędzy ekskomuniką pozbawiającą komunii eucharystycznej i anatema oddzielającą od społeczności chrześcijańskiej¹³⁷. W swym użyciu dogmatycznym anatema pozostaje warunkowa. Z biegiem historii będzie w coraz mniejszym stopniu wymierzona w osoby i odnosić się będzie do jakości poszczególnych twierdzeń. W uroczysty sposób określa to, co oceniane jest jako niezgodne z przynależnością do wiary chrześcijańskiej. Surowość sformułowań przyczyni się do absolutyzacji w taki sposób budowanych sentencji i do widzenia w nich uprzywilejowanego wyrazu „definicji”. Jednakże sens nadawany anatemie zmienia się w zależności od intencji poszczególnych soborów¹³⁸.

Od faktycznej recepcji do autorytetu prawnego

Zmienne koleje recepcji Nicei i pojawienie się teologii soborowej, która nie istniała przed pierwszym zgromadzeniem powszechnym, zostały już przedstawione¹³⁹. Przypomnijmy po prostu, że zmiana przebiegała od autorytetu faktycznego ku autorytetowi prawnemu, a Sobór Nicejski jest doskonałym przykładem tego przejścia. Najpierw doświadczenie pokazało — wraz z upływem czasu i trudnościami, o których wiemy — że sobór ów rzeczywiście odnowił i potwierdził wiarę apostołów, że był wierny Pismu i że z tego powodu

¹³⁷ Zob. A. Bride, art. „Anathème”, *Catholicisme*, 1 (1948), 517.

¹³⁸ Powrócimy do tego przy okazji Soboru Trydenckiego, niżej, s. 135—136.

¹³⁹ Zob. t. 1, s. 230-231 i t. III, s. 335-336.

został faktycznie przyjęty przez największą liczbę Kościołów. Przy okazji drugiej zmiany uświadomiono sobie, że nie mogło być inaczej, ponieważ stwierdzono, że w Nicei cały Kościół zebrał się i wypowiedział w osobach swoich biskupów. Otóż Kościół powszechny nie może błądzić w sprawach wiary. Potwierdzono zatem, że sobór przemówił w sposób definitywny i powiązano jego autorytet z jego powszechnym charakterem. Doszło wówczas do afirmacji prawnego autorytetu soboru powszechnego, który będzie obecny już w Efezie. Dokonało się zatem przejście od zdania: sobór odnowił wiarę apostołów i z tego względu jego decyzja nabiera najwyższego autorytetu, do zdania: sobór powszechny, reprezentując wiarę całego Kościoła, mógł jedynie odnowić wiarę apostołów i z tego względu posiada najwyższy autorytet. Zmienne koleje recepcji Soboru Nicejskiego były tygłem, z którego wyłonił się sposób pojmowania ostatecznego autorytetu soboru powszechnego. I w taki sposób, w konflikcie między Cyrylem a Nestoriuszem, Sobór Nicejski zostanie przywołany jako probierz właściwego rozumienia wcielenia.

Autorytet biskupa Rzymu

Biskup Rzymu nadal sprawuje swój autorytet doktrynalny, podobnie jak w przeszłości. Przed okresem mnożenia się kryzysów jest coraz bardziej świadomy, że w dziedzinie doktrynalnej sprawuje autorytet o szczególnym charakterze¹⁴⁰. Jednakże narodziny instytucji soborowej stawiają nowy problem: w jaki sposób mają się do siebie autorytet soboru i prymat papieża?

Podczas Soboru Nicejskiego papież Sylwester pozostawał bardzo pasywny. Nie przyjął zaproszenia „ze względu na swój podeszły wiek”, a jego nieobecność okaże się precedensem. Nie mamy nawet żadnego dowodu, że potwierdził on sobór. W Efezie Celestyn i legaci odegrali ważniejszą rolę, ale nie można jeszcze mówić o formalnym potwierdzeniu Efezu przez Celestyna. W Chalcedonie przejawy autorytetu Leona są jeszcze znaczniejsze. Ten papież ma świadomość posiadania władzy nad soborem. Jednakże, jak pokazał W. De Vries¹⁴¹, już w Efezie, a jeszcze bardziej w Chalcedonie, koncepcja stosunków pomiędzy soborem a papieżem jest rozbieżna na Wschodzie i na Zachodzie. Leon uważa, że sobór przyłączył się do jego *Listu do Flawiana*, podczas gdy Ojcowie chalcedońscy sądzą, iż ocenili dokument Leona jako ortodoksyjny. Leon zatwierdzi Sobór Chalcedoński z zastrzeżeniami, odrzucając kanon 28. Praktyka utrzyma się i będzie później uważana za niezbędną dla autorytetu soboru powszechnego.

Jak wyglądało w tamtych czasach użycie terminu *m a g i s t e r i u m*? Dawne sobory wystrzegają się używania go pod swym własnym adresem. Augustyn jest

¹⁴⁰ Y. Congar, *Bref historique...*, art. cit., s. 102.

¹⁴¹ Zob. t. I, s. 356-357.

świadkiem myśli swego czasu: magisterium zarezerwowane jest dla Boga i dla Chrystusa, a to z powodu Mt 23,10: „Jeden jest tylko wasz mistrz, Chrystus”. Ludzie mają tylko jedno ministerium. „Para magister-minister jest klasyczna”, pisze Y. Congar¹⁴². Ale już św. Leon mówi o Kościele rzymskim jako o nauczycielce (*magistra*). Sakramentarz leoniański mówi o „magisterium” Piotra i Pawła, którym rządzony jest Kościół¹⁴³. Spotkamy się z tym terminem w średniowieczu, ale w sensie dalekim jeszcze od tego, jakiego nabrał dzisiaj.

¹⁴² Zob. Y. Congar, *Pour une histoire sémantique...*, art. cit., s. 86 — 87.

¹⁴³ Zob. *ibid.*, s. 88.

ROZDZIAŁ DRUGI

Wykład wiary i apologia w średniowieczu

Według historiografii popularnej średniowiecze jest owym długim, dziewięćsetletnim okresem, jaki rozciąga się od początku VIII do końca XV wieku. Jego punktem wyjścia jest kres cywilizacji starożytnej oraz nawrócenie barbarzyńców europejskich na chrześcijaństwo. Jeden świat osunął się w otchłań, a drugi się rodzi, poważnie przekształcając społeczeństwo. Ta geneza nie jest pozbawiona trudnych momentów inwazji i tworzenia nowych królestw barbarzyńskich, momentów, które sprawiły, iż wieki przed i po królowaniu Karola Wielkiego nazywano przez jakiś czas „wiekami żelaznymi”. Badania historyczne zwracają dziś więcej uwagi na walor niejako zarodkowy wszystkich wartości kulturowych, które kiełkują wokół „renesansu karolińskiego”¹. Ta epoka przejściowa jest ważna dla kultury i myśli chrześcijańskiej, wraz z postaciami takimi jak Kasjodor, Boecjusz, Jonasz z Bobbio, a później Hinkmar, Gerbert i inni². W tym czasie Kościół odgrywa kapitalną rolę w zachowaniu kultury mitycznej, pogańskiej i chrześcijańskiej. Ewangelizuje on wsie. Wschodnie i zachodnie klasztory kopiują manuskrypty, studiują Pisma, są centrami studiów i nauczania religijnego. Wielka liczba synodów lokalnych lub regionalnych ma wówczas miejsce w krajach europejskich³.

Z punktu widzenia doktryny Słowa Bożego (metodologia dyskursu wiary, regulacja dogmatyczna, uzasadnienie i apologie), która nas w tym miejscu

¹ Zob. P. Riche, *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VI^e—VIII^e siècle)*, Seuil, Paris 1962; *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age*, Aubier, Paris 1979; H.-I. Marrou, *Decadence romaine et antiquité tardive*, Seuil, 1977; P. Brown, *Genèse de l'antiquité tardive*, Gallimard, Paris 1983.

² Zob. A. Grillmeier, *Fulgentius von Ruspe De fide ad Petrum, und die Summa sententiarum. Eline Studie zum Werden der Frühscholastischen Systematik, Mit ihm und in ihm*, Herder, Freiburg 1975, s. 637-679.

³ Zob. O. Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, Cerf/CNRS, Paris 1989.

zajmuje, całe średniowiecze nie jest jednakowo produktywne. Wczesne średniowiecze, to znaczy okres od 604 roku, kiedy zmarł Grzegorz Wielki, do 1054, kiedy doszło do zerwania między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem, jest czasem, gdy późna starożytność i samo średniowiecze jeszcze niejako się przenikają. Na Wschodzie podejmowane są jeszcze wielkie problemy doktrynalne (III Sobór Konstantynopolitański w 681 i II Nicejski w 787 roku), które pozostają w zależności od cesarstwa bizantyjskiego i wschodniej kultury patrystycznej. Następnie „Kościół grecko-wschodni, w swej egzystencji poważnie dotknięty przez inwazję islamu, kontynuował swe wcześniejsze życie bez istotnych modyfikacji; nie poznał średniowiecza⁴”. Na Zachodzie, przeciwnie, nowe teologiczne poruszenie przejawiało się na fundamentach położonych przez Augustyna i spekulatywnych poszukiwaniach Boecjusza (480—525). Po raz pierwszy wyraziło się już przy sprzyjającej okazji, jaką było utworzenie nowego cesarstwa na Zachodzie, pod ścisłym nadzorem Karola Wielkiego i jego syna Ludwika Pobożnego: to „renesans karoliński”, któremu towarzyszyły fundacje nowych szkół katedralnych i zbieranie się różnorodnych synodów. Następne stulecia miały zebrać owoce tego okresu odnowy.

Dwa kolejne okresy średniowiecza przyciągną naszą uwagę: pierwszy trwa od zerwania z 1054 roku i od pontyfikatu Grzegorza VII (1073—1095) do końca XIII wieku i jest świadkiem stopniowego rozkwitu wielkiej scholastyki oraz kształtowania kolejnych zbiorów kanonicznych, które w stosunku do teologii odegrają rolę przygotowawczą; drugi, obejmujący wieki XIV i XV, jest świadkiem narodzin pewnych tendencji teologicznych, które na swój sposób są zapowiedzią Reformacji. Te dwa okresy pozostają połączone wspólnymi cechami: światłą dojrzałością w wykorzystywaniu metody teologicznej, która odznaczała się wielką świadomością samej siebie; kontynuowaniem nowej formy pojmowania wiary; nowym typem funkcjonowania regulacji doktrynalnej. Wschód jest odtąd odłączony od Zachodu i idzie własną drogą. Dlatego skupimy naszą uwagę na średniowieczu łacińskim⁵.

Na Zachodzie wybiła godzina spokojnego posiadania treści wiary. Ta ostatnia jest przedmiotem coraz bardziej racjonalnej refleksji, w stosunku do której walka przeciw heretykom pozostaje drugoplanowa, choć przyjmuje nieraz charakter niemal obsesyjny. Apologia *ad extra* skierowana jest przede wszystkim do muzułmanów. W porównaniu z epoką patrystyczną środek ciężkości refleksji doktrynalnej przesunął się z apologii wiary na jej metodyczny wykład. Należy zatem odwrócić porządek prezentacji poprzedniego rozdziału,

⁴ C. Billmeier, H. Tüchle, *Histoire de l'Église*, t. II: *L'Église de chrétienté*, Salvator, Mulhouse 1963, s. 18 - 19. — Zob. M.D. Knowles, D. Obolensky, *Nouvelle histoire de l'Église. 2. Le Moyen Age*, Seuil, Paris 1968; przekład polski: R. Turzyński, *Historia Kościoła 2. 600-1500*, PAX, Warszawa 1988. — J.M. Mayeur (red.), *Histoire du christianisme*, t. IV i V, Desclée, Paris 1993.

⁵ Co do Wschodu, zob. J. Pelikan, *La tradition chrétienne*, II. *L'esprit du christianisme oriental (600-1700)*, PUF, Paris 1994.

podejmując najpierw metodologię, przywołując treści, które zapowiadają to, co później nazwane zostanie „teologią fundamentalną”, a w końcu dając kilka wskazówek dotyczących apologii wiary. Przyjęty punkt widzenia jest bardzo selektywny: rządzą nim rzeczywistości przeżywane w średniowieczu oraz dogmatyczna spuścizna scholastycznego zwrotu, który się wówczas dokonał.

I. OKRES SCHOLASTYKI: KWESTIE I ARGUMENTY

Wskazówki bibliograficzne: G. Paré, A. Brunet. P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*. Vrin. Paris-Ottawa 1933. - Y. Congar, art. „Théologie”. *DTC*. t. XV/1 (1946). 341 -502. - J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*. Éd. univ./DDB. Bruxelles/Paris 1948². - M.-D. Chenu. *La théologie comme science au XIII^e siècle*. Vrin 1943²: *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Vrin. Paris-Montréal 1950; *La théologie au XII^e siècle*. Vrin. 1957. - J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Seuil. Paris 1957. - A. Lang. *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*. Herder. Freiburg 1964. - M. Corbin. *La liberté de Dieu. Quatre études sur l'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*. I.C.P.. Paris 1980. - J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu; initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*. wyd. 3, Cerf. Paris 1990. - J. Paul. *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*. A. Collin. Paris 1973. - J. Jolivet. *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Vrin. 1982². - J. Verger. J. Jolivet, *Bernard et Abéiard au Moyen Age*. Seuil. 1991. - L. Mathieu. *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*. Éd. franciscaines, Paris 1992. - O. H. Pesh. *Thomas d'Aquin: limites et grandeur de la théologie médiévale, une introduction*. Cerf. 1993. - J. Pelikan. *La tradition chrétienne*. III. *Croissance de la théologie médiévale (600- 1300)*. PUF. Paris 1994. - J. Gaudemet. *Église et Cité: histoire du droit canonique*. Cerf/Montchrétien. Paris 1994.-M. L. Colish, *Peter Lombard*. Brill, Leiden 1994.

1. NOWY KONTEKST KULTUROWY: OD SZKÓŁ DO UNIWERSYTETÓW

W epoce patrystycznej istniało kilka wyższych szkół katechezy czy teologii (Justyna w Rzymie, Klemensa i Orygenes w Aleksandrii, później szkoła antiocheńska). Rozkwitały także centra intelektualne, oddające się lekturze Pisma i refleksji nad wiarą. Najczęściej jednak wielcy teologowie byli biskupami, a teologia zajęciem właściwym episkopatowi. W średniowieczu sytuacja się zmieniła.

W wiekach przejściowych pomiędzy starożytnością a średniowieczem wschodnie i zachodnie klasztory odegrały ważną rolę w przekazie kultury, zwłaszcza w rozumieniu Pism i nauczaniu wiadomości niezbędnych w posłudze duszpasterskiej. Na Zachodzie zaczynają powstawać tworzone przez zakony „szkoły klasztorne”, które nauczały sztuk wyzwolonych. Obok nich rozwijają się „szkoły katedralne”, powoływane z inicjatywy biskupów. Te dwa typy szkół stosowały ten sam typ nauczania (gramatyka, retoryka, dialektyka) i miały

punkt wspólny: nauczał w nich mistrz, którego uznany autorytet budował reputację szkoły i przyciągał studentów. To w nich zostały opracowane, od X do XII wieku, pierwsze zarysy metody scholastycznej, wiedzy o szkole. Teologia staje się tutaj dyscypliną „szkolną”, będąc przedmiotem nauczania i badań. We Francji szkoły katedralne z Laon (Jan Szkot Eriugena, Anzelm z Laon), Chartres (Jan z Salisbury) i Paryża (Abelard, który studiował w Laon), szkoła klasztorna wiktorynów (Hugon ze św. Wiktora) odgrywają zatem ważną rolę w ewolucji metody teologicznej.

Uniwersytety rodzą się z owych szkół: z powodu ich względnej dekadencji niektórzy mistrzowie pragną pracować niezależnie i zakładają własne, „wolne” szkoły wyższe, co miało miejsce najpierw w Paryżu, Bolonii i Oksfordzie. Później „mistrzowie głównych dyscyplin, teologii, prawa, medycyny i ich wspólnej propedeutyki, filozofii (*Artes liberales*) zjednoczyli się w korporacji mającej bronić ich interesów, nadali sobie konstytucję i zostali uznani przez Kościół i państwo, otrzymali także poważne przywileje [...]. W taki sposób powstało *studium generale* [...]. Termin «uniwersytet» w obecnym znaczeniu zgrupowania wszystkich dyscyplin (*universitas litterarum*) spotkać można dopiero pod koniec XIV wieku, najpierw w Niemczech; wcześniej *universitas* nazywano zgromadzenie mistrzów (wydziały), czy też zbiorowisko studentów podzielonych według «narodów», czy wreszcie korporację mistrzów i studentów”⁶. Pierwsze uniwersytety są zatem owocem inicjatywy samych nauczycieli, ale uzależnione są również od papieży, którzy z kolei je fundowali. W tych nowych instytucjach teologia, jako królowa nauk, jest ukoronowaniem wszystkich dyscyplin.

Poszczególne uniwersytety zachowują oryginalność w pracy teologicznej. Idą własną drogą i nie wszystkie zajmować będą takie samo stanowisko. W ten sposób ustanowiony zostaje pluralizm teologiczny. Podobnie jest z wielkimi zakonami, jak dominikanie, franciszkanie, karmelici, augustianie. W średnio-wieczu można mówić o istnieniu „szkół teologicznych” w intelektualnym sensie tego terminu, określanych przez ich metody, filozofię, kluczowe stanowiska zachowywane w ramach właściwych im tradycji. Szkoły te debatują w wolny sposób nad punktami, których nie rozstrzygnęły sobory. I tak, w połowie XIII wieku wielkie debaty toczyły się wokół awerroizmu⁷.

⁶ C. Bihlmeyer, H. Tüchle, *op. cit.*, s. 311. O uniwersytetach zob. także *Histoire du Christianisme, Nouvelle histoire de l'Eglise* etc. — J. Verger, *Les universités au Moyen Age*, PUF, Paris 1973.

⁷ Zob. M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250—1359*, Picard, Paris 1972.

2. NOWE METODY TEOLOGICZNE

Ewolucja teologii w kierunku dyscypliny szkolnej, w sposób systematyczny wykładanej studentom, dokonuje głębokiej zmiany w jej naturze i metodzie. Jej celem jest odtąd badanie rozumienia wiary (*fides quaerens intellectum*). H. de Lubac pokazał przed laty, w odniesieniu do teologii Eucharystii, przejście od symboliki do dialektyki, jakie się wówczas dokonało⁸. Przemiana ta naznaczy ewolucję teologii aż do naszych czasów, ale odbije się także na samym języku dogmatycznym, który w coraz większym stopniu przybierać będzie formę scholastyczną. Dlatego więcej miejsca poświęcimy tutaj tym nowym ukierunkowaniom. Nie powinniśmy jednak zapomnieć, iż w tej samej epoce trwała teologia monastyczna, w większej mierze uzależniona od dziedzictwa patrystycznego, bardziej medytacyjna i zorientowana na kontemplację misterium.

Od „lectio” do „sentencji”

Teologia pracuje na tekstach: oczywiście na tekście Pisma Świętego, ale także na tekstach patrystycznych, liturgicznych i prawa kanonicznego, które stanowią komentarz do owej „świętej stronicy” (*sacra pagina*). Podstawa nauczania polega zatem na studiowaniu Pisma, uprzywilejowanego miejsca wykładu doktryny wiary. To „komentarz” czy „wyłożenie” (*lectio*), pierwszy etap nauczania, któremu nadal oddawać się będą wielcy mistrzowie scholastyki, używając siatki hermeneutycznej czterech znaczeń Pisma⁹. Komentarze te, które mogły obejmować cały tekst, zdanie po zdaniu, są jednocześnie glosami mającymi rozjaśnić trudności tekstu i rozwianie wątpliwości, jakie mógł budzić. Glosa mogła pojawiać się po prostu na stronicy tekstu, na marginesie lub między liniami. Środki gramatyczne, kategorie języka i logiki pomagały w formalizowaniu nauczania tekstów będących przedmiotami *lectio*.

Silą rzeczy glosy, zajmując więcej miejsca, stawały się swoistym gatunkiem literackim: „glosa średnia” (*glossatura media*, Gilbert de la Poree) czy „wielka glosa” (*glossatura magna*, Piotr Lombard). *Lectio* była okazją do wyrażania sentencji (*sententia*), które były najpierw wypowiedzeniami formuł patrystycznych stanowiących glosy do Pisma, zebranych i umieszczonych w antologiach. Następnie sentencja stała się wypowiedzią pewnego głębszego sposobu pojmowania litery, wysłowieniem znaczenia (*sensus*). Zbiory *Sentencji* zostawiają coraz więcej miejsca dla konkluzji i stają się *Summami sentencji*. „Starożytna kompilacja sentencji staje się oryginalnym zbiorem interpretacji, opinii, uzasad-

⁸ H. de Lubac, „Du symbole à la dialectique”, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au W. «vt7»* Âge, Aubier, Paris 1949², s. 248 — 277.

⁹ O czterech znaczeniach, zob. t. 1, s. 129-133. - Zob. także H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 tomy, Aubier, Paris 1959.

nionych, usystematyzowanych, cechujących się prawdziwą gęstością doktrynalną. Słynny *Liber sententiarum* Piotra Lombarda (około 1100—1160) jest skończonym typem tej literatury i sankcjonuje pewien zakończony etap ewolucji. Lombard, dawny uczeń Abelarda, jest «mistrzem sentencji»¹⁰. Jego *Cztery księgi sentencji* zawierają pierwszą formę dialektyki oraz szkic ekonomii chrześcijańskiej od stworzenia aż do Sądu Ostatecznego. Dzieło Lombarda zajęło uprzywilejowane miejsce w nauczaniu teologii: wszyscy studenci musieli je przeczytać, a komentować je będą wielcy mistrzowie scholastyki, od Bonawentury po Tomasza z Akwinu, Dunska Szkota i Wilhelma Ockhama.

„*Ouaestio*”

Jednakże *lectio* nie mogła wystarczyć, nawet przy rozwoju glos i konkluzji wyrażanych w sentencjach. Twierdzenia Pisma stawiały pewien ogół kwestii radykalnych i bardzo licznych, które przekraczały interpretację tego czy innego tekstu: idzie tu o ich założenia, ich spójność i konsekwencje, jakie można z nich wyprowadzić, krótko mówiąc o pojmowanie wszystkiego, czym są. Na przykład: „Chrystus przyszedł, aby zbawić człowieka od grzechu; gdyby nie było grzechu, czy przyszedłby mimo wszystko? Człowiek jest osłabiony początkowym upadkiem swej rasy; ale czy ta słabość osiąga moc jego umysłu? Czy tylko samej wrażliwości lub woli? Łaska jest we mnie pomocą Boga i uczestnictwem w Jego życiu; w jaki sposób buduje się ona w mojej duszy? Czy wiara, nadzieja i miłość są elementami, formami tego uczestnictwa? W jaki sposób są one cnotami? I tak dalej”¹¹. Kwestia (*quaestio*) w pewnym sensie następuje po kontemplacji: stara się ona zrozumieć ziemię zadając pytania ziemi, a już nie kontemplując nieba. Przechodzi od przyczynowości wzorczej do przyczynowości sprawczej (Y. Congar). Kwestia, która jest dalszą częścią *lectio*, będzie uprzywilejowanym miejscem *intellectus fidei*. Nie jest już spontanicznym pytaniem, jakie stawiamy sobie na temat jakiegoś tekstu, ale sposobem technicznego opracowania pewnego tematu, od jego *status quaestionis* aż do rozwiązania.

Krok po kroku odpowiedzi na każdą z kwestii tworzą przestrzeń teologiczną, która z kolei poszukuje ogólnej i systematycznej spójności. Następnie *quaestio* upowszechnia się, stając się formalnym punktem widzenia, wedle którego ujmowany będzie każdy temat. „Od realnego pytania na początku, przechodzimy do pewnego chwytu metodycznie stosowanego w odniesieniu do treści ideologicznych najmniej podatnych na niepewność; z kwestii pozostaje jedynie forma. Pierwszy teolog, który zdobył się na zapytanie: *Utrum Deus sit?*, tak naprawdę nie wątpił w istnienie Boga”¹². Wskazywał po prostu na

¹⁰ M.-D. Chenu, *La théologie comme science...*, *op. cit.*, s. 24.

¹¹ *Ibid.*, s. 22.

¹² *Ibid.*, s. 23.

systematyczne nadawanie formy tematowi. Cały ten proces przesuwają centrum zainteresowania teologii: od tekstu Pisma, który komentowano, przechodzimy na nowy teren coraz bardziej spekulatywnych pytań. Stawiana jest odtąd cała grupa pytań o rozumienie, którymi trzeba się zajmować dla nich samych. By tego dokonać, teologia stara się postępować ściśle *per rationes*. Od sentencji przeszliśmy zatem do *quaestio*. Bardzo szybko egzemplarze tekstu Piotra Lombarda zostają zalane notkami na marginesach, które mnożyły pytania („*Hic quaritur*”)¹³. Kiedy dzieło to będzie komentowane przez wielkich scholastyków w XIII wieku, ich komentarz przybierze formę literackiego gatunku *quaestio*.

Metodologia *quaestio*

Questio rozwija własną metodologię na podstawie dawnego przykładu, jaki dał Boecjusz w swej słynnej kwestii o Trójcy Świętej¹⁴. Wychodziła ona od pewnego *status quaestionis*, który przedstawiał opinie Ojców na temat rozważanych punktów, przy uwzględnieniu rozbieżności. W słynnym *Tak i Nie (Sic et Non)*¹⁵, Abélard zgromadził oto opinie Ojców w odniesieniu do pewnej obszernej całości teologicznej (wiara, sakrament, miłość), a zatem opinie autorytetów *par excellence*, w których stwierdził sprzeczności. Pokazywał w ten sposób wymaganie krytyczne w ujmowaniu samych autorytetów. Klasyfikował je według tak lub nie wypowiedzianych w odpowiedzi na postawione pytanie. Teolog starał się wówczas odpowiednio ukierunkować pośród owych opozycji oraz znaleźć prawdę, a zarazem głęboką zgodność w różnorodności opinii. Dlatego należało odsłonić dokładne znaczenie każdego tekstu, wraz z użytymi środkami gramatycznymi i dialektycznymi. Same słowa wspomnianych autorytetów wywoływały pojawienie się wielu pytań, „które trzeba było osądzić, zanim sądzić się będzie przez nie”¹⁶. Ze swej strony Gilbert de la Porée, idąc za Boecjuszem, widział w *quaestio* postępowanie mające na celu wyjaśnienie, rozwiązanie i pogłębienie rozważanego problemu poprzez zderzenie stanowisk i wykładu najbardziej zasadniczych argumentów na rzecz poszczególnych punktów widzenia¹⁷.

W swej skończonej formie, jaką przyjmuje w XIII wieku, zwłaszcza u św. Tomasza, elementarna jednostka *quaestio*, to znaczy artykuł, dokonuje dekompozycji poszczególnych aspektów pytania, zaczynając od sprzecznych

¹³ M.-D. Chenu, *Le théologie au XII^e siècle*, op. cit., s. 339.

¹⁴ Boecjusz, *W jaki sposób Trójca Święta jest jednym Bogiem*, PL 64, 1255 nn.

¹⁵ P. Abélard, *Sic et Non*, PL 178, 1339—1610; zob. przekład polski: L. Jachimowicz, w: P' Abelard, *Rozprawy. Pisma wybrane*, t. III, Pax, Warszawa 1969.

¹⁶ P. Abélard, *Dialog pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem*, PL 178, 1641b; zob. przykład polski: L. Jachimowicz, w: P. Abélard, *Rozprawy. Pisma wybrane*, t. III, Pax, Warszawa 1969.

¹⁷ Zob. A. Lang, *Die theologische Prinzipienlehre...*, op. cit., s. 37.

wypowiedzi za i przeciw: podawana jest seria opinii w jednym sensie (*Videtur quod...*), ażeby uwypuklić pewną liczbę argumentów; z kolei „W przeciwnym sensie” (*Sed contra*) proponuje opinię odwrotną, opartą na tekście jakiegoś autorytetu (biblijnego, patrystycznego, często św. Augustyna, albo filozoficznego, Arystotelesa). Jednakże „*Sed contra* nie jest samo z siebie ani tezą autora, ani argumentem autorytatywnym, który służy za podstawę jego własnego stanowiska: to prezentacja drugiej części alternatywy”¹⁸. Wszakże jedno *Sed contra* wystarcza jako przeciwwaga wielu argumentów i jest zapowiedzią stanowiska, jakie przyjmie autor.

Przedstawwszy *status quaestionis*, mistrz wnosi swe osobiste rozwiązanie lub „rozstrzygnięcie”, lub „konkluzję” w tekście, który stanowi korpus artykułu. Konkluzja ta jest osadzona w rozumie, ponieważ sprowadza ona rozwiązanie problemu do zasad ogólnych, teologicznych albo filozoficznych, do przyczyn, do rozróżnień logicznych albo gramatycznych, czy też do analogii. Mistrz odpowiada w końcu na argumenty przeciwne, które stały się zastrzeżeniami do jego własnego stanowiska, używając przeważnie rozróżnienia, ażeby uszanować część prawdy zawartą w opinii. Ujęcie kwestii głównej może rozgałęzić się w następstwo rozróżnień, pytań, artykułów i „małych kwestii” (*quaestricula*). W XIV wieku miało stać się bardziej złożone i cięższe w prezentacji. Zasada pozostanie jednak ta sama.

Disputatio

Dysputa (*disputatio*) stanowiła swego rodzaju żywe uteatralnienie *quaestio*. Jako że zazwyczaj mieliśmy do czynienia z dwiema opiniami, dwaj nauczyciele lub dwaj studenci przyjmowali odpowiednie role, jeden obrońcy (*defendens*), a drugi atakującego (*opponens*). Rozpoczynali oni potyczkę na argumenty, by lepiej uwydatnić swe stanowiska. Formułę tę odnajdujemy już u Gilberta de la Poree¹⁹. Mistrz podaje wtedy „rozstrzygnięcie” czy też ostateczne rozwiązanie problemu. Metoda ta była korzystna o tyle, o ile stymulowała ducha poszukiwania jak najlepszych argumentów. Doprowadziła jednak także do przesadnego formalizmu, gdzie dialektyczna subtelność mogła prowadzić raczej do błyskotliwych sofizmatów niż do wypowiedzenia wartościowych argumentów. *Quodlibetales*, dosłownie „kwestie dotyczące byle czego”, były bardzo paryskim rodzajem kwestii dyskutowanych, kiedy to w trakcie uroczystej sesji mistrz miał odpowiedzieć na każde możliwe pytanie pochodzące od jego kolegów lub studentów.

¹⁸ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Montréal-Paris 1950, s. 80.

¹⁹ Zob. *PL* 64, 1049 b.

„Porządek doktryny” i *Summy teologiczne*

Glosa zachowywała ścisły kontakt z komentowanym tekstem. Sentencja oddalała się już od niego wraz z ustanowieniem *Summy sentencji*. Oddzielenie to jest jeszcze wyraźniejsze w przypadku *Komentarzy do sentencji*, które zapożyczają formę *quaestio*, ale pozostają zamknięte w porządku, jaki Piotr Lombard nadał swemu dziełu. Ze swej strony dysputy odnoszące się do *Kwestii dyskutowanych* pozostają naukami fragmentarycznymi, poddanymi aktualności, bardziej podporządkowanymi badaniami mistrzów niż formacji studentów. Dawać się zatem odczuć potrzeba przedstawienia korpusu teologicznego w takim porządku, jakiego wymaga ta dyscyplina. Nowe *Summy teologiczne* stanowią ostatni krok tej ewolucji i utworzenie nowego gatunku literackiego, którego zasadnicze cechy są następujące: pewna całość kwestii ujętych według prawa gatunku; projekt ogólny, na który wskazuje sam tytuł dzieła; troska o czysto systematyczne uporządkowanie (*ordo doctrinae*), które nie wychodzi już od litery Pisma, ale posłuszne jest racjonalnemu schematowi konstrukcji, pozwalającemu uzasadnić miejsce przyznane każdej treści i uwydatnienie artykulacji wiary; używanie najważniejszych zasad spekulatywnych, niekiedy platońskich, ale z czasem coraz bardziej arystotelicznych. Mistrz jest wolny w wyborze planu i sposobu nauczania poszczególnych dyscyplin, a student odnajduje w nim całość tego, co powinien wiedzieć. Przechodzimy tym samym od *sacra pagina* do *sacra doctrina*²⁰. Ewolucja ta nie obędzie się bez oporu ze strony najbardziej tradycjonalistycznych mistrzów²¹.

Na uniwersytetach istniały zatem dwa komplementarne typy nauczania, zresztą praktykowane najczęściej przez tego samego mistrza: z jednej strony komentuje on Pismo na zasadzie pewnej ciągłości. I tak, komentarz do ksiąg świętych zajmuje poczesne miejsce w dziele św. Tomasza. Z drugiej strony mistrz rozwija najpierw „kwestię dyskutowaną” wraz ze swymi kolegami i studentami oraz przynosi konkluzję; wreszcie naucza metodycznie serii kwestii podczas kursów, które dadzą początek *Summie teologicznej*.

3. DALSZY CIĄG NOWEGO ROZUMIENIA WIARY: KU TEOLOGII JAKO NAUCE

Tej ewolucji metody i formy teologii odpowiada ewolucja jej treści i natury. W odróżnieniu od teologii patrystycznej, zajętej odsłanianiem autorytetów biblijnych i tradycyjnych oraz umieszczającej swe poszukiwania racjonalne w służbie afirmacji wiary, teologia scholastyczna wkłada całą swą kreatywność

²⁰ Zob. M.*D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, op. cit., s. 329 — 337.

²¹ O tym punkcie, zob. M.-D. Chenu, *Théologie comme science...*, op. cit., s. 25 — 32.

w metodę, która posługuje się argumentami opartymi na fundamencie wiary. Wykorzystuje dialektyczną dyskusję argumentów (zasady, przyczyny, skutki, metoda sylogistyczna) i dąży do systemu. Troska o doktrynę, która postępuje według pewnego ścisłego, racjonalnego *ordo* rządzi każdym rozumieniem wiary. Stosunek wiara—rozum przeżywany jest podobnie jak niegdyś, przy czym ma miejsce pewne odwrócenie tychże czynników.

„Racje konieczne” u Anzelma z Canterbury

Anzelm z Canterbury (1033—1109) podejmuje zadanie, jakie postawił przed sobą Augustyn: wiara powinna starać się zrozumieć to, w co wierzy (*fides quaerens intellectum*). Dokonuje jednak kroku naprzód i sytuuje się w punkcie pośrednim pomiędzy patrystycznym rozumieniem wiary, a rozumem (*ratio*) scholastycznym²². Stawia rozum w nowym miejscu, ponieważ pragnie udowodnić wiarę za pomocą „racji koniecznych”.

Monologion i *Proslogion* zostały napisane — powiada Anzelm — aby za pomocą racji koniecznych (*necessariis rationibus*), bez autorytetu Pisma, można było udowodnić to, co przez wiarę utrzymujemy na temat natury boskiej i jej osób poza wcieleniem (*praeter incarnationem*)²³.

Odsuwając Chrystusa (*remoto Christo*), jak gdyby nic nigdy nie zdarzyło się przez Niego, [książka ta] udowadnia za pomocą racji koniecznych (*rationibus necessariis*), że niemożliwe jest, aby jakiś człowiek został zbawiony bez Niego. W drugiej księdze ukazujemy podobnie, jakbyśmy nic nie wiedzieli o Chrystusie, za pomocą racji i nie mniej jasnej prawdy (*aperta ratione et veritate*), że natura ludzka została ustanowiona do takiego celu, by pewnego dnia cały człowiek [...] cieszył się szczęśliwą nieśmiertelnością; że potrzeba z kolei, aby nadeszło to, dla czego człowiek został uczyniony, ale tylko poprzez Człowieka-Boga; że trzeba w końcu koniecznie, aby nadeszło wszystko to, w co wierzymy w stosunku do Chrystusa²⁴.

Owa dokładność w poszukiwaniu racji koniecznych, która abstrahuje od osoby Chrystusa oraz nauczania Pisma Świętego, stała się okazją do wielu konfliktów interpretacyjnych. Niektóre wyrażenia Anzelma mogą rzeczywiście skłaniać do myśli, iż odnosi się on do pewnej dedukcji koniecznej ze wcielenia i z Trójcy. Ta racjonalistyczna interpretacja występuje nadal. Wydaje się ona jednak ignorować czysto kontemplatywny wymiar myśli Anzelma oraz jego poczucie piękna wiary, które popycha do wykorzystania „rozumu estetycznego”, jak powiada H. Urs von Balthasar²⁵. Anzelm dobrze wie, że nie mógłby

²² H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, II/I, Aubier, Paris 1968, s. 201.

²³ Anzelm z Canterbury, *List o wcieleniu Słowa*, VI; *L'œuvre*, t. III, wyd. franc.: M. Corbin, Cerf, 1987, s. 231.

²⁴ *Idem*, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*, wyd. franc.: *op. cit.*, t. III, s. 291.

²⁵ H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, s. 195 — 215.

wydedukować prawd objawionych, gdyby ich nie znał. Jeśli dokonuje metodycznego wzięcia ich w nawias, to właśnie dlatego, że pragnie dotrzeć do nich na drodze, która ukazałaby ich rozumienie i racjonalność. Funkcjonują one jako biegun kierujący i stymulujący refleksję. Anzelm zwraca się do braci, którzy nie potrzebują „zbliżyć się do wiary poprzez rozum”, ale chcą cieszyć się zrozumieniem i kontemplacją piękna tego, w co wierzą i być gotowi zdać sprawę ze swej nadziei (zob. 1 P 3,15)²⁶. Uznaje to jego interlokutor, Boson: „Wydaje mi się zaniedbanie, że nie ćwiczymy się, po naszym utwierdzeniu w wierze, w rozumieniu tego, w co wierzymy”²⁷. „Anzelm — pisze H. Urs von Balthasar — staje w momencie kluczowym, kiedy objawienie biblijne może być rozumiane w sposób absolutny jako zwieńczenie i wyniesienie filozofii antycznej”²⁸.

Z wysiłków Anzelma — który w swej epoce wywarł zresztą tylko ograniczony wpływ — winniśmy zapamiętać nową troskę o uzasadnienie wiary przez rozum, a zatem stanowisko nowego stosunku między wiarą a rozumem. To przedsięwzięcie skierowane było do jego braci mnichów, ale także niewiernych lub niewierzących. Albowiem wierzący interioryzują jako kwestię stawianą z wnętrza wiary to, co niewierzący postrzegają z zewnątrz jako przeszkodę. Jedni poszukują argumentów na rzecz wiary, drudzy racji, aby nie wierzyć, ale jedni i drudzy znajdują się w ramach poszukiwania racjonalnego²⁹. Pozostanie ono stałą przesłanką apologii wiary, która zwraca się do części niewiary, jaka zamieszkuje każdego człowieka. Z tego powodu radykalizm metody Anzelma inauguruje proces, który, w różnorodnych formach, nie zatrzyma się nigdy.

Wykorzystywanie dialektyki w XII wieku

Posługiwanie się dialektyką, dyscypliną związaną z logiką i dyskursem, pozwalającą na zwięzłą dyskusję, bierze swój początek u Abelarda. Jego uczeń, Piotr Lombard, wszedł na tę samą drogę. Gilbert de la Porée zapuścił się na nią z wyjątkowym, spekulatywnym wigorem. Zastanawiając się nad dziełkami Boecjusza, szuka pojęć teologicznych i zdań służących za zasady i reguły dyskursu, niczym w naukach matematycznych, których ścisłość go fascynuje³⁰. Usiłuje sprowadzić różnorodność przesłanek wiary do jedności uogólniającej syntezy. Projekt Gilberta jest już „naukowy”.

Najważniejszym odniesieniem filozoficznym dialektyki w teologii jest wówczas *Organon* Arystotelesa, który był w obiegu od XII wieku: najpierw

²⁶Anzelm, *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*, I, 1 ; t. III, s. 301.

²⁷*Ibid.*, I, 1; t. III, s. 303.

²⁸H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, s. 196. — Zob. K. Barth, *Saint Anselme. Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1985.

²⁹Zob. M. Corbin, *L'oeuvre de S. Anselme*, wpraw. do t. III, s. 32 — 34.

³⁰Gilbert de la Porée, *PL* 64, 1316c; zob. A. Lang, *op. cit.*, s. 52.

Kategorie, później *Analityki* i *Topiki*. Idzie zatem o całość logiczną dzieła Arystotelesa, która rządzi spójnością dyskursu. Nie idzie jeszcze o jego *Metafizykę*.

Zgodnie z tą dynamiką najważniejsze sentencje z wielkich zbiorów winny stać się regułami pozwalającymi na ustanowienie pewnej metody. Teologia poszukuje „aksjomatyki”, według wzoru topiki arystotelesowej, podobnie jak inne dyscypliny, jednak wysiłek jest tutaj nade wszystko logiczny i lingwistyczny. Nie wprowadza żadnej formy poddania jakiegś metafizyce. Scholastyka zatem definiuje się w pierwszym okresie raczej jako pewna metoda, niż jako pewna treść; jest ona logiką, zanim stanie się ontologią.

Teologia jako nauka w XIII wieku

Od dobrych stu lat teologia stara się zatem stać „nauką” w średniowiecznym znaczeniu tego terminu, to znaczy dyscypliną argumentacyjną. „Według Arystotelesa i scholastyków nauka jest wtedy - pisze Y. Congar — kiedy pewna rzeczywistość jest poznawana w jakiegś innej rzeczywistości, która jest jej racją; to znaczy w jej przyczynie, w początku, *in principio*”³¹.

Trzecie wejście Arystotelesa, spowodowane następującymi po sobie falami tłumaczeń, sprawi, że owa racjonalna ewolucja teologii przekroczy kolejny próg. Aż do chwili obecnej w teologii stosowano logikę, gramatykę i dialektykę. „Nowość «wejścia» Arystotelesa, jakie dokonało się na przełomie XII i XIII wieku, jest zastosowaniem w teologii jego fizyki, metafizyki, psychologii i etyki, zastosowaniem pociągającym za sobą pewien wkład treści i przedmiotu do samego wątku nauki świętej. Od tej chwili [...], do dziedziny przedmiotów wiedzy teologicznej, Arystoteles wnosić będzie materiał ideowy, który dotyczyć będzie już nie tylko dróg, ale kresu i treści myśli”³². Zmiana ta jest przede wszystkim sprawą Grzegorza Wielkiego, potem Bonawentury i Tomasza z Akwinu, ucznia Alberta. Scholastyka staje się wówczas „ontologią”. Zawiera zarazem pewną epistemologię i pewną metafizykę, których fundamentem jest teoria analogii bytu³³.

Bonawentura bardzo celnie opisuje przejście od tego, w co wierzymy, jako godnego wiary (*credibile ut credibile*) do tego, w co wierzymy, jako pojmowalnego (*credibile ut intelligibile*). „Oto, wyjaśnia M.-D. Chenu, określenie, które w pewnym sensie umieszcza studiowany przedmiot poza jego pierwotną ośią i w którym nie jest już traktowany jako aspekt swej pierwotnej przesłanki, lecz poddany zostaje innym zasadom eksplikacji”³⁴. Dokonuje się zatem przemiesz-

³¹ Y. Congar, art. „Théologie”, *DTC*, t. XV/1 (1946), 419.

³² *Ibid.*, 375.

³³ Zob. M.-D. Chenu, *La théologie comme science...*, *op. cit.*, s. 76.

³⁴ *Ibid.*, s. 85.

czenie z jednego typu wiedzy do innego. Termin użyty przez Bonawenturę i Tomasza z Akwinu dla wyrażenia tej sytuacji, to „poddanie” jednej dyscypliny podporządkowanej dyscyplinie podporządkowującej, podobnie jak optyka jest poddana geometrii. W ten sposób teologia poddana jest fundamentalnym wiadomościom wiary. Przedmiot wiary zostaje potraktowany na sposób rozumowania. Metoda teologa nie jest już zatem metodą zwykłego wierzącego.

I tak, w pierwszej kwestii swej *Summy teologicznej* św. Tomasz mówi o „świętej doktrynie”. Od razu stawia sobie pytanie, czy ta doktryna jest „nauką”. Odpowiada twierdząco, porównując ją do nauk, które posługują się „zasadami poznаныmi przyrodzonym światłem intelektu”:

Odpowiadam, że wiedza święta jest nauką. Trzeba jednak zauważyć, że są dwa rodzaje nauk. Pewne nauki wynikają bowiem z zasad poznanych przyrodzonym światłem intelektu: na przykład arytmetyka, geometria i tym podobne.

Inne z kolei biorą początek z zasad poznanych światłem nauki wyższego rzędu, na przykład optyka bierze początek z zasad, które poznajemy dzięki geometrii, a muzyka z zasad, które poznajemy dzięki arytmetyce.

Wiedza święta jest nauką w ten właśnie sposób, ponieważ bierze początek z zasad poznanych światłem nauki wyższego rzędu, czyli wiedzy, jaką ma Bóg i zbawieni. Jak więc muzyka przyjmuje zasady przekazane jej przez arytmetykę, tak wiedza święta przyjmuje zasady objawione jej przez Boga⁵⁵.

W odpowiedzi tej Tomasz z Akwinu jedno z zastrzeżeń zamienia w argument i buduje, w ślad za innymi scholastykami³⁶, paralelę pomiędzy rolą zasad w innych naukach, a rolą artykułów wiary, pochodzących z objawienia i tradycji. Zastrzeżenie brało się z faktu, że każda nauka działa na podstawie zasad, które są oczywiste same z siebie, według normy wyznaczonej przez Wilhelma z Auxerre³⁷. Tymczasem artykuły wiary takie nie są. Odpowiedź odwołuje się zatem do zasady podporządkowania jednej nauki drugiej. Konkluzja jednej nauki może stać się początkiem drugiej. W tym ostatnim przypadku uczonej pracować będzie w oparciu o zasady, które nie są oczywiste dla niego, ale które stały się oczywiste dla kogoś innego i w które on wierzy. Między jedną a drugą nauką istnieje pewna ciągłość, według hierarchii oczywistości. Ma to miejsce w teologii, gdzie artykuły wiary są „podporządkowane” nauce o Bogu i o błogosławionych.

Oświecenie wiary (*lumen fidei*) zapewnia niezbędną ciągłość, ponieważ to ono pozwala na zrozumienie artykułów wiary jako zasad³⁸. Jeśli wiara opiera

³⁵ Św. Tomasz, *STh*, I, q. 1, a. 2; przekład franc.: Cerf, 1984, s. 155; przekład polski: I. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Znak, Kraków 1999, s. 18.

³⁶ Porównanie to jest obecne już u scholastyków z początku XIII wieku: Wilhelma z Auxerre, Aleksandra z Hales, Filipa Kanclerza; zob. A. Lang, *op. cit.*, s. 112—121.

³⁷ Zob. M.-D. Chenu, *La theologie comme science...*, *op. cit.*, s. 61.

³⁸ Rola *lumen fidei* była mocniej podkreślana w *Komentarzu do Sentencji*, ale została utrzymana w *Summie*, zob. M.-D. Chenu, *ibid.*, s. 67.

się na darze zwyczajnym (*habitus*), wlanym lub teologalnym, to teologia opiera się na *habitus* nabytym przez praktykowanie refleksji. Mieści się ona zatem w ogólnym porządku poznania naukowego³⁹, albowiem pozostaje w bezpośredniej ciągłości w stosunku do misterium wiary, a to z racji *lumen fidei* wspólnego wierze i teologii. Wszakże transcendencja właściwa artykułom wiary wprowadza wielką różnicę w porównaniu do innych dyscyplin, co sprawia, że Tomasz z Akwinu mówi tym razem o „quasi-podporządkowaniu”⁴⁰.

Ta idea nauki polega na postępowaniu dedukcyjnym, które wyciąga nowe, jeszcze nieznanne wnioski na podstawie pewnych i dobrze znanych zasad, jak czyni to każda nauka, teologia argumentuje, by „ukazać coś innego” i prowadzi do „konkluzji teologicznych”. BOWIEM doktryna ta jest nauką „argumentatywną”:

[...] jak inne nauki nie argumentują, aby dowieść swych zasad, lecz posługują się nimi, by uzasadnić inne swoje twierdzenia, tak też wiedza święta nie argumentuje, by dowodzić swoich zasad, którymi są prawdy wiary, lecz od nich wychodzi, by wykazać coś innego. Na przykład Apostoł w I Liście do Koryntian (1 5,12) powołuje się na zmartwychwstanie Chrystusa jako na dowód zmartwychwstania powszechnego⁴¹.

Ta święta wiedza jest nauką, która posiada jedność, ponieważ ujmuje ona przedmioty jako objawione przez Boga (a. 3). Nauka ta jest zarazem spekulatywna i praktyczna (a. 4) i w tym podwójnym stosunku przewyższa ona wszystkie inne nauki, jest bowiem pewniejsza, a jej celem jest najwyższa szczęśliwość (a. 5). Nie przeszkadza jej to być również „mądrością”.

Filozofia i teologia

Wskazówki bibliograficzne: E. Gilson. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, wyd. 5. 1948. - F. Van Steenberghen. *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. B. Nauwelaerts. Louvain/Paris 1974. - P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Age*. éd. Castelle, Albeuve (Szwajcaria) 1987². - K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*. Edit. univ./Cerf. Fribourg/Paris 1992. - A. de Libéra, *La philosophie médiévale*. PUF, Paris 1992².

Począwszy od wnętrza racjonalnego dyskursu wiary ustanowiona zostaje nowa relacja pomiędzy teologią a filozofią. Sytuacja nie wygląda już tak, jak w czasach Ojców Kościoła, którzy odwoływali się do „mądrości z zewnątrz”, ale zawsze w postawie obronnej. Platon był jedynym, który rzeczywiście zdobył

³⁹ O poddaniu u św. Tomasza, zob. M.-D. Chenu, *ibid.*, s. 75n.

⁴⁰ M.-D. Chenu, *ibid.*, s. 90.

⁴¹ *STh*, I, q. 1, a. 8; s. 160; przekład polski: G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, *op. cit.*, s. 28.

u nich uznanie z powodu intuicji duchowych, które w ich oczach wydawały się przepowiadać chrześcijaństwo. Ich odwoływanie się do dialektyki i niektórych pojęć zapożyczonych z różnych szkół w sposób synkretyczny, pozostawało instrumentalne. Od tej pory filozofia posiada prawa względnie autonomicznej jednostki w ramach teologii. Jednakże sytuacja owa daleka jest jeszcze od współczesnej, choć ją przygotowuje. Ważne jest zatem uściślenie stosunku rozróżnienia i jedności pomiędzy filozofią a teologią w średniowieczu, szczególnie od XIII wieku.

Z punktu widzenia scholastyki filozofia istnieje sama w sobie. Na wydziale sztuk jest ona przedmiotem nauczania uniwersyteckiego, które poprzedza nauczanie teologii i przejawia nawet w stosunku do niej pewien dystans. Swego reprezentanta ma w osobie Arystotelesa, którego myśl przenoszona jest coraz obszerniej przez przekłady i komentarze filozofów arabskich. W XIII wieku jest ona nawet przedmiotem swego rodzaju uwielbienia na uniwersytetach. Arystoteles jest „filozofem” *par excellence*, reprezentuje „autorytet” rozumu. Św. Tomasz jako takiego go cytuje, oddając się nawet „pełnej szacunku eksplikacji” (*expositio reverentialis*)⁴², kiedy napotyka u niego tezę nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską. Jego śmiałość we wprowadzaniu filozoficznego punktu widzenia do nauki świętej sprowokuje nawet podejrzenia i potępienie.

Wszelako w żadnym momencie dyskurs teologów scholastycznych nie zostawia filozofii w pełni autonomicznego miejsca, jak gdyby chodziło o dyscyplinę praktykowaną wspólnie i równolegle do teologii. Wszelki projekt jest najpierw i przede wszystkim teologiczny. Widać to wyraźnie w konstrukcji wielkich *Summ* teologicznych. Teolog przemawia z wnętrza wiary chrześcijańskiej, w poszanowaniu zasad przewodnich dla jego dyscypliny. Posługuje się zasobami filozofii według podwójnego klucza: z jednej strony zapożycza od niej struktury dyskursu i myśli, aby ukazać racjonalność przesłanki objawionej, wpisać ją w strukturę metafizyczną i wyrazić według pewnego porządku systematycznego; z drugiej strony uważa on, iż rozum ludzki zdolny jest swymi własnymi siłami udowodnić pewną liczbę „naturalnych” prawd o Bogu, człowieku i świecie, które także są zawarte w objawieniu chrześcijańskim. Rozum może zatem pomóc w inwentaryzowaniu (*investigare*) całości treści proponowanych przez wiarę, które jednak same z siebie nie wykraczają poza swe własne możliwości. Stosunek pomiędzy obydwojma dyscyplinami umieszcza filozofię w służbie teologii (*ancilla theologiae*).

I tym sposobem tajemnica stworzenia zostanie potraktowana w perspektywie rozmyślnie metafizycznej⁴³; koncepcja natury zdominuje antropologię i doprowadzi do rozróżnienia pomiędzy naturą a „nadprzyrodzonością”⁴⁴,

⁴² Zob. Ch.-H. Lohr, *Commentaires d'Aristote au moyen âge latin*, Éd. Univ./Cerf, Fribourg (Suisse)/Paris 1988.

⁴³Zob. t II, s. 61 n.

⁴⁴Zob. t. II, s. 321 n.

która u św. Tomasza ujmowana była jako „nadprzyrodzoność ciągła”, która nie wywiera przymusu na naturze człowieka, ale wypełnia jego pragnienie⁴⁵; hylemorfizm arystoteliczny zostanie przyjęty; dowody istnienia Boga zostaną wzięte pod uwagę; zasada analogii bytu zadziała, by oświecić odpowiedniość pomiędzy różnorodnymi dziedzinami korpusu teologicznego. „Z metodycznego punktu widzenia odnotowujemy, iż rozróżnienie i połączenie poziomów poznania, choć nie można mówić o przekroczeniu jednego przez drugi: wizja błogosławiona, światło wiary, *intellectus fidei*, rozum naturalny to wspomniane, odmienne poziomy; w perspektywie św. Tomasza wiara nie powoduje uwięzienia rozumu, ale odwrotnie, rozum nie ma żadnej nadziei na dołączenie do wiary czy dorównanie jej”⁴⁶. Zawiązana została przeto nowa relacja pomiędzy filozofią a teologią, która pierwszej daje coraz bardziej trwałe miejsce. Relacja ta jest nabrzmiała całą mającą nastąpić ewolucją, albowiem dokonane „małżeństwo” nigdy nie zostanie zerwane, lecz będzie przeżywane z udziałem filozofii mocniej domagającej się swej niezależności.

Ze zwrotu dokonanego przez teologię średniowieczną w jej stosunku do rozumu można wysnuć dwa najważniejsze wnioski. Po pierwsze troska o włączenie teologii do architektoniki nauk — choćby na jej szczycie — jest już wyrazem starania o uzasadnienie wiary w perspektywie rozumu. Poznanie wiary jest „nauką”, a zatem poznaniem racjonalnym zdolnym do uzasadnienia samej siebie. Posiada ona te same tytuły szlachectwa, co każda wiedza ludzka. Może rozwijać spójny dyskurs. Jest owocem dialogu, który jest nierozłącznie związany ze świadomością każdego wierzącego, a który teolog, dzięki dostępnym sobie środkom, może sformalizować, dialogu między wymaganiami rozumu a aktem wiary. W tym aspekcie średniowiecze jest już nowoczesne, a G. Lafont w sugestywny sposób mówi o „przedwczesnej nowoczesności” w odniesieniu do okresu 1153—1134⁴⁷. Ta troska o rozumowe uzasadnienie wiary stanowi specyficzny wkład średniowiecza do tego, co później nazwano „teologią fundamentalną”. Jeżeli teologia budowana jest dla niej samej, to jednak nie zapomina nigdy o ludziach z zewnątrz, co widzimy u Anzelma, a także u św. Tomasza, bardzo zatroskanego o to, by żadna z jego argumentacji nie stała się „pośmiewiskiem niewierzących” (*irrisio infidelium*). W ten sposób H. Bouillard mógł rozpoznać poważne analogie pomiędzy projektem Anzelma a projektem Blondela⁴⁸.

Drugi wniosek dotyczy ewolucji języka dogmatycznego. Uniwersytet średniowieczny kształcił wszystkich klerków, a zatem również przyszłych biskupów i papieży. Rozpowszechnia własny typ kultury teologicznej, jaki dzielą mist-

⁴⁵ Według kategorii zaproponowanej w: G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, Paris 1994, s. 180.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 181-182.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 143n.

⁴⁸ H. Bouillard, *L'intention fondamentale et la théologie*, RSR 36 (1949), s. 390 — 391.

rzowie „katedry doktorskiej” oraz ci, którzy zasiadają na „katedrze pastoralnej”. Jesteśmy świadomi, że istnieją tutaj dwa typy dyskursu, z których jeden przemawia „na sposób scholastyczny” (*more scholastico*), a drugi wyraża się „na sposób apostołski” (*more apostolico*), według refleksji papieża Innocentego III⁴⁹. Wszelako pierwszy typ zostanie doprowadzony do coraz częstszych interwencji w sprawowaniu nauczania pastoralnego, a precyzyjne określenia filozoficzne wejdą do dogmatycznego formułowania prawd wiary. Sytuacja taka zaczyna się przejawiać na średniowiecznych soborach: wykład trynitarny IV Soboru Laterańskiego (1215) używa języka w szerokiej mierze scholastycznego, posługując się zwłaszcza czasownikiem „przeistaczać” w odniesieniu do Lucharystii⁵⁰; Sobór w Vienne (1312) definiuje, że dusza jest formą ciała⁵¹. Całe dzieło św. Tomasza o sakramentach stało się Dekretem Soboru Florencyjskiego przeznaczonym dla Ormian⁵² i w analogiczny sposób przenosi pojęcia materii i formy. Na Soborze Trydenckim wykład o usprawiedliwieniu posłużył się arystoteliczno-tomistycznym schematem przyczyn; techniczny termin scholastyki, „transsubstancjacja”, wejdzie do oficjalnego języka wiary⁵³. Przykłady takie można by mnożyć: język dogmatyczny coraz mocniej odwołuje się do kategorii scholastycznych, technicznych i filozoficznych.

4. REGULACJA WIARY W ŚREDNIOWIECZU

Wskazówki bibliograficzne: J. M. Parent. *La notion de dogme au XIII^e siècle*, w: *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle I*. Vrin. Ottawa-Paris 1932. s. 141-163. - C. Fransen, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux* w: *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*. Cerf/Chevetogne. 1960, s. 125-141; *Hermeneutics of the Councils and other Studies*. University Press/Uitgenerij Peeters. Leuven 1985. - J. Beumer. *La tradition orale*. Cerf, Paris 1967. - O. de la Brosse, *Le pape et le concile. La comparaison de leur pouvoir à la veille de la Réforme*, Cerf. 1966. - B. Tierney. *Foundations of the conciliar Theorie*. At the Univ. Press. Cambridge 1955: *Origins of Papal Infallibility 1150- 1350. A Study on the concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Brill. Leiden 1988². - J. Lecler, *Le pape ou le concile? Une interrogation de l'Église médiévale*. Le Châlet, Lyon 1973. - J. Châtillon, *L'exercice du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIII^e siècle: le cas d'Étienne Tempier*, zbiorowe. *Le Pouvoire*, Beauchesne, Paris 1978. s. 13-45. - H. J. Sieben, *Die Konzils-idee des lateinischen Mittelalters (847-1378)*. Schöningh. Paderborn 1984; *Traktate und Theorien zum Konzil vom Beginn des grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378- 1521)*, Verlag C. Knecht. Frankfurt 1983. - M.-Th. Nadeau. *Foi de l'Église. Evolution et sens d'une formule*. Beauchesne 1988. - F.-X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*. Cerf. 1995.

⁴⁹ PL 216, 1178, cytowany w: Y. Congar, *Bref historique des formes du „magistère” et de ses unions avec les docteurs*, *RSPT*, 60 (1976), s. 103.

⁵⁰ *DzS* 802; *FC* 31; przekład polski: *BF*, 11/11.

⁵¹ *COD* II - 1, s. 749; *DzS* 902; *FC* 265; przekład polski: *BF*, V/34.

⁵² Zob. t. III, s. 106-109.

⁵³ Zob. t. III, s. 143—145.

Podobnie jak teologia patrystyczna, także teologia średniowieczna posłuszna jest regule wiary. Jednakże będące wyrazem ortodoksji słowa-klucze ulegają ewolucji znaczeniowej, podczas gdy funkcjonowanie utrzymujących ją autoritetów i punktów odniesienia nie jest już takie samo.

Dogmaty i artykuły wiary

Termin „dogmat” jest niekiedy używany przez autorów i sobory w średniowieczu. Jednak wielcy teologowie scholastyczni używają go rzadko: nie występuje on u Bonawentury. Tomasz z Akwinu posługuje się nim tylko mimochodem⁵⁴. Ale mówi on także o „dogmatach wypaczonych” czy „dogmatach fałszywych”, heretyckich, bezbożnych, ale również „dogmatach filozofów”⁵⁵. Termin ten zatem nadal nosi znaczenie doktryny, wypowiedzi i nie jest sprecyzowany w większym stopniu, gdy używa się go w odniesieniu do wiary.

Aby wyrazić to, co dziś nazywamy dogmatem, św. Tomasz mówi o „artykułach wiary” (*articuli fidei*). Jego język wpisuje się w tradycję dwunastowieczną i tradycję swych poprzedników oraz odnosi się do zbioru artykułów, jakim jest Symbol wiary, a którym przyznaje walor „zasad” nauki teologicznej. Artykuł wiary jest dla niego wypowiedzią odrębną, dostosowującą się do pewnej organicznej całości, jak członki do swego ciała. Istnieje pewna liczba artykułów wiary z powodu dyskursywności naszego umysłu, który nie potrafi w sposób prosty objąć prawdy Bożej⁵⁶. Doktor Anielski wyróżnia zatem artykuły wiary spośród całości „rzeczy, w które należy wierzyć” (*credibilia*): „Niektóre prawdy przyjmujemy wiarą dla nich samych (*per se*), niektóre zaś nie dla nich samych, ale ze względu na inne”⁵⁷. Między owymi istotnymi przedmiotami wiary umieszcza Trójcę Świętą, wcielenie etc., to znaczy artykuły wspomniane w Credo. Pozostałe rzeczy wspomniane w Piśmie są obecne dla ukazania tych pierwszych i same nie stanowią artykułów. Jest zatem pewna hierarchia wśród prawd wiary. Same artykuły nie powiększają się wraz z czasem co do swej istoty, otrzymują wszakże nowe wyjaśnienia⁵⁸. Aby ułatwić przekazywanie wiary, musiały być zebrane w Symbolu, w którym św. Tomasz rozpoznaje czternaście artykułów (siedem dotyczących Boga i siedem dotyczących człowieczeństwa Chrystusa). Zna jednak także uporządkowanie Symbolu w dwunastu artykułach.

⁵⁴ *STh* Ha — *Ilae*, q. 11, 1 i 2; 86, 2. — „Tak iż «*dogma datur christianis*» z *Lauda Sion* mogłaby «jawie się niemal jako licencja poetycka»: W. Kasper, *Dogme et Evangile*, Castermann, Tournai 1967, s. 33.

⁵⁵ *STh* Ha — *Ilae*, q. 39, a. 2; q 184, a. 6, ad *Im*; *Komentarz do Listu do Rzymian*, rozdz. 1, 1. 7.

⁵⁶ *STh* *lia* — *Ilae*, q. 1, a. 6.

⁵⁷ *Ibid.*, ad *Im*; wyd. franc.: Cerf, 111, s. 24; przekład polski: P. Belch, *Veritas*, London 1966, t. 15, s. 20.

⁵⁸ *Ibid.*, a. 7.

Według wielkich teologów scholastycznych artykuły Symbolu apostołów są prawdami wiary (*credibilia principalia*). Ich autorytet jest apostołski i jako taki uznany przez Kościół. Panuje zgoda, która z absolutną pewnością uznaje, że artykuły te wyrażają prawdę. Nie mogą one być wydedukowane ani udowodnione przez coś innego. Są one dostępne jedynie dla wiary, ponieważ same z siebie są oczywiste i tylko światło wiary może umożliwić dostrzeżenie ich oczywistości na sposób nadprzyrodzony, który sam sobie wystarcza. Ogólna teza jest następująca: „Wszystkie prawdy potwierdzone przez wiarę prezentują pewność absolutną i mogą stać się fundamentami argumentacji teologicznej. W ramach tego punktu widzenia wszystkim prawdom wiary można przypisać charakter zasad”⁵⁹.

Koncepcje wiary i herezji

Widzieliśmy, jak św. Tomasz ustalił rozróżnienie pomiędzy „rzeczami, w które należy wierzyć dla nich samych” i pozostałymi *credibilia*. Istnieje między nimi pewna hierarchia wartości, gdyż pierwsze same z siebie (*per se*) przynależą do wiary⁶⁰. W średniowieczu kryterium pozostałych *credibilia*, rozważanych z punktu widzenia przedmiotu wiary, nie jest ich przynależność do objawienia, ale ich bardziej ogólne powiązanie ze zbawieniem i otrzymaniem życia błogosławionego. I tak, kiedy starano się określić dziedzinę prawd wiary, nie brano obiektywnego kryterium pewności wiary, ale subiektywne kryterium obowiązku wierzenia, pojmowanego w szerokim sensie, według jej wewnętrznej powiązania ze spójną postawą wiary. Nie starano się ustalić tego, co można było przypisać wierze boskiej (w nowoczesnym znaczeniu tego wyrażenia, co należy do objawienia), zgodnie z nauczaniem dogmatycznym, ale troszczono się raczej o praktyczną postawę religijną, przynależącą do odpowiedzialności wierzącego i do kompetencji Kościoła w dziedzinie dyscypliny wiary. Dziedzina „wiary” była zatem obszerniejsza niż dzisiaj.

Termin „herezja”, zazwyczaj uzależniony od terminu wiary, jako że definiowany jest jako jej przeciwieństwo, będzie przeto również szerszy. Średniowieczu trudno jest wyróżnić herezję jako negację jakiegoś punktu wiary i niesubordynację w stosunku do Kościoła. *26 dictatus papae* Grzegorza VII (1073—1085) mówi na przykład: „Oczywiste jest, że heretykiem jest ten, kto nie pozostaje w zgodzie z Kościołem rzymskim”⁶¹. W swej definicji herezji św. Tomasz mówi o zepsuciu wiary chrześcijańskiej, czy to bezpośrednio w artykułach wiary, czy „nie wprost i drugorzędnie [w] takich sprawach, których zaprzeczenie prowadzi do obalenia jakiegoś artykułu wiary; w jednym i drugim wypadku może być herezja, w ten sam sposób, co i wiara”⁶².

⁵⁹ A. Lang, *op. cit.*, s. 131.

⁶⁰ *STh* IIa-IIae, q. 1, a. 8; q. 2, a. 5 i 7.

⁶¹ Zob. t. III, s. 371-372.

⁶² *STh* Ha —IIae, q. 11, a. 2; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, t. 15, s. 146.

W późnej scholastyce herezja jest nie tylko odrzuceniem prawdy objawionej, ale także bardzo poważnym zagrożeniem dla życia wiary i wszelką uporczywą opozycją lub uchybieniem wobec dyscypliny kościelnej. Taka była koncepcja, którą posługiwała się Inkwizycja dla potępienia herezji. Subiektywne pojęcie uporczywości (*pertinacia*) w sądzie przeciwstawnym zdaniu Kościoła ma szczególnie wielką doniosłość. Można było być heretykiem z powodu utrzymywania jakiejś „błędnej sentencji”. Osoba ekskomunikowana stawała się również podejrzana o herezję. Na przykład Sobór w Vienne sądzi, iż ten, kto uporczywie twierdzi, że lichwa nie jest grzechem, uważany jest za heretyka. W ten sposób zostaje oceniony nie sam grzech lichwiarstwa, ale formalne nieposłuszeństwo nauczaniu Kościoła:

Jeśli ktoś popada w ten błąd do tego stopnia, że posuwa się do upartego twierdzenia, iż praktykowanie lichwy nie jest grzechem, postanawiamy, że winien być ukarany jak heretyk i z największą surowością nakazujemy ponadto ordynariuszom i inkwizytorom [których dotyczy to] heretyckie zepsucie, aby nie omieszkali podjąć kroków przeciw tym, którzy zostaliby zadenuncjowani lub tym, których uważają za podejrzanych o podobny błąd, jak uczyniliby przeciw tym, których zadenuncjowano by lub uważano za podejrzanych o herezję⁶³.

Dwa „magisteria”

Sukces pierwszych wydziałów teologii przyczynił się do nadania faktycznego autorytetu otoczonym największym poważaniem doktorom scholastycznym. W takim kontekście mówi się o podwójnym *magisterium* w odniesieniu do tych, którzy nauczają autorytatywnie. Albowiem tytuł „mistrza”, jaki Augustyn rezerwował dla Chrystusa, przechodzi odtąd na ludzi. Już Abelard używa terminu *magisterium* dla oznaczenia funkcji nauczycielskiej⁶⁴. Według św. Tomasza dwa są magisteria: magisterium pastoralne biskupa posiadającego jurysdykcję oraz magisterium doktora, oparte na jego publicznie uznanej kompetencji:

Nauczanie Pisma Świętego — pisze — dokonuje się na dwa sposoby. Najpierw przez urząd biskupa; w ten sposób naucza ten, kto głosi homilie. Albowiem nie wolno głosić kazań komuś, kto nie posiada urzędu biskupa albo jeśli nie czyni tego mocą autorytetu kogoś, kto jest biskupem. „Jakżeby przepowiadali, gdyby nie byli posłani?” (Rz 10,15). Drugim sposobem jest nauczanie poprzez urząd magisterium — tak nauczają teologowie⁶⁵.

⁶³ Sobór w Vienne, Dekret 29; *COD* 11—1; s. 795 — 797; *DzS* 906.

⁶⁴ Zob. Y. Congar, *Pour une histoire sémantique...*, art. cit. (zob. s. 56), s. 90. — Zob. także Y. Congar, *Concilium* 117, s. 129—141.

⁶⁵ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Sentencji*, IV, d. 19, q. 2, a. 2, ad 4; cytowany w: Y. Congar, *Pour une histoire sémantique...*, art. cit., s. 92.

Tomasz z Akwinu wyraźnie rozróżnia magisterium „katedry pastoralnej” i magisterium „katedry mistrzowskiej”⁶⁶. „Pierwsza jest doskonałością władzy, druga jest publicznie uznaną, osobistą kompetencją”⁶⁷.

Po stronie magisterium pastoralnego papieże są bardzo świadomi swej odpowiedzialności w porządku nauczania wiary. Jan XIX w 1204 roku uważa, że magisterium Piotra (*magisterium Petri*) oznacza jego autorytet wiązania i rozwiązywania⁶⁸. Aleksander III (1159— 1181) mówi o *magisterium* Kościoła rzymskiego (Piotra) i prosi, by uciekać się do niego, gdy pojawia się jakaś kwestia⁶⁹. Celestyn III (1191 — 1198) często używa terminu „dla wyrażenia autorytetu Kościoła rzymskiego, «*mater et magistra*», do którego należy pełnia władzy związywania i rozwiązywania. Jego formuła «*magisterium et principalitus*» [magisterium i prymat] staje się u jego następcy, Innocentego III, «*apostolicum principi Petro magisterium contulit et primum*» [Chrystus powierzył Piotrowi, księciu apostołów, magisterium apostołskie i prymat]. Innocenty III używa słowa *magisterium* dla oznaczenia kierowania, zarządzania, autorytetu głowy”⁷⁰.

Pewien tekst z końca XII wieku bardziej zbliża się do aktualnego znaczenia terminu „magisterium”. Bernard z Fontcaude (około 1185), krytykując uczniów Valdo, pisze:

Chrystus albo jego anioł nie chcieli pouczać Saula albo centuriona, aby pokazać, że magisterium Kościoła powinno być zachowywane w sposób nie pogwałcony. Absolutnie nikt nie powinien rościć sobie do tego prawa, chyba tylko ci, którzy zajęli miejsce w sukcesji uczniów, to znaczy biskupi i ludzie Kościoła, którym Pan powierzył tę funkcję⁷¹.

Magisterium doktorów pojawia się w XII wieku, a jest sprawowane w pełni w XIII. Doktorzy i uniwersytety sprawują rolę autorytetu w kwestiach doktrynalnych. Osądzają i potępiają niektóre tezy. „Magisterium teologów” było niekiedy praktykowane w powiązaniu, a niekiedy niezależnie od magisterium papieskiego. „Poza swą funkcją działalności naukowej — pisze Y. Congar — doktorzy i uniwersytety zdobyli pozycję i rolę autorytetu decyzyjnego czy też wymagającego uległości. *Studium* jest trzecim autorytetem, obok *Sacerdotium* i *Regnum*. [...] Wydziały orzekają o tezach doktrynalnych”⁷². Gerson utrzymywał nawet prawo doktorów do „określania” spraw wchodzących w zakres wiary

⁶⁶ Tomasz z Akwinu, *Quodlibeta*, III, q. 9, ad 3m; zob. Y. Congar, *ibid.*

⁶⁷ Y. Congar, *Bref historique...*, s. 103.

⁶⁸ Y. Congar, *Pour une histoire se'mantique...*, s. 88.

⁶⁹ *List 1447 bis; PL 200, 1259. - Ibid.*, s. 92.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 89.

⁷¹ Bernard z Fontcaude, *Księga przeciw waldensom*, PL 204, 799; cytowany w: Y. Congar, *ibid.*, s. 91.

⁷² Y. Congar, *Bref historique...*, s. 104.

przed biskupami Kościoła ⁷³. W przypadku błędów teologicznych czy naukowych, jesteśmy świadkami zarazem interwencji papieskich lub soborowych oraz interwencji uniwersytetów. „Magisterium teologów” sprawowane jest zatem w konsultacji, a nieraz w napięciu z magisterium kościelnym.

Widzimy, że ówczasnie stosunek między teologami a „magisterium pastoralnym” był bardzo odmienny od dzisiejszego. Teolodzy korzystali z większej wolności w stosunku do tegoż magisterium, jednakże podporządkowani byli regulacji działającej w ramach ich „stanu” — trochę jak stan lekarzy sprawuje autorytet deontologiczny nad swymi członkami. Wyjaśnia to znaczenie, jakie Luter przypisze swemu tytułowi doktora. Pomimo dwuznaczności systemu, było coś zdrowego w rozróżnieniu dwóch komplementarnych instancji, które stwarzało przestrzeń dla debaty i umożliwiała odwołania. Każda moneta ma jednak swój rewers: Inkwizycja oznaczała niebezpieczne użycie magisterium teologów przez magisterium kościelne.

Odwołanie do autorytetów

Jakkolwiek bardzo zatroskana o poszukiwanie poznania racjonalnego, teologia średniowieczna regularnie odwoływała się do „autorytetów”. W strukturze *quaestio* odwołanie do autorytetów odgrywa ważną rolę przygotowawczą w stosunku do wypowiedzenia opinii, a przede wszystkim do stanowiska *Sed contra*. Św. Tomasz uzasadnia odwołanie do autorytetów faktem, iż teologia jako nauka opiera się zawsze na jakiejś przesłance objawienia:

[...] argumentacja oparta na autorytecie jest w najwyższym stopniu właściwa dla wiedzy świętej, ponieważ jej zasady są dane przez objawienie. Powinniśmy zatem wierzyć powadze tych, przez których dokonano się objawienie. Nie pomniejsza to jednak godności świętej wiedzy, bo chociaż powoływanie się na autorytet rozumu ludzkiego jest najmniej pewne, to powoływanie się na autorytet objawienia boskiego jest najskuteczniejsze. [...]

Wiedza święta [...] w sposób właściwy posługuje się powagą pism kanonicznych, z nich argumentując z koniecznością. Autorytetami innych Doktorów Kościoła posługuje się natomiast, biorąc je jakby za własne, ale w sposób prawdopodobny. Nasza wiara opiera się bowiem na objawieniu danym apostołom i prorokom [...] ⁷⁴.

Tekst ten rozróżnia kilka poziomów autorytetu: najpierw i nade wszystko istnieje autorytet Pism. Trzeba do niego dodać autorytet artykułów wiary zebranych w Symbolu, nie przypominanych tutaj. Tomasz wspomina następnie autorytet doktorów, przede wszystkim Ojców Kościoła, przyznając im autorytet

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *STh*, I, q. 1, a. 8, ad 2m; przekład polski: G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, *op. cit.*, s. 28-29.

prawdopodobny. Albowiem od Abelarda wiemy, że sentencje Ojców winny być poddane krytyce i odpowiadać pewnej liczbie kryteriów⁷⁵. Chodziło o teksty, które dziś nazywamy „pomnikami tradycji”. Św. Tomasz uznaje w końcu autorytet filozofów, ale z tytułu autorytetu zewnętrznego, a zatem jedynie prawdopodobnego.

Jak wygląda odwołanie do tradycji? „Każda teologia średniowieczna — pisze Y. Congar — łączyła Kościół i Ducha Świętego jak ciało i duszę; postrzegła artykuł o Duchu Świętym i artykuł o Kościele w Symbolu jako jeden i ten sam artykuł oznaczający: Wierzę w Ducha Świętego, jednoczącego, uświęcającego (...ale także rządzącego, oświecającego, obdarzającego natchnieniem) Kościół”⁷⁶. Z tego tytułu Kościół uważany był za tego, który niesie i przekazuje, pod opieką Ducha Świętego, wszystko, co należy do objawienia apostołskiego. Hyla to, nie nazwana, teologia tradycji. Jednakże sens nadawany natchnieniu Ducha Świętego pozostawał niejasny i dwuznaczny. Terminy „natchnienie”, „objawienie” i „sugestie” Ducha Świętego były zbliżone. Stąd niebezpieczeństwo zawierania w *Sacra Pagina* kanonów soborowych i dekretów papieskich przy nadawaniu im autorytetu niemal równego autorytetowi Pisma, przeciw czemu Tomasz z Akwinu reaguje zresztą w cytowanym tekście. Faktycznie było większe wyczulenie na boski wymiar przekazywania wiary, niż na dokładne ustalenie ludzkiego pośrednictwa w owym przekazywaniu⁷⁷. W XVI wieku odnajdziemy teologów kontynuowanego objawienia⁷⁸.

Tradycje wspomniane są wtedy, gdy mowa o rzeczach utrzymywanych i zachowywanych w Kościele, a świadectwa o nich nie można znaleźć w Piśmie. Chodzi najczęściej o sprawy związane z kultem (sakramenty), decyzjami kanonicznymi lub soborowymi. Przywoływano wówczas tradycję ustną. W XIV i XV wieku w przesłance normatywnej teologii rozróżniali trzy kategorie: „święte Pismo (i to, co z niego dedukowano jako konieczność), tradycje apostołskie nie zapisane w Piśmie, postanowienia kościelne, które można było nazywać też tradycjami eklezjalnymi lub tradycjami Kościoła”⁷⁹.

W takim kontekście doktrynalnym odwołanie do tekstów magisterium ujmowanych jako takie jest relatywnie rzadkie. Wydaje się nawet, że młody św. Tomasz nie poznał w całości tekstów definicji dawnych soborów. Odwoływano się do tych dokumentów lub do interwencji papieskich rozważając je raczej jako świadectwa tradycji niż swoistą instancję autorytetu⁸⁰. Praktyka teologiczna

⁷⁵ Zob. M.*D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle, op. cit.*, „Auctoritas”, s. 353 — 357 oraz „Technique des «autorités»”, s. 360 — 365.

⁷⁶ Y. Congar, *La tradition et les traditions. Essai Historique*, Fayard, 1960, t. I, s. 219.

⁷⁷ Zob. *ibid.*, s. 127.

⁷⁸ Zob. niżej, s. 122.

⁷⁹ Y. Congar, *La Tradition...*, *op. cit.*, t. I, s. 207.

⁸⁰ Tymczasem w czasach współczesnych w tradycji szukać się będzie raczej świadectw magisterium, zob. niżej, s. 186—188.

miała wszakże stopniowo otworzyć się na nowe ujęcie autorytetu soborów i papieży.

Autorytet soborów

W łacińskim średniowieczu zgromadziło się wiele synodów prowincjonalnych i soborów „powszechnych”. Nazywanie tych ostatnich „ekumenicznymi” jest wątpliwe, ponieważ przybywali na nie tylko biskupi z Zachodu. Mowa o czterech Soborach Laterańskich (1123, 1 139, 1179 i 1215), dwóch Soborach Lyońskich (1245 i 1274), Soborze w Vienne (1311) i Soborze w Konstancji (1414—1418), który został zgromadzony dla położenia kresu wielkiej schizmie zachodniej, a także o serii soborowej, naznaczonej kryzysem koncyliarystycznym, w Bazylei, Ferrarze, Florencji i Rzymie (1431 — 1445)⁸¹. II Sobór w Lyonie i Sobór we Florencji odznaczyły się obecnością Greków i usiłowały zredukować schizmę pomiędzy Wschodem a Zachodem, nie przyniosły jednak trwałego powodzenia⁸². Głównym zadaniem wszystkich tych soborów było podjęcie decyzji legislacyjnych (dotyczących zwłaszcza biskupów) i sakramentalnych, przeznaczonych dla całego Kościoła łacińskiego⁸³. W zbiorach kanonicznych nazywano je soborami „generalnymi”⁸⁴. Jednakże intencją Innocentego III było podjęcie tradycji soborów „ekumenicznych”⁸⁵. W ówczesnej doktrynie sobór ekumeniczny (powszechny) to taki, który, zwołany przez prawowitą władzę (papieża), faktycznie gromadził biskupów ze wszystkich krajów, należycie zebranych dla rozważania spraw chrześcijaństwa⁸⁶. Wszystkie te sobory zostaną w XVI wieku uwzględnione w liście soborów powszechnych ustalonej przez Roberta Bellarmina w jego *Kontrowersjach* z 1586 roku⁸⁷, którą przyjmuje się jeszcze dzisiaj, choć nie ma ona przecież rozstrzygnięcia oficjalnego czy dogmatycznego.

Sobory te odbywają się w ramach instytucjonalnych zupełnie odmiennych od tych, jakie towarzyszyły starożytności chrześcijańskiej: są to sobory „chrześ-

⁸¹ Zob. t. III, s. 359-363 i 391-397.

⁸² Na Soborze we Florencji została wyrażona myśl, iż sobór ten powinien być uważany za VIII ekumeniczny, ponieważ zgromadził on greków i łacinników.

⁸³ Zob. t. III, s. 110-115.

⁸⁴ Wiemy, że w 1974 roku Paweł VI powrócił do tego słownictwa w odniesieniu do II Soboru Lyońskiego, zob. t. I, s. 292.

⁸⁵ Soborowi Trydenckiemu zależało na określeniu „ekumeniczny”. — O tej kwestii, zob. G. Fransen, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux*, art. cit., s. 125—127.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 128.

⁸⁷ Zob. Y. Congar, *1274—1974. Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, *RSPT* 58 (1974), s. 379. Strony 371 -390 podsumowują kwestię listy soborów powszechnych. — Zob. również obszerne studium H.J. Siebena, *Neuer Kosens über die Zahl der ökumenischen Konzilien, Die Katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, op. cit., s. 181 -222.

cijaństwa”. Nie są już one zwoływane przez cesarza, ale przez papieża. Na liście miejsc, w których się one gromadzą, uprzywilejowaną pozycję zajmuje Rzym i te miasta europejskie, które nie są od niego zbyt oddalone. Z tego powodu sobory te zasługują na miano „papieskich”, przynajmniej do kryzysu koncyliarystycznego. Zresztą to papież osobiście przewodniczy soborowi — w odróżnieniu od dawnych soborów; to on przemawia „z aprobatą soboru”, a później „zgodnie z radą naszych braci”; to on wreszcie decyduje i ustanawia prawa, jak gdyby sobór był tylko jego doradcą⁸⁸.

Pierwsze sobory średniowieczne spontanicznie wprowadzają w życie wyższość papieża nad soborem. Prymat jurysdykcji papieskiej nie jest poddawany w wątpliwość. Wszelako papież posługuje się soborem dla podejmowania niektórych powszechnych decyzji legislacyjnych i nie może modyfikować decyzji wcześniejszych soborów w dziedzinie wiary. Kanoniści, na podstawie *Dekretu Gracjana*, przyczyniają się do opracowania doktryny monarchii papieskiej⁸⁹ i z tego względu będą mieli wpływ na teologię: wpływ na treść — bowiem teolodzy ze swej strony rozwiną doktrynę papieską — i wpływ na formę, gdyż praktyka jurydyczna w większej mierze przenikać będzie refleksję teologiczną. Odniesienie do kanonów jest antycypacją współczesnego odniesienia do „magisterium”.

Teologia soboru jest przedmiotem refleksji teologów i kanonistów od okresu karolińskiego aż do końca średniowiecza. Ściera się w niej wiele tendencji: najpierw wpływ papieża i prawa rzymskiego wyraża się u dekretystów i potwierdza wyższość papieża nad soborem; następnie na przełomie XIV wieku daje się odczuć inna tendencja, która potwierdza ideę o nieomyślności soboru, w duchu polemiki wobec autorytetu papieskiego⁹⁰.

Wielka schizma zachodnia brutalnie kwestionuje wyższość papieża nad soborem. W jaki sposób wyjść z kryzysu, jeśli trzech papieży spiera się o Stolicę Rzymską, przy czym każdy z nich jest przekonany o swej prawowierności i uważa, że żadna wyższa władza nie może go złożyć z urzędu? Kwestia pojawiła się najpierw na Soborze w Konstancji, który zajął umiarkowane i warunkowe stanowisko koncyliarystyczne, które Sobór w Bazylei radykalizował, nadając mu charakter doktryny powszechnej. Koncyliaryzm został potępiony na V Soborze Laterańskim w 1516 roku⁹¹.

W klimacie kryzysu koncyliarystycznego, w latach 1378—1449 rozgorzała debata na temat nieomyślności soboru powszechnego⁹². Używane słownictwo

⁸⁸ P. Fransen, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux*, art. cit., s. 132.

⁸⁹ Zob. t. 111, s. 383-384.

⁹⁰ Zob. H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der lateinischen Mittelalters (847—1378)*, op. cit., s. 359-360.

⁹¹ Historia doktrynalna koncyliaryzmu została przedstawiona w t. III, s. 391—394.

⁹² Jedyne całościowe opracowanie tej kwestii: H. J. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil*, op. cit., s. 149 — 207. Jest ono tutaj dla mnie inspiracją.

pozostaje zróżnicowane: „nie mogący zbłądzić”, „nie mogący zboczyć”, „niezniszczalny” (*indefectibilis*) i „nieomylny” (*infallibilis*). Doktrynalne kwalifikacje tego twierdzenia zróżnicowane w zależności od poszczególnych autorów: Jan z Raguzy i niektórzy teolodzy Soboru w Bazylei czynią zeń artykuł wiary; według innych chodzi o „niewątpliwe stanowisko wszystkich doktorów”; Piotr z Alliaco ma je tylko za „pobożną opinię”.

Argumenty *pro* i *contra* różnią teologów. Adwersarze przedkładają racje historyczne (niektóre sobory popadły w błędy), biblijne (Lk 22,32; Mt 18,20), przede wszystkim teologiczne. Jak ci, którzy na rzecz owej nieomylności przywołują „natchnienie” Ducha Świętego, mogą usprawiedliwić to, iż oświeca On synody w oczywisty sposób naznaczone grzechem? Z drugiej strony sobory nie mogą pretendować do reprezentowania rzeczywistej wiary nieomylnego Kościoła, ponieważ nie noszą w sobie miłości i świętości chrześcijan, którzy są Kościołem.

Zwolennicy nieomylności soborowej wysuwają ze swej strony pięć zasadniczych argumentów: sobory są nieomylnie ze względu na nauczanie Pisma (Mt 28,20; 18,20; J 14,16; 14,26; 16,12; Pwt 17,8-13 etc.); ze względu na „natchnienie” Ducha Świętego⁹³, którym się cieszą; ponieważ są reprezentacją nieomylności Kościoła powszechnego; z powodu niemożliwych do przyjęcia i absurdalnych konsekwencji twierdzenia, które miałyby je za omylne; a wreszcie z racji samej istoty aktu wiary jako takiego, który w innej sytuacji pozbawiony byłby ostatecznej zasady.

Przedmiot nieomylności wyrażony jest w sposób ogólny: dotyczy on, według poszczególnych autorów, tego, „co konieczne do zbawienia”, „wiary i rytu sakramentów”, „prawd wiary oraz tego, co konieczne lub użyteczne dla rządzenia Kościołem”, czy „wiary i obyczajów”⁹⁴. Nieomylność ta jest zatem pojęciem dość szerokim, obejmującym to, co dzisiaj nazwalibyśmy niezniszczalnością. Pośród warunków nieomylności niektórzy wysuwali jednomyślność soboru, pozostano jednak przy większości. Ze strony papieża dodano konieczną zgodę Stolicy Rzymskiej.

Autorytet doktrynalny papieża

Średniowiecze jest także epoką, w której przejawia się pierwsza centralizacja papieska w Kościele, w wyniku reformy gregoriańskiej. Autorytet papieża wzmacnia się nie tylko faktycznie, ale również w teorii. *Dictatus papae* Grzegorza VII są pod tym względem bardzo wymowne⁹⁵. Trzy wieki później bulla *Unam Sanctam* Bonifacego VIII z 1302 roku wyznacza szczyt podkreś-

⁹³ Termin ten winien być rozumiany wraz z dotykającą go wówczas dwuznacznością.

⁹⁴ O parze „wiara i uczynek”, zob. t. II, s. 434 n.

⁹⁵ Zob. t. III, s. 371-372.

lania władzy papieskiej w średniowieczu i wywoła zresztą pewną reakcję. Bulla kończy się takim rozstrzygającym twierdzeniem:

Toteż oznajmiamy, twierdzimy, określamy i ogłaszamy, że posłuszeństwo Biskupowi Rzymskiemu jest konieczne dla osiągnięcia zbawienia⁹⁶.

Władza jurysdykcji jest już czymś przyjętym. Inna kwestia dotyczy miary, zakresu, a nawet nieomylności doktrynalnego autorytetu papieża w dziedzinie wiary. Kanoniści z XII i XIII wieku nie uczą o nieomylności papieża i ich teologia jest pod tym względem bardzo daleka od teologii I Soboru Watykańskiego⁹⁷. Wspomnienie „herezji” papieża Honoriusza co do ludzkiej woli Chrystusa jest jeszcze żywe⁹⁸. Otóż pierwsze świadectwa nieomylności dotyczą Stolicy Rzymskiej (*sedes*) a nie tego, kto na niej zasiada (*sedens*): obiegowe twierdzenie głosiło zatem, że Kościół rzymski nigdy nie błędził w wierze, nie precyzując jednak, w jaki sposób dotyczyło to papieża osobiście⁹⁹. Myśl tę należy zresztą rozumieć w ogólniejszym sensie swego rodzaju niezniszczalności. Wielkim problemem średniowiecza będzie afirmacja wyjątku od zasady, zgodnie z którą papież nie może być przez nikogo sądzony (według jednej z interpretacji 1 Kor 2,15), w przypadku, gdyby stał się on winny herezji¹⁰⁰ i gdyby przestał być papieżem.

Trzynastowieczni teolodzy zaczynają rozwijać myśl, iż papież, od którego uzależniony jest sobór, może bez błędu i na sposób definitywny zakończyć debaty doktrynalne. Takie jest stanowisko św. Tomasza:

Do tej przeto władzy należy ułożenie Składu, do której należy ostatecznie rozstrzyganie spraw wiary, by wszyscy trzymali się jej niewzruszenie. To zaś należy do władzy papieża, [...zob. Łk 22,32]. A racją tego jest to, że w całym Kościele panować winna jedna wiara [...]; tego zaś nie da się osiągnąć, chyba że (każdą) powstałą kwestię sporną wiary rozstrzygnie ten, który stoi na czele całego Kościoła, i by cały Kościół trzymał się mocno jego orzeczenia¹⁰¹.

Papież był faktycznie tym, kto zwołuje, przewodniczy i potwierdza sobory. Ale Tomasz używa jeszcze terminu „nieomylny” tylko w odniesieniu do

⁹⁶ DzS875; FC423; przekład polski: BF, 11/14.

⁹⁷ B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility*, *op. cit.*, s. 57.

⁹⁸ Zob. t. I, s. 385.

⁹⁹ Zob. B.-D. Dupuy, *art. „Infaillibilité”*, *Catholicisme V* (1963), col. 1555. —Zob. P. Fransen, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux*, *art. cit.*, s. 140. Niektóre teksty kultywują wątpliwość co do wyrażenia *Ecclesia romana*: czy chodzi o lokalny Kościół w Rzymie czy o całość Kościoła łacińskiego?

¹⁰⁰ Ograniczenie to znajduje się w *Dekrecie Gracjana*, dist. 40, c. 6. — Zob. P. Fransen, *ibid.*, s. 39.

¹⁰¹ *STh*, lia —llae, q. 1, a. 10; wyd. franc.: Cerf, t. III, s. 30; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, t. 15, s. 31 -32

przyłgnięcia do „nauki Kościoła uznanej za nieomylną regułę”¹⁰². Św. Bonawentura, „jeden z głównych teologów monarchii papieskiej w XIII wieku”¹⁰³, pozostaje w historii nieomylności papieskiej „postacią przejściową”¹⁰⁴. Jego doktryna mogła doprowadzić do myśli, że jeśli Kościół powszechny nie może błędzić, jego głowa także. Wszakże on sam nigdy nie wypowiedział tego wniosku¹⁰⁵.

Przy końcu XIII i w XIV wieku teza o nieomylności wyrażana będzie w wyraźniejszy sposób, w kontekście zaskakującego dla nas konfliktu pomiędzy Janem XXII a zakonem franciszkańskim na temat tez dotyczących ubóstwa. Piotr Jan Olivi (1248—1298)¹⁰⁶, franciszkanin, jest pierwszym, który utrzymywał niemożliwość błędu papieża, gdy określa on jakiś punkt wiary. Jego zasadniczy argument brzmi następująco: niemożliwe jest, aby Bóg udzielił komuś pełnego autorytetu w definiowaniu wątpliwości dotyczących wiary i prawa boskiego, pozwalając jednocześnie, aby się mylił¹⁰⁷. Koniunkturalna motywacja Piotra Jana Olivi miała, jak się wydaje, przebić papieski dekret Mikołaja III (1279), który zajmował stanowisko przychylnie dla tez franciszkańskich, bardzo już dyskutowanych, na temat ubóstwa. Albowiem wielcy rzecznicy nieomylności papieskiej w XIII i XIV wieku nie mieli zamiaru utrwalać władzy ówczesnego papieża, ale przeciwnie, uniemożliwić mu powrót do decyzji podjętych przez jego poprzedników. Olivi chciał w ten sposób stworzyć gwarancję na przyszłość.

Debata wypląnęła ponownie, gdy Jan XXII, papież awinioński (1313 — 1334), odwołał dekret swego poprzednika dotyczący reguły życia franciszkanów. Ci ostatni przywołali niezmienny i nieomylny charakter dokumentu Mikołaja III w imię swej interpretacji Piotrowej władzy kluczy oraz „kluczy poznania” (Łk 11,52). Jan XXII, zirytowany tą doktryną, utrzymuje różnicę pomiędzy kluczami poznania a kluczami władzy. Konflikt przyjmuje nieoczekiwany obrót, gdyż franciszkanie domagają się dla papieża nieomylności, którą ten ostatni odrzuca¹⁰⁸.

Wilhelm Ockham (brat mniejszy, + 1350) zaangażuje się stanowczo na drodze żądania nieomylności dla papieża wbrew papieżowi¹⁰⁹. Opiera się nadal na rozróżnieniu dwóch typów kluczy: poznania i władzy. Posuwa się nawet do oceny, że Jan XXII wpadł w herezję, gdy sprzeciwił się Mikołajowi III oraz że z tego powodu nie jest już papieżem.

¹⁰² *Ibid.*, q. 5, a. 3; s. 57; przekład polski: zob. *ibid.*, s. 82. — Zob. Y. Congar, *St Thomas Aquinas and the Infallibility of the Papal Magisterium*, „The Thomist”, 38 (1974), s. 81 - 105.

¹⁰³ Y. Congar, *De l'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, s. 222.

¹⁰⁴ B. Tierney, *op. cit.*, s. 92.

¹⁰⁵ Zob. *ibid.*

¹⁰⁶ Zob. t. II, s. 121-123.

¹⁰⁷ Zob. B. Tierney, *op. cit.*, s. 116.

¹⁰⁸ Zob. B. Tierney, *op. cit.*, s. 171—204.

¹⁰⁹ B. Tierney mówi o „anti-papal infallibility”, *op. cit.*, s. 205-237.

Gwidon Terrena (de Terrenis, karmelita, t 1342), obrońca władzy papieskiej, używa przed rokiem 1328 słowa *infallibilis* w odniesieniu do papieża, ale tym razem w zamiarze przychylnym papieżowi¹¹⁰. Pole manewru jego refleksji jest wąskie, ponieważ Jan XXII potępił tezę, zgodnie z którą papież posiada „klucze poznania” oraz dlatego, że Terrena pragnął ukazać „herezję” franciszkanów. Sprawowanie owej nieomyślności zostaje obłożone pewną liczbą warunków. Po pierwsze papież „nie może uchylać tego, co zostało zadecydowane przez sobory w dziedzinie wiary lub obyczajów”¹¹¹. Papież korzysta z niej tylko w swej konkretnej więzi z Kościołem, gdy na mocy swego autorytetu formułuje definicję i gdy rozstrzyga jakąś debatę dotyczącą wiary. Uosabia on zatem nieomyślność Kościoła¹¹². W końcu średniowiecza doktryna ta okrzepła i podzielała ją większość teologów, choć nie budziła wśród nich jednomyślności. Nie otrzymała ona jeszcze żadnego kształtu dogmatycznego. Jej kontekst pozostaje daleki od trosk I Soboru Watykańskiego.

II. OPRACOWANIE NOWYCH TREŚCI DOKTRYNALNYCH

Ewolucja, jaką przeżywa średniowiecze w swym poszukiwaniu rozumienia wiary, doprowadza je do większego zainteresowania subiektywnymi aspektami tejsze. Ojcowie greccy kontemplowali misterium trynitarne i chrystologiczne, bez zadawania sobie pytania na temat podmiotu wierzącego. Augustyn dokonał zwrotu zarazem duchowego — dzięki *Wyznaniom* — i teologicznego, wraz z całością debat, jakie rozgorzały wokół łaski i wolności. Widzieliśmy skrupulatność, z jaką średniowiecze przejęło te kwestie i starało się prowadzić je ku dojrzałości. Złożoność duszy wierzącej stała się przedmiotem teologicznym, w którym wyraźnie obecna jest troska o uzasadnienie racjonalności poznania wiary.

Trzeba nam zatem pokrótce przywołać trzy dziedziny, które bardziej bezpośrednio dotyczą tego, co później nazywać się będzie teologią fundamentalną: poznanie Boga, teologia objawienia i teologia aktu wiary oraz jej przekazywania. Będą one podejmowane w uprzywilejowanym odniesieniu do św. Tomasza z Akwinu, bowiem w materii tej nie tylko wywarł on trwały wpływ teologiczny, ale uwarunkował problematykę dogmatyczną aż do I Soboru Watykańskiego.

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 238: „Pro-papal infallibility”. — Zob. G. Terreni, *Quaestio de [magisterio] infallibili romani pontificis*, wyd. B.-M. Xiberta, Münster 1926.

¹¹¹ P. Fransen, *L'ecclésiologie des conciles médiévaux*, art. cit., s. 140.

¹¹² Zob. B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility...*, op. cit., s. 247 — 248. — Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, s. 246 — 247; *Pour une histoire sémantique...*, art. cit., s. 93.

1. POZNANIE BOGA

Wskazówki bibliograficzne: E. Gössmann. *Foi et connaissance de Dieu au Moyen Âge*. Cerf. Paris 1974. - E. Pousset, *Une relecture du traité de Dieu dans la Somme théologique de saint Thomas*. ..Archives de Philosophie". 38 (1975). s. 559-593.

W epoce patrystycznej i w średniowieczu, pisze H. Bouillard, „to, co zajmowało miejsce teologii fundamentalnej, nie było nauką o objawieniu, ale nauką o Bogu”¹¹³. Należy wszakże podkreślić pewną różnicę pomiędzy obiema epokami. Ojcowie byli przede wszystkim zatroskani o ukazanie zgodności misterium trynitarnego z Bożą jednością, uznaną jednocześnie przez Stary Testament i przez filozofię grecką. Nie odczuwali oni najmniejszej potrzeby podejmowania lub chrystianizowania dowodów na istnienie Boga pochodzących od filozofów. Średniowiecze natomiast stara się oddać sprawiedliwość dowodom istnienia Boga w ramach prezentacji *sacra doctrina*. Troska ta, poświadczona od Anzelm z Canterbury do Tomasza z Akwinu i ostatnich średniowiecznych scholastyków, wchodzi w zakres ich projektu uczynienia z teologii nauki ścisłej oraz oparcia się w największej możliwej mierze na argumentacjach odwołujących się do wspólnego wszystkim ludziom rozumu. W tym znaczeniu kwestia Boga jest problemem teologii fundamentalnej. Nie jest ona jednak podejmowana jako preambuła wiary, ale w ramach wykładu wiary. „Teologia filozoficzna” pozostaje rozdziałem teologii.

Anzelm z Canterbury jest pierwszym, który opracował „jedyne” dowód istnienia Boga, nazywany „dowodem ontologicznym”¹¹⁴, który skierowany jest do fikcyjnego ateisty, aby przekonać go, że jego ateizm jest irracjonalny. W wysiłku tym wierzący przemawia także do siebie samego, aby przekonać się, że jego wiara jest racjonalna. Argument nie wychodzi zatem od wiary, ale od samego pojęcia Boga, wspólnego wierzącemu i ateście, jako „bytu, ponad którym nie można pomyśleć nic bardziej doskonałego”. Otóż owo pojęcie zawiera istnienie tegoż bytu, bowiem byt taki z pewnością jest doskonalszy, jeśli istnieje, niż jeśli nie istnieje. Nieistnienie Boga jest zatem nie do pomyślenia. Argument ten będzie dyskutowany w całej historii filozofii, zaś największe umysły dzielą się na te, które go odrzucają (św. Tomasz, Kant) bądź przyjmują (Duns Szkot, Mikołaj z Kuzy, Descartes, Leibniz i Hegel). Widać z tego powagę, jaką posiada na płaszczyźnie czystej filozofii.

Św. Tomasz jest doskonale świadomy, że dwa są sposoby poznania Boga: sposób racjonalny, którym posługują się filozofowie na podstawie skutków, oraz sposób boski, który jest uczestnictwem w poznaniu, jakim Bóg poznaje siebie,

¹¹³ H. Bouillard, *Vérité du christianisme*, DDB, Paris 1989, s. 156.

¹¹⁴ Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, wyd. franc.: *L'Œuvre*, wprowadzenie i przekład: M. Corbin, Cerf, Paris 1986, s. 209—318; przekład polski: T. Włodarczyk, PWN 1992.

a który jest nam komunikowany poprzez łaskę objawienia i w świetle wiary¹¹⁵. Te dwa sposoby otwierają drogę do podwójnego dyskursu teologicznego, tego, w którym teologia kieruje swe badania na to, co osiągalne dla rozumu, a przy tym proponowane przez wiarę oraz tego, w którym teologia pragnie zdać sprawę z prawd objawionych w ścisłym znaczeniu. W obydwu przypadkach chodzi o poszukiwania teologiczne. Nawet gdy zastanawia się nad „drogami” pozwalającymi stwierdzić istnienie Boga, Tomasz czyni to wewnątrz pewnej konstrukcji teologicznej, która w gruncie rzeczy odnosi się do Boga objawienia, stanowiącego horyzont zawsze obecny w najbardziej metafizycznych argumentacjach. Zobaczymy zresztą, że dla Doktora Anielskiego objawienie było praktycznie konieczne w tym, co odnosi się do rzeczywistości samych z siebie dostępnych dla rozumu, aby wszyscy mogli łatwo je poznać¹¹⁶. Teologia filozoficzna jest przeto jako taka możliwa, mogą ją zrealizować niektórzy, ale nie większość ludzi.

Filozofia oddaje się na służbę teologii i pokazuje, że pomiędzy rozumem a wiarą nie ma zerwania, które wykluczałoby rozum z wiary. Jeśli rozumowe udowodnienie istnienia Boga w żaden sposób nie jest koniecznym warunkiem wstępnym dla wiary, to wszak nadal istotne jest, ażeby ów dowód mógł być przygotowany w rozumie po to, by ukazać, że kwestia Boga jest kwestią dotyczącą całego człowieka jako człowieka oraz że termin „Bóg” ma sens z perspektywy ludzkiego rozumu.

Otóż istnienie Boga nie jest oczywiste samo z siebie, ponieważ jest ono przedmiotem debaty i pytań. Potrzeba zatem, aby było możliwe do udowodnienia przynajmniej na podstawie swych skutków, nawet jeśli droga ta nie prowadzi nas do poznania Bożej istoty. Tomasz, dla wykazania istnienia Boga¹¹⁷, proponuje zatem pięć dróg wpisujących się w arystoteliczny status epistemologiczny: na podstawie ruchu, na podstawie pojęcia przyczyny sprawczej, na podstawie dialektyki tego, co możliwe i tego, co konieczne, na podstawie dialektyki stopni, na podstawie rządów nad światem. Nie wchodząc tutaj w analizę i krytykę poszczególnych dróg, zauważmy, że każda kończy się tą samą klauzulą: „Wszyscy pojmują, że to jest Bóg”. Czy przy pomocy tej formuły autor konstatuje ukończony lub może nieukończony charakter dowodu? Wydaje się wyrażać raczej pewien sposób dążenia ku Bogu niż dotarcia do Boga: drogi te są „przybliżeniami”. Św. Tomasz zna zresztą także inne dowody, opracowane na podstawie każdego z atrybutów boskich, jak dowód z dynamizmu ducha, z niematerialności Boga i złożoności stworzeń. Co więcej, racjonalna refleksja na temat Boga nie zatrzymuje się na wykazaniu Jego istnienia. Jeżeli nie możemy poznać, „czym Bóg jest”, to możemy przynajmniej ukazać wszystko, „czym nie jest”.

¹¹⁵ *STh*, Ia, q. 12, a. 12 i 13.

¹¹⁶ Doktryna przejęta na I Soborze Watykańskim w *Dei Filius*.

¹¹⁷ *STh*, Ia, q. 2, a. 3.

Gra rozróżnień czynionych przez św. Tomasza pomiędzy dwoma typami poznania Boga oraz fundamentalne twierdzenie o możliwości racjonalnego dyskursu o Bogu są definitywnymi zdobyczami teologii. Przygotowuje ona teren pod wielkie debaty filozofii czasów współczesnych na tenże temat. Warunkować będzie przyszłe konstytuowanie się traktatów apologetycznych. Na I Soborze Watykańskim doprowadzi do dogmatyzacji możliwości poznania Boga przy pomocy naturalnych sił rozumu¹¹⁸.

2. OBJAWIENIE

Wskazówki bibliograficzne: B. Latourelle, *Théologie de la révélation*, DDB, Bruges-Paris 1966². - M. Seybold et alli. *La révélation dans l'écriture, la patristique, la scholastique*. Cerf, Paris 1974. - Zob. bibliografia ogólna.

Objawienie również nie było przedmiotem oddzielnych rozważań w epoce patrystycznej. Myśl o nim była oczywista: Bóg przemawiał do ludzi przez proroków, a następnie w swoim Synu, Jezusie Chrystusie. Sam termin (*apokalypsis*) odsyłał raczej do pewnej szczególnej literatury, a mianowicie literatury apokaliptycznej. Teologia scholastyczna mówi o nim stosunkowo niewiele w swych wykładach doktrynalnych, ale nieco obszerniej w swych komentarzach do Pisma oraz w refleksji nad prorocstwem. Stają odtąd kwestie dotyczące natury i sposobu objawienia. Posiadają odpowiednią strukturę począwszy od XIII wieku. Na Soborze Laterańskim z 1215 roku odnajdujemy pierwszą wypowiedź teologii objawienia, choć nie używa się jeszcze tego terminu:

Ta Święta Trójca [...], najpierw przez Mojżesza i świętych proroków oraz przez innych służebników swoich dała rodzajowi ludzkiemu zbawienną naukę [dostosowaną] do ułożonego z góry rozkładu czasów. W końcu jednorodzony Syn Boży, Jezus Chrystus [...] dokładniej drogę życia ukazał¹¹⁹.

Św. Bonawentura określa objawienie jako akt, poprzez który Bóg mówi do człowieka, oświecając jego ducha. Według niego „objawienie, słowo, iluminacja to terminy zamienne”²⁰⁰. Bóg mówi do człowieka już to przez znaki, wewnętrzne lub zewnętrzne, już to przez słowo, które pochodzi od Jego natchnienia. Objawienie jest konieczne człowiekowi, by w Boży sposób oświecić go w sprawach zbawienia. Rozwija się ono w czasie i historii, według postępów pewnej ekonomii, która zmierza od proroków do Chrystusa, „Doktora nieskończenie mądrego”.

¹¹⁸ Zob. niżej, s. 235—237.

¹¹⁹ COD II-1, s. 495; DzS 800-801; FC 29-30; przekład polski: BF, IX/29-30.

¹²⁰ R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, s. 164.

Analiza sposobów objawienia zostaje podana przy okazji proroka. Prorocstwo jest samo w sobie czasem wyjątkowym i przejściowym. Zawiera ona "repcję" przedstawień w zmysłach, wyobraźni lub umyśle, które są jak gdyby ich materią oraz wydany o nich osąd (*iudicium*), który jest owocem oświecenia ze strony Ducha. Proroka określa oświecenie, które daje formę i znaczenie dla zrozumienia przedstawień. Oświecenie to „nazywane jest wlanym, ponieważ poprzez nie duch wyniesiony jest ponad to, co jest dlań naturalne”¹²¹. Bonawentura rozróżnia trzy sposoby objawienia profetycznego: zmysłowe, imaginacyjne i intelektualne, przy czym ostatnie przewyższa dwa pozostałe¹²². Akt objawienia określa zatem subiektywne oświecenie, które ogarnia proroka. Nauczanie Chrystusa także jest powszechnym oświeceniem ludzkości. U Bonawentury obydwaj pojęcia, objawienia i oświecenia, są zbliżone.

Dla św. Tomasza objawienie jest najpierw inicjatywą Boga w celu dokonania zbawienia człowieka. Od początku *Summy teologicznej* objawienie pojawia się jako zasada, która precyzuje świętą doktrynę pozostałych nauk: „[...] było konieczne do zbawienia ludzkiego, by poza dyscyplinami filozoficznymi, które uprawiamy, posługując się rozumem, istniała jakaś nauka oparta na Bożym objawieniu”¹²³. Rzeczywiście, Bóg jest celem człowieka, a przedmiot ludzkiego zbawienia nieskończenie przekracza możliwości rozumu. Jednak owa zbawcza celowość czyni koniecznym również objawienie dotyczące Bożych prawd, które same z siebie dostępne są dla rozumu:

Konieczne było też, by człowiek został pouczony przez objawienie Boże także i o tym, czego można dowiedzieć się o Bogu za pomocą ludzkiego rozumu, ponieważ prawdę o Bogu, tak jak ją ujmuje rozum, osiągnęli nieliczni po długim czasie i z przymieszką wielu błędów. [...] By więc ludzie pewniej i składniej dochodzili do zbawienia, musieli koniecznie zostać pouczeni w sprawach Bożych przez Boże objawienie¹²⁴.

Twierdzenie to zainspiruje ważny tekst I Soboru Watykańskiego na ten sam temat¹²⁵ i stawia na odpowiednim miejscu radykalną możliwość dojścia człowieka do poznania Boga za pomocą swego rozumu: to on pozwala rozpoznać objawienie.

Objawienie wpisuje się w długi, historyczny ruch postępu, przebiegającego kolejnymi etapami. Tomasz z Akwinu wyróżnia trzy wielkie epoki objawienia: objawienie udzielone Abrahamowi, które jest objawieniem Boga jedyne;

¹²¹ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Sentencji*, III, d. 23, a. 2, q. 2c; Quaracchi, t. III, s. 491.

¹²² Zob. R. Latourelle, *op. cit.*, s. 166—167.

¹²³ *STh*, 1, q. 1, a. 1; Cerf, t. I, s. 154; przekład polski: G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, *op. cit.*, s. 17.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Zob. niżej, s. 238-241.

objawienie udzielone Mojżeszowi, które jest objawieniem Bożej istoty; objawienie Chrystusa, które jest objawieniem Trójcy. Chrystus jest „ostatecznym wypełnieniem się łaski”, a Jego czas jest „pełnią czasu” (Ga 4,4). Dlatego ci, którzy bardziej się do Niego zbliżyli, poznali więcej tajemnic¹²⁶; co oznacza, iż Chrystus jest wypełnieniem objawienia. Objawienie wreszcie przyjmuje liczne i różnorodne formy: różnorodność postaci, procesów, treści i stopni, aż do pełni Chrystusa. Koniec końców „nasza wiara opiera się na objawieniu danym apostołom i prorokom, którzy napisali księgi kanoniczne”¹²⁷.

Św. Tomasz analizuje także proces objawienia w świadomości proroka. Jest bardzo wyczulony na subiektywną i psychologiczną stronę proroctwa. Proroctwo jest charyzmatem poznania nadprzyrodzonego, dzięki któremu prorok ma dostęp do prawd przekraczających zasięg jego umysłu i o którym zostaje pouczony przez Boga dla dobra całej wspólnoty¹²⁸. Charyzmat ten ma zatem wymiar społeczny: jego przedmiotem jest nauczanie ludzkości o tym, co niezbędne dla jej zbawienia. W procesie profetycznym Tomasz odróżnia moment poznania lub odkrycia od momentu słowa lub głoszenia, kiedy to prorok posługuje się własnymi darami, aby przemawiać. Pismo nazywa proroków widzącymi, ponieważ dostrzegają oni to, czego inni nie widzą i co otoczone jest tajemnicą¹²⁹. Dar proroctwa zawiera z jednej strony pewne przedstawienia (*species*), a z drugiej pewne światło (*lumen*), które pozwala wydać sąd:

W poznawaniu prorockim czynnikiem istotnym [formalnym] jest światło Boże; od jego jedności proroctwo otrzymuje jedność gatunku, chociaż sprawy, które dzięki światłu zostały proroczo ujawnione¹³⁰.

Podobnie jak u Bonawentury zasada się więc przede wszystkim na owym świetle, a nie na elemencie przedstawieniowym. Wspomniane światło „podnosi” naturalne światło rozumu i daje mu dostęp do tego, co jako takie było dlań nieosiągalne. Owo „podniesienie” jest natchnieniem, które otwiera na „objawienie, [to znaczy] chwywanie spraw Bożych”¹³¹. Jeżeli prorok otrzymuje przedstawienia bez światła, jest prorokiem tylko w znaczeniu niewłaściwym. Zaś kiedy otrzymuje światło bez przedstawień, prawdziwie pozostaje proro-

¹²⁶ *STh*, IIa-IIae, q. 1, a. 7, ad 4; Cerf, t. III, s. 26; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, t. 15, s. 24.

¹²⁷ *Ibid.*, Ia, q. 1, a. 8, ad 2m; Cerf, t. I, s. 161; przekład polski: G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, *op. cit.*, s. 29.

¹²⁸ Zob. J. P. Torrell, *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age: XII^e—XIV^e siècles*, Éd. Univ., Fribourg (Suisse) 1992.

¹²⁹ *STh*, IIa —IIae, q. 171, a. 1; Cerf, t. III, s. 966; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, t. 23, s. 8-11.

¹³⁰ *Ibid.*, a. 3, ad 3m; s. 970; przekład polski: *op. cit.*, t. 23, s. 17.

¹³¹ *Ibid.*, a. 1, ad 4m, s. 967; przekład polski: zob. *op. cit.*, t. 23, s. 10.

kiem. Może rozpoznawać przedstawienia udzielane komuś innemu albo te, które otrzymał w swoim umyśle w sposób naturalny. Poprzez pośrednictwo proroka objawienie staje się zatem słowem Bożym, gdyż przemawianie jest objawianiem drugiemu swojej myśli. Tego właśnie dokonuje Bóg w sposób analogiczny do komunikacji słownej między dwoma bytami ludzkimi. Objawienie w historii jest jeszcze zaledwie poznaniem niedoskonałym, ale jego celem jest doprowadzenie do pełni kontemplacji Boga.

Także i tym razem św. Tomasz wyznaczył teren, na którym aż do XIX i XX wieku rozgrywać się będą debaty teologiczne na temat objawienia. Jego decydujący wkład dotyczy elementów psychologicznych; zapowiada on późniejsze teorie, które objawienie i natchnienie sytuować będą na transcendentalnym biegunie świadomości¹³².

3. TEOLOGIA WIARY

Wskazówki bibliograficzne: H. Lang. *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens*. Filser. Augsburg 1929. - A. Stolz, *Glaubensgnade u. Glaubenslicht nach Thomas v. Aq.*. Herder. Roma 1933. - R. Aubert. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Warny. Louvain 1945. - J. de Wolf. *La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot*. Éd. Universelles/DDB, Bruxelles/Paris 1946. - B. Duroux, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*. Desclée, Paris 1964. - Chr. Theobald. *L'Épître aux Hébreux dans la théologie de la foi de saint Thomas au concile Vatican I*. Zbiorowe. „Comme une ancre jetée vers l'avenir”. *Regards sur l'Épître aux Hébreux*. Médiasèvres. Paris 1995. s. 19-35.

Objawieniu odpowiada wiara. To połączenie, mocno podkreślane na obydwu Soborach Watykańskich było już przekonaniem scholastyków, którzy interesowali się nie tylko obiektywnością treści wiary i jej sformułowań (*pistis* Ojców), ale również formą, jaką przybiera akt wiary w subiektywności wierzącego. Pierwszym, który zaproponował syntezę teologiczną na temat aktu wiary był Wilhelm z Auxerre na początku XIII wieku.

Bonawentura proponuje zaś ścisłą odpowiedniość pomiędzy objawieniem a wiarą, gdyż mają one tę samą treść. Doktor Seraficki mówi bez różnicy o „nauce objawienia”, o „prawdzie zbawienia”, o „prawdzie wiary i Pisma Świętego”. Według niego „wiara rodzi się z połączonego działania słowa zewnętrznego i słowa wewnętrznego, nauki przepowiadania, która dotyka ucha i nauki Ducha Świętego, który w ukryciu mówi do serca. [...] Wiara bierze się przede wszystkim ze słuchania wewnętrznego, bowiem na próżno pracuje kaznodzieja, jeśli w środku nie ma «oświecenia Mistrza wewnętrznego»”¹³³.

¹³² Na przykład u Karla Rahnera.

¹³³ R. Latourelle, *op. cit.*, s. 168.

W długim wykładzie *Summy teologicznej* o wierze (Ila — Ilae, q. 1 — 16), ostatnim w swej karierze, św. Tomasz tylko jedną kwestię poświęca obiektywnemu aspektowi wiary (q. 1), podczas gdy znacznie obszerniej traktuje wewnętrzny i zewnętrzny akt wiary (q. 2 — 3); cnotę wiary, co jest innym sposobem na podjęcie antropologii wiary, to znaczy jej stosunku do władz duszy; miłość; byty, które są podmiotami wiary; przyczyny wiary jako cnoty wlanej przez Boga; a w końcu dary, które odnoszą się do wiary¹³⁴.

Dwa najważniejsze punkty teologii wiary Doktora Anielskiego należy zapamiętać: z jednej strony jego troskę o uwypuklenie nadprzyrodzonego i transcendentnego charakteru wiary w stosunku do wszelkiej rzeczywistości po prostu ludzkiej, co przejawia się w fakcie, że mówi o niej w ramach cnót wlanych; a z drugiej strony jego intencję usytuowania aktu wiary w ludzkim horyzoncie epistemologicznym, w perspektywie którego ma być on uzasadniony. Na styku tych dwóch punktów widzenia znajduje się sposób, w jaki posługuje się definicją wiary podanej w Hbr 11,1: „Wiara jest zaś poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”. Obszernie komentuje ten tekst w swej „lekturze” Listu do Hebrajczyków¹³⁵ i podejmuje w *Summie teologicznej*.

1. Wiara jest zwyczajną sprawnością (*habitus*) umysłu, „zaczynającą w nas życie wieczne i skłaniającą rozum do przyjęcia rzeczy nieoczywistych”¹³⁶. Jest darem nadprzyrodzonym, który przychodzi, by dopasować i dostosować ludzki umysł do błogosławionego poznania Boga i który stanowi antycypację wizji błogosławionej. Wiara bez wątpienia rodzi się ze słuchania (*fides ex auditu*) i nie wyrywa człowieka z poznania dyskursywnego. Jednakże owo poznanie przez słuch i mowę nie narzuca się z tytułu wewnętrznej oczywistości, ale z powodu autorytetu Boga, który objawia i który jest pierwszą Prawdą: „Otóż punktem wyjścia i ujmowania przedmiotu wiary jest prawda pierwsza, o ile ujawnia się w Piśmie Świętym i nauce Kościoła, która pochodzi od prawdy pierwszej”¹³⁷. Oczywiście w przekazywaniu wiary Chrystus odgrywa istotną rolę, ponieważ wedle interpretacji Hbr 12,2 podanej przez Tomasza, jest On „inicjatorem (*archegos*) oraz tym, który doprowadza ją do wypełnienia”, jest „autorem i spełnieniem wiary”: jest jej autorem, ponieważ jej nauczał (zob. Hbr 1,1; J 1,18) i potrafił wyryć ją w sercach wiernych; jest również „wypełnieniem” wiary, ponieważ potwierdza ją przez swe cuda i dzieła¹³⁸. Jednak, jak pokazuje

¹³⁴ W rozwinięciu tym czerpię inspirację z cytowanego studium: R. Aubert, *L'acte de foi*, s. 43-71.

¹³⁵ Zob. *Thomae Aquinatis opera omnia*, Vives, Paris, t. 21, 561 — 734. Zob. studium tego tekstu w: Chr. Theobald, *L'Épître aux Hébreux dans la théologie de la foi de saint Thomas au Concile Vatican I, art. cit.*, a z którego także czerpię inspirację.

¹³⁶ *STh* Ila-Ilae, q. 4, a. 1; *Cerf*, t. III, s. 45; przekład polski: P. Belch, *op. cit.*, t. 15, s. 61.

¹³⁷ *STh*, Ila — Ilae, q. 5, a. 3; s. 57; przekład polski: P. Belch, *op. cit.*, t. 15, s. 82.

¹³⁸ Zob. Chr. Theobald, *art. cit.*, s. 28, w odniesieniu do *Lectura* św. Tomasza, Vives, t. 21, 710-711.

odniesienie do Chrystusa, zewnętrzny aspekt wiary nie jest jedynym, który stanowi podstawę jej aktu, a przy tym nie jest wystarczający. Wiara jest cnotą teologalną, to znaczy, że jest wewnętrznym darem Boga, łaską, która działa w centrum wykorzystywania zdolności ludzkich i czyni je zdolnymi dotrzeć do prawd bez niej nieosiągalnych:

Dlatego musimy przyjąć inną przyczynę, wewnętrzną, która od wewnątrz pobudza człowieka do uznania za prawdę tego, co do wiary należy. [...] człowiek, uznając za prawdę to, co należy do zakresu wiary, wzbija się ponad swoją naturę, dlatego musi to w nas pochodzić od źródła nadprzyrodzonego, działającego wewnątrz, a tym jest Bóg¹³⁴.

Tomasz przedstawia tę łaskę jako wlane światło (*lumen fidei*), które oświeca rozum. Z czasem wprowadzi pewne niuanse do znaczenia i roli, jakie przypisuje temu światłu, ale zachowa zasadniczą myśl.

2. W średniowieczu wiarę przedstawiano także w inny sposób, w odniesieniu do dawnego znaczenia filozoficznego, które sytuowało ją pomiędzy nauką a opinią. Wiara nie jest nauką, ponieważ nie opiera się na wewnętrznej oczywistości rzeczy; nie jest też opinią, bo nie jest wątpliwa. Jest pewnością odnoszącą się do rzeczywistości nieoczywistej. Hugon ze Świętego Wiktora mówił: „Wiara jest pewnością dotyczącą rzeczywistości nieobecnych, wyższą od opinii i niższą od nauki”¹⁴⁰. Podobnie, po Tomasz z Akwinu, Grzegorz z Rimini powie jeszcze: „Wszelkie uznanie pozbawione oczywistości i wątpliwości jest wiarą”¹⁴¹. W tym sensie termin ten będzie się także odnosił do konkluzji teologicznych, które nazywano tezami wiary nie dlatego, że należały do objawienia, lecz dlatego, że były częścią dziedziny poznania samego przez się nieoczywistego. Za sprawą tego noetycznego odniesienia pojęcie wiary było stosunkowo szerokie.

Tomasz z Akwinu wpisuje swą refleksję w tę tradycję. Przejmując w *Summie* definicję wiary podaną w Hbr 11,1, uważa, iż Apostoł podał nie definicję w formie wiary, ale elementy, z których można wyprowadzić prawdziwą definicję wiary:

[...] ponieważ zaś wiara jest także sprawnością (*habitus*), dlatego trzeba ją określić przez jej własny akt w doniesieniu do przedmiotu własnego. Otóż [...] akt wiary [...] jest aktem rozumu, godzącego się na coś jednego określonego z nakazu woli; przeto akt wiary odnosi się do przedmiotu woli, którym jest dobro i cel, jak i do przedmiotu rozumu, którym jest prawda¹⁴².

¹³⁹ *STh*, Ila-IIae, q. 6, a. 1; Cerf, t. III, s. 59; przekład polski: *op. cit.*, t. 15, s. 87. - O tym tekście, zob. E. Kunz, *Wie erreicht der Glaube seinen Grund*, *ThPh* 62 (1987), s. 352-381.

¹⁴⁰ Hugon ze Świętego Wiktora, *PL* 176, 330c.

¹⁴¹ Cytowany w: A. Lang, *op. cit.*, s. 190.

¹⁴² *STh*, Ila-IIae, q. 4, a. 1; Cerf, t. III, s. 45; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, t. 15, s. 59-60.

Definicja ta przypomina tę z *Lectura* Listu do Hebrajczyków: „Wierzenie to akt rozumu określony dla jakiegoś jednego stanowiska z nakazu woli”¹⁴³. Akt wiary jest zatem usytuowany w podwójnym odniesieniu do rozumu, albowiem jego przedmiotem jest prawda, i do woli, której celem jest posiadanie rzeczywistości, jakich wiara pozwala się spodziewać. Dualizm przedmiotu i celu zbiega się w jedności transcendentaliów prawdy i dobra. Wiara jest naszkicowaną obecnością oczekiwanych rzeczywistości, ale jest także argumentem tego, co nie jest oczywiste. Pozwala to umiejscowić epistemologiczny status wiary: nie jest ona wiedzą, ponieważ nie jest sama z siebie oczywista; jest więcej niż opinią poddaną wątpliwości, dzięki usprawiedliwionej i uzasadnionej interwencji woli.

Jako że cnota wiary i jej *habitus* są darami, które formalnie dotyczą rozumu, Akwinata nie zapomina o roli woli, która przybywa, by dopełnić brak oczywistości przedmiotu wiary i dopomóc w jego uznaniu. Są bowiem przypadki, kiedy „rozum wyrabia sobie przekonanie o czymś nie dlatego, żeby go do tego wystarczająco naprowadził własny przedmiot, lecz przez jakiś wybór woli, przechylający go na tę raczej, niż na inną stronę”¹⁴⁴. Poznanie wiary mieści się zatem w ogólnych ramach poznania, ponieważ często wierzymy w coś, czego nie widzieliśmy, ze względu na świadectwo kogoś, kogo uważamy za godnego wiary. Rozum posłuszny jest porządkowi woli z tego prostego powodu, że wola opiera się na podstawie Bożej władzy. Ta logika funkcjonuje także w przypadku Bożych dotknięć, które przyciągają do wiary, zanim jeszcze stanie się ona cnotą wlaną.

Św. Tomasz postawił sobie także pytanie o wiarygodność aktu wiary, w terminologii niewątpliwie mniej wyostrożonej, niż współcześnie. Uważa on, że istnieją zewnętrzne znaki wiarygodności, jak cuda i argumenty racjonalne, które pokazują stosowność twierdzeń wiary. Odwołanie się do cudów zajmuje u niego ważne miejsce, w powiązaniu z jego teologią cudu, która podkreśla transcendencję i boskie pochodzenie cudów. Sądzi wszakże, iż cud nie jest ani koniecznym, ani wystarczającym warunkiem wiary. Wiara, która opiera się na cudach jest gorsza¹⁴⁵. Cud dla św. Tomasza jest potwierdzeniem:

Wierzący ma dostateczny powód skłaniający do uwierzenia. Skłania go powaga boskiej nauki, poparta cudami, i coś więcej: wewnętrzne natchnienie Boga pociągającego [...] ¹⁴⁶.

Odnajdujemy tutaj, jak u Bonawentury, odpowiedniość pomiędzy zewnętrznym świadectwem głoszenia słowa Bożego a łaską wewnętrzną. Cud pojawia się

¹⁴³ *Thomae Aquinatis opera...*, t. 21, 868; zob. Chr. Theobald, *art. cit.*, s. 25 i jego komentarz.

¹⁴⁴ *STh*, IIa-IIae, q. 1, a. 4; Cerf, t. III, s. 21; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, t. 15, s. 15.

¹⁴⁵ O tej kwestii, zob. R. Aubert, *op. cit.*, s. 64 — 65.

¹⁴⁶ *STh*, IIa-IIae, q. 2, a. 9, ad 3m; Cerf, t. III, s. 40; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, t. 15, s. 51-52.

jedynie z tytułu potwierdzenia świadectwa zewnętrznego. Dowód z cudu posiada zatem zaledwie drugorzędą rolę w jego myśli. Wewnętrzny instykt wiary sprawia, że wierzący opiera się na przesłance Bożej, samej prawdzie Boga, przerastającej każdy ludzki rozum. Wystarcza to dla uzasadnienia wiary w oczach rozumu. Odwołanie do zewnętrznych znaków wiarygodności nie podnosi ich do statusu zwykłego warunku aktu wiary¹⁴⁷.

Być może w jeszcze większej mierze, niż w poprzednich punktach, miejsce zarezerwowane tutaj dla myśli św. Tomasza uzasadnione jest wielowiekowym wpływem, jaki miała wywierać na myśl teologiczną i dogmat. „Interwencje magisterium eklezjalnego [...] całkowicie naturalnie wpisują się w przedłużenie traktatu scholastycznego o wierze w takiej formie, jaką opracował św. Tomasz”¹⁴⁸. Jego sposób wykorzystywania Listu do Hebrajczyków gromadzi „względnie jednorodny korpus wersetów (*dicta probantia*)”, który rozpoznamy „w Dekrecie o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego (1547), zanim nie odnajdziemy go w rozdz. III Konstytucji *Dei filius* I Soboru Watykańskiego, gdzie stanowi on biblijną podstawę dogmatycznej definicji wiary, która tak mocno naznaczy *analysis fidei* aż po II Sobór Watykański”¹⁴⁹. Późniejsza analiza aktu wiary będzie spontanicznie odnosić się do jego stanowiska i wpisze się w zarysowane przezeń ramy.

III. APOLOGIA WIARY I DYSKURS PRZECIWIW HERETYKOM I POGANOM

Chrześcijaństwo średniowieczne wypracowuje swą doktrynę w zależności od ówczesnego świata. Jednakże, jak odnotowaliśmy, troska o uzasadnienie wiary jest już obecna w ogromnym wysiłku zmierzającym do osiągnięcia zrozumiałości, jaki przenika tę epokę¹⁵⁰. Z drugiej strony średniowieczni doktorzy stawiali sobie pytanie o motywy wiarygodności oraz o dostęp prostych ludzi do wiary i w tym znaczeniu oddali się apologii wiary; musieli także brać pod uwagę ówczesne herezje oraz tych, których określali ogólnym mianem „niewiernych”, obejmującym zarówno zwolenników mądrości racjonalnej, odziedziczonej od pogan, Żydów, nadal obecnych w średniowiecznym społeczeństwie, pomimo skazywania ich na wygnanie, a wreszcie muzułmanów, nieznanych w epoce patrystycznej, a przecież aktywnych i często zagrażających granicom chrześcijaństwa, podczas gdy ich filozofowie przenosili myśl Arystotelesa.

¹⁴⁷ Na temat pytania, czy św. Tomasz dopuszczał możliwość wiarygodności naturalnej, kontrowersyjnego od czasów publikacji P. Rousselota, zob. R. Aubert, *op. cit.*, s. 69 — 71.

¹⁴⁸ R. Aubert, *op. cit.*, s. 44.

¹⁴⁹ Chr. Theobald, *art. cit.*, s. 20.

¹⁵⁰ Zob. wyżej, s. 72 — 73.

1. PIERWSZE ZARYSY APOLOGII WIARY

Wskazówki bibliograficzne: A. Lang. *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Herder. Freiburg 1962.

1. Św. Tomasz, jak widzieliśmy, mówi o konieczności objawienia w tym, co odnosi się do prawd zwyczajnie dostępnych dla rozumu naturalnego, ażeby większość ludzi uniknęła popadnięcia w ignorancję i błąd. Na tym polu istnieją zatem „racje ściśle dowodowe, wykazujące prawidłowość wymagalników poprzedzających wiarę (*praebula fidei*), nie zaś artykułów wiary”¹⁵¹ i które przyczyniają się do doprowadzenia do wiary. I tak, owe prawdy stanowią założenie konieczne dla objaśnienia wiary, ponieważ proponują one pojęcia i wiadomości, na podstawie których może zostać wyrażone zrozumienie tajemnic wiary: „prawdy rozumowo udowodnialne należą do prawd, w które trzeba wierzyć [...]; są wymogami poprzedzającymi całość wiary”¹⁵².

Kwestia przygotowań do wiary lub „antecedensów wiary” (*antecedentia fidei*) według języka franciszkańskiego, była na porządku dziennym jeszcze przed św. Tomaszem. Owe przygotowania zawierały jednocześnie fundamentalne prawdy religijne i przesłanki etyczne w naturalny sposób dostępne dla człowieka. Jedne i drugie były założeniami niezbędnymi dla opracowania dyskursu teologicznego, posiadały podwójną rolę, apologetyczną i spekulatywną¹⁵³. Perspektywa tomistyczna stawia wśród nich istnienie Boga, jedność i niematerialność Boga, duchowość i nieśmiertelność duszy, wolność woli, istotową jedność ciała i duszy i, w ogólności, podstawowe prawdy moralności. Każda szkoła opracowywała w ten sposób listę antecedensów wiary¹⁵⁴.

W przypadku tajemnic wiary w ścisłym znaczeniu, objaśnienie funkcjonować będzie inaczej, przy pomocy analogii wiary, porównań, argumentów prawdopodobieństwa, wewnętrznej spójności etc. Jednak św. Tomasz jest nieustannie czujny na możliwe niedociągnięcia dowodów. W odniesieniu do początku świata, który uważa za przedmiot wiary, a nie wiedzy, ostrzega:

□ Świadomość tego jest nader użyteczna; chodzi o to, żeby czasem ktoś, siląc się udowodnić rozumowo prawdę wiary, nie przytaczał racji niekoniecznie przekonujących, czym dałby niewierzącym podstawę do lekceważenia [naszej wiary]; wzbudziłby bowiem u nich przekonanie, że my dla takich właśnie racji przyjmujemy prawdę wiary¹⁵⁵.

¹⁵¹ *STh*, IIa —IIae, q. 2, a. 10; Cerf, t. III, s. 41; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, t. 15, s. 54.

¹⁵² *Ibid.*, q. 1, a. 5, ad 3m; s. 23; przekład polski: *ibid.*, s. 18. Zob. A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems...*, s. 58 — 59. W poniższych rozwinięciach czerpię inspirację z tego dzieła.

¹⁵³ Zob. A. Lang, *op. cit.*, s. 96.

¹⁵⁴ Zob. *ibid.*, s. 100- 109.

¹⁵⁵ *STh*, Ia, q. 46, a. 2; Cerf, t. I, s. 486; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, t. 4, s. 46.

Co więcej, apologia będzie musiała rozwiązać trudności podniesione przez adwersarzy przeciwko twierdzeniom wiary, przedkładając kontrargumenty¹⁵⁶.

2. Wszakże argumentacja na podstawie racji musi się opierać również na świadectwach wiary. Poprzez świadectwa rozumiemy motywy wiarygodności, które pozostają zewnętrzne w stosunku do samej treści wiary, ale które funkcjonują jako znaki zmysłowe, przemawiające za jej prawdziwością oraz potwierdzenia, które skłaniają umysł do wierzenia. Głównym znakiem jest cud. Odwołujemy się także do prorocत्व. Również i w tym miejscu poszczególni teolodzy podawać będą krótsze lub dłuższe listy motywów wiarygodności¹⁵⁷.

Owa troska o zewnętrzne znaki wiarygodności daje się odczuć w nowej interpretacji formuły z 1 P 3,15, często wówczas cytowanej: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony (*pros apologistan*) wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest”. Tekst, rozumiany najpierw jako zapraszający do racjonalnego uzasadnienia treści wiary, jest z kolei stosowany do świadectw uwiarygodniających objawienie¹⁵⁸. Cuda pojawiają się tutaj na pierwszym planie.

3. Dołącza do tego troska o opracowanie dowodów wiary „w ogóle” (*in universali*), to znaczy argumentów zdolnych oprzeć wiarę na niej samej, na jej prawdzie, jej wartości dla zbawienia, przy użyciu argumentów, które obejmują ją w jej całości. Wilhelm z Owernii jest na początku XIII wieku świadkiem owej troski, która odwołuje się szczególnie do cudów¹⁵⁹. Ten typ wiary występuje u ludzi prostych, którzy nie mogą wejść w szczegóły artykułów: człowiek prosty wierzy w to samo, co człowiek uczony, ale w inny sposób. Wierzy na sposób ogólny w to, w co uczony wierzy na sposób szczegółowy¹⁶⁰. Rozróżnienie, które ixłpowiada różnicy pomiędzy uzasadnieniem wiary „przez świadectwa” i „przez argumenty”. Koncepcja ta tak została sformalizowana przez św. Tomasza:

Prawdy wiary można ujmować dwojako: pierwsze, ściśle (według ich swoistego charakteru) i tak biorąc, nie można równocześnie ich widzieć i w nie wierzyć [...]. Drugie, szerzej, tj. z ogólnego punktu wiarygodności, i tak biorąc, widoczne są dla wierzącego. Nie uwierzyłby bowiem wcale, gdyby nie widział, że trzeba w nie uwierzyć, czy to dla oczywistości znaków, czy dla czegoś podobnego¹⁶¹.

Uczony nie wierzy zatem w punkty poddane wierze, ale dostępne dla rozumu, ponieważ poznał je wiedzą pewną; człowiek prosty tymczasem, dla którego dowody są nieosiągalne, wierzy w nie za sprawą znaków zewnętrznych.

¹⁵⁶ Zob. A. Lang, *op. cit.*, s. 60 — 63.

¹⁵⁷ *Ibid.*, s. 128-138.

¹⁵⁸ *Ibid.*, s. 80.

¹⁵⁹ Zob. *ibid.*, s. 83-85.

¹⁶⁰ Wilhelm z Auxerre, *O wierze*, c. 2 (Paris 1591, fol. 12a); zob. A. Lang, *op. cit.*, s. 84.

¹⁶¹ *STh*, Ila-IIae, q. 1, a. 4, ad 2m; Cerf, t. III, s. 22; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, t. 15, s. 16.

Bliskie tej koncepcji uzasadnienia wiary „w ogóle” są koncepcje „wiary domyślnej” (*fides implicita*) czy „wiary niewyraźnej”. Utrzymywano rzeczywiście, że święci Starego Testamentu posiadali ukrytą wiarę w Chrystusa, a wiara wyraźna została przyniesiona przez Nowy Testament. Podobnie prości ludzie dzisiaj mogą dziś posiadać wiarę jak gdyby przysłoniętą i wpisaną w praktykę sakramentów. Nie jest konieczne wymaganie od nich wiary wyraźnej w całość treści wiary. Wystarczy, aby poznali prawdy konieczne do zbawienia i w wyraźny sposób zgodzili się na pozostałe. Odnajdujemy ideę wiary „w ogóle” w to wszystko, w co wierzy Kościół¹⁶². Św. Tomasz mówi na przykład: „Ten, kto wierzy, że wiara Kościoła jest prawdziwa, z tego względu wierzy niejako *implicite* w każdy z punktów, które zawarte są w wierze Kościoła”¹⁶³. Nie zwalnia to od wyraźnego wierzenia w niektóre istotne prawdy, co stwierdza minimalistyczna deklaracja Innocentego IV, zgodnie z którą „wystarczy małym i być może wszystkim świeckim”¹⁶⁴ wierzyć, że „Bóg istnieje oraz że wynagradza wszystkich dobrych ludzi”. W pozostałe artykuły będzie się wierzyć *implicite*, zgodnie z wiarą Kościoła¹⁶⁵. Św. Tomasz jest bardziej wymagający:

Jeśli więc chodzi o podstawowe prawdy wiary, czyli artykuły wiary, człowiek ma w nie wierzyć w sposób wyraźny, tak samo, jak i ma obowiązek w ogóle wierzyć. Jeśli zaś chodzi o inne prawdy wiary, człowiek nie musi w nie wierzyć (i znać) w sposób jasny i wyraźny, a tylko domyślnie, lub w gotowości ducha, to znaczy, że ma być (zawsze) gotów uwierzyć w całą zawartość Pisma Świętego.⁶⁶

Teologia średniowieczna pozostawiła ważne wytyczne tematów, które staną się przedmiotem apologetyki czasów współczesnych.

2. ŚREDNIOWIECZE WOBEC HERETYKÓW

Wskazówki bibliograficzne: Zbiorowe. *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. 11^e- 18^e siècle*. Mouton co. Paris-La Haye 1968. - M. D. Lambert. *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus*. E. Arnold. London 1977. - C. T. Berkhout. J. B. Russel. *Medieval Heresies. A Bibliography 1960- 1979*, Pont. Inst, of Medieval Studies. Toronto 1981. - P. Vallin, *Les chrétiens et leur histoire*. Desclée. Paris 1985. - M. Reeves. *The influence of Prophecy in the later Middle Age: a study in joachimism*. Univ. of Notre-Dame Press. Londres 1993.

¹⁶² Zob. A. Lang, *op. cit.*, s. 88-91.

¹⁶³ Dziełko *O prawdzie*, q. 14, a. 11; zob. *ibid.*, s. 90.

¹⁶⁴ Tekst ten objawia kulturowe oddzielenie duchownych i świeckich, pojmowane jako oddzielenie ludzi wykształconych od ignorantów. Zob. t. III, s. 162.

¹⁶⁵ Cytowany w: A. Lang, *op. cit.*, s. 90.

¹⁶⁶ *STh*, IIa — Jlae, q. 2, a. 5; Cerf, t. III, s. 36; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, s. 15, s. 42.

Średniowieczne herezje

Herezje średniowieczne są krańcowo odmienne od tych, które miały miejsce w starożytności chrześcijańskiej. Po pierwsze nie odnoszą się już praktycznie do misteriów trynitarnego i chrystologicznego; dotyczą przede wszystkim Kościoła i sakramentów, wyrażając w ten sposób wielkie niepokoje epoki. Można pośród nich wyróżnić herezje ludowe oraz herezje czy błędy uczonych. Herezje — słowo to należy brać w szerokim, ówczesnym znaczeniu — ludowe były sprawą charyzmatycznych liderów, którzy nauczali o ewangelicznym radykalizmie i wchodzili w konflikt z hierarchią, którą oceniali jako zbyt klerykalną, a zarazem zbyt pobłażliwą dla niegodnych kapłanów. Jednym z ważnych ruchów tego typu był kataryzm, a jego określenie pochodzi od greckiego słowa oznaczającego „czystych” lub „doskonałych”. Przywódcy tego ruchu byli wrogo nastawieni wobec wszelkich form pośrednictwa w Kościele i kwestionowali sakramenty — przede wszystkim małżeństwo — gdyż głosili czystość eschatologiczną; pragnęli powrotu do pierwotnego Kościoła oraz do „autentycznego chrześcijaństwa”; nauczali absolutnego ubóstwa i rygorystycznego ascetyzmu. Nie należy wszakże mylić ich z „uduchowionymi”. Katarzy objawili się w drugiej połowie XII wieku w różnych krajach Europy Zachodniej, zanim zostali zlokalizowani przez źródła w rejonie miasta Albi, skąd miano albigensów, jakie zostało im nadane; byli też bardzo wpływowi na północy Italii. Zerwali związki z Kościołem, ponieważ uważali, że zdradził on Ewangelię. Ich ruch cieszył się dużym powodzeniem i rozlał się szeroko na Europę: katarzy, około 1174—1176, odbyli nawet „sobór katarski” w Saint-Felix de Carman¹⁶⁷. Kataryzm był dla Kościoła oczywistym problemem, wobec którego zareagował źle, poprzez bezlitosną surowość, nie uzyskując wszakże oczekiwanych rezultatów.

Inne ruchy typu ewangelicznego dały o sobie znać w tym samym okresie, zwłaszcza ruch waldensów, od nazwiska pewnego kupca lionńskiego, Piotra Valdo albo Valdesa (*Valdesius*)¹⁶⁸. Po osobistym nawróceniu kazał przetłumaczyć Ewangelię na język potoczny i zaczął przemawiać na ulicach, szybko otoczony grupą uczniów. Konflikt z ówczesną hierarchią pojawił się dlatego, że świeccy nie mieli prawa nauczać, zgodnie z zaleceniem *Dekretu* Gracjana. Konflikt stopniowo zaostrzał się i kończy się zerwaniem: Valdes nie podporządkował się, gdy cofnięto mu prowizoryczne pozwolenie na głoszenie kazań. Został ekskomunikowany, a później potępiony jako heretyk w 1184 roku. Analogiczny ruch narodził się w Mediolanie, a jego członkowie świeccy przyjęli miano *upokorzonych*. Przez jakiś czas byli oni ekskomunikowani, a potem pojednani z Kościołem przez Innocentego III. W przypadku waldensów

¹⁶⁷ Zob. A. Vauchez, *Histoire du Christianisme*, t. 5, Desclée, Paris 1993, s. 466.

¹⁶⁸ Zob. t. III, s. 379.

i upokorzonych nie chodzi o herezję we współczesnym znaczeniu, ale raczej o pewną postawę schizmatyczną, bowiem w ich zachowaniu nie było nic, co oddzielałoby ich od ortodoksji doktrynalnej¹⁶⁹.

Inne herezje średniowieczne były dokładniej rzecz biorąc błędami teologicznymi uczonych, dotyczącymi któregoś z punktów doktryny, będącego przedmiotem kontrowersji w szkołach. Nie wywołały one wcale podobnego wstrząsu eklezjologicznego i społecznego. W takich przypadkach uniwersytety mogły oddziaływać za pomocą potępień, a papieże działali w sposób bardzo dokładny, jak potępienie niektórych twierdzeń czy wymaganie podpisania odpowiedniego wyznania wiary: tak było w sprawie Berengariusza, Abelarda, Gilberta de la Poree, Piotra Lombarda.

Inkwizycja

W służbie obrony i regulacji wiary XIII wiek odwołał się do przemocy fizycznej. Epoka ta była bez wątpienia okresem wzrostu tendencji dysydencjonalnych, zwłaszcza wraz z katarami, przeciw którym w 1209 roku wyruszyła wyprawa krzyżowa. „Nowość nie polega na przemocy, do której uciekano się już często przeciwko odszczepieńcom w XI i XII wieku, ale w rozmyślnym i systematycznym używaniu jej wobec niektórych kategorii osób, za przyzwoleniem społeczeństwa i w oparciu o instytucje istniejące na płaszczyźnie politycznej, jurydycznej i społecznej”¹⁷⁰. W społeczeństwie chrześcijańskim na poziomie instytucjonalnym wypaczenie heretyckie było uważane również za problem natury publicznej. Kościół i państwo zjednoczyły się zatem w represjach. Od XII wieku kara śmierci była w użyciu przeciwko zatwardziałym heretykom, wyrok wykonywany był poprzez spalenie na stosie, gdyż herezja porównywana była do czarów. Herezja katarów stała się okazją do podjęcia pewnej decyzji przez papieża Lucjusza III (1181 — 1185), przejętej przez IV Sobór Laterański (1215) i przez Grzegorza IX (1227 — 1241). IV Sobór Laterański wypowiada się w taki sposób:

Ekskomunikujemy i nakładamy anatemę na każdą herezję podnoszącą się przeciw wierze świętej, katolickiej i prawowiernej [...]. Potępiamy wszystkich heretyków, jakiegokolwiek imię noszą, prezentując różne twarze, ale będąc powiązaniymi przez ogon [diabła], bo gromadzi ich próżność. Potępieni, niech zostaną wydani władzom świeckim lub ich sędziom, którzy zadbają, aby ukarać ich, jak przystoi¹⁷¹.

¹⁶⁹ O tych dwóch ruchach, zob. A. Vauchez, *op. cit.*, s. 460 — 472; z tego tekstu czerpię tutaj inspirację.

¹⁷⁰ A. Vauchez, odnosząc się do R. I. Moore'a, *op. cit.*, s. 820.

¹⁷¹ IV Sobór Laterański, *Konstytucja o heretykach*, COD 11—1, s. 501.

Groźny próg, jaki został przekroczony, to przejście od kar duchowych — ekskomunika - do zróżnicowanych kar doczesnych: pozbawienie godności dla klerków, konfiskata dóbr, niezdolność do sprawowania jakiejkolwiek funkcji społecznej, banicja, odmowa pogrzebu chrześcijańskiego. Biskupi otrzymali władzę poszukiwania i karania heretyków oraz oddawania winnych ramieniu świeckiemu, aby ponieśli wymaganą karę albo „zasłużone traktowanie” (*animadversio debita*). Wszyscy, którzy ich wspomagali, dawali schronienie albo okazywali się łagodni w represjach, także podlegali sankcjom.

Grzegorz IX między 1231 i 1233 rokiem formalnie ustanowił Inkwizycję jako trybunał mający za zadanie zwalczać herezje i włączył jej procedurę do prawa kanonicznego. Utrzymał kaźń stosu i pozostałe kary w konstytucji z 1231 roku. Inkwizycję, która stopniowo stała się trybunałem autonomicznym, powierzył głównie zakonowi żebraczym (dominikanom i franciszkanom). Za jego pontyfikatu Inkwizycja działała we Francji, w Italii, w Niemczech i Holandii i dokonała wielu egzekucji na stosie. Zwalczała też zbrodnie świętokradstwa, bluźnierstwa, sodomii, magii, czarownictwa, alchemii. Prawo do obrony było coraz bardziej gwałcone, ponieważ oskarżony o herezję sam winien wykazać swą niewinność, przebywał w odosobnieniu i pozbawiony był adwokata. Zachęcano do donosicielstwa. Celem przesłuchania było otrzymanie przyznania się do herezji. W 1252 roku papież Innocenty IV dopuścił tortury jako sposób uzyskania dowodu. Karą było więzienie, niekiedy odosobnienie na resztę życia. „Odszczepieńcy” byli skazywani na karę śmierci w ogniu, która była wykonywana przez ramię świeckie.

Trudno jest nam zrozumieć, w jaki sposób troska o zachowanie nienaruszonego depozytu wiary mogła doprowadzić do tak nieludzkich ekscesów niesprawiedliwości i okrucieństwa. Mamy tu do czynienia z poważnym nadużycie totalitarnej władzy, dzielonej między Kościół i państwo. Należy odnotować, że ogół ówczesnego społeczeństwa sądził, iż kwestie wiary winny być w razie potrzeby regulowane przy pomocy przemocy fizycznej i śmierci. Postrzegało również jedność polityczną i religijną jako jednorodność. Chciano zaprowadzić „doskonałe społeczeństwo chrześcijańskie pod przewodnictwem jedynej głowy, papieża”¹⁷². Dla wielu inkwizytorów celem pozostawało nawrócenie winnego poprzez wyznanie. Sam św. Tomasz, który uważa, iż nie można siłą zmusić wierzącego do wiary, myśli mimo to, że można fizycznie przymuszać heretyków i apostatów „by wypełnili to, do czego się zobowiązali i by trzymali się tego, co przyjęli”¹⁷³. Przekonanie to pozostanie rozpowszechnione aż do okresu reformacji i wyjaśnia gwałtowność wojen religijnych, które po niej nastąpiły. W swym całokształcie epoka patrystyczna, mało przecież delikatna w stosunku do wypaczeń heretyckich, nie znała tego typu kar, z wyjątkiem wygnania dla potępionych biskupów.

¹⁷² A. Vauchez, *op. cit.*, s. 882.

¹⁷³ *STh*, IIa-IIae, q. 10, a. 8; Cerf, t. III, s. 82; przekład polski: P. Bełch, *op. cit.*, t. 15, s. 131.

Dyskurs przeciw heretykom i potępienia

W średniowieczu nie zapomniano o herezjach, które naznaczyły chrześcijańską starożytność. Ich odrzucenie jest zazwyczaj włączane do świętej doktryny. Istnieje też świadomość ich możliwego przetrwania w aktualnych herezjach i błędach. W *Summie teologicznej* św. Tomasz szkicuje refleksję o warunkach dyskusji w dziedzinie wiary: „spieramy się z heretykami i za pomocą jednej prawdy dyskutujemy z tymi, którzy przeczą innej”; ale z niewierzącym, „jeśli wysunął zarzuty przeciw wierze, to należy je odeprzeć”¹⁷⁴.

Stwierdzenia te pozostają na poziomie zasad. A konkretnie walka przeciwko opiniom błędnym lub uważanym za heretyckie przebiega przez stosowanie stopniowanych potępień. Wydziały teologii pierwsze je opracowują, ale magisterium rzymskie zaadoptuje ten system już w średniowieczu, a w jeszcze większym stopniu w XVII i XVIII wieku¹⁷⁵. Potępienia doktrynalne biorą pod uwagę dwa główne czynniki: spekulatywny wymiar błędu i jego znaczenie pastoralne. Potępienie wyrażane jest w jednej lub kilku notach, mających z największą możliwą precyzją zakwalifikować zdania sformułowane w sposób lapidarny. Najpoważniejszą kwalifikacją jest herezja. Jednakże nota błąd dominuje i może dać okazję do licznych niuansów, jak „fałszywy, niewłaściwy, śmieszny, absurdalny, przeciwstawny zasadom filozofów pogańskich, zuchwały”, czy „fałszywy, niektóre punkty są heretyckie, niektóre wątpliwe w oczach wiary, niektóre godne napiętnowania”, czy też „błąd dotyczący wiary, przeciwny powszechnej opinii”¹⁷⁶. Ockham jest autorem pierwszej dysertacji na temat not teologicznych¹⁷⁷. Rozróżnia on wiele rodzajów prawd, a zatem i błędów: błąd główny sprzeciwia się samym punktom zawartym w Piśmie Świętym, przez objawienie wyraźne lub niewyraźne i powinien być nazwany herezją; ostatni stopień to błąd, który sprzeciwia się prawdzie wyprowadzonej z Pisma Świętego lub prawdy apostoelskiej nie poświadczonej w Pismach: błąd ten „pachnie herezją” (*sapit haeresim*) nie będąc formalnie heretyckim. Ockham zatem wyraźnie zakłada różnicę pomiędzy herezją, która sprzeciwia się prawdzie Bożej, a błędem, który sprzeciwia się prawdzie „wiary tylko kościelnej”. Jednak rozeznanie granicy między obydwiema dziedzinami pozostaje nieostre, zważywszy rozległość pojęcia „objawienia *implicite*” i rosnącą liczbę

¹⁷⁴ *STh* 1, q. 1, a. 8; 1.1, s. 160; przekład polski: G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, *op. cit.*, s. 28.

¹⁷⁵ Zob. niżej, s. 151 — 152. — Dobry przykład stanowi 219 artykułów potępionych w Paryżu 7 marca 1277 roku. Na temat tego punktu, zob. B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Bibliopolis, Napoli 1993, s. 94—106, gdzie przebadano dokumentację potępień w średniowieczu.

¹⁷⁶ *Ibid.*, s. 97; idę za zawartą tam argumentacją.

¹⁷⁷ *Dialogo godności papieskiej i królewskiej*, wyd. C.K. Brampton, Clarendon Press, Oxford 1931. — Zob. B. Neveu, *op. cit.*, s. 97-99.

konkluzji teologicznych, których zanegowanie uznawane było za błąd doktrynalny. W kwestii potępień średniowiecze zapoczątkowuje dopiero ruch, przed którym otwierała się kwitnąca przyszłość.

3. „POGANIE” W ŚREDNIOWIECZU

Średniowiecze nie pozostało nieczułe na problem niewiary. Jego pojęcie niewiernych jest nawet dość uogólniające. Już św. Anzelm starał się odpowiadać na obiekcje z zewnątrz w swym wykładzie doktryny chrześcijańskiej. Wśród niewiernych są poganie lub spadkobiercy poganizmu intelektualnego starożytności, są także Żydzi i muzułmanie, przy czym ci ostatni nie byli już uważani tylko za pogan. Niewierni uważają, że misterium wcielenia, jak też śmierć Chrystusa na krzyżu „obraża i znieważa Boga”. Stąd celem przedsięwzięcia teologicznego jest ich nawrócenie¹⁷⁸.

Św. Tomasz, na długo przed *Summą teologiczną*, napisał bardzo różniącą się od niej *Summę przeciw poganom* (między 1258 a 1264 rokiem). Kim są „poganie”? Przez długi czas wierzono, na podstawie apokryficznego tekstu Piotra Marsili, że chodziło o dzieło misjonarskie, rodzaj podręcznika przeznaczonego dla dominikanów wyruszających, by głosić Ewangelię u Maurów. Jednakże tytuł dzieła, o ile jest on autentyczny, zaprzecza tej hipotezie: poganie oznaczają dla św. Tomasza pogan w ogólności, a nie muzułmanów. Co więcej, Tomasz nie cytuje Koranu i nie przejawia żadnej troski o to, by go odeprzeć.

Wierzono z kolei, że chodziło o dzieło antyawerroistyczne, skierowane przeciw filozofii arabskiej. Poganie byłiby wówczas wszystkimi filozofami niechrześcijańskimi. Faktycznie dzieło skierowane jest przeciw pogaństwu starożytnemu, na ile „wytwarza ono pewną skończoną filozofię, niemal bez domieszki błędów: filozofię Arystotelesa”¹⁷⁹. Filozofia ta jest instancją wiecznej prawdy. Jednakże dała ona okazję do błędów i wpływ mądrości pogańskiej na wiarę chrześcijańską stał się źródłem herezji. Księga wymierzona jest w stałą motywację racjonalną dawnych herezji z punktu widzenia wiary. Zresztą inny tytuł, nadawany dziełu w manuskryptach i, jak się wydaje, bardziej zbliżony do pierwotnego, brzmi następująco: „Księga prawdy wiary katolickiej, przeciwko błędom niewiernych”¹⁸⁰. Przytoczmy jednak zamysł Doktora Anielskiego skreślony jego własnym piórem:

Odważywszy się tedy, ufni w dobroć Bożą, wziąć na siebie obowiązki mędrca, chociaż przechodzą one nasze siły, zamierzamy okazać wedle naszej mocy prawdę, którą wyznaje wiara katolicka, usuwając przeciwne błędy. [...]

¹⁷⁸ Zob. M. Roques, wpraw. do wyd. *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, SC 91, 1963, s. 69 — 74.

¹⁷⁹ A. Gauthier, wpraw. do wyd. *Contra Gentiles*, Lethielleux, 1961, t. 1, s. 76. Wprowadzenie to przedstawia dokumentację całej kwestii.

¹⁸⁰ *Ibid.*, s. 75.

Trudną zaś jest rzeczą występować przeciw błędom poszczególnych ludzi, a to dla dwóch przyczyn. Po pierwsze, ponieważ nie znamy tak dobrze bluźnierczych zdań poszczególnych błędzących, byśmy z tego, co mówią, mogli znaleźć argumenty na zabicie ich błędów. Tym bowiem sposobem posługiwali się starożytni doktorowie do obalenia błędów pogan, których mniemania mogli znać, ponieważ albo sami byli dawniej poganami, albo przynajmniej żyli wśród pogan i znali ich nauki. Po drugie, ponieważ niektórzy z nich, jak mahometanie i poganie, nie zgadzają się z nami co do powagi jakiegoś pisma, przez które by ich można przekonać, jak na przykład z Żydami możemy dysputować za pomocą Starego Testamentu, z heretykami za pomocą Nowego. Ci zaś nie przyjmują żadnego. Stąd jest koniecznym zwrócić się do naturalnego rozumu, z którym wszyscy muszą się zgodzić. A ten jednak nie jest dostateczny odnośnie do spraw Bożych ¹⁸¹.

Św. Tomasz pragnie napisać dzieło mądrości, to znaczy dzieło teologiczne; wszak odrzucenie błędu jest częścią teologii. Stara się zatem obalić błędy niewiernych w ogólności. Odczuwa jednakże pewną trudność, nie zna bowiem wystarczająco ich doktryn. Pokazuje przede wszystkim, że podstawa debaty nie może być taka sama w przypadku pogan, Żydów i heretyków: odnajduje oto trylogię adwersarzy, jaką znała chrześcijańska starożytność. Dla każdego z nich trzeba poszukiwać podstawy wcześniejszych uzgodnień, na której będzie się mogła toczyć debata. Przy okazji debaty z niewiernymi zmuszony jest odwołać się do rozumu naturalnego i powszechnego, jako wspólnego mianownika komunikacji w prawdzie wśród wszystkich ludzi.

Jeśli *Summa przeciw poganom* nie jest dziełem apologetycznym w nowoczesnym znaczeniu, to objawia wszakże pewne zatroskanie *ad extra*, a jednocześnie troskę o ukazanie zgodności wiary z prawdą ustaloną poprzez dowodzenie. To dzieło dialogu między rozumem a wiarą.

4. ŻYDZI I MUŻULMANIE. MISJE

Wskazówki bibliograficzne: E. Fritsch. *Islam und Christentum im Mittelalter*. Bresfau 1930. - R. Sugranyes de Franch, *Raymond Lulle docteur des missions*, Schóneck-Bechenried. éd. Nelle Rev. de Sc. Missionnaire. 1954. - J. Richard. *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (13^e- 15^e siècle)*. École franc, de Rome. 1977. - G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Cerf. Paris 1990.

W stosunku do Żydów dyskurs kontrowersji ciągnie się od Izydora z Sewilli (+ 634) i jego traktatu *O wierze katolickiej przeciw Żydom* ¹⁸², który miał wywierać wielki wpływ aż do końca średniowiecza, poprzez Piotra Damiana

¹⁸¹ Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna Contra gentiles*, ks. I, rozdz. 2; Cerf, 1993, s. 21; przekład polski: Wiadomości Katolickie, Kraków 1930-1935, t. 1, s. 4.

¹⁸² PL 83, 449-538.

(+ 1072)¹⁸³, Ruperta z Deutz (+ 1129)¹⁸⁴, Abélarda (+ 1142)¹⁸⁵, Piotra Wielebnego (+ 1156)¹⁸⁶ i innych¹⁸⁷.

Dyskurs ten w swym całokształcie zachowuje dość polemiczne usposobienie i bez ogródek podejmuje problem odrzucenia narodu żydowskiego. Użyte argumenty polegają w istocie na zebraniu tych świadectw Starego Testamentu, które są profetycznymi zapowiedziami wydarzenia Chrystusa. Tożsamość mesjańska Jezusa jest faktycznie w centrum debaty. Jednakże apologetycy chrześcijańscy pragną także wyprowadzić ze Starego Testamentu argumenty na rzecz boskości Chrystusa, jego śmierci i zmartwychwstania.

Jeszcze bardziej polemiczna, choć mniej rozwinięta na Zachodzie, jest kontrowersja z muzułmanami. Na Wschodzie arabscy pisarze chrześcijańscy musieli znajdować odpowiedzi na wielkie obiekcje islamu wobec chrześcijaństwa: misterium trynitarnie, które kwestionuje ich zdaniem jedność boską, a co za tym idzie, bóstwo Chrystusa, nie zapominając o niedopuszczalnym charakterze krzyża oraz odrzuceniu zmartwychwstania. Na Zachodzie odnajdujemy te tematy, ale także odrzucenie ataków na religijną praktykę chrześcijan. Kwestia prawomocności Chrystusa czy Mahometa jako proroków wysłanych przez Boga również jest poważnie dyskutowana w oparciu o znaki i cuda, jakie przedkłada każda ze stron. Brak proroctw o Mahomecie jest obalany przez jego uczniów, ponieważ jest on bez znaczenia dla proroka, który nie zamierza niczego znosić. I w tym miejscu spotykamy Piotra Wielebnego wraz z jego dziełem *Przeciw szkodliwej sekcje Saracenów* (1143), a sto lat później Rajmunda Martini de Subirats (+ 1284)¹⁸⁸, którego księga skierowana jest jednocześnie przeciw muzułmanom i Żydom, oraz Ricarda de Mont Croix, około 1300¹⁸⁹.

Nie powinniśmy wreszcie zapominać o znacznym wysiłku misyjnym średniowiecza, zwróconym przede wszystkim ku światu śródziemnomorskiemu i islamowi, ale także ku Azji Centralnej (Wilhelm z Rubrouck [z Robruck] w Mongolii, pierwsza ewangelizacja Chin). Zakony żebracze, franciszkanie i dominikanie, były jego najważniejszymi apostołami pod decydującym wpływem ich założycieli. Wielkim „doktorem misji” był ówczesny Rajmund Lull (Lullus, 1232-1316), sam misjonarz i podróżnik, który w rozumny sposób określił ich metody: uważał, iż misjonarz winien znać wierzenia innych religii oraz język ludzi, do których się zwraca; dlatego należy kształcić misjonarzy poprzez odpowiednie nauczanie, dla którego Lull założył specjalny klasztor w Miramar; zaleca organizowanie kontrowersji doktrynalnych i wysyłanie

¹⁸³ Piotr Damian, *Refutacja przeciw Żydom*, PL 145, 58 — 68.

¹⁸⁴ Rupert z Deutz, *Pierścień albo dialog chrześcijanina z Żydem*, PL 170, 561—610.

¹⁸⁵ P. Abélard, *Dialog pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem*, PL 178, 1 1611 — 1682.

¹⁸⁶ Piotr Wielebny, *Przeciw zawziętej zatwardziałości Żydów*, PL 189, 509 — 601.

¹⁸⁷ Zob. A. Lang, *op. cit.*, s. 67-70.

¹⁸⁸ *Sztylet wiary*, wyd.). B. Carpozov, Leipzig-Francfort 1687; reprint 1967.

¹⁸⁹ *Refutacja Alcorana*, Venezia 1609.

poselstw dla umożliwienia wymiany, krótko mówiąc: racjonalizację każdego wysiłku misyjnego¹⁹⁰. Nieco wcześniej, z inicjatywy Rajmunda de Peñafort, dominikanie zorganizowali w Hiszpanii centrum studiów, gdzie zdobywali wykształcenie apologety mający ewangelizować regiony zajęte przez muzułmanów, jak i Żydów mieszkających na Zachodzie. Misyjne zatroskanie średniowiecza nie miało pozostać bez wpływu na refleksję doktrynalną.

¹⁹⁰ Zob. R. Sugranyes de Franch, *Raymond Lulle...*, *op. cit.*, s. 57 — 73.

FAZA DRUGA

OD SOBORU TRYDENCKIEGO
DO I SOBORU WATYKAŃSKIEGO:
NOWA EPOKA W TEOLOGII.
OD APOLOGETYKI
DO POJAWIENIA SIĘ
„ŻYWEGO MAGISTERIUM”

B. Sesboüé SJ

ROZDZIAŁ TRZECI

Pisma, tradycje i dogmaty na Soborze Trydenckim

Sobór Trydencki jako taki został przedstawiony w tomie II niniejszego dzieła¹. Ogół dekretów został omówiony w tomie II (grzech pierworodny i usprawiedliwienie) i III (sakramenty)². Przyjdzie nam teraz powrócić do metodologii doktrynalnej, podejmując dwa pierwsze dekry dogmatyczne dotyczące przyjęcia Symbolu wiary, a potem Pisma i tradycji. Winniśmy także postawić pytanie o sens, jaki na soborze tym przyjmują kluczowe terminy wiary, dogmatu, herezji, „definicji”, *mores*, by uświadomić sobie, iż ich ówczesny statut semantyczny był bardzo odmienny od późniejszego. Wreszcie pewne ważne dzieło z metodologii teologicznej zostało opublikowane wkrótce po zamknięciu soboru przez teologa, który brał udział w jego obradach, Melchiora Cano. Książka ta, poświęcona „miejscom teologicznym”, miała stać się istotnym punktem odniesienia teologii fundamentalnej.

I. RECEPCJA SYMBOLU WIARY

Sobór Trydencki, przy planowaniu swych pierwszych sesji, podaje metodologię swej pracy. Trzecia sesja - pierwsza, która wchodziła na teren doktryny - poświęcona jest „przyjęciu Symbolu wiary katolickiej”. Czwarta wyda dekret o „przyjęciu ksiąg świętych i tradycji apostołów”. Te dwa dekry przejmują elementy tradycyjnej, przywoływanej już metodologii, sobór bowiem pragnie iść za „przykładem Ojców”; formalizują je jednak w nowy sposób i czynią przedmiotem pewnego ujęcia uprzedniego w stosunku do ujęcia kwestii dogmatycznych. Ta nowość zasługuje na uwagę.

¹ Zob. t. II, s. 194-197.

² Zob. t. II, s. 202-213 i t. III, s. 127- 180.

Symbol, „jedyny i trwały fundament”

Przed rozpoczęciem prac Sobór Trydencki przejmuje dawną tradycję soborową, polegającą czy to na opracowaniu swego rodzaju uwspółcześnienia Symbolu, czy też na uroczystym „wyznaniu” go, będącym znakiem „przyjęcia”:

Właśnie dlatego, aby owa pobożna troska, która jest jego udziałem, z łaski Bożej brała swój początek i swój postęp, [sobór] przede wszystkim decyduje i zarządza, że należy rozpocząć od wyznania wiary, postępując w tym za przykładem Ojców. [...] Właśnie dlatego Sobór sądził, iż należy wyrazić Symbol wiary - jakiego używa święty Kościół rzymski — będący zasadą, w której odnajdują się koniecznie wszyscy ci, którzy wyznają wiarę w Chrystusa, oraz jedynym i trwałym fundamentem, którego „bramy piekielne nigdy nie przemogą”, przejmując słowa, w jakich wypowiedziany jest we wszystkich Kościołach³.

Sobór zatem uważa Symbol za swą normę. Pewna szczególna dialektyka przenika użyte tu czasowniki: z jednej strony Trydent „decyduje i zarządza”, co wyraża język autorytetu, jaki powróci w dalszej części dekretów, ale z drugiej strony pragnie „rozpocząć od wyznania wiary” i „wyrazić” stosowany w Kościele Symbol poprzez oficjalny akt „przyjęcia”. Decyzja autorytetu poddaje się służbie posłuszeństwa wierze za sprawą przyjmowanej z szacunkiem symbolicznej formuły.

Symbol zostaje określony jako „zasada” i „jedyny i trwały fundament”, ten, w którym „odnajdują się koniecznie wszyscy ci, którzy wyznają wiarę w Chrystusa”. Zakończenie następnego dekretu, dotyczącego Pism i tradycji, przejmie to samo określenie w odniesieniu do Symbolu: „Niech wszyscy zatem rozumieją, jaką drogę postępowania obrał sam Sobór po ustaleniu fundamentu wyznania wiary”⁴. Oznacza to, że Symbol stanowi pierwsze i bezpośrednie odniesienie dla wszelkiego dyskursu wiary. Jest jego probierzem. We współczesnym języku można powiedzieć, że stanowi on pewne przedzrozumienie, w świetle którego zostaną podjęte na nowo stawiane kwestie. Termin „fundament” jest znaczący. Wprowadza on w pole dyskursu chrześcijańskiego troskę o kwestie „fundamentalne”⁵. Kolejny dekret powie, w jaki sposób fundament ów znajduje swój wyraz w Piśmie Świętym i tradycji.

Wyznanym Symbolem jest Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański. Sobór nie dokonuje zatem żadnych innowacji w stosunku do treści formuły tradycyjnie przekazywanej w Kościołach Wschodu i Zachodu.

³ Sobór Trydencki, Sesja III; *COD* 11 — 2, s. 1349.

⁴ *Ibid.*, Sesja IV; *COC* 11-2, s. 1353; *DzS* 1505; *FC* 152; przekład polski: *BF*, III/12.

⁵ Punkt podkreślany w: Chr. Theobald, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*, Knecht, Frakfurt 1988, s. 473 — 475.

II. RECEPCJA KSIĄG ŚWIĘTYCH I TRADYCJI

Wskazówki bibliograficzne: Zob. bibliografię ogólną na temat Soboru Trydenckiego, t. II. s. 194. - E. Ortigues. *Écriture et traditions apostoliques au concile de Trente*. RSR. 36 (1949). s. 271-299. - J. R. Geiselmann. *Das Konzil von Trient über das Verhältniss der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, Die mündliche Überlieferung*, hrsg von M. Schmaus. Ch. Kaiser, München 1957, s. 123-232. - H. Lennerz. *Scriptura sola?*, „Gregorianum” 40 (1959), s. 38-53; *Sinescripto traditiones, ibid.* s. 642-635. - J. Beumer. *Katolisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils*. „Scholastik” 34 (1959), s. 249-258; *La tradition orale*. 1962; przekład franc.: Cerf. Paris 1967. - H. Holstein. *La tradition d'après le concile de Trente*. RSR 47 (1959), s. 367-390; *Les ..deux sources de la révélation* RSR 57 (1969), s. 375-434. - Y. Congar. *La tradition et les traditions*. I, *Essai historique*. Fayard. Paris 1960. s. 183-205 i 207-232. - G.-H. Tavard. *Écriture ou Église? La crise de la réforme*. Cerf, 1963. „L'Évangile de Dr Luther”, s. 119- 144 i „Le concile de Trente”, s. 285-304. - P. Lengersfeld, *Tradition. Écriture et Église dans le dialogue oecuménique*. Orante, Paris 1964. - W. Kasper. *Dogme et Évangile*. Casterman. Tournai 1967. - K. Rahner, J. Ratzinger. *Révélation et Tradition*. DDB. Paris 1972. - H.-J. Sieben, *Die katholische Konzils idee von der Reformation bis zur Aufklärung*. Schönningh, Paderborn 1988.

1. KONTESTACJA REFORMACJI: ZASADA BIBLIJNA

Jednym z pierwszych punktów krytyki dokonanej przez Lutera pod adresem Kościoła katolickiego była władza, jakiej ten ostatni domagał się dla siebie w dziedzinie wiary, poprzez wielość swych tradycji i instytucji. Protest ten jest zasadniczy i przejawia się już od dziewięćdziesięciu pięciu lat z Wittenbergi. Luter zarzucał Kościołowi, że ten stawia różnorakie rzeczy na równi z Ewangelią, a przecież są one „wymysłami” ludzkimi. Niektóre z owych praktyk, szczególnie system odpustów, przeciwstawiają się według niego czystej Ewangeli, powracając do pewnej formy usprawiedliwienia przez uczynki. Przepuszcza on zatem przez sito tradycje przenoszone przez autorytet Kościoła, chcąc zatrzymać jedynie to, co odpowiada Ewangeli. Luter wszakże nie kwestionował dogmatu w znaczeniu obowiązującego twierdzenia wiary. Pozostaje wierny Symbolom dawnego Kościoła, ponieważ oceniał je jako zgodne z Ewangelią.

Wobec tradycyjnej koncepcji Kościoła, będącego nośnikiem Pisma i tradycji, Luter faktycznie przywołuje Ewangelię. Terminem tym obejmował Pawiową Ewangelię usprawiedliwienia przez wiarę, która stanowiła przedmiot jego doświadczenia i odkrycia w oparciu o List do Rzymian. Ewangelia ta jest także „duchem” przystosowanym do wiary, którego przeciwstawiał „literze”, utożsamianej z zaleceniami życia moralnego⁶, zważywszy jego fascynację dziełem św. Augustyna *Duch a litera*⁷. Ewangelia ta jest ponad Kościołem: „Słowo Boga

⁶ Zob. G.-H. Tavard, *op. cit.*, s. 121.

⁷ Zob. t. II, s. 251-252.

jest nieporównanie ponad nim, pobudzając go ciągle na nowo”⁸. Kościół jest w rzeczywistości „stworzeniem Słowa”. Jednakże Ewangelia owa nie jest też Pismem, jest żywym i ustnym przepowiadaniem, które jest mocą zbawienia:

Ewangelia nie oznacza nic innego, jak zapowiedź i głoszenie łaski i miłosierdzia Bożego, wysłużonych przez Pana Jezusa Chrystusa i nabytych dzięki Jego śmierci. Ewangelia nie jest, ściśle rzecz biorąc, tym, co znajduje się w księgach i składa się z liter, ale raczej ustnym przepowiadaniem, żywym słowem, głosem rozbrzmiewającym w całym świecie, głoszonym publicznie i wszędzie słyszany⁹.

Ewangelia jest mocą życia, a Luter podkreśla jej absolutną transcendencję. Jest samym przepowiadaniem Chrystusa, a jej pierwszym przedmiotem jest Chrystus: to „Ewangelia Chrystusa” lub „Ewangelia Boga dotycząca Jego Syna”. To zatem w świetle Ewangelii i Chrystusa należy interpretować księgi Pisma. Albowiem Ewangelia jest jego centrum: w tym Pismo jest absolutnie jasne, podczas gdy tradycja katolicka podkreślać będzie „mrok” Pisma. Przeciwnie ta koncepcja Ewangelii przekraczającej Pismo nie jest daleka od tej, jaką Sobór Trydencki także wypracuje na temat Ewangelii.

Odwołanie do Ewangelii staje się u Lutra zasadą krytyczną nie tylko w odniesieniu do dogmatów Kościoła, ale nawet w odniesieniu do tekstów Pisma Świętego. Człowiek usprawiedliwiony przez łaskę Ewangelii jest zamieszany przez Ducha, który pozwala mu oceniać Pismo, ponieważ „człowiek duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony” (1 Kor 2,15). Doświadczenie Ducha Świętego poucza go i pozwala rozemnić, gdzie i jak Pismo daje mu Chrystusa. „Luterańska teologia Słowa — pisze W. Kasper — niesiona jest przez wiarę w mocy Chrystusa, działając w Duchu Świętym i przejawiając się nieustannie w odnawianym przepowiadaniu Słowa w Kościele”¹⁰. Pismo Święte jest zatem oceniane w świetle tejże Ewangelii, przy niebezpieczeństwie instrumentalizacji w służbie luterańskiej interpretacji Ewangelii. Wielką zasadę „tylko Pismo” (*Scriptura sola*) należy rozumieć w ramach tego przekonania hermeneutycznego¹¹.

Kościół zachowuje istotną rolę w głoszeniu Ewangelii, ale jest ustami Boga tylko o tyle, o ile pozostaje wierny czystemu Słowu Boga. „Jest zgromadzeniem wszystkich wierzących, pośród których Ewangelia głoszona jest wiernie, a święte sakramenty udzielane zgodnie z Ewangelią”¹². Kościół nie jest już nieznisz-

⁸ M. Luter, WA 12, 259; przekład franc, w: W. Kasper, *Dogme et Evangile*, s. 16.

⁹ *Ibid.*, s. 17.

¹⁰ W. Kasper, *op. cit.*, s. 18.

¹¹ Melancton przeczuwał sprzeczność, jaka towarzyszyła ustanowieniu równie rygorystycznej zasady biblijnej przy jednoczesnym przyjęciu Symboli wiary i dawnych soborów. Znał Ojców i dopuszczał zasadę tradycji doktrynalnej poddanej Ewangelii.

¹² *Augsburskie wyznanie wiary*, VII.

czalnym strażnikiem Ewangelii. Jest podporządkowany jej ocenie jako czemuś, co go przekracza.

W tej perspektywie termin „tradycja” odsyła w istocie do „tradycji ludzkich”, napiętnowanych już słowami Ewangelii (zob. Mt 7,8). Prawdą jest, że po stronie katolickiej rozróżnienie pomiędzy tradycjami apostołskimi a kościelnymi dalekie było od jasności. Problem postawiony przez reformatorów był zatem nie tyle problemem Pism — co do których pojawiło się jedynie kilka trudności dotyczących kanonu — ile problemem tradycji, które oni odrzucali. Odnosił się również do stosunku pomiędzy Ewangelią a Kościołem.

2. DEKRET „SACROSANCTA” (SESJA 4)

Po przyjęciu Symbolu wiary Sobór Trydencki przyjmuje święte księgi Pism i tradycje pochodzące od apostołów. Chodzi o jego pierwszą wypowiedź dogmatyczną. Tekst ten jest krótki, opatrzony tylko jednym kanonem. Nie jest to „*doctrina*” w ścisłym znaczeniu, wraz z grupą rozdziałów, jak sobór będzie czynił w przypadku usprawiedliwienia i wielu sakramentów. Tekst ten cechuje się budową literacką właściwą wprowadzeniom do „*doctrinae*”.

Jądro dokumentu stanowi jedno zdanie, zbudowane z wielką dbałością, wznoszące się ku dwóm czasownikom zdania głównego, „przyjmuje i czci”. Jak zauważyliśmy w przypadku Symbolu wiary, czasowniki te nabierają całego znaczenia w porównaniu z tymi, które zostaną wypowiedziane w następnych dekretach władzy soborowej („deklaruje, decyduje, naucza”). W tym miejscu chodzi jeszcze o poddanie soboru w stosunku do tego, co uważa on za swą normę. Jak na poprzedniej sesji, autorytet soborowy zasadza się na posłuszeństwie: Pisma i tradycje będą normatywnymi odniesieniami dla jego wiary.

Wewnętrzna dynamika tego jedyne go zdania zawiera trzy główne momenty. Najpierw uwypukla ono jedność Ewangelii; następnie traktuje o dwóch miejscach świadectwa i przekazu owej jedynej Ewangelii; a w końcu przyjmuje obydwą, przypisując im tę samą wartość. Tekst jest przedstawiony tutaj zgodnie z owymi trzema momentami, w ramach dyspozycji, która podkreśla argumentację.

Ewangelia, jedyne źródło prawdy i życia

Święty ekumeniczny powszechny Sobór Trydencki prawnie zebrany w Duchu Świętym pod przewodnictwem trzech legatów Stolicy Apostolskiej
nieustannie zwraca uwagę na to, by usuwać błędy i zachować w Kościele
jedynie czystą EWANGELIĘ

—dawno obiecaną przez proroków w Piśmie Świętym,

—którą Pan nasz, Jezus Chrystus, Syn Boży, własnymi ustami najpierw głosił

—i następnie kazał swoim apostołom przepowiadać wszelkiemu stworzeniu jako
ŹRÓDŁO
WSZELKIEJ ZBAWCZEJ PRAWDY I ZASAD POSTĘPOWANIA¹⁵.

Centralnym terminem jest tutaj Ewangelia: Ewangelia, którą Kościół ma za zadanie zachowywać w całej jej czystości, Ewangelia, która jest źródłem wszelkiej prawdy i wszelkiej reguły moralnej. Ewangelia ta jest tym, co późniejsza teologia nazwie objawieniem¹⁴. To znacznie więcej niż wiara lub doktryna wiary, w znaczeniu, jakie słowa te miały w Trydencie¹⁵. Ewangelia jest formalnie odróżniona od Pisma i Ewangelii spisanych. Chodzi o Słowo Boże, o przesłanie zbawienia, o Ewangelię żywą i duchową. Sobór wpisuje się w dawną tradycję, sięgającą Orygenesusa, który tak komentował ustęp, gdzie Paweł mówi o „swojej Ewangelii” (Rz 2,16):

[...] wszystko jednak, co Paweł głosił i mówił, było Ewangelią. A co głosił i mówił, to też i zapisał: to więc, co zapisał, było Ewangelią. Jeśli zaś Pisma Pawła były Ewangelią, to można słusznie stwierdzić, że Ewangelią były również pisma Piotra oraz po prostu to wszystko, co ukazywało przyjście Chrystusa, dowodziło Jego obecności oraz przygotowywało je dla dusz tych ludzi, którzy chcieli przyjąć słowo Boże stojące przed drzwiami, kołaczące i pragnące wejść do dusz¹⁶.

Kiedy zaś Zbawiciel przyszedł na świat i sprawił, że Ewangelia została wcielona, przez Ewangelię dokonał też i tego, że całe Pismo stało się jakby Ewangelią¹⁷.

Dla Orygenesusa Ewangelia utożsamia się w gruncie rzeczy z osobą i wydarzeniem Chrystusa. Ta Ewangelia żywa znajduje świadectwo w Pismach, zwłaszcza w Ewangeliach spisanych, i winna budować „Ewangelię wieczną” przez całą historię zbawienia. Św. Tomasz mówić będzie ze swej strony o „prawie Ewangelii”, by określić prawo nowego przymierza¹⁸.

Ewangelia ta jest tutaj określana przez swe pochodzenie w historycznej ekonomii objawienia: najpierw obiecana przez proroków, w Pismach; potem ogłoszona ustami Chrystusa; wreszcie przepowiadana przez apostołów. Ta trylogia proroków, Chrystusa i apostołów jest bardzo dawna. Dla Ireneusza była ona spontanicznym odniesieniem w jego argumentacjach na podstawie Pism¹⁹.

¹³ Sobór Trydencki, Sesja IV, Dekret „Sacrosancta”; *COD* II — 2, s. 1351; *DzS* 1501;FC 148; przekład polski: *BF*, III/10.

¹⁴ 1 która odpowiada temu, co „przez Boga objawione”, według 1 Soboru Watykańskiego, zob. niżej, s. 253.

¹⁵ Zob. niżej, s. 130n.

¹⁶ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I, IV, 26; *SC* 120, s. 73; przekład polski: S. Kalinkowski, *PSP*, XXVIII, ATK, Warszawa 1981, s. 1/55.

¹⁷ *Ibid.*, I, VI, 33, s. 79; przekład polski: s. 1/57.

¹⁸ *STh*, Ha—IIae, q. 106, prolog.

¹⁹ Zgodność proroków, Pana i apostołów stanowiła u Ireneusza nerw dowodu z Pisma Świętego, zob. *CH* III, 6, 1; 9, 1; etc.

Jednakże za każdym razem podkreślany jest wymiar ustny: obiecana, głoszona, przepowiadana. Chodzi tu o pierwotną komunikację Ewangelii, a później jej przekaz eklezjalny.

Wspomniana trylogia jest reminiscencją ważnej interwencji legata Cerviniego (przyszłego papieża Marcelego II, który rządził przez dwadzieścia dwa dni), podkreślającej, iż:

trzy są zasady i fundamenty naszej wiary: 1° święte księgi, które zostały napisane pod natchnieniem Ducha Świętego; 2° Ewangelia, którą Chrystus zaszczepił, nie „na pergaminie”, ale „w sercu”, a której niektóre elementy ewangeliści przelali później na papier, podczas gdy wiele innych zostało po prostu powierzonych sercom wiernych; 3° jako że Syn Boży nie miał zawsze pozostawać wśród nas cieleśnie, wysłał Ducha Świętego, który, w sercu wiernych objawia tajemnice i który musi, aż do końca czasów, nauczać Kościół całej prawdy²⁰.

Ewangelia jest zatem objawieniem łaski i życzliwości Boga, która wypełnia się w Jezusie Chrystusie, mocą zbawienia, prawem duchowym wyrytym w sercach przez Ducha Świętego. „Ta Ewangelia żyjąca w Kościele jest jedynym źródłem całej prawdy zbawczej i całej dyscypliny moralnej. Ewangelia w ten sposób rozumiana jest kluczem pozwalającym właściwie interpretować soborowy dekret o Piśmie Świętym i tradycji. Te dwie wielkości można dobrze zrozumieć tylko wtedy, kiedy rozważa się je na podstawie Ewangelii, która obejmuje je i poza nie wykracza”²¹.

Ewangelia ta jest nazywana „ŹRÓDŁEM wszelkiej zbawczej prawdy i zasad postępowania” — projekt mówił o „regule prawdy”: jest to wyrażenie tradycyjne, sięgające Ireneusza. Termin „źródło” jest obrazem bardziej żywym i dynamicznym. To źródło jest jedyne: Ewangelia ma pełną i wystarczającą wartość. Można powiedzieć, że na „*Scriptura sola*” luteran sobór odpowiada „*Evangelio solo*”. Albowiem termin występuje w liczbie pojedynczej, co pozostaje przesłanką o kapitalnym znaczeniu, o której zbyt długo zapominano.

Ta koncepcja Ewangelii jest zatem dość zbliżona do koncepcji reformatorów, chociaż Luter mocniej podkreślał Pawłowy aspekt „Ewangelii aktywnej mocy zbawienia”, podczas gdy Sobór Trydencki uwypuklał „objawienie prawdy zbawczej”. Podobnie wypowiedź Cerviniego oddaje całe właściwe jej miejsce roli Ducha Świętego, który prowadzi Kościół ku całej prawdzie. Istniały tutaj pewne domyślne punkty zbieżne, które w przyszłości będą mogły przysłużyć się do przełamania coraz bardziej zaostrej się kontrowersji, kiedy

²⁰ CTA V, 11; bardziej rozwinięte streszczenie tej interwencji znajduje się w I, 484 — 485; przekład w: W. Kasper, *op. cit.*, s. 83. — Cervini przejmuje teologię lowanisty Jeana Driedo, który w 1533 roku opublikował swój traktat *O Pismach i dogmatach w Kościele*, używany przez teologów i Ojców Soboru Trydenckiego.

²¹ W. Kasper, *op. cit.*, s. 83.

pojęcie Ewangelii zostanie utożsamione z pojęciem Pisma Świętego. J. A. Möhler w XIX wieku przywróci należne miejsce koncepcji Ewangelii żywej, która u niego będzie równoznaczna z żywą Tradycją przez duże T²².

Dwa miejsca poświadczenia Ewangelii

Sobór zdaje sobie dokładnie sprawę z tego, że ta prawda i zasady postępowania znajdują się w KSIĘGACH SPISANYCH i TRADYCYJACH NIEPISANYCH,
które

apostolowie otrzymali
z ust samego Chrystusa

lub sami pod
natchnieniem Ducha
Świętego przyjęli i tak
je przekazali niejako
z rąk do rąk

aż do naszych czasów²³.

Od źródła, jakim jest Ewangelia, Sobór przechodzi do dwóch miejsc przekazywania czy też dwóch kanałów, którymi owo źródło do nas dociera. Niewiele miał do powiedzenia na temat ksiąg świętych, po prostu podał ich listę. Natomiast problem tradycji był ówczesnie bardzo złożony. Odnotujmy od razu liczbę mnogą: tradycje, rozumiane w znaczeniu rzeczy przekazywanych, przesłanek pozytywnych. Pojęcie tradycji czynnej, aktu przekazywania Ewangelii, jest na soborze obecne, nie nazywa się go jednak „Tradycją” w liczbie pojedynczej. Jego problematyka jest dosyć zagmatwana, zważywszy zamieszanie panujące w tej kwestii pod koniec średniowiecza.

Po pierwsze, źle dokonano rozróżnienia pomiędzy tradycjami apostołskimi, nie poświadczonymi w Piśmie, a tradycjami eklezjalnymi, późniejszymi ustaleniami, zwyczajami i nauczaniem Kościoła. Rozróżnienie owo istniało formalnie, ale nie miało konkretnych skutków, albowiem pojęcie natchnienia przez Ducha Świętego było dość szerokie: uzasadniało ono zarazem tradycje apostołskie i tradycje Kościoła, ponieważ jednomyślność Ojców i sobory były oceniane jako pozytywnie natchnione (podczas gdy od tamtej pory mówi się o „negatywnej” asystencji Ducha Świętego). Niektórzy teolodzy utrzymywali nawet tezę o objawieniu ciągłym²⁴.

²² J. A. Möhler, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme*, Cerf, Paris 1938, s. 49-53.

²³ COD II-2, s. 1351; DzS 1501; FC 148; przekład polski: BF, III/10.

²⁴ Na Soborze Trydenckim biskupi ci rozciągali objawienie na wszystko, co Kościół przyjmuje jednomyślnie, CTA, XII, s. 475.

A konkretnie, niewystarczająco ścisła znajomość historii starożytnej sprawiała, że w świadomości epoki wiele tradycji kościelnych sięgało czasów apostołskich: na przykład woda zmieszana z winem, śluby monastyczne, chrzest dzieci (według Orygenes), wyznanie win w tajemnicy, post eucharystyczny, modlitwa za zmarłych (według J. Driedo); poszczenie podczas Wielkiego Postu (według M. Cerviniego); komunie świeckich pod jedną postacią, celibat kapłanów (według J. Bertrano)²⁵.

Zamieszanie to wyraziło się w debatach trydenckich i skłoniło sobór do opracowania wystarczająco precyzyjnej i bardzo wyważonej koncepcji „tradycji”²⁶. Z jednej strony sobór zamierza mówić tylko o tradycjach apostołskich (mimo że nie pojawia się ten przymiotnik), nie spisanych, ponieważ zostały przyjęte z ust Chrystusa lub przekazane przez apostołów, którzy otrzymywali je od Ducha Świętego. To tradycje związane z założycielskim okresem Kościoła, wydarzeniem Chrystusa i darem Ducha dla apostołów, oceniane jako takie z racji ich pochodzenia. Tradycje eklezjalne są świadomie pozostawione na marginesie.

Z drugiej strony chodzi o tradycje, które dotarły „aż do naszych czasów”, przekazywane z rąk do rąk, lub „zachowane w Kościele katolickim dzięki nieprzerwanej sukcesji”. Wyklucza to tradycje przestarzałe, zapomniane bądź zniesione (na przykład abstynencja od mięsa uduszonego). Wspomnienie to przywołuje nieustający akt przekazywania, mający miejsce we wspólnocie kościelnej. Nikt nie jest uprawniony do „wynajdowania” w dawnych dokumentach jakiejś nowej tradycji apostołskiej.

Istnieje również pewne kryterium wewnętrzne: to tradycje dotyczące wiary i obyczajów²⁷. To uściślenie zostało podane na prośbę teologa Lejaya (Claude Jay lub Le Jay, jeden z pierwszych jezuitów). Miało ono cel ograniczający: dziedzina tradycji obejmuje tylko te, które mają walor powszechny.

Sobór wreszcie nie zgadza się na sporządzenie listy tradycji, choć przygotowuje ją w przypadku ksiąg Pisma Świętego. Rozbieżność jest uderzająca. Wielu biskupów zalecało soborowi, by nie nazywać poszczególnych tradycji, bo bardzo trudno jest je wszystkie spisać. Należało mówić o nich „w ogólności”, jako że wyliczanie ich było „niebezpieczne”. Stwierdzono jedynie, że „istnieją tradycje”, według słów Cerviniego, nie przytaczając przy tym żadnej tradycji apostołskiej²⁸.

²⁵ Zob. Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, t. 1, s. 70—73, gdzie podano długą listę tradycji przywoływanych przez ówczesnych teologów lub Ojców soboru.

²⁶ Komentuje jednocześnie dwa równoległe teksty, które mówią o tradycji, pierwszy w niniejszej sekcji, a drugi w sekcji następnej, niżej, s. 124.

²⁷ Dokładny sens terminu *mores* zostanie zanalizowany niżej, s. 138—140.

²⁸ W dalszej części swych prac sobór czterokrotnie przywoła jakąś tradycję apostołską, na przykład przy okazji chrztu dzieci; *COD* II —2, s. 1357; *DzS* 1514; *FC* 274; przekład polski: *BF*, V/49. Ale w tym przypadku jest to argument historyczny.

Równe przyjęcie przez sobór Pism i Tradycji

Sobór idąc za przykładem prawowiernych Ojców

PRZYJMUJE I CZCI

Z JEDNAKOWĄ NABOŻNOŚCIĄ I SZACUNKIEM

WSZYSTKIE KSIĘGI

tak Starego

jak i Nowego

Testamentu

skoro autorem obydwu jest jeden Bóg

ORAZ TRADYCJE

dotyczące WIARY i MORALNOŚCI

podane ustnie

lub natchnione

przez

przez

Chrystusa

Ducha Świętego

i zachowane w Kościele katolickim

dzięki nieprzerwanej sukcesji²⁹.

Dyskusja na temat tego punktu jest między Ojcami soborowymi bardzo ścisła: jak należy rozumieć stosunek między Pismami a tradycjami? Czy uzasadnione jest umieszczanie ich na tej samej płaszczyźnie?

Większość Ojców trydenckich i legat Del Monte (przyszły papież Juliusz III) na ich czele miało przekonanie, że Boże objawienie zawarte było po części w Piśmie Świętym i po części w tradycjach. Istniały zatem przesłanki objawienia, które zawarte były jedynie w tradycjach. To owo słynne „*partim...partim*”, obecne w pierwszej wypowiedzi Del Monte:

Cała nasza wiara pochodzi z Bożego objawienia; Kościół przekazał nam owo objawienie, w części (*partim*) poprzez Pisma, które znajdują się w Starym i Nowym Testamencie, a w części (*partim*) przez zwykłe przekazywanie z rąk do rąk³⁰.

Kardynał Cervini wypowiedział się podobnie, kilka dni później wyrażając „drugą zasadę naszej wiary”:

W następstwie czasów spodobało się Bożej dobroci objawić ludziom przez swego jedyne Syna te same rzeczy i znacznie więcej. Tenże, nie na piśmie, ale ustnie, nie na papierze, ale w sercu osadził swoją Ewangelię, jak zresztą zapowiedzieli ci sami prorocy; oto, co nazywamy Nowym Testamentem. Spośród tych rzeczy, które wpływały z Chrystusa, niektóre umieszczono na piśmie, inne zostały pozostawione w sercach ludzi. Taka jest zatem druga zasada naszej wiary³¹.

Objawienie Jezusa Chrystusa jest zatem w części spisane, w części „przekazywane z rąk do rąk” lub „pozostawione w sercach ludzi”, przy czym to drugie określenie odpowiada tradycjom. Koncepcja ta, jak pokazał G.-H. Tavard³²,

²⁹ COD II —2, s. 1351; DzS 1501; FC 149; BF, III/11.

³⁰ CTA 1, s. 30; przekład franc. w: G.-H. Tavard, *op. cit.*, s. 287.

³¹ CTA I, s. 484—485; bardziej szczegółowe ujęcie cytowanej wypowiedzi w: E. Ortigues, *art. cit.*, s. 274.

³² G.-H. Tavard, *op. cit.*, s. 193.

sięga niewątpliwie Henryka VIII, według świadectwa Tomasza Morusa, który, odnosząc się do tego króla, mówi o „tradycjach Bożych w części włączonych do Pism, w części przekazywanych przez żywe słowo Boga”. W zupełnie naturalny sposób „*partim...partim...*” znalazło się w projekcie dekretu. Z drugiej strony dominującą była myśl, iż tradycje są na równi z Pismami:

Nie ma różnic pomiędzy świętymi Pismami a tradycjami apostołskimi, stwierdził legat Cervini; pierwsze są spisane, podczas gdy drugie są sugerowane (*per insinuationem*); jedne i drugie jednak równolegle wypływają od Ducha Świętego³³.

Ten sam projekt zawierał stwierdzenie, że sobór przyjmuje Pisma i tradycje „*pari pietatis affectu*”. Jak to przetłumaczyć? „Z tym samym poczuciem wiary” (Tavard) jest niewątpliwie przesadzone. „Nabożność” pozostaje zbyt słaba. Y. Congar proponuje „to samo przywiązanie serca, pełne ufności przyjęcie”³⁴. Termin ten jest faktycznie przekładem greckiego słowa „*eusebeia*”, to znaczy religia w tym, co ma ona w sobie zarazem autentycznego, ortodoksyjnego i doksolologicznego. Wyrażenie to pochodzi z pewnego fragmentu *O Duchu Świętym* Bazylego z Cezarei, gdzie nie chodzi o to samo:

Z doktryn (*dogmata*) i nauczania (*kerygmata*) strzeżonych przez Kościół, jedne pochodzą z pisemnego nauczania, drugie przekazane nam jako misterium przyjęliśmy z tradycji apostołskiej. Jedne i drugie mają tę samą moc w prawowitej wierze. I nikt im się nie sprzeciwi [...]³⁵.

Debaty trydenckie wyraźnie odnoszą się do tego tekstu. Bazyli, przywołując to, co przekazywane jest przez tradycję apostołską, miał jednak na myśli pewną całość rytów liturgicznych i „instytucji” (na przykład znak krzyża, epiklezę, błogosławieństwo wody chrzcielnej, potrójne zanurzenie), które towarzyszą temu, co w życiu Kościoła pochodzi bezpośrednio z Pisma. Otóż znajdowała tu zastosowanie dyscyplina sekretu: Bazyli odsyła „owo nauczanie utrzymywane w prywatności i tajemnicy” do apostołskich początków. Uważa, iż gdyby odsuwano je z pogardą, byłoby to „zamachem na Ewangelię”. Nie czyni on wszelako rozróżnienia pomiędzy tradycjami apostołskimi i zwyczajami kościelnymi.

Pewna dobrze zorganizowana mniejszość z determinacją przeciwstawiła się obydwu kluczowym wyrażeniom: „*partim...partim...*” i „*pari pietatis affectu*”. Uda jej się wygrać debatę w przypadku pierwszego punktu, ale nie drugiego.

1. Co do pierwszego punktu, Bonucci utrzymywał: „Uważam, że cała prawda ewangeliczna jest w Piśmie Świętym oraz że nie jest tam tylko

³³ CTA I, s. 484; przekład franc.: *ibid.*, s. 288.

³⁴ Y. Congar, *op. cit.*, 1, s. 13.

³⁵ Bazyli z Cezarei, *O Duchu Świętym*, XXVII, 66; SC 17 bis, s. 479—481; przekład polski: *op. cit.*, s. 175.

w części”³⁶. Dominikański biskup Nachcianti deklarował również: „Bezużyteczne jest obecnie poszukiwanie tradycji, które dotarły do nas drogą ustną i za sprawą wspólnej praktyki Kościoła, ponieważ posiadamy Ewangelię, w której napisane jest wszystko, co konieczne do zbawienia i życia chrześcijańskiego”³⁷. Nie chcieli oni jednak tym samym powiedzieć, że wystarczy tylko Pismo. Oponenci akceptowali tradycje i autorytet Kościoła. Między większością a ową bojową mniejszością istniało także stanowisko umiarkowane, reprezentowane przez teologów „grupy pośredniej”: „Pomimo, że cieszą się pełnym autorytetem, tradycje są jedynie interpretacjami Pisma (Lunello), Ewangelii w duszy (Lejay)”³⁸, to znaczy żywym i eklezjalnym środowiskiem interpretacji Pism.

„*Partim...partim...*” zostało wycofane w ostatniej chwili na prośbę mniejszości (Bonucci, Bertano). Sobór zatem nie chciał wypowiedzieć się na temat sposobu, w jaki Pisma i tradycja stanowią całość. Dwie interpretacje teologiczne są zatem uprawnione: można zatem interpretować ten tekst w znaczeniu „*partim...partim...*”, na zasadzie komplementarności ilościowej; można też myśleć, że całość wiary przekazywana jest dwoma drogami, przy czym każda z nich ma swój własny sposób. Idzie tu zatem o komplementarność jakościową, zgodnie z dialektyką tego, co pisane, i tego, co mówione. Wszystkie prawdy objawione zawarte są w Piśmie Świętym, dla którego tradycje są żywym i wspólnotowym kanałem interpretacji. Taka była już interpretacja teologów w rodzaju Lunello i Lejaya.

J. R. Geiselman, teolog z Tybingi, specjalista w dziedzinie tradycji, działający w połowie XX wieku, twierdzi, że sobór niczego nie chce oznajmić na temat owego stosunku: *ET* wyraża globalne połączenie obydwu form, w jakich Ewangelia jest komunikowana i przekazywana, a które trzeba zachowywać i podejmować wspólnie³⁹. To wystarczało w perspektywie zasady „*Scriptura sola*”⁴⁰, głoszonej przez reformację.

2. Atak przeciw „*pari pietatis affectu*” był jeszcze bardziej zdecydowany. Szokujące wydawało się mieszczanie na tym samym poziomie Pism i tradycji. Tych ostatnich nie odrzucano. Jednak, mówiono, niektóre tradycje się zmieniły, wiele wyszło z użycia. Jak odróżnić tradycje kościelne od tradycji naprawdę apostolskich? Czy odróżnienie to opiera się próbie historii? Czyż nie wydaje się, że przyjmujemy tradycje, które nam odpowiadają (mówił biskup Bertrano), a odrzucamy te, które nam się nie podobają? Biskup Nacchianti ze swej strony

³⁶ CTA V, s. 525; przekład franc. w: G.-H. Tavard, *op. cit.*, s. 298.

³⁷ CTA I, s. 494; przekład franc.: *ibid.*, s. 289.

³⁸ G.-H. Tavard, *op. cit.*, s. 294.

³⁹ W tym samym znaczeniu: E. Ortigues, *art. cit.*, s. 288 — 299; Y. Congar, *op. cit.*, I, s. 214. H. Lennerz, *art. cit.*, kontestował pozycje Geiselmanna uważając, że Sobór Trydencki pozostał wierny duchowi „*partim... partim...*”.

⁴⁰ Wspomniane dwie interpretacje są teologicznie uprawnione; nie jest jednak uprawnione utożsamianie jednej z nich z doktrynalnym twierdzeniem soboru, jak to często miało miejsce.

uważał, że „bezbożne” było stawianie na tym samym poziomie tradycji zwracania się na modlitwie ku Wschodowi i Ewangelii Jana⁴¹. Biskup z Worcester stwierdzał wreszcie: „Któż może powiedzieć, że księgi święte i tradycje mają ten sam autorytet? Przecież tradycje są utrzymywane, zmieniane, a nawet znoszone zgodnie z tym, co Kościół uważa za dobre z tego czy innego powodu, w jakimkolwiek momencie. A księgi święte, któż je kiedykolwiek zmienił lub obalił?”⁴².

Jednakże „*pari pietatis affectu*” zostało utrzymane (sformułowanie to odnajdujemy nawet na II Soborze Watykańskim) ze wspomnianego powodu, a mianowicie dlatego, że księgi święte i tradycje zostały natchnione przez tego samego Ducha i pochodzą od tego samego Chrystusa. Jedna trzecia zgromadzenia głosowała wszakże przeciw w chwili określania orientacji tej kwestii⁴³. Teolog Lejay zajmował stanowisko pośrednie: „Można umieścić tradycje na tym samym poziomie co księgi święte, ale nie na poziomie Ewangelii” i ograniczał swe twierdzenie do tradycji apostoelskich w dziedzinie wiary i *mores*, co wyklucza ogół tradycji liturgicznych. W istocie ostrze dekretu skierowane jest na wspólne przyjmowanie Pism i tradycji. „*Pari pietatis affectu*” nie stanowi zresztą definicji jako takiej.

Usta ksiąg świętych

Intencją soboru było podanie listy ksiąg Pisma Świętego, jaką wyłożył już wcześniej Sobór we Florencji⁴⁴. Przyjmuje je w ich całości, bez żadnego rozróżnienia, co do ich autorytetu, pomiędzy proto- i deuterokanonicznymi. Taka była faktycznie jedyna kwestia postawiona przez luteran. Lista ta jest ostatnim dogmatycznym wyrazem kanonu Pism⁴⁵. To podane z mocą wyliczenie w kontekście Soboru Trydenckiego podkreśla, że księgi święte są takimi, ponieważ zostały uznane i przekazane przez Kościół. Przyjęcie Pism jest aktem tradycji.

Końcowe refleksje soboru

Tekst kończy się kanonem zawierającym podwójną anatemę: przeciwko tym, którzy odrzucają całość lub część Pism, jakie znajdują się w Wulgacie oraz przeciw tym, którzy nie szanują tradycji apostoelskich.

Ostatnie zdanie powraca do metody doktrynalnej soboru:

⁴¹ CTA V, s. 70; G.-H. Tavad, *op. cit.*, s. 301.

⁴² CTA V, s. 41; przekład franc. w: G.-H. Tavad, *op. cit.*, s. 298.

⁴³ Zob. G.-H. Tavad, *op. cit.*, s. 300.

⁴⁴ Sobór we Florencji, Dekret dla jakobitów (1442); COD II- 1, s. 1171; DzS 1335; FC 147;

przekład polski: BF, III/9.

⁴⁵ Zob. t.1, s. 52-61.

Niech wszyscy zatem rozumieją, jaką drogę postępowania obrał sam sobór po ustaleniu fundamentów wyznania wiary, a szczególnie jakich będzie używał świadectw i pomocy w potwierdzeniu dogmatów i w odnowie obyczajów w Kościele⁴⁶.

W ten sposób wyznanie wiary, będące rekapitulacją Ewangelii, pozostaje „fundamentem”, zaś Pisma i tradycje stanowią „świadectwa” i „pomoc” w „potwierdzeniu” dogmatów⁴⁷. Projekt mówił o „stanowieniu dogmatów”, co było wyrażeniem nieszczęśliwym, gdyż mogło skłaniać do myślenia, iż sobór miał zaproponować jakieś „nowe” dogmaty. Zgodnie z tradycją soborową pragnie on tylko „potwierdzać” to, co należy do wiary Kościoła, a co jest zagrożone. To zatem stosunek pomiędzy wyznaniem wiary z jednej strony, a Pismami i tradycjami z drugiej, stanowi podstawowe odniesienie soboru. Jest on w tym całkowicie wierny ujęciu dogmatycznemu poprzednich wieków; jego nowość bierze się z formalizacji tych przesłanek.

Bilans

Czy znaczenie tego dekretu nie jest czysto formalne? Głosi on łączne i równowartościowe przyjmowanie Pism i tradycji. Sobór jest w stanie podać wyczerpująco listę wszystkich Pism; nie odważa się na podanie w sposób pewny nawet jednej tradycji. Z drugiej strony wycofanie „*partim...partim...*” umożliwia interpretację, która wyklucza myśl, że jakaś przesłanka wiary może opierać się wyłącznie na tradycji.

Za tym pozornie negatywnym bilansem kryje się coś, co ma kapitalne znaczenie: pierwsze świadectwo Ewangelii zostało powierzone żyjącej wspólnocie wiary. Jest to w tak wielkiej mierze wewnętrzne w stosunku do Ewangelii, że oddzielanie jej świadectwa pisanego od ustnego i żywego, przekazywanego przez wspólnotę apostołską, to znaczy od owego środowiska interpretacji słowa i wprowadzania w życie przesłania ewangelicznego, jest niewątpliwie niewiernością samej Ewangelii. „Konstytutywną tradycją apostołską (w znaczeniu formalnym i nadal aktualnym), pisze E. Ortigues, nazwana zostanie zatem aktywność, poprzez którą Kościół przekazuje sam siebie jako instytucja boska czy sakramentalna, wprowadzająca ludzi do uczestnictwa w świadectwie Ducha Świętego, w jedności sukcesji apostołskiej”⁴⁸. Istnienie tradycji wyraża „wspólnotową ekonomię objawienia, głoszoną przez Kościół na przestrzeni wieków”⁴⁹. Z drugiej strony akcent kładziony na apostołskim charakterze tradycji przeciwstawia się jakiegokolwiek utajonej koncepcji objawienia ciągłego: Kościół

⁴⁶ COD II-2, s. 1353; DzS 1505; FC 152; przekład polski: BF, III/12.

⁴⁷ O znaczeniu terminu „dogmat” na Soborze Trydenckim, zob. niżej, s. 135—138.

⁴⁸ E. Ortigues, *art. cit.*, s. 291.

⁴⁹ *ibid.*

nie może twierdzić, że zostały mu objawione jakieś nowe nauki⁵⁰. Regułą i źródłem wszelkiej wiary i wszelkiej prawdy jest autorytet Ewangelii, która z samej swej natury jest poświadczona Pismem przyjętym we wspólnocie.

W tym znaczeniu można powiedzieć, że „cała Ewangelia jest zawarta w Piśmie, jak również w tradycjach”⁵¹. Taki jest „dogmat” katolicki przeciwstawiony w Trydencie „dogmatowi” protestanckiemu: z jednej strony „samo Pismo” wystarcza do odnalezienia czystości Ewangelii; z drugiej strony to Pismo przeżywane i przekazywane przez wspólnotę, która wywodzi się od apostołów. Jednak na terenie bezpośrednio polemicznym Sobór Trydencki bronił autorytetu Kościoła, któremu w przekazywaniu Pism i tradycji asystuje Duch Święty.

3. DEKRET DOTYCZĄCY WULGATY

Drugi dekret tej samej sesji odnosi się do dawnego, łacińskiego przekładu Biblii, w swej całości sięgającego św. Hieronima i nazywanego „Wulgatą”. W epoce renesansu, kiedy oryginalne języki ksiąg biblijnych, hebrajski i grecki, były otaczane szczególnym szacunkiem, wielu uważało, że teksty te trzeba przedkładać nad tłumaczenie Wulgaty, w pewnej liczbie punktów oceniane jako błędne.

Ponadto tenże święty Sobór [...] postanawia i wyjaśnia, by to samo stare i rozpowszechnione wydanie, które zdobyło sobie uznanie przez tyłowiekowe używanie w samym Kościele, było uważane za autentyczne w publicznym nauczaniu, dysputach, kazaniach i wykładach [...]⁵².

Przymiotnik „autentyczne” z jednej strony potwierdza istotny walor tłumaczenia Wulgaty, a z drugiej jej oficjalny charakter w praktyce Kościoła katolickiego. Dokument nie zabrania uciekania się do tekstów oryginalnych lub ewentualnie do innych przekładów⁵³. Sobór kontynuuje, przeciwstawiając się subiektywnej interpretacji Pism:

Ponadto dla powściągnięcia [niektórych] zuchwałych umysłów oświadcza, by nikt, kto polega na własnej roztropności w rzeczach dotyczących wiary i moralności,

⁵⁰ Zob. G.-H. Tavad, *op. cit.*, s. 304.

⁵¹ *Ibid.*, s. 303; podobnie Y. Congar, *op. cit.*, I, s. 215.

⁵² Sobór Trydencki, Sesja IV, Dekret II. Przyjęcie Wulgaty, *COD II* —2, s. 1353; *DzS* 1506- 1508; *FC* 153- 154; przekład polski: *BF*, III/13-15.

⁵³ Kwestia autentyczności Wulgaty i niektórych dyskutowanych wersetów pojawi się na nowo w okresie kryzysu modernistycznego. Pius XII w *Divino afflante* sprecyzuje znaczenie terminu „autentyczny”, zob. niżej, s. 321.

a wchodzących w skład nauki chrześcijańskiej, i kto nagina Pismo Święte do swoich poglądów — nie ośmieli! się dawać objaśnień Pisma Świętego wbrew sensowi, który utrzymywała i utrzymuje święta Matka Kościół. Rzeczą bowiem Kościoła jest sądzić o prawdziwym sensie i tłumaczeniu Pisma Świętego⁵⁴.

Antyprotestanckie ostrze tej wypowiedzi jest oczywiste: osądowi osobistej i subiektywnej interpretacji sumienia sobór przeciwstawia osąd Kościoła, który ma władzę w materii wiary i stawia odniesienie do „powszechnej zgody Ojców”. Użyto tutaj słowa „Kościół”, a nie, jak później, „magisterium Kościoła”. Oczywiste jest jednak, że Sobór Trydencki znajduje się na drodze formalizacji autorytetu hierarchicznego w dziedzinie wiary. A konkretnie, wydania Biblii i, bardziej ogólnie, dzieł „o treści religijnej” nie będą mogły być publikowane bez wcześniejszego zbadania i aprobaty ze strony biskupa miejsca.

III. KONCEPCJE DOGMATYCZNE NA SOBORZE TRYDENCKIM

Wskazówki bibliograficzne: J. B. Umberg. *Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI.* „Scholastik” 4 (1929). s. 402-409. - P. Lennerz. *Notulae Tridentinae.* „Gregorianum” 27 (1946). s. 136-142. - R. Favre. *Les condamnations avec anathème.* BLE 47 (1946). s. 226-241; 48 (1947), s. 31-48. - A. Lang. *Der Bedeutungswandel der Begriffe fides und haeresis und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient.* MThZ 4 (1953). s. 133 - 146. - P. F. Franssen. *Réflexions sur l'anathème au concile de Trente.* EphThL 29 (1953), s. 657-672; „L'autorité des conciles”. *Problèmes de l'autorité.* Cerf. Paris 1962, s. 59 - 100 (bibliografia); *A short History of the meaning of the Formula „Fides et mores”*, „Louvain Studies” 7 (1978-1979). s. 270-301; niektóre z tych artykułów zostały zamieszczone wraz z innymi studiami na ten sam temat w: *Hermeneutics of the Councils and other Studies.* University Press/Uitgenerij Peeters, Leuven 1985. - J. Schuster. *Ethos und kirliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen des natürlichen Sittlichkeit.* Knecht. Frankfurt 1984. - A. Duval. *Des sacrements au concile de Trente.* Cerf. 1985. s. 101 - 102. 170- 172. 254-258.

1. WIARA I HEREZJA

Na Soborze Trydenckim, pod wieloma względami jeszcze średniowiecznym, wiara, herezja i dogmat nie miały takiego samego znaczenia jak dzisiaj, podobnie termin definicja. Pojęcia te miały stać się tak brzemiennie w późniejszym użyciu teologii i magisterium, że ważne jest, by uściślić — dla uniknięcia anachronizmów zbyt często weryfikowanych w hermeneutyce tego soboru — ich dokładne znaczenie w dokumentach trydenckich.

⁵⁴ COD II-2, s. 1353; DzS 1506-1508; FC 153-154; przekład polski: BF, III/13 — 15.

Usytuowanie problemu wiary i herezji było w Trydencie takie samo jak w średniowieczu. Sobór nie odczuwał zatem konieczności decydowania, czy jakaś doktryna należała formalnie do Bożej wiary (*fides divina*), to znaczy do tej, którą winniśmy objawieniu Boga. Kwestia ta nie znajdowała się w centrum zatroskania, nawet jeśli mogła pojawiać się w niektórych debatach. Pozostawała na dalszym planie i nadal nie była wyjaśniana. Linia frontu z luteranami sytuuje się na poziomie autorytetu Kościoła. Taki jest „zakres” tego, czego Trydent zamierza bronić, nie dotyczy ona zaś tego, co formalnie objawione.

Do wiary przynależy zatem to, co Kościół mógł swym nieomylnym autorytetem — termin ten należy rozumieć zgodnie z ówczesnym znaczeniem⁵⁵

- przedstawić jako konieczne do zbawienia: dotyczyło to nie tylko prawd objawionych w ścisłym znaczeniu, tego, co zawarte jest w Piśmie, artykułów wiary i Symbolu, ale także prawd teologicznych wyprowadzonych przez Kościół z artykułów wiary, by uczynić z nich doktrynę, co odnosi się do sakramentów, a wreszcie wszystkiego, co Kościół proponuje w swych „świętych kanonach” dla naszego zbawienia, czyli praw powszechnych. Poprzez tę całość Kościół „nieomylnie” sprawuje swą misję duszpasterską i zbawczą. We współczesnej terminologii intencja soboru obejmuje „wiarę Bożą” i „wiarę eklezjalną”.

Pojęcie wiary zawsze zawiera subiektywną stronę obowiązku wierzenia, skąd wyprowadzane jest kryterium dziedziny prawd proponowanych wierze: chodzi o to, co jest niezbędne, aby należeć do eklezjalnej wspólnoty wiary i dostąpić zbawienia. Obowiązek ów pojmowany jest w sposób dość szeroki, w zależności od pewnej organicznej i spójnej postawy wiary oraz życia wiary, które znacznie wykracza poza formuły. W taki sposób Sobór Trydencki stawia problem wiary w dziedzictwie kończącego się średniowiecza. Widzieliśmy zatem, że Ewangelia jest źródłem „wszelkiej prawdy zbawczej”, a jest to koncepcja odpowiadająca nieustannej trosce przypominania tego, „co jest konieczne do zbawienia”. To, co dzisiaj nazywamy przedmiotem wiary, nazywało się wówczas „artykułem wiary”, to znaczy były to artykuły Symbolu i niektóre fundamentalne twierdzenia związane z owymi artykułami, jak definicje chrystologiczne dawnych soborów.

Koncepcja herezji jest ściśle współzależna z koncepcją wiary. Herezja jest aktem oddzielenia się od jedności katolickiej i zbawczego autorytetu papieża i biskupów. Podkreśla się wówczas aspekt nieposłuszeństwa przewodnikom religijnym, których Chrystus pozostawił nam, aby prowadzili nas ku zbawieniu. Nieposłuszeństwo jest potępione w formie nieustępliwej i zawziętej upartości (*pertinacia, contumacia*) oraz indywidualizmu w poszukiwaniu wiecznego zbawienia. Luter jest przeto uważany za heretyka, ponieważ zbuntował się przeciw władzy kościelnej⁵⁶.

⁵⁵ Termin „nieomylny” nie powinien być rozumiany na sposób współczesny, ale raczej w znaczeniu „nienaruszalny”, zob. niżej, s. 140—141.

⁵⁶ Na temat tej kwestii, zob. P. Fransen, *L'autorité des conciles, art. cit.*, s. 94 — 97.

Znaczenie wspomnianych terminów na Soborze Trydenckim zostało potwierdzone przez wydanie potępień zaproponowanych przez teologów w formie artykułów wziętych z pism reformatorów. Na przykład w 1547 roku teologowie ocenili, że artykuły tych ostatnich na temat Mszy świętej są „heretyckie, schizmatyczne, błędne, fałszywe, sprzeczne z Pismem Świętym, z tradycją apostołską, decyzjami soborów, autorytetem świętych Ojców i doktorów katolickich, sprzeczne również z jednomyślną zgodą Kościoła katolickiego, z jego praktyką i wiarą, i dlatego powinny być potępione i obłożone anatemą przez święty sobór”⁵⁷.

Deбаты prowadzone podczas sesji soborowych dają podobne świadectwo. André Navarra uważa, że do wiary teologicznej należą wszystkie prawdy teologiczne: 1. te, które są formalnie zawarte w Piśmie Świętym; 2. te, które są w uzasadniony sposób zeń wywnioskowane; 3. te, które zostały przekazane ustnie przez apostołów; 4. te, które Kościół proponuje do wierzenia⁵⁸. Jeden z teologów twierdzi, że dany artykuł jest heretycki, ponieważ zwalcza lub bezpośrednio sprzeciwia się jakiemuś postanowieniu Kościoła⁵⁹. Natomiast inny artykuł nie jest heretycki, gdyż idzie w nim o stanowisko dyskutowane w Kościele. Mówi się też o „artykułach wysuwanych przeciw Kościołowi, a zatem heretyckich”⁶⁰. Jeszcze wyraźniej: „Heretykiem jest ten, kto odłącza się od Kościoła katolickiego”⁶¹. Ambroży Catharinus powiada: „Wszystkie te artykuły są potępione jako heretyckie, ponieważ zwracają się przeciw praktyce Kościoła rzymskiego i są przeto heretyckie”⁶².

Doktrynalna intencja soboru na podstawie wprowadzeń do dekretów

Intencję soboru w dziedzinie wiary i herezji można też rozpoznać na podstawie wprowadzeń do różnych dekretów. W hermeneutyce soborowej teksty te są przeważnie zaniebdywane, ponieważ nie zawierają treści doktrynalnej. Są wszakże istotne dla interpretacji dokumentów, dlatego że stanowią swego rodzaju deklaracje intencji. Poprzez owe wprowadzenia sobór dokonuje niejako autodefinicji w swym zadaniu doktrynalnym. Tekstualne warianty poszczególnych wprowadzeń odsyłają do wyraźnej jedności intencji. Fragmenty te pokazują, że Sobór Trydencki stara się podejmować nie tylko prawdy objawienia, ale objąć również całą konkretną i instytucjonalną pełnię wiary katolickiej.

⁵⁷ CTA VI, s. 390.

⁵⁸ CTA V, s. 559.

⁵⁹ CTA V, s. 891.

⁶⁰ CTA VI, s. 19.

⁶¹ CTA VI, s. 117.

⁶² CTA V, s. 933, 1 7.

Na samym początku sobór nazywa siebie tak: „Święty ekumeniczny powszechny Sobór Trydencki”. Ta stale używana formuła odpowiada zamysłowi papieża, który chciał ją widzieć w takiej formie. Jednakże sobór odrzucił użycie formuły „reprezentujący Kościół powszechny”: była ona niezręczna wobec protestantów; Ojcowie mieli świadomość niewielkiej liczby obecnych biskupów, przynajmniej na początku; a wreszcie w oczach legatów miała ona posmak koncyliarystyczny.

Następnie nie widać odczuwalnej różnicy, kiedy formuła wprowadza rozdziały *doctrina* lub bezpośrednio k a n o n y . Kanony nazywane są „dodanymi” (Sesja 13)⁶³. Różnica nie jest rzędu stopnia zaangażowanego autorytetu - nic nie wskazuje, że kanony stanowią decyzję bardziej nieodwołalną lub bardziej uroczystą; dotyczy ona gatunku literackiego: z jednej strony zaproponowana zostaje pozytywna i organiczna doktryna; w kanonach uściśla się niektóre punkty herezji, od których należy się odsunąć. Termin „definiować” jest używany również w przypadku *doctrinae* (Sesja 21)⁶⁴. Wyłóżmy pięć najważniejszych punktów:

1. Wiara i doktryna wiary: obydwie słowa są bardzo ze sobą związane i równoznaczne co do obszaru, jaki obejmują, i mogą być używane zamiennie (Sesje 5 i 22). Sobór wykląda „prawdziwą i zdrową doktrynę” oraz „doktrynę wiary”, przeciwstawiając ją „fałszywej doktrynie” (Sesje 6 i 13). *Doctrina* jest uporządkowanym i oficjalnym nauczaniem treści wiary.

2. Wiara i posłuszeństwo, wiara i zbawienie dusz: te konstelacje słownictwa stanowią korelaty terminu „wiara”. Bronić wiary to czuwać nad zbawieniem dusz, które związane jest z posłuszną przynależnością do widzialnego ciała Kościoła utrzymywanego w jedności. Sobór pragnie zachować jedność Kościoła jako społeczności zbawienia i uniknąć odstępstw od owej wspólnoty. Chce stawić czoło kryzysowi, jaki dotyka Kościół „dla zraty wielu dusz i poważnej szkody dla jedności Kościoła”; stara się zatem pracować na rzecz „pokoju Kościoła i zbawienia dusz” (Sesja 6).

Właśnie dlatego „zakazuje i nakazuje” (Sesje 6 i 13), w chwili, gdy „niektórzy porzucają wiarę i posłuszeństwo Kościołowi katolickiemu” (Sesja 21). Przedmiot zakazów wyraża się w trylogii pastoralnej: „wierzyć, głosić lub nauczać” (Sesje 6, 13 i 21). Wiara nauczana przez Kościół i przeżywana w ciele, jakie on stanowi, odróżnia tych, którzy są jego częścią od tych, którzy go opuszczają. Ten punkt widzenia jest perspektywą Ignacego Loyoli w jego *Regułach o trzymaniu z Kościołem*⁶⁵.

3. Wiara i herezja: ścisła jest korelacja tych dwóch terminów w ich opozycji (Sesja 13). Sobór chce wyeliminować „błędy, herezje” (Sesja 7),

⁶³ COD II —2, s. 1419; DzS 1650; FC 744; przekład polski: BF, VII/297.

⁶⁴ COD U-2, s. 1477; DzS 1725; FC 756; przekład polski: BF, VII/309.

⁶⁵ Zob. reguły 1, 9, 11 i 13; *Ćwiczenia duchowe*, n° 353, 361, 363, 365.

„doktryny obce zmysłowi Kościoła” (Sesja 24), które „wywołują poważne szkody” wśród wiernych. Herezje te są także schizmami: każda postawa praktycznie schizmatycka jest formalnie oceniana jako hereetycka w swych motywacjach (Sesje 13 i 24). Chodzi o ówczesne herezje (Sesje 7, 13 i 14), albowiem sobór stawia czoło pewnej konkretnej sytuacji historycznej. W określeniu tych herezji zawarty jest wymiar koniunkturalny: to owo *hic et nunc* przynosi uszczerbek dobru wiernych i jedności Kościoła.

4. Sobór sługą tradycji Kościoła: Sobór Trydencki stara się „iść za świadectwem świętych Pism, świętych Ojców i najmocniej przyjętych soborów, jak też za sądem i zgodą Kościoła” (Sesja 5). „Ma zamiar wyłożyć wszystkim wiernym Chrystusa prawdziwą i nieskażoną naukę o usprawiedliwieniu, tak jak jej nauczał Jezus Chrystus, «Słońce sprawiedliwości» (Mt 3,20), «Twórca i dokonawca naszej wiary» (Hbr 12,2), a podali apostołowie i za sprawą Ducha Świętego, bez przerwy przechowuje Kościół święty” (Sesja 6)⁶⁶. Mnoży w ten sposób terminy wyrażające poddanie Pismom i tradycjom kościelnym: postępuje za, jest „przywiązany do” (Sesja 7), jest „puczany przez” (Sesje 13 i 22), „posługuje się regułą wiary” (Sesja 23).

Wiara, jakiej naucza Sobór Trydencki jest zatem autentyczną wiarą Kościoła, która w swym sercu ma objawienie dokonane przez Chrystusa i przekazane przez apostołów; proponuje ją jednak taką, jaka znajduje się w świadectwie eklezjalnym, w świetle konsensusu przeżywanego przy asystencji Ducha Świętego. Sobór Trydencki sytuuje się w znacznie szerszym horyzoncie niż objawiony depozyt.

5. Akt soborowy jest decyzją i dekretem: słownictwo decyzji jest bardzo znaczące: sobór „ustanawia, wyznaje i wyjaśnia” (Sesje 5 i 6), „określa i wyjaśnia” (Sesje 13 i 21), „proponuje przedstawia, wyjaśnia i naucza” (Sesja 14), „naucza, oświadcza i nakazuje” (*statuit*, Sesja 22), „naucza” (Sesja 23), „postanawia” (*decernens*, Sesja 24). Dominuje tu słownictwo jurydyczne, bowiem decyzje soboru są „sentencjami” o wartości prawnej, które dokonują praktycznego rozróżnienia pomiędzy prawdą a błędem. Kanon jest również artykułem prawa.

Ma rację H.-G. Gadamer stosując hermeneutykę jurydyczną do Pisma Świętego pojmowanego jako fundamentalne prawo chrześcijaństwa. Przedłużając jego hermeneutyki rehabilituje idee tradycji i autorytetu poprzez „dystans historyczny” i „wspólnotę języka” można powiedzieć, że hermeneutyka jurydyczna dotyczy *a fortiori* dokumentów kościelnych, które przyjmują literacką formę dekretu bądź prawa. Każde prawo należy interpretować wewnątrz pewnej jurysprudencji, która wpisuje się w następstwo nauk doktrynalnych⁶⁷.

⁶⁶ COD II —2; s. 1367; DzS 1520; FC 554; przekład polski: BF, VI1/58.

⁶⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, wyd. franc.: Seuil, Paris 1976; przekład polski: B. Baran, inter esse, Kraków 1993.

2. DOGMATY, „DEFINICJE” I KANONY Z ANATEMĄ

Termin „dogmat”, często używany podczas debat soborowych, rzadko pojawia się w dekretach, gdzie częściej jest zastępowany terminem „doktryna” (nauka). Akta Soboru Trydenckiego pokazują zatem, że kanony rzeczywiście były dla Ojców „dogmatami wiary” (*dogmata fidei*), określanymi przez uroczysty akt soboru Kościoła powszechnego. Kanon bowiem zawierał jasne zdanie, będące przedmiotem powziętej decyzji. Termin ten ma w swej perspektywie także pewną fundamentalną doktrynę: mówiono na przykład, że Eucharystia będzie „dogmatem” studiowanym na następnej sesji. Widzieliśmy, że Pisma i tradycje miały być „świadczeniem i oparciem” pozwalającym „potwierdzić dogmaty”. Sobór zatroszczy się także o to, by obrazy nie przenosiły „fałszywych dogmatów”⁶⁸. Mówiono także o „heretyckich dogmatach” luteranów.

Jaka była, ściślej rzecz biorąc, intencja soboru, kiedy opracowuje on kanon z anatemą? Kwestia jest ważna, ponieważ faktycznie idzie o „definicję”. Jakie jest jej znaczenie? Jurysprudencja interpretacji w teologii szkolnej czasów jeszcze niedawnych, oceniała je w świetle doktryny I Soboru Watykańskiego, którego zamiarem było przedstawianie w kanonach jedynie prawd wiary Bożej lub objawionej. Wielostronne badania historyczne prowadzone w dwudziestym stuleciu pokazały, że wcale tak nie jest.

Już w roku 1929 J. B. Umberg — ówczesny wydawca „Denzingera” — zauważył, że Konstytucja *Auctorem fidei* Piusa VI (1794), odrzucająca system jansenistyczny synodu w Pistoii, miała tę przewagę, iż potępieniu każdego zdania nadawała precyzyjną kwalifikację. Otóż Sobór Trydencki jest przywoływany wielokrotnie jako autorytet, przeciw któremu zwracają się decyzje z Pistoii. Pius VI, który przemawia w oparciu o bardziej precyzyjne pojęcie herezji, odwołuje się jedynie do dwóch kanonów trydenckich jako do definicji wiary w aktualnym znaczeniu⁶⁹. W pierwszym przypadku dokument mówi o „błędzie potępionym przez Sobór Trydencki jako heretycki”; w drugim chodzi o punkt, który „Sobór Trydencki zdefiniował jako artykuł wiary”. W pozostałych wzmiankach o Soborze Trydenckim jest po prostu powiedziane, że dane zdanie „burzy” naukę trydencką lub jest jej „przeciwnie”, co jest zupełnie czymś innym. Na pewno nie można wyciągnąć stąd wniosku, że w oczach Piusa VI tylko dwa kanony trydenckie miały walor definicji wiary w mocnym znaczeniu. Analiza „*doctrinae*” przedstawiona przez Umberga prowadzi do takich samych wniosków. Nieco później P. Lennerz udowodnił, że pierwsza anatema trydencka zawierała tylko jedną ekskomunikę *latae sententiae*⁷⁰. Odkrycie to zachęcało do bliższego przyjrzenia się intencji, jaka

⁶⁸ Sobór Trydencki, Sesja 25; *COD* II —2, s. 1547; *DzS* 1825; *FC* 517/1.

⁶⁹ Chodzi o kanon 7 z Sesji 6 o usprawiedliwieniu i o kanon 2 Sesji 13 o Eucharystii; *DzS* 2623 i 2629.

⁷⁰ *COD* 11-2, s. 1353; *DzS* 1504; *FC* 152; przekład polski: *BF*, III/12.

przyświecała Soborowi Trydenckiemu przy redagowaniu swych dwudziestu pięciu kanonów.

Znamienne debaty wokół projektu pewnego kanonu

P. Fransen⁷¹ podjął wspomniane badania, analizując projekt kanonu, który nie został przyjęty:

Gdyby ktoś, gardząc Kościołem Bożym, odważył się błogosławić powtórne małżeństwo albo nauczał, że należy je błogosławić — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych ⁷².

Kanon ten odsyła do prawa czysto kościelnego; nie dotyczy rytu sakramentalnego jako takiego; cała rzecz nie przynależała do artykułów heretyckich. Panowała jednakże zgoda, że trzeba przedstawić go na soborze, wraz z anatema. Jeśli nie został zachowany, to wcale nie dlatego, że nie zawierał nic, co by należało do „objawienia Bożego”. Postawiono sobie najpierw pytanie, czy należy umieścić go w dekretach reformujących Kościół: faktycznie nie odnosił się on do jakiegoś stanowiska luterańskiego i nie chodziło o jakieś prawo powszechne w Kościele. Otóż istniała wyraźna różnica między prawem powszechnym a prawem lokalnym. W pierwszym przypadku chodziło o „*dogmata fidei*”, ponieważ Kościół nie może się mylić ani w tym, co dotyczy wiary i obyczajów, ani w akcie eklezjalnym o powszechnym znaczeniu. Te dwa powody skłaniały do odesłania tego kanonu do dekretów reformatorskich.

Inna dyskusja dotyczyła faktu anatemy w tym przypadku. Anatema pozostawała w relacji do swego biblijnego źródła i zachowywała swe dawne znaczenie wypowiedzenia potępienia kanonicznego, a szczególnie największej ekskomuniki. Myślano ówczas, iż kanon zawiera największą karę kanoniczną, jaką dysponował Kościół. Anatema była szczególnie uroczystym przypadkiem największej ekskomuniki: uderzała ona w poważne, formalne i uporczywe nieposłuszeństwo zbuntowanego i oddzielała go w większym stopniu od wspólnoty wiernych. Otóż anatema wydawała się w tym przypadku zbyt mocną karą⁷³. Niektórzy Ojcowie poprosili wówczas, by zachować ten kanon, modyfikując jego treść, aby nabrał „charakteru dogmatycznego”. Na przykład można było powiedzieć: „Gdyby ktoś mówił, że Kościół nie może zabraniać błogo-

⁷¹ P. Fransen, *Réflexions sur Vanathème au concile de Trenie (Bologne, 10—24 septembre 1547)*, art. cit., zamieszczony w: *Heremeneutics of the councils*, op. cit., s. 198 — 213, za interpretacją którego podążam. — O autorytecie kanonów trydenckich, zob. także A. Duval, *Des sacrements au concile de Trente*, op. cit.

⁷² CTA VI, s. 446, 9.

⁷³ Wypowiedź biskupa Garaffusa, CTA VI, s. 474, 1 — 14.

sławienia powtórnego małżeństwa...”. W ten sposób dokonałoby się przejście na teren autorytetu eklezjalnego, kontestowanego przez luteranów. Koniec końców kanon ten nie został zachowany; jednakże przyjęto inne, które odwołują do oczywistości praw kościelnych, jak fakt, że małżeństwo zawarte i nie skonsumowane zostaje anulowane przez uroczyste śluby zakonne jednego z małżonków⁷⁴; albo obowiązek przystępowania do komunii świętej przynajmniej raz w roku, na Wielkanoc⁷⁵.

Podczas tej dyskusji nie odnajdujemy żadnego dowodu na to, że każdy kanon z anatemą musi koniecznie definiować jakąś prawdę wiary Bożej i katolickiej. Kanony są przede wszystkim zwrócone przeciw luteranom: „heretyckim” nazywane jest każde stanowisko, które formalnie sprzeciwia się nauczaniu Kościoła albo jakiemuś prawu powszechnemu, które ten ogłosił. Albowiem, według przekonania soboru, jedynie Kościół posiada najwyższy autorytet we wszystkim, co dotyczy zbawienia, a w konsekwencji nie może się mylić w dziedzinie wiary i obyczajów. Zgodnie z tą samą logiką wyrzeka się wygłaszania anatem w punktach będących przedmiotem sporów między katolikami⁷⁶. Tłem jest tutaj kryterium „wspólnotowe” życia eklezjalnego.

Kanon 7 o małżeństwie

Inny kanon poddany był kilku kolejnym redakcjom, bardzo charakterystycznym dla jego intencji. Idzie o kanon 7 o małżeństwie, który zabrania niewinnemu małżonkowi, oszukanemu cudzołóstwem swego współmałżonka, zawrzeć inne małżeństwo. Kościół łaciński zawsze się temu sprzeciwiał. Tymczasem niektóre świadectwa patrystyczne wyrażają szerszą postawę: u Orygenesa, Bazylego z Cezarei, Ambrozjastera. Wschód zna praktykę „ekonomii”, zezwalającą na powtórne małżeństwo w przypadku cudzołóstwa współmałżonka, a w Trydencie było kilku biskupów z wysp greckich, zależnych od Republiki Weneckiej. Ze swej strony Luter, uważając, że małżeństwo nie należy do kompetencji Kościoła, tę dyscyplinę kościelną uważał za nadużycie władzy i utrzymywał, iż rozwód dopuszczany był w przypadku cudzołóstwa przez teksty Mt 5,32 i 19,9. Zredagowano zatem kanon brzmiący następująco: „Gdyby ktoś głosił, że małżeństwo może być rozwiązane z powodu cudzołóstwa współmałżonka... etc.” Ale sformułowanie to potępiało nie tylko Lutera, ale także Kościół grecki i naukę niektórych Ojców Kościoła, czego Kościół chciał absolutnie uniknąć. Stąd nowa redakcja kanonu:

⁷⁴ COD II-2, s. 1533; DzS 1806; FC 929; przekład polski: BF, VII/601.

⁷⁵ COD II-2, s. 1421; DzS 1659; FC 753; przekład polski: BF, VII/306.

⁷⁶ Zob. CTA V, s. 272, ostrzeżenie przewodniczącego co do „pewności łaski”, punktu debatowanego wśród katolików.

Jeśli ktoś twierdzi, że Kościół myli się [*errare* — nadużywa swej władzy], gdy głosił i głosi [w aktualnym stanie prawa kanonicznego i teologii] zgodnie z [to znaczy czerpiąc inspirację z, a więc nie przez dosłowne zastosowanie] nauką Ewangelii [czterech Ewangelii Nowego Testamentu] i apostołów, że węzeł małżeński nie może być rozwiązany z powodu cudzołóstwa jednego z małżonków i że żadna ze stron, nawet niewinna, która nie dała powodu do cudzołóstwa, nie może zawrzeć innego małżeństwa za życia drugiego małżonka [...] — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych⁷⁷.

Odnotujmy najpierw znaczenie *errare*: nie idzie tu o błąd formalny, przeciw któremu kanon użyłby argumentu nieomyślności Kościoła. Idzie o oskarżenie o nadużycie władzy jurysdykcji, czy o „tyranię”, przez którą Kościół wykroczyłby poza swą misję, a tym samym sprzeciwiłby się jej⁷⁸. Widzimy także, jak przesunęło się ostrze kanonu: nie jest on już wymierzony w greków, którzy nigdy nie kontestowali praktyki łacińskiej. Wymierzony jest jedynie w tych, którzy kontestują tę praktykę oskarżając ją o nadużycie władzy. Z drugiej strony kanon nie wygłasza już żadnego sądu na temat istoty problemu — kwestia pozostaje zatem podatna na późniejszą rewizję — ale zadowala się potwierdzeniem prawomocności stanowiska Kościoła i jego praktyki, które nie są ani nadużyciem władzy, ani przeciwne Ewangelii⁷⁹. Sobór zatem nigdy nie miał intencji zdefiniowania „nieomyślności Kościoła w tej materii i — logicznie — niemożliwości rozvodu w przypadku cudzołóstwa”⁸⁰, co stwierdzi późniejsza interpretacja, która na nowo wprowadzi do tekstu to, co sobór pragnął wykluczyć.

W dyskusjach soborowych zostanie podniesiony inny element: kanon z anatemą nie zakłada, że jego przedmiot nie podlega zmianom. Biskup Guerrero mówi tak: „Co powiedział jeden z Ojców nie jest prawdą, że kanony powinno się tworzyć tylko dla rzeczy, które nie będą mogły się zmienić (*invariabiii*)”⁸¹.

3. „WIARA I OBYCZAJE”

To Ewangelia, czytaliśmy w dekrete *Sacrosancta*, jest źródłem wszelkiej prawdy zbawczej, wszelkiej dyscypliny moralnej (*morum disciplina*). Sobór zachowuje zresztą tylko tradycje dotyczące „wiary i obyczajów”. Łacina używa

⁷⁷ Sobór Trydencki, Sesja 24, kanon 7; *COD* 11 — 2, s. 1533— 1535; *DzS* 1807; *FC* 930; przekład polski: *BF*, VII/602. Przekład francuski i komentarze zostały zaczerpnięte z: P. Fransen, *L'autorité des conciles, art. cit.*, s. 97 — 99, gdzie autor streszcza dwa pogłębione artykuły na temat tej kwestii, przejęte z *Hermeneutics of the Councils, op. cit.*, s. 157— 197.

⁷⁸ Na ten temat, zob. dwa artykuły: P. Fransen, *Si quis dixerit Ecclesiam errare*, przejęte w: *Hermeneutics of the Councils, op. cit.*, s. 69— 125; zwłaszcza s. 121 — 125.

⁷⁹ W tym samym sensie W. Kasper, *op. cit.*, s. 38.

⁸⁰ P. Fransen, *L'autorité des conciles, art. cit.*, s. 98.

⁸¹ *CTA* IX, s. 698, 21.

tutaj pary terminów wywodzących się z dawnej tradycji „*fides et mores*”⁸². P. Fransen przestudiował historię semantyczną tego wyrażenia. Objawia ona pewną liczbę niespodzianek. Po studium terminu *fides*, zatrzymajmy się nad drugim członem wyrażenia: jakie jest znaczenie terminu *mores*?⁸³

U Augustyna, który pierwszy używał tego dwumianu, termin *mores* nie ma nic wspólnego z tym, co nazywamy „moralnością”, a jeszcze mniej z „prawem naturalnym lub zasadami etycznymi”. Odnosi się do rozlicznych form życia chrześcijańskiego, zwłaszcza sakramentalnych i liturgicznych. Chodzi o to, co jest powszechnie akceptowane w całym Kościele katolickim i z tego względu uważane za dziedzictwo pochodzące od apostołów lub decyzji soborowych. Z tego tytułu są to wyrażenia wiary, które nie znajdują się w Piśmie i są często nazywane „tradycjami ustnymi”. Jesteśmy tutaj dość blisko koncepcji „tradycji” według Soboru Trydenckiego.

W średniowieczu wyrażenie to nie jest używane zbyt często. Znajduje się w *Dekrecie* Gracjana, ze względu na cytaty z Augustyna. Gracjan odnosi *mores* do „zwyczajów kościelnych”, które nie są „przeciw wierze”. Inny, dość zbliżony dwumian jest bardzo często używany w średniowieczu: „artykuły wiary i sakramenty”. Pierwsze pochodzą z Symbolu oraz dogmatów trynitarnych i chryzologicznych; drugie są przedmiotem udzielania i „dekretów” ustalanych przez Kościół. Na Soborze we Florencji dokument zjednoczenia z Ormianami, wywodzący się z pewnego dziełka św. Tomasza, słusznie nazywa się „Artykułami wiary i sakramentów”.

W Trydencie „dwukrotnie użyta formuła *fides et mores* jest ściśle równoległa wobec dwuczłonowej formuły z wprowadzenia, *veritas et morum disciplina* lub *veritas et disciplina*”⁸⁴. Już w dekrecie z Sesji 3 sobór potwierdzał swą priorytetową intencję: „wykorzenie herezji i reformę obyczajów”⁸⁵. Kiedy debatował nad porządkiem dnia, zdecydował, by wspólnie traktować dogmaty i reformę Kościoła, używając wyrażen *de dogmatibus et reformatione* albo *de fide et moribus*. Pod terminem reformy brano na cel nadużycia, jakie zadomowiły się w Kościele. Obydwie przesłanki *fides et mores* „należą do Ewangelii takiej, jaka została opisana. [...] *Mores* wyrażają praktyki i zwyczaje Kościoła apostolskiego, niektóre z nich odnoszą się do punktów doktrynalnych, inne stanowią punkty dyscyplinarne i liturgiczne; krótko mówiąc to niemal dokładnie to, co obejmuje wyrażenie «tradycje niepisane». Jest to do tego stopnia prawdziwe, iż nawet poza soborem termin *traditiones* w wielu przypadkach używany jest ówczasem zamiast *mores*. [...] Dwumian ten jasno wyraża tradycję

⁸² Wskazówki co do tej pary słów w dawnym Kościele zostały podane w t. II, s. 434 — 438.

⁸³ Idę tutaj za cytowanym artykułem: P. Fransen, *Fides et mores*, w: *Hermeneutics of the Councils...*

⁸⁴ P. Fransen, *Fides et mores* w: *Hermeneutics of the Councils*, s. 306.

⁸⁵ Sobór Trydencki, Sesja 3; *COD II* — 2, s. 1349.

apostolską w jej jedności i spoistości, opartą na natchnieniu jedyne go Ducha Chrystusowego, choć odpowiada dwóm różnym, ale nie oddzielonym aspektom, doktrynie i formom życia chrześcijańskiego”⁸⁶. Niektóre pisma z tamtego okresu pokazują jednak, że w przypadku *mores* było możliwe znaczenie „kwestie moralne”, zgodnie z sensem, jakiego miał ów dwumian nabrać: „wiara i moralność”⁸⁷.

4. AUTORYTET DOGMATYCZNY SOBÓRU TRYDENCKIEGO

Analizy te pozwalają na wyprowadzenie stanowczej konkluzji co do intencji „dogmatycznej” Soboru Trydenckiego, bardzo odmiennej od tej, jaka stanie się udziałem I Soboru Watykańskiego, z racji późniejszej ewolucji koncepcji wiary i „magisterium”. Celem Soboru Trydenckiego jest przekazanie nauczania, którego centrum stanowi objawienie dopełnione w wydarzeniu Chrystusa. Jednak ogólność jego problematyki nie polega na izolowaniu treści objawienia jako takiego, z wyjątkiem kilku twierdzeń. Ma ona przedstawić nauczanie Kościoła, które włącza objawienie do pewnego korpusu doktryn i decyzji zdolnych utrzymać jedność wspólnoty chrześcijańskiej oraz doprowadzić ją do zbawienia. Sobór broni znacznie rozleglejszego obszaru niż ten, jaki wyznacza objawienie w znaczeniu formalnym. W takich ramach stara się dobrze wyrazić i „zdefiniować wiarę”, a nawet wygłaszać definicje z anatemą w kanonach. Ma natomiast świadomość, że definicje te nie są jako takie niezmiennie.

W bardziej nowoczesnej terminologii sobór spontanicznie odróżniał to, co znajduje się w porządku nienaruszalności Kościoła oraz to, co dotyczy nieomyślności w ścisłym znaczeniu. Nienaruszalność jest gwarancją, że Kościół nigdy nie może się stać niewierny swej misji zbawczej, nawet kiedy naucza i narzuca punkty, które nie należą do objawienia i które mogą zatem ewentualnie ulegać ewolucji wraz z upływem czasu. Pozostaje w służbie prawdy Bożej, nie okalecza jej i nie zaprzecza jej. Nieomyślność — w obecnym znaczeniu, bowiem w okresie Trydentu można było używać tego terminu w znaczeniu nienaruszalności — jest pojęciem znacznie węższym: stwierdza ono, że Kościół absolutnie nie może się mylić, kiedy naucza, że jakiś punkt doktryny należy do Bożego objawienia. Jego decyzja jest wówczas niezmienna. W swej walce z reformacją Sobór Trydencki częściej sytuuje się na linii nienaruszalności, formalnie kwestionowanej przez reformatorów. Na tejże linii sobór wymaga od katolików posłuszeństwa wierze, która zapewnia spójność wspólnoty kościelnej. Tylko w niektórych przypadkach — nadal do zweryfikowania — sytuuje się on na linii nieomyślności w ścisłym znaczeniu.

⁸⁶ P. Fransen, *op. cit.*, s. 306, cytujący formułę Y. Congara.

⁸⁷ I. Vázquez Janeiro, *Caeli novi et terra nova. La evangelización del Nuevo Mundo a través de libros y documentos*, Selección y Catálogo, Bibl. Apost. Vatic. 1992.

Problematyka Soboru Trydenckiego ma tę przewagę, że nie rozdziela subiektywnej postawy wierzącego, który z wiary Kościoła czyni normę swej własnej wiary, od obiektywnej treści tejże wiary. Nie izoluje także owej obiektywnej treści dogmatycznej od żywego jej rozumienia, jakie podaje Kościół. Stanowisko to utrzymuje także pewien dystans pomiędzy językiem wiary i treścią, jakiej ów język ma odpowiadać, a także pomiędzy eklezjalnym dyskursem wiary i Słowem Bożym. Pierwszy w autentyczny sposób zdaje sprawę z drugiej, ale nie usiłuje się z nią identyfikować. Sobór Trydencki zachowuje przeto zdrową dialektykę między przedstawieniem a twierdzeniem oraz szanuje konieczne połączenie słowa ludzkiego i Słowa Bożego.

Pozostaje jednakże dwuznaczność dotycząca równowagi stosunku pomiędzy objawieniem a Kościołem. Była to idea objawienia nieustannego lub ciągłego, formalnie odrzucona ale praktycznie zachowana: ciążyła ona ku umieszczaniu na tym samym poziomie objawienia Chrystusa przekazanego przez apostołów oraz asystencję Ducha Świętego w Kościele i na soborach. Istniało także ryzyko jednostronnego podkreślania autorytetu decyzji eklezjalnej w dziedzinie wiary, co pokazały kolejne stulecia. Zamiast mówić, jak w przeszłości: Kościół stawia tę prawdę, ponieważ jest ona poświadczona w Ewangelii, zaczęto mówić: jako że Kościół stawia tę prawdę w imię swego uprawnionego autorytetu, zapewne jest ona w Ewangelii. Ta inwersja stosunków, należąca bez wątpienia do kręgu hermeneutycznego, może stać się niebezpieczna, jeśli nie jest poddana krytyce. Prawdziwa trudność dogmatyczna w interpretacji Soboru Trydenckiego narodziła się później, wraz z mentalnością potrydencką. Starano się wówczas w anachroniczny sposób stosować do tekstów tego soboru siatkę pojęciową opracowaną później i utożsamiającą dogmat z prawdą objawioną.

IV. MELCHIOR CANO I MIEJSCA TEOLOGICZNE

Wskazówki bibliograficzne: M. Jacquin. *Melchior Cano et la théologie moderne*. RSTP

9 (1920), s. 121 -141. - A. Lang. *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*. J. Kösel & F. Pustet. München 1925. - A. Gardeil. art. „Lieux théologiques”. *DTC* IX (1926). 712-747. - E. Marcotte. *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*. Éd. de ("Univ., Ottawa 1949. - A. Duval. art. „Cano (Melchior)”, *Catholicisme* II (1949), 465-467. - V. Beltram de Heredia. art. „Cano (Melchior)”. *DS* II (1953). 73-76. - J. Beumer. *Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der „Loci theologici” de Melchior Cano*. „Scholastik” 29 (1954), s. 53-72. - C. Pozo, *Fuentes para la historia del metodo teológico en la escuela de Salamanca*. t. 1 : *Francisco de Vitoria. Domingo de Soto. Melchior Cano y Ambrosio de Salazar*. Granada 1962. - Th. Tshibangu, *Melchior Cano et la théologie positive*. *EpThL* 40 (1964). s. 300-339. - A. M. Artola, *De la Revelación a la Inspiración. Los origenes de la moderna Teologia católica sobre la inspiración bíblica*, Mensajero, Bilbao 1983. - B. Körner. *Melchior Cano - De locis theologiciis*. Styria Medienservice. Graz 1994.

Melchior Cano (1509—1560), dominikański teolog z Salamanki, uczestniczył w pracach Soboru Trydenckiego od 1551 roku. W 1563, rok po zamknięciu soboru, opublikowano pośmiertnie jego niedokończone dzieło z metodologii teologicznej, mające wywrzeć decydujący wpływ na teologię czasów współczesnych. Cano miał świadomość nowatorstwa, gdy przedstawiał systematyczne dzieło dotyczące tematu, który nie stał się dotąd przedmiotem ujęcia formalnego.

1. DZIESIĘĆ „MIEJSC TEOLOGICZNYCH”

Dzieło to zatytułowane jest zatem *O miejscach teologicznych (De locis theologicis)*. Przez miejsce teologiczne — termin „miejsce” jest już używany przez św. Tomasza⁸⁸ na wzór *topoi* logiki racjonalnej — należy rozumieć pewne odniesienie, stanowiące autorytet w opracowywaniu doktryny chrześcijańskiej. M. Cano wyróżnia dziesięć miejsc teologicznych:

Pierwszym więc miejscem jest autorytet Pisma Świętego, które zawiera się w księgach kanonicznych.

Drugim jest autorytet tego, co przekazał Chrystus i Apostołowie, a ponieważ nie zostało to zapisane, lecz doszło do nas za pośrednictwem wielu pokoleń słuchających, słusznie można to nazwać pouczeniami żywej mowy.

Trzecim jest autorytet Kościoła Powszechnego.

Czwartym jest autorytet Soborów zwłaszcza powszechnych, na których autorytet Kościoła Powszechnego na nowo potwierdza prawdy wiary.

Piątym jest autorytet Kościoła Rzymskiego, który na mocy specjalnego Bożego prawa jest i nazywa się Apostolskim.(?)

Szóstym jest autorytet starożytnych Świętych.

Siódmym jest autorytet teologów scholastycznych, do których dodajemy również znawców prawa kościelnego. Znajomość bowiem tego prawa jakby z drugiej strony odpowiada teologii scholastycznej.

Ósmym jest rozum naturalny, który dzięki wszystkim naukom odkrytym przez naturalne światło umysłu posiada bardzo szeroki zakres poznania.

Dziewiątym jest autorytet filozofów, którzy postępują za naturą jako wodzem; do nich z pewnością należą znawcy prawa świeckiego, którzy sami [...] przyznają się do prawdziwej filozofii.

Ostatnim wreszcie jest autorytet ludzkiej historii, czy to napisanej przez wiarygodnych autorów, czy też przekazywanej z pokolenia na pokolenie, nie pisanej w sposób naiwny i uwzględniający plotki, lecz w sposób poważny i dojrzały⁸⁹.

⁸⁸ *STh*, I, q. 1, a. 8, ad 2m.

⁸⁹ M. Cano, *O miejscach teologicznych*, I, c. 3; Mignę, *Theologiae cursus completus*, 1, 62 — 63; przekład polski: M. Grzelak, w: T. Dzidek, *Mistrzowie teologii*, M, Kraków 1998, s. 380.

Ten dekalog miejsc teologicznych jest odbiciem mentalności teologicznej na początku współczesności. Troska Cano nie jest natury apologetycznej ani nie dotyczy tego, co później zostanie nazwane „teologią fundamentalną”. Chodzi mu o możliwie najbardziej systematyczne uporządkowanie autorytetów służących opracowaniu dogmatycznego dowodu wiary. Wyliczenie, jakie proponuje, ustanawia hierarchę owych autorytetów⁹⁰. Siedem pierwszych miejsc właściwych jest teologii. Dzielią się na dwie kategorie: na czele są Pisma i tradycje, które obejmują samą treść objawienia.

W odniesieniu do Pisma Świętego Cano dokonuje przeglądu pewnej liczby współczesnych już kwestii: natchnienie i nieomyślność w Księgach świętych⁹¹ oraz określenie ich kanonu przez Kościół — utrzymuje on różnicę między kanonicznością a autentycznością; wartość Wulgaty bronionej przed zwolennikami języków oryginalnych; biblijny dowód wiary prawomocnie opracowany na podstawie Wulgaty.

W swym opisie tradycji Cano jest bardzo bliski sformułowań trydenckich: najczęściej mówi o nich w liczbie mnogiej i w sposób obiektywny uważa je za „rzeczy przekazane”. Stawia je naprzeciw *Scriptura sola* luteranów jako konstytutywne źródło wiary. Tradycja jest miejscem teologicznym niezależnym od Pisma. Cano przypomina, że Kościół jest starszy od Pisma i że z początku jego wiara nie zależała od Pism. Tradycja nie tylko „pomaga zrozumieć «niejasne lub mało zrozumiałe» teksty Pisma, ale ponadto «zawiera wiele rzeczy, które nie są poświadczone ani wyraźnie, ani niewyraźnie [...] w świętych Pismach [...]. Albowiem wiele jest dogmatów wiary katolickiej, które nie są zawarte w świętych listach» [...]. «Nie można zaprzeczyć, że doktryna wiary nie została przekazana przez apostołów w całości na piśmie, ale po części ustnie (*ex parte verbo*)»”⁹². Melchior Cano jest zatem od samego początku zwolennikiem „*partim...partim...*”: stara się ukazać, że apostołowie przekazali doktrynę Ewangelii w części na piśmie, w części ustnie⁹³. Nie przeszkadza mu to myśleć, iż tradycje te „nie są dodatkami do Bożych Pism, ale raczej uzupełnieniami i jakby ich komentarzem”⁹⁴. Cano ustanawia także kryteria, w istocie jest to jednomyślność, które pozwalają oprzeć jakąś prawdę wiary na tradycji. W odniesieniu do dwóch pierwszych autorytetów stara się wyznaczyć prawdy z pewnością objawione przez Boga.

Pięć kolejnych miejsc odsyła do autorytetu Kościoła: nie są to już miejsca „konstytutywne”, ale miejsca zachowywania objawionego depozytu, jego inter-

⁹⁰ Zob. A. Lang, *op. cit.*, s. 88-89.

⁹¹ O debatach dotyczących natchnienia biblijnego, których powodem było stanowisko Cano, zob. A. M. Artola, *op. cit.*

⁹² H. Holstein, *Les „deux” sources de la révélation*, RSR 57 (1969), s. 393, który cytuje dzieło Cano, II, rozdz. II, rozdz. 3, par. 3 i konkluzja; Mignę, 1, 191-192 i 197.

⁹³ *O miejscach...*, 11, c. 3; Mignę, 1, 197.

⁹⁴ *Ibid.*, III, c. 7; Mignę, 1, 210.

pretacji i przekazywania. Dzielą się na miejsca pewne, to trzy pierwsze, i na miejsca prawdopodobne, to dwa pozostałe. Pośród miejsc pewnych znajduje się autorytet Kościoła katolickiego w ogólności, to znaczy jego powszechna zgoda⁹⁵, następnie autorytet soborów, to znaczy całość nauk, jakie one ogłosiły, a w końcu Kościół rzymski, w imię swej apostołskości i autorytetu właściwego nauczaniu papieskiemu.

Poprzez autorytet Kościoła katolickiego Cano rozumie przede wszystkim całość ciała Kościoła widzialnego, to znaczy ogół ochrzczonych (*collectio omnium fidelium*)⁹⁶, którzy żyją w posłuszeństwie Kościołowi i nie zostali wykluczeni. Kościół nie może się mylić w swej wierze (*in credendo*), co oznacza, że „wszystko, co Kościół utrzymuje jako dogmat wiary jest prawdziwe i że nie ma nic fałszywego w tym, w co wierzy lub do wierzenia podaje”⁹⁷. „Dawny Kościół nie tylko nie mógł błędzić w wierze, ale nawet Kościół obecny i przyszły aż do końca czasów nie może i nie będzie mógł błędzić w wierze”⁹⁸. Cano pozostawia zatem wiele miejsca zmysłowi wiernych, zresztą ku zdziwieniu swego wydawcy⁹⁹. Jednakże owa nieomyślność Kościoła — słownictwo nieomyślności, jakie znajdujemy u jego komentatorów, u samego Cano jest nieobecne - jest też sprawą kierujących nim i pasterzy: pasterze i doktorzy Kościoła nie mogą błędzić w wierze, a wszystko, czego nauczają lud, a co odnosi się do wiary w Chrystusa, jest całkowicie prawdziwe¹⁰⁰. Cano wydaje się tutaj stać u źródła rozróżnienia podwójnej nieomyślności Kościoła w wierze (*in credendo*) u wiernych oraz w nauczaniu (*in docendo*) u pasterzy. Terminy wiary, dogmatu i herezji powinny być rozumiane u niego podobnie, jak na Soborze Trydenckim, którego mentalność teologiczną podzielał¹⁰¹.

Autorytet soborów został przestudiowany przez Cano w sposób dość jurydyczny. Problemem było określenie, na jakich warunkach można ocenić sobór jako zabezpieczony od błędu i w jakiej mierze jego decyzje należy pojmować jako niezmiennie i definitywne. Rozróżnia sobory powszechne, synody biskupów i synody diecezjalne, ale zajmuje się przede wszystkim

⁹⁵ Idzie o coś bardzo podobnego do tego, co I Sobór Watykański nazwie „magisterium zwyczajnym i powszechnym”, zob. niżej, s. 252 n.

⁹⁶ *O miejscach...*, IV, c. 4; Mignę, 1, 238.

⁹⁷ *Ibid.*, IV, c. 4; Mignę, I, 234.

⁹⁸ *Ibid.*, IV, c. 4; Mignę, 1, 238.

⁹⁹ Zob. przypis podpisany P.S. w wydaniu Migne'a (1, 238), który zarzuca Cano, że w dziedzinie nieomyślności zbyt wiele przyznaje ludowi chrześcijańskiemu.

¹⁰⁰ *O miejscach...*, IV, c. 4; Mignę, 1, 239.

¹⁰¹ A. Lang zmienił zdanie na ten temat. W swym dziele z 1925 roku o Cano (*op. cit.*) chętnie przenosi na swego autora słownictwo magisterium i nieomyślności (interpretowane w znaczeniu właściwym, s. 126, n. 1); pojęcia wiary, herezji i dogmatu u Cano pojmuje on w znaczeniu współczesnym. Natomiast w swym artykule z 1953 roku, *Der Bedeutungswandel der Begriffe fides und haeresis...* (*art. cit.*), analizując znaczenie wiary i herezji na Soborze Trydenckim, przypisuje Cano takie samo rozumienie tych pojęć, jakie panowało na soborze.

pierwszymi: mają one charakter ekumeniczny i powinny zgromadzić wystarczającą liczbę biskupów, przybyłych z różnych rejonów świata, aby móc stanowić reprezentację całego Kościoła. Aby sobór posiadał autorytet, potrzeba najpierw, aby został zwołany przez papieża, a następnie — aby został przez niego potwierdzony. Pod tym podwójnym warunkiem jego nauczanie jest zabezpieczone przed błędem. Dowód potwierdzenia przez papieża jest zatem kapitalny. Na soborach biskupi odgrywają rolę sędziów wiary. Aby jakaś decyzja była nieomylna i niezmienna, potrzeba, aby decyzja soborowa nosiła charakter powszechnego i definitywnego zobowiązania. Decyzja taka niekoniecznie pociąga za sobą fakt, że jej przedmiot należy do wiary. Albowiem Kościół może zdefiniować jakieś zdanie, które pozostaje w łączności z objawieniem i gwarantować je swoim autorytetem. Mamy wówczas do czynienia z decyzją eklezyjalną, która opiera się na autorytecie Kościoła i przynależy do wiary, którą wierny zawdzięcza Kościołowi¹⁰². Później mówić się będzie w tym kontekście o „wierze eklezyjalnej” (*fides ecclesiastica*).

Autorytet Kościoła rzymskiego dotyczy u Cano autorytetu papieża. Wszakże związek papieża z Kościołem, którego jest biskupem jest słusznie podkreślany, ponieważ chodzi o „Stolicę Apostolską”. Cano opiera autorytet doktrynalny właściwy biskupowi Rzymu na dotyczących św. Piotra świadectwach Pisma; i pokazuje, że to, co zostało powierzone Piotrowi z mocy Bożego prawa przechodzi na jego następców, to znaczy biskupów Rzymu. Piotr zaś nie mógł „błądzić”, kiedy utwierdzał swych braci w wierze. Nieomyślność papieża jest według Cano prawdą wiary i ten, kto się jej sprzeciwia, staje się heretykiem. Charyzmat nieomyślności nie odnosi się jednak prywatnie do osoby papieża, ale do publicznego sprawowania jego autorytetu doktrynalnego¹⁰³. Autorytet ten, podobnie jak autorytet soborów, dotyczy przekazywania objawienia, interpretacji i wyjaśniania jego znaczenia. Wypowiedź Cano zarysowuje już precyzyjną drogę temu, co stanie się doktryną nieomyślności papieża. Anachronizmem byłaby jednak próba przelania do jego dyskursu i słownictwa uściśleń pojęciowych, jakie wprowadzi I Sobór Watykański. Widzimy to nawet w sposobie, w jaki używa on źródeł patrystycznych w tym temacie oraz w milczeniu, jakie zachowuje na temat punktów, które miały stać się przedmiotem licznych debat. „Nieomyślność” Stolicy Apostolskiej, o której mówi, jest koncepcją szerszą i mniej ścisłą niż ta, która będzie przedmiotem definicji z 1870 roku.

Dwa inne miejsca, uważane za „prawdopodobne”, to autorytet dawnych świętych, Ojców Kościoła, teologów scholastycznych i kanonistów. Troską Cano jest uściślenie kryteriów, które nadają mniej lub więcej powagi argumen-

¹⁰² A. Lang, *op. cit.*, s. 134—135.

¹⁰³ Cano uważa, że ci, którzy opowiadają się za nieomyślnością papieża w każdej dziedzinie i w każdym osądzie, nie służą autorytetowi Stolicy Apostolskiej, ale raczej go burzą: „Papież nie potrzebuje naszego kłamstwa, nie potrzebuje naszego pochlebstwa”, zob. A. Lang, *op. cit.*, s. 140 n.

towi patrystycznemu, zależnie od tematów i liczby świadków. Jednomyślność Ojców w interpretacji Pisma lub w potwierdzeniu jakiejś prawdy wiary jest zabezpieczeniem przed błędem. Argumentacja jest analogiczna, ale ostrożniejsza w tym, co odnosi się do teologów: w debatach szkolnych argumenty należy oceniać pod względem ich własnej powagi oraz autorytetów, na których się opierają; jednomyślna zgoda teologów co do jakiejś ważnej rzeczy przybiera wysoki stopień prawdopodobieństwa. Jednakże — jest to uwaga pełna humoru — zważywszy zamięłowanie teologów do sporów, zgoda taka jest równie cudowna, co zgoda siedemdziesięciu tłumaczy Pisma ¹⁰⁴.

Trzy ostatnie „miejsca” wychodzą z ram autorytetów wiary w ścisłym pojęciu. Idzie o rozum naturalny, o filozofów — wśród których przypadek Arystotelesa jest przedmiotem szczególnej refleksji — o jurystów i o historię. To miejsca teologiczne dodatkowe. Zgodnie ze swą metodą, Cano odkrywa kryteria wartości w ocenie tych miejsc. Ich wzięcie pod uwagę jest interesujące: „nauki humanistyczne” oddane zostają w służbę rozumienia przesłania chrześcijańskiego.

Dzieło Cano miało zawierać drugą część, która miała wyłożyć sposób używania każdego z owych miejsc, „czy to w kwestiach scholastycznych, czy w eksplikacji Pisma Świętego, czy też w kontrowersji z heretykami, Żydami, mahometanami, poganami. Niestety, z owych trzech ostatnich ksiąg zredagowana została jedynie ta, dotycząca dysputy scholastycznej. Śmierć Cano (1560) przerwała rozpoczętą pracę” ¹⁰⁵. Księga ta podejmuje kwestię natury teologii i jej zasad, a następnie kwestię wniosków teologicznych związanych z posługiwaniem się notami teologicznymi (c. 5). Problemem Cano pozostaje nadal ocena wartości dogmatycznej niektórych tez teologicznych. Utrzymuje on, że prawdy pozostające w ścisłej łączności z treścią objawienia, przede wszystkim jednomyślne „wnioski teologiczne”, przynależą do wiary i że ten, kto je neguje, jest heretykiem:

Jeżeli czy to Kościół, czy sobór, czy Stolica Apostolska albo nawet święci jednym duchem i jednym głosem opracowali jakiś wniosek teologiczny i co więcej zalecili go wiernym, prawda ta będzie uważana za równie katolicką, jak gdyby była objawiona przez samego Chrystusa; a ten, kto by się jej sprzeciwił, byłby w równej mierze heretykiem co wtedy, gdyby sprzeciwił się świętym Pismom i tradycjom apostołów ¹⁰⁶.

Zdanie to winno być jednak rozumiane w uzależnieniu od przestrzeni semantycznej, w której działają w owej epoce używane w nim pojęcia. Albowiem Cano utrzymuje także, iż nie chce decydować o istotnej różnicy między

¹⁰⁴ Zob. A. Lang, *op. cit.*, s. 156—157.

¹⁰⁵ M. Jacquin, *art. cit.*, s. 133.

¹⁰⁶ M. Cano, *O miejscach...*, XII, c. 5; Mignę, 1, 586.

wiarą Bożą a pewnością nauczania wypracowanego przez Kościół. Nie mówi zatem, że we wnioski teologiczne określone przez Kościół należy wierzyć *de fide divina*. Należą one do wiary w prawdziwym sensie, ale w sposób niebezpośredni (*fides mediata*). Pojęcie, które u Cano obejmuje dziedzinę prawd do wierzenia nie jest określane przez pewność, iż jakaś prawda należy do wiary Bożej, ale przez praktyczną troskę o integralność wiary¹⁰⁷. Podobnie, definicja wiary ma według niego miejsce wtedy, gdy nauka przeciwna jest potępiona jako heretycka, gdy przeciwko zwolennikom owej nauki wydana zostaje anatema, gdy zostaje doń dołączona *ipso iure* ekskomunika¹⁰⁸.

2. ZWROT WPROWADZONY W TEOLOGII PRZEZ MELCHIORA CANO

Dzieło Melchiora Cano jest znakiem pewnej przemiany w metodzie i celu teologii. Toteż starał się on zaproponować teologię „bardziej odpowiadającą potrzebom swej epoki”¹⁰⁹. Scholastyka rozwinęła cały swój geniusz w opracowaniu kwestii oraz w przedsięwzięciu racjonalnej systematyzacji danych wiary. Cano żyje w czasach renesansu, który zakwestionował katolicką budowę wiary. W takiej sytuacji sądzi, że teologia nie powinna już kontynuować pracy systematycznej i spekulatywnej, co do której uważa zresztą, iż już wszystko zostało powiedziane¹¹⁰. Pragnie tymczasem usystematyzować to, co pozwala dowieść wiary. W tym znaczeniu wyznacza on powrót argumentów ku autorytetom. Jednak autorytetami tymi nie są jedynie Pisma i tradycje, którym przyznaje pierwsze miejsce, ale także doktrynalny autorytet Kościoła, któremu nie nadaje miana magisterium, ale o nie już właśnie chodzi. Z tego tytułu Cano znajduje się u początku nowoczesnej teologii, dla której odniesienie do magisterium stawać się będzie coraz bardziej dominujące, w odróżnieniu od średniowiecznej scholastyki. Teolog jest najpierw tym, który ustanawia dowód wiary, na podstawie miejsc teologicznych, zwłaszcza autorytetu soborów i papieża. Średniowieczne *Summy*, posiadające strukturę kwestii, zastąpione zostaną przez traktaty teologiczne przedstawiające tezy dotyczące całości korpusu. Traktaty te będą używane zwłaszcza w seminariach. Do niedawna jeszcze były budowane wokół trzech elementów: 1. wykład tezy na podstawie doktryny Kościoła wyszukiwanej w najnowszych dokumentach; 2. argument Pisma i tradycji; 3. argument teologiczny proponujący swe wnioski. Oto nowoczesna koncepcja „teologii dogmatycznej”.

¹⁰⁷ Zob. A. Lang, *art. cit.*, *MThZ* 4 (1953), s. 143—144, gdzie autor przyznaje, że w swej poprzedniej książce interpretował Cano w zbyt mocnym świetle aktualnego znaczenia pojęć.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 145.

¹⁰⁹ M. Jacquin, *art. cit.*, s. 138.

¹¹⁰ Jest dość surowy wobec niektórych subtelności dialektycznych scholastyki; zajął się nawet układem artykułów *Summy teologicznej* św. Tomasza, zob. *O miejscach...*, VIII, c. 1; XII, c. 11.

Jeśli zamysł Cano nie mieści się w porządku apologetycznym, to przynależy on już do teologii kontrowersji. Dostrzegamy to poprzez sposób, w jaki cytuje on w swym dziele argumenty autorów protestanckich, zanim obali je jeden po drugim. W tezach szkolnych nowożytnej teologii „adwersarze” będą prezentowani od początku wykładu, który w swej dalszej części będzie zawierał odpowiedzi na wnoszone przez nich kwestie.

Tym samym Cano może też być uważany za prekursora teologii pozytywnej. Termin ten u niego nie istnieje. Jednak miejsce pozostawione na argument Ojców i teologów oraz odwołanie do historii pokazują jego troskę o oparcie dowodu dogmatycznego na przesłankach pozytywnych. Cano skądinąd realizuje w swym traktacie metodę, której naucza: oświetla swe dowody przy pomocy obfitych cytatów patrystycznych, a gatunek literacki jego dzieła różni się radykalnie od gatunku S u m m. W owym odwołaniu się do dawnych dokumentów brakuje niewątpliwie nieco bezinteresowności. Nie chodzi jeszcze o studiowanie ich dla nich samych, ale o wciągnięcie ich w pewną argumentację.

Melchior Cano jest w tym wszystkim współczesny soborowi, na którym był teologiem. Czyż Sobór Trydencki nie położył na początku fundamentu Symbolu wiary i dwóch najważniejszych punktów oparcia w Pismach i tradycjach? Jego zadaniem było wreszcie „potwierdzenie dogmatów” poprzez wykład wiary Kościoła.

ROZDZIAŁ CZWARTY

Dogmat i teologia w czasach współczesnych

Zajmiemy się teraz okresem od reformacji do I Soboru Watykańskiego. Reformacja protestancka położyła kres sytuacji jedności, w jakiej znajdowało się chrześcijaństwo w średniowieczu. Europa, a w ślad za nią kontynenty, które odkrywa w ramach swej ekspansji, przeżywają odtąd religijne podziały. Z katolickiego punktu widzenia reformacja była nieposłuszeństwem w wierze oraz buntem przeciw prawowitym pasterzom i hierarchicznemu autorytetowi Kościoła. Nie pozostanie to bez konsekwencji dla sposobu sprawowania autorytetu doktrynalnego w późniejszym okresie. Reformacji protestanckiej odpowiada reforma katolicka powzięta na Soborze Trydenckim i kontynuowana przez stulecia pozostające pod wpływem tego soboru. Reforma ta stwardnieje w kontrreformację z powodu opozycji wobec protestantyzmu: to jedna z cech charakterystycznych „epoki trydenckiej”. Są nią również narodziny „katolicyzmu”, w przeciwieństwie do wcześniejszego „chrześcijaństwa”¹. W katolicyzmie tym autorytet hierarchiczny będzie dawał się odczuć coraz mocniej w celu utrzymania jego spoistości i jedności.

Inne wszakże wydarzenie silnie naznaczy tę epokę: narodziny nowoczesności, której pierwsze symptomy pojawiają się w końcu XVII wieku i która wyraża się szczególnie w oświeceniu (*Aufklärung*). Nowoczesność ta na płaszczyźnie politycznej charakteryzuje się wzrostem znaczenia państw i rewindykacją autonomii władzy politycznej w stosunku do Kościoła. Nadaje również ona nowy autorytet rozumowi w porządku filozofii i religii, jak też w porządku obyczajów i zachowań. Tenże rozum, poddany próbie krytyki, wypowiada

¹ Zob. t. II, s. 197. Kościół jest definiowany jako „katolicki” od Ignacego z Antiochii i „Catholica” św. Augustyna, w znaczeniu, jakie ma to określenie w Symbolu wiary (zob. t. I, s. 114-116). Rzeczownik „katolicyzm” nadaje mu odtąd *de facto* znaczenie wyznaniowe: Kościół chrześcijański pośród innych.

wątpliwości co do swej zdolności budowania wartościowych dowodów w dziedzinie tego, co przekracza doświadczenie ludzkie, zwłaszcza w dziedzinie istnienia Boga. Obok tradycyjnego magisterium wiary chrześcijańskiej wznosi się zatem, często w opozycji do niego, magisterium rozumu. Wiara jest kontestowana nie tylko w swych treściach, ale i w swych fundamentach. Zmuszona jest uzasadniać samą siebie w oczach rozumu poprzez nową apologetykę, bronić możliwości racjonalnego dowodu istnienia Boga, pojmowalności terminu objawienia oraz prawomocności aktu wiary, która staje przed nami jako „nadprzyrodzona”. Rozum oświecenia był ahistoryczny, ale na przełomie XIX wieku uwzględnił wymiar historyczny. Taka złożona całość kwestii długo zajmować będzie to stulecie i zostanie podjęta na I Soborze Watykańskim.

Kościół i świat pozostają w nieustannej interakcji i „inter-reakcji”. Zasygnalizowane ewolucje mieć będą wpływ nie tylko na teologię, ale również na jej koncepcje dogmatyczne oraz na konkretne funkcjonowanie „żywego magisterium” Kościoła. Oznaką wspomnianego procesu jest pojawienie się tego nowego pojęcia.

I. TRYDENTYZM DOKTRYNALNY W XVII I XVIII WIEKU

Wskazówki bibliograficzne: Y. Congar, art. „Fait dogmatique” i „Gallicanisme”, *Catholicisme*, t. 4 (1959), 1059-1067 i 1731-1739. - B. D. Dupuy, art. „Infaillibilité de l'Église”, *Catholicisme*, t. 5 (1963), 1 550- 1 572. - P. de Vooght, *Enquete sur le mot „infaillibilité” durant la période scolastique*. w: *L'infaillibilité de l'Église*. Chevetogne, 1963, s. 99-146. - G. Thils, *L'infaillibilité du peuple chrétien „in credendo”*. *Notes de théologie posttridentine*, DDB/Warny. Paris/Louvain 1963. - L. Cognet, art. „Jansénisme”, *Catholicisme*, t. 6 (1967), 3 1 4 - 331. - G. Tavard, *La tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre*. Cerf, Paris 1969. - B. Jaspeit, *Die Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre*. ZRG 25 (1973), s. 125-134. — U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil*. Grünewald, Mainz 1982. - H. J. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart*. Tyrolia, Innsbruck 1987. - K. Schatz, *La Primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours*. Cerf, 1992. - B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*. Bibliopolis, Naples 1993; „Juge suprême et docteur infaillible: le pontificat romain de la bulle *In eminenti* (1643) à la Bulle *Auctorem fidei* (1794)”, *Erudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Albin Michel. Paris 1994, s. 385-450. - P. Blet, *Le clergé du Grand Siècle en ses assemblées (1615-1715)*. Cerf. 1995.

1. KU POJAWIENIU SIĘ „ŻYWEGO MAGISTERIUM”

Pomiędzy Soborem Trydenckim a I Watykańskim w Kościele katolickim nie było zgromadzenia soborowego. Sobór Trydencki na długo zatem pozostanie najważniejszym dogmatycznym punktem odniesienia dla tegoż Kościoła, pod-

czas gdy autorytet doktrynalny będzie w coraz większym stopniu sprawą papieża, a tylko ubocznie biskupów. Jesteśmy tu świadkami genezy „rozwinętego” doktrynalnego funkcjonowania Kościoła.

Rola magisterium rzymskiego

Papiestwo, tak powściągliwe przy zwoływaniu soboru w XVI wieku, dołoży wszystkich sił, aby wprowadzić go w życie. Zwłaszcza dekrety dotyczące reformacji zostaną gorliwie zastosowane. Recepcja soboru stanowić będzie z tego względu nowy próg w ruchu zmierzającym ku centralizacji rzymskiej, zainaugurowanym na Zachodzie wraz z Grzegorzem VII. Kontestacja ze strony reformacji popycha Kościół katolicki do uwypuklenia swego autorytetu, do jego formalizowania, do podkreślania jego prawomocności i do sprawowania go, szczególnie w dziedzinie doktryny.

Wkrótce po zamknięciu Soboru Trydenckiego papież Sykstus V organizuje kurię rzymską w jej nowoczesnym kształcie, poprzez bullę *Immensa* z 1587 roku. Niektóre organy są niewątpliwie wcześniejsze od tego tworu administracyjnego: trybunały Roty i Penitencjarii istnieją już od XIV wieku; inne (Kancelaria, Dataria) także funkcjonowały wcześniej. Bullą *Licet ab initio* Paweł III ustanowił już w 1542 roku, przed zebraniem się soboru, Kongregację Świętego Officjum, czyli Inkwizycję². Jednakże Sykstus V zorganizował prawdziwy rząd piętnastu kongregacji kardynałów, mających załatwiać różnorodne sprawy kościelne. Owe „dykasterie” to niejako kompetentne ministerstwa, każde w swej dziedzinie. Z biegiem czasu dodano inne organizmy. Jednakże kuria Sykstusa V nie przeżyła poważnej zmiany aż do reformy Piusa X (*Sapienti Consilio*, 1908), która całkowicie ją zreorganizowała. Od tej pory reformy kurii stają co jakiś czas na porządku dziennym, po raz ostatni w 1984 roku (*Pastor Bonus* Jana Pawła II). Termin „kongregacja” używany w odniesieniu do owych dykasterii wskazuje na pewne pochodzenie historyczne i pewien sposób działania. Kongregacje rzymskie są permanentną instytucją wcześniejszych komisji kardynalskich, mających na celu okresowe zajmowanie się jakimś problemem; funkcjonują one według modelu kolegialnego. Ważne decyzje, przygotowane przez administrację dykasterii pod nadzorem Prefekta, podejmowane są większością głosów przez zgromadzenie kardynałów kongregacji. Kontekst polityczny czasów nowożytnych i rozwój państw w Europie wyjaśniają po części ową „etatystyczną” ewolucję Kościoła i wzmożenie interwencji papieskich.

Zatrzymamy się tutaj tylko nad tym, co dotyczy sprawowania magisterium: termin ten w swym współczesnym znaczeniu pojawia się faktycznie w XVIII

² Trybunał Inkwizycji został stworzony przez Grzegorza IX około roku 1231, aby stawić czoło herezji katarów. W XVI wieku utworzenie Świętego Officjum czyni z tego trybunału — który zachowuje tę nazwę - urząd czujności doktrynalnej.

wieku. Ponieważ w całym rozważanym okresie nie było żadnego innego soboru, ponieważ papież jest odtąd wyposażony w administrację a nawet rząd, wyjątkowo sprawny w oczach odpowiadających im instytucji świeckich, interwencje papieskie w dziedzinie doktrynalnej stają się coraz częstsze. Papież zabiera głos czy to osobiście w bulli, konstytucji czy brewe, czy to poprzez dekrety poszczególnych dykasterii. U biskupów pojawi się zwyczaj poddawania tej czy innej dykasterii kwestii lub wątpliwości dotyczących jakiegoś punktu ich kompetencji. Dykasteria wydaje wówczas krótką odpowiedź, która podejmuje tekst zapytania.

Od końca XVI wieku do rewolucji francuskiej widzimy zatem papieży zajmujących się podnoszonymi kwestiami doktrynalnymi poprzez ogłaszanie list potępionych zdań. Tak było w przypadku błędów Bajusa (1567), Janseniusza (1653) i jansenistów (1690 i 1713), moralności laksystycznej (1655 i 1679), kwietyzmu (1682, 1687 i 1699), potępienia czterech artykułów zgromadzenia duchowieństwa francuskiego z 1682 roku (1690), a wreszcie potępienia przez Piusa V w 1794 roku błędów synodu diecezjalnego w Pistoia³. Każda lista zdań, która może być długa i osiągnąć liczbę stu pozycji, kończy się paragrafem wyznaczającym naturę i wagę zastosowanego potępienia. Potępienia te są zróżnicowane i pełne niuansów, w zależności od tego, czy dotyczą one kwestii wiary⁴.

Benedykt XIV (1740—1758) podaje ich listę: heretyk, bliski herezji, błędny, bliski błędowi, tchnący herezją, tchnący błędem lub podejrzany o błąd, zuchwały, gorszący, obraźliwy dla pobożnych uszu, nieprzyzwoity, niebezpieczny, schizmatyczny, sprzyjający schizmie, obelżywy, bezbożny, bluźnierczy. Bardzo trudno jest zaproponować dzisiaj precyzyjną interpretację każdego z tych określeń, których dokładny sens wraz z upływem czasu mógł ulec ewolucji, a niektóre spośród nich popadły w zapomnienie, gdyż cały „arsenał” uległ uproszczeniu. Często to samo zdanie jest przedmiotem wielu potępień. Rola przytoczonych wyżej określeń polega na zaznaczeniu ważnych niuansów w znaczeniu potępionego zdania oraz na dokładnym usytuowaniu tego, co rzeczywiście sprzeciwia się wierze. Niebezpieczeństwo, jakie z sobą niosą, polega na chęci precyzowania z przesadną i coraz bardziej jurydyczną drobiazgowością sensu każdego zdania. Nigdzie nie jest wspomniana kwestia niezmienności potępienia. W roku 1745 Benedykt XIV wysłał do biskupów włoskich pierwszą encyklikę *Vix pervenit*, potępiającą lichwę.

Wzrost idei nieomyślności

Najpierw kontestacja protestancka, potem kontestacja chrześcijaństwa w imię rozumu doprowadzą Kościół do swego rodzaju stwardnienia i for-

³ Pistoia w północnej Italii.

⁴ Zob. B. Neveu, *L'erreur et son juge*, op. cit., rozdz. III: „Ars censoria”, s. 239 — 381.

malizacji sprawowania władzy doktrynalnej. Na poziomie wiary jest on zaangażowany w „podwojenie” zasady autorytetu⁵. Troska przechodzi od *quod* do *quo*: *principium quod* jest przedmiot wiary, sam w sobie będący normą; *principium quo* jest magisterium, które ponaglone jest potrzebą potwierdzenia, z racji jego prawowitego autorytetu. „Postanowienia te mają absolutny walor prawd, w które należy wierzyć, aby być zbawionym, ponieważ Kościół (= magisterium), który w taki sposób je definiuje, pozostaje pod opieką Ducha Świętego i jest nieomylny”⁶. W tym samym duchu, uwypuklać się będzie „bliższą regułą” (*regula próxima*) wiary, która pochodzi od autorytetu nauczającego, ze szkodą dla „dalszej reguły” (*regula remota*), to znaczy nauczania Pisma i tradycji.

To samo poruszenie przyczyni się do przybrania na sile idei nieomyślności magisterium papieskiego, w odróżnieniu od nieomyślności korpusu wiernych. Przyjrzelśmy się średniowiecznej ewolucji tego tematu⁷. W XV wieku, przy okazji konfliktów koncyliarystycznych, kwestia wpływa na powierzchnię i termin ten stosowany jest w sposób sprzeczny, zależnie od opinii, czy to do soboru, czy to do papieża. Supremacja papieża nad soborem zwycięsko wyszła z tych debat, co przyczyni się do rozwoju idei nieomyślności czysto papieskiej. Największym obrońcą owej nieomyślności był Jan de Torquemada (+ 1468)⁸:

Było właściwe, aby stolica ta [Rzym], przeznaczona Bożym wyrokiem, by stać się mistrzem w wierze i więzią wszystkich Kościołów, wyposażona została w wyjątkowy przywilej nieomyślności w tym, co według wiary konieczne jest do zbawienia ludzi przez Boga, Stwórcy wszystkich rzeczy, którego Opatrzność nie błądzi w swych rozporządzeniach⁹.

W kwestii tej jednak daleko jest do jednomyślności. Teologowie i kanoniści zmuszeni zostaną do sprecyzowania warunków sprawowania nieomyślności papieskiej. „Osiągnięciem tamtej epoki było jasne powiązanie nieomyślności – już nie, jak to czyniło średniowiecze, w sposób nieprecyzyjny — ze Stolicą Rzymską, ale z osobistym magisterium papieża”¹⁰. Rozróżnienie klaruje się faktycznie pomiędzy Kościołem rzymskim (*sedes*) a osobą papieża (*sedens*). Stanie się ono jeszcze okazją do pewnej liczby debat. Bellarmin podkreślać będzie konieczność odwołania się przez papieża — zanim zaangażuje swą nieomyślność — do „środków ludzkich”, to znaczy do historycznego i doktrynalnego studium całej sprawy¹¹.

⁵ Zob. wyżej, s. 140—141.

⁶ Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, I, s. 237.

⁷ Zob. wyżej, s. 89-91.

⁸ Zob. t. III, s. 385-389.

⁹ Jan de Torquemada, *Summa de Ecclesia*, Venezia 1561, L. II, c. 109, f° 252r; cytowany w: P. de Vooght, *art. cit.*, s. 137.

¹⁰ B. D. Dupuy, *art., cit.*, 1555—1556.

¹¹ Punkt ten będzie debatowany na I Soborze Watykańskim, zob. niżej 279 — 281.

Począwszy od XVI wieku, kontrowersja z teologami reformacji dotyczy nieomyślności Kościoła. Przez stronę katolicką jest ona uważana za jedną ze znamion Kościoła. Do powrotu kwestii nieomyślności papieskiej w XVII i XVIII wieku przyczynią się z kolei dwie kontrowersje doktrynalne: jansenizm i galikanizm.

Jansenizm¹², przywiązany do myśli św. Augustyna, cechował się bardzo dokumentalną koncepcją tradycji i sądził, że Pismo i tradycja były wystarczające w refleksji o wierze. Był zatem podejrzewany o niedocenianie znaczenia magisterialnego autorytetu Kościoła oraz o pogląd, iż coraz większe miejsce, jakie tenże autorytet zajmuje, jest innowacją. Jansenizm był też bliski tezom koncyliarystycznym i gallikańskim. W zdaniach potępionych w 1690 roku można znaleźć to, które za „błaha” uważa twierdzenia o wyższości papieża nad soborem i o nieomyślności papieskiej oraz to, zgodnie z którym można utrzymywać i nauczać jakiegokolwiek doktryny wyraźnie opartej na św. Augustynie, nie zwracając przy tym uwagi na jakąkolwiek bullę papieską¹³.

W roku 1649 Nicolas Cornet zredagował, w ramach walki przeciw jansenizmowi¹⁴, siedem zdań charakterystycznych dla tego ruchu, ale bez powołania się na ich autora. W 1653 papież Innocenty X potępił pięć spośród tych zdań, ale przypisując je formalnie Janseniuszowi, podczas gdy tylko pierwsze zostało jako takie wyrażone u tego autora, a inne streszczały jego myśl. Arnauld odpowiedział, pokazując, że kontekst pierwszego zdania czynił je ortodoksyjnym, a cztery pozostałe były zgodne z myślą św. Augustyna oraz że „księga Janseniusza zawiera formuły [...] absolutnie przeciwne potępionym zdaniom”¹⁵. Jako że sprawa stawała się publiczna z racji wejścia w szranki Pascala i jego *Prowincjałek*, Rzym zareagował. W 1656 roku Aleksander VII, w Konstytucji *Ad sanctam*, stwierdził, że pięć potępionych zdań rzeczywiście znajduje się w *Augustinusie* Janseniusza i że zostały one potępione w znaczeniu, jakie nadawał im ich autor (*in sensu auctoris*)¹⁶. Arnauld bronił się, czyniąc rozróżnienie między prawem a faktem: w prawie przystępował do potępienia herezji zawartej we wspomnianych zdaniach; jednak faktycznie uważał, że papież pomylił się co do obecności tych zdań w *Augustinusie*. W tym punkcie zobowiązywał się jedynie do „pełnego szacunku milczenia”¹⁷. Arnauld zgodził się później podpisać potępienie formularza, wymagane przez zgromadzenie duchowieństwa francuskiego z 1661 roku, pod

¹² Zob. t. II, s. 311-312.

¹³ *DzS* 2329-2330. Zob. Y. Congar, *La tradition et les traditions*, I, s. 241; G. Tavard, *op. cit.*, s. 79—120. — O papieżu, królu (Ludwik XIV) i jansenistach, zob. P. Blet, *op. cit.*, s. 365-487.

¹⁴ *DzS* 2001-2007.

¹⁵ L. Cognet, *art. cit.*, 320.

¹⁶ *DzS* 2010-2012.

¹⁷ O dyskutowanej kwestii faktu i prawa, zob. studium B. Neveu, *L'erreur et son juge*, rozdz. V: „*Sensus et sententia*”, s. 505-746. Autor przychylny jest stanowisku rzymskiemu i odnosi się z rezerwą do opozycji prawa i faktu.

warunkiem, że zostanie tam wspomniane rozróżnienie prawa i faktu. Po wielokrotnych powrotach, w których ważną rolę odegrała polityka Ludwika XIV wobec jansenistów, spór został względnie załagodzony w końcu XVII wieku. Jednakże w następstwie dyskusji wokół kazusów sumienia: „Czy można udzielić absencji komuś, kto w odniesieniu do myśli Janseniusza faktycznie ogranicza się do «pełnego szacunku milczenia»?”, Święte Officjum potępiło w 1703 roku tę hipotezę. Fenelon zareagował wówczas twierdzeniem, że „w sprawie Janseniusza Kościół wymagał wiary Bożej zarówno faktycznie, jak i wedle prawa i że wymaganie to było w pełni uprawnione, zważywszy, że Kościół jest nieomylny nie tylko co do dogmatów w ścisłym znaczeniu, ale także co do faktów dogmatycznie nie objawionych, jak na przykład przypadek Janseniusza”¹⁸. Fenelon w tym kontekście mówił jednakże o „wierze eklezjastycznej”, ponieważ cała sprawa nie należała do objawienia. Pragnął otrzymać definicję nieomylności Kościoła co do „faktów dogmatycznych” i dlatego używał pojęcia „tradycji żywej” lub „wspólnego i obecnego nauczania” Kościoła, które z magisterium kościelnego czyni regułę wiary, ze względu na obietnice Jezusa Chrystusa¹⁹. Klemens XI w 1705 roku formalnie potępił „pełne szacunku milczenie” w kwestii faktów dogmatycznych bullą *Vineam Domini*²⁰. Wszakże definicja nieomylności w dziedzinie faktów dogmatycznych nigdy nie została podana. Temat wiary eklezjalnej był nadal żywy i kwestia ta zostanie na powrót postawiona na I Soborze Watykańskim²¹, gdzie nie znalazła odpowiedzi, gdyż zaprojektowany kanon o nieomylności Kościoła w dziedzinie tego, co „związane” z objawieniem, nie został ogłoszony.

Po stronie gallikanizmu²² spotykamy wielką postać Bossueta. Bossuet mówił o „niezniszczalności” Kościoła „rozumiejąc przez to, że błędy, gdyby powstawały, nie mogłyby «zakorzenić się» w wierze Kościoła Rzymu, ale byłyby absolutnie przejściowe i osobiste”²³. Podkreślał także różnicę między stolicą (*sedes*), a tym, kto na niej zasiada (*sedens*). W 1682 roku zgromadzenie duchowieństwa Francji ogłosiło cztery artykuły zredagowane przez Bossueta, z których przytaczamy czwarty:

W kwestiach wiary Ojciec święty odgrywa główną rolę, a jego dekrety dotyczą wszystkich i każdego z Kościołów; jego sąd nie jest jednak niezmienny, chyba że dołączona jest doń zgoda Kościoła²⁴.

¹⁸ L. Cognet, *art. cit.*, 326.

¹⁹ Zob. Y. Congar, *La tradition et les traditions*, I, s. 245. Stąd idea „żywej tradycji” przejdzie do szkoły z Tybingi, ale w innym duchu.

²⁰ *DzS* 2390.

²¹ Zob. niżej, s. 286-287.

²² Zob. t. III, s. 412-415, eklezjologia gallikanizmu. O zgromadzeniu z 1682 roku, zob.

P. Blet, *op. cit.*, s. 309-324.

²³ Y. Congar, *art. „Gallicanisme”, Catholicisme*, t. 4, 1536-1537.

²⁴ *DzS* 2284, w tekście potępionym przez Aleksandra VIII.

Aleksander VIII w 1609 roku ogłosił te cztery artykuły za nieważne i bez wartości²⁵; w sto lat później, w 1794 roku, Pius VI bullą *Auctorem fidei* szczegółowo potępił artykuły z roku 1682²⁶, ale używając cenzur niższych niż w przypadku herezji. Zdolność papieża do wydawania niezmiennego sądu, to inny termin wyrażający nieomyślność, nie może być uzależniony od późniejszej zgody Kościoła, to znaczy konkretnie od głosowania biskupów. Tekst ten będzie przed oczami redaktorów definicji nieomyślności papieskiej w 1870 roku i wyjaśnia słynną, zachowaną formułę: „takie definicje są niezmiennie same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła”²⁷.

Wszystkie debaty coraz bardziej skupiają uwagę na kwestii nieomyślności papieża, której nauczają i którą utrzymują niektórzy teologowie, jak belgijski jezuita Estrix (1642—1694), zdecydowany przeciwnik jansenizmu²⁸. Dokona się także przejście od refleksji zasadniczej do rozeznawania praktycznego, w poszukiwaniu przypadków, w których papież mógł zaangażować swą nieomyślność. Uważać się będzie na przykład, iż Innocenty XI dokonał aktu *ex cathedra* w 1679 roku, kiedy potępił zdania moralności laksystycznej²⁹. Opinia ta jest zadziwiająca, gdyż wyrażone potępienia, „gorszące i niebezpieczne dla praktyki”, nie wprowadzają sądu wiary.

Jednakże refleksja o nieomyślności magisterium w epoce potrydenckiej nie prowadzi do zapomnienia o innym aspekcie nieomyślności, tej, która dotyczy całego ludu chrześcijańskiego. Ustanowione zostaje wówczas rozróżnienie pomiędzy nieomyślnością całego ludu w wierze (*in credendo*) a nieomyślnością magisterium w jego nauczaniu (*in docendo*). Liczni wielcy teologowie, M. Cano (co do znaczenia, nie używa on bowiem słownictwa nieomyślności), R. Bellarmin, F. Suárez w XVI wieku, później J. B. Gonet (1616—1681), H. Tournely (1658—1729) i Ch. R. Billuart (1685—1757) w XVII i XVIII wieku³⁰, opierają tę drugą nieomyślność na pierwszej, której jest on jednocześnie wyrazem i gwarantem. Są one ze sobą solidarne. A zatem ruch doktryny o nieomyślności zmierza od Kościoła do magisterium. Rozróżnienie to zostanie uproszczone na początku XVII wieku wraz ze słownictwem „nieomyślności pasywnej” i „nieomyślności aktywnej” (G. Pichler, 1670—1736), a później „Kościoła nauczającego” (*docens*) i „Kościoła wierzącego” albo „Kościoła nauczanego” (*discens*)³¹. Fénelon mówił: „Nieomyślność pasterzy jest nieomyślnością decyzji, natomiast nieomyślność ludów jest tylko

²⁵ *DzS* 2281-2285.

²⁶ *DzS* 2700.

²⁷ *COD* 11 — 2, s. 1659; *DzS* 3074; przekład polski: *BF*, 11/61; zob. niżej, s. 287 — 288.

²⁸ Zob. R. Aubert, *Le problème de Fide de foi*, Warny, Louvain 1945, s. 89.

²⁹ Zob. R. Aubert, *op. cit.*, s. 90.

³⁰ Zob. G. Thils, *op. cit.*

³¹ Zob. Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, 1970, s. 329; *Bref historique des formes du „magistère”...*, *RSPT* 60 (1976), s. 107.

nieomyślnością umysłu i uległości”³². Kategorie te staną się powszechne w teologii aż do pojawienia się dziewiętnastowiecznych katechizmów.

2. INTERPRETACJA TEOLOGICZNA SOBORU TRYDENCKIEGO

Wskazówki bibliograficzne: J. R. Geiselman. *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, w: *Die mündliche Überlieferung*, hrsg von M. Schmaus. Kaiser, München 1957, s. 123-232. - Y. Congar. *La Tradition et les traditions*, op. cit.. I. s. 233-270. - H. Holstein. *La tradition dans l'Église*, Grasset. Paris 1960; *Les ..deux sources" de la révélation*. RSR 57 (1969). s. 375-434.

Oficjalna i juretyczna interpretacja tekstów Soboru Trydenckiego została przez Sykstusa V powierzona Kongregacji soboru. Wszakże znaczenie przypisywane dogmatycznym tekstom Trydentu w nauczaniu teologii przeniosło pewną juretyczność interpretacji, która mogła wyjść poza to, czego pragnął sobór i podlegać rzeczywistym wahaniom.

Teologia kontrowersji

Teologia katolicka jest odtąd zdominowana przez kontrowersję z różnymi formami protestantyzmu. Kontrowersje stają się gatunkiem literackim, którego przedstawicielem jest Bellarmin³³, a we Francji św. Franciszek Salezy³⁴. Są też Obrony wiary katolickiej i „Disputationes” (F. Suarez), Refutacje, Konfrontacje, Antytezy, Odpowiedzi i Repliki na odpowiedź, a nawet Tracza teologii³⁵ i Teologia polemiczna. Traktaty systematyczne przenika ten sam duch. Dzieła te skupiają swą uwagę na punktach dyskutowanych z reformacją, z jednej strony Pismo Święte i tradycje, a z drugiej Kościół i sakramenty, to znaczy to, co odnosi się do widzialności ciała eklezjalnego i autorytetu, jaki zapewnia jego spójność. Wielkie nazwiska niewątpliwie zasłużyły się w tego typu teologii, którą należy odróżnić od polemiki u najlepszych jej przedstawicieli. Jednak w dominującej problematyce brakuje spokoju i pozostaje ona ukierunkowana przez troskę apologetyczną, która ma na celu ukazanie, że Kościół katolicki jest jedynym, który może pretendować do wierności apostołkiej. W takim kontekście były interpretowane dokumenty Soboru Trydenckiego.

³² Fénelon, *Ordonnance et Instruction sur le cas de conscience* (1702), cytowany w: Y. Congar, *L'Église de saint Augustin...*, s. 389.

³³ R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis*, Venezia 1596.

³⁴ Franciszek Salezy (de Sales), *Les Controverses* (1596), *Œuvres complètes*, t. IV, Guyot, Paris 1850.

³⁵ J.-B. Gonet, *Le bouclier de la théologie thomiste contre ses nouveaux adversaires (Tarcza teologii tomistycznej przeciwko jej nowym przeciwnikom)*, Bordeaux 1659.

Większościowa interpretacja dekretu o Piśmie Świętym i tradycjach

Niedługo po soborze katolicy autorzy polemiczni do interpretacji dekretu *Sacrosancta* przywrócili usunięte przez sobór „*partim...partim...*” i uważali je za jedyną uprawnioną egzegezę. W odpowiedzi na „*Scriptura sola*” kontrowersji protestanckiej głośno i mocno afirmuje się „Pisma i tradycje”, w oparciu o Sobór Trydencki jako o autorytet, który dokonał kanonizacji doktryny dwóch źródeł objawienia. Uwypuklenie przez sobór Ewangelii, jedyne źródła, na tle dwóch kanałów jej przekazywania, idzie w zapomnienie.

Sytuacja taka pojawia się już u szesnastowiecznych polemistów. Spotkaliśmy się już ze stanowiskiem dominikanina M. Cano³⁶. Podobnie jest u polemistów jezuickich: Piotr Kanizjusz tak pisze w swoim katechizmie: „Takie są prawdy, które wypływają, niczym z boskich źródeł, w części (*partim*) z Symbolu wiary, w części (*partim*) z Pism³⁷”. Bellarmin także dochodzi do formalnej niewystarczalności Pisma i do ilościowej komplementarności tradycji, zachowując znaczenie pierwszeństwa Ewangelii, potwierdzonego w Trydencie:

Pismo jest regułą wiary nie całkowitą, ale częściową. Całkowitą regułą wiary jest Słowo Boga lub objawienie udzielone Kościołowi: dzieli się ona na dwie reguły częściowe, Pismo i Tradycję. Pismo Święte, nie będąc całkowitą regułą wiary, ale częściową, nie obejmuje wszystkiego, i są elementy wiary, które nie są w niej zawarte³⁸.

Opinia Bellarmina bardzo zaciąży na teologii, dlatego że upowszechniła ten punkt widzenia w zwykłym nauczaniu. Polemika ze „*Scriptura sola*” protestantyzmu jest jednym z powodów takiego uproszczenia nauczania trydenckiego. Albowiem autorzy ci wygłaszają niekiedy zdania pozbawione niuansów³⁹. F. Suarez będzie również utrzymywał, że obok Pisma tradycja stanowi „nieomylną regułę wiary”. Podobnie oratorianin Thomassin, w XVII wieku, który w Ojcach Kościoła widzi najbardziej prawomocnych świadków tradycji apostoelskich. Opinia ta będzie zatem obiegowa w Kościele, odnajdujemy ją w pierwszych współczesnych podręcznikach i słownikach teologii, jak na przykład w *Słowniku teologii* ojca Bergiera (1788)⁴⁰.

³⁶ Zob. wyżej, s. 143.

³⁷ Sw. Piotr Kanizjusz, *Catechismi latini*, I, 1, PUG, Roma 1933, s. 91, cytowany w: H. Holstein, *Les „deux sources” de la révélation*, art. cit., s. 394.

³⁸ R. Bellarmin, *O Słowie Bożym*, IV, 12, *Opera omnia*, Coloniae Agrippinae, 1620, t. I, 209, cytowany: *ibid.*, s. 394.

³⁹ Według: J. Beumer, *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin*, „Scholastik”, 34 (1959), s. 1 —22; chodziłoby tutaj raczej o stanowiska apologetów niż o tezy.

⁴⁰ Abbé Bergier, *Dictionnaire de théologie*, N^{He} éd., Outhenin-Chalendres Fils, Besançon 1841, t. IV, art. „Tradition”, 153; H. Holstein, art. cit., s. 397. Słownik ten był często wznawiany w czasach restauracji i służył za podstawę nauczania w seminariach.

Taka będzie w XIX wieku opinia podzielana przez J. Perrone w Kolegium rzymskim — „Objawienie zostało po części złożone w Pismach, po części przekazane ustnie”⁴¹ — C. Passaglia, H. Hürtera⁴², podjęta w XX wieku przez kardynała Billota. Zostanie upowszechniona w wielu niemieckich wydaniach podręczników teologii C. Pescha. Ta sama zgoda panuje w podręcznikach Saint-Sulpice, u L.-F. Brugère’a i A. Tanquereya⁴³. Nauczanie to będzie obiegowe i dominujące aż do II Soboru Watykańskiego. Wraz z upływem czasu jawi się w coraz większym stopniu jako przynależące do „wiary boskiej”, opartej na podwójnym świadectwie Soboru Trydenckiego i I Watykańskiego⁴⁴. Przez cały ten czas „tradycje” trydenckie stawały się stopniowo „Tradycją” apostołską, swego rodzaju abstrakcyjnym miejscem, źródłem argumentów teologicznych. Tradycja ta utraciła konkretne, naiwne ale ograniczone, przedstawienie z Soboru Trydenckiego. Nadal jednak dotyczy pewnej treści: nie dokonała się jeszcze przemiana tego terminu na akt żywego i całościowego przekazu.

Mniejszościowy prąd przeciwny

Ta dominująca interpretacja nie była wszakże jednomyślna. Zachowała się inna linia myślowa. Richard Simon (1638—1722) rozwija dawną perspektywę Ireneusza: „Pismo, zrodzone z pewnej tradycji, winno być odczytywane w tradycji i interpretowane według tradycji”⁴⁵. Także dla Fénelona tradycja jest normą interpretacji Biblii:

Przez owo słowo nie spisane w Księgach świętych powinien Kościół interpretować słowo spisane. W ten sposób właściwy i prawdziwy sens tekstu świętych Pism winien być determinowany przez właściwy, prawdziwy i naturalny sens owego słowa nie spisanego w świętych Księgach, których Kościół wcale nie przestał głosić ustami soborów, papieży, pasterzy i doktorów, od czasów apostołskich”⁴⁶.

W XIX wieku J. A. Möhler i J. H. Newman są dwoma ważnymi świadkami tego prądu interpretacji, zważywszy jakość ich teologii i wpływ, jaki ona wywrze.

⁴¹ H. J. Perrone, *Prelekcje z teologii. O religii prawdziwej*, Roma 1840, s. 240; cytowany *ibid.*, s. 398.

⁴² Ci dwaj autorzy używają wyrażenia, które powróci w debatach II Soboru Watykańskiego: depozyt objawienia rozciąga się szerzej (*latius patet*) niż na samo Pismo; zob. H. Holstein, *ibid.*, s. 399.

⁴³ Zob. H. Holstein, *ibid.*, s. 399.

⁴⁴ Koncepcja ta pozostanie obecna w pierwszym schemacie II Soboru Watykańskiego o objawieniu, zob. niżej, s. 438.

⁴⁵ Zob. H. Holstein, *art. cit.*, s. 404.

⁴⁶ F. Fénelon, *Œuvres complètes*, Leroux-Gaume, Paris 1850, t. III, s. 592, cytowany w: H. Holstein, *ibid.*, s. 407.

Ci, co wierzą, iż niektóre punkty można udowodnić jedynie za pomocą tradycji, a resztę za pomocą Pisma Świętego, nie zgłębili kwestii do końca. Wszystko, co posiadamy, otrzymaliśmy i zachowujemy dzięki tradycji [...]. Bez Pisma Świętego uważanego za najdawniejsze wcielenie Ewangelii, doktryna chrześcijańska nie mogłaby być zachowywana w całej swej czystości i prostocie [...]. Bez Pisma Świętego zabrakłoby pierwszego członu łańcucha. Byłby on, bez Pisma, pozbawiony początku, i z tego powodu niezrozumiały, niejasny, chaotyczny. Zaś bez regularnej tradycji, zabrakłoby nam głębokiego sensu Pisma, albowiem bez członów pośrednich nie moglibyśmy zrozumieć związku rzeczy między sobą⁴⁷.

Möhler dobrze ukazuje jakościową komplementarność Pisma i Tradycji, przy czym pierwsze konieczne jest jako fundament naszego historycznego poznania wydarzenia Chrystusa i ogłoszenia go przez Jego uczniów, a druga stanowi nie mniej konieczny nośnik przekazywania go na przestrzeni czasu. Od idei tradycji ustnej Möhler przechodzi do idei tradycji „żywej”, to znaczy wiary konkretnie przeżywanej i głoszonej przez Kościół poprzez wieki, niekiedy broniącej przed atakami, które mogłyby ją wynaturzyć. Według niego kwestia wyższości pierwszego nad drugą w ogóle nie staje, ponieważ Pismo i tradycja istnieją jedno w drugim i stanowią „nierozzerwalną całość”. Möhler podkreśla także, iż bez tradycji nawet nie mielibyśmy Pisma. Pojęcie tradycji przemienia się u niego z idei miejsca w ideę środowiska, które przekazuje całość i nadaje żywe znaczenie.

Newman w swym *O rozwoju...* także wykracza poza paralelizm dwóch źródeł przez koncepcję żywego i ciągłego rozwoju przesłanki objawionej w Piśmie poprzez samo życie Kościoła:

Dopiero w ciągłości nieustannie podejmowanej lektury eklezjalnej Pismo nabiera całego znaczenia i przejawia, by się tak wyrazić, swą pełnię — prawdziwy wymiar swej objawionej treści⁴⁸.

Kanon 7 o małżeństwie

W XVII i XVIII wieku wielu teologów i kanonistów zachowało minimalistyczny sens kanonu, jaki został wyjaśniony powyżej⁴⁹. Byli bowiem świadomi, że nie było intencją soboru branie na cel praktyki greków. Jednak w XIX wieku podręczniki i encyklopedie powszechnie twierdziły, że kanon ten definiował nieomylność Kościoła w tej materii i że podawał on niezmienną definicję

⁴⁷ J. A. Mdhler, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme*, Cerf, Paris 1938, s. 51-52.

⁴⁸ H. Holstein, *art. cit.*, s. 409; perspektywę tę odnajdziemy w *Histoire et dogme* M. Blondela, zob. niżej, s. 346-347.

⁴⁹ Zob. wyżej, s. 137-138.

absolutnej niemożliwości rozvodu w przypadku cudzołóstwa. Tymczasem ostrze kanonu wyrażało to, iż Kościół łaciński nie popełniał błędu w oczach Ewangelii i tradycji apostoelskiej, nakazując ową niemożliwość. Jakkolwiek wygląda sedno problemu, nie idzie tu przecież o definicję dogmatyczną we współczesnym znaczeniu tego terminu. To krótkie studium podkreśla stopniowy ruch ku dogmatyzacji soborowych przesłanek trydenckich w chwili, gdy termin dogmat stawał się coraz precyzyjniejszy. Teologowie i kanoniści odegrali ważną rolę w tym ruchu od początku XIX wieku.

Hermeneutyka działająca wstecz

Zobaczymy, że w XVIII wieku pojęcie dogmatu redukuje się do tego, co przynależy do objawienia i z tego powodu proponowane jest przez Kościół. Otóż kanony trydenckie uważane są za „definicje”, co było prawdziwe w intencji soboru, ale w znaczeniu, w jakim brał on termin „dogmat”. Rezultat był taki, że szkolna hermeneutyka podręczników teologii uważała wówczas, iż około sto dwadzieścia doktrynalnych kanonów Soboru Trydenckiego stanowi tyleż uroczystych i niezmiennych definicji, angażujących objawienie i wiarę. Widzieliśmy, że tak w tym przypadku nie było. „Mentalność dogmatyczna” oddawała się zatem swego rodzaju „inflacji dogmatycznej”, dla której Sobór Trydencki stawał się prawdziwym „arsenałem”.

Katechizm rzymski, nazywany Katechizmem Soboru Trydenckiego, ponieważ został zredagowany jako wypełnienie jednego z dekretów soboru, aż do roku 1900 będzie wywierał wielki wpływ na przenikanie teologii soborowej do katechezy. Także różne katechizmy używały w duszpasterstwie systematyzacji rozwiniętej przez podręczniki teologii i nauczanie magisterium⁵⁰. Doktryna jest z pewnością lepiej przedstawiana wiernym niż w przeszłości, ale jej intelektualistyczna prezentacja mogła też pozostawać zewnętrzna w stosunku do zwykłego życia chrześcijańskiego, często związanego ze skostniałymi rytuałami lub marginalną dewocją.

II. WIARA W STARCIU Z ROZUMEM OŚWIECENIOWYM

Podczas gdy Kościół katolicki przeżywał swą reformę na płaszczyźnie instytucjonalnej i doktrynalnej oraz zwiększał swą spójność hierarchiczną, Europa przeżywała poważną ewolucję kulturową w następstwie różnorodnych

⁵⁰ Zob. C.-J. Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne*, Aubier, Paris 1967; E. Germain, *Jésus-Christ dans les catéchismes*, Desclée, Paris 1986.

ruchów renesansu, zainaugurowanych w XVI wieku. Czysto doktrynalne kontestacje reformacji miały swe źródło po części w nowej postaci świadomości. Trwały rozłam religijny na Zachodzie sprzyjał ewolucji świadomości ku większemu marginesowi wolności i nowym formom racjonalności. Przede wszystkim w Europie Centralnej myśliciele wywodzący się z reformacji mieli przyczynić się do zupełnie nowego rozkwitu w różnych sektorach życia społecznego, politycznego i ekonomicznego, ale także i przede wszystkim w dziedzinie filozofii i wierzeń.

Wskazówki bibliograficzne: P. Hazard. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. Boivin. Paris 1935. - J.-L. Bruch. *La philosophie religieuse de Kant*. Aubier. Paris 1968. - A. Matheron. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Aubier. Paris 1971. - S. Breton. *Spinoza, théologie et politique*. Desdée. Paris 1977. - F. Marty. *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*. Beauchesne. Paris 1980. - H. d'Aviau de Ternay. *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*. Beauchesne, Paris 1980; *La liberté kantienne. Un impératif d'exode*. Cerf. Paris 1992. - J.-L. Marion. *Sur la théologie blanche de Descartes*. PUF. Paris 1981. - Zbiorowe. *L'Aufklärung dans la théologie*. RSR 72 (1984). s. 321 -449 i 481 -568. - P. Vallin. „Naissance de l'histoire critique”. *Les chrétiens et leur histoire*. Desdée, 1985, s. 236-250. - H. Laux. *Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire*. Vrin. Paris 1993. - J. Greisch. *L'âge hermeneutique de la raison*. Cerf. 1995. - F. Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique (XVI^e-XIX^e siècles)*. Albin Michel. Paris 1994.

1. NOWY KONTEKST KULTUROWY

Autonomia rozumu w XVII wieku

W oczach Kartezjusza (1596—1650)⁵¹ filozofia rozwija się w sposób autonomiczny w stosunku do teologii. Nawet jeśli wiele zawdzięcza swym scholastycznym poprzednikom, nie może się zadowolić filozofią — służebnicą teologii. Tym samym otwiera wielki prąd filozofii czasów współczesnych na Zachodzie. Poprzez swe prace w dziedzinie matematyki i fizyki jest zresztą jednym z bohaterów nowej nauki, w której można dostrzec najbardziej radykalny czynnik owej nowoczesności. Słynne: „Myślę więc jestem” odtwarza klarowność i rozróżnienie, które nadają pewność zdaniom matematycznym. Ta oczywistość wyznacza punkt dojścia drogi metodycznego „wątpienia”. Descartes, wykształcony przez jezuitów w La Flèche, jest chrześcijaninem i katolikiem. Ze swej filozofii pragnie uczynić wsparcie dla chrześcijaństwa. Ale niepokoi też za sprawą ogromnej wolności, jaką dla siebie bierze i opinie jezuitów na jego temat są podzielone. Potępienie Galileusza sprawia, że rezygnuje z publikacji dzieła z fizyki o ruchu Ziemi.

⁵¹ Dziękuję F. Marty'emu za cenne wskazówki dotyczące Kartezjusza, Spinozy i Kanta.

Kartezjusz chce oprzeć istnienie Boga na metafizyce, ale czyni to w sposób nowy. Racjonalny dowód istnienia Boga nie jest już rozpatrywany wewnątrz korpusu teologicznego, jak to było u św. Tomasza. Podobnie jak u Suâreza, należy do swoistej całości, gdzie regułą jest rozum, który jednak nie będzie mógł uniknąć konfliktów z teologią. Co więcej, dowód ma być owocem wolnego badania. Ten rys nowoczesności będzie brzemienny w konsekwencje. Dzieło Kartezjusza, które już za jego życia odnosi wielki sukces, jest punktem wyjścia ruchu, który już się nie zatrzyma.

W XVII wieku rodzi się również pierwsza forma ateizmu „libertyńskiego”, a potem deizm. Pośród adwersarzy wyraźnie branych na cel przez Pascala w jego *Mysłach*, znajdują się ówczesni ateści: o. Mersenne widział ich 50000 w Paryżu, w 1623 roku, co bez wątpienia jest liczbą przesadzoną. Pascal celuje przede wszystkim w tych, którzy „popadają albo w deizm, albo w ateizm, dwie rzeczy, którymi religia chrześcijańska brzydzi się prawie jednako”⁵². Ci ostatni stają się dość zuchwałymi apostołami pewnej powierzchownej religii i pewnej moralności naturalnej. Pascal myśli także o pirronianach⁵³, wielkich czytelnikach *Prób* Montaigne’a, którzy wyznawali uczony sceptycyzm; o stoikach, których wpływ był znaczący z powodu ich szlachetnych uczuć; a wreszcie o epikurejczykach. W XVII wieku faktycznie pojawiło się wiele prądów religijnych i filozoficznych, które odłączają się od tradycyjnego katolicyzmu.

Deizm jest „takim sposobem rozumienia Boga, który uznaje Go wprawdzie za osobę i przyjmuje, że świat, wraz z prawami przyrodniczymi, został przez Niego stworzony (już w XIV wieku: Bóg zegarmistrzem świata), ale zaprzecza wszelkiemu dalszemu współdziałaniu Boga ze stworzeniem i ingerowaniu Boga w stworzenie (zwłaszcza wszelkiemu nadprzyrodzonemu objawieniu)”⁵⁴. Deizm naucza zatem religii filozoficznej i naturalnej, która wierzy w istnienie „najwyższego bytu” czy „wielkiego zegarmistrza świata” oraz w nieśmiertelność duszy, ale odrzuca wszelkie objawienie nadprzyrodzone i wszelką opatrność. Jest już rozpowszechniony w wysokich warstwach społecznych XVII wieku, ale wielka fala deizmu rozleje się na Europę począwszy od Anglii; we Francji znajduje oddźwięk począwszy od 1735 roku wraz z Wolterem, jego najwybitniejszym przedstawicielem, Diderotem i J. J. Rousseau.

W XVII wieku ma też miejsce pierwsza kontestacja chrześcijańskiej idei objawienia wraz z Baruchem Spinozą (1632—1677), zagorzałym obrońcą autonomii teologii i filozofii, „między którymi nie ma żadnych stosunków, żadnego pokrewieństwa”⁵⁵. Temat objawienia podjęty zostaje na podstawie p r o r o c t w a ,

⁵² Pascal, *Mysli*, Brunshwicg n° 556; przekład polski: T. Boy-Żeleński, Pax, Warszawa 1996¹⁰, s. 290.

- ⁵³ Od Pyrrona, greckiego filozofa, sceptyka, 365 — 275 p.n.e.

⁵⁴ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Maly słownik teologiczny*, Pax, Warszawa 1987, s. 75.

⁵⁵ Zob. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, c. XIV; Ch. Appuhn, *Œuvres*, Garnier-Flammarion, Paris 1965, II, s. 246.

słowa będącego słowem Bożym, otrzymanego przez proroka, które trzeba przyjąć w wierze. Jeżeli prawdą jest wszakże, iż ludzkie rozumienie jest tylko sposobem rozumienia Bożego, to całe poznanie, w tym i poznanie naturalne, powinno być nazwane objawieniem⁵⁶. Na tej podstawie relacja systemu Spinozy do objawienia biblijnego mogła być pojmowana jako redukcja racjonalistyczna.

W tym samym duchu Spinoza krytykuje pojęcie „ludu wybranego” i „przy-
mierza historycznego”. Bóg immanentny wobec Natury (*Deus sive natura*) nie może dawać przywilejów jednym ze szkodą dla innych. Jakiś lud w stosunku do innych może dysponować jedynie korzyściami „naturalnymi”. W tym, co dotyczy cudu, Spinoza ma zasługę odrzucenia definicji, która czyni zeń najpierw „naruszenie praw natury”. Albowiem Bóg nie może działać przeciw prawom naturalnym, to znaczy, według myśli filozofa, przeciw własnej istocie. Jednakże cud jest przez niego redukowany do wydarzenia, którego przyczyny ludzkość w swej masie nie potrafi wyjaśnić. Jeżeli cud w Ewangelii „jawi się” w absolutnej sprzeczności z prawami naturalnymi, należy sądzić, iż został dodany do tekstu przez świętokradców. Cud jest w gruncie rzeczy problemem filozoficznym, który trzeba rozpatrywać z perspektywy nauki⁵⁷.

W imię filozofii Spinoza odrzuca pojęcie „tajemnicy”. Wypowiedzenie tajemnicy może być tylko słowem automatu lub papugi. Rzeczywiście, jeśli jedyna zdolność poznania człowieka nie może pojąć tajemnicy, tajemnica nie jest rzeczywistością znaną i jest niczym w umyśle. Przedmiot, który nie jest aktywnie przyjmowany przez umysł, nie jest poznawalny. Otóż taka jest tajemnica, ponieważ nie jest wyprowadzona z zasad rozumu. Termin „tajemnica” jest przeto pozbawiony sensu, a objawienie niemożliwe: sam Bóg nie byłby zrozumiały, bo z definicji istota misterium nie jest zrozumiała. Pojawia się jednak inna lektura, oparta na roli wyobraźni. To o nią idzie w objawieniu prorockim, zaś rozumienie jest zdolnością „objawienia naturalnego”. Otóż wyobraźnia, związana z wrażeniami zmysłowymi, nie może postępować za pomocą „idei adekwatnych” i pozostaje chwiejna. Wartość objawienia może brać się jedynie z rzetelności jego nauczania i prawości życia proroka. Wynika stąd zasada egzegezy, która o wiek wyprzedza nowoczesną egzegezę. Pismo należy czytać i wyjaśniać na podstawie jego samego, biorąc je według „jego szczerzej historii”. Wahania co do prawdziwych autorów, zniszczenie tekstów, w większości cudowne opowiadania sprawiają, iż pozostaje wiele niepewności i niejasności. Istota tego objawienia może być jednak jasno postrzegana, chodzi bowiem o przedstawienie godnych naśladowania atrybutów Boga, jakimi są sprawiedliwość i miłość. Wszystko to prowadzi do pewnego „Credo minimum”, którego siedem zdań tworzy spekulatywną konstrukcję religii⁵⁸.

⁵⁶ *Ibid.*, c. I, s. 31.

⁵⁷ *Ibid.*, c. VI; s. 119-120, 128 i 132.

⁵⁸ *Ibid.*, c. XIV; s. 243-247.

Metoda ta jest przez Spinozę nazywana zgodną z poznaniem natury, ponieważ rozpoczyna się zawsze od ustalenia faktów, które są w porządku „historii”⁵⁹. Jednakże ta „naturalna” metoda oddaje też sprawiedliwość naturze tekstu biblijnego i pozwala jej wywoływać odpowiednie skutki. Natura ta czyni zeń drogę dla zbawienia nieuczonych. Jego wartość wyobrażeniowa ma nie tylko tę przewagę, że czyni go bardziej dostępnym, ale umieszcza go w porządku namiętności, od których, według Spinozy, zależy polityka. Zamiast pozostawiać namiętności w ich rozpasaniu, powściąga je, ukierunkowując zachowanie ku sprawiedliwości i miłości. Dokonuje przejścia od religii poddanej ku religii wyzwolonej. Jeśli prawdą jest, że objawione „Credo minimum” może też być poznane przez zwykły rozum, to jedynie przez objawienie dowiadujemy się o istnieniu drogi zbawienia dla nieuczonych, a to ważne jest dla samego filozofa. Jeżeli objawienie może być w końcu drogą zbawienia, z racji statusu dwóch najważniejszych postaci, Mojżesza, który rozmawiał z Bogiem twarzą w twarz, i Jezusa, rozmawiającego „umysłowo” (*de mente ad mente*), według najwyższego rodzaju poznania⁶⁰.

Spinoza uważał, że immanencja Boga w naturze była prawdą ustaloną „*more geometrico*”. W świetle tego aksjomatu ostro odrzuca ideę objawienia czysto nadprzyrodzonego. Uważa również, iż idea wcielenia proponowana przez „niektóre Kościoły wydaje mu się nie mniej absurdalna, niż gdyby powiedziano, że okrąg przybrał formę kwadratu”. Woli od niej ideę „wiekusiego syna Bożego, to znaczy wiecznej mądrości, która przejawiała się we wszystkim, głównie w duszy ludzkiej, a więcej niż gdziekolwiek indziej, w Jezusie Chrystusie”⁶¹. To kontestacja podniesiona przeciw dogmatowi chrześcijańskiemu ulegnie radykalizacji w XVIII wieku.

Wiek XVIII, wiek oświecenia (*Aufklärung*)

Koniec XVII wieku był naznaczony tym, co Paul Hazard nazwał „kryzysem świadomości europejskiej”. Zwrot kulturowy pomiędzy XVII wiekiem a oświeceniem zaczął dokonywać się wcześniej, niż sądzono. Wielkie idee XVIII wieku zostały wyrażone już w 1680 roku. Ten kryzys świadomości stanowi wielki etap w dziejach kultury między renesansem a rewolucją francuską. Pozorna stabilność ustępuje miejsca zmianie, zwłaszcza w dziedzinie idei. Wszystkie wielkie kwestie dotyczące człowieka stawiane są w klimacie krytycznym: „Rozum nie był już mądrością zrównoważoną, ale krytyczną śmiałością”⁶². Postawa wobec wiary chrześcijańskiej poniesie tego konsekwencje.

⁵⁹ *Ibid.*, c. VII, s. 137-138.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 1, s. 37.

⁶¹ List 73 do Oldenburga; IV, s. 308.

⁶² *Ibid.*, s. VI.

Wiek XVIII nazywany jest oświeceniem (Wiekami Świąteli) – Otóż pomiędzy ideą *Aufklärung*, „oświecenia”, a ideą „objawienia” istnieje komunikacja semantyczna, która zasili konfrontację między rozumem a wiarą. Objawienie Boże przedstawia się faktycznie jako *Aufklärung* człowieka, prawdziwe oświecenie, które pozwala mu zrozumieć siebie w ostatecznym sensie. Ze swej strony Wiek Świąteli głosi, że to przez świetlaną moc swego rozumu człowiek może odnaleźć ostateczną prawdę o Bogu, o świecie i o sobie samym.

Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Za winioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem — tak oto brzmi hasło Oświecenia⁶³.

Ta definicja oświecenia mogła być rozumiana jako roszczenie absolutnej autonomii rozumu wobec jakiegokolwiek formy zależności. Pierwszą przeszkodą jest magisterium kościelne. Kant stawia obok niego doradcę, nauczyciela i lekarza. Wskazuje także na prawdziwą przeszkodę: władze polityczne, będące sprzymierzeńcem rozumu przy zrzucaniu jarzma klerykalnego, choć same opierają się na tej samej logice co magisterium. Rozum, o jakim mówi Kant, jest przede wszystkim rozumem krytycznym, to znaczy tym, który zajmuje się najpierw określeniem ograniczeń sprawowania swej władzy. Nieco zbyt dostojny charakter tej definicji oświecenia sprawia, że o niej zapomniano. Ale to nie przypadkiem Kościół będzie stopniowo formalizował swą koncepcję magisterium, by przeciwstawić ją koncepcji rozumu.

Religia w granicach prostego rozumu

Filozofia coraz bardziej stara się ustanowić metafizykę jako naukę, postępując w tej mierze na drodze otwartej w XIII wieku przez teologię, najpierw przez św. Tomasza z Akwinu, który nadał tej ostatniej formę nauki przedstawioną w *Organonie* Arystotelesa. Taki jest punkt wyjścia krytyki Immanuela Kanta (1724—1804), który zadaje sobie pytanie o granice uprawnionego wykorzystywania rozumu. Jeśli godzi się zachować termin poznanie dla tego działania, które dowiodło swego sukcesu w fizyce Newtona, dla Kanta paradygmatu nowoczesnej nauki, to trzeba powiedzieć, że metafizyka wraz ze swymi trzema tradycyjnymi kwestiami, ja, świat i Bóg, nie może ukonstytuować się jako nauka. Szczególnie dowody na istnienie Boga

⁶³ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, przekład polski: A. Landman, w: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 53.

nic mogą zadowolić jej wymagań. Trzeba też móc pomyśleć to, czego nie można poznać. Ta „myśl”, która zmierza aż do tego, co bezwarunkowe, by się wyrazić, odnajduje stare ścieżki analogii (*Krytyka czystego rozumu*)⁶⁴. Zostaje w ten sposób przygotowany teren dla wymagań rozumu praktycznego, gdzie wolność przejawia się jako zwornik całej budowli krytycznej (*Krytyka praktycznego rozumu*)⁶⁵. Działanie moralne, aby być zrozumianym w swej integralności, „postuluje” nieśmiertelność duszy i istnienie Boga, które są przedmiotem „wiarę rozumu”, uściślenie nazbyt często zapomniane, kiedy chce się przeciwstawić u Kanta wiarę i rozum. Na takiej podstawie opracowuje on swe pojęcie religii, która polega na pojmowaniu wszystkich naszych obowiązków (w odpowiedzi na imperatyw kategoryczny) jako przykazań boskich⁶⁶.

Z tego punktu widzenia możliwe są dwie lektury. Pierwsza, mająca większy wpływ, ujmuje stanowisko Kanta jako racjonalistyczną redukcję religii do moralności. W tej samej perspektywie tytuł dzieła z 1793 roku, *Religia w granicach prostego rozumu*, należy rozumieć jako wyrażający jedyną możliwą koncepcję religii. Druga lektura idzie w przeciwnym kierunku uważając, iż nie respektujemy wystarczająco prawa moralnego, póki nie uznamy go za Boże przykazanie. Jeśli Kant stanowczo utrzymuje, że obowiązek moralny jawi się w swej absolutności bez potrzeby fundamentu teologicznego — tak iż ateista nie może schronić się za swym ateizmem, by uchylać się od prawa moralnego — to moc przemiany podmiotu i jego świata, wpisana w wolność, może stać się rzeczywistością tylko wówczas, gdy Bóg doprowadza do dopełnienia się tego, co na zawsze jest niedoskonałe, przez swego rodzaju „usprawiedliwienie w głębi duszy”⁶⁷. W tej perspektywie *Krytyka władzy sądenia* posunie się aż do mówienia o „moralnym dowodzie” istnienia Boga⁶⁸.

Co do *Religii w granicach prostego rozumu*, to jest ona częścią krytycznego zadania, które bada granice rozumu ludzkiego. Można uwydatnić tutaj trzy punkty. Pierwszy to radykalne zło w naturze ludzkiej, punkt ten gorszył zwolenników oświecenia, ponieważ podejmuje doktrynę grzechu pierwotnego, głosząc, że ludzkość historyczna została zdominowana przez wybór zła, które stało się dlań niejako naturalne. Drugi punkt dotyczy Chrystusa, którego trzeba uważać za typ człowieka miłego Bogu, tak przez mądrość swego nauczania, jak świętość życia, objawioną zwłaszcza w Jego męce. Trzeci punkt odnosi się do Kościoła wezwanego przez swego rodzaju wznowienie radykal-

⁶⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. franc.: Pleiade, 1, s. 1285—1289; przekład polski: R. Ingarden, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Kraków 1957, s. I/335 — 387.

⁶⁵ *Idem*, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. franc.: Pleiade, II, s. 610; przekład polski: J. Gałeczki, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1972, s. 1n.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 765; przekład polski: *op. cit.*, s. 208.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 759; przekład polski: *op. cit.*, s. 203n.

⁶⁸ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, wyd. franc.: Pleiade, 11, s. 1253n; przekład polski: J. Gałeczki, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1986, s. 449n.

nego zła, a to z faktu, że człowiek żyje w społeczeństwie. Potrzeba, aby prawo społeczne było jako takie prawem wolności, co możliwe jest tylko wówczas, gdy stanowione jest przez prawodawcę, który może narzucić prawo wolności bez przymuszania doń, to znaczy jako lud Boży poddany legislacji moralnej, jaką jest Kościół.

Wszystko to ważne jest tylko „z praktycznego punktu widzenia”, z racji owej myśli, której „nośnikiem jest wolność”. Jednakże Kant zabrania zabezpieczenia dogmatycznego, opartego na jakiejś dedukcji spekulatywnej. Jego pozycja krytyczna, nieufna wobec jakiejkolwiek konstrukcji teoretycznej, łatwo zbiegała się z lekturami, które zarzucały mu wykluczanie wszelkiej teologii.

Dzieło Kanta stawia bardzo poważne problemy religii, która określa się jako „objawiona” i której funkcjonowanie łączy się z odwołaniem do autorytetu. Kant spotkał się z tymi problemami już w protestantyzmie, w którym się urodził. Po stronie katolickiej zapamiętane zostaną przede wszystkim kwestie poznania Boga i objawienia nazywanego „nadprzyrodzonym”. Kwestie te są „fundamentalne” w tym znaczeniu, w jakim warunkują one podstawę chrześcijańskiej budowli doktrynalnej. Będą one odtąd rządzić ukierunkowaniem teologii katolickiej i narodzinami klasycznej apologetyki.

Filozofia oświecenia nie ogranicza się do Kanta. Należałoby zacytować wielu innych filozofów w Niemczech, jak i we Francji, choć przy mniejszym stopniu spekulatywności, wraz z Wolterem i Rousseau, czy w Anglii, wraz z empirystami, Humem lub Newtonem. To jednak, co zostało powiedziane, wystarcza do ukazania, z jakim typem kontestacji spotka się teraz katolicki dyskurs wiary, który z początku jest bardziej wrażliwy na negatywną stronę niż na nowy wymiar stawianych kwestii.

Od oświecenia do śmierci Boga w XIX wieku

XVIII wiek doprowadza do rewolucji francuskiej, podczas której krystalizują się wszystkie ówczesne rewindykacje, zwłaszcza żądanie wolności, której ideologia zdominuje debaty intelektualne XIX wieku. Wiemy, z jaką stanowczością Kościół tamtej epoki zareaguje i przeciwstawi się temu, co uzna za ideologię zgubną dla religii i społeczeństwa, wręcz ateistyczną.

Ateizm, skryty za osiemnastowiecznym deizmem, stawać się będzie coraz bardziej gwałtowny w wieku XIX. W chwili, gdy jeden wiek przechodzi w drugi, słynny tekst Jeana-Paula (Richtera), w usta Chrystusa wkłada zapowiedź śmierci Boga. Jean-Paul śni, że znajduje się na cmentarzu i jest świadkiem tańca „sinobladych cieni”, które powstały ze swych grobów i opanowują sąsiedni Kościół w klimacie apokalipsy. Wówczas zmarłym ukazuje się Chrystus:

Wtedy z wysokości zstąpiła na ołtarz postać świetlista, szlachetna, wzniosła, nosząca piętno niezniszczalnej wielkości; zmarli zawołali: O Chrystusie! Czyż nie ma

Boga? On odpowiedział: Nie ma. [...] Przebiegiem światy, wstąpiłem ponad słońca i tam też nie ma Boga. Zstąpiłem aż do ostatnich granic wszechświata, zajrzałem do otchłani i zawołałem: Ojcze, gdzie jesteś? Ale usłyszałem tylko deszcz, który padał kropla po kropli do otchłani, i odpowiedziała mi tylko wieczna burza, którą nie włada żaden porządek. Wzniósłszy potem me spojrzenie ku sklepieniu nieba, znalazłem tam jedynie orbitę pustą, czarną i bezdenną⁶⁹.

W opowiadaniu Jeana-Paula chodzi o koszmar i zawrót głowy. W XIX wieku ateizm stanie się nowym wyznaniem wiary i rozwinie się u tych, których w XX wieku nazywać się będzie mistrzami podejrzeń: Marxa, Nietzschego i Freuda, a także u wielu innych. Myślicielei ateistycznych cechuje jeden wspólny rys: idea Boga jest dla nich tylko projekcją na świat absolutny i idealny tych wartości, których człowiek poszukuje i których nie może zrealizować w swym życiu. Aby móc znosić swą egzystencję, wyalienował się przed Bogiem, którego sobie wytworzył. Idzie zatem o uwolnienie człowieka od jego iluzji oraz o nauczenie go, by w budowaniu swego świata liczył tylko na siebie. W ustach Nietzschego będzie to radosna proklamacja, swego rodzaju Ewangelia nowoczesności. W stosunku do owej nowej kontestacji apologetyka chrześcijańska, nadal budowana jako odpowiedź na deizm, nabierze wielkiego opóźnienia. Dopiero w XX wieku zda sobie sprawę ze stawki ateizmu we współczesnej kulturze.

W przejściu od XVIII do XIX wieku odnotujemy wreszcie zjawisko pierwszej „historyzacji rozumu”, do której prowadzi ponowne odczytanie rewolucji francuskiej przez Kanta z trzeciej krytyki i przez Hegla, podczas gdy rozum oświeceniowy był ahistoryczny, jak sam dogmat. Hegel wywrze ze swej strony wielki wpływ na teologię XIX wieku, zwłaszcza przez obydwie szkoły z Tybingi, a nawet przez swoją koncepcję autoobjawienia, aż do I Soboru Watykańskiego.

2. NAUKA TEOLOGICZNA I APOLOGETYKA W CZASACH WSPÓŁCZESNYCH

Wskazówki bibliograficzne: R. Latourelle. *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*. Desclée/Bellarmin, Paris/Montréal 1981. - H. Bouillard. *Vérité du christianisme*. DDB. Paris 1989. s. 131 - 147. - F. Laplanche. *L'évidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l'apologétique protestante de la France classique (1576-1670)*. Fac. de Thie protestante. Strasbourg 1983.

Rozdźwięk pomiędzy ową ewolucją kulturową a następstwem interwencji dogmatycznych w Kościele potrydenckim jest wyraźny. Faktycznie trzeba było

⁶⁹ Jean-Paul Richter, *Siebenkäs* (1795), „Premier morceau floral”, przełożony na francuski przez Mme de Staël w: *De l'Allemagne*, t. 2, Flammarion, sd., s. 71.

zaczekać do XIX wieku, aby kwestie przyniesione przez nowożytność zostały wzięte pod uwagę przez magisterium. Jednakże w tym samym okresie teologia nie zadowalała się już rozwijaniem klasycznych traktatów i debatami z protestantyzmem. Dokonuje dwóch zwrotów brzemieniowych w skutki dla późniejszych rozważań dogmatycznych: zwrotu „naukowego” i zwrotu „apologetycznego”.

„Egzegeza” i teologia pozytywna

Zwrot „naukowy” jest drugim zwrotem ku teologii jako nauce po tym, który dokonał się w XIII wieku. Jednakże pojęcie nauki zmieniło znaczenie: nie określa ono już poznania metafizycznego na podstawie przyczyn. Otwiera się odtąd na nauki pozytywne, szczególnie na filologię i historię. W XVII wieku *lectio* Pisma, to znaczy jego eksplikacja doktrynalna, wraz z Richardem Simonem zaczyna brać pod uwagę problemy historyczno-krytyczne. Stopniowo staje się „egzegezą” w nowoczesnym sensie tego słowa. Proces ten niewątpliwie będzie długi i bardzo powoli przyjmowany w nauczaniu wydziałów teologicznych i seminariów katolickich. Doprowadzi do poważnych debat przy końcu XIX i na początku XX wieku, od encykliki *Providentissimus* do kryzysu modernistycznego⁷⁰. Rozpoczął się wszakże w sposób nieodwołalny.

Jesteśmy także świadkami rozwoju teologii pozytywnej, której koncepcja obecna była już w XVI wieku⁷¹. Ona również staje się erudycją i badaniami historyczno-krytycznymi. Było to dziełem takich teologów, jak jezuita Denis Petau (1583 — 1652), którego wpływ sięgać będzie szkoły z Tybingi, Newmana i szkoły rzymskiej; Louis Le Nain de Tillemont (1637 — 1698), wraz z piętnastoma woluminami jego *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles (Memoriałami służącymi historii kościelnej pierwszych sześciu wieków)*⁷²; oratorianin Louis Thomassin (1619—1695) i jego *Dogmatów teologicznych*; benedyktyn Jean Mabillon (1632—1707), wielki kolekcjoner manuskryptów, by przypomnieć tylko najwspanialsze nazwiska. Benedyktyni z Kongregacji Saint Maur w XVII i XVIII wieku stworzą wielkie wydania krytyczne Ojców Kościoła, zwłaszcza św. Augustyna, a niektóre z nich jeszcze dzisiaj są autorytatywne. Ich erudycja filologiczna jest imponująca. W nauczaniu szerokie pole zdobywa sobie argumentacja historyczna. Jezuita opierają swe argumentacje na dobrej interpretacji Augustyna i odnoszą się do Ojców greckich. Ale mentalność krytyczna mogła doprowadzić też do sceptycyzmu (Pierre Bayle, 1647—1706) lub do erudycji zabarwionej zatwar-

⁷⁰ Zob. niżej, s. 299-314 i 337-359.

⁷¹ Teologia pozytywna wspomniana jest, wraz z teologią scholastyczną, przez Ignacego Loyolę w *Ćwiczeniach duchowych*, reguła 11, „o trzymaniu z Kościołem” (n° 363).

⁷² Ukazywały się w latach 1693—1712.

działym krytycyzmem (jezuity Hardouin, 1646—1729)⁷³. Ten rozwój teologii pozytywnej nabiera powoli dystansu do klasycznego nauczania scholastyki i pod koniec XIX wieku jest u źródła dyscypliny historii dogmatów. Miał pewnego dnia doprowadzić do doktrynalnej kwestii „rozwoju dogmatów”.

Apologetyka *Mysli* Pascala

Drugi zwrot, dotyczący narodzin apologetyki, stanowi pierwszą reakcję doktrynalną na kwestie stawiane przez nową autonomię rozumu. Apologetyka pozostawia sporo miejsca kwestiom dowodów na istnienie Boga i objawienia. Na tym polu wypada oddać Pascalowi należne mu miejsce.

Mysli (opublikowane w 1670 roku) nie są szkolnym podręcznikiem, ale wielkim, nieukończonym dziełem, o znakomitości którego świadczy nie tylko jego jakość literacka, lecz również jego oryginalność i niektóre bardzo współczesne aspekty: faktycznie wychodzi ono od człowieka, jego tajemnicy i pragnienia szczęścia. W tym sensie jest ono pewną antropologią. Pascal stara się „rozszyfrować” kondycję ludzką. Jego dzieło jest zbudowane na paradoksie człowieka: nędza—wielkość, skończoność—nieskończoność, czas—wieczność, ciało—duch. Paradoks ten nabiera znaczenia w Chrystusie, bez którego człowiek jest nieodgadniony dla samego siebie:

Poznaj, tedy, pyszałku, jakim bezsenssem jesteś dla samego siebie. Ukorz się, bezsilny rozumie; umilknij, głupia naturo: dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka i usłysz od swego Pana o swym prawdziwym stanie, którego nie znasz. Słuchaj Boga⁷⁴.

Apologia ta zwraca się do każdego człowieka: do jego rozumu, ale także do jego serca. Odwołuje się do nawrócenia serca, to znaczy do wolności, podobnie jak do łaski. Praktykuje ona pewną „metodę immanencji”, która stanie się metodą Blondela: sprawić, aby człowiek uświadomił sobie, że jego pragnienie jest zarazem konieczne i nie do urzeczywistnienia. Wystrzega się popadania w płaską racjonalność i stania się „pośmiewiskiem w oczach niewiernych”. Jest to apologia znaków raczej niż dowodów, której celem jest wykazanie prawdy chrześcijaństwa w powiązaniu z jej treścią. Jest wreszcie ożywiana przez silny zmysł wiary i sprawia, że zaczyna się pragnąć chrześcijaństwa.

⁷³ Kwestionowanie krytyki historycznej mogło też prowadzić do fideizmu u ultramontan oraz do tendencji, zgodnej z którą wszystko trzeba w końcu powierzyć magisterium.

⁷⁴ Pascal, *Mysli*, Lafuma 131, Brunschwig 434; przekład polski: *op. cit.*, s. 188. M. Blondel rozwinie niektóre intuicje Pascala.

Genealogia klasycznej apologetyki

Klasyczna apologetyka czasów współczesnych narodziła się przy końcu XVI wieku. Stara się ona bronić wiary chrześcijańskiej przeciw zarzutom, które przychodzą ze strony rodzącej się nowoczesności i wraz z upływem czasu staje się coraz bardziej radykalna. Protestanci i katolicy, solidnie zakorzenieni w teologii kontrowersji, która ich sobie przeciwstawia, odnajdują tutaj swego rodzaju wspólny front w przedsięwzięciu apologetycznym wobec „niedowiar-ków”, głównie deistów, przeciw którym skierowana jest istotna część wysiłku apologetycznego. Ich traktaty „o prawdziwej religii” oparte są na wzajemnych zapożyczeniach i odtwarzają ten sam zasadniczy plan.

Pierwszy traktat, zatytułowany *O prawdziwości religii chrześcijańskiej*, wyszedł spod pióra protestanta Hugo Grotiusa⁷⁵ w 1627 roku i jest prototypem późniejszych traktatów: udowadnia istnienie Boga, jego opatrność i nieśmiertelność duszy; następnie pokazuje, że Jezus Chrystus jest wysłannikiem Boga, że ustanowił prawdziwą religię; a w końcu definiuje autorytet czy też prawdziwość ksiąg Nowego Testamentu. Nie uzasadnia jednak religii naturalnej. Nie używa słowa „objawienie”.

Jacques Abbadie (francuski protestant) publikuje w 1648 roku w Rotterdamie *Traktat o prawdziwości religii chrześcijańskiej*, bardzo ceniony przez Mme de Sévigné. Dzieło to będzie bardziej rozpowszechnione w XVIII wieku niż *Myśli* Pascala. Po dowodach na istnienie Boga, autor „ustanawia prawdę i konieczność religii przeciw tym, których nazywa się deistami”⁷⁶. Abbadie udowadnia w ten sposób konieczność religii naturalnej, która daje nam pierwsze poznanie Boga, jak również poczucie obowiązku moralnego. Jednakże, zważywszy, że owa religia naturalna uległa zepsuciu w pogaństwie, autor wykazuje „konieczność objawienia dodaną do konieczności natury”. Objawienie owo odnajduje w prawie Mojżesza, które prowadzi do uznania w Jezusie obiecanego Mesjasza. Religia chrześcijańska jest zatem prawdziwą religią. Ten system konceptualny zapanuje na długo:

Polega on — pisze H. Bouillard — na przyjmowaniu (i poprawianiu gdy to konieczne) idei „religii naturalnej” promowanej przez deistów, na ukazywaniu z kolei konieczności „objawienia dodanego do konieczności natury”, na ustaleniu w końcu, że religia chrześcijańska ofiaruje nam „objawienie”⁷⁷.

⁷⁵ H. G. Grotius, *O prawdziwości religii chrześcijańskiej*, 1627; przekład franc., w: *Démonstrations évangéliques*, Migné II, Paris 1843, 993— 1122. — W paragrafach tych idę za: H. Bouillard, *Vérité du christianisme*.

⁷⁶ *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (bez nazwiska autora), Rotterdam 1684, cz. 1, s. 152-228.

⁷⁷ H. Bouillard, *op. cit.*, s. 135.

Kolejne traktaty nadal będą odpowiadać na wyzwanie ze strony deistów: Samuel Ciarkę (pastor anglikański, unitarianin) w swych kazaniach⁷⁸ wygłaszanych u św. Pawła w Londynie w latach 1704—1705, przyjmuje plan Abbadié'go. Te same schematy odnajdujemy w Paryżu po stronie katolickiej, u Luca-Josepha Hooke'a⁷⁹, z pochodzenia Irlandczyka, którego dzieło składa się z trzech tomów. Pierwszy traktuje o religii naturalnej, to znaczy o „całości wszystkich obowiązków wobec Boga, wobec samego siebie i wobec innych ludzi, jakie mogą być odkryte i wydedukowane przez rozum”⁸⁰. Autor proponuje teologię naturalną i elementy etyki. Następnie, przeciwko deistom, wykłada możliwość, użyteczność i konieczność objawienia, które rozpoznać można przez cuda i prorocтва. Drugi tom ustala „pochodzenie i boską naturę religii żydowskiej i chrześcijańskiej”. Trzeci wreszcie mówi o Kościele i zasadach wiary katolickiej. Dzieło to stanowi „pierwszą katolicką sumę na temat objawienia”⁸¹.

W dalszym ciągu opisywanej ewolucji dowód istnienia Boga, jego opatrności i nieśmiertelności duszy zostaje odłączony od całości teologicznej i powierzony traktatom filozoficznym. Tak jest w przypadku dwóch podręczników (I. Neubauer i Louis Bailly)⁸², a także trzeciego, na początku XIX wieku, autorstwa F. L. B. Liebermanna⁸³. Taka struktura apologetyki utrwali się aż do około roku 1940.

Gdybyśmy starali się o jej ocenę, owa klasyczna apologetyka cechuje się, według H. Bouillarda, trzema podstawowymi rysami: po pierwsze jest skierowana przeciw deizmowi, który — o czym się zapomina — jest skutkiem czy też zlaicyzowaną pozostałością chrześcijaństwa. Praktykuje ona z kolei oddzielenie sensu od faktu (z wyjątkiem Pascala) uważając, iż można ustalić fakt objawienia niezależnie od jego sensu i podać dowód w oparciu o argumenty zewnętrzne. Nie troszczy się o pokazanie, że objawienie Boga pozostaje w relacji do głębokich oczekiwań ludzkości i zrozumienie przesłania chrześcijańskiego nie odgrywa roli w jej uzasadnieniu. Problematyka ta jest związana z dualizmem systemu „czystej natury” i „dołączonego porządku nadprzyrodzonego”. Wpisuje się w końcu w „autorytarną” perspektywę wiary: ta ostatnia narzuca się „z powodu autorytetu objawiającego się Boga”.

⁷⁸ S. Ciarkę, *Discours concernant l'etre et les attributs de Dieu, les obligations de la religion naturelle, la vérité et la certitude de la religion chrétienne* (Mowa dotycząca bytu i atrybutów Boga, obowiązków religii naturalnej, prawdy i pewności religii chrześcijańskiej), zob. *Les Démonstrations évangéliques*, t. 5, 947—1037 i 1069—1283.

⁷⁹ L.-J. Hooke, *Zasady religii naturalnej i objawionej* (dzieło opublikowane po łacinie), Paris 1754.

⁸⁰ *Ibid.*, wyd. 2, 1774, 1, s. 1; zob. H. Bouillard, *op. cit.*, s. 137.

⁸¹ H. Bouillard, *ibid.*

⁸² Pierwszy w drugim tomie Teologii z Würzburga, a drugi w zredagowanym po łacinie *traktacie o prawdziwej religii przystosowanym dla użytku studentów teologii*, Dijon 1771.

⁸³ F. L. B. Liebermann, *Instrukcje teologiczne*, Mayence 1819, który będzie miał poważne opływy w seminariach.

Apologetyka romantyczna

Romantyzm w swych różnorodnych formach jest reakcją przeciwko intelektualizmowi oświecenia, ocenianemu jako oschły. W dziedzinie apologetyki literackiej głos zabiera Chateaubriand wraz ze swym *Geniuszem chrześcijaństwa*⁸⁴, którego pierwotny tytuł dobrze określa treść: „O poetyckim i moralnym pięknie religii chrześcijańskiej oraz o jej wyższości nad wszystkimi innymi kultami na ziemi”. Jest to apologetyka uczucia, „poetyka chrześcijaństwa” i „teologia estetyczna”, która reaguje przeciwko filozofii Woltera, pragnie wyeksponować uczucie religijne i „zapukać do serca”. W tym sensie dzieło to jest ślepym zaułkiem klasycznej apologetyki⁸⁵. Odniosło ono w swej epoce wielki sukces, ale nie przekonuje.

Na płaszczyźnie czysto teologicznej prawdziwej odnowy dokonuje w pierwszej połowie XIX wieku szkoła z Tybingi, dzięki oryginalnej książce Johanna Sebastiana Dreya (1777—1853)⁸⁶. Drey przyjmuje schemat klasyczny, ale włącza dane krytyki kantowskiej i idealizmu niemieckiego, i kontestuje obiegową koncepcję, która oddziela naturalizm od nadprzyrodzoności. Uznaje zresztą, że apologetyka nie wyjaśniła jeszcze samej siebie w koncepcji zwyczajowo zdefiniowanej i powszechnie przyjętej⁸⁷.

Rozwój apologetyki klasycznej stanowi najpierw reakcję teologii jako takiej i nie zalicza się jeszcze do dziedziny dogmatu. Tematy te jednak dają wskazówkę co do trosk doktrynalnych, jakie będą odtąd na porządku dziennym. Przenikną one cały wiek XIX, by stać się przedmiotem decyzji dogmatycznych na I Soborze Watykańskim: racjonalny dowód na istnienie Boga, na ile oceniany jest on jako konieczny w preambułach wiary; problem racjonalności objawienia Boga ludziom, a wreszcie problem antropologicznej prawomocności aktu wiary. Trzeba nam zatem pokrótce powrócić do tych tematów w okresie, który nas teraz zajmuje.

3. TEOLOGIA NATURALNA I OBJAWIENIE NADPRZYRODZONE

Wskazówki bibliograficzne: E. Schillebeckx, *Révélation et théologie*. Cep. Bruxelles 1965. - R. Latourelle. *Théologie de la révélation*. DDB. Bruges-Paris 1966². - H. Waldenfels. *Offenbarung*. Kaiser. München 1969. - Zbiorowe. *La révélation*. Fac. Univ. St. Louis. Bruxelles 1977. - P. Eicher. *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kaiser, München. 1977. - W. Kasper.

⁸⁴ F. R. de Chateaubriand, *Le génie du christianisme*, 1802.

⁸⁵ Zob. sąd, jaki wyraził H. Urs von Balthasar, w: *La Gloire et la Croix*, 1.1, Aubier, Paris 1965, s. 75-78.

⁸⁶ J.-S. Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, 3 tomy, Mainz 1838 - 1847.

⁸⁷ Zob. H. Bouillard, *op. cit.*, s. 142 i 152.

Le Dieu des chrétiens. Cerf. Paris 1985. - J. Greisch. *La philosophie de la religion devant le fait chrétien*, zbiorowe. *Introduction à l'étude de la théologie*. I. Desclée. Paris 1991, s. 243-514.
- J. Doré. *La révélation, ibid.*. II. 1992. s. 285-337.

Już od Anzelma obecna jest w scholastyce średniowiecznej troska o przedstawienie dowodów na istnienie Boga. Jednakże refleksja ta była włączona do projektu czysto teologicznego, a dowody były podawane w ramach traktatu o „Bogu jedynym”, który przed przedstawieniem misterium trynitarne zawierał wszystkie elementy objawienia biblijnego. Dowody te były też dziedzictwem filozofii greckiej, zwłaszcza Arystotelesa. Nie były one wyrazem kulturowej wątpliwości co do istnienia Boga.

Wraz z reformacją sprawy ulegają zmianie: w swej nieufności wobec możliwości grzesznego rozumu człowieka, reformatorzy zakwestionowali zdolność tegoż do poznania Boga przy pomocy swych własnych środków, poza objawieniem chrześcijańskim. Ludzie czynią z Boga idola i wytwór swego pragnienia. Jeśli ortodoksja protestancka w XVII wieku zachowuje w pewnej mierze teologię naturalną aż do oświecenia, w XVIII wieku dokonuje się jeszcze jeden zwrot. Wielu autorów protestanckich, wyczulonych na zastrzeżenia i obiekcje przedkładane przez filozofię oświeceniową, dostrzeże w niej potwierdzenie intuicji pierwszych reformatorów i poświęci się radykalnej krytyce teologii naturalnej. Ten punkt pozostanie aż do dziś miejscem debat pomiędzy teologami katolickimi i protestanckimi.

Po stronie katolickiej starano się zachować miejsce dla teologii naturalnej obok teologii objawionej w imię rozróżnienia między „naturą” i „nadprzyrodzonością”, które mogą stawać w opozycji do siebie. Jednakże kontestacja zostanie przyjęta wystarczająco głęboko, by dokonało się oddzielenie obydwu porządków. Z jednej strony zapomniany zostanie fakt, że objawienie trynitarne radykalnie odnawia naturalne poznanie Boga, a z drugiej dokonane zostaną ustępstwa na rzecz deizmu⁸⁸. Oddzielenie to, coraz mocniej poświadczane w rozróżnianiu traktatów i dyscyplin, niewątpliwie nie pozostanie bez konsekwencji dla ewolucji problemu Boga na Zachodzie, aż do naszych czasów.

Fakt objawienia się Boga ludziom nie był nigdy dotąd kwestionowany. Zresztą samo pojęcie nie stało w refleksji na pierwszym miejscu. Mówiono raczej o „Ewangelii Jezusa Chrystusa”, o „ekonomii zbawienia” i o „Słowie Bożym”. Sam Sobór Trydencki w dekrete *Sacrosancta* mówi o Ewangelii. Tymczasem I Sobór Watykański przy cytowaniu Soboru Trydenckiego zastąpi termin Ewangelia terminem objawienie⁸⁹. Słowo to po raz pierwszy wejdzie do słownictwa magisterium jako wynik wcześniejszego itinerarium, które z pojęcia objawienia uczyniło punkt ogniskowy refleksji teologicznej.

⁸⁸ Zob. W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, 1985, s. 7; według zawartej tam tezy „odpowiedzią na współczesne pytanie o Boga i współczesną sytuację ateizmu może być tylko Bóg Jezusa Chrystusa, wyznaczenie trynitarne”.

⁸⁹ Zob. niżej, s. 242.

Faktycznie, w reakcji na kulturową negację wszelkiego poznania „nadprzyrodzonego”, teologia czasów współczesnych coraz więcej wartości nadała pojęciu „objawienia nadprzyrodzonego”. Starła się ustalić możliwość objawienia ukazując, że nie „odpycha” ona rozumu, tak po stronie Boga, jak i po stronie człowieka. Podkreślała jego konieczność, tak ze względu na nieosiągalny dla człowieka charakter tajemnic czysto nadprzyrodzonych i boskich, jak i z powodu grzechu człowieka. Ukazywała z kolei formy jego przekazywania w Pismach i tradycji Kościoła.

Klasyczny schemat, zachowywany przez scholastykę tamtej epoki, wyróżniał trzy okresy: 1. Przed grzechem Adam otrzymał pierwotne objawienia naturalne i nadprzyrodzone. 2. Wraz z grzechem pierwotne objawienie nadprzyrodzone, nawet jeśli nie zostaje zniszczone i pozostaje potencjalnie aktywne w ludach, zanika, podczas gdy trwa objawienie naturalne obecne w sposób niewidzialny w przedrozumieniu sumienia. Te dwie formy objawienia wyrażają się na sposób widzialny w historii religii, pozostają jednak zaciemnione przez grzech. 3. Wraz ze Starym i Nowym Testamentem objawienie czysto nadprzyrodzone na nowo podejmuje swój bieg i znajduje swe wypełnienie w Jezusie Chrystusie. Jest zachowywane przez Kościół. Schemat ten przyczynia się do ustalenia abstrakcyjnego rozróżnienia między naturą a nadprzyrodzonością jako dwoma konkretnymi porządkami egzystencjalnymi.

4. DOKTRYNA AKTU WIARY

Wskazówki bibliograficzne: R. Aubert. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Warny. Louvain 1945. - E. Hocedez. *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*. 3 tomy. Éditions Universelles/DDB. Bruxelles/Paris 1947, 1952. 1949. - L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800- 1880)*. Vrin, Paris 1955. - P. Poupard *Journal romain de l'abbé Louis Bautain (1838)*, Éd. di storia e letteratura. Roma 1964. - E. Hegel. *Georg Hermes: 150 Jahre Rheinische Fr.-Wilhelms-Univ. zu Bonn*. 1968, s. 13-25. - K.-H. Minz. *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben*. Lang. Frankfurt 1982 [s. 219-258 poświęcone Güntherowi].

Sobór Trydencki podjął temat wiary w ramach usprawiedliwienia⁹⁰. Ujmował ją już nie w aspekcie jej treści (*fides quae*), ale pod kątem jej aktów (*fides qua*) przed usprawiedliwieniem oraz jej cnoty po dokonaniu usprawiedliwienia. Subiektywna strona wiary była już przedmiotem nowego ujęcia, tym bardziej, iż wobec niektórych twierdzeń luterańskich, sobór wypowiedział się na temat delikatnego problemu „pewności wiary”⁹¹.

⁹⁰ Zob. t. II, s. 286-307.

⁹¹ Zob. t. II, s. 303 i 305.

Jednakże zwrot ku subiektywności wiary nie dokonał się jeszcze w pełni. Albowiem natura antropologiczna aktu wiary nie jest jeszcze przedmiotem analizy. Dokona się to od XVII do XIX wieku, w kontekście opozycji wiary i rozumu. Teologia będzie musiała uzasadnić racjonalnie akt wiary, który ma stosować się do tego, co wykracza poza przesłanki rozumu. Z drugiej strony akt wiary zderza się z podwójnym twierdzeniem, pozornie antynomicznym, że jest zarazem pewny i wolny.

Laksystyczne tezy o akcie wiary

W 1679 roku papież Innocenty XI potępił, jako laksystyczne, 65 zdań, jakie teologowie z Louvain zadenuncjowali w Rzymie przeciwko swym adwersarzom, probabilistom (franciszkanom i jezuitom). Spośród nich cztery dotyczą aktu wiary:

3. Ogólnie rzecz biorąc zawsze postępujemy roztropnie, gdy opieramy się na jakimś prawdopodobieństwie czy to wewnętrznym, czy też zewnętrznym nawet najmniejszym, byleby tylko jeszcze mieściło się ono w granicach prawdopodobieństwa.

19. Wola może jedynie sprawić, aby przyzwolenie wiary było samo w sobie bardziej niezłomne, niż na to zasługuje ciężar argumentów, które do owego przyzwolenia popychają.

20. Z tego względu ktoś może roztropnie porzucić przyzwolenie nadprzyrodzone, jakie posiadał.

21. Nadprzyrodzone przyzwolenie wiary, użyteczne dla zbawienia, jest do pogodzenia z jedynie prawdopodobnym poznaniem objawienia, a tym bardziej z lękiem sprawiającym, że ktoś obawia się, że Bóg nie przemówił⁹².

Pierwsza teza, której interpretacja jest kontrowersyjna, wydaje się być wymierzona w zdanie, zgodnie z którym niewierny nie jest zobowiązany do nawrócenia, póki religia lub wyznanie, do którego należy, wydaje się zachowywać choćby niewielkie prawdopodobieństwo. Potępienie to wycelowane jest w krańcowy probabilizm, który sprowadza się do zwykłej wymówki⁹³.

Trzy pozostałe zdania stanowią pewną całość. Pochodzą one z teologii jezuita Estrixa. Wyróżnia on w akcie wiary „pewność materialną”, która zależy od nadprzyrodzonego *habitus* wiary i przekracza porządek świadomości oraz „pewność formalną”, która uzależniona jest od sposobu, w jaki przyłączamy się do argumentów na rzecz wiary. Estrix uważa, że nie byłoby „rozumne” dawanie owym argumentom więcej przyzwolenia, niż to, na jakie zasługują w oczach rozumu. W konsekwencji, dokonując rozróżnienia pomiędzy zewnętrzną nie-

⁹² *DzS* 2103, 2119-1121; przekład polski (fragm.): *BF*, VIII/22.

⁹³ Zob. R. Aubert, *op. cit.*, s. 92-93.

złomnością aktu wiary, która pochodzi od woli, a niezłomnością wewnętrzną, która jest proporcjonalna do argumentów, Estrix podejmuje skomplikowane przypadki: katolik mógłby w dobrej dyspozycji wątpić w swego proboszcza, na słowo którego wierzy, zależnie od swego środowiska życia, na przykład protestanckiego; mógłby nawet mieć realne wątpliwości co do jakiejś przesłanki wiary, aż po uprawnione przejście do herezji. Podobnie, „heretyk” może w dobrej wierze pozostać w swym wyznaniu. Zdanie 20 skłania do myślenia, iż przypadki te mogą być pospolite, podczas gdy faktycznie skierowane było do katolika żyjącego w środowisku protestanckim. Zdanie 21 zakłada prawomocność wątpliwości na rzecz herezji. Kwestionuje ono fakt, że Bóg mógł objawić takie czy inne twierdzenie. Jednakże uogólnienie zdania prowadzi do tego, iż wyraża ono możliwość uprawnionego wątplenia przez katolika w objawiony charakter całości dogmatu katolickiego⁹⁴.

Ponad kazuistyczną subtelnością, w której lubowała się epoka, zarysowuje się ewolucja problematyki dotyczącej aktu wiary. Po pierwsze horyzontem owej refleksji jest odtąd chrześcijaństwo trwale podzielone, w którym zwaśnione wyznania współzawodniczą z sobą wobec wiernych. Jednakże ów pluralizm chrześcijański jest powiązany z ewolucją świadomości, która w coraz większej mierze skłania do refleksji nad aktem wiary jako aktem ludzkim i możliwym do uzasadnienia w oczach rozumu. Stąd pojawienie się kwestii dotyczącej motywów wiarygodności i subiektywnej pewności wiary na płaszczyźnie, na której o punktach tych zapadają decyzje przed trybunałem rozumu. W związku z tym wprowadza się niebezpieczny rozdział pomiędzy stroną ludzką i racjonalną, a nadprzyrodzoną stroną wiary, ze szkodą dla konkretnej jedności wierzącego i roli, jaką jego postawa duchowa odgrywa przy rozważaniu argumentów.

XVIII wiek jedynie wzmacnia trudności dotyczące nadprzyrodzonego charakteru wiary. Jak zawsze, racjonalna kontestacja ze strony kultury ulega interioryzacji w refleksji chrześcijańskiej. Tak iż na początku XIX wieku przeciwstawiają się sobie dwie tendencje: niektórzy teologowie będą chcieli podkreślać racjonalny charakter wiary, podczas gdy inni, powątpiewając w rozum, staną się apostołami fideizmu w formie tradycjonalizmu. Rozdział ten przynależy do ważnych debat doktrynalnych XIX wieku i będzie warunkował stanowiska zajęte na I Soborze Watykańskim.

Racjonalizm Hermesa

Wśród przedstawicieli pierwszej tendencji spotykamy Georga Hermesa (1775 — 1831), Antona Günthera i Jakoba Froschammera (1821 — 1893). G. Hermes, profesor dogmatyki w Münster, a później w Bonn, pragnie uzasadnić

⁹⁴ Zob. *ibid.*, s. 93-101.

wiarę w oczach rozumu. Czyni to w duchu odziedziczonym po Kancie, wyróżniając rozum teoretyczny i rozum praktyczny. Z jednej strony wiara powinna narzucić się ze względu na racjonalną konieczność przymuszającą. Rozum teoretyczny może przymusić do uznania prawdziwości prawd metafizycznych, takich jak istnienie Boga. Jednak co do prawd, które wykraczają poza zdolności oczywistości wewnętrznej rozumu, rolę tę odegra rozum praktyczny w imię obowiązku moralnego, podobnie jak w przypadku pewności historycznej. Idzie wówczas o pewność praktyczną, która szanuje wolność. W obydwu przypadkach konieczność racjonalna jest absolutna, bez względu na to, czy prawdy te zostały poznane przez rozumowanie, czy przez objawienie, ale w drugim jest to konieczność tylko rzędu moralnego. Taka jest konieczność w przypadku wiary w objawienie chrześcijańskie, która jest „stanem pewności i przeświadczenia w stosunku do prawdy rzeczy poznanej, stanem, do którego jesteśmy doprowadzani przez konieczne przyzwolenie ze strony rozumu teoretycznego lub przez konieczną zgodę rozumu praktycznego”⁹⁵. Wykluczona jest stąd wszelka wątpliwość. Autorytet objawiającego się Boga jest w ten sposób zrelatywizowany jako jeden pośród innych motywów wiarygodności. Hermes głosi nawet, że w celu dotarcia do wiary w pełni rozumnej, konieczne jest systematyczne podawanie w wątpliwość swych wierzeń przez tych, którzy urodzili się jako katolicy. W ten sposób będą oni mogli odkryć argumenty racjonalne, które narzucają się w sposób przymuszający. Ten akt wiary jest postawą filozoficzną uprzednią w stosunku do wszelkiej łaski. Ta ostatnia ma udział w postawie woli, która następuje po poznaniu: to wiara żywa, wiara serca, wolna i nadprzyrodzona. Wiara teologalna mieści się w porządku postępowania praktycznego. Poznanie nie jest skutkiem łaski.

W 1833 roku Rzym nakazał przebadanie dzieł Hermesa przez komisję ekspertów, którzy zareagowali na jego metodologię (zalecane systematyczne wątplenie) i na jego teorię wiary, która wydawała się odsuwać jej wymiar wolny i nadprzyrodzony. Grzegorz XVI w brewe *Dum acerhissimas* surowo i w całości potępił tezy Hermesa co do natury reguły wiary, objawienia i magisterium Kościoła, powodów wiarygodności, konieczności łaski⁹⁶. Dzieła Hermesa zostały wprowadzone na Indeks. Brewe potępiało zwłaszcza „drogę pozytywnego wątplenia jako podstawy wszelkich poszukiwań teologicznych” oraz „zasadę rozumu podniesioną do najważniejszej normy i jedyne go środka, poprzez który człowiek może dostąpić poznania prawd nadprzyrodzonych”⁹⁷. Potępienie to wywołało poważny oddźwięk w Niemczech, gdzie teologia

⁹⁵ G. Hermes, *Philosophischer Einleitung in die Christ-catholische Theologie*, s. 261; w: R. Aubert, *ibid.*, s. 105.

⁹⁶ *DzS*2739; przekład polski: *BF*, 1/1.

⁹⁷ *DzS*2738. - Pozostaje debata na temat, czy rzymskie potępienia zostały poprzedzone dobrym zrozumieniem dzieł Hermesa.

Hermesa znalazła wielu obrońców. Cień myśli Hermesa zaciąży na rozważaniach I Soboru Watykańskiego.

W roku 1846, w encyklice *Qui pluribus*, Pius IX zabiera głos przeciw racjonalistom chrześcijańskim. Stwierdza on, że nie może być rzeczywistej opozycji między wiarą a rozumem, „ponieważ tak wiara, jak i rozum pochodzą z jednego i tego samego źródła niezmiennej i wiecznej prawdy, którym jest dobry i wielki Bóg. Przeto mają się wzajemnie wspierać”⁹⁸. Potępia on każdy wysiłek sprowadzania wiary do rozumu, wszak „nasza święta religia nie jest wymysłem rozumu ludzkiego, lecz została objawiona ludziom przez najłaskawszego Boga”⁹⁹. Rolą rozumu jest „pilne zbadanie faktu Bożego objawienia, by się upewnić, że Bóg rzeczywiście przemówił i by [...] «okazać mu rozumne podporządkowanie się» [Rz 12,1]. Któż bowiem nie wie lub nie może nie wiedzieć, że mówiącemu Bogu należy okazać pełną wiarę i że samemu rozumowi nic bardziej nie odpowiada jak przyjęcie i mocne przyłgnięcie do tego, co Bóg objawił, który ani się sam nie myli, ani omylić nie może?”¹⁰⁰. Rozum ludzki jest w pełni zdolny do uznania świątłych i bardzo mocnych argumentów pokazujących, że Bóg jest autorem naszej wiary oraz do złożenia Mu hołdu wiary poza wszelką wątpliwością¹⁰¹.

Redaktorzy tekstu posuwają się daleko w stwierdzeniu pewnego dowodu faktu objawienia; tak też niektórzy zwolennicy Hermesa uważali, iż tekst ten powracał do potępienia Grzegorza XVI. Jako że nie idzie tu o rolę łaski, papież nie wypowiada się o fakcie, czy używanie rozumu naturalnego w zmaganiu z preambułami wiary odbywa się przy udziale łaski, czy bez niej.

W linii Hermesa również Günther usiłował pojednać wiarę i rozum oraz odbudować na podstawie idealizmu niemieckiego organiczność misterium chrześcijańskiego. Chciał naukowo udowodnić prawdy, które w nim są zawarte i uczynić z nich system o wartości filozoficznej. Wiara zachowywała tu wszakże pewną rolę: „To poprzez wiarę postrzegamy rzeczywistość owych prawd, których konieczność pokazuje rozum”¹⁰². Inaczej mówiąc fakt objawienia jest rzeczywistością historyczną, przedmiotem wiary, jednak jego treść staje się w konieczny sposób przedmiotem nauki. Kwestionował on tym samym na nowo koncepcję objawienia nadprzyrodzonego, ponieważ człowiek może dojść do rozumienia tajemnic przy pomocy swego rozumu.

Myśl Günthera wywołała w Niemczech entuzjazm i sprzeciw. Jego dzieła zostały umieszczone na Indeksie w 1857 roku, a on sam podporządkował się Kofiasowi. Jednak Piusowi IX zależało na zestawieniu jego błędów w brew

⁹⁸ *DzS* 2776; *FC* 63; przekład polski: *BF*, 1/17.

⁹⁹ *DzS* 2777; *FC* 64; przekład polski: *BF*, 1/18.

¹⁰⁰ *DzS* 2778; *FC* 65; przekład polski: *BF*, 1/19.

¹⁰¹ Zob. *DzS* 2779-2780; *FC* 66; przekład polski: *BF*, 1/20-21.

¹⁰² E. Hocedez, *op. cit.*, t. 2, s. 42.

zaadresowanym do biskupa Kolonii¹⁰³. Froschammer, który proponował nieco inną formę racjonalizmu, także został potępiony przez Piusa IX w 1862 roku¹⁰⁴, a potem wzięty na cel w *Syllabusie*¹⁰⁵. Domagał się on pełnej autonomii filozofii w stosunku do władzy religijnej i starał się zgłębić objawione tajemnice jako przedmiot właściwy rozumowi, kwestionując tym samym specyfikę tego, co nadprzyrodzone.

Fideizm Bautaina

Z drugiej strony znajdują się Louis-Eugene Bautain (1796—1867) i Augustin Bonnetty (1798—1879). Bautain, profesor w Strasburgu, był tradycjonalistą i ontologią¹⁰⁶ i reagował przeciw osiemnastowiecznemu racjonalizmowi. Rozumowi ludzkiemu, nadal podejrzanemu w dziedzinie prawdy, Bautain przeciwstawiał tradycję, to znaczy przekazywanie słowa Bożego przez głosy zewnętrzne i historyczne. Temu zewnętrznemu przekazywaniu odpowiada w duszy działanie łaski, pewna intuicja czy też upodobanie, które pozwalają uchwycić jego prawdę. Wierzenie w prawdy tak przekazywane za pomocą ludzkiego świadectwa, ale same w sobie nieoczywiste w oczach rozumu, stanie się oczywiste, gdy zostaną one poddane próbie w światłości i łasce Boga. Bautain mógł tym samym zwracać się do niewierzących: bierzcie na serio objawienie, starajcie się zbadać jego prawdę, i sami przekonacie się o tejże prawdzie. Pozwólcie działać w sobie zmysłowi Bożemu, który jest w was dziełem łaski.

Odpowiadając na sześć pytań, jakie postawił mu jego biskup, Bautain stwierdził: 1. Samo rozumowanie nie może dać pewności istnienia Boga Stwórcy. 2. W sprawie wiary w objawienie judeochrześcijańskie, należało odróżnić fakt historyczny tej tradycji i jej „Bożą prawdę”, uznaną jako przedmiot wiary, jak wszystko, co boskie. 3. Argumenty oparte na cudach Chrystusa mają wartość dowodu jedynie dla wiernych, ale same nie mogą przekonać niedowiarków. 4. Podobnie jest ze zmartwychwstaniem, które dla niedowiarków pozostaje świadectwem ludzkim i nie może być przyjęte bez łaski i modlitwy. 5. Jeśli rozum w pewnym sensie wyprzedza wiarę, ponieważ pozwala on zrozumieć przekazane przesłanie, to jednak rozumowanie nie może doprowa-

¹⁰³ *DzS* 2828-2831; przekład polski (fragm.): *BF*, 1/25-26.

¹⁰⁴ Pius IX, List do arcybiskupa Monachium, *DzS* 2850 — 2861; przekład polski (fragm.): *BF*, 1/33-36 i 11/33-34.

¹⁰⁵ *DzS* 2908-2914; przekład polski (fragm.): *BF*, 1/40-41.

¹⁰⁶ „[...] doktryna, która głosi, że każde ludzkie duchowe poznanie ma konieczną podstawę gwarantującą jego możliwość w bezpośrednim (choć atematycznym) oglądzie absolutnego boskiego bycia samego w sobie”, K. Rahner, H. Vorgrimler, *Maty słownik teologiczny, op. cit.*, s. 302. Ontologizm został potępiony przez Święte Oficjum w 1861 roku. *DzS* 2841—2847; przekład polski (fragm.): *BF*, 1/27-30.

dzić przekonania bez udziału elementu, którego nie da się udowodnić.

6. Człowiek upadły niewątpliwie ma jeszcze zdolność przyjęcia łaski i otrzymania Bożego światła, ale swymi własnymi siłami nie może dotrzeć w sposób pewny do istnienia Boga i do objawienia.

Biskup ów, zatroskany o zagrożenie, jakie odpowiedzi Bautaina stanowiły dla ortodoksji, dwukrotnie (1835 i 1840) kazał mu podpisać sześć zdań, które w istocie zbierały sens owych pytań, przy czym druga wersja zdań wносиła tylko kilka niuansów¹⁰⁷. Nieco później, w roku 1844, Rzym nakazał mu podpisanie czterech przyrzeczeń: nigdy nie nauczać, że przy pomocy samego rozumu 1. nie można podać prawdziwego dowodu na istnienie Boga; 2. nie można udowodnić duchowości i nieśmiertelności duszy i innych prawd racjonalnych; 3. nie można zdobyć wiedzy o zasadach lub metafizyce; 4. nie można osiągnąć prawdziwej pewności motywów wiarygodności¹⁰⁸. Zdania te są mniej przymuszające niż zdania biskupa Strasburga¹⁰⁹.

W tym samym nurcie co Bautain, również Bonnetty, założyciel *Annales de philosophie chrétienne*, bronił tradycjonalizmu bardzo nieufnego wobec rozumu. Został zaatakowany przez jezuitę Chastela, który oskarżał go o zepchnięcie wiary w dziedzinę uczucia. Bonnetty nie został potępiony przez Rzym, ale musiał podpisać cztery zdania, z których trzy dotyczyły doktryny aktu wiary:

1. Nie ma żadnej opozycji pomiędzy rozumem a wiarą, ponieważ pochodzą one od tego samego Boga, źródła wszelkiej prawdy, i wzajemnie się wspierają.
2. Rozumowanie może udowodnić w sposób pewny istnienie Boga, duchowość duszy i wolność człowieka.
3. Używanie rozumu poprzedza używanie wiary i prowadzi do niej człowieka z pomocą objawienia i łaski.

Dwa ostatnie zdania inspirowane są zdaniami podpisanymi przez Bautaina. Pozostają otwarte na różnorodne interpretacje.

Racjonalizm (lub dokładniej: semiracjonalizm) i fideizm zostaną potępione na I Soborze Watykańskim. Co do kwestii analizy aktu wiary (*analysis fidei*), to pozostanie ona przedmiotem poszukiwań i debat aż do pierwszych dziesięcioleci XX wieku¹¹⁰.

¹⁰⁷ *DzS* 2751-2756; *FC* 53-58; przekład polski: *BF* I/2-7. Tezy z 1840 roku lekko modyfikują te z 1835. Usunięty został termin sam w odniesieniu do rozumowania dowodzącego istnienia Boga.

¹⁰⁸ *DzS* 2765-2768; *FC* 59-62; przekład polski: *BF*, I/8-11.

¹⁰⁹ Choć w trzech przypadkach na cztery przejmuje termin sam.

¹¹⁰ Zob. słynne artykuły, które napisał P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, *RSR* 1 (1910), s. 241-259 i 444-475.

III. EWOLUCJA POJĘĆ DOGMATYCZNYCH I NARODZINY NOWOCZESNEGO „MAGISTERIUM” W XIX WIEKU

1. DOGMAT, ENCYKLIKI I MAGISTERIUM

Wskazówki bibliograficzne: L. Choupin. *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège. Syllabus; Index; Saint Office; Galilée: Congrégations romaines. L'inquisition au Moyen Age*. wyd. 3. Beauchesne. 1928. - J. Beumer, *Die Régula Fidei Catholicae des Ph. N. Chrismann ofm und ihre Kritik durch J. Kleutgen sj. „Franz. Stud.”* 46 (1964). s. 321 -334. - W. Kasper. *Dogme et Évangile, op. cit.* - Y. Congar. *Pour une histoire sémantique du terme „Magisterium”*. *RSPT* 60 (1976). s. 85-95 ; *Bref historique des formes du „magistère“ et de ses relations avec les docteurs*. *RSPT* 60 (1976), s. 99-112 - Zbiorowe. *Le magistère. Institution et fonctionnement*. *RSR* 71 (1983). s. 5-308. - B. Sesboüé. *La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie*. „L'année canonique”. 31 (1988), s. 55-94. - A. Dulles, *Models of Révélation*. Maryknoll. New York 1992². - Zbiorowe, art. „Dogma”. *LThK*. wyd. 3. 1995. s. 283-288.

Nowa definicja „dogmatu”

W XVI wieku *Commonitorium* Wincentego z Lerynu miało 35 wydań i 22 przekłady. Dziełko stało się podstawą argumentu z tradycji w kontrowersji protestanckiej. „Można było oprzeć się na formule mnicha z Lerynu, by odesłać do tego, w co w Kościele «wierzyli wszyscy, wszędzie, zawsze». Ową «wiarę prawną i powszechną» podniesiono do rangi «dogmatu boskiego, niebieskiego, eklezjalnego» i przeciwstawiono wymysłom «nowego dogmatu»”¹¹¹.

Pierwszymi świadkami użycia terminu dogmat w nowoczesnym i ograniczonym znaczeniu, jakie będzie znaczeniem I Soboru Watykańskiego, są Francuz François Véron (1578—1649) i Anglik Henry Holden (1596—1662)¹¹². Nie wydaje się, aby od razu zdobyli popularność. Taka sama definicja znajduje się u franciszkanina Philippe’a Neri Chrismanna (1751 — 1810)¹¹³. Porównajmy obydwie definicje, Vérona i Chrismanna:

Véron: Do wiary katolickiej należy wszystko to, i tylko to, co jest objawione w słowie Bożym i podane wszystkim przez Kościół katolicki: to winno być uznane za wiarę Bożą¹¹⁴.

¹¹¹ W. Kasper, *Dogme et Évangile, op. cit.*, s. 34.

¹¹² Zob. J. Le Brun, *L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596—1662)*, *RSR* 71 (1983), s. 191 -202.

¹¹³ Zob. P. Fransen, *A short history of the meaning of the formula „Fides et mores”*, w: *Hermeneutics of the Councils*, s. 310, który modyfikuje opinię W. Kaspera, widzącego w Ph. N. Chrismannie pierwszego świadka tego znaczenia.

¹¹⁴ F. Véron, *De la règle de la foi catholique*, Louvain 1721; cytowany w: P. Fransen, *ibid.*, s. 310.

Chrismann 1792: Dogmat wiary nie jest niczym innym, jak pewną nauką i pewną prawdą, objawionymi w sposób Boży, nauką i prawdą, które publiczny osąd Kościoła podaje do wierzenia wiarą Bożą, tak iż ich przeciwieństwo potępione jest przez tenże Kościół jako nauka heretycka¹¹⁵.

Ta ostatnia formuła została oceniona jako „minimalistyczna” i wydanie dzieła Chrismanna z 1854 roku zostało umieszczone na Indeksie nie tylko ze względu na niedocenianie przez tę definicję „wiary eklezjalnej”, ale również z powodu gallikanizmu autora. W koncepcji tej wiara „nadprzyrodzona” jest przeciwstawiona „naturalnej” formie poznania, która ma swe źródło w rozumie.

„Nie przeszkodziło to, co zadziwiające, idei dogmatu sformułowanej przez *Regula Fidei* stać się w XIX wieku wspólnym dobrem teologii katolickiej oraz niemal dosłownemu przejęciu jej przez I Sobór Watykański”¹¹⁶. Definicja ta, stopniowo rozprzestrzeniająca się w teologii osiemnastowiecznej, wchodzi do oficjalnego słownictwa Kościoła w XIX wieku. Późny charakter aktualnej definicji słowa dogmat wyjaśnia pewną zaskakującą dla dzisiejszych katolików przesłankę: nie ma oficjalnej listy dogmatów, które Kościół nakłada w imię wiary, pomimo coraz bardziej jurydycznej koncepcji dogmatu jako tego, co zostało zdefiniowane jako takie przez uprawniony autorytet magisterium, sam ustanowiony na prawie Bożym.

Pojawienie się koncepcji „magisterium”

Termin „magisterium”, używany dla oddania hierarchicznej funkcji regulacji wiary w Kościele, datuje się dopiero na koniec XVIII wieku¹¹⁷. Został on z kolei wprowadzony przez kanonistów niemieckich na początku XIX wieku, dla których „władza magisterium” wpisuje się w trzyczęściowe rozróżnienie, które zawiera „władzę porządku” i „władzę jurysdykcji”. Termin ten oznacza „określone ciało hierarchiczne”¹¹⁸, na mocy powierzonej mu misji sprawujące funkcję nauczania w Kościele i posiadające autorytet orzekania, co należy do wiary: to „żywe magisterium”. Nawet jeśli określana tym słowem rzeczywistość jest dawniejsza i wyrażana była innymi słowami, pojawienie się nowego słownictwa nigdy nie jest neutralne. Termin ten odpowiada nowej postaci sprawowania „magisterium”.

¹¹⁵ Ph. N. Chrismann, *Regula wiary katolickiej*, Kempten 1792; przekład franc., w: W. Kasper, *Dogme et Evangile, op. cit.*, s. 35.

¹¹⁶ W. Kasper, *ibid.*, s. 35.

¹¹⁷ Pierwsze jego użycie miałyby się znajdować u Martina Gerberta, opata Saint-Blaise: „*Ecclesiae magisterium*”, gdzie zaczyna się dopełniać przejście od „funkcji nauczania z autorytetem w Kościele” do „ciała hierarchicznego”; Y. Congar, *Pour une histoire sémantique...*, *op. cit.*, s. 94.

¹¹⁸ Y. Congar, *ibid.*-, czerpie tutaj inspirację od tego wielkiego teologa, autorytetu w tej dziedzinie.

XIX wiek podkreśla ten zwrot. „Stolica Apostolska — pisze Y. Congar — przed epoką nowożytną wcale nie sprawowała czynnego magisterium definicji dogmatycznych i ciągłego formułowania doktryny katolickiej, jakie sprawuje od pontyfikatu Grzegorza XVI, a szczególnie Piusa IX. W starożytności chrześcijańskiej działała ona raczej jak najwyższa instancja jurydyczna w Kościele, której reguły formułowały zazwyczaj zgromadzenia biskupów; później, w średniowieczu, jak moderator i najwyższy sędzia chrześcijaństwa [...]. Spory doktrynalne były najpierw prowadzone i dojrzewały, a potem rozstrzygano je poprzez bezpośrednie odniesienie do Pisma i serii tekstów patrystycznych: krótko mówiąc, poprzez swego rodzaju magisterium samej tradycji”¹¹⁹.

XIX wiek dokonuje formalizacji funkcji magisterium, a samo słowo wchodzi wraz ze swym nowym znaczeniem do języka oficjalnego w 1835 roku. „Kościół — powiada Grzegorz XVI — z Bożego ustanowienia dysponuje władzą [...] magisterium, by nauczać i definiować to, co dotyczy wiary i obyczajów oraz interpretować święte Pisma bez żadnego niebezpieczeństwa błędu”. W brewe skierowanym przeciw Hermesowi papież zarzuca mu posiadanie opinii obcych doktrynie katolickiej, „zwłaszcza dotyczących natury wiary, reguły rzeczy, w które należy wierzyć, tradycji, objawienia i magisterium Kościoła”¹²⁰. Pius IX wypowie się w podobnym duchu, w 1849 roku:

Nie można buntować się przeciw wierze katolickiej nie odrzucając jednocześnie autorytetu Kościoła rzymskiego, w którym spoczywa „*fidei irreformabile magisterium*”, złożone przez boskiego Odkupiciela, a w którym, z tego względu, zawsze była zachowywana tradycja pochodząca od apostołów¹²¹.

Pius IX podejmuje to wyrażenie w liście *Tuas Libenter* do arcybiskupa Monachium (1863), w którym oskarża Döllingera, że uchybił „posłuszeństwu winnemu magisterium Kościoła”¹²² i „zwykłemu magisterium całego Kościoła rozproszonego w świecie”¹²³. Słowo to odnajdziemy na I Soborze Watykańskim, jest powszechnie używane przez papieży aż po nasze czasy. Powiązanie magisterium z dogmatem potwierdza się coraz mocniej.

Rewolucja francuska, dzięki swemu wpływowi na ewolucję idei w Europie, także będzie miała konsekwencje w funkcjonowaniu magisterium w XIX wieku. Kościół broni się przeciw licznym „nowoczesnym” tezom, czy to we właściwej dziedzinie dogmatyki, jak widzieliśmy w przypadku tez Bautaina w 1835, Giinthera w 1857, „ontologistów” w 1861, Froschammera w 1862 roku, czy

¹¹⁹ Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, I, s. 234.

¹²⁰ Grzegorz XVI, w encyklice skierowanej do duchowieństwa szwajcarskiego; Y. Congar, *Pour une histoire sémantique...*, s. 95.

¹²¹ Pius IX, Encyklika *Nostis et nobiscum*, 1849; Y. Congar, *ibid.*

¹²² *DzS* 2875.

¹²³ *DzS* 2879; Y. Congar, *ibid.*, s. 95.

też, i przede wszystkim, przeciwko ideom liberalnym, rozpowszechnionych w społeczeństwie.

Narodziny encyklik

Wskazówki bibliograficzne: P. Nau. *Une source doctrinale: les Encycliques. Essai sur l'autorité de leur enseignement*. Paris 1952 (przedruk serii artykułów, jakie ukazały się w „La Pensée catholique”). - P. A. Liégé. art. „Encyclique”. *Catholicisme*, t. 4. 1956, 114-116. - Zbiorowe. *Dictionnaire historique de la papauté*. Fayard. Paris 1994. s. 610-613.

Pojawieniu się terminu magisterium towarzyszy wejście w użycie nowego, doktrynalnego gatunku literackiego, a mianowicie encykliki, poprzez którą Stolica Święta prowadzi odtąd nauczanie w sposób ciągły. Gatunek ten poprzedzony został w XVIII wieku przez Benedykta XIV, który wielu ze swych listów nadał miano encyklik, nawet jeśli nie były one wysyłane do wszystkich biskupów. Dlatego to Grzegorz XVI w 1832 roku inauguruje swym *Mirari vos* długą serię nowoczesnych encyklik. Właśnie w jednej z encyklik, w 1835 roku, ten sam papież wprowadza termin „magisterium”. Encyklika jest szeroko używana przez Piusa IX w okresie, który nas teraz zajmuje, aż po *Quanta cura* (1864), która towarzyszyła *Syllabusowi*, czyli zbiorowi potępionych zdań.

Z punktu widzenia etymologii, termin ten określa list okólny wysłany przez patriarchę albo metropolitę do biskupów sufraganów. Patriarcha Zachodu pisał je podobnie, jak jego współbracia. Encyklika, która staje się nazwą zastrzeżoną dla specyficznego aktu papieża, jest odtąd najbardziej oficjalną formą, przez którą biskup Rzymu naucza swych braci w biskupstwie. Wiemy, jakie debaty zostały obudzone encyklikami Piusa IX oraz zdajemy sobie sprawę ze stawki encyklik jego następców w dziedzinie społecznej. Encyklika także dzisiaj pozostaje uprzywilejowanym wyrazem magisterium papieskiego. Jednakże rozwój tego rodzaju literackiego stanie się później źródłem trudnych problemów co do interpretacji właściwego dla nich autorytetu.

Od tradycji do magisterium

Wskazówki bibliograficzne: Y. Congar. *La Tradition et les traditions*. I. *Essai Historique*, op. cit. - H. Holstein. *La tradition dans l'Église*. Grasset. Paris 1960. - J. Beumer. *La tradition orale*. Cerf. Paris 1967. - J. Pelikan, *La tradition chrétienne*. V. *Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*. PUF. Paris 1994. s. 225-278.

Uwypuklenie funkcji „żywego magisterium”, mającego za zadanie rozoznawać nauczanie wiary na podstawie Pisma Świętego i tradycji, doprowadzi niektóre środowiska teologiczne do przesuwania znaczenia owej tradycji ku sprawowaniu magisterium na przestrzeni czasu. To, co uważane było za

pomniki tradycji, jest oto przyjmowane, niejako wstecz, jako wyraz magisterium. Obecnie dostrzega się interwencje magisterium tam, gdzie dawniej widziano wyraz świadectwa wiary. W wyrażeniu „reguia wiary” dopełniacz z obiektywnego staje się subiektywnym. Przywoływana przez Ireneusza „reguła wiary” jest tą, którą przyjmuje, która mu się narzuca i której jest świadkiem. Jest ona depozytem wiary. Nowoczesna „reguła wiary” wyraża to, co autorytet decyduje w sprawach wiary¹²⁴. Owo przejście od tradycji do magisterium nie dokonało się na Soborze Trydenckim, który mocno podkreślał odniesienia, jakie dla niego były normatywne: Symbol, Pisma i tradycje. Luter ze swej strony pisał do Prierasa: „Nie wiem, co chcesz powiedzieć, nazywając Kościół rzymski regułą wiary. Ja zawsze wierzyłem, że wiara jest regułą Kościoła rzymskiego i wszystkich Kościołów”¹²⁵. Jednakże teolodzy potrydenccy dokonują „przejścia od jednej koncepcji tradycji jako treści i jako depozytu otrzymanego od apostołów, do koncepcji tradycji rozpatrywanej z punktu widzenia organu przekazującego, postrzeganego jako spoczywający przede wszystkim w magisterium Kościoła”¹²⁶. Bez wątpienia przyczyniła się do tego walka przeciw jansenizmowi, który usiłował przeciwstawić Pismo i dawną tradycję owej „tradycji żywej”¹²⁷, reprezentowanej przez autorytet Kościoła. Z kolei dokona się przejście od pojęcia „żywej tradycji” do pojęcia „żywego magisterium”.

Termin „żywa tradycja” nabierze zupełnie innego znaczenia w szkole z Tybingi i u Möhlera. U tego ostatniego idzie o „żywą Ewangelię zawsze głoszoną w Kościele”, to znaczy o całość objawienia, na ile jest ono przedmiotem nieustannej i życiowej komunikacji w Kościele, z pokolenia na pokolenie.

Szkoła rzymska z XIX wieku, od J. Perrone’a do J. B. Franzelina, odróżniać będzie tradycję w znaczeniu obiektywnym, depozyt wiary, oraz tradycję w znaczeniu aktywnym, akt jej przekazywania. Taka definicja wykracza zatem poza sam przypadek magisterium. Podręczniki będą opiniować różnorako: jedne dając pierwszeństwo tradycji obiektywnej, rozważanej jako daleka reguła wiary; inne, w ślad za Billuartem (+ 1757), podkreślają, że jest tylko jedna tradycja żywa, przekazywana ustnie, to znaczy przez żywe magisterium. Jednocześnie termin „Kościół” zaczyna coraz bardziej oznaczać samo magisterium. W tym sensie, powiada Y. Congar, „nowoczesna teologia wprowadziła magisterium do definicji tradycji [...]. Można zadać sobie pytanie, czy w tych warunkach magisterium nie staje się jedynym miejscem teologicznym, jedynym źródłem poznania prawdy objawionej. [...] Pismo i tradycja w znaczeniu obiektywnym tego słowa są odniesieniami, poprzez które teolodzy uzasadniają magiste-

¹²⁴ Zob. Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, I, s. 233 — 235. Dalsza część moich rozważań w niniejszym rozdziale jest inspirowana tym tekstem.

¹²⁵ M. Luter, *WA I*, s. 662; Y. Congar, *ibid.*, s. 240.

¹²⁶ Y. Congar, *ibid.*, s. 238.

¹²⁷ Termin ten używany jest w takim znaczeniu w przedmowie do t. 23 *Œuvres* Arnoulda; Y. Congar, *ibid.*, s. 241.

rium”¹²⁸. Po kryzysie modernistycznym tendencja ta stanie się jeszcze silniejsza. „Tak iż, jeśli rozpatrywać ją w określonej epoce, tradycja zlewa się z autentycznym magisterium, bliską i bezpośrednią regułą naszej wiary”¹²⁹. Słynne zdarzenie, kiedy to papież Pius IX powiedział do kardynała Guidi: „Tradycja to ja!” — podawane w różnych wersjach, ale z pewnością autentyczne¹³⁰ — jest niewątpliwie jedynie żartem bez znaczenia doktrynalnego, ale objawia pewien stan umysłu.

2. EWOLUCJA TEOLOGII

Wskazówki bibliograficzne: E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*. 3 tomy. Édition universelle/DDB. Bruxelles/Paris 1947. 1949. 1952.-W. Kasper, *Die Lehre von der Römischen Schule*, Herder. Freiburg 1962. - P. Vallin. *Des lieux où la théologie se fait*, w: J. Doré (red.). *Introduction à l'étude de la théologie*, t. 3. Desdée. Paris 1992. s. 67-147.

Nowy status teologii uniwersyteckiej

W XVII i XVIII wieku funkcjonowanie wydziałów teologicznych pozostaje mniej więcej takie samo, jak przy końcu średniowiecza, nawet jeśli duch głęboko się zmienił. We Francji wydziały te są przeważnie gallikańskie. Jeśli nadal zajmują się potępianiem tez, to jednak zadanie to jest odtąd coraz częściej sprawowane przez autorytet papieski. Tezy potępiane przez Rzym są zresztą najczęściej tezami teologów. „Teologia jest pilnowana, przynajmniej wtedy, gdy pociąga za sobą konsekwencje w zachowaniu klerków i ludu wiernego”¹³¹.

Po rewolucji francuskiej status teologów w Kościele poważnie się zmienił. W końcu XVIII wieku zawierucha rewolucyjna porwała w Europie Zachodniej uniwersytety, a zatem i wydziały teologii. We Francji uniwersytety i niektóre wydziały teologii zostały odnowione za pierwszego cesarstwa, zwłaszcza w Paryżu. Jednakże wydziały te nauczają jeszcze czterech artykułów gallikańskich z 1682 roku i ich stopnie nie były uznawane przez Rzym. Właśnie dlatego, począwszy od roku 1824, papieństwo podejmuje pewną liczbę inicjatyw: oddaje Kolegium Rzymskie jezuitom i dokonuje nowej fundacji Louvain, nadając tym instytucjom status uniwersytetów papieskich. Następnie zostaną założone inne uniwersytety papieskie pod bezpośrednią władzą Stolicy Apostolskiej i w klimacie zupełnie odmiennym od klimatu wydziałów *ancien régime'u*.

¹²⁸ Y. Congar, *ibid.*, s. 254.

¹²⁹ *Ibid.* U Newmana i Scheebena pojęcie tradycji wpisuje się w znacznie bardziej zrównoważoną perspektywę.

¹³⁰ Zob. Y. Congar, *ibid.*, s. 258; zob. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, Bloud et Gay, Paris 1952, s. 354.

¹³¹ Y. Congar, *Bref historique...*, *op. cit.*, s. 107.

Sukces Denzingera

Wskazówki bibliograficzne: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Pierwsze wydanie pochodzi z roku 1854. W XIX wieku było 8 wydań:

6 pierwszych samego Denzingera (1854-1888): wydania 7. i 8. przygotował Stahl (1894-1900); w XX wieku kolejni wydawcy to C. Bannwart od 1908 do 1913 (wyd. 10-12), który na długo nadał publikacji oblicze klasyczne; J. B. Umberg od 1921 do 1951 (wyd. 13-27); K. Rahner od 1952 do 1957 (wyd. 28-31); A. Schönmetzer od 1963 do 1976 (wyd. 32-36) [ten ostatni dostosował dzieło do nowoczesnych wymagań krytycznych: wybór tekstów, usunięcie dokumentów wątpliwych, poprawa tendencyjnych tytułów, notki historyczne pozwalające na usytuowanie autorytetu tekstu, nowa numeracja], Wyd. 37.. poprawione i poszerzone, powstałe pod kierunkiem P. Hünermanna (Herder, 1991) jest po raz pierwszy dwujęzyczne (język oryginalny i niemiecki). Oczekujemy na przekład francuski; przekład polski: zob. *BF.* - Y. Congar. *Situations et tchesprésents delà théologie*. Cerf. Paris 1967, „Du bon usage du Denzinger”. s. 11 - 113. - J. Schumacher, „Der Denzinger”. *Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie*. Herder. Freiburg 1974.

Ukazanie się w 1854 roku i szybki sukces dzieła H. Denzingera jest podwójnym znakiem wciąż rosnącego znaczenia przypisywanego interwencji magisterium w badaniach teologicznych i w ewolucji teologii instytucjonalnej w seminariach i na uniwersytetach. Dla H. Denzingera, profesora dogmatyki w Wlirzburgu, książka ta była jedynie praktycznym podręcznikiem szkolnym, podającym wybór dokumentów „magisterium” ocenianych jako najbardziej użyteczne w studiowaniu teologii. Podręcznik ten zbiera dokumenty soborowe, papieskie i biskupie, zgodnie z sekwencją chronologiczną, która zaczyna się od Symboli wiary, a w czasach nowożytnych rozwija cytaty z encyklik i różnych dokumentów rzymskich. Dzieło to zatem oddało do dyspozycji czytelników bardzo bogatą dokumentację, na poziomie naukowym, ulepszaną z wydania na wydanie.

Dzieło to, aby odpowiednio go używać, wymaga jednakże pewnego koniecznego rozeznania. Po pierwsze książka ta nie ma nic wspólnego z jakimś „oficjalnym dziennikiem” Kościoła: jest nieoficjalnym zbiorem oficjalnych dokumentów. Wybór tekstów jest zatem sprawą jedynie autorów i pewne luki z pierwszych wydań, jak też niektóre okrojone cytaty musiały zostać usunięte. Inne dawne teksty zostały wycofane w ostatnich wydaniach, gdyż badania poddały w wątpliwość ich autentyczność. Niektóre dokumenty ujmowano na sposób anachroniczny w znaczeniu uzależnionym od współczesnych trosk. Z drugiej strony istnieje ryzyko, że dzieło wprowadzi do umysłu czytelnika myśl o wyrównanym autorytecie całego zbioru. Wpisuje w tę samą serię i przy takiej samej prezentacji typograficznej różnorakie dokumenty, których autorytet jest bardzo zróżnicowany i w każdym przypadku wymaga osobnej oceny. Nazbyt przesadnie rozwija dokumenty epoki nowożytnej i współczesnej, co do których swego rodzaju dekantacja nie mogła jeszcze mieć miejsca. Nie mogłoby przeto zastąpić koniecznej pracy krytycznej i her-

meneutycznej nad dokumentami dogmatycznymi. Albowiem ze względu na swą specyfikę w szerokiej mierze izoluje magisterium nadzwyczajne od magisterium zwyczajnego i powszechnego oraz magisterium od tradycji¹³². Nieodpowiednie jego używanie doprowadziło z jednej strony do teologii nazbyt jurydycznej, przez K. Rahnera pejoratywnie nazywanej „Denzinger-Theologie”.

Wszelako sukces tego dzieła¹³³ świadczy o ogromnej przysłudze, jaką oddało i nadal oddaje w bardziej naukowej prezentacji. Stało się powszechnie wykorzystywaną instytucją teologiczną. Przypisy niniejszej *Historii dogmatów* odsyłają doń nieustannie, a przypomnienie tego Czytelnikowi oddaje tylko Denzingerowi sprawiedliwość.

Używanie not teologicznych

Wskazówki bibliograficzne: L. Choupin. *op. cit.* - S. Cartechini. *De valore notarum theologiarum et de criteriis ad eas dignoscendas*, P.U.G.. Rome 1951. - Y. Congar. *La foi et la théologie*, Desclée. Paris 1962. s. 166-168.

Tezy potępiane przez papieży w XVII i XVIII wieku zawierały, jak widzieliśmy, serię oficjalnych cenzur i not negatywnych. Jednocześnie, wraz z M. Cano, teologia scholastyczna czasów współczesnych przechodziła od metody opartej na kwestii do wykładu tezy. Ta sama intencja kwalifikowania każdej tezy teologicznej uwidaczniała się stopniowo w podręcznikach, począwszy od XIX wieku. Nie chodzi już o potępienia wydawane autorytatywnie, ale o określenie każdego zdania w jego stosunku do wiary. Takie rozeznanie angażuje jedynie teologa, który je wygłasza, ale konsensus teologów jest na swój sposób autorytetem i sam ustanawia notę.

Trzeba tutaj dokonać rozróżnienia pomiędzy notami czysto dogmatycznymi, które dotyczą wiary oraz notami teologicznymi. Są przede wszystkim dwie noty główne: wiary zdefiniowanej (*de fide definita*), to znaczy punkt będący przedmiotem definicji uroczystej, nieomyłnej i niezmiennej, podanej przez sobór lub papieża; i nota wiary (*de fide divina et catholica*), która w nie mniejszym stopniu przynależy do depozytu wiary, ale stosuje się do prawd będących jej częścią z racji zgody i nauczania całego Kościoła, a nie ze względu na uroczystą definicję. I Sobór Watykański sformalizuje w 1870 roku tę koncepcję pod nazwą magisterium „zwyczajnego i powszechnego”¹³⁴. Jako że

¹³² Zob. Y. Congar, *Situations et tches présentes de la théologie*, s. 119—127.

¹³³ Dzieło G. Dumeige, *La foi catholique*, Orante, Paris 1969 (wyd. 3, 1989) miało być francuskim przekładem *DzS*. Ponieważ jednak wydawcy nie zgadzali się wówczas na przekład w ścisłym sensie według chronologicznego porządku dokumentów, Dumeige musiał przyjąć porządek tematyczny. Jego wybór tekstów jest ograniczony.

¹³⁴ *DzS* 3011; *FC* 93; przekład polski: *BF*, I/51; zob. niżej, s. 252.

definicja pojawia się tylko wtedy, gdy jest to konieczne, znaczenie tej noty jest równie ważne, co poprzedniej. Jednakże rozpoznanie tego, co należy do wiary z tego ostatniego tytułu jest albo oczywiste, albo daje powód do postawienia pytań. W takim przypadku teologowie mówią o przesłance „bliskiej wiary” (*proximum fidei*). Wreszcie debaty na temat faktu dogmatycznego przy okazji jansenizmu doprowadziły do rozwinięcia idei tego, co związane z wiarą. Niektórzy teolodzy mówią wówczas o „wierze eklezjalnej” (*fides ecclesiastica*). Ten punkt pozostał wszakże aż do dziś przedmiotem debaty między teologami. K. Rahner pisał: „To, iż takie prawdy istnieją, to znaczy że jest wiarą czysto eklezjalna [...] i że ma ona rzeczywiście właściwy sobie przedmiot, to punkt, wokół którego pośród teologów wcale nie ma jednomyślności”¹³⁵.

Obok tych not czysto dogmatycznych znajdują się noty teologiczne, dotyczące dziedziny zdań wydedukowanych przez teologię z przesłanki objawionej lub opracowanych w ramach jakiejś systematyzacji. Najważniejszą notą jest „teologicznie pewne” (*theologie certum*). Nota „doktryna katolicka” ma porównywalną doniosłość. „Wspólne i pewne” wyraża szeroką zgodę teologów. Na końcu listy znajduje się „wspólne” oraz „prawdopodobne”: idzie tu o tezy grupy teologów lub nawet pojedynczego teologa.

O ile użycie not czysto dogmatycznych zachowuje swe znaczenie, to noty teologiczne w drugiej połowie XX wieku popadły we względne zapomnienie. Rzeczywiście, postępy hermeneutyki dogmatycznej podkreśliły tendencję wcześniejszych podręczników do ogólnej inflacji w ocenie not, a zatem ich wielką relatywność. Natomiast używanie not czysto dogmatycznych pozostaje ważnym aspektem pracy teologów.

¹³⁵ K. Rahner, komentarz do n° 25 *LG, LThK, Das zweite Vatikanische Konzil I*, s. 238.

FAZA TRZECIA

OD I SOBORU WATYKAŃSKIEGO
DO LAT PIĘĆDZIESIĄTYCH:
OBJAWIENIE, WIARA I ROZUM,
NATCHNIENIE, DOGMAT
I NIEOMYLNE MAGISTERIUM

Chr. Theobald

ROZDZIAŁ PIĄTY

Stopniowa dogmatyzacja fundamentów wiary

Wskazówki bibliograficzne: Zob. bibliografię ogólną na temat I Soboru Watykańskiego i jego kontekstu.

Na temat historii teologii fundamentalnej: E. Hocedez, *Histoire de théologie au XIX^e siècle*, 3 tomy, Éd. univ./DDB, Bruxelles/Paris, 1947—1952. — W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Herder, Freiburg 1962; *Dogme et Evangile* (1965), *op. cit.* — R. Van der Gucht, H. Vorgrimler (red.), *Bilan de la théologie au XX^e siècle*, t. 2: *La théologie chrétienne: les disciplines théologiques particulières*, Castermann, Tournai 1971, s. 9 — 51. — F.-J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktates*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1984.

Wiek XIX jest świadkiem narodzin „teologii fundamentalnej” jako dyscypliny niezależnej w stosunku do teologii dogmatycznej. Nazwa tej nowej nauki, która wiele zawdzięcza „encyklopedii” Schleiermachera¹ nie ma większego znaczenia. W 1819 roku jej pierwszy przedstawiciel katolicki², J. S. von Drey (1777 — 1853), ze szkoły z Tybingi, mówi jeszcze o „apologetyce”³; czterdzieści lat później jego uczeń, J.-N. Ehrlich (1810 — 1864) ze szkoły wiedeńskiej, używa po raz pierwszy w tytule podręcznika pojęcia „teologia fundamentalna”⁴. Cel,

¹ F. D. E. Schleiermacher, *Le statut de la théologie* (1810), przekład franc.: B. Kaempf, Labor et Fides/Cerf, Geneve/Paris 1994.

² M. Seckler, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Herder, Freiburg 1980, s. 181.

³ J. S. von Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System* (1819), wyd. F. Schupp, Wiss. Buchgesell., Darmstadt 1971, s. 152, par. 226 i s. 46, par. 72.

⁴ J.-N. Ehrlich, *Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als I. Theil der Fundamental-Theologie*, Prag 1859; *Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Thatsache der Geschichte. II. Theil der Fundamental-Theologie*, Prag 1862.

jaki stawia przed sobą ta nowa nauka, jest znaczący ze względu na swój podwójny status epistemologiczny: traktuje ona o założeniach chrześcijaństwa (*praeambula fidei*), posługując się badaniami filozoficznymi i historycznymi dla ustalenia jego wiarygodności na forum rozumu ludzkiego, religii i innych wyznań chrześcijańskich; ale jednocześnie pojmuje siebie jako dyscyplinę teologiczną, która winna najpierw oprzeć możliwość i konieczność racjonalnego uzasadnienia wiary na samej istocie objawienia chrześcijańskiego.

Z tego podwójnego tytułu przygotowuje ona (a później także wydłuży) stopniową „dogmatyzację” fundamentów wiary. Rozpoczęła się ona już na Soborze Trydenckim⁵; jednakże w XIX wieku wchodzi w nową fazę. Teologia fundamentalna winna teraz podjąć wyzwanie globalnej kontestacji misterium chrześcijańskiego przez współczesny świat. Prowadzi ją to do uświadomienia sobie ostatecznych fundamentów wiary, które zostaną odnotowane, rozeznane i ocenione przez magisterium Kościoła na I Soborze Watykańskim. Rozdział ten ma na celu pierwsze przybliżenie logiki owego procesu „dogmatyzacji”.

I. OD TREŚCI WIARY DO JEJ FORMY

Już w chwili przygotowywania I Soboru Watykańskiego pewna liczba biskupów, zwłaszcza kardynałowie Rauscher z Wiednia i Schwarzenberg z Pragi, odnotowuje, że wiara nie jest już kontestowana w tej czy innej ze swych treści dogmatycznych, ale na sposób bardziej radykalny: w swych fundamentach. Dzisiaj, powiadają, neguje się porządek nadprzyrodzony, a nawet istnienie Boga: walka przeciw racjonalizmowi, naturalizmowi, panteizmowi i materializmowi będzie zatem musiała odnieść się do *praeambula fidei*⁶. Co do kwestii, skąd biorą się te błędy, Ojcowie soboru będą zajmować różne stanowiska: czy należy obwiniać protestantyzm, metodyczne wątpliwości Kartezjusza lub systemy filozoficzne oświecenia i idealizmu niemieckiego? Wszyscy wydają się zgodni, co do umieszczenia kwestii fundamentów wiary w historii, która sięga aż do epoki Soboru Trydenckiego⁷.

Rzeczywiście, po raz pierwszy i pod presją kontrowersji z luteranizmem, Sobór Trydencki poprzedza swą materialną ocenę „czystości Ewangelii” (która znajduje się w jego dekretach dogmatycznych) pewną refleksją formalną na temat „drogi postępowania [...] w potwierdzeniu dogmatów i odnowie obyczajów w Kościele”. Otóż ta refleksja formalna o zasadzie sądu dogmatycznego i moralnego dotyczy „fundamentu (*fundamentum*) wyznania wiary”⁸. Nikt, ani

⁵ Zob. wyżej, s. 115-116.

⁶ Zob. *Mansi* 49, 149 A-D i 457 A-458 C.

⁷ Zob. prolog do konstytucji *Dei Filius*, niżej, s. 223 — 226.

⁸ Zob. wyżej, s. 115-116.

sobór, ani jego adwersarze, nie kwestionuje „Symbolu wiary, jakiego używa święty Kościół rzymski jako zasady, w której koniecznie odnajdują się wszyscy ci, którzy wyznają wiarę Chrystusa, j e d y n e g o i n i e w z r u s z o n e g o f u n d a m e n t u, którego bramy piekielne nigdy nie przemogą (Mt 16,18)”⁹. Wszyscy, katolicy i protestanci, również pragną „zachowywać w Kościele samą czystość Ewangelii [...] jako źródło wszelkiej prawdy zbawczej i wszelkiej reguły moralnej”. Tym jednak, co jest przedmiotem kontrowersji i wymaga uzasadnienia, to obecność owego „źródła ewangelicznego” czy owego „fundamentu” w dzisiejszym Kościele: źródło i fundament (Ewangelia i Symbol) „są zwarte w księgach świętych (tak Starego, jak i Nowego Testamentu) i w tradycjach niepisanych”, precyzuje Sobór Trydencki, określając owe „mediacje historyczne” przez to samo pojęcie „fundamentu”¹⁰. Stwarza tym samym ryzyko umieszczania „źródła” i jego „miejsca historycznego” na tej samej płaszczyźnie¹¹; potwierdza w ten sposób jednak, że debata nie dotyczy ostatecznego fundamentu wiary, ale kryteriów osądu (*testimonia ac praesidia*), które mają udział w kręgu hermeneutycznym pomiędzy Ewangelią Chrystusa (źródłem) a jej materialną interpretacją dokonywaną przez Kościół.

W takim horyzoncie możemy zrozumieć podwójne przesunięcie, jakie doprowadzi do I Soboru Watykańskiego: ogólnie rzecz biorąc chodzi o stopniowe rozszerzenie pola, jakie obejmuje pojęcie „fundamentu”.

1. NIE ZASPOKOJONE OŚWIECENIE

Upadek *corpus catholicum* podczas wojen religijnych dostarcza warunków historycznych dla pierwszego przekształcenia. Na szczątkach dawnych dysput konfesyjnych, Europa oświecenia buduje nowy konsensus minimalny, oparty na racjonalnym poznaniu Boga jako podstawie więzi społecznych. Ideologiczna mapa różnych, obecnych wówczas stanowisk jest złożona. Jednak, wraz z E. Troeltschem, myślimy, że „uogólniona walka [oświecenia] przeciw supranaturalizmowi Kościoła i jej konsekwencje praktyczne, jak też pewna jedność metod, jakich się używa, nadają jej charakter względnie jednorodny”¹².

Nowa forma argumentacji, jaka zostaje wówczas wprowadzona, jest związana z początkami egzegezy historyczno-krytycznej u R. Simona (1638—1712) i J. S. Semlera (1725—1791)¹³ i z postulatem pozostającym w mocy aż do początków XX wieku, wedle którego autentyczne chrześcijaństwo znajduje się

⁹ COD II —2, s. 1349, 19-22.

¹⁰ COD II —2, s. 1351, 16 — 23; zob. H. Holstein, *La tradition d'après le concile de Trente*, RSR 47 (1959), s. 367-390.

¹¹ Zob. wyżej, s. 127.

¹² E. Troeltsch, *L'Aufklärung* (1897), przekład franc.: RSR 72 (1984), s. 382.

¹³ Zob. Chr. Theobald, art. „Sens de l'Écriture”, DBS, t. XII, 1993, 474 — 476.

w jego początkach (w źródle lub Pismach?). To tam i nigdzie indziej decyduje się, czy, tak lub nie, wiara może faktycznie odnosić się do objawienia nadprzyrodzonego, które przekracza naturalny porządek rozumu. Dowód wchodzi odtąd na podwójną drogę: wychodząc od doświadczenia ludzkiego, dostępnego elementarnej psychologii i socjologii, stara się najpierw zweryfikować zdanie założycieli, proroków lub pierwszych świadków, że otrzymali wewnętrzne natchnienie. Ponieważ ci ostatni twierdzą, że owo objawienie pozostawiło ślady w przestrzeni historyczno-fizycznej, wypada następnie uzupełnić teorię prorocstwa przez doktrynę cudu, która uzależniona jest od jurysdykcji krytyki historycznej.

Schemat ten odnajdziemy we wszystkich jego perspektywach ideologicznych w XVII wieku: w deizmie, który rozpatruje chrześcijaństwo jako pierwotną bądź schyłkową formę religii naturalnej; w „pośrednich” stanowiskach pietyzmu i neologii¹⁴, z których pierwsze redukuje objawienie do uczucia wewnętrznego, a drugie przystosowuje go do moralnego i racjonalnego ducha oświecenia; wreszcie w ortodoksjach, katolickiej i protestanckiej, które bronią tradycyjnego rozróżnienia między wiarą a rozumem, naturą a nadprzyrodzonością i uwypuklają psychologiczną „wiarygodność” pierwszego świadka, Jezusa oraz historyczne prawdopodobieństwo dokonywania przez Niego cudów dla położenia fundamentów wiary w Niego jako „legata Bożego”¹⁵. Za kwestią „początku” zarysowuje się zatem konfliktowy stosunek pomiędzy antropologią, uzależnioną od rozumu „naturalnego”, a teologią, która nadal powołuje się na porządek „nadprzyrodzony”.

To, iż w wieku XVIII próbowano również pogodzić obydwie „porządki”, ma pierwszorzędne znaczenie dla narodzin „teologii fundamentalnej” poczynając od 1819 roku oraz dla późniejszej dogmatyzacji fundamentów wiary na I Soborze Watykańskim. Już G. W. Leibniz zaproponował pojednanie pomiędzy „królestwem natury” i „królestwem łaski”, G. W. F. Hegel od 1802 roku krytykuje rezultaty filozofii oświecenia: „Patrząc z bliska — pisze on na początku *Wiary i wiedzy*, chwalebne zwycięstwo, jakie odniósł rozum *Aufklärung* nad tym, na co w swej wąskiej koncepcji religijnej patrzył jako na przeciwną sobie wiarę, jest niczym innym, jak tym: ani religia pozytywna, przeciw której wyruszył na wojnę, nie pozostała religią, ani on, zwycięski, nie pozostał rozumem”¹⁶. W odmiennym

¹⁴ Termin „neologia” oznacza pewien prąd w teologii protestantyzmu, rozpowszechniony w XVIII wieku (Halle w Niemczech), który zachowuje pojęcie objawienia, porzucając „gorszący” charakter twierdzeń chrześcijańskich i przekształcając te ostatnie w system prawd moralnych i racjonalnych. Zob. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, vol. 4, Bertelsmann, Gütersloh 1952, s. 1—204.

¹⁵ O traktacie „*De Christo legato divino*” w epoce oświecenia, zob. F.-J. Niemann, *op. cit.*, s. 199-300.

¹⁶ G. F. W. Hegel, *Premières publications. Foi et savoir* (1802), przekład franc.: M. Méry, Vrin, Paris 1952, s. 193.

duchu G. E. Lessing i I. Kant walczyli przed Heglem przeciw oświeceniu niewystarczająco wyjaśnionemu we własnych założeniach, zachowując, każdy na swój sposób, napięcie pomiędzy tradycją chrześcijańską a krytycznym doświadczeniem podmiotu, pomiędzy teologią biblijną a teologią filozoficzną¹⁷. Te różnorodne próby pojednania zostaną podjęte przez twórców teologii fundamentalnej ze szkół w Tybindze i Wiedniu, ale także przez teologów, jak G. Hermes (w linii kaniowskiej) i A. Günthera (w tradycji heglowskiej), którzy staną się celem krytyki I Soboru Watykańskiego¹⁸.

Ta długa debata „nie zaspokojonego oświecenia” i styl argumentacji apologetycznej, jaki wytworzyła, pozostawiły ważne ślady w tekstach tego soboru. Wielka decyzja Soboru Watykańskiego polegała na ujęciu pozostawionego przez oświecenie, problemu epistemologicznego stosunków pomiędzy wiarą a rozumem, w oparciu o relacje teologiczne między „naturą” a „nadprzyrodzonością”¹⁹, dyskutowane nie tylko w Tybindze, ale także, od niedawna, w szkole rzymskiej (J. Kleutgen, C. Passaglia, C. Schröder, M. J. Scheeben, również |. B. Franzelin)²⁰, do której należeli główni teologowie soboru. To ten czysto teologiczny schemat pozwala mu usytuować się w stosunku do różnorodnych form racjonalizmu i fideizmu, odziedziczonych po oświeceniu, ale także do niektórych prób pojednania, ocenianych jako niewystarczające (semiracjonalisści), ponieważ niosą ryzyko zatarcia granicy pomiędzy naturą a „nad-naturą”. Pierwszym celem jest jednak racjonalizm lub naturalizm, pojmowany jako „negacja porządku nadprzyrodzonego”²¹.

Pojęcie „fundament wiary”, użyte w rozdziałach III i IV Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej (*Dei Filius*) dokładnie odpowiada tej sytuacji. Nie określa już tylko „mediacji historycznych” pomiędzy Ewangelią a jej interpretacją eklezjalną, Pismem a Tradycją, ale także i bardziej radykalnie nadprzyrodzone pochodzenie ekonomii chrześcijańskiej i eklezjalnej, które trzeba uczynić wiarygodnym w oczach „prawego rozumu”. Zobaczymy wkrótce, iż to odniesienie do objawienia nadprzyrodzonego zakłada znalezienie nowych ram dla dokonań Soboru Trydenckiego: pojęcie „fundament”, używane w XVI wieku dla oznaczenia ksiąg biblijnych i tradycji niespisanych, w Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym (*Pastor aeternus*) zostało zastosowane do trzeciego „bieguna” narzędzia hermeneutycznego, do magisterium i osoby Piotra jako „trwałej zasady i widzialnego fundamentu jedności”. To jednak, co właśnie powiedzieliśmy, poprzedza inne przesunięcie w stosunku do Soboru Trydenckiego.

¹⁷ Zob. I. Kant, *Le conflict des facultés*, w: *Ceuvres philosophiques III*, Pléiade, Paris 1986, s. 837-887.

¹⁸ Zob. wyżej, s. 178-181.

¹⁹ Zob. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft...*, op. cit., s. 83.

²⁰ Zob. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, op. cit., s. 9 — 26.

²¹ Zob. wypowiedź biskupa Meignana, *Mansi* 51, 81 A—82 D.

2. ZAGROŻONE FUNDAMENTY SPOŁECZEŃSTWA

XIX wiek nie jest zwykłą kontynuacją debat okresu oświecenia. Bardzo szybko po śmierci Hegla (1831) pejzaż filozofii zmienia się, a jeszcze bardziej konfiguracja nauk: zwłaszcza w naukach o naturze i w naukach historycznych. Proponują one „pozytywne” podejście do rzeczywistości²², w której jakakolwiek nadprzyrodzona interwencja Boga (proroctwo i cud) stała się nie do pomyślenia: religie, a zwłaszcza chrześcijaństwo, powinny być zatem wyjaśniane i rozumiane przez historyka w relacji do kulturowego kontekstu ich powstania, który nie odpowiada już nowoczesnej i zsekularyzowanej wizji świata. Owa kulturowa transformacja racjonalności ma dwie reperkusje w teologii.

Stosunki między filozofią a teologią stają się znacznie bardziej złożone z powodu oddziaływania pewnej liczby dyscyplin pozytywnych. Ten ruch emancypacji nauk, oparty na coraz większej dywersyfikacji ich metod, zagraża nie tylko jedności filozofii, ale i jedności teologii. Jest to okres, w którym zostaje wprowadzona aktualna struktura wydziałów teologii, wraz z kanonem dyscyplin uporządkowanych w dziedziny pozytywne i systematyczne. Ich naczelnym problemem jest usytuowanie się zarazem w stosunku do autorytetu objawienia i do nowoczesnej zasady wolności czy też autonomii nauk (która stara się kontestować naukowy charakter teologii). Nie jest pewne, czy I Sobór Watykański dostrzegł złożoność tej nowej sytuacji epistemologicznej²³, nawet jeśli wypowiedzi kilku Ojców (biskupi Verot, Dubreil i Ginoulhiac) prowadziły ku istotnej poprawie zaproponowanych tekstów.

Spojrzenie na „ideologiczne” wyniki nauk skrywa póki co, jak się wydaje, problemy czysto metodologiczne. W każdym razie sobór jest zaniepokojony przede wszystkim tendencjami antymetafizycznymi nauk, a szerzej, społeczeństw nowoczesnych; to drugie, bardziej widoczne oblicze transformacji racjonalności w XIX wieku. Kiedy potępia panteizm, materializm i ateizm I Sobór Watykański rozszerza po raz ostatni znaczenie słowa „fundament”, stosując je, w prologu do Konstytucji *Dei Filius*, do ogółu społeczeństwa ludzkiego: „Negując samą racjonalną naturę i wszelką regułę prawa i sprawiedliwości, [błędy te prowadzą] do zniszczenia najgłębszych fundamentów społeczeństwa ludzkiego”²⁴. Wobec zaniku minimalnego konsensusu oświecenia, który opierał się na racjonalnym poznaniu Boga jako elemencie założycielskim więzi społecznej, Kościół uważa odtąd, iż posiada też misję obrony społeczeństwa i racjonalności ludzkiej przed nimi samymi. Zobaczymy, że większość soborowa buduje bliski związek między tą diagnozą zagrożenia zburzeniem „najgłęb-

²² Zob. nade wszystko dzieło A. Comte’a (1798-1857).

²³ Zob. H.). Pottmeyer, *op. cit.*, s. 35 — 37.

²⁴ *COD* II-2, s. 1637, 1 -3.

szych fundamentów społeczeństwa ludzkiego” a ostatecznym odwołaniem się do „widzialnego fundamentu” wiary katolickiej, ustanowionego przez Boga w osobie Piotra.

3. DOGMATYZACJA FUNDAMENTÓW WIARY

Stopniowe poszerzanie się pola stosowania pojęcia fundamentu w dokumentach magisterium byłoby nie do pomyślenia bez wkładu „teologii fundamentalnej” w XIX wieku. Znaczenie teologów Tybingi²⁵ zostało już podkreślone. Jasne jest, że antyidealistyczny front soboru nie pozwoli mu przyjąć dokonań tej szkoły, zwłaszcza jego dialektyczne przybliżenie stosunków między objawieniem a historią, które będzie tak determinujące w chwili II Soboru Watykańskiego. Wszakże W. Kasper ukazał, że wpływ teologów z Tybingi (zwłaszcza J. A. Möhlera) na szkołę rzymską nie jest bez znaczenia, pomimo poważnych różnic w metodzie i orientacji²⁶. Jeśli praca teologów rzymskich jest decydująca dla dogmatyzacji fundamentów wiary na I Soborze Watykańskim²⁷, to nie można przecenić roli kogoś takiego, jak kardynał V.-A. Dechamps (1810—1883), arcybiskup Malines, którego metoda apologetyczna zawdzięcza tyle samo siedemnastowiecznej tradycji francuskiej (Pascal i Bossuet), co teologii Möhlera.

Jednak i bardziej globalnie, poza rozgraniczeniami między szkołami, wkład ówczesnej teologii fundamentalnej jest decydujący w dwóch punktach: proponuje stopniowe i systematyczne artykułowanie „fundamentów wiary”, a w końcu nadaje czysto teologiczną formę swemu sposobowi wyznaczania drogi dostępu człowieka do wiary katolickiej.

Wyartykułowanie fundamentów wiary jest faktycznie poddane strukturze trzech „traktatów”: traktatu *demonstratio catholica*, który przeciwstawia się reformacji protestanckiej poprzez definicję „autorytetów” wiary (Pismo, tradycje i magisterium); traktatu *demonstratio Christiana*, który powstaje przeciw różnym prądom oświecenia i na podstawie minimalnej zgody co do naturalnego poznania Boga uzasadnia nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa; wreszcie traktatu *demonstratio religiosa*, który w społeczeństwie naznaczonym pozytywizmem i ateizmem umożliwia otwarcie rozumu na transcendencję i prawomocność religii. I Sobór Watykański idzie za tym podwójnym „dowodem”, ale w przeciwnym kierunku, a zatem rozpoczynając od najbardziej radykalnej kontestacji fundamentów wiary. Jego opozycja wobec niektórych katolickich prób pojednania pomiędzy wiarą a nowoczesnym światem (semirac-

²⁵ Zob. t. III, s. 424-426.

²⁶ W. Kasper, *op. cit.*, s. 6n i 135—143.

²⁷ Zob. t. III, s. 428-431.

jonalizm i fideizm lub tradycjonalizm), ocenianych jako niewystarczające, także inspirowana jest badaniami szkoły rzymskiej, a zwłaszcza pracami J. Perrone w jego traktacie *O miejscach teologicznych*²⁸, który stanowi niejako czwarty traktat teologii fundamentalnej²⁹.

Odnosząc się do „preambul wiary”, poszczególne traktaty krzyżują się z innymi dyscyplinami, jak filozofia i historia, ale w orientacji raczej teologicznej. Sobór przyjmuje ten punkt widzenia w pewnej perspektywie formalnej, która jest ściśle dogmatyczna: nie wchodząc w szczegóły argumentacji apologetycznej, opiera możliwość i konieczność racjonalnego uzasadnienia wiary na samej istocie objawienia chrześcijańskiego.

Dla określenia owego dogmatycznego podejścia do fundamentów wiary, które dotyczą fundamentalnej struktury bytu ludzkiego (pod postacią rozumu), można mówić również o „dogmatyzacji formy wiary”: nie tylko dlatego, że tradycja chrześcijańska od swych początków troszczy się o absolutną odpowiedniość pomiędzy treścią wiary a jej formą, pomiędzy tym, w co się wierzy (*fides quae creditur*), a aktem wiary (*fides qua creditur*), pomiędzy rezultatem rozeznania dogmatycznego a „sposobem”, by doń dotrzeć; ale także dlatego, że szacunek dla „formy” przyjmuje we współczesności inną postać. Z tego powodu K. Rahner w 1954 roku odróżni „teologię formalną i fundamentalną” od „dogmatyki szczegółowej”³⁰. Już w 1896 roku, w większej bliskości chronologicznej w stosunku do I Soboru Watykańskiego, M. Blondel wskazał na stawkę przesunięcia treści wiary ku jej formie:

...To nie przedmiot lub dar, ale forma i fakt daru stanowi przeszkodę. Nawet gdybyśmy jakimś szczególnym wysiłkiem geniuszu objęli niemal całą literę i treść nauki objawionej (co uważam za niemożliwe), jeszcze nie mielibyśmy nic, absolutnie nic z ducha chrześcijańskiego, bo nie jest on z nas. Nic posiadać go jako otrzymany i dany, ale jako odnaleziony i wyprowadzony z nas, to nic posiadać go wcale: i oto zgorszenie rozumu; tu właśnie trzeba utkwic oczy, by zgłębić filozoficzną ranę sumień u tych z naszych współczesnych, którzy rządzą się myślą³¹.

Póki co, forma wiary definiuje się na podstawie jej treści dogmatycznej w ścisłym znaczeniu. Zobaczymy jednak, że owo rozszerzenie „dogmatyczności” na fundamenty wiary będzie miała pewne reperkusje w samym pojęciu dogmatu i jego statusie. Z tego, co powiedzieliśmy dotychczas, wynika, że

²⁸ J. Perrone, *De locis theologicis. Pars II et III*, Roma 1842², s. 341 -616.

²⁹ Tradycja germańska nie знаła tego traktatu. Zob. A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*, Regensburg, Münster 1968, s. 70-72.

³⁰ K. Rahner, „Essai d'une esquisse de dogmatique”, *Écrits théologiques*, IV, DDB, Paris 1966, s. 7-50.

³¹ M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896), w: *Les premiers écrits*, PUF, Paris 1956, s. 35.

niesłuchane uwrażliwienie co do formy wiary jest w dużej mierze skutkiem ewolucji historycznej czasów współczesnych, a zwłaszcza coraz bardziej globalnej kontestacji misterium chrześcijańskiego.

II. KONTEKST HISTORYCZNY STAJE SIĘ „MIEJSCEM TEOLOGICZNYM”

Zanim podejmiemy termin „miejsce teologiczne” we właściwym znaczeniu, zdefiniowanym przez M. Cano⁵², należy pokrótce przedstawić kontekst historyczny, który umożliwił proces dogmatyzacji, jaki właśnie naszkicowaliśmy.

1. KONTEKST HISTORYCZNY

Połowa wieku, a szczególnie rewolucje z roku 1848, stanowią prawdziwą cezurę na płaszczyźnie kulturowej i politycznej. Wskazaliśmy już na radykalizację oświecenia: antymetafizyczny resentyment „pozytywizmu”, jaki coraz mocniej przejawia się w ewolucji nauk i filozofii oraz zasada autonomii „liberalizmu”, jaka narzuca się stopniowo całości życia politycznego, społecznego i kulturowego. Kres restauracji politycznej (1848) pozostawia Kościół samemu sobie wraz z jego własnym programem restauracji, na stanowisku coraz bardziej defensywnym w stosunku do zmian, jakie właśnie zaszły w świecie³³.

W oparciu o ten historyczny punkt należy rozumieć powiązanie, jakie pomалу ustala się między opozycją Kościoła wobec zasad nowoczesności (co prowadzi do dogmatyzacji nadprzyrodzonego fundamentu wiary i otwarcia rozumu na transcendencję) a stanowiskiem papieża jako niezłomnego fundamentu w niepewnej ewolucji społeczeństw (co prowadzi do definicji jego nieomyślności)⁵⁴.

Owo powiązanie jednej i drugiej problematyki, odmiennych samych w sobie, powstało już w epoce restauracji (1815—1848), w łonie względnej mniejszości. Duchowy zwrot ku restauracji faktycznie w szerokiej mierze zawdzięczamy „nawróconym” z protestantyzmu lub swego rodzaju sceptycyzmu, jak H. E. Manning w Anglii i G. Ward w Irlandii, J. J. Görres, G. Phillips

³² Zob. wyżej, s. 142; to, co tu powiemy, dotyczy ostatniego miejsca teologicznego, jakim jest historia.

⁵³ Zob. R. Aubert, *Vatican J, op. cit.*, s. 20n; H. J. Pottmeyer, *op. cit.*, s. 20; K. Schatz, *Vaticanum 1. 1869—1870*, Bd. I: *Vor der Eröffnung, op. cit.*, s. 18n.

³⁴ Zob. tę centralną tezę w: K. Schatz, *Vaticanum 1*, Bd. 1, s. 34 i 287.

w Niemczech, D. Cortés w Hiszpanii i J. M. de Maistre we Francji. Dzieło tego ostatniego, zatytułowane *O papieżu* (1919) ma pierwszorzędne znaczenie dla zrozumienia ewolucji, jaka prowadzi do I Soboru Watykańskiego³⁵, nawet jeśli istotne elementy jego ultramontanizmu i jego filozofii restauracji znajdują się już w dziele przysłego papieża Grzegorza XVI (1831 — 1846), Mauro Capellari, który w 1799 roku opublikował swój *Triumf Stolicy Świętej i Kościoła przeciw atakom nowatorów*³⁶.

W tym prądzie pierwszego ultramontanizmu rozpoczyna się decydujące przemieszczenie jurysdykcji w *corpus catholicum*, zamieszkanym od średnio-wieczna przez kwestię najwyższej władzy, ku nowej problematyce nieomyślności papieskiej, który należało precyzyjnie zdefiniować, dla uniknięcia sytuacji, w której prymat jurysdykcji byłby zredukowany do władzy arbitralnej.

H. J. Pottmeyer pokazał, że prymat jurysdykcji sam wyznacza nową postać nieomyślności, od razu pojmowanej jako „najwyższa władza” i „ostateczna instancja”: decyzja akcentowana jest tutaj ze szkodą dla treści wiary, określenie wiary (*determinado fidei*) bierze górę nad świadectwem wiary (*testificatio fidei*)³⁷. Racja tej idei bierze się stąd, iż pozwala ona na zastąpienie zasady nieustannej krytyki i dyskusji, która zburzyłaby wszelki porządek społeczny, zasadą autorytetu, instancji najwyższej i bez odwołania:

Nie może istnieć społeczeństwo ludzkie bez rządu, pisze de Maistre, ani rząd bez najwyższej władzy, ani najwyższa władza bez nieomyślności; a ten ostatni przywilej jest tak absolutnie konieczny, że zmuszeni jesteśmy zakładać nieomyślność, nawet u najwyższej władzy doczesnej (gdzie jej nie ma), pod groźbą rozbicia całej asocjacji³⁸.

Dalekie od akceptacji przez wszystkich ówczesnych teologów³⁹, owo powiązanie między ultramontanizmem a restauracją idzie jednak nadal swą drogą i staje się w końcu większością po roku 1848, kiedy papieństwo przez wielu uważane jest za wyłączny symbol tożsamości i stabilności katolickiej pośród „rewolucji” kulturowych i politycznych tamtej epoki. „To właśnie nieomyślność staje się teraz w coraz większym stopniu wcieleniem zasad jedności, porządku i autorytetu przeciwko liberalnym zasadom autonomii, rozdzielnia i wyróżnienia, przeciwko duchowi oświecenia i nowoczesności, pojmowanym jako totalna emancypacja”⁴⁰.

³⁵ O Josephie de Maistre (1753 — 1821), zob. P. Vallin, *Les „Soirées” de Joseph de Maistre*, RSR 74 (1986), s. 341 -362 (bibliografia).

³⁶ *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori*.

³⁷ Zob. H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität...*, *op. cit.*, s. 363 — 371; K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. I, s. 10—12.

³⁸ J. de Maistre, *Du pape*, w: *Œuvres complètes*, t. II, Vitte, Lyon 1884, s. 157.

³⁹ Zob. cechującą się wieloma niuansami panoramę w: K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 1, s. 12-18.

⁴⁰ K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. I, s. 19.

Siłą napędową tej ewolucji jest z pewnością „populizm katolicki”, wsłuchujący się w siły społeczne i zatroskany o granice władzy państwa, które definiowane są prawem naturalnym. Populizm ten wiąże ludowe nabożeństwo do osoby papieża z wielką wrażliwością na wolność i aspiracje ludu. Broniony przez takich ludzi, jak Lamennais (potępiony wszakże w 1832 roku przez Grzegorza XVI), Bautain i Ozanam, ów „ultramontanizm populistyczny”, powstały raczej na peryferiach Kościoła, w bardzo szerokiej mierze poprzedza systematyczną politykę Piusa IX (1846—1878) skierowaną przeciw resztkom gallikanizmu. Od swej inauguracyjnej encykliki *Qui pluribus* z 1846 roku, papież ten broni faktycznie idei nieomyślności papieskiej⁴¹. Ważny etap zostaje zamknięty wraz z definicją Niepokalanego Poczęcia, 8 grudnia 1854 roku⁴², która jest pierwszym przypadkiem definicji *ex cathedra*, opartej na wyraźnej rewindykacji nieomyślności papieskiej⁴³. Jest to także okres, w którym Stolica Święta zaczyna w sposób bardziej systematyczny interweniować w diecezjach, aby narzucić rzymską uniformizację liturgii oraz formację teologiczną zgodną z podręcznikami szkoły rzymskiej (Perrone). W linii tej encyklika *Inter multiplices* z roku 1853⁴⁴, skierowana do tych, którzy we Francji sprzeciwiają się reformie liturgicznej Dom Guérangera i prasie ultramontańskiej (przede wszystkim „*L'univers*” Veuillota), stanowi śmiertelny cios zadany temu, co pozostawało jeszcze z gallikanizmu.

Ostatni wyraźny zwrot ma miejsce po roku 1860, w okresie krańcowej polaryzacji. Ta ostatnia spowodowana jest prądami, które grupuje się pod mianem „neoultramontanizmu”⁴⁵: postawy, opartej na refleksji teologicznej lub nie, wedle której „wszystko, co Kościół wyznacza jako wielkość i przedmiot kultu, jest skupione w osobie papieża, przy czym «odczuwanie wraz z Kościołem» zmienia się w «odczuwanie wraz z papieżem», a Kościół definiuje się w oparciu o papieża, nie zaś odwrotnie”⁴⁶. Ta radykalizacja wpisuje się oczywiście w kontekst polityczny i kulturowy coraz mocniej wojującego liberalizmu (*Kulturkampf*), kiedy zwycięstwo Prus nad Austrią w 1866 roku i rewolucja liberalna w Hiszpanii w 1868 roku odgrywają rolę symbolu. Izolacja Kościoła jest odtąd pełna, ponieważ nie ma już państwa katolickiego, które odpowiadałoby rzymskiej „tezie”, której ostateczny wyraz znajduje się w encyk-

⁴¹ *DzS* 2781; zob. także H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität...*, s. 50—52.

⁴² Zob. t. 111, s. 509-511.

⁴³ *DzS* 2803: „[...] powagą Pana naszego Jezusa Chrystusa, świętych apostołów Piotra i Pawła oraz naszą ogłaszamy, orzekamy i określamy, że nauka [...] jest prawdą przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć”; przekład polski: *BF*, V1/89.

⁴⁴ Pius IX, *Pontificis Maximi Acta*, Pars Ia, s. 439 — 448.

⁴⁵ R. Aubert, *Vatican I*, s. 3 ln; przede wszystkim K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. I, s. 29n.

⁴⁶ Zob. K. Schatz, *ibid.*, s. 29.

lice *Quanta cura* i w *Syllabusie* (1864)⁴⁷. Począwszy od tej chwili dostrzegamy rosnący podział frontu ultramontańskiego. Za restauracji lub jeszcze po roku 1848 „liberałowie katoliccy” — na przykład Montalembert we Francji albo Döllinger w Niemczech — widzieli w Rzymie potężnego sprzymierzeńca przeciw otaczającemu ich etatyzmowi; teraz czują się zagrożeni absolutyzmem wewnątrzkościelnym. W miarę tego, jak Pius IX coraz bardziej otwarcie utrzymuje „neoultramontanizm”, podczas gdy „liberałowie” przyjmują pozytywną, a nie tylko popartą strategicznym interesem postawę wobec nowoczesnych wolności, rozpoczyna się gra opozycji pomiędzy większością a mniejszością, jaka będzie udziałem przyszłego I Soboru Watykańskiego: dotyczy ona właśnie związku pomiędzy postawą Kościoła wobec zasad współczesności i odwołania się do papieżstwa jako ostatniej pewności w świecie, gdzie wszystko wydaje się względne⁴⁸.

2. HISTORIA JAKO GENEALOGIA WSPÓŁCZESNYCH BŁĘDÓW

Historyczna ewolucja współczesnych społeczeństw, przez wielu doświadczana jako relatywizacja wszelkiej tradycji, a zwłaszcza „depozytu wiary”, pobudza poszukiwanie „niezłomnego fundamentu” pod postacią pewności. Owa raczej defensywna postawa wobec historii odnosi się najpierw do relacji wiary Kościoła do jej źródeł. Właśnie tego punktu dotyczy, od XVIII wieku, debata katolików z egzegezą protestancką, przede wszystkim z „krytyką niemiecką”⁴⁹. Zdanie siódme z *Syllabusa*, opublikowanego rok po ukazaniu się *Życia Jezusa* Renana i w tym samym roku, co dzieło D. F. Straussa, potępia tezę, według której „proroctwa i cuda są fikcją poetycką, księgi obydwu Testamentów zawierają mityczne wymysły, a i sam Jezus Chrystus jest mitycznym wymysłem”⁵⁰. Podczas I Soboru Watykańskiego, doświadczony egzegeta G. Meignan, biskup Chlon-sur-Marne, starać się będzie jednak ukazać wartość ogromnej pracy historyczno-krytycznej, wykonanej dzięki badaniom biblijnym (filologia, archeologia i historia), odróżniając ją skrupulatnie od racjonalistycznych założeń stosowanych przez egzegetów protestanckich i niewierzących.

Stosunek do historii dotyczy wreszcie samego Kościoła, a szczególnie rozwoju jego dogmatu. Czołową postacią jest tutaj J. J. von Döllinger, którego wspaniałe wystąpienie przed zgromadzeniem intelektualistów katolickich w Monachium, w 1863 roku, doskonale wyznacza zakres problemów stawianych ówczesnie przez historię dogmatów. Historyk ten broni wolności po-

⁴⁷ *DzS* 2890-2896 i 2901 - 2980; wyjątki w: *FC* 446, 250- 251, 81 - 85, 447- 450; przekład polski: zob. *BF*.

⁴⁸ Zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 1, s. 34.

⁴⁹ Zob. Chr. Theobald, *art. cit.*, *DBS*XII, s. 489 — 498.

⁵⁰ *DzS* 2907.

szukiwań teologicznych poza ściśle pojętym polem dogmatu katolickiego, walcząc przeciw tak rozpowszechnionemu pomieszaniu pomiędzy doktryną wiary, a aktualnymi opiniami lub przekonaniami. Angażując się na rzecz teologii eklezjalnej, kładzie nacisk na jej funkcję profetyczną i krytyczną. Aby ja sprawować, teolog potrzebuje spojrzenia historycznego, które relatywizuje obecny stan rzeczy. W grudniu tegoż roku, rok przed *Syllabusem*, Pius IX reaguje listem do arcybiskupa Monachium, w którym stwierdza:

[...] owo poddanie się, które winno przejawiać w akcie Bożej wiary, nie mogłoby się ograniczyć do tego, co wyraźnie zostało rozstrzygnięte przez dekrety soborów powszechnych czy rzymskich papieży [...], lecz winno rozciągnąć się na to także, co -jako objawione przez Boga - jest podawane w zwyczajnym nauczaniu Kościoła na świecie [...]⁵¹.

I dodaje:

Wymaga się także, by poddali się doktrynalnym decyzjom wydawanym przez papieskie Kongregacje, jak również tym twierdzeniom, które katolicy przyjmują powszechnie i zgodnie jako prawdy teologiczne [...]⁵².

Podczas I Soboru Watykańskiego historia dogmatu pojawi się przede wszystkim w chwili debaty na temat nieomyślności papieskiej. Nikt nie wydaje się gotowy przyjąć punkt widzenia Döllingera, według którego nieomyślność jest kwestią czysto historyczną. Krańcowe stanowisko kardynała Manninga, który radykalnie oddziela tradycję od historii, także nie będzie zbyt reprezentatywne. Mimo że autorzy raportu na ten temat (Schrader i Maier) odnoszą dogmatyczną kwestię nieomyślności do objawienia i jego źródeł, pozostawiając teologom rozwiązanie trudności historycznych, pewien historyk ze szkoły z Tybingi, następca Mohlera i młody biskup z Rottenburga, należący do mniejszości, K. J. Hefele argumentował będzie na podstawie historii jako miejsca teologicznego⁵³, uwydatniając nie tylko ten czy inny dokument historyczny, ale szerzej, ich kontekst i całe życie Kościoła. Jednakże według K. Schatza w debacie tej mniejszość odczuwać będzie pokusę odniesienia do historii jako pewnej wielkości pozbawionej dwuznaczności, podczas gdy większość podkreślać będzie niepewny status wszelkiej tradycji i wszelkiej zgody, aby wnioskować na rzecz odwoływania się do papieża jako instytucjonalnej gwarancji ostatecznej pewności⁵⁴.

Postawa większości wobec historycznej lektury Biblii i wobec historii dogmatu jest zatem od razu naznaczona negatywnym doświadczeniem współ-

⁵¹ *DzS* 2879; *FC* 443; przekład polski: *BF*, 11/35.

⁵² *DzS* 2880, *FC* 2844; przekład polski: *BF*, 11/36.

⁵³ *Mansi* 51, 932 C-D; 52, 83 A.

⁵⁴ K. Schatz, *Yaticanum I*, Bd. III, s. 50-52.

czesności, która zrodziła tego typu podejście i wyzwoliła tym samym niesłychane siły relatywizacji. Motywacja ta ukaże się jasno, gdy sobór ujmie historię jako genealogię współczesnych błędów. Wychodząc od opozycji między historyczną względnością i poszukiwaniem „niezłomnego fundamentu”, pomiędzy racjonalizmem otoczenia a zasadą autorytetu, cofnie się aż do reformacji i Soboru Trydenckiego, aby nakreślić historyczną genezę współczesnego ducha: odrzucenie autorytetu magisterium i odniesienie do prywatnego osądu doprowadziły do wewnętrznego podziału protestantyzmu i do destrukcji świętych Pism, przygotowując w ten sposób teren dla racjonalizmu, który dokonuje zamachu nie tylko na nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa, ale również na same podstawy społeczeństwa ludzkiego⁵⁵.

Trzy perspektywy historycznego podejścia do Biblii, poprzez historię dogmatów i aż po genezę zachodniej nowożytności, zbiegają się zatem wówczas, gdy antykatolicka zasada racjonalizmu objawia, podczas postępującej radykalizacji, destrukcyjną siłę, która zapowiada jednocześnie jej autodestrukcję. Łatwo zrozumiemy, iż taka lektura uniemożliwia pojmowanie historii, a szczególnie historii współczesnej jako źródła odnowionego rozumienia wiary lub po prostu jako „miejsca teologicznego”.

3. ŚWIADOMOŚĆ HISTORYCZNA A HISTORIA DOGMATU

To odrzucenie historii jest tym bardziej godne uwagi, iż nie można zaprzeczyć bardzo silnej świadomości metodologicznej głównych aktorów soboru, a zwłaszcza redaktorów ze szkoły rzymskiej, jak Franzelin i inni. Od ustanowienia regulaminu soboru — w którym historyk soborów, K. J. von Hefelc odegrał ograniczoną ale rzeczywistą rolę — aż po jego wypowiedzi dogmatyczne, zainteresowanie „formą” pozostanie decydujące: odnotowaliśmy już stawkę rozróżnienia pomiędzy teologią dogmatyczną i fundamentalną oraz podkreśliliśmy, jak bardzo sobór stara się pozostać na poziomie teologicznym, kiedy ustala możliwość i konieczność racjonalnego uzasadnienia wiary. Zresztą „Deputacja wiary”, nazwa komisji teologicznej, przypomina nieustannie o specyficznej orientacji soboru, który nie usiłuje przedstawiać całości wiary katolickiej — co jest funkcją „magisterium zwykłego” — ale musi przeciwstawić się błędom⁵⁶. To zatem logiczne połączenie i genealogia współczesnych błędów narzucają soborowi jego perspektywę metodologiczną i porządek postępowania. Trudność rozpoznania tych wewnętrznych ograniczeń przez zgromadzenie soborowe wyraża się w rozróżnieniu pomiędzy „depozytem wiary”, który

⁵⁵ Zob. niżej, s. 223n.

⁵⁶ Zob. wystąpienie patriarchy Velargi na 8 Kongregacji ogólnej (*Mansi* 50, 240 A-C) i uzasadnienie Franzelina przed Deputacją wiary (*Mansi* 50, 319 B).

określa całość objawienia powierzonego Kościołowi, a „dogmatem”, który jest jego autentycznym wyrazem, mimo że zawsze nieco przypadkowym, z powodu ograniczeń właściwych poznaniu i językowi ludzkiemu. Od czasu opracowań I. R. Geiselmanna⁵⁷ wzrosła wrażliwość na to rozróżnienie, raczej nieoczekiwane w tekstach soboru, ponieważ słynne *Commonitorium* Wincentego z Lerynu, od Soboru Trydenckiego tak często przeciwstawiane reformacji i cytowane przez I Sobór Watykański, utożsamia depozyt z „dogmatem boskim, niebieskim, eklezjalnym”, by postawić go w opozycji do innowacji i „nowych dogmatów”⁵⁸.

Wszakże znacznie bardziej ograniczone pojęcie „dogmatu”^v jest dyskutowane przez teologów od końca XVIII wieku. Pamiętamy⁵⁹ definicję Ph. N. Chrismanna, zachowującą tylko te elementy: „nauka i prawda, które publiczny osąd Kościoła podaje do wierzenia wiarą Bożą, tak iż ich przeciwieństwo potępione jest przez tenże Kościół jako nauka heretycka”⁶⁰. Ta koncepcja została osądzona jako minimalistyczna przez Kleutgena i Scheebena⁶¹ być może dlatego, że używano jej jako broni w debacie niemieckiej, animowanej przez Döllingera, wokół wolności badań teologicznych. Odnajdujemy ją w każdym razie w tekstach I Soboru Watykańskiego: jeśli odpowiada ona większemu zróżnicowaniu wypowiedzi wiary, dokonaniem przez magisterium pragnące zareagować na błędy epoki, to ma ona także tę korzyść, odnotowaną przez W. Kaspera i H. J. Pottmayera, że uświadamia (na przykład u Franzelina) różnice między perspektywą dyskursu dogmatycznego a Słowem Bożym⁶².

Owo fundamentalne rozróżnienie nie doprowadzi jednak od razu do uznania historyczności dogmatu, warunku *sine qua non* dla rozumienia historii jako „miejsca teologicznego”. Opór brał się prawdopodobnie z jednostronnego podkreślania treści dogmatycznej i charakteru jurydycznego jego określenia. Trzeba wszakże zaznaczyć obawę głównych aktorów soboru przed racjonalistyczną koncepcją rozwoju dogmatycznego, która mieszałaby eksplikację dogmatu katolickiego z historią ludzkiej wiedzy. Faktycznie czołową postacią, do której odnosi się magisterium, pozostaje w 1870 roku A. Günther (1783 — 1863)⁶³, którego całe dzieło wprowadzono na Indeks

⁵⁷ J. R. Geiselmann, art. „Dogma”, *HThG* 1, 228n; W. Kasper, *Dogme et Évangile*, s. 28 — 49; H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, s. 446 — 456.

⁵⁸ Zob. Wincenty z Lerynu, *Commonitorium*, 9 i 22.

⁵⁹ Zob. wyżej, s. 183n.

⁶⁰ Ph. N. Chrismann, *Regula fidei catholicae*, Kempten 1792, par. 5. To bardziej ograniczone pojęcie znajduje się już u F. Vérona (1578—1649), który nie tylko wpłynął na szkołę z Tybingi, ale także na szkołę rzymską; zob. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition...*, s. 102.

⁶¹ J. Beumer, *Die Regula Fidei Catholicae des Ph. N. Chrismann und ihre Kritik durch J. Kleutgen sj.*, „Franziskanische Studien” 46 (1964), s. 321 — 334.

⁶² Zob. W. Kasper, *Dogme et Évangile*, s. 39n oraz H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vom der Anspruch...*, s. 450.

⁶³ Zob. H. J. Pottmeyer, *ibid.*, s. 434 — 442. Zob. wyżej, s. 180- 181.

w roku 1857⁶⁴. Dostrzegamy dzisiaj pewne nieporozumienia pomiędzy prezentacją myśli Gunthera, przedstawioną w dokumentach przygotowujących sobór, a ideą, jaką on sam wyrobił sobie na temat historii dogmatów. Daleki jest od twierdzenia jakiegokolwiek sprzeczności pomiędzy różnymi etapami rozwoju, podkreśla różnicę między rozumieniem niedoskonałym i doskonalszym poznaniem misterium, zachowując fragmentaryczny charakter wszelkiego poznania Boga. Jego wrażliwość na język wiary i historyczną interakcję pomiędzy objawieniem a podmiotem przyjmującym będą stanowić trudność dla teologii rzymskiej.

Znajdujemy się tutaj w bardzo precyzyjnym punkcie procesu dogmatyzacji fundamentów wiary, kiedy rodząca się historia dogmatów dotyka samego pojęcia dogmatu. Fakt, iż owo pierwsze spotkanie odbyło się raczej pod znakiem wzajemnego wykluczenia, pomimo oficjalnego uznania fundamentalnego rozróżnienia pomiędzy depozytem wiary i dogmatem, wcale nie przesądza o przyszłości, choć pozwala przewidzieć kilka konfliktów. Zanim do tego powrócimy, przedstawmy pokrótce przebieg I Soboru Watykańskiego, którego stawkę już omówiliśmy⁶⁵.

III. I SOBÓR WATYKAŃSKI I JEGO KONSTYTUCJE

Kilka odosobnionych zwiastunów projektu soborowego odnajdujemy od roku 1849. Jednak pierwszej poufnej konsultacji dokonano na dwa dni przed publikacją *Quanta cura* i *Syllabus*, 6 grudnia 1864, co od razu podkreśla związek między tymi dwoma przedsięwzięciami magisterium rzymskiego⁶⁶. Zważywszy raczej przychylny rezultat tej pierwszej ankiety, Pius IX powołuje w 1865 roku komisję, która proponuje, między innymi, szerszy kwestionariusz, zaadresowany do trzydziestu sześciu biskupów diecezjalnych, traktujący o tematach, jakimi należy się zająć. Obawiając się jednak gróźb ciężących nad Państwem Watykańskim, a być może także publicznej demonstracji podziałów, jakie naznaczają odtąd episkopat, papież waha się, aż do wielkiej celebracji tysiąc osiemsetnej rocznicy męczeństwa św. Piotra i Pawła w czerwcu 1867 roku, kiedy pięciuset zebranych biskupom ogłasza swój zamiar.

⁶⁴ *DzS* 2821—2831; przekład polski (fragm.): *BF*, 1/25 — 26.

⁶⁵ Zob. t. II, s. 75-77; t. III, s. 428-435.

⁶⁶ Zob. prezentację i debatę wokół hipotez w: K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 1, s. 91 -94.

1. ZWOŁANIE, PRZYGOTOWANIE I PRZEBIEG

Bulla o zwołaniu soboru, *Aeterni Patris*, z 29 czerwca 1868 roku wywołuje pewne poruszenie z powodu nieściśłości w określeniu kręgu zaproszonych. Wielką nowością w stosunku do Soboru Trydenckiego będzie fakt, iż nie będą reprezentowane państwa katolickie. W swej słynnej mowie z 10 lipca przed izbą francuską przyszedł premier, E. Ollivier, określa ów brak zaproszenia jako największe wydarzenie od 1789 roku: Kościół oddziela się od państwa a woli samego papieża, który jednak nie zgadza się, aby państwo oddzieliło się od Kościoła⁶⁷. Jeśli idzie o zaproszenia skierowane do głów Kościołów prawosławnych i protestanckich, to zostały one sformułowane niezręcznie i pozostały bez echa lub wywołały reakcję sprzeciwu.

Przygotowanie, które się wówczas zaczyna, koncentruje się na opracowaniu regulaminu wewnętrznego oraz redakcji różnorodnych schematów i tekstów. Co do regulaminu soborowego, trzeba wskazać na wolę skuteczności i sprawności: z tego punktu widzenia Sobór Trydencki nie jest przykładem do naśladowania⁶⁸, nawet zdaniem Hefele. Dla wielu kwestii obrazu przewodniego dostarcza V Sobór Laterański (1512—1517). W dwóch punktach nowa reguła gry wykracza nawet poza eklezjologię papieską tego soboru: narzucenie regulaminu przez papieża i powołanie przezeń komisji dokonującej selekcji postulatów wnoszonych przez Ojców.

Wśród pięciu komisji specjalnych najważniejszą jest komisja doktrynalna: w oparciu o *Syllabus* i *Quanta cura* przygotowuje ona teksty o stosunkach między Kościołem a państwem, hierarchicznej strukturze Kościoła (prymat i nieomylność), Państwie Watykańskim, o objawieniu i wierze, a w końcu o sakramencie małżeństwa. Inne komisje omawiają sprawy dyscypliny, zakonów, Kościołów wschodnich i misji, polityki kościelnej⁶⁹. Projekt soborowy jest zatem bardzo rozległy, a poruszenie spowodowane przez niedyskrecje, oczekiwania i obawy w miesiącach poprzedzających otwarcie soboru jest na miarę owej ambicji. Już 8 grudnia 1869 roku sobór wpada, jeszcze przed rozpoczęciem swych obrad, w wir opozycji i polaryzacji przedstawionych powyżej. To przede wszystkim kwestia nieomylności dzieli umysły, stwarzając w pierwszych tygodniach granicę pomiędzy większością a mniejszością, która już nie zniknie⁷⁰.

W przebiegu soboru można wyróżnić pięć faz. Ogólna debata nad osiemnastoma rozdziałami pierwszego schematu *O doktrynie katolickiej przeciw*

⁶⁷ O. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican I*, t. 1, Gamier, Paris 1877, s. 399n.

⁶⁸ Zob. t. II, s. 194-197.

⁶⁹ O pracach przygotowawczych, zob. R. Aubert, *Vatican I*, s. 54 -66 i K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 1, s. 146- 196. Komisja polityczno-kościelna zniknęła w 1869 roku i sobór miał już tylko cztery deputacje.

⁷⁰ Zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. II, s. 23 — 36.

licznym błędom wynikłym z racjonalizmu⁷¹ zajmuje zgromadzenie między 28 grudnia a 10 stycznia. Od razu objawiając swą wolność w stosunku do komisji przygotowawczych, sobór daje dowód, że nie jest „synodem pochlebców”, jaki *Janus* (alias Döllinger) obwieścił w marcu. Począwszy od 14 stycznia — d r u g a — zajmuje się trzema dekretami dyscyplinarnymi o biskupach i kapłanach, jak również schematem *O małym katechizmie*, stawiającym ten sam typ problemów, co te, które przed kilku laty wywołał *Katechizm Kościoła katolickiego*⁷². Przy tej okazji obrońcy i przeciwnicy nieomyślności ścierają się po raz pierwszy, pierwsi powołując się na jednorodność Kościoła w całym świecie, drudzy na różnorodność sytuacji ludzkich i pedagogicznych. Zakończona 22 lutego, debata ta zostanie podjęta jeszcze między 29 kwietnia a 4 maja i zakończona głosowaniem. Jednak oficjalna aprobata tekstu na uroczystej sesji nigdy nie będzie miała miejsca⁷³. Trzecia faza soboru zaczęła się 21 stycznia 1870 roku wraz z rozdaniem drugiego schematu dogmatycznego, w piętnastu rozdziałach traktującego o Kościele. Tekst pojawia się w pełni kampanii za lub przeciw zdaniu o nieomyślności papieskiej jako materii debaty soborowej. Pomiędzy 12 i 18 stycznia zręcznej mniejszości, uwypuklającej trudności ewentualnej definicji, udaje się uzyskać 136 podpisów (czyli 20%), podczas gdy różnorodne zabiegi większości gromadzą mniej więcej 440 nazwisk. 9 lutego Komisja postulatów podejmuje zatem decyzję pozytywną, a 6 marca zostaje rozdany dodatkowy rozdział o nieomyślności papieskiej, który umieszczony zostaje odtąd po jedenastym rozdziale schematu o Kościele⁷⁴. Rozpoczyna się wówczas batalia o przyspieszenie debaty soborowej na terminie nieomyślności, która doprowadza do decyzji z 23 kwietnia na rzecz tego przyspieszenia. Zostaje ona ogłoszona soborowi 29 kwietnia.

Tymczasem zgromadzenie mogło przystąpić do drugiego czytania pierwszego schematu dogmatycznego o wierze katolickiej⁷⁵. Ta czwarta faza, która rozwija się od 18 do 24 kwietnia, dnia uroczystego ogłoszenia owej pierwszej konstytucji soborowej, naznaczona jest konfliktami, o których właśnie mówiliśmy. Jednakże jednomyślność ostatniego głosowania podkreśla jakość osiągniętej zgody. Ostatnia faza soboru razem z debatą o nowym schemacie łączącym, pod tytułem *Pierwsza Konstytucja o Kościele*, dwa rozdziały dawnego schematu eklezjologicznego mówiącego o prymacie (rozdział XI)

⁷¹ *De doctrina catholica contra múltiples errores ex rationalismo derivatos*, Mansi 50. 59-119.

⁷² *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994; zob. R. Marle, *Presentation de la foi: pour des formules breves*, „Études” 389 (1994), s. 497—506.

⁷³ Zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. I, s. 115—121; Bd. Ill, s. 3—12.

⁷⁴ Zob. t. Ill, s. 430.

⁷⁵ Zob. Mansi 51,31 —38; również porównanie synoptyczne między tym schematem a ostatecznym tekstem Konstytucji *Dei Filius* w: H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, s. 488 — 498.

i o nieomyślności papieskiej (rozdział dodatkowy)⁷⁶. Debata ogólna trwa od 14 maja aż do 3 czerwca. W dającym się coraz bardziej we znaki rzymskim upale, sobór przechodzi następnie do szczegółowej dyskusji nad różnymi partiami tekstu, która kończy się 4 lipca 1870 roku. 13 lipca miało miejsce decydujące głosowanie: z 601 obecnych Ojców, 451 głosuje *Placet*, 62 *Placet juxta modum* (z zastrzeżeniem możliwości wniesienia poprawki) i 88 *Non placet*. A zatem granica między większością a mniejszością nie uległa przemieszczeniu. K. Schatz odnotowuje zadziwiającą sytuację pomiędzy, z jednej strony, debatami w ramach Kongregacji ogólnej, gdzie obydwie stanowiska zmagają się bez pardonu i żadna ze stron nie chce ustąpić drugiej, a sekretną pracą Deputacji wtary z drugiej strony, gdzie „skrajni” i „umiarkowani” zwolennicy nieomyślności dyskutują nad formułami. 16 lipca ma miejsce ostatnia *relatio* oficjalnego sprawozdawcy, biskupa Gassera, oraz głosowanie dwóch poprawek (*modi*) zaakceptowanych przez Deputację:

Nie chcemy zaprzeczać, mówi Gasser na końcu swej przemowy, że społeczeństwo ludzkie doszło do punktu, w którym jego ostatnie fundamenty zaczęły się chwiać. Na tę tak nędzną kondycję społeczeństwa ludzkiego nie można podać żadnego innego lekarstwa, jak tylko to, które przynosi Kościół Boży, w którym istnieje autorytet ustanowiony przez Boga i nieomyślny, tak w całym ciele Kościoła nauczającego, jak w samej jego głowie. Aby oczy wszystkich zwrócone były ku owej skale wiary, której wzniesione bramy piekła nie przemogą. Bóg chciał — wierzę w to — aby w tych dniach nauka o nieomyślności papieża rzymskiego została przedstawiona na Soborze Watykańskim⁷⁷.

Dwa dni później została wyrażona uroczysta aprobata pierwszej Konstytucji o Kościele Chrystusowym, *Pastor aeternus*, po tym, jak mniejszość opuściła sobór.

2. DWIE KONSTYTUCJE I SOBORU WATYKAŃSKIEGO

Aby zrozumieć proces dogmatyzacji fundamentów wiary, trzeba brać pod uwagę okrojenie, jakiego dokonał sobór na pewnej obszerniejszej i bardziej ambitnej całości propozycji, które nigdy nie ujrzą światła dziennego. Selekcja ta jest oczywiście spowodowana uwarunkowaniami historycznymi, o jakich mówiliśmy oraz odkładaniem zwołania soboru. Wszystkie te wydarzenia uwypuklają wszakże logikę i ukierunkowanie pewnego procesu, który rozpoczął się znacznie wcześniej.

Pierwszy przyjęty przez sobór tekst, Konstytucja apostolska o wierze katolickiej *Dei Filius*, jest rezultatem całkowitego przetopienia schematu *De*

⁷⁶ *Mansi* 52, 4-7.

⁷⁷ *Mansi* 52, 1317 B/C.

doctrina catholica, zredagowanego przez Franzelina, którego istotę jednak zachowano⁷⁸. Nowy tekst, zaproponowany w marcu do drugiego czytania, został przygotowany przez J. Kleutgena i Ch. Gaya pod kierunkiem biskupów Dechamps, Pie i Martina: po prologu następują cztery rozdziały teologii fundamentalnej (Bóg i stworzenie świata, objawienie, wiara, wiara i rozum) oraz pięć rozdziałów teologii dogmatycznej, skierowanych w istocie przeciw Güntherowi (Trójca Święta, stworzenie człowieka i jego natury, wywyższenie człowieka i upadek, tajemnica Słowa wcielonego, łaska Odkupiciela)⁷⁹.

11 marca Deputacja decyduje o rozdzieleniu obydwu części tekstu i o przedstawieniu soborowi czterech pierwszych rozdziałów jako niezależnej Konstytucji. Z powodu przyspieszenia debaty o nieomyślności, część dogmatyczna nigdy nie zostanie przedyskutowana. Lecz przecież wyizolowanie pierwszej części doskonale odpowiada emancypacji teologii fundamentalnej, o której mówiliśmy wyżej. Nasz czwarty rozdział przedstawi Konstytucję *Dei Filius* i jej decyzje doktrynalne, co do fundamentów wiary.

Drugi przyjęty przez sobór tekst, pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Pastor aeternus*, powstał w wyniku analogicznego procesu podziału, wywołanego przyspieszeniem debaty o prymacie papieża i jego nieomyślności. Konstytucja okazuje się faktycznie wynikiem połączenia jedenastego rozdziału schematu o Kościele, który zawdzięczamy J. Kleutgenowi, z dodatkowym rozdziałem o nieomyślności papieskiej, zredagowanym przez Cl. Schradera. Zawiera ona prolog i cztery rozdziały o ustanowieniu prymatu, jego trwaniu, jego naturze i władzach, jakie zakłada, a wreszcie o nieomyślności. Nowy tytuł, wybrany już 27 kwietnia przez Deputację, wyraźnie wskazuje na intencję, aby słowo „Kościół” poprzedzić słowem „prymat” jako jego „fundamentem”, według wizji kanonisty niemieckiego G. Phillipsa i J. Perrone’a ze szkoły rzymskiej. Protest mniejszości przeciw przyspieszeniu (podpisany 8 maja przez 71 Ojców) doskonale ukazuje stawkę nowego tytułu, kiedy domaga się poszanowania dla „naturalnego porządku rzeczy”: „jako że Kościół jest ciałem o wielu członkach, których funkcje są ze sobą powiązane, niemożliwe jest ujmowanie jednego członka i jego specyficznej funkcji bez omówienia całości Kościoła i wszystkich jego członków; w takim kontekście eklezyjalnym można wypowiedzieć o prymacie wiele zdań, które, omawiane w sposób odizolowany, jawią się jako przesadzone lub wręcz fałszywe”⁸⁰. W siódmym rozdziale powrócimy do tej Konstytucji i do decyzji doktrynalnych, jakie implikuje.

Historia sprawiła, że sobór wydał jedynie te dwa teksty, które pozostają obecnie w wymownym sąsiedztwie. Podczas debaty nad Konstytucją *Dei Filius*

⁷⁸ Decyzja podjęta przez Deputację wiary 7 stycznia 1870 roku; zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. II, s. 93.

⁷⁹ *Mansi* 53, 164-177.

⁸⁰ Zob. *Mansi* 51, 727-732 (cytat w: 782 A).

skrupulatnie na pewno unikano wszystkich sformułowań, które mogłyby przesądzić o późniejszych decyzjach dotyczących nieomyślności. Wszelako pewna nić łączy te dwa teksty, które odnoszą się do kwestii fundamentów wiary, jak pokazuje ostatnia, przytoczona wyżej wypowiedź biskupa Gassera.

3. DWA ZAKOŃCZENIA NIEDOKOŃCZONEGO SOBORU

Należy być może powiedzieć o podwójnym celu soboru, co pozwoli nam usytuować kwestię historyczności jego decyzji doktrynalnych, nie tylko po wydarzeniu soborowym, ale także przed nim.

Pierwsze zakończenie ma miejsce na pewno w chwili wyjazdu mniejszości i uroczystego ogłoszenia nieomyślności papieskiej, 18 lipca 1870 roku, w przeddzień wybuchu wojny francusko-niemieckiej. Takie burzliwe zakończenie postawiło ogólną kwestię wolności soboru, która pozostaje kontrowersyjna aż do naszych czasów, przede wszystkim od 1977 roku, kiedy przypomniał o niej A. B. Hasler⁸¹, kontestując bronioną przez R. Auberta⁸² tezę o „istotnej wolności”. K. Schatz zaproponował niedawno ocenę naszym zdaniem bardziej zrównoważoną⁸³. Autor ten podkreśla wymagania metody, które domaga się odróżnienia kwestii historycznej, dotyczącej faktycznych ograniczeń wolności Ojców soborowych, od interpretacji owych ewentualnych ograniczeń w szerszym kontekście eklezjologicznym. Jako że I Sobór Watykański zakłada już w swych procedurach prymat w takiej postaci, w jakiej uformował się on w drugim tysiącleciu na Zachodzie, ogólne stanowisko w stosunku do owej ewolucji historycznej określa także ocenę wolności soboru. Bez wchodzenia w szczegóły argumentów, z których niemal wszystkie znajdują się już w ówczesnych dokumentach, zapamiętajmy cztery ważne punkty:

1. Co do zachowania Piusa IX Schatz, po długich rozważaniach historycznych i psychologicznych, potwierdza tezę R. Auberta: „Ważny jest tylko fakt (wyjście z neutralności w stosunku do soboru), który jest niezaprzeczalny, a który przekładał się nie tylko na zachęty wobec infallibilistów, ale również na interwencje u przewodniczącego Deputacji wiary, których dwa przykłady podaliśmy, a także na «zdarzenie», którego ofiarą padł kardynał Guidi. Gdyby tego rodzaju fakty mnożyły się, moglibyśmy słusznie mówić o poważnym zamachu na moralną wolność Ojców, ale był to przypadek jednostkowy i wielu biskupom z mniejszości, spośród najbardziej zaangażowanych, zależało na tym, by po audiencji zasygnalizować swym kolegom uprzejmość, z jaką zostali przyjęci”⁸⁴.

⁸¹ A. B. Hasler, *Pius IX (1846—1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil...*, *op. cit.*

⁸² R. Aubert, *Vatican I*, *op. cit.*, s. 243 — 246.

⁸³ K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 170 — 203.

⁸⁴ R. Aubert, *Vatican I*, s. 245; zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 200.

2. To powiedziawszy nie można jednak wykluczyć, iż ogólny klimat soboru, a przede wszystkim zdecydowane opowiedzenie się Piusa IX po jednej ze stron przeszkodziło pewnej liczbie Ojców zbliżonych do mniejszości w głosowaniu wraz z nią. K. Schatz przedkłada kilka dokumentów idących w tym kierunku i szacuje realny udział mniejszości na około 25%⁸⁵.

3. Pojawia się wówczas problem „zgody j e d n o m y ś l n e j”, tak dyskutowany w chwili reformy wewnętrznego regulaminu soboru, w lutym 1870 roku. Schatz słusznie podkreśla, iż kwestia wolności soboru jako warunku jego ważności uzależniona jest wyłącznie od *for externe*, podobnie jak „konsensus”, który winien być osiągnięty według procedur skodyfikowanych przez prawo. Otóż o ile tylko definitywne głosowanie z 18 lipca miało moc prawa, argument jednomyślnej zgody, nieustannie używany przez mniejszość, traci swe znaczenie jurydyczne w chwili, gdy mniejszość owa sama rezygnuje z udziału w ostatnim głosowaniu⁸⁶. Skądinąd H. J. Sieben ukazał na nowo, że zasada „j e d n o m y ś l n o ś c i moralnej” jako konieczność dogmatyczna nie istniała ani w piętnastowiecznym koncyliaryzmie, ani w klasycznym gallikanizmie⁸⁷. Pojawia się, w swej zaostrej formie, na synodzie lokalnym w Pistoji (1786), a następnie na I Soborze Watykańskim jako antyteza osobistej nieomyślności papieża. Dzisiaj⁸⁸ „konsensus” należy rozumieć być może jako wynik debaty, który nie toleruje ani większości nie mającej szacunku dla argumentów mniejszości, ani mniejszości, która dokonuje obstrukcji przez blokowanie decyzji⁸⁹.

4. Tutaj spoczywa prawdziwy problem soboru: utrzymujące się poczucie braku wolności, doświadczane przez mniejszość, bierze się z jej doświadczenia poddania większości, która pozwalała jej mówić, bez dawania możliwości wpływu na decyzje. Mniejszość wyrażała w ten sposób, być może niezręcznie z powodu obawy, że zostanie podzielona, nowoczesne wymagania, co do formy komunikacji w Kościele, która jest miejscem weryfikacji i „dowodzenia”⁹⁰. Przypomnijmy tu jednak ostrożne zastrzeżenie K. Schatza, dokonane przy końcu jego rozważań: „Powstaje zatem pytanie, czy decyzja dogmatyczna, podjęta za sprawą zwycięstwa większości nad mniejszością, może mieć, pomimo całej swej słuszności, tę samą ważność zrównoważonej odpowiedzi, łączącej wszystkie ważne aspekty, co inna decyzja, wyrażająca w określonym momencie, pomimo historycznej względności, jaka w każdym razie ją charakteryzuje, zgodę kolegium biskupów i Kościoła”⁹¹.

⁸⁵ K. Schatz, *op. cit.*, s. 191 — 199.

⁸⁶ K. Schatz, *ibid.*, s. 164, 180 i 199-203.

⁸⁷ H. J. Sieben, *Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Estern Vatikanum*, *ThPh* 67 (1992), s. 161n.

⁸⁸ Zob. Y. Congar, *Una Sancta* 14 (1959), s. 161n.

⁸⁹ Zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 167.

⁹⁰ Powróćmy do tego niżej, s. 413n oraz 415n.

⁹¹ Zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 203.

Teksty I Soboru Watykańskiego zostają przeto odesłane do recepcji dla ich wyważenia. Proces ten mógł się dokonać wewnątrz soboru, zważywszy globalnie otwartą perspektywę, jaką z początku pozostawiono, poprzez antycypację pewnych kwestii i selekcję dziedzin. Owo wyważenie nie mogło mieć miejsca z powodu „drugiego zakończenia” soboru, spowodowanego sytuacją polityczną. Wojna francusko-niemiecka i wycofanie francuskiej brygady, która ochraniała Państwo Kościelne, doprowadziła do zajęcia Rzymu 20 września 1870 roku i zmusiła Piusa IX, 20 października tegoż roku, do odroczenia soboru *sine die*, być może dlatego, że chciał uniknąć sytuacji, w której sobór w wolny sposób zgromadzony w Rzymie poręczyłby milcząco „świętokradcze zagarnięcie” Miasta przez Italię⁹². Trzeba będzie poczekać na zapowiedź przygotowania II Soboru Watykańskiego⁹³, aby zniesiona została dwuznaczność abrogacji.

Tak załamuje się nadzieja, jaką niektórzy członkowie mniejszości złożyli w późniejszym zrównoważeniu spraw przez sobór. „Zakończenie” niedokończonego soboru sprowadza z jednej strony dość szybkie przyłączenie się biskupów mniejszości do jego dzieła (zresztą z różnorodnych powodów w różnych krajach Europy), a z drugiej strony pojawienie się nowego wyznania w Niemczech i w Holandii, a mianowicie „Kościoła starokatolickiego”.

4. PO SOBORZE: SERIA KRYZYSÓW

Nowe usytuowanie decyzji soborowych w bardziej ogólnej perspektywie byłoby bez wątpienia niemożliwe w eklezjalnym i politycznym klimacie epoki. W każdym razie długi proces recepcji, który się wówczas zaczyna — i który się nie skończył — określany jest długą serią kryzysów. Fałszem byłoby odczytywanie ich jedynie na podstawie niekompletnego i jednostronnego charakteru decyzji soborowych. Osiedziesiąt dziewięć lat, które dzielą „zakończenie” I Soboru Watykańskiego od zapowiedzi II Soboru Watykańskiego dokonanej przez Jana XXIII, są okresem pojawiania się nowych kwestii, jakie dołączają do tych pozostałych po soborze z 1870 roku, ale również nowych rozwiązań, inspirowanych często intuicjami szkoły z Tybingi lub prądami teologicznymi zrodzonymi we Francji na przełomie XIX i XX wieku.

Pierwsza seria wstrząsów znana jest pod nazwą „kryzysu modernistycznego” (1893—1914). Jej epicentrum znajduje się we Francji, ale dosięga ona także Anglii, Włoch i Niemiec. Miała różne fazy, które odzwierciedlają stopniowe rozszerzenie kwestii dogmatycznych. Kryzys przejawia się najpierw

⁹² Zob. *ibid.*, s. 210.

⁹³ Motu proprio *Superno Dei Nutu* z 5 czerwca 1960 precyzuje: „Zadecydowaliśmy również, według miejsca, gdzie będzie się odbywał, że przyszły sobór nazywać się będzie II Soborem Watykańskim”, *DC* 57 (1960), 707.

w formie „kwestii biblijnej” (za sprawą tytułu znanego artykułu biskupa d’Hulsta). Znakiem jego otwarcia jest ukazanie się, w 1893 roku, pierwszej encykliki biblijnej *Providentissimus Deus* Leona XIII (1878—1903) oraz złożenie Alfreda Loisy’ego (1857—1940) z katedry egzegezy biblijnej w Instytucie Katolickim w Paryżu. Stawką jest biblijna doktryna Kościoła, dyskutowana odtąd nie tylko przez egzegezę protestancką, ale także wewnątrz Kościoła katolickiego. Nowa debata znajduje odległe oparcie w VII zdaniu *Syllabus*, a bardziej bezpośrednio w ujęciu biblijnego „miejsca” objawienia w rozdziale drugim *Dei Filius*. Aby uszanować perspektywę systematyczną niniejszej historii dogmatów, rozdział VIII przedstawi nie tylko *Providentissimus Deus*, ale również dwie encykliki biblijne, które niejako przejęły pałeczkę od tego pierwszego tekstu, a mianowicie *Spiritus paraclitus* Benedykta XV w 1920 i *Divino afflante spiritu* Piusa XII w 1943 roku, jak też ustanowienie Komisji Biblijnej w 1902 roku oraz doktrynalne ukierunkowanie jej decyzji.

Publikacja *Evangile et l'Eglise (Ewangelia i Kościół, 1902)* przez A. Loisy’ego i *Qu'est qu'un dogme? (Co to jest dogmat?, 1905)* przez E. Le Roya rozpoczyna nową fazę kryzysu wokół statusu dogmatu i jego stosunku do historii. Debata opiera się na rozdziale III *Dei Filius* i typie apologetyki, jaki on zakłada. Całość dokumentacji biblijnej, historycznej i doktrynalnej kryzysu modernistycznego zostaje ujęta w roku 1907, w swego rodzaju *Syllabusie ad intra*, Dekrecie *Lamentabili*, i w encyklice *Pascendi dominici gregis* Piusa X, które zostaną przestudiowane w rozdziale IX.

Panorama kryzysu fundamentów wiary pozostałaby niepełna, gdybyśmy nie zdali sprawy z debaty o miejscu rozumu i filozofii w misterium chrześcijańskim. Ta debata opiera się na rozdziale IV, a także na Prologu i rozdziale I *Dei Filius*. Spotykamy się tutaj z dziełem Leona XIII, a zwłaszcza jego encykliką *Aeterni Patris* z 1879 roku, o św. Tomaszu jako Doktorze teologii i filozofii chrześcijańskiej. W społeczno-politycznych tekstach tego papieża, które rozwijają wizję nowoczesnego państwa, zostaje wyrażona misja Kościoła polegająca na obronie społeczeństwa i racjonalności ludzkiej przed nimi samymi. Ten sam związek między filozofią chrześcijańską a społeczeństwem ugruntowuje się jeszcze w reakcjach rzymskich na „modernizm społeczny” w 1910 roku. a odnajdziemy go także w innych tekstach (rozdział X).

Reagując na określone sytuacje historyczne, magisterium coraz wyraźniej zdaje sobie sprawę z systematycznego charakteru swej nauki o fundamentach wiary. Pojawia się to po raz ostatni w 1950 roku, w encyklice Piusa XII *Humani generis*. W opozycji do tendencji teologicznych bliskich szkole z Tybingi i prądom powstałym na początku XX wieku we Francji, tekst ten sytuuje się u kresu długiego rozwinięcia doktrynalnego i pozwoli zmierzyć dystans przebyty od I Soboru Watykańskiego (rozdział XI).

Niniejszy, wprowadzający rozdział miał na celu podanie pierwszego zarysu procesu dogmatyzacji fundamentów wiary, rozwijającego się od początku XIX

wieku. Podczas tego długiego okresu, który kończy się około roku 1950, narodziła się historia dogmatów. Wywodząc się głównie z protestantyzmu liberalnego, po stronie katolickiej jest ona związana z „burzliwym kontekstem doktrynalnym kryzysu modernistycznego”⁹⁴. Trzeba tu wspomnieć nie tylko nazwisko A. von Harnacka (1851 — 1930), który naszkicował „królewską drogę” tej nowej dyscypliny, mającą nakreślić dyskursywne rozwinięcie wypowiedzi dogmatycznych⁹⁵, ale również E. Troeltscha (1865—1923), którego słynne „Doktryny społeczne”⁹⁶ z 1911 roku stanowią, w myśl ich autora, „prawdziwą paralelę *Historii dogmatów* Harnacka”⁹⁷. Wychodząc od zasady systematycznej⁹⁸ „wzajemnego warunkowania się fundamentalnych elementów życia”, Troeltsch faktycznie stara się przeprowadzić analizę tego, w jaki sposób „ideologiczny i dogmatyczny świat chrześcijaństwa uzależniony jest od fundamentalnych warunków socjologicznych oraz w szczególności od tej czy innej idei wspólnoty”⁹⁹. Nawiązujemy w tym miejscu do metodologicznych uwag Ph. Lecrivaina z tomu II niniejszego dzieła, który na płaszczyźnie teologii moralnej fundamentalnej prześledził „wzajemne oddziaływanie wypowiedzi oraz zastanawiał się nad mechanizmami opracowania dogmatycznego, to znaczy «dogmatyzacji»”¹⁰⁰.

Ta metodologiczna transformacja, na którą zanosilo się od początku XX wieku, ma faktycznie wiele wspólnego z czysto eklezjalnym i instytucjonalnym charakterem „dogmatu”, który wypłynął z mocą w XIX wieku. Doprowadzi nas ona, przed przejściem do dzieła dogmatycznego II Soboru Watykańskiego, do zadania pytania o znaczenie „dogmatyczności” w Kościele. Czy kryzysy, jakie przeżywał dogmat od roku 1870 zapowiadają zmianę statusu, którą można by porównać z tym, co niektórzy historycy nauki nazywają „zmianą paradygmatyczną”¹⁰¹ ?

⁹⁴ Zob. prezentację B. Sesboüé, t. 1, s. 9n.

⁹⁵ A. von Harnack, *Historia dogmatów* (1892), wyd. franc.: Labor et Fides/Cerf, Genève/Paris, 1993.

⁹⁶ E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1911), w: *Gesammelte Schriften*, I, Tübingen 1922; zob. Chr. Theobald, *Troeltsch et la méthode historico-critique*, w: P. Gisel (red.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Labor et Fides, Genève 1992, s. 243 — 368.

⁹⁷ E. Troeltsch, *Meine Bücher* (1992), w: *Gesammelte Schriften*, IV, Tübingen 1925, s. 1 ln.

⁹⁸ Która podkreśla wzajemne relacje pomiędzy różnymi ustrukturyzowanymi całościami.

⁹⁹ E. Troeltsch, *Die Soziallehren*, w: *Gesammelte Schriften*, I, s. 967n.

¹⁰⁰ Zob. t. II, s. 419.

¹⁰¹ Th. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris 1983; zob. Chr. Theobald, *Les „changements de paradigmes” dans l’histoire de l’exégèse et le statut de la vérité en théologie*, *RICP* 24 (1987), s. 79 — 111.

ROZDZIAŁ SZÓSTY

Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* I Soboru Watykańskiego

Wskazówki bibliograficzne: zob. bibliografię ogólną. - R. Aubert. *Le problème de l'acte de foi*. Warny. Louvain 1945, s. 131 -222. - W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*. Herder. Freiburg 1962, s. 404-422. - H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten Voten der vorbereitenden Kommission*. Herder, Freiburg 1968. - R. Aubert (red.). *De doctrina Concilii Vaticani Primi studia selecta annis 1948-1964 scripta denuē édita cum centessimus annus completeretur ab eodem inchoato concilio*. Libreria editrice vaticana, Roma 1969, s. 3-281. - P. Eicher. *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*. Kösel. München 1977. - K. Schatz. *Vaticanum I. 1869-1870*. Bd. II: *Von der Eröffnung bis zu der Konstitution „Dei Filius“* Schönigh, Paderborn 1993, 313-355.

W komentarzu tym zachowamy porządek samej Konstytucji, ukazując stopniowo jej systematyczny charakter¹. Tam, gdzie będzie to konieczne dla wyjaśnienia znaczenia tekstu lub wyzwolenia go ze zbyt wąskich interpretacji², przywołamy historię jej redagowania i debat na zgromadzeniu soborowym. Zakończymy całość przeglądu krótką oceną dogmatyczną osiągnięć i otwartości Konstytucji w perspektywie naszej recepcji.

¹ W nawiązaniu do uwag metodologicznych dotyczących historii dogmatów, „systemem” nazywamy tutaj „powiązania (*nexus*) tajemnic [wiary] między sobą i z celem ostatecznym człowieka” (*Dei Filius*, rozdz. IV), a który w Konstytucji przyjmuje formę „budowli” zarazem doktrynalnej, eklezjalnej i polityczno-jurydycznej; zob. B. Casper, *Der Systemgedanke in der späten liibingen Schule und in der deutschen Neuscholastik*, *PhJ*72 (1964), s. 161 — 179.

² Zob. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 12n.

I. PROLOG ALBO GENEALOGIA SYSTEMU

Prolog, który (z wyjątkiem swego zakończenia) nie został zamieszczony w żadnym wydaniu *Denzinger*, ma pierwszorzędne znaczenie dla interpretacji Konstytucji: nie tylko łączy I Sobór Watykański z Soborem Trydenckim, ale przede wszystkim wprowadza formalny przedmiot tekstu, którym jest opozycja „magisterium nadzwyczajnego” (rozdz. III³) wobec błędów współczesności, odczytanych i połączonych według pewnego „powiązania” genealogicznego, swego rodzaju negatywnej odwrotności „powiązania tajemnic [wiary] między sobą i z celem ostatecznym człowieka” (rozdz. IV⁴). Ta korelacja pomiędzy „obroną prawdy katolickiej” a „potępieniem niebezpiecznych nauk”, pomiędzy „zbawczą nauką Chrystusa” a „odrzuconiem i potępieniem przeciwnych jej błędów”⁵ jest istotna dla zrozumienia statusu tekstu jako wyrazu „uroczystego orzeczenia” Kościoła, doktrynalnie wypowiedzianego w rozdziale III⁶, ale wprowadzonego już poprzez wyrażenie „orzekać” uroczyście, zapowiedziane na końcu prologu oraz dla oceny ograniczenia tekstu, który w żadnym razie nie stara się przedstawiać całości wiary katolickiej (co jest funkcją „zwyczajnego i powszechnego” magisterium Kościoła). Odnotujmy nowość formuły wprowadzającej, która w znaczący sposób przekształca autorski „podmiot” Konstytucji, jaki widać było jeszcze w tekstach trydenckich⁷. Oto znaleźliśmy się naraz w sercu „wzajemnego oddziaływania wypowiedzi dogmatycznych i sposobu wypowiedzania”, o którym mówiliśmy na końcu poprzedniego rozdziału.

1. „METODA OPATRZNOŚCI”

Pius, biskup, sługa sług Bożych, przy aprobachie świętego soboru, aby pamięć o nim przetrwała na zawsze.

Syn Boży i Odkupiciel rodzaju ludzkiego, nasz Pan Jezus Chrystus, gdy miał powrócić do swego Ojca niebieskiego, obiecał pozostać ze swym Kościołem przez wszystkie dni aż do skończenia świata. Dlatego właśnie, nigdy i w żadnym czasie nie przestał być do dyspozycji swej umiłowanej Oblubienicy, asystować przy jej nauczaniu, błogosławić w jej działaniach i nieść pomoc w niebezpieczeństwach. Otóż ta zbawcza Opatrzność, która nieustannie przejawiała się w innych niezliczonych

³ *COD* II — 2, s. 1641, 30s; *DzS* 3011; *FC* 93; przekład polski: *BF*, 1/51. Tekst mówi o „uroczystym orzeczeniu”, odróżniając go od „nauczania zwyczajnego i powszechnego”.

⁴ *COD* II — 2, s. 1643, 32s; *DzS* 3016; *FC* 98; przekład polski: *BF*, 1/61.

⁵ *COD* II-2, s. 1637, 22-30; *DzS* 3000.

⁶ *COD* II — 2, s. 1641, 30s; *DzS* 3011, *FC* 93; przekład polski: *BF*, 1/51.

⁷ Uwaga uczyniona przez biskupa Stossmayera 30 grudnia 1869 roku, w imieniu pewnej liczby biskupów (zob. *Mansi* 50, 138—142).

dobrodziejstwach, ukazała się głównie w obfitych owocach, jakie świat wyniósł z soborów powszechnych, szczególnie z Soboru Trydenckiego⁸.

Prolog ten uruchamia już „metodę Opatrzności”⁹ — wprowadzoną do Konstytucji przez przewodniczącego podkomisji Deputacji, kardynała Deschamps — zanim jeszcze została oparta na fundamencie doktrynalnym w rozdziale III¹⁰. Ta sama logika łączy trynitarny akt założenia Kościoła w Mt 28, 20, przywołany na początku tekstu ze stwierdzeniem, jakie pojawi się na końcu Prologu, że prorocтво z Iz 59,21 wypełnia się obecnie i zawsze w Kościele¹¹. Ta faktyczna obecność Chrystusa u boku swej „umiłowanej Oblubienicy” — Duch w Kościele — zostaje już określona przez techniczny termin „asystowania”, który odnajdziemy w Konstytucji *Pastor aeternus*. „Metoda Opatrzności” polega zatem na kontemplowaniu skutków czy „dowodów” historycznych owej asystencji lub dzieła „Opatrzności zbawczej” we wdzięczności i w cierpieniu:

Jednakże przypominając z wdzięcznością te wspaniałe dobrodziejstwa i inne jeszcze, jakie Opatrzność udzieliła Kościołowi, głównie przez ostatni sobór powszechny, nie możemy przemilczeć naszego bólu na widok poważnego zła, którego powodem jest przede wszystkim fakt, iż wielu wzgardziło autorytetem tego świętego soboru i zlekceważyło jego mądre dekrety.

Wdzięczność rodząca się z kontemplacji owoców reformy trydenckiej przytoczonych w pierwszej części tekstu, zostaje najpierw potwierdzona. Ale pozostawia także miejsce bólowi, który wynika z aktualnego spektaklu „poważnego zła”, analizowanego w drugiej części Prologu.

2. OCENA WSPÓŁCZESNOŚCI

Faktycznie wszyscy wiedzą, że po odrzuceniu Bożego magisterium Kościoła i oddaniu prywatnemu osądowi spraw religii, potępione przez Sobór Trydencki, herezje podzieliły się pomału na rozliczne sekty, których nieporozumienia i rywalizacja doprowadziły u wielu do zrujnowania wiary w Chrystusa. W konsekwencji samo

⁸ COD II —2, s. 1635, 1 — 11. Cytaty umieszczone w tej sekcji w oddzielnych paragrafach są dalszym ciągiem tegoż Prologu.

⁹ Najlepszym przedstawieniem doktrynalnym „metody Opatrzności” jest M. Blondeł, w: F. Mallet (= M. Blondel), *L'œuvre du Cal Deschamps et la méthode de l'apologétique*, APhC 151 (1905), s. 68 — 91; *Les controverses sur la méthode apologétique du Cal Deschamps*, APhC 151 (1906), s. 449 — 472, 625 — 646; *L'œuvre du Cal Deschamps et les progrès récents de l'apologétique*, APhC 153 (1907), s. 561-591.

¹⁰ COD II —2, s. 1641, 34 — 43; DzS 3012; FC 94; przekład polski: BF, 1/52.

¹¹ Zob. niżej cytat tego tekstu, s. 226 — 227.

Pismo Święte [...] przestało być uważane za posiadające charakter boski, a zaczęto nawet przyrównywać je do mistycznych baśni.

To wówczas powstała i rozpowszechniła się wszędzie na świecie owa doktryna racjonalizmu i naturalizmu, która, atakując na wszystkie sposoby religię chrześcijańską jako nadprzyrodzoną, żarliwie zapamiętuje się w oddzielaniu Chrystusa [...] od ducha ludzi [...], by zastąpić Go tym, co nazywają wyłącznym królowaniem rozumu i natury.

Otóż skutek owego oddania się i odrzucenia chrześcijaństwa, owej negacji Boga i Jego Chrystusa jest taki, że wielu wpadło w otchłań panteizmu, materializmu i ateizmu, tak iż negując samą racjonalną naturę i wszelką regułę tego, co prawe i sprawiedliwe, usiłują teraz zniszczyć najgłębsze fundamenty społeczeństwa ludzkiego.

Tekst ten od razu dokładnie wskazuje punkt, który wytwarza swego rodzaju inwersję w „powiązaniu tajemnic” (*nexus mysteriorum*), doprowadzając, zgodnie z nieubłaganą logiką, do „destrukcji”: „zburzenia fundamentów społeczeństwa ludzkiego”. Dokładna przyczyna tego odwrócenia leży w tym, iż „wzgardzono autorytetem” Soboru Trydenckiego i „zlekceważono jego mądre dekrety”. Po raz pierwszy pojawia się tutaj pojęcie autorytetu, centralne na soborze. Interakcja pomiędzy prawdą katolicką i orzeczeniami magisterium jest zasadą tej genealogicznej lektury błędów współczesności, która wychodzi od lekceważenia autorytetu eklezjalnego.

Rozwijając przed czytelnikiem historyczne połączenie owych błędów, tekst wyróżnia trzy etapy stopniowej degradacji. Najpierw zmierzamy od „odrzucenia Bożego magisterium Kościoła i oddania spraw religii prywatnemu osądowi” do podziału grup kościelnych wywodzących się z reformacji („sekty”), do zrujnowania wiary w Chrystusa u wielu z tych, którzy nie akceptują już „boskiego charakteru Pisma Świętego” (rozdział II) i do powstania „doktryny racjonalizmu i naturalizmu”¹². Racjonalizm i naturalizm zostają w dogmatycznej perspektywie tekstu określone jako „doktryny”.

Drugi etap rozwoju polega odtąd na walce między „naturalizmem” a „religią chrześcijańską jako nadprzyrodzoną” (rozdziały II-III), pomiędzy królestwem Chrystusa, jedyne Pana i Zbawiciela ludów a „królestwem czystego rozumu i natury” (rozdział IV). Z historycznego punktu widzenia znajdujemy się w centrum walki Konstytucji, która wyjaśnia formalną zasadę orzeczenia doktrynalnego wydawanego przez autorytet eklezjalny oraz nadprzyrodzoną treść chrześcijaństwa. Ostatni etap zostaje wreszcie zapowiedziany w odwróceniu się rozumu w swe przeciwieństwo dokładnie wtedy, gdy porzuca on swą transcendencję, dotykając w ten sposób „węzła łączącego tajemnice wiary z celem ostatecznym człowieka”. To upadek w „otchłań panteizmu, materializ-

¹²Ta genealogia napotkała opór u pewnej liczby biskupów; Deputacja zachowała istotę tekstu, wycofując niektóre obraźliwe sformułowania.

mu i ateizmu”, albowiem ci, którzy negują swą racjonalną naturę, porzucają wraz z nią wszelką regułę prawości i sprawiedliwości i burzą fundamenty społeczeństwa. Rozum jest zatem w tym tekście od razu powiązany ze sferą społeczno-polityczną. Zobaczymy, jak bardzo także odczytanie współczesności, które należy określić jako apokaliptyczne, jest powiązane z teologią stworzenia obecną w Konstytucji (rozdz. I) i z jej interpretacją Listu do Rzymian (rozdz. II).

W tym punkcie zerwania, tekst coraz wyraźniej wprowadza wyobrażenia przestrzenne (zob. schemat). To, co dzieje się poza Kościołem katolickim dotyczy wielkiej liczby jego dzieci: „w następstwie nieznacznego umniejszenia prawdy, zmysł katolicki uległ w nich osłabieniu”. Wszystko to prowadzi ich do „pomieszania między naturą a łaską” (rozdz. II), „między ludzką wiedzą a Bożą nauką” (rozdz. III) i do „wypaczenia znaczenia dogmatów” (rozdz. IV). Logice „negacji”, której działanie tekst dostrzega w historii współczesnej, odpowiada logika „pomieszania”, którą zarzucano Hermesowi i Güntherowi, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale.

3. KOŚCIÓŁ, „MATKA I NAUCZYCIELKA LUDÓW”

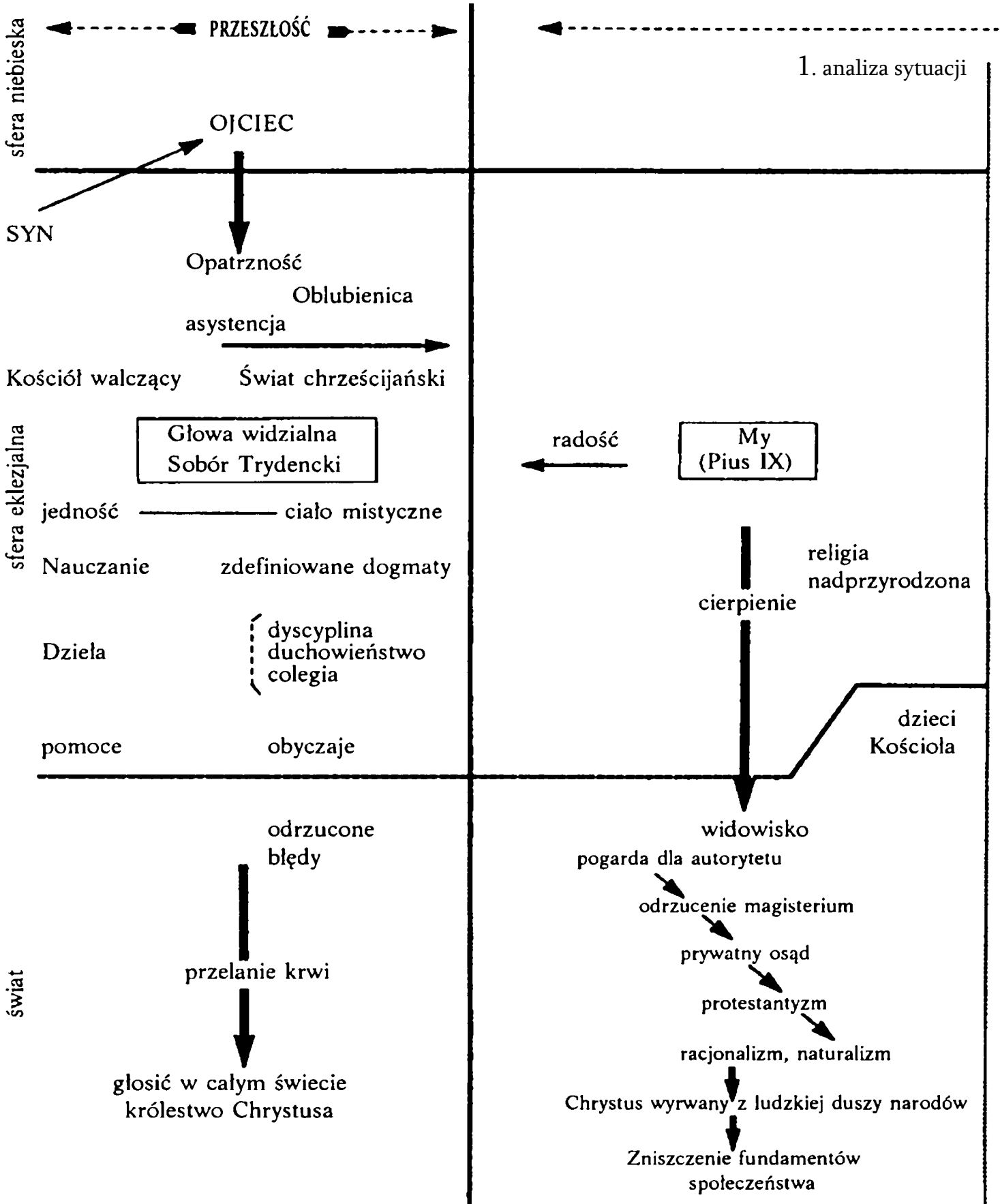
Jakże Kościół nie miałby być głęboko poruszony wobec takiego spektaklu? Albowiem jak Bóg pragnie, aby „wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4), jak Jezus Chrystus „przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło (Łk 19,10) i „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,52), tak i Kościół, ustanowiony przez Boga jako matka i nauczycielka ludów, wie, że ma powinność wobec wszystkich i jest zawsze gotowy i uważny, aby podnosić tych, którzy upadli, wspierać tych, którzy słabną, przyjmować tych, którzy powracają, utwierdzać dobrych i nakłaniać ich do doskonałości. Tak też nigdy nie mógł on powstrzymać się od świadczenia i głoszenia prawdy Bożej, która „wszystko uzdrawia” (Mdr 16,12), gdyż wie, że powiedziano doń: „Duch mój, który jest nad tobą, i słowa moje, które włożyłem ci w usta, nie zejdą z twych własnych ust [...] odtąd i na zawsze” (Iz 59,21).

Trzecia część prologu, utkana z odniesień biblijnych, w centrum umieszcza Kościół. Uważany dotąd za „Oblubienicę” Jezusa Chrystusa, obdarowywaną „niezliczonymi dobrodziejstwami” Opatrzności i doprowadzoną do wzruszenia wobec spektaklu, jaki ofiaruje mu świat, jawi się teraz jako „matka i nauczycielka ludów”, usytuowana analogicznie u boku Chrystusa¹³ w „przedłużeniu” Jego boskiej misji. Rozpoznajemy tutaj eklezjologię szkoły rzymskiej (zwłaszcza Passaglii)¹⁴. Uniwersalizm misji eklezjalnej wobec ludów i posługa gromadze-

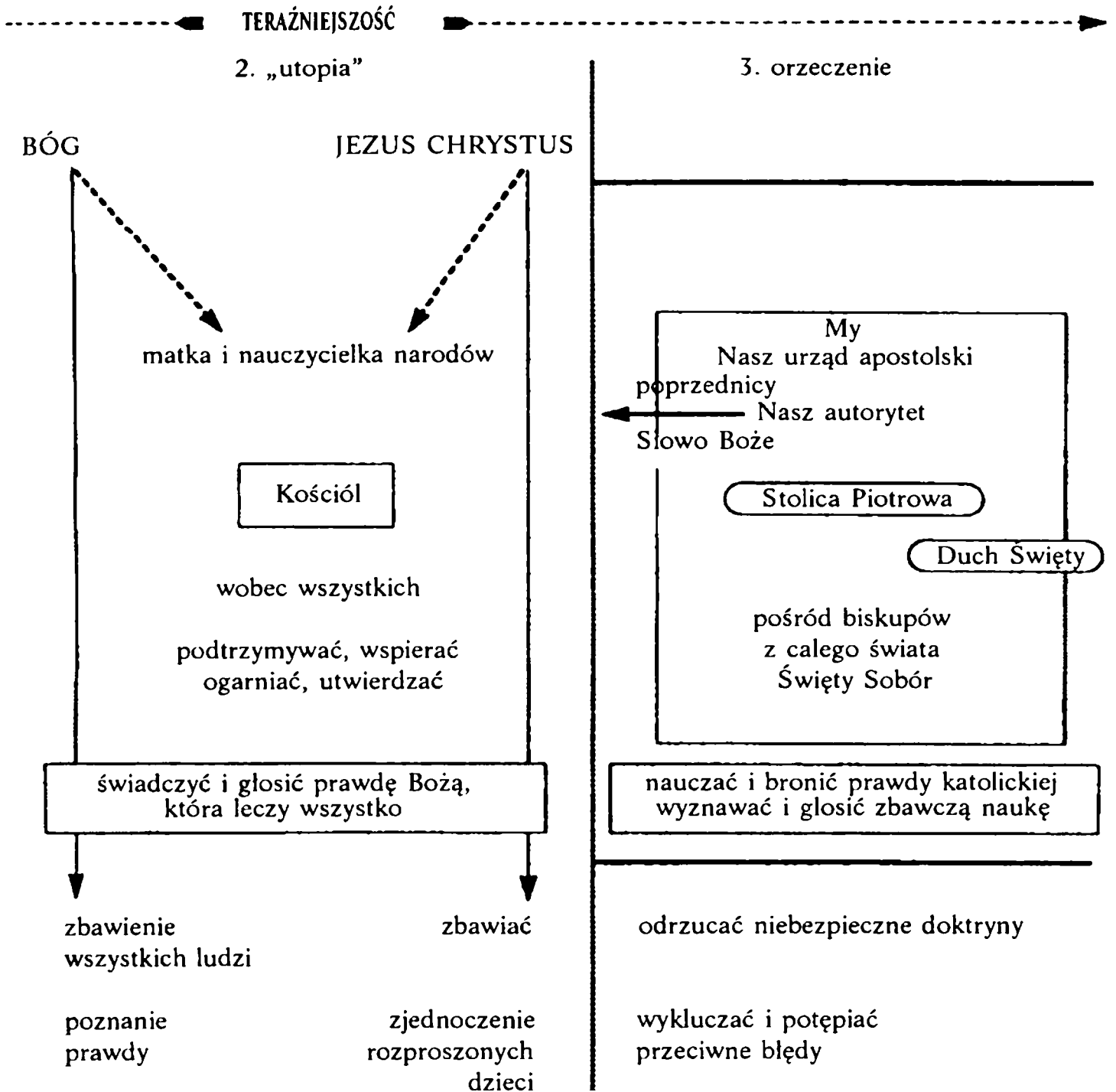
¹³ Zob. podwójne „jak” tekstu, po którym następuje „tak i”.

¹⁴ Zob. t. III, s. 427-428.

PROLOG DO KONSTYTUCYJ



"DEI FILIUS"



nia¹⁵ zostają mocno podkreślone w tym fragmencie zwróconym ku przyszłości; prowadzi nas to do odczytania tutaj początków tego, co E. Poulat określa terminem „katolicyzmu utopijnego”¹⁶. Nie należy zapominać, że rozwijane przez tekst pojęcie prawdy nie jest czysto intelektualne: w perspektywie Księgi Mądrości chodzi o „świadczanie i głoszenie prawdy Bożej, która wszystko uzdrowia”

Jednak obecnie, wśród biskupów z całego świata, którzy zasiadają i orzekają wraz z nami, zgromadzonych w Duchu Świętym za sprawą naszego autorytetu na tym świętym soborze powszechnym i opierających się na słowie Bożym pisanym i przekazanym przez tradycję, jaką otrzymaliśmy, w sposób święty zachowaną i wiernie wyłożoną przez Kościół katolicki, postanowiliśmy, z wysokości tronu Piotrowego, wyznaczyć i ogłosić w obliczu wszystkich zbawczą naukę Chrystusa, odrzucając i potępiając w imię autorytetu, jaki został Nam dany przez Boga, błędy przeciwne tejże nauce¹⁷.

Zaczynając, przywołaliśmy tę ostatnią część prologu (częściowo przytoczoną przez Denzinger). Dodajmy, że ujęcie tekstu zawęży się teraz do samego soboru i do papieskiego „My”, otoczonego biskupami z całego świata. Przestrzeń jest zhierarchizowana, sytuując „wysokość tronu Piotrowego” „w obliczu wszystkich”. To przestrzeń Ducha Świętego, gdzie umiejscowione są „autorytety”, które zostaną wyrażone na sposób doktrynalny w tekście (rozdz. III). Wszystko jest odtąd przygotowane dla rozpoczęcia wykładu doktrynalnego. Zostały przedstawione istotne tematy: Kościół nauczający, reprezentowany przez papieskie „My” pośród biskupów, jako podmiot tekstu, usytuowane w historii i prowadzone przez Opatrzność Bożą ku podniosłej chwili „sądu” apokaliptycznego; oczekiwanie na definicję dogmatyczną, która dotyczy równocześnie zasady formalnej orzeczenia doktrynalnego, wydawanego przez autorytet eklezjalny (w swego rodzaju refleksyjnym powrocie do swej własnej formy) i treści owego orzeczenia, nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa, aby połączyć ową zasadę i treść.

II. ROZDZIAŁ PIERWSZY: BÓG, STWÓRCA WSZYSTKIEGO

Wykład doktrynalny rozpoczyna się w najbardziej radykalnym punkcie kontestacji: na krawędzi „otchłani panteizmu, materializmu i ateizmu”, która

¹⁵ Oczywiście w opozycji do „sekt”, o których mowa w drugiej części tekstu.

¹⁶ E. Poulat, *Modemistica. Horizons, Physionomies. Débats*, Nelles édit. latines, Paris 1982, s. 87.

¹⁷ COD II-2, s. 1637, 23-30; DzS 3000 (w części).

wydaje się przyciągać niektórych teologów katolickich, jak Hermes i Gunther. Tekst dzieli się na trzy paragrafy¹⁸, które omawiają po kolei istnienie i istotę Boga, stworzenie i naukę o Bożej Opatrzności.

1. ISTNIENIE I ISTOTA BOGA

Uroczysta formuła, która wprowadza pierwszy rozdział (i która z pewnymi modyfikacjami zostanie podjęta na początku rozdziałów II i IV), była przedmiotem debaty soborowej nad określeniem Kościoła w kontekście anglikańskiej teorii trzech gałęzi¹⁹. Przed ostatnim głosowaniem zastąpiono także tytuł Świąty Kościół rzymskokatolicki (który łatwo pomylić z wyrażeniem *Roman Catholic Church*) określeniem Świąty, katolicki, apostołski, rzymski Kościół:

Świąty, katolicki, apostołski, rzymski Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, odwieczny (1), niezmierny (2), niepojęty (3), nieskończony pod względem umysłu i woli oraz wszelkiej doskonałości (4).

Ponieważ jest jednostkową, zupełnie niezłożoną i niezmienną duchową substancją, należy Go wysławiać jako rzeczowo i istotnie różnego od świata, jako szczęśliwego w sobie i ze siebie i niewymownie wzniosłego ponad wszystkim, co poza Nim istnieje i da się pomyśleć²⁰.

Początek pierwszego paragrafu stanowi, według komentarza sprawozdawcy, uroczyste, zbliżone do języka biblijnego wyznanie wiary w istnienie prawdziwego Boga²¹. Znajdujemy się w dogmatycznym kontekście pierwszego artykułu S y m b o l u, co potwierdzone jest kilkoma odniesieniami (zaznaczonymi drukiem rozstrzelonym w powyższym tekście) do wyznania wiary IV Soboru Laterańskiego (1215) w Konstytucji *Firmiter credimus* o wierze katolickiej²². Nie powinniśmy jednak zapominać o specyficznej perspektywie I Soboru Watykańskiego, przeanalizowanej w ogólności w poprzednim rozdziale.

Odnajdujemy w tym tekście najpierw proces selekcji: sobór interesuje się pierwszym artykułem Credo tylko z tytułu „preambuł wiary”, dostępnych rozumowi. Zakładając, że dogmat o stworzeniu nie jest tylko artykułem wiary,

¹⁸ Zgodnie z układem tekstu oficjalnego w: *Mansi* 51, 429 — 434.

¹⁹ Zob. Th. Grandérath, *Histoire du Concile du Vatican...*, t. 11, s. 70—74 i 132n.

²⁰ *COD* II-2, s. 1637, 32-38; *DzS* 3001; *FC* 252; przekład polski: *BF*, V/18. Cytaty podawane w oddzielnych paragrafach niniejszej sekcji są dalszym ciągiem tegoż pierwszego rozdziału.

²¹ *Mansi* 51. 186 A; kanon 1 ukazuje negatywną stronę wyznania istnienia Boga, *COD* 11-2, s. 1645, 39s; *DzS* 3021; *FC* 255; przekład polski: *BF*, V/21.

²² Zob. t. II, s. 60-61 i 75-76 (zob. *COD* II-1, s. 495).

ale jednocześnie „prawdą w porządku naturalnym”²⁵ (jak zobaczymy w rozdz. II), Ojcowie sądzą, iż znaleźli w ten sposób wspólną podstawę dla wszystkich duchów rozumnych, na której mogą racjonalnie przeciwstawić się panteizmowi, materializmowi i ateizmowi. W takim polemicznym kontekście zrozumiemy, dlaczego milczą o trynitarnej strukturze stworzenia, z tekstu laterańskiego zachowując jedynie charakter „zupełnie niezłożony” „jednostkowej substancji” Boga, w roku 1215 wyznawanej raczej jako będąca istotą wspólną trzem osobom Trójcy. To „wyabstrahowanie” będzie miało ważne konsekwencje dla drugiej perspektywy tego pierwszego rozdziału, którą jest otwarcie, na podstawie wyznania „Boga Stwórcy i Pana”, na możliwość porządku nadprzyrodzonego (omówioną w rozdz. II i III²⁴) i wyprowadzenie z tego samego dogmatu twierdzenia epistemologicznego co do stosunku między wiarą a rozumem (rozdz. IV).

Powróćmy do tekstu: po wyznaniu Boga wszechmogącego, Stwórcy i Pana nieba i ziemi, następuje wyliczenie czterech atrybutów²⁵, zaczerpniętych z klasycznej metafizyki, z których dwa (odwieczność i nieskończoność pod względem umysłu i woli oraz wszelkiej doskonałości) skierowane są przeciw panteistycznej czy materialistycznej idei Boga w procesie nieskończonego doskonalenia²⁶. Punkt szczytowy pierwszego paragrafu znajduje się wreszcie w trzech konkluzjach okolicznościowych i polemicznych, wziętych z wyznania IV Soboru Laterańskiego, o Bogu, który jest „jednostkową (słowo dodane przeciw panteistycznej koncepcji Boga jako bytu nieokreślonego)²⁷, zupełnie niezłożoną i niezmienną duchową (słowo dodane przeciw panteizmowi i materializmowi²⁸) substancją”.

Pierwsza konkluzja, najważniejsza, dotyczy „rozdzielenia” między Bogiem a światem, implikowanego przez samo pojęcie Boga (rzeczowo i istotnie)²⁹; druga, odnosząca się do doskonałej szczęśliwości Boga (w sobie i ze siebie), zapowiada naukę o bezinteresowności aktu stwórczego w następnym para-

²³ DTCUI (1908), 2197; zob. Chr. Theobald, *La theologie de la creation en question*, RSR 81 (1993), s. 613-641.

²⁴ *Tres quidem personae sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino*, COD II — 1, s. 495, 4s; DzS 428; FC 323; przekład polski: BF, VI/18.

²⁵ Odwieczność, niezmierność, niepojętość i nieskończoność.

²⁶ Zob. kanon 4, 2: „Jeśli ktoś twierdzi, że [...] wszystko dokonywa się przez okazywanie się lub rozwój Bożej istoty [...]”, COD II — 2, s. 1647, 7; DzS 3024; FC 258; przekład polski: BF, V/24.

²⁷ Zob. kanon 4, 3: „Jeśli ktoś twierdzi, że [...] Bóg jest najogólniejszym i nieokreślonym bytem, który urzeczywistniając się wytwarza wszystkie rzeczy dzielące się na rodzaje, gatunki i jednostki [...]”, COD II-2, s. 1647, 3-9; DzS 3024; FC 258; przekład polski: BF, V/24.

²⁸ Zob. kanon 2: „Jeśli kto nie wstydz się twierdzić, że nic nie istnieje prócz materii [...]”, COD II-2, s. 1647, 1s; DzS 3022; FC 256; przekład polski: BF, V/22.

²⁹ Zob. kanon 3, który podaje ogólną definicję panteizmu: „wszystkie rzeczy mają z Boga jedną i tę samą substancję czy istotę”, oraz kanon 4, który odróżnia trzy różne panteizmy; COD 11-2, s. 1647, 3-9; DzS 3023-3024; FC 257-258; przekład polski: BF, V/22-24.

grafie; a wreszcie trzecia, do tego istotowego i jakościowego rozróżnienia Boga i świata dodaje wyróżnienie Jego niewysłowionego wyniesienia — przypomnijmy sobie przestrzenne wyobrażenia Prologu — „ponad wszystkim, co poza Nim istnieje i da się pomyśleć”.

Nigdy nie dość podkreślania „racjonalnego” charakteru tej koncepcji Boga. Jest ona właśnie „racjonalna” przez swój paradoksalny sposób wyłączenia Boga od uchwycenia przez rozum: Bóg jest „niepojęty” i „niewymownie wzniosły ponad wszystkim, co poza Nim [...] da się pomyśleć”. Oto polemiczne ostrze Konstytucji *Dei Filius*. Przeciwno panteizmowi i materializmowi faktycznie musi ona od razu ustalić transcendencję i wolność Boga (Stwórca i Pan), poza którymi Jego zbawcze objawienie, Jego suwerenne działanie i idea „Bożych tajemnic ze swej natury przerastających umysł stworzony” (rozd. IV³⁰), byłyby zupełnie nie do pomyślenia. Przeciwno fałszywej autonomii rozumu — racjonalizm i semiracjonalizm pozostają wrogami *par excellence* — tekst opiera transcendencję Boga i porządku nadprzyrodzonego (w rozdz. II-III) na samym bycie Boga, na Jego „substancji”³¹, odsyłając jednocześnie rozum do jego własnych ograniczeń, zdeterminowanych przez fakt stworzenia (rozd. IV). Czy tekst porzuca w tym miejscu Boga Biblii? „Stawką nauki o Bogu na soborze, pisze H. J. Pottmeyer, nie jest co innego, jak przeniesienie wypowiedzi biblijnej o Bogu Najwyższym ponad światem, który przejawia się w swym działaniu (podmiot) na poziom wypowiedzi ontologicznej (predykat), by utwierdzić ją jako istotną w obliczu panteizmu metafizycznego”³².

2. NAUKA O STWORZENIU

Drugi paragraf pierwszego rozdziału przedstawia doktrynę stworzenia³³; ale tylko dla dokładniejszego sprecyzowania pojęcia Boga, w opozycji do panteizmu i semiracjonalizmu Günthera i Hermesa. Podstawy tekstu dostarcza ponownie IV Sobór Laterański (tekst rozstrzelony w poniższym cytacie):

Ten jedyny i prawdziwy Bóg z dobroci swojej i wszechmocną potęgą swoją, nie dla zwiększenia lub zdobycia własnego szczęścia, ale dla objawienia swojej doskonałości przez dobra, jakich stworzeniom udziela, zupełnie wolną decyzją od początku czasu utworzył jednakowo z nicości i jeden, i drugi rodzaj stworzeń: istoty duchowe i materialne, tj. aniołów i ten świat, a na koniec, jakby jednoczącą jedno i drugie, stworzył naturę ludzką, złożoną z duszy i ciała.

³⁰ COD II-2, s. 1643, 34-36; DzS 3016; FC 98; przekład polski: BF, I/61.

³¹ Twierdzenie skierowane przeciw Güntherowi i Hermesowi, którzy przemieniają, podobnie jak idealizm, Bożą substancję w podmiot.

³² H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Ansprich...*, s. 143.

³³ Sekcja ta została już przedstawiona w ramach dogmatu o stworzeniu, t. II, s. 75-77.

W tym miejscu jest ujęta z punktu widzenia teologii fundamentalnej.

Trzy główne punkty zostały podjęte w kanonie piątym: najpierw radykalna asymetria pomiędzy Bogiem a Jego stworzeniem zostaje wyrażona, przeciwko panteizmowi, poprzez „z nicości” (*ex nihilo*) oraz przez „od początku czasu” (*ab initio temporis*) stworzenia. Kanon przekłada tę asymetrię na twierdzenie o stworzeniu „bez reszty” całości świata³⁴, zabraniając na nowo jakiegokolwiek panteistycznego pomieszania stworzenia i boskiej istoty³⁵. Absolutna wolność aktu stworzenia (*libérrimo consilio*) zostaje potwierdzona przeciwko wszelkiej próbie dedukowania świata z samej istoty Boga (Günther)³⁶. Zostaje w końcu ustalona bezinteresowność aktu stworzenia, którego motywem jest tylko dobroć Boga (która poprzedza tutaj Jego wszechmoc)³⁷: nie stwarza On po to, by egoistycznie powiększyć swą szczęśliwość — zarzut kierowany przez Günthera i Hermesa wobec teologii klasycznej — ani po to, by zyskać doskonałość — jak gdyby akt stwórczy związany był z Jego „stawaniem się Bogiem”³⁸ — ale dla bezinteresownego okazania tejże doskonałości przez dobroć.

Skierowana przeciw tendencji idealizmu niemieckiego do pojmowania Boga i świata jako jedności i do rozważania kosmogonii jako teogonii, soborowa doktryna stworzenia pozostaje zatem w ramach napotkanej już perspektywy „racjonalnej”, która abstrahuje od kontekstu trynitarnego, w akcie stworzenia widząc tylko fundament panowania Boga nad światem.

3. NAUKA O OPATRZNOŚCI

Trzeci paragraf uzupełnia tę ideę, doprowadzając nas na próg „metody Opatrzności”, użytej już w Prologu:

Wszystko zaś, co Bóg stworzył, to Opatrznością swoją zachowuje i wszystkim rządzi, „dosięgając od końca do końca mocno i urządzając wszystko wdzięcznie” (Mdr 8,1), bo „wszystkie rzeczy odsłonięte są i odkryte oczom Jego” (Hbr 4,13), także te, które nastąpią z wolnego działania stworzeń.

³⁴ Kanon 5, 1: „Jeśli ktoś nie wyznaje, że świat i wszystko, co w nim istnieje, tak duchowe, jak i materialne, zostało przez Boga stworzone z nicości według całej swej substancji [...]”, *COD* II-2, 1647, 10—14; *DzS* 3025; *FC* 259; przekład polski: *BF*, V/25. Punkt odnajdziemy w rozdziale III, wyrażony w terminach teologicznych i epistemologicznych: „[...] człowiek całkowicie jest zależny od Boga jako Stwórcy i Pana swego, a rozum stworzony zupełnie podlega niestworzonej Prawdzie”.

³⁵ Zob. *Mansi* 50, 76 C.

³⁶ Kanon 5, 2: „Jeśli [...] mówi, że Bóg nie wolną od wszelkiej konieczności wolą, ale tak koniecznie stwarzał, jak koniecznie siebie samego miłuje [...]”.

³⁷ Sprawozdawca odnosi się w tym miejscu do św. Tomasza: „Tą pierwszą przyczyną jest dobroć Boga [...], w najwyższym stopniu udzielającego samego siebie lub, jak mówi św. Tomasz, *summę diffusivus sui ipsius*”, *Mansi* 51, 193 D.

³⁸ Zob. kanon 4, 2 i 3.

Na podstawie nauki o stworzeniu i jej celowości³⁹ tekst stwierdza, że Opatrzność Boża polega na zachowywaniu stworzeń i ukierunkowywaniu ich działań ku ich prawdziwemu celowi. Opatrzność ta jest powszechna (*universa vero quae condidit*, Mdr 8,1); opiera się ona na wszechmocy Boga, która obejmuje przyszłość (Hbr 4,13 mówi faktycznie o Słowie Bożym). Jeśli drugi paragraf mówił o absolutnej wolności zamysłu Boga, to przecież nie dla wykluczenia wolności Jego stworzeń. Przeciwnie, jest ona poświadczona na końcu trzeciego paragrafu jako dana przez Opatrzność i wszechmoc Bożą. Przyjdzie nam poczekać na rozdział III, aby zrozumieć dokładne znaczenie tej ludzkiej wolności.

Podkreślając, przeciw panteizmowi, transcendencję Boga, Jego odmiennność w stosunku do stworzenia i Jego wielkość, sobór stara się zrównoważyć swą wizję potwierdzając zarazem, przeciw panteizmowi, „mocną i delikatną” obecność Stwórcy i Pana w swoim stworzeniu i otwarciu tego ostatniego na Jego działanie. Warunki możliwości objawienia nadprzyrodzonego (rozd. II-III) są zatem ustalone w samym sercu stworzenia. Czyż nie należy jednak odnotować jeszcze „selektywnego” charakteru zdań o Opatrzności, spowodowanego nieobecnością ujęcia trynitarnego? Ciąg złożony z czasowego początku świata (*ab initio*), boskiego pochodzenia człowieka (*deinde*), jego przyszłego działania (*actio futura*) i ostatecznej racji jego stworzenia (*ad Dei glorium*) posłuszny jest pewnej logice linearnej, którą w innych formach można odnaleźć w ewolucjonizmie naukowym pozytywizmu. Jest ona w każdym razie bardzo odmienna od czasowości Biblii i jej sposobu artykułowania historii i stworzenia.⁴⁰

Poprzez otwarcie na możliwość porządku nadprzyrodzonego (rozd. II—III) i określenie granic rozumu (rozd. IV) na podstawie dogmatu o „Bogu, Stwórcy wszystkiego”, sobór sądzi, że znalazł wspólną podstawę wszystkich duchów rozumnych, co jest celem „preambuł wiary”. Być może trzeba dziś uznać, że poszukiwanie owej wspólnej podstawy zostaje tutaj słusznie zdogmatyzowane, jako stanowiące część samego pojęcia Boga. Natomiast forma ontologiczna, jaką przyjmuje to przedsięwzięcie w rozdziale pierwszym, zakłada konsensus filozoficzny, który już ówczesnie nie istniał⁴¹.

³⁹ Celowość ta wskazana jest w kanonie 5, 3: „Jeśli [...] przeczy temu, że świat stworzony jest dla chwaty Bożej [...]”, *COD* 11-2, s. 1647, 14; *DzS* 3025; *FC* 259; przekład polski: *BF*, V/25.

⁴⁰ Zob. Chr. Theobald, art. *cit.*, *RSR* 81 (1993), s. 617; oraz *Problèmes actuels d'une théologie de la création*, w: P. Colin (red.), *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Beauchesne, Paris 1992, s. 98—102.

⁴¹ H. J. Pottmeyer, *Der Glaube dem Anspruch...*, s. 143 n.

III. ROZDZIAŁ DRUGI: OBJAWIENIE

Rozdziały drugi i trzeci Konstytucji stanowią zunifikowaną całość. Są one połączone tą samą formułą wprowadzającą, która wiąże rozdział pierwszy z Prologiem: „Ta sama święta Matka Kościół, utrzymuje i naucza [...]”⁴². Ta jedność literacka odpowiada dokładnej logice, która przewodziła pewnej reorganizacji materiału przed ostatnią redakcją, rozdzielając go pomiędzy objawienie Boże (rozd. II) i wiarę jako odpowiedź człowieka (rozd. III)⁴³.

Obydwie części rozdziału II, odnoszące się kolejno do objawienia i jego „miejsca” (księgi spisane i tradycje nie pisane), mogą być odczytane najpierw jako związana z okolicznościami reinterpretacja dwóch dekretów Soboru Trydenckiego o recepcji ksiąg świętych i tradycji apostoelskich, o wydaniu Wulgaty i sposobie interpretowania Pisma. Jednakże „Ewangelia jako źródło wszelkiej zbawczej prawdy i zasad postępowania”⁴⁴ zostaje tutaj zastąpiona pojęciem „objawienia nadprzyrodzonego”, co jest transformacją o pierwszorzędym znaczeniu, którą można wyjaśnić podwójną opozycją soboru wobec oświecenia — racjonalizmu czy naturalizmu oraz jego recepcją w niektórych teologiach semiracjonalistycznych — ale również wobec reakcji niewystarczającej, jaką stanowi „tradycjonalizm” czy „fideizm”⁴⁵.

Pierwsza część rozdziału złożona jest z dwóch paragrafów, z których jeden odnosi się do rozróżnienia pomiędzy „naturalnym poznaniem Boga” i „objawieniem nadprzyrodzonym”, zaś drugi do konieczności owego objawienia przy założeniu, że rzeczywiście miało ono miejsce. Jesteśmy oto w sercu Konstytucji. Zasada doktrynalna tej całości ma ponownie podwójne oblicze: tekst nic definiuje tylko nadprzyrodzonego charakteru objawienia, ale z tej treści dogmatycznej wyprowadza twierdzenie epistemologiczne, odnoszące się do formy rozumu i poznania Boga. Rozdział drugi sytuje się zatem w prostej linii jako rozwinięcie poprzedniego rozdziału, który, na podstawie wyznania „Boga Stwórcy i Pana”, otworzył już możliwość porządku nadprzyrodzonego i ustalił granice rozumu na wspólnej dla wszystkich bytów rozumnych podstawie. Ale przygotowuje on także, poprzez doktrynalną i epistemologiczną definicję objawienia nadprzyrodzonego, rozdział trzeci, który wyjdzie od podwójnej afirmacji zależności człowieka w stosunku do swego „Stwórcy i Pana” i poddania rozumu stworzonego Prawdzie niestworzonej, jako warunku możliwości aktu wiary⁴⁶.

⁴² Zob. *COD* II-2, s. 1639, 7; 1637, 32 i 1637, 14s.

⁴³ Zob. *Mansi* 51, 313 B.

⁴⁴ Zob. wyżej, s. 119—120.

⁴⁵ Zob. analizę tej gry opozycji w: H. |. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...* s. 168-171 i 192 n.

⁴⁶ Ta podwójna afirmacja możliwości porządku nadprzyrodzonego i granic rozumu stworzonego znajdowała się z początku w pierwszym paragrafie rozdz. II, pomiędzy możliwością naturalnego poznania Boga a stwierdzeniem f a k t u objawienia.

1. NATURALNE POZNANIE BOGA

Ta sama święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i koniec wszystkich rzeczy: „Niewidzialne bowiem Jego przymioty od założenia świata mogą być poznane, gdy umysł ogląda stworzenie” (Rz 1,20) ⁴⁷.

Znaczenie tego twierdzenia, nad którym tak wiele debatowano w pierwszej połowie XX wieku, jest jasne. Tekst nie stwierdza nic ponad to, co powiedziano w rozdziale pierwszym Konstytucji (zob. kanon 1 ⁴⁸). Ma na myśli poznanie ludzkie, które sama wiara podaje jako swe założenie (*preambulum fidei*), aby móc zaistnieć: „Idzie o twierdzenie, powiada H. Bouillard, że wiara w Boga Biblii nie jest aktem arbitralnym tylko wtedy, kiedy wyznajemy: «Bóg objawił się w Jezusie Chrystusie», a słowo «Bóg» ma jakieś znaczenie dla nas oraz wtedy, gdy rzeczywistość tegoż Boga uważamy za pewną, zaś owa pewność jest ugruntowana w stosunku do naszej ludzkiej egzystencji i według wymagań naszego rozumu”⁴⁹. Założenie (*prae-ambulum*), o które tu chodzi, nie mieści się przeto w porządku doczesnym. Jest czysto transcendentalne, to znaczy, że jest wynikiem refleksji wiary katolickiej nad warunkami możliwości w bycie ludzkim, prowadzonej w celu zachowania, wbrew wszelkiemu sceptycyzmowi epistemologicznemu, ludzkiego, odpowiedzialnego i wolnego charakteru aktu wiary (jak zobaczymy w rozdziale trzecim).

Sama podwójna opozycja soboru w stosunku do racjonalizmu i tradycjonalizmu pozwala zrozumieć, dlaczego mówi on o „naturalnym poznaniu Boga” w abstrakcyjnych ramach „kwestii prawa”⁵⁰. Pewna liczba Ojców przywiązanych do umiarkowanego tradycjonalizmu skłaniała Deputację wiary do sprecyzowania stawki tego paragrafu, choć nie w pełni się to udało⁵¹. W perspektywie bardziej augustyńskiej, tradycjonalizm umiarkowany woli faktycznie rozważać człowieka takiego, jaki istnieje konkretnie, nie zgadzając się, aby izolować go od tego, co go konstytuuje, jak jego wychowanie przez rodzinę i społeczeństwo, które otwierają mu faktyczny dostęp do prawd

⁴⁷ COD 11-2, s. 1639, 7-10; DzS 3004; FC 86; przekład polski: BF, 1/42.

⁴⁸ „Jeżeli ktoś powie, że jednego i prawdziwego Boga, Stwórcę i Pana naszego, nie można poznać ze stworzeń w sposób pewny przy pomocy naturalnego światła rozumu [...]”, COD 11 — 2, s. 1647, 16-18; DzS 3026; FC 104; przekład polski: BF, 1/44.

⁴⁹ H. Bouillard, *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle*, Aubier, Paris 1967, s. 54.

⁵⁰ Zob. raport Gassera w: *Mansi* 51, 272 A i 273 C — D.

⁵¹ Podczas gdy biskup Garcia Gil (*Mansi* 51, 122 C) i kardynał Deschamps (*Mansi* 51, 136 B D) zabierają głos w imieniu Deputacji, aby stwierdzić, że tekst nie ma na myśli umiarkowanego tradycjonalizmu, biskup Gasser twierdzi, że potępienie tradycjonalizmu *sensu stricto* dotyczy także tradycjonalizmu umiarkowanego (*Mansi* 51, 275 A).

moralnych i religijnych, niezbędnych dla jego człowieczeństwa⁵². O ile tradycjonalizm umiarkowany wcale nie stwierdza konieczności wiary chrześcijańskiej dla poznania istnienia Boga, ale jedynie historyczne wymaganie odniesienia do tradycji, o tyle nie jest w niego wymierzona definicja, którą debata pozwoliła usytuować na formalnym poziomie możliwości⁵⁵.

Motyw owej abstrakcji⁵⁴ jest zarazem historyczny i dogmatyczny. Odpowiada kontekstowi historycznemu na tyle, na ile racjonalizm oświecenia, który domaga się autonomii rozumu w stosunku do jakiegokolwiek autorytetu jako pewnego „prawa”⁵⁵, nie może być zwalczany przez zwykłe wycofanie się w dziedzinę wiary lub odwołanie do tradycji. Winien być podejmowany na jego własnym terenie, poprzez szczere uznanie wartości rozumu jako „mocy aktywnej”⁵⁶ — a nie tylko jako „mocy pasywnej” według tradycjonalizmu — otwartej wszakże na odmienność Stwórcy. Oto stawka dogmatyczna możliwego naturalnego poznania Boga: „natury” nie należy pojmować tylko jako stworzenia — co rozumie się samo przez się w kontekście historii biblijnej — ale odwrotnie, także stworzenie jako „naturę” — co kontestowane jest przed niektórymi Ojców bliskich tradycjonalizmowi. Jakże w inny sposób znaleźć wspólną płaszczyznę między Kościołem a społeczeństwem i jak utrzymywać, że człowiek, który nie ma do swej dyspozycji środków dostępu do objawienia, może jednak odnaleźć Boga, możliwość, która obliгуje go w sumieniu?⁵⁷

Taki jest kulminacyjny punkt tego tekstu, który wyraża nie tylko troskę Kościoła o ogół społeczeństwa, przywołując racjonalność uzależnioną od boskiej transcendencji, moralność poddaną najwyższemu Prawodawcy, jakim jest Bóg oraz publiczną cześć, jaką należy Mu oddawać. Chodzi także o to, co ustala diagnoza wyrażona w Prologu, kiedy stwierdza się w nim, że negacja obowiązków wypływających z „racjonalnej natury” i „wszelkiej reguły tego, co prawe i sprawiedliwe”, prowadzi do „zniszczenia najgłębszych fundamentów społeczeństwa ludzkiego”. Odniesienie do Rz 1,20 wpisuje się w taki kontekst teologiczny, podobnie jak wyłania się z egzegezy tego tekstu, dokonanej przez

⁵² Zob. wypowiedź biskupa Filippi, jednego z obrońców tradycjonalizmu umiarkowanego (*Mansi* 51, 134 A—135 D); oraz podjęcie tej istotnej debaty w: H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 178—189.

⁵³ Tym też wyjaśnić można przekształcenie kanonu 1, który z początku mówił o człowieku, i to człowieku upadłym, a który teraz, podobnie jak tekst, w sposób abstrakcyjny odnosi się do „naturalnego światła rozumu”.

⁵⁴ Chodzi tutaj o proces selekcji, zaobserwowany już wielokrotnie, który jest detrminowany opozycją soboru w stosunku do jego adwersarzy.

⁵⁵ Kwestia „praw” autorytetu magisterialnego w samym centrum aktu wiary, która zostanie podjęta w rozdz. III Konstytucji, zostaje nałożona na „dawniejsze” wytyczenie „praw” przypadających odpowiednio rozumowi naturalnemu i autorytetowi objawienia nadprzyrodzonego.

⁵⁶ Zob. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 185 n i 195 n.

⁵⁷ Zob. o tym punkcie wypowiedź Franzelina przed Deputacją wiary 11 stycznia 1870 roku. *Mansi* 50, 76 D-77 A.

Franzelina⁵⁸. Ten ostatni bardzo słusznie odnotowuje, że idolatria, bezbożność i niesprawiedliwość są „niewybaczalne”, ponieważ zakładają one, iż „naturalne poznanie Boga” jest możliwe⁵⁹, choć w duchu antytradycjonalistycznym podkreśla także charakter demonstracyjny owego poznania (*cognosci et demonstran posse*), czego sobór nie zachowuje.

Zakres tego poznania nie zostaje naprawdę określony, nawet jeśli tekst wydaje się włączać doń stworzenie. Wyrażenie „Bóg-początek-i-koniec-wszystkich-rzeczy” wypowiada w każdym razie granice świata i otwarcie rozumu na Absolut. Jednak z kontekstu wynika, iż ów „Bóg filozofów” jest nikim innym, jak „Stwórcą i Panem” z Biblii (kanon pierwszy cytuje początek pierwszego rozdziału). Nie trzeba zatem zapominać Jego cech charakterystycznych przypominanych w tym rozdziale (a przede wszystkim, że jest niepojęty), jeśli nie chcemy się pomylić co do „władzy” owego poznania⁶⁰, która jest niczym innym, jak „zdolnością obediencjalną”, to znaczy zdolnością do słuchania i posłuszeństwa. Do czego uzdalnia ta zdolność obediencjalna? Do przyjęcia objawienia nadprzyrodzonego, które jest przedmiotem kolejnej frazy tekstu.

2. OBJAWIENIE NADPRZYRODZONE

Jednak spodobało się Jego mądrości i dobroci objawić rodzajowi ludzkiemu także inną — i to nadprzyrodzoną drogą — siebie samego oraz odwieczne zrządzenia swojej woli, według słów Apostoła: „Wielokrotnie i różnorodnie mówił Bóg niegdyś do ojców przez proroków, a na koniec w te dni przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2).

Podkreślaliśmy już, że obrona „nadprzyrodzonego statusu” objawienia chrześcijańskiego wobec racjonalizmu czy też naturalizmu jest głównym przedmiotem Konstytucji⁶¹. Pojęcie „nadprzyrodzoności” jest tutaj używana w potrójnym znaczeniu: w pierwszym paragrafie określa ono Boże objawienie, w drugim zostanie zastosowane do nowego powołania człowieka, a w rozdziale trzecim do przyjęcia objawienia przez wiarę.

Konstytucja łączy najpierw koncepcję objawienia z porządkiem stworzenia: „jednak”, późno wprowadzone na początku zdania, ma uniknąć nieporozumienia zwykłego nakładania się obydwu porządków. Objawienie jest raczej inną

⁵⁸ Zob. tekst *Votum* Franzelina w aneksie do H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 36-44.

⁵⁹ Zob. Chr. Theobald, *Quand on dit aujourd'hui „Dieu est juste”*, *NRT* 113 (1991), s. 161-184.

⁶⁰ Komentując drugi paragraf powrócimy do „pewnego” charakteru naturalnego poznania gorąco dyskutowanego na soborze.

⁶¹ Zob. komentarz do Prologu, wyżej, s. 223-225.

drogą, już nie tą, wznoszącą, na którą wchodzą ludzie w ich poszukiwaniu Boga, ale tą, zstępującą, którą sam Bóg wybrał, aby dać przystęp do tego, co jest w Nim samym. Franzelin odróżnia te dwa porządki stworzenia i odkupieniu poprzez pojęcia „naturalnego przejawiania się” i „objawienia nadprzyrodzonego”⁶². To ostatnie charakteryzuje się także zupełnie wyjątkową bezinteresownością i wolnością, określanymi biblijnym wyrażeniem „wolny zamysł Boga”, które mają swe korzenie w Jego mądrości i dobroci i przypominają atrybuty Boga z rozdziału pierwszego.

Zasadniczą cechą objawienia jest wszakże to, że otwiera ono na samo wnętrze Boga, że jest zatem *auto-objawieniem* (*se ipsum*) w ścisłym znaczeniu tego terminu. To jedyne miejsce, w którym Konstytucja przyjmuje perspektywę komunikacji, która, wywodząc się z idealizmu niemieckiego, będzie decydująca w Konstytucji dogmatycznej o objawieniu II Soboru Watykańskiego. Wszelako zupełnie szczególny charakter tego wydarzenia auto-objawienia, zaledwie naszkicowany, zostaje od razu doprowadzony do liczby mnogiej: „odwieczne zrządzenia woli Bożej”, co jest przekładem Jego „zamysłu”⁶³ w języku teologicznym epoki.

Fakt, że objawienie to jest powszechne, jest zapowiedziane już w tym, co zostało powiedziane o statusie naturalnego poznania Boga. Objawienie zwraca się zatem, według wyrażenia zawartego w tekście, do „rodzaju ludzkiego”. Cytat z początku Listu do Hebrajczyków łączy pojęcie objawienia ze Słowem Boga, które na II Soborze Watykańskim stanie się punktem wyjścia Konstytucji *Dei Verbum* oraz restytuuje je w historii biblijnej, uściślając tym samym, że owa „druga, nadprzyrodzona droga”, o której była dotąd mowa w sposób ogólny, znajduje swą kulminację w Synu. Perspektywa historyczna czy biblijna, która zostaje tutaj osiągnięta, determinuje także drugi paragraf, odnoszący się do „obecnego położenia rodzaju ludzkiego”.

3. PODWÓJNA KONIECZNOŚĆ OBJAWIENIA NADPRZYRODZONEGO

Temu Bożemu Objawieniu należy zapewne przypisać, że to, co w rzeczach boskich jest zasadniczo dostępne dla rozumu ludzkiego, w obecnym położeniu rodzaju ludzkiego mogą wszyscy poznać szybko, z całą pewnością i bez domieszki błędu. Jednakowoż nie z tego powodu należy uważać objawienie za absolutnie konieczne, ale dlatego, że Bóg w nieskończonej swojej dobroci skierował człowieka do celu nadprzyrodzonego, tj. do uczestniczenia w boskich dobrach, które całkowicie przewyższają możliwości ludzkiego rozumu, albowiem „oko nie widziało ani ucho nie słyszało, ani serce ludzkie nie uświadomiło sobie, co Bóg zgotował tym, którzy go miłują” (1 Kor 2,9).

⁶² Zob. *Mansi* 50, 324 C.

⁶³ Zob. na przykład Rz 8,28; 9,11 i Ef 1,11; 3,11.

Zanim przejdziemy do właściwego przedmiotu tego paragrafu, którym jest konieczność objawienia, podajmy kilka uściśleń co do koncepcji „objawienia”, wniesionych przez drugie zdanie i cytaty biblijny, które wprowadzają drugie znaczenie słowa „nadprzyrodzony”. Uściślenia te, sformułowane w opozycji do semiracjonalizmu Günthera i Froschammera⁶⁴, ponownie podkreślają transcendencję objawienia, absolutnie konieczną dla poznania prawd wiary, lednakże podkreślanie to zmusza sobór do tego, by nie pozostawać już na poziomie początku objawienia (pierwszy paragraf), ale do ujęcia również jego celu, to znaczy ukierunkowania człowieka ku „celowi nadprzyrodzonemu”, zresztą od razu przełożonemu w terminologii biblijnej na jego uczestnictwo w samych dobrach Boga, które przekraczają (przewyższają, zgodnie z przestrzennymi wyobrażeniami tekstu) wszystko, co umysł ludzki może pojąć. Powrócimy jeszcze do aspektu gnoseologicznego tego pierwszego określenia treści objawienia (które antycypuje doktrynę „tajemnic” z rozdziału czwartego). Wraz z cytatem z 1 Kor 2,9 (który zostanie uzupełniony w rozdziale czwartym) kończy się definicja objawienia: wychodząc od przejawiania się Boga w stworzeniu, tekst przechodzi faktycznie przez objawienie historyczne, by dojść aż do swego wypełnienia eschatologicznego na końcu czasów. H. J. Pottmeyer słusznie przypomina, że *Votum* Franzelina podkreślało już ten związek pomiędzy poznaniem głębi Bożych przez wiarę i błogosławioną wizją Boga, uważając go za ostateczną rację konieczności objawienia w celu poznania tajemnic wiary⁶⁵.

To, co właśnie powiedzieliśmy o pojęciu „objawienia” wymaga teraz dwóch bardziej ogólnych eksplikacji. Wszyscy interpretatorzy podkreślają centralny charakter schematu „natura—nadprzyrodzoność” w Konstytucji⁶⁶. Cofając się do średniowiecza i do św. Tomasza⁶⁷, schemat ten zakłada, że „naturze” jakiejś rzeczy odpowiada „określony cel” i „środki konieczne” dla osiągnięcia go⁶⁸. W perspektywie tej objawienie Boga w stworzeniu jest „koniecznym środkiem” dla osiągnięcia poznania Boga jako „początek i koniec wszystkich rzeczy” (pierwszy paragraf), podobnie jak „objawienie nadprzyrodzone” jest „absolutnie konieczne”, aby człowiek mógł dotrzeć do „celu nadprzyrodzonego” (drugi paragraf). Konieczność, o jaką tutaj chodzi, jest przeto czysto hipotetyczna: w pierwszym przypadku zakłada ona wolność Stwórcy, a w drugim bezinteresowność ukierunkowania człowieka ku „celowi nadprzyrodzonemu”.

Jednak podczas gdy schemat średniowieczny wychodził od myśli, że owo otwarcie człowieka na szczęśliwość albo pragnienie oglądania Boga stanowią

⁶⁴ Zob. kanon 3, *COD* 11-2, 1647, 21-24; *DzS* 3028; *FC* 106; przekład polski: *BF*, 1/46.

⁶⁵ H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 230.

⁶⁶ Zob. długie rozwinięcie na ten temat w: H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 82-107 i P. Eicher, *Offenbarung, op. cit.*, s. 134-142.

⁶⁷ Zob. t. II, s. 324-353; epoka nowożytna: s. 345-353.

⁶⁸ Zob. *ibid.*, s. 328n, wraz z odnośnikami.

część jego „natury”, rezerwując, paradoksalnie, jedyne wypełnienie owego pragnienia dla daru „nadprzyrodzonego”, Konstytucja ujmuje już ową orientację czy ukierunkowanie jako nadprzyrodzone. Zakłada ono zatem i rozdzielenie celów naturalnego i nadprzyrodzonego, i hipotezę „czystej natury”, które zaczynały obowiązywać w teologii katolickiej od Kajetana⁶⁹. Czy wraz z H. J. Pottmayerem możemy stwierdzić, że teolodzy soborowi byli świadomi charakteru formalnego tej konstrukcji, mającej zachować bezinteresowność porządku nadprzyrodzonego? ⁷⁰ Wydaje nam się, że tak. Główny argument, jaki za tym przemawia, to fakt, że redaktorzy zostali pobudzeni przez zwolenników umiarkowanego tradycjonalizmu do uściślenia formalnego statusu porządku naturalnego, niewiele zważając na treść, jaką nadali temu pojęciu, które Franzelin i inni uważali za niemal dokładną replikę porządku nadprzyrodzonego, jakże inaczej rozumieć pierwsze zdanie drugiego paragrafu, które odróżnia, właśnie na terenie tego, co stworzone, perspektywę historyczną „obecnego położenia rodzaju ludzkiego” od perspektywy formalnej możliwości rozumu naturalnego? ⁷¹ To powiedziawszy nie można zaprzeczyć, iż podkreślanie różnicy pomiędzy obydwoma porządkami, związane z kontekstem polemicznym, oraz wpisanie ich w hierarchiczną wizję o dwu lub trzech poziomach ⁷², komunikację między jednym a drugim porządkiem czyni trudniejszą.

Owa trudność pojawia się przede wszystkim wtedy, gdy rozważamy epistemologiczny punkt szczytowy tekstu, który z nadprzyrodzonego statusu objawienia wyprowadza twierdzenie gnoseologiczne dotyczące formy rozumu i poznania Boga. Nawet jeśli Konstytucja wiąże autoobjawienie Boga, w perspektywie antropologicznej (którą odnajdziemy na II Soborze Watykańskim) z nadprzyrodzoną orientacją człowieka ku swemu celowi w Bogu, to definiuje ona pojęcie „objawienia” ze względu na rozum ludzki: to znaczy jako środek konieczny do umieszczenia w zasięgu poznania człowieka tego, co „całkowicie przewyższa możliwości jego rozumu”. Fakt, iż treść objawienia pojawia się niemal zawsze w liczbie mnogiej (odwieczne zrządzenia Jego woli, rzeczy boskie, dobra boskie) jest pierwszym znakiem bliskiego powiązania⁷³ pomiędzy objawieniem i dogmatami, który zostanie uszczegółowiony w rozdziale trzecim.

⁶⁹ Zob. *ibid.*, s. 337-341.

⁷⁰ Zob. wyjaśnienie Franzelina przed Deputacją 11 stycznia 1870, *Mansi* 50, 334 B —335 C i uwagi Kleutgena, *Mansi* 53, 300 B —301 C.

⁷¹ Kontestacja argumentacji H. J. Pottmeyera w: P. Eicher, *Offenbarung*, s. 137n nie uwzględnia złożoności analizy i konkluzji autora, *op. cit.*, s. 106. P. Eicher abstrahuje od adwersarzy soboru, od debaty z „tradycjonalizmem umiarkowanym” i od początku paragrafu 2 w rozdz. II, co prowadzi go do jednostronnej oceny treści pojęcia natury.

⁷² Ostatnim poziomem jest wypełnienie eschatologiczne.

⁷³ P. Eicher, *Offenbarung*, s. 112, mówi o powiązaniu cyrkuralnym między objawieniem i nauką objawioną (*religio*); zob. także wyrażenie z Prologu: „Religia chrześcijańska jako nadprzyrodzona”.

Obecna w porządku nadprzyrodzonym, ta definicja „gnoseologiczna” znajduje się także w tle pierwszego zdania drugiego paragrafu, które stwierdza „konieczność moralną” — „w obecnym położeniu rodzaju ludzkiego”, naznaczonym przez grzech pierworodny — objawienia „prawd naturalnych”. Według sprawozdawcy chodzi o prawdy dotyczące relacji człowieka do Boga i prawa moralnego, ujęte w pierwszym paragrafie pod kątem naturalnego poznania Boga. Franzelin zauważa w swym *Votum*, że moralna konieczność objawienia owych prawd naturalnych pochodzi od ich „powiązania” z objawieniem nadprzyrodzonym oraz że są one, by się tak wyrazić, zawarte w nim⁷⁴; uwaga decydująca dla zrozumienia późniejszych debat na temat rozszerzenia autorytetu magisterium⁷⁵. Skądinąd „gnoseologiczne” zawężenie pojęcia objawienia potwierdza się w powtarzanym odniesieniu do problematyki „pewności”, odziedziczonej z kartezjanizmu, ale przede wszystkim związanej z kontekstem rozpowszechnionej niepewności, w którym Kościół jawi się jako ucieczka. Podczas gdy twierdzenie o „pewnym” charakterze naturalnego poznania Boga podkreśla obiektywność tej możliwości, odwołanie się do objawienia w tych samych dziedzinach — by „poznać szybko, z całą pewnością i bez domieszki błędu” — ma na celu, odwrotnie, zaradzić subiektywnej niepewności w sytuacji naznaczonej grzechem pierworodnym.

Z tej centralnej części Konstytucji zapamiętajmy dwa istotne punkty, które z pewnymi niuansami zostaną wyrażone w następnych rozdziałach: „teistyczne”⁷⁶ założenie jej koncepcji objawienia, którego pojmowalność zależy faktycznie od jej sposobu przedrozumienia Boga jako „Stwórcy i Pana” oraz „zawężenie intelektualne” tejże koncepcji, dopuszczalne jedynie dla pewnego typu wyobrażeń, który można było określić terminem „model nauczania”⁷⁷.

4. MIEJSCE OBJAWIENIA: PISMA I TRADYCJE

Jak już zauważyliśmy, dalszy ciąg tekstu jest ponowną lekturą dwóch pierwszych dekretów z czwartej sesji Soboru Trydenckiego. Stawiwszy czoła tym, którzy burzą podstawy społeczeństwa i są zwolennikami oświeceniowego racjonalizmu czy naturalizmu, tekst powraca do punktu wyjścia swej genealogii

⁷⁴ Zob. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 58: „Objawienie prawd, które same z siebie nie przekraczają światła rozumu nie jest oddzielone w obecnym porządku od objawienia rzeczywistości superracjonalnych, wręcz przeciwnie, te pierwsze zawierają się w tych ostatnich, by stanowić jedną i integralną ekonomię objawienia”.

⁷⁵ Zob. niżej, s. 285 n.

⁷⁶ Zob. P. Eicher, *Offenbarung*, s. 143n.

⁷⁷ Zob. M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung w: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 21, Herder, Freiburg 1980, s. 56.

błędów czasów współczesnych: dezartykulacja trzech instancji Pisma, Tradycji i magisterium eklezjalnego⁷⁸.

Nie tylko „Ewangelia jako źródło wszelkiej zbawczej prawdy i zasad postępowania”, ale jej interpretacja, jaka została zaproponowana w ramach pojęcia „objawienia nadprzyrodzonego”, „znajduje się w księgach spisanych i tradycjach niespisanych, które apostołowie z ust samego Chrystusa otrzymali lub sami pod natchnieniem Ducha Świętego przyjęli i tak przekazali je niejako z rąk do rąk aż do naszych czasów”⁷⁹. A zatem nie do pomyślenia jest jakikolwiek dystans między źródłem a wspomnianą interpretacją.

5. NATCHNIENIE KSIĄG ŚWIĘTYCH

Trzeci paragraf, który w ogólnych zarysach cytuje pierwszy dekret trydencki⁸⁰, przynosi przede wszystkim ważne uściślenia dotyczące kanoniczności i natchnienia⁸¹ ksiąg Starego i Nowego Testamentu:

Kościół zaś nie dlatego uważa te księgi za święte i kanoniczne, że — ułożone dzięki samej ludzkiej przemyślności — zostały następnie potwierdzone jego powagą. I wcale nie dlatego, że zwierają bez błędu objawienie, lecz dlatego, ponieważ — spisane pod natchnieniem Ducha Świętego — Boga mają za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi.

Tekst przeciwstawia się najpierw dwóm niewystarczającym perspektywom: czysto historycznemu czy socjologicznemu wyjaśnieniu kanoniczności Pism, które podkreślałoby — podobnie jak egzegeza historyczno-krytyczna — jedynie kompozycję księgi i jej recepcję przez wspólnoty kościelne; oraz argumentowaniu na podstawie treści Pism, pozbawiającemu się możliwości odróżnienia statusu właściwego księdze biblijnej od innych tekstów magisterium, które „także zawierają objawienie bez błędu”. Racja dogmatyczna kanoniczności Pism spoczywa w ich charakterze natchnionym albo, co oznacza to samo, w fakcie, że za autora mają samego Boga.

To twierdzenie wyraźnie sytuuje natchnienie i kanoniczność po stronie objawienia, ale otwartą pozostawia kwestię połączenia kompozycji urzeczywist-

⁷⁸ Biskup Caixal y Estradę podkreślał organiczny związek tych trzech instancji; zob. *Mansi* 50, 155 D- 157 D.

⁷⁹ *COD* II-2, s. 1639, 22-25; *DzS* 3006; *FC* 155; przekład polski: *BF*, III/16; zob. wyżej, s. 122 n.

⁸⁰ Na prośbę wielu Ojców ostateczna wersja Konstytucji cytuje możliwie najwierniej teksty trydenckie.

⁸¹ Według Gassera, nie ma różnicy pomiędzy kanonicznością i natchnieniem: „W naszym schemacie księga kanoniczna jest tym samym, co księga natchniona” (*Mansi* 51, 281 D).

nionej przez człowieka i natchnienia Ducha Świętego. Stanie się ona problemem podczas kryzysu modernistycznego. Zakłada ona jednak, według wyjaśnień Franzelina przed Deputacją 11 stycznia 1870, różnicę pomiędzy charyzmatem natchnienia, związanym z epoką konstytutywną dla objawienia, a stałą asystencją (*assistentia*) Ducha Świętego, który pozwala Kościołowi nie tylko przyjąć kanon Pism, ale ponadto zachowywać i wiernie interpretować „depozyt wiary”⁸². W jaki sposób Kościół mógł zatem rozpoznać natchniony lub kanoniczny charakter tej czy innej księgi? Sobór nie orzeka ani że wszystkie księgi zostały mu przekazane bezpośrednio przez apostołów jako księgi natchnione⁸³, ani że natchnienie tego czy innego pisma zostało uznane dzięki dotyczącej go, wyraźnej tradycji bosko-apostolskiej. Trzeba uciec się tutaj do wyjaśnienia Franzelina w obliczu Deputacji, która uważa Pismo i Tradycję za „dwa sposoby” (*duplex modus*) przekazywania Słowa Bożego: obecność objawienia w ustnej tradycji Kościoła pozwala mu rozpoznać je w poszczególnych księgach Biblii. Takie wyjaśnienie funkcjonalne⁸⁴ staje w znacznym oddaleniu od perspektywy „dwóch źródeł”, którą pewna tradycja rzutowała i później będzie rzutować na teksty I Soboru Watykańskiego⁸⁵.

6. OD PISMA I TRADYCJI DO MAGISTERIUM EKLEZJALNEGO

Czwarty paragraf wiąże Pismo Święte i tradycję z trzecią instancją, jaką jest magisterium eklezjalne, podając autentyczną interpretację drugiego dekretu Soboru Trydenckiego:

[...] odnawiamy tenże dekret i oświadczamy, że to jest jego celem, aby w zagadnieniach wiary i moralności wchodzących w skład doktryny chrześcijańskiej uważać ten sens Pisma Świętego za prawdziwy, który utrzymywała i utrzymuje święta Matka Kościół, którego zadaniem jest osądzać o prawdziwym znaczeniu i tłumaczeniu Pism Świętych. Dlatego nikomu nie wolno tłumaczyć Pisma Świętego wbrew temu znaczeniu albo też wbrew powszechnej zgodzie Ojców.

Ten paragraf Konstytucji był najgoręcej dyskutowany w Deputacji i przez Ojców soborowych⁸⁶. Ostateczne sformułowanie, które pozostaje bardzo blis-

⁸² *Mansi* 50, 331 C—333 A; W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition...*, s. 405 — 413 mocno uwypukla ten punkt.

⁸³ Sformułowanie *per apostolos* zostało celowo usunięte, aby pozostawić otwartą kwestię historyczną autorów nowotestamentowych.

⁸⁴ *Mansi* 50, 332 C-D.

⁸⁵ Zob. na przykład A. Kerrigan, *Doctrina concilii Vaticani I de „sine scripto traditionibus”* (1963), w: *De doctrina Concilii Vaticani Primi...*, s. 26.

⁸⁶ Zob. podjęcie debaty przez biskupa Gassera w jego *relatio* z 5 kwietnia 1870 roku, *Mansi* 51, 286 D-289 D.

kie tekstu trydenckiego (druk rozstrzelony w cytacie), zmierza do podwójnego celu. Proponuje ono najpierw pozytywną lekturę poprzedniego soboru, który zadowolili się wykluczeniem sprzeczności „wyznaniowej” pomiędzy sądem prywatnym czy zmysłem osobistym, a osądem Kościoła czy eklezjalnym zmysłem Pism. Zakładana przez Sobór Trydencki magisterialna odpowiedzialność Kościoła zostaje tutaj pozytywnie afirmowana jako *o r z e c z e n i a* i *i n t e r p r e t a c j i*. Konstytucja przejmuje następnie negatywną wersję Soboru Trydenckiego, dotyczącą „powszechnej zgody Ojców”, gwarantując przez to wolność egzegetów, związanych jedynie negatywną normą polegającą na niepopadaniu w sprzeczność z magisterium i „jednomyślną zgodą” Tradycji. W. Kasper podkreśla, że przywrócenie sformułowania trydenckiego na końcu debaty (które jasno odróżnia „zmysł eklezjalny”, charakteryzujący się wyraźnym osądem, od nieporównanie szerszej „zgody Ojców”), formalnie wyklucza utożsamienie (którego bronią niektórzy teolodzy rzymscy, jak np. Perrone), pomiędzy tradycją a doktryną definiowaną przez magisterium eklezjalne⁸⁷.

W paragrafie tym tekst zostaje niejako spięty pewną klamrą. Nie tylko oznacza on powrót do punktu wyjścia, jakim była genealogia błędów czasów współczesnych, ale podaje również definicję swego własnego statusu będącego skutkiem orzeczenia magisterialnego i interpretacji Pism. Uświęconą formułę: „sens, który utrzymywała i utrzymuje święta Matka Kościół” odnajdujemy w dalszym ciągu tekstu prezentującego się w swej całości jako „budowla doktryny chrześcijańskiej”; jej „fundamenty” epistemologiczne są odtąd zapewnione: racjonalność ludzka, otwarta na transcendencję i, opierające się na naturalnej podstawie społeczeństwa, nadprzyrodzone objawienie, które implikuje formalne połączenie trzech instancji: Pisma, Tradycji i magisterium eklezjalnego. Orzeczenie magisterium gwarantuje w końcu spójność całej budowli, jako autentyczna interpretacja Pism i Tradycji.

IV. ROZDZIAŁ TRZECI: WIARA

Bez żadnej formuły wprowadzającej rozdział ten kontynuuje wykład doktrynalny, traktując o odpowiedzi człowieka na objawienie. Tekst rozwija się w dwóch częściach: pierwsza zawiera szczegółową analizę struktury wiary, umieszczając ją, zgodnie z omówioną już procedurą selekcji, w relacji do wymagań „rozumu stworzonego”; druga określa pozycję Kościoła w *a k c i e* wiary. Związek między tymi dwoma sferami ustala krótki paragraf⁸⁸, nad którym na soborze bardzo debatowano, o dogmatycznej formie wiary,

⁸⁷ Zob. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition...*, s. 415n i 250n.

⁸⁸ *COD* 11-2, s. 1641, 28-31.

precyzujący to, co powiedziano w poprzednim rozdziale na temat orzeczenia magisterium, w oczekiwaniu na ostateczne zdeterminowanie tegoż orzeczenia w Konstytucji *Pastor aeternus*.

1. STRUKTURA WIARY

Punkt wyjścia: zależność człowieka od Boga

Pierwsze zdanie figurowało początkowo w rozdziale drugim, ażeby, przeciwko racjonalizmowi, być podstawą możliwości objawienia nadprzyrodzonego; w wersji ostatecznej wiąże ono definicję wiary z jej kondycją możliwości, stosunek pomiędzy stworzeniem a Stwórcą, wyłożony w rozdziale drugim, który pozostaje podstawą Konstytucji:

Ponieważ człowiek całkowicie jest zależny od Boga jako Stwórcy i Pana swego, a rozum stworzony zupełnie podlega niestworzonej Prawdzie, przeto jesteśmy zobowiązani Bogu objawiającemu się okazać przez wiarę zupełne posłuszeństwo umysłu i woli⁸⁹.

Punktem wyjścia jest zatem pełna zależność człowieka i jego rozumu od Boga, jaka wynika bezpośrednio z rozwiniętej już teologii stworzenia, a posuniętej tutaj do ostateczności ze względu na opozycję wobec racjonalizmu. Ta zależność ontologiczna, uważana za powszechnie rozpoznawalną, jest podstawą dotyczącego w s z y s t k i c h⁹⁰ obowiązku uwierzenia w Boga, gdy tylko się objawia. Podkreślanie pełnego poddania stworzenia Stwórcy zabarwia oczywiście całe pierwsze określenie wiary jako „posłuszeństwa” (*obsequium*)⁹¹ lub „poddanie umysłu i woli” Bogu „nieskończonemu pod względem umysłu i woli oraz wszelkiej doskonałości”, wedle atrybutów wyliczonych w rozdziale pierwszym. Można by sądzić, że jest to perspektywa Pawłowa⁹². Nie wydaje nam się to słuszne, gdyż w posłuszeństwie wiary Apostoł podkreśla przede wszystkim aspekt słuchania (*oboeditio*), odnotowany przez Sobór Trydencki

⁸⁹ COD II — 2, s. 1641, 2 - 5; DzS 3008; FC 90; przekład polski: BF, I/48. Cytaty umieszczone w oddzielnych paragrafach są dalszą częścią tego samego, trzeciego rozdziału.

⁹⁰ Z racji kontekstu rozszerzenie „my”, które dotyczy najpierw podmiotu eklezjalnego, jest znacznie obszerniejsze.

⁹¹ Zob. także kanon 1, który wzmacnia aspekt hierarchiczny pojęcia posłuszeństwa (winnego Bogu jako przełożonemu): „Jeśli ktoś twierdzi, że rozum ludzki jest do tego stopnia niezależny, iż Bóg nie może nakazać mu wiary (*a Deo imperari*) [...]”, COD II-2, s. 1647, 29n; FC 108; przekład polski: BF, I/54.

⁹² Taka jest teza wyrażona w: H.). Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 235 n.

i mocno dowartościowany przez *Dei Verbum*⁹³. Zobaczymy, że przesunięcie to ma ważne konsekwencje, jeśli idzie o miejsce wolności w akcie wiary.

Pierwsza definicja wiary

Bezpośrednio po zdaniu wprowadzającym następuje uroczysta definicja („Kościół katolicki wyznaje”) fundamentalnej struktury wiary.

Kościół katolicki zaś wyznaje, że wiara ta, która jest początkiem ludzkiego zbawienia, jest cnotą nadprzyrodzoną, przez którą, za natchnieniem i pomocą łaski Bożej, wierzymy w prawdziwość rzeczy objawionych przez Boga, nie dla ich prawdziwości wewnętrznej, poznanej naturalnym światłem rozumu, lecz z powodu autorytetu samego Boga objawiającego, który się nie może mylić ani mylić nikogo nie może. Albowiem według świadectwa Apostoła „wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, świadectwem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1).

Definicja ta, która nie rości sobie prawa do kompletności⁹⁴, przejmuje kilka elementów opisu aktu wiary w dekrete o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego (zaznaczonych drukiem rozstrzelonym w powyższym cytacie). Jednak cytat ten jest nie tylko selektywny⁹⁵. Jego znaczenie zostało przesunięte ze względu na to, co zostało dodane z powodu związanej z okolicznościami opozycji wobec racjonalistycznej i semiracjonalistycznej (Günther i Hermes) definicji wiary. Od urzeczywistniania się usprawiedliwienia przechodzimy więc ku wierze w ogóle, rozpatrywanej w formalnej perspektywie absolutnego rozróżnienia pomiędzy wiarą a wiedzą⁹⁶.

Zdefiniowana najpierw jako cnota nadprzyrodzona, wiara jest przenoszona w całości przez ekonomię nadprzyrodzoną, o której była mowa wcześniej. To orientacja człowieka, dzięki nadprzyrodzonemu objawieniu, ku celowi nadprzyrodzonemu, wyrażona tutaj w terminologii trydenckiej jako „początek zbawienia”, „za natchnieniem i pomocą łaski Bożej”. Tekst uściśla następnie materialny przedmiot wiary: „wierzyć w prawdziwość rzeczy objawionych przez Boga”. Odnajdujemy zasygnalizowane już „zawężenie gnoseologiczne”,

⁹³ Zob. *Dei Verbum*, 5, gdzie cytuje się Rz 16,26; Rz 1,5 i 2 Kor 10,5 — 6 podkreślając „posłuszeństwo wiary” (*oboeditio*), niżej, s. 450 — 451.

⁹⁴ *Mansi* 51, 313 A.

⁹⁵ Te odniesienia do rozdziałów VI („[...] grzesznicy przygotowują się do usprawiedliwienia, kiedy pobudzeni i wspomoczeni łaską Bożą [...], dobrowolnie zwracają się do Boga. Wierzą wówczas, że prawdą jest to wszystko, co Bóg objawił i przyobiecał [...]”) i VIII („Dlatego mówi się, że jesteśmy usprawiedliwieni przez wiarę, ponieważ wiara jest początkiem naszego zbawienia”) trydenckiego dekretu o usprawiedliwieniu, zob. t. II, s. 296-298 i 302-303.

⁹⁶ Zob. kanon 2, *CODII-2*, s. 1647, 31-34; *DzS* 3032; *FC* 109; przekład polski: *BF*, 1/55.

które przygotowuje utożsamienie rzeczy objawionych przez Boga i ich propozycji dogmatycznej zaproponowanej przez Kościół w środku rozdziału. Punkt kulminacyjny paragrafu znajduje się wreszcie w definicji formalnego⁹⁷ przedmiotu wiary, „autorytetu samego Boga objawiającego”. Wiara definiowana jest zatem ostatecznie jako relacja posłuszeństwa autorytetowi Boga, która jest z pewnością wymaganie rozumu otwartego na transcendencję, ale która odróżnia się od niego formalnie. Albowiem używanie rozumu zasadza się na wewnętrznej oczywistości tego, co jest postrzegane; wiara tymczasem zasadza się na zewnętrznym autorytecie Tego, kto nieomylnie udziela prawdy.

Sobór przyjmuje tutaj perspektywę antropologiczną i epistemologiczną traktatu o wierze z *Summy teologicznej* św. Tomasza, który posługuje się definicją wiary z Hbr 11,1, by umieścić ją pośród różnorodnych aktów umysłu⁹⁸: z jednej pełna wizja rzeczy, na przykład początków jakiejś nauki, która niesie z sobą oczywistość i pewność; z drugiej wątpliwość albo opinia wywołująca niezdecydowanie. Wiara nie utożsamia się ani z pierwszą, ani z drugimi. Po pierwsze nie zawiera ona żadnej oczywistości — przyłgnęła ona do prawdy, która nie jest dla niej oczywista (*non apparentium*); a z kolei nie wątpi, lecz przystępuje w sposób pewny — postawa, jaką wyraża terminologia dowodu (zob. Hbr 11,1). Faktycznie zakłada ona dobrowolny wybór (*electio voluntaria*), który w ostatecznej instancji opiera się na autorytecie boskim (*auctoritas divina*)⁹⁹. Jednakże, podczas gdy św. Tomasz koryguje tę zewnętrzną perspektywę swą egzegezą pierwszej części Hbr 11,1, podkreślającej pewną obecność czy też pierwszy „zarys” w nas rzeczywistości, których się spodziewamy — szczęśliwości — sobór pozostaje przy zasadzie formalnej różnicy ontologicznej pomiędzy autorytetem a rozumem i dopiero w ostatniej chwili przywraca, ze względu na formę, całość cytatu z Hbr 11,1¹⁰⁰.

Ścisłe współzależne od schematu „natura-nadprzyrodzoność”, napięcie pomiędzy rozumem a autorytetem jest faktycznie ważnym tematem Konstytucji, a nawet całego I Soboru Watykańskiego¹⁰¹. Fundament dogmatyczny tej opozycji znajduje się w tym paragrafie. W pozostałych częściach tekstu

⁹⁷ Podczas gdy „materialny przedmiot” określa jej treść, „przedmiot formalny” odnosi się do typu relacji zaangażowanej w akcie wierzenia.

⁹⁸ *STh II*—II“, q. 4, a. 1: „Zdaje się, że niedobre jest określenie wiary podane przez Apostoła...”; zob. wyżej, s. 97 n.

⁹⁹ Szczegółowa analiza ujęcia Listu do Hebrajczyków w Konstytucji *Dei Filius*, zob. Chr. Theobald, *L'Épître aux Hébreux dans la théologie de la foi de saint Thomas au Concile Vatican I*, Centre Sèvre, „Comme une ancre jetée vers l'avenir”, *Regards sur l'Épître aux Hébreux*, Médiasèvre, Paris 1995, s. 19-35,

¹⁰⁰ *Mansi* 51, 210 C, 301 i 317 C-D.

¹⁰¹ Zob. Y. Congar, *L'ecclésiologie, de la Révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, Zbiorowe, *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*, Cerf, Paris 1960, s. 77—114; zob. także H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 65 i P. Eicher, *Offenbarung*, s. 120—134.

nieomylny autorytet objawiającego się Boga, Stwórcy i Pana, czyli to, co jest formalnym przedmiotem wiary, jest udzielane ogółowi pośredniczących instancji Kościoła: najpierw Pismu (rozdz. II), które jest kanoniczne nie dlatego, że zostało ułożone przez ludzi bądź ze względu na swą recepcję ani z racji zrozumiałości jego treści, ale dlatego, że jego autorem jest Bóg; następnie „boskie magisterium Kościoła”, to znaczy „autorytet Soboru Trydenckiego” i „autorytet papieża” (Prolog¹⁰²). Druga część rozdziału trzeciego zaprezentuje dogmatyczne uzasadnienie owego udzielenia Bożego autorytetu Kościołowi. Wskazaliśmy już na ogólne przesunięcie koncepcji autorytetu ku perspektywie bardziej woluntarystycznej i zewnętrznej, ze szkodą dla jego charakteru świadectwa. Przesunięcie to zakłada ostatecznie jurydyczną koncepcję objawienia lub jego autorytetu, która przeciwstawia się krytycznej zasadzie autonomii, uwierzytelniając nie tylko hierarchiczną strukturę społeczności eklezjalnej, ale także uprzywilejowaną pozycję prawa kościelnego w stosunku do fundamentów społeczeństw ludzkich. W takim horyzoncie należy pojmować definicję wiary jako posłuszeństwa wobec Tego, kto w sposób nieomylny udziela prawdy.

Interpretatorzy komentowanego w tej chwili paragrafu oscylują pomiędzy uwypukleniem kontekstu polemicznego¹⁰³ a uwagą zwracaną na niektóre aspekty personalistyczne w koncepcji wiary¹⁰⁴. Naszym zdaniem nie należałoby niedoceniać, z powodu bardziej współczesnej wrażliwości, niemożliwej do zażegnania opozycji pomiędzy autorytetem objawienia a rozumem krytycznym, który określa walkę „magisterium nadzwyczajnego” I Soboru Watykańskiego z „błędami czasów współczesnych”. Nie uniemożliwia to dzisiejszemu czytelnikowi bycia uważnym na niektóre elementy tekstu, przede wszystkim w kolejnych paragrafach, na których oparło się wyważanie, jakiego dokonał II Sobór Watykański.

Wiara, racjonalny hołd człowieka składany Bogu

Dwa następne paragrafy uzupełniają i wprowadzają niuanse do pierwszej definicji wiary, nadal walcząc na dwóch frontach, racjonalizmu i tradycjonalizmu czy też fideizmu: posłuszeństwo wiary winno być „zgodne z rozumem” (paragraf drugi), ponieważ przystoi, aby był odpowiedzialny i wolny, przy czym

¹⁰² Zob. również Zakończenie: „[...] nakazujemy im powagą [autorytetem] tegoż Boga i Zbawiciela naszego [...]”, *COD II* —2, s. 1649, 18n; *DzS3044*; przekład polski: *BF*, 1/69.

¹⁰³ Tak jest w przypadku analizy P. Eichera, który narzuca nam niejako zewnętrzny aspekt tekstu.

¹⁰⁴ Zob. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch*, s. 247 — 252, który podkreśla grę reiacjonalną ukrytą w celowniku *revelanti Deo* oraz integralny charakter zaufania czy też zawierzenia siebie przez wierzącego, zawarty w idei „pełnego poddania”.

jest w pełni niesiony łaską (paragraf trzeci). Tekst kontynuuje zatem eksplikację systemu założeń wiary (*preambula fidei*). Jednak podczas gdy dwa pierwsze rozdziały Konstytucji układały fundamenty *demonstratio religiosa*, dwa kolejne paragrafy sytuują się na płaszczyźnie *demonstratio Christiana*¹⁰⁵. Wszelako sobór uwypukla jednostronnie i na sposób *quasi-pozytywistyczny*, obiektywny i „naukowy” charakter owej „demonstracji”, przeciwstawiając się perspektywie szkoły z Tybingi (J. E. Kuhn¹⁰⁶), która „preambuły” i „motywy wiarygodności” umieszcza w kręgu hermeneutycznym pomiędzy umysłem a wiarą. Kontestacja swego rodzaju obiektywizmu przez teologów z Tybingi jest w rzeczywistości wymierzona w bardzo problematyczne, nawet na planie dogmatycznym, rozróżnienie dokonane przez osiemnastowieczną apologetykę, pomiędzy faktem objawienia a jego treścią lub „przedmiotem materialnym”. Nie wystarczy za pomocą rozumu naturalnego faktu „autorytetu Boga, który się nie może mylić ani nikogo mylić nie może”, by recepcję treści wiary, proponowanej przez Kościół, uczynić racjonalną. Zobaczymy, że Konstytucja zakłada takie samo rozróżnienie pomiędzy treścią dogmatyczną (o której traktować będzie w czwartym paragrafie) a faktem, o którym mowa poniżej:

Niemniej, aby nasza wiara była posłuszeństwem zgodnym z rozumem (Rz 12,1), zechciał Bóg z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego połączyć zewnętrzne argumenty swojego objawienia, mianowicie boskie fakty, a więc przede wszystkim cuda i prorocтва, które znakomicie pokazując wszechmoc i nieskończoną wiedzę Boga, są nader pewnymi i przystosowanymi do umysłowości wszystkich ludzi znakami boskiego objawienia.

Jak w przypadku „naturalnego poznania Boga”, sobór wypowiada się tutaj tylko o obiektywnej zdolności rozumu do zweryfikowania nie prawdy, ale tylko „wiarygodności” objawienia¹⁰⁷, opierając ją w sposób dogmatyczny na samej woli Boga — „zechciał Bóg...” — który oczekuje od człowieka wiary „zgodnej z rozumem” (*obsequium rationi consentaneum*, transformacja Rz 12,1). Ta możliwość weryfikacji racjonalnej wcale nie wyklucza, ale przeciwnie, zakłada, aby w konkretnie historii owa „demonstracja” była zawsze owocem współpracy „wewnętrznych pomocy Ducha Świętego” i „dowodów zewnętrznych”, według kardynała Dechamps’a w jego *Entretiens sur la démonstration catholique (Rozmowach o dowodzeniu katolickim)*: „Tylko dwa fakty pozostają do zweryfikowania, jeden w was, a drugi poza wami, a świadkami obydwu jesteście wy

¹⁰⁵ Zob. wyżej, s. 201—202.

¹⁰⁶ Franzelin cytuje Kuhna w swym *Votum*; zob. H.). Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 256 — 260 i odnośniki.

¹⁰⁷ Rozdział IV potwierdza rozdział III: „[...] prawy sposób myślenia wykazuje podstawy wiary”, *COD* 11-2, s. 1645, 15; *DzS* 3019; *FC* 101; przekład polski: *BF*, 1/64.

sami”¹⁰⁸. To powiedziawszy paragraf drugi i kanon trzeci przeciwstawiają się przede wszystkim tym, którzy z zasady wykluczają możliwość kryteriów zewnętrznych¹⁰⁹, określonych jako „przystosowane do umysłowości wszystkich”. Jest to ponownie stwierdzenie zgodne z ambicją *praeambula*, polegającą na spotkaniu z człowiekiem na terenie neutralnym, „zanim otrzyma wiarę” (jak głosił pierwotny schemat¹¹⁰), nie wykluczając zresztą „pomocy wewnętrznych”.

Motywy wiarygodności: prorocтва i cuda

Jakie są owe zewnętrzne przejawy objawienia? Rozdział używa sześciu różnych terminów dla ich nazwania: „zewnętrzne argumenty” (*externa argumenta*, który przypomina *argumentum non apparentium* z Hbr 11,1), „boskie fakty”, „znaki” (*signa*, który zostanie użyty także pod adresem Kościoła), „wyraźne znamiona” Kościoła, „motywy wiarygodności” i „niezbite świadectwo” (*testimonium irrefragabile*). Podkreślają one czy to ich charakter obiektywny (boskie fakty i wyraźne znamiona), czy też ich walor apologetyczny (dowody), czy wreszcie to, co powodują w podmiocie (motywy wiarygodności). Punkt ten („znaki” i „świadectwa” spoczywają właśnie w przestrzeni między niemożliwą oczywistością a wymaganiami wiary odpowiedzialnej), do tej pory mało zbadany, nabierze znaczenia w dwudziestowiecznej teologii fundamentalnej. Odnotujmy wszakże uwypuklenie „pewności” owych znaków (*signa certissima*), wskazanej już w rozdziale drugim oraz ich funkcji czysto faktologicznej, podkreślonej także w kanonie czwartym¹¹¹.

Pośród zewnętrznych przejawów objawienia wymienia przede wszystkim cuda i prorocтва, będące celem egzegezy liberalnej (zob. kanon 4)¹¹². W ograniczonej perspektywie rozwinięć o „Bogu Stwórcy i Panu” (rozd. I), Konstytucja pojmuje je jako „dowodzenie” Jego „wszechmocy” (prorocтва). Nie sposób

¹⁰⁸ Kardynał Deschamps, *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation ch rétiens*, w: *Œuvres complètes*, H. Dessain, Malines 1874, s. 16; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, s. 131 — 22, który wraz z Vacantem uważa rozdz. III za „serce Konstytucji”, przecenia nieco znaczenie „teorii dwóch faktów, wewnętrznego i zewnętrznego” w pierwszej części tego rozdziału, nie zauważając rozdzielenia, w którym natura i nadprzyrodzoność pozostają względem siebie zewnętrzne.

¹⁰⁹ Zob. kanon 3: „Jeśli ktoś twierdzi, że objawienie Boże nie może się stać wiarygodne dzięki zewnętrznym znakom i dlatego ku wierze powinno ludzi pociągać własne wewnętrzne doświadczenie lub prywatne natchnienie [...]”, *COD II — 2*, s. 1647, 35-37; *DzS 3033*; *FC 110*; przekład polski: *BF, I/56*.

¹¹⁰ *Mansi 50*, 63 D.

¹¹¹ Zob. kanon 4: „Jeśli ktoś twierdzi, że cuda są w ogóle niemożliwe i stąd wszystkie o nich opowiadania [...] trzeba uznać za baśnie i mity, albo że cudów nigdy nie można poznać w sposób pewny, ani że na ich podstawie nie da się należycie uzasadnić bożego pochodzenia chrześcijańskiej religii [...]”, *COD II — 2*, s. 1647, 38-42; *DzS 3034*; *FC 111*; przekład polski: *BF, I/57*.

¹¹² Do której powrócimy przy okazji „kwestii biblijnej”, niżej, s. 293-299.

nie zauważyć jednostronnego charakteru tej jakże zewnętrznej „wizji, która oddziela akty od słów i znaki od treści objawienia, nowej oznaki „intelektualnego zawężenia” wiary, jakie już sygnalizowaliśmy. Nie zostaje ono zniesione przez powrót do historii biblijnej, wraz z przywołaniem postaci Mojżesza, proroków, „Chrystusa Pana” i apostołów. Dwa cytaty, jakie zamykają ten paragraf, odnoszą się odpowiednio do przepowiadania apostoelskiego potwierdzonego znakami (Mk 16,20) i do ciągłej obecności słowa profetycznego w Kościele (2 P 1,19).

Wiara, dzieło Ducha Świętego

Kładzenie nacisku na obiektywny ciężar „motywów wiarygodności” nie usuwa ani dzieła Ducha Świętego w „przyjęciu przepowiadania ewangelicznego”, ani wolności wiary pojmowanej jako „dobrowolne posłuszeństwo”. Oto, co ostatni paragraf tej części rozdziału (skierowany na nowo przeciw Hermesowi¹¹³) wyraża w odniesieniu do II synodu w Orange i powracając do dekretu o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego (w poniższym tekście drukiem rozstrzelonym):

Chociaż przyświadczenie wiary żadną miarą nie jest ślepym dążeniem duszy, nikt jednak nie może przyjąć ewangelicznego przepowiadania, jak to jest konieczne do osiągnięcia zbawienia, nie będąc oświecony i natchniony przez Ducha Świętego, który wszystkim udziela radości w przyjęciu i zawierzeniu prawdzie [kanon 7 synodu w Orange]. Toteż wiara sama w sobie, choćby nie działała przez miłość (zob. Ga 5,6), jednak jest darem Boga, a jej akt jest dziełem odnoszącym się do zbawienia, przez który człowiek okazuje samemu Bogu dobrowolne posłuszeństwo, zgadzając się i współpracując z Jego łaską, której także mógłby się przeciwstawić (zob. rozdz. V trydenckiego dekretu o usprawiedliwieniu).

Wiara, o jakiej tutaj mowa, jest zawsze wiarą rozważaną „samą w sobie”, to znaczy tą, która może istnieć niezależnie od miłości, wiarą martwą Soboru Trydenckiego, która od razu rozumiana jest pod kątem „przyjęcia” (*assensus*) treści dogmatycznej. Wiara ta, nie tylko wiara-zaufanie (*fiducia*) luteranów lub wiara żywa (*fides viva*) Hermesa, posiada istotne cechy świadczące o tym, że jest „dziełem Ducha” lub „owocem Jego łaski” i, ze względu na takie pochodzenie, „dziełem odnoszącym się do zbawienia”, „zorientowanym na otrzymanie zbawienia”.

¹¹³ „Paragraf ten jest zwrócony przeciw Hermesowi i jego zwolennikom, którzy twierdzą, że łaska nadprzyrodzona nie jest konieczna do wiary i że wola nie jest wolna w przyświadczeniu, jakiego udziela prawdzie”, *Mansi* 51, 47 C; zob. także obydwie części kanonu 5: „Jeśli ktoś twierdzi, że akt wiary chrześcijańskiej nie jest wolny, lecz że rodzi się w sposób konieczny w oparciu o dowody ludzkiego rozumu, albo że do samej tylko wiary, która działa przez miłość, konieczna jest łaska Boża [...]”, *COD* II-2, s. 1647, 43-45; *DzS* 3035; *FC* 112; przekład polski: *BF*, I/58.

Wolność owego przyjęcia wiary — inny temat paragrafu — jest zagwarantowana już przez swą „zgodność z rozumem”. Jednak tekst precyzuje teraz tę wolność, odróżniając ją od wolnego przyjęcia argumentów przymuszających. „Wolność, jaką [sobór] stara się afirmować, nie jest tylko wolnością sprawowania, to znaczy wolnością wypełnienia aktu lub powstrzymania się od niego; ale wolnością specyfikacji, to znaczy wolnością rozstrzygnięcia w jedną bądź w drugą stronę”¹¹⁴. Rola przyznawana tutaj woli w akcie wiary¹¹⁵, nie zostaje wyrażona; stanie się to podczas kryzysu modernistycznego oraz za sprawą teologii fundamentalnej w XX wieku. Zresztą ta sama wolność jest ważna w odniesieniu do łaski, która jest konieczna nie będąc determinującą, nawet jeśli stosunki pomiędzy podmiotem wiary, jego wolnością i łaską są wyrażone w terminach bardziej zewnętrznych, a nawet „je rozdzielających: człowiek przedstawia Bogu swe „wolne posłuszeństwo”¹¹⁶, akt, który jest wolny dlatego, że spełniający go podmiot może zgodzić się i współdziałać z łaską lub oprzeć się jej.

2. ROLA KOŚCIOŁA W AKCIE WIARY

Dogmatyczna forma treści wiary

Znaleźliśmy się oto na progu treści dogmatycznej czy też materialnego przedmiotu wiary:

Następnie wiarą boską i katolicką należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym spisanim lub przekazywanym Tradycją i przez Kościół jest podawane do wierzenia jako przez Boga objawione, czy to w uroczystym orzeczeniu, czy to w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu.

Ten krótki paragraf o dogmatycznej formie wiary, wprowadzający drugą część rozdziału dotyczącą pozycji Kościoła w akcie wiary, prezentuje pewien paralelizm w stosunku do rozdziału drugiego Konstytucji, zmierzającego od objawienia nadprzyrodzonego ku Kościołowi, poprzez Pismo i Tradycję, w których zawarta jest treść objawiona. Został on wprowadzony późno w wyniku ponawianych zabiegów ultramontańskiego biskupa Ratzybony, Senestreya, który pragnął, aby sobór uroczyście potwierdził przeciw Döllingerowi doktrynę

¹¹⁴ R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, s. 184.

¹¹⁵ Zob. definicję wiary w pierwszym pragrafie rozdziału jako „zupełne posłuszeństwo umysłu i woli”.

¹¹⁶ II Sobór Watykański będzie mówić o „posłuszeństwie wiary, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu”, zob. niżej, s. 450n.

Piusa DC w jego liście z 1863 roku do arcybiskupa Monachium¹¹⁷. Tekst ten, jasny w wymowie, dostarczył wielu problemów podczas debat soborowych, a następnie także przy interpretacji¹¹⁸. W swej aktualnej formie, uszczegóławia dwa punkty.

Podjmując niemal dosłownie formułę Filipa Neri Chrismanna¹¹⁹, tekst wskazuje najpierw na podwójny warunek dogmatycznego nauczania Kościoła, które winno łączyć odniesienie do Pisma i Tradycji — „wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym, spisany lub przekazany tradycją” — i przedstawienie go „jako przez Boga objawionego”. Taki dokładnie jest sens wyrażenia „wierzyć wiarą boską i katolicką”¹²⁰. Według W. Kaspera, owa „wąska koncepcja dogmatu zapewnia znaczące pole wolności w Kościele”, uściślone jeszcze przez prawo kanoniczne z 1917 roku (kanon 1323, 3), które zastrzega, że nie można domniemywać obowiązku wierzenia w ten czy inny punkt. Ma on być ściśle ustalony dla każdego przypadku¹²¹.

Chrismann nie ograniczał już pola tego, co dogmatyczne do uroczystych definicji. Podjmując doktrynę listu Piusa IX, sobór rozróżnia dwie formy nauczania magisterialnego, określając jednocześnie podmioty, które je sprawują oraz naturę ich aktów doktrynalnych: „urocyste orzeczenie” oraz „zwyczajne i powszechne nauczanie”. Nie chcąc zbyt wcześnie podejmować kwestii nieomyślności papieskiej, wybrane tutaj sformułowanie dokonuje po prostu rozróżnienia pomiędzy Kościołem zgromadzonym (*Ecclesia coadunata*) na soborze powszechnym — i ewentualnie papieżem przemawiającym *ex cathedra* jako reprezentant Kościoła powszechnego — a Kościołem rozproszonym w świecie (*Ecclesia dispersa*)¹²². Taka była terminologia listu Piusa IX¹²³. Akt magisterium „Kościoła zgromadzonego” albo papieża jest nazwany „uroczystym orzeczeniem” lub, w debacie soborowej, „uroczystą definicją”. Terminy te

¹¹⁷ Zob. wyżej, s. 207.

¹¹⁸ Zob. M. Caudron, *Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la Constitution Dei Filius*, *EthL* 63 (1960), s. 393 — 431; studium to zostało opublikowane w przeddzień II Soboru Watykańskiego i zostało podjęte w 1969 roku w: *De doctrina Concilii Vaticani Primii...*, v 122— 160. W kwestii przyjęcia formuły w Kodeksach prawa kanonicznego z 1917 i 1983 roku oraz na II Soborze Watykańskim, zob. B. Sesboüé, *Magistère „ordinaire” et magistère „authentique”*, *RSR* 84 (1996), s. 267-275.

¹¹⁹ Zob. wyżej, s. 184.

¹²⁰ Zob. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, s. 190: „Franzelin uważa [...] *fides catholica* i *fides universalis* za synonimy, ale [...] chodzi o prawdy zaproponowane w taki sposób, że narzucają się one wierze wszystkich”.

¹²¹ Zob. W. Kasper, *Dogme et Evangile*, s. 39 n.

¹²² Autorem rozróżnienia na Kościół rozproszony i Kościół zgromadzony jest biskup Monzon y Martins; zob. *Mansi* 51, 225 n.

¹²³ Boża wiara „winna rozciągać się na to także, co — jako objawione przez Boga — jest podawane w zwyczajnym nauczaniu całego Kościoła na świecie, a w konsekwencji uznane przez powszechną i stałą zgodę teologów katolickich jako należące do wiary”, *DzS* 2879; *FC* 443; przekład polski: *BF*, 11/35.

wskazują na „definitywny” lub „nieodwołalny” aspekt sentencji wygłoszonej w kontekście opozycji wobec tej czy innej herezji¹²⁴. Po raz kolejny tekst zostaje spięty pewną klamrą, odnajdując precyzję sformułowań z końca Prologu, wyraźne odniesienia do Soboru Trydenckiego i formuły, które, na początku rozdziałów pierwszego, drugiego i czwartego, ukazują status Konstytucji jako definicję i rezultat „uroczystego orzeczenia”.

Jednocześnie wspomnienie drugiej formy nauczania, a mianowicie „magisterium zwyczajnego-i-powszechnego”¹²⁵ lub „całego Kościoła rozproszonego w świecie”, według wyrażenia Piusa IX i sprawozdawców, otwiera tekst ku przestrzeni wolności, o którą chodziło wyżej. Deputacja i Ojcowie soborowi zadowolają się podaniem jej opisu negatywnego, odróżniając ją od „orzeczenia” i „definicji”. Terminologia „zgody p o w s z e c h n e j” najlepiej oddaje to, o co tu chodzi: zawsze zakładane w Tradycji — na przykład „zgodnie z p o w s z e c h n ą wiarą Kościoła” afirmowaną na Soborze Trydenckim — obecne w przepowiadaniu, w Symbolach wiary, w liturgii, w zgodzie Ojców i teologów, w nauczaniu biskupów w ich Kościołach, owo magisterium zwyczajne-i-powszechne — słowo Boże w codziennym słowie Kościoła — może być skonstatowane i zweryfikowane po pewnym czasie, właśnie z powodu swego „rozproszenia” w przestrzeni i w czasie. Takie jest, podobnie jak w rozdziale drugim, odnoszącym się na sposób n e g a t y w n y do „powszechnej zgody Ojców”, otwarcie, które formalnie zabrania utożsamienia pomiędzy Tradycją a doktryną „zdefiniowaną przez uroczyste orzeczenie”.

Obowiązek wiary

Po omówieniu formalnego przedmiotu wiary, dowiedzionego przez motywy „wiarygodności”, oraz jej przedmiotu materialnego, treści dogmatycznej proponowanej przez Kościół, druga część rozdziału podejmuje wreszcie o b o w i ą z e k wierzenia, oparty na motywie „obowiązku wierzenia” wiary, o który chodzi od pierwszego paragrafu. Potępiony zostaje jeden tylko błąd, przypisywany Hermesowi, Güntherowi i Schmidowi¹²⁶, a sformułowany w kanonie szóstym. Skierowany jest on przeciw k a t o l i k o w i, który sądzi, że

¹²⁴ Zob. wyjaśnienie terminu definiować przez biskupa Cassera w bardziej ograniczonym kontekście nieomyślności papieskiej: „W każdym razie nie jest zamysłem Deputacji wiary, aby termin ten miał być brany w znaczeniu zewnętrzym, tak iż oznaczałby kres narzucany kontrowersji, która została podniesiona na temat herezji lub doktryny, która przynależy do wiary; słowo definiuje oznacza, że papież wyraża swe orzeczenie o jakiejś doktrynie, która dotyka spraw wiary i obyczajów, bezpośrednio i na sposób ostateczny (*terminative*)”, *Mansi* 52, 1316 A.

¹²⁵ Zapisując tę formułę w ten sposób, B. Sesboüe podkreśla nierozdzielny związek pomiędzy zwyczajnym i powszechnym, który jest niedoceniany przez niektórych interpretatorów, stosujących termin zwyczajny tylko do nauczania papieskiego.

¹²⁶ Zob. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 300-315 wraz z odnośnikami.

może „zawiesić swe przyzwolenie” lub „wiarę, którą przyjął, podać w wątpliwość”, w imię wymagania intelektualnej weryfikacji swych przekonań, które miałyby być takie samo dla wszystkich ludzi. Wymaganie owo zakładałoby, iż nie ma żadnej różnicy między „wiernymi” a tymi, „którzy nie doszli jeszcze do jedynie prawdziwej wiary”¹²⁷. Tekst chroni „dobrowolne posłuszeństwo wiary” (o którym była mowa w paragrafie trzecim), przeciwko nieporozumieniu wolności sumienia, wydanej na samą tylko analizę intelektualną, bez uznania, iż dotyczy jej obowiązek wierzenia¹²⁸. Punkt ten ma kapitalne znaczenie w debacie o wolności religijnej, prowadzonej w Kościele od *Syllabus* do dekretu *Dignitatis humanae* II Soboru Watykańskiego. Błędem byłoby pomylić się co do bliskiego związku pomiędzy tą kwestią teologii politycznej a koncepcją „wolności wiary”, jaka została wyłożona w 1870 i do której wprowadzono pewne niuanse w 1965 roku.

W każdym razie Konstytucja traktuje jednocześnie o obowiązku wierzenia i środkach do tego, by nań odpowiedzieć. Czyni to w ramach *demonstratio catholica*, trzeciego traktatu teologii fundamentalnej, który autorytet Kościoła, jako „stróża i nauczyciela słowa objawionego”¹²⁹, opiera wyraźnie na konieczności posłuszeństwa wiary. Sprawozdawca Deputacji podzielił paragrafy piąty i szósty na cztery punkty. Odnosząc się do Hbr 1 1,6 i do rozdziałów siódmego i trzynastego trydenckiego dekretu o usprawiedliwieniu¹³⁰, pierwsze zdanie¹³¹ ustala najpierw konieczność wiary w ogóle, jako „cnoty nadprzyrodzonej”, aby zostać usprawiedliwionym, oraz obowiązek wytrwania w niej dla otrzymania życia wiecznego. Następnie pojawia się długie rozwinięcie na temat a k t u a l n e g o obowiązku wierzenia i wytrwania w wierze. Ten ustęp wyjaśnia, według sprawozdawcy, „w jaki sposób Bóg pomaga nam wypełnić ów obowiązek wiary. Najpierw przez ustanowienie swego Kościoła, który jest jak gdyby konkretnym objawieniem Boga, przedstawiającym nam jednocześnie prawdy do wierzenia i motywy wiarygodności. Do tego widocznego przejawu objawienia dołącza się, według paragrafu szóstego, pomoc wewnętrznej łaski Bożej”¹³².

¹²⁷ Zob. kanon 6: „Jeśli ktoś twierdzi, że w tym samym położeniu znajdują się wierni i ci, którzy nie doszli jeszcze do jedynie prawdziwej wiary, tak że katolicy mogą mieć słuszną przyczynę, aby wiarę, którą już przyjęli pod kierunkiem Urzędu Nauczycielskiego [magisterium] Kościoła, z zawieszeniem swego przyzwolenia podać w wątpliwość, dopóki nie zdobędą naukowego udowodnienia wiarygodności i prawdziwości swej wiary [...]”, *COD* 11-2, s. 1649, 1—5; *DzS* 3036; *FC* 113; przekład polski: *BF*, 1/59.

¹²⁸ Zob. *Mansi* 50, 91 B—C.

¹²⁹ *COD* 11-2, s. 1641, 37n; *DzS* 3014; *FC* 95; przekład polski: *BF*, 1/53.

¹³⁰ Zob. rozdz. VII: „Przyczyny tego usprawiedliwienia: [...] przyczyną nadrzędną [instrumentalną] — sakrament chrztu, sakrament wiary, bez której nikt nie został nigdy usprawiedliwiony”, zob. t. 11, s. 298—301 oraz rozdz. 12 o darze wytrwania, wraz z dwoma cytatami z Mt 10,22 i 24,13, przejęte w *Dei Filius*.

¹³¹ *COD* 11-2, s. 1641, 32-34; *DzS* 3012; *FC* 94; przekład polski: *BF*, 1/52.

¹³² *Mansi* 51, 314 B.

Ten długi fragment rozwija się w trzech etapach: tekst przywołuje najpierw tradycyjną drogę historyczną apologetyki, która wykazuje, że Kościół katolicki został ustanowiony przez Chrystusa i że otrzymał od Niego misję bycia „stróżem i nauczycielem słowa objawionego”. Zdanie to przygotowuje już drogę empiryczną, która opiera się na obecnej postaci Kościoła, by ustalić jego Boże pochodzenie i misję. Ta droga odpowiada zresztą w szerokiej mierze tradycyjnej drodze znamion, czterech „not” Kościoła „jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego”:

Do samego bowiem katolickiego Kościoła odnosi się to wszystko, co po wielekroć i cudownie działał Bóg w celu oczywistego uwierzytelnienia chrześcijańskiej wiary. Owszem, sam (*per se ipsa*) Kościół z powodu swego przedziwnego rozwoju, wybitnej świętości, niewyczerpanej wydajności we wszelkie dobra, swej jedności i niezwykłej trwałości jest jakimś wielkim i ustawicznym motywem wiarygodności i niezbitym świadectwem swego boskiego posłannictwa.

Całość tegoż piątego paragrafu kończy się swego rodzaju konkluzją: Kościół sam z siebie jest pewnym „znakiem” i z tego tytułu zaprasza on do siebie „tych, którzy jeszcze nie uwierzyli” oraz upewnia swych wiernych, „że wyznawana przez nich wiara opiera się na bardzo trwałej podstawie”¹³³.

Te trzy etapy uzupełniają przedsięwzięcie apologetyczne całego rozdziału, odnosząc się dyskretnie do „metody Opatrzności” kardynała Deschamps¹³⁴. Stawką tej metody jest pokazanie, że obowiązek wiary nie opiera się jedynie na „motywach wiarygodności”, których badanie intelektualne mogłoby mieć dla wiary skutek „zawieszający” (co zostało odrzucone w kanonie szóstym), ale że na podstawie przednaukowej „oczywistości” prezentuje on dowód moralny, jakim jest sam Kościół (*per se ipsa*). To powiedziawszy, nawet w tym końcowym punkcie dowodzenia, Konstytucja nie opuszcza abstrakcyjnych ram pewnej kwestii prawnej: „wyraźne znamiona” Bożego ustanowienia są po to, by wszyscy mogli uznać Kościół.

Tekst powraca tutaj do Prologu, który wprowadził już metodę Opatrzności. Honorując krąg hermeneutyczny pomiędzy aktualnym doświadczeniem Kościoła (*via empirica*) jej fundamentem, Pismem i Tradycją (*via historica*), koncepcja ta (zwłaszcza *per se ipsa*) jest ostatecznym wyrazem pewnego eklezjocentryzmu, który wcale nie pozostawia miejsca na krytyczny stosunek

¹³³ COD 11-2, s. 1641, 43-1643, 3; DzS 3013-3014; FC 95; przekład polski: BI. I/53-54.

¹³⁴ Jego wpływ na ten fragment jest bezsprzeczny; zob. K. Kremer, *L'apologétique du cardinal Deschamps, ses sources et son influence au concile du Vatican*, RSPT 19 (1930), s. 672—702, mimo że R. Schlund, *Zur Quellenfrage der Vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund*, ZKTh 57 (1950), s. 433-459, pokazał, iż idea Kościoła jako motywu wiarygodności istniała już w słynnej *Theologie der Vorzeit* Kleutgena, używanej przez Franzelina w pracach przygotowawczych.

między słowem Bożym a Kościołem. Przeczuwamy, być może szczególnie w tym miejscu, że zrównoważenie teologii wiary przez II Sobór Watykański będzie wymagać nie tylko przekształcenia stosunku pomiędzy obowiązkiem wiary a „wolnością religijną” w nowoczesnych społeczeństwach, ale także przesunięcia Kościoła względem samego siebie, umiejscowionego „pod słowem Bożym” i „pomiędzy” obowiązkiem wiary a „wolnością wiary”.

Jak w paragrafie drugim, gdzie chodziło o „zewnętrzne znaki” objawienia, którym towarzyszą „wewnętrzne pomoce Ducha Świętego”, w następnym punkcie tej części (na początku paragrafu szóstego), zostajemy przyprowadzeni do „faktu wewnętrznego”: „Do powyższego świadectwa [jakim jest sam Kościół] dochodzi skuteczna pomoc wynikająca z nadprzyrodzonej siły”¹³⁵, podkreśla tekst, kładąc nacisk, ponownie w odniesieniu do dekretu Soboru Trydenckiego, na myśl, iż całość drogi człowieka wierzącego, przystąpienie i utwierdzenie tych, którzy przeszli do wiary, by w niej wytrwać, jest dziełem życzliwości Boga, który ich „nie opuszcza, chyba że oni go opuszczą”¹³⁶. Punkt ten, debatowany podczas soboru, jasno wskazuje, że motyw wiarygodności i łaska nie są rzeczywistościami tego samego rzędu¹³⁷ oraz że asymetria między katolikami i tymi, którzy nie wierzą, opiera się w ostatniej instancji nie na rozumowaniu ludzkim, ale na „łasce z wysoka”. Stąd ten ostatni punkt, która wyciąga wniosek z całego długiego rozwinięcia:

Dlatego nie jest bynajmniej jednakowe położenie tych, którzy dzięki niebieskiemu darowi wiary przyjęli prawdę katolicką, oraz tych, którzy idąc za ludzkimi poglądami lgną do fałszywej religii. Ci bowiem, co przyjęli wiarę pod kierownictwem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, nigdy nie mogą mieć żadnej słusznej przyczyny (*justam causam*) do zmiany swej wiary lub do powątpiewania o niej.

Na temat interpretacji tego tekstu i znaczenia słusznej przyczyny, rozwinęła się kontrowersja począwszy od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. Ci, których nazywano „obiektywistami”¹³⁸, bronili tezy, iż sobór nigdy nie zamierzał się wypowiadać na temat subiektywnej winy wątpliwości lub apostazji, podczas gdy „subiektywiści”¹³⁹ twierdzili, iż konstytucja sytuuje się nie tylko na płaszczyźnie obiektywnej. Dziś zapanowała zgoda¹⁴⁰ co do tego rozwiązania pośredniego. Jako że tekst staje w opozycji jedynie do tych, którzy, w imię praw sumienia, uogólniają wymaganie wątpliwości i możliwość apostazji¹⁴¹, nie

¹³⁵ COD II-2, s. 1643, 3 n; DzS 3014; FC 95; przekład polski: BF, 1/53.

¹³⁶ COD II — 2, s. 1643, 8; DzS 3014; FC 95; przekład polski: BF, 1/53, wraz z odniesieniem do rozdz. IX dekretu o usprawiedliwieniu.

¹³⁷ *Mansi* 51, 327.

¹³⁸ Po raz pierwszy w: Th. Grandérath, *Histoire du Concile Vatican...*, *op. cit.*

¹³⁹ Zob. S. Harent, art. „Foi”, *DTC VI* (1920), 286-300.

¹⁴⁰ Zob. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 342 — 347.

¹⁴¹ Zob. *Mansi* 50, 95.

można powiedzieć, iż sobór rozstrzyga o winie każdego przypadku „zmiany” czy „powątpiewania o wierze”. Paragrafy piąty i szósty wskazują raczej na ich precyzyjne warunki: wewnętrzna skuteczność łaski i zewnętrzna oczywistość motywu „powinności wierzenia”, która wypływa z aktualnego doświadczenia znaku eklezjalnego. Ów drugi warunek, wskazany przez formułę „przyjąć wiarę pod kierownictwem magisterium Kościoła”, ukazuje złożoność kwestii winy, zwłaszcza w perspektywie ekumenicznej. Eklezjocentryzm nie pozwolił soborowi zdać sobie z tego sprawy.

Nasz komentarz ujawnił wyjątkową złożoność trzeciego rozdziału konstytucji, wpływającą z trudnego do rozwikłania powiązania między trzema nurtami argumentacji. Mamy do czynienia najpierw z dogmatycznym ujęciem wiary, w oparciu o centralne rozdziały trydenckiego dekretu o usprawiedliwieniu, odczytane w świetle opozycji soboru wobec racjonalizmu. Z kolei ma miejsce uwypuklenie *praeambula fidei*, na podstawie trzech klasycznych traktatów teologii fundamentalnej, a mianowicie *demonstratio religiosa, demonstrate Christiana* i *demonstratio catholica*¹⁴², opierające się na nie mniej klasycznym rozróżnieniu pomiędzy przedmiotem formalnym, przedmiotem materialnym i orzeczeniem powinności wierzenia. W tym miejscu sytuuje się znaczący wysiłek soboru, mający na celu zunifikowanie fundamentów wiary wokół „dwóch faktów”, „znaku zewnętrznego” *par excellence*, jakim jest Kościół (w jego odniesieniu do Pisma i Tradycji) oraz „wewnętrznych pomocy Ducha Świętego”. Niestety, interpretatorzy nazbyt zaniedbali trzeci nurt, a mianowicie wątek biblijny rozdziału w istocie opartego na Liście do Hebrajczyków. Z siedmiu cytatów z tego Listu, pięć znajduje się w tym rozdziale¹⁴³. Wpisują się one doskonale w dynamikę tekstu, który, kładąc nacisk na strukturę formalną wiary i jej wiarygodności, ukierunkowuje się stopniowo ku aktualności historycznej jej postaci eklezjalnej; wyraźnie widać to także w dziękczynieniu, które kończy rozdział:

Wskutek tego dziękując Bogu Ojcu, że nas uczynił godnymi, abyśmy się stali uczestnikami dziedzictwa świętych w światłości (Kol 1,12), nie zaniedbujmy tak cennego zbawienia (Hbr 2,3), ale spoglądając na sprawcę wiary i dokonawcę Jezusa (Hbr 12,2), trzymajmy się niewzruszenie nadziei, którą wyznajemy (Hbr 10,23).

¹⁴² Zob. wyżej, s. 201.

¹⁴³ Hbr 11,1 z definicją wiary; Hbr 6,1 z przypomnieniem definicji wiary; Hbr 12,2 (połączony z Hbr 2,3 i 10,23) z wypunktowaniem pochodzenia i chrystologicznego wypełnienia wiary.

V. ROZDZIAŁ CZWARTY: WIARA I ROZUM

Wraz z ostatnim rozdziałem Konstytucji docieramy do jej prawdziwego celu. Rozwinąwszy swoją wypowiedź do granic dyskursu dogmatycznego, w oparciu o doktrynę „Boga Stwórcy i Pana”, Jego nadprzyrodzonego objawienia i wiary jako ludzkiej odpowiedzi, tekst przechodzi teraz na epistemologiczną stronę dyskursu, biorąc za wzór traktat *O miejscach teologicznych*, który jest jakby czwartym traktatem teologii fundamentalnej. To, co nazwaliśmy „dogmatyzacją fundamentów wiary” stosuje się szczególnie do tej części Konstytucji.

Plan rozdziału jest przejrzysty. Po ustaleniu rozróżnienia „dwóch porządków poznania” (paragraf pierwszy), tekst precyzuje rolę rozumu w pojmowaniu wiary, wytyczywszy jego granice, którymi są „Boże tajemnice” (paragraf drugi). Paragraf trzeci w sposób negatywny podkreśla niemożliwość sprzeczności między wiarą i rozumem oraz wskazuje dwie przyczyny „złudnego pozoru tej sprzeczności”, określając funkcję magisterium w tych przypadkach, podczas gdy paragraf czwarty w sposób pozytywny rozwija kilka sposobów pomocy, jakiej wiara i rozum mogą sobie nawzajem udzielać. Rozdział kończy się rozróżnieniem pomiędzy postępowaniem nauk przywołanym w paragrafie czwartym, a postępowaniem doktryny (paragraf piąty).

1. DWA PORZĄDKI POZNANIA

Kościół katolicki zawsze zgodnie utrzymywał i utrzymuje, że istnieje podwójny porządek poznania, różniący się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym wypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary boskiej. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również tajemnice zakryte w Bogu, których nie można poznać bez objawienia Bożego¹⁴⁴.

Zakładając to, co zostało powiedziane o stosunkach pomiędzy naturą a nadprzyrodzonością, tekst definiuje najpierw absolutne rozróżnienie (czy też „nie-zmieszanie”) obydwu porządków poznania: a zatem różnicę źródła między „naturalnym rozumem” a „wiarą boską”¹⁴⁵ i różnicę przedmiotu między „prawdami rozumu” a „tajemnicami zakrytymi w Bogu”. Używana w kontekście epistemologicznym, terminologia dwóch porządków (*duplex ordo*) odsyła do ontologicznego tła tekstu i faktycznie opiera się na chrystologicznym

¹⁴⁴ COD II —2, s. 1643, 17 — 22; DzS3015; FC97; przekład polski: BF, I/60. Fragmenty cytowane w tej sekcji w osobnych paragrafach są dalszym ciągiem tegoż rozdz. IV.

¹⁴⁵ Co wcale nie wyklucza, iż wiara jest aktem umysłu i woli; różnica źródła jest w rozdz. III określona terminem „nadprzyrodzonej cnoty”.

dogmacie dwóch natur: „jeden i ten sam Chrystus [...] wyznawany w dwóch naturach, bez mieszania, [...] bez rozdzielania”¹⁴⁶. Nie ma żadnej wątpliwości, że to połączenie, zarazem doktrynalne i epistemologiczne, jest wynikiem procesu selekcji, wielokrotnie wspomnianego w tym komentarzu. Odbudowa trynitarnej struktury objawienia przez II Sobór Watykański doprowadzi zatem w sposób nieunikniony ku innemu połączeniu „porządków poznania”¹⁴⁷.

Punktem kulminacyjnym pierwszego paragrafu jest definicja pojęcia „tajemnicy”, odnoszonej zarazem do tego, co jest „zakryte w Bogu”, do „głębokości Bożych” (1 Kor 2,10) i do rozumu jako stanowiącego jej absolutną „granicę”¹⁴⁸. Odnajdujemy podwójne wyrażenie z pierwszego rozdziału, zgodnie z którym Bóg jest „niepojęty” jako taki i „niewymownie wzniosły ponad wszystko, co da się pomyśleć poza Nim”. Paragraf drugi powtórzy to samo połączenie, mówiąc o „tajemnicach Bożych, [które] ze swej natury przerastają umysł stworzony”¹⁴⁹. Liczba mnoga: tajemnice, przypomina „zawężenie gnoseologiczne”, zasygnalizowane już, które prowadzi ku utożsamieniu objawienia i „dogmatów wiary”¹⁵⁰. Jest wzmocniona przez mało biblijne podkreślanie tajemnic jako granic rozumu, co zakłada bardzo wąską koncepcję racjonalności¹⁵¹. Krytyka ta zachowuje swą ważność pomimo pięknej, „trynitanej” kompozycji cytatów biblijnych ze św. Jana (Chrystus z J 1,17), św. Pawła (Mądrość Boża w tajemnicy objawionej przez Ducha Świętego, 1 Kor 2,7-8 i 10) i św. Mateusza (dziękczynienie Syna za objawienie prostaczkom, Mt 11,25), który kończy paragraf i zawiera odniesienie Pawłowe (Rz 1,20) do „naturalnego poznania Boga”. Bez wątpienia większy szacunek dla kontekstu Listu do Koryntian, który łączy „tajemniczą mądrość Boga” z „językiem krzyża”, „zgorszeniem i szaleństwem” (zob. 1 Kor 1,18n) zmieniłby nieco całość tej konstrukcji epistemologicznej.

2. MOŻLIWOŚCI I OGRANICZENIA TEOLOGII

Następny paragraf określa możliwości i ograniczenia teologii, ciągle w kontekście rosnącego zróżnicowania dyscyplin teologicznych, kształtowanych

¹⁴⁶ Definicja Soboru Chalcedońskiego, zob. t. I, s. 359.

¹⁴⁷ Zob. Chr. Theobald, „Problèmes actuels d’une théologie de la création”, *De la nature...*, op. cit., s. 95 — 118.

¹⁴⁸ Zob. kanon 1 : „Jeśli ktoś twierdzi, że objawienie Boże nie zawiera prawdziwych i w ścisłym znaczeniu tajemnic, lecz wszystkie dogmaty wiary można odpowiednio wykształconym rozumem na podstawie naturanych przesłanek rozumieć i udowodnić [...]”, *COD II* —2, s. 1649, 7 — 9; *DzS* 3041; *FC* 114; przekład polski: *BF*, I/66.

¹⁴⁹ Zob. tekst niżej, s. 261; podkreślenia pochodzą od nas.

¹⁵⁰ *COD II* —2, s. 1645, 2; *DzS* 3017; *FC* 99; przekład polski: *BF*, I/62.

¹⁵¹ Zob. K. Rahner, *Le concept de mystère dans la théologie catholique* (1960), *Ecrits théologiques*, VIII, DDB, Paris 1967, s. 51 — 103.

przez ewolucję współczesnej racjonalności i w opozycji do „idealistycznej” koncepcji Günthera:

Kiedy zaś rozum oświecony wiarą szuka starannie, nabożnie i trzeźwo, [wówczas] otrzymuje z daru Bożego jakieś zrozumienie — i to bardzo owocne — tajemnic bądź dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniom tajemnic między sobą i z celem ostatecznym człowieka. Nigdy jednak rozum nie jest zdolny do ich przeniknięcia, tak jak [przenika] prawdy, które stanowią jego właściwy przedmiot.

Jeśli teologia jest uznawana za dzieło rozumu, jest nim przecież jako owoc „rozumu oświeconego wiarą”¹⁵². Stwierdzenie to dla teologów soborowych oznacza, że rozum otrzymuje swój przedmiot i swą normę od objawienia, jakie zostało zaproponowane przez Kościół. Zakłada to pewien „sposób działania” (staranność, nabożność i trzeźwość) podany przez samego Boga. Czy formalnie, w teologii, chodzi o pracę rozumu na obszarze wiary lub, odwrotnie, o akt wiary, który zawiera (i jednocześnie ogranicza) pracę rozumu? Wydaje się, że tekst opowiada się raczej za drugim rozwiązaniem¹⁵³.

Dokument proponuje następnie dwie drogi teologii: „zrozumienie tajemnic bądź dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniom tajemnic między sobą i z celem ostatecznym człowieka”. Pierwsza droga zakłada klasyczną doktrynę analogii bytu (*analogia entis*) pomiędzy obydwojma porządkami¹⁵⁴, której ewolucja przebiega zresztą, według H. Bouillarda, w ślad za ewolucją stosunków pomiędzy naturą a nadprzyrodzonością¹⁵⁵. Druga droga nie umiejscawia się tylko we wnętrzu „tajemnic wiary”, ale jako cel stawia sobie przede wszystkim zunifikowanie organicznej całości artykułów wiary (*nexus mysteriorum*) na podstawie jakiejś zasady. Według pomysłodawcy tej wzmianki, biskupa Gassera, zasadą tą jest sam Bóg w aspekcie Jego mądrościowego zamysłu zbawienia dla człowieka albo urzeczywistnienia eschatologicznej celowości stworzenia¹⁵⁶. H. J. Pottmeyer ukazał wpływ szkoły z Tybingi wraz z J. S. von Dreyem¹⁵⁷, ale także M. J. Scheebenem¹⁵⁸, na

¹⁵² Wyrażenie zapożyczone jest z dekretu o Eucharystii Soboru Trydenckiego, *COD* 11 — 2, s. 1413, 6n; *DzS* 1636; *FC* 735; przekład polski: zob. *BF*, VII/289.

¹⁵³ Przeciw H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 384.

¹⁵⁴ Zob. H. J. Pottmeyer, *ibid.*, s. 386.

¹⁵⁵ Zob. H. Bouillard, *K. Barth, III: Parole de Dieu et existence humaine*, Aubier, Paris 1957, s. 190-217.

¹⁵⁶ W swych adnotacjach do schematu II, Gasser określa tę zasadę unifikacji jako ostateczny cel objawiającego się Boga i ostateczny cel człowieka; zob. analizę w: H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vordem Anspruch...*, s. 377-382 i 386-390.

¹⁵⁷ J. S. von Drey, *Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems*; zob. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus*, H. Grünewald, Mainz 1940, s. 235 n.

¹⁵⁸ M.-J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa* (1865), wyd. franc.: DDB, Paris 1947; przekład polski: J. Rostworowski, I. Bieda, WAM, Kraków 1970.

tę „organiczną” czy „systematyczną” koncepcję dogmatyki, bardzo odległą od „teologii konkluzji”, uprawianej przez szkołę rzymską. Podobnie jak inne punkty konstytucji, a zwłaszcza apologetyka „dwóch faktów”, ta obiecująca wizja teologii zunifikowanej wokół pewnej jednocześnie antropologicznej i teologicznej zasady, pozostaje faktycznie przykryta dominującym w całym tekście, rozdzieleniem, w którym natura i nadprzyrodzoność pozostają względem siebie zewnętrzne.

Owym „ograniczeniem”, związanym po części z polemicznym ostrzem konstytucji, jest ostateczna perspektywa paragrafu, który kończy się przypomnieniem, że „tajemnice przerastają umysł stworzony”. Z powodu stanu pielgrzymowania, w jakim się znajdujemy „w tym śmiertelnym życiu”, owe tajemnice pozostają zakryte zasłoną wiary¹⁵⁹ i pewien „mrok”¹⁶⁰ jest udziałem pracy teologicznej. To niespodziewane uwypuklenie mroku jest tym bardziej frapujące, że otoczenie tekstowe jest całkowicie zdominowane przez metafizykę światła: rozum ludzki jest „naturalnym światłem” (rozdział drugi), jakim „Bóg obdarzył duszę ludzką” (rozdział czwarty¹⁶¹); za sprawą „oświecenia przez Ducha Świętego” Bóg daje wierzącym „poznanie prawdy”, „przenosi ich do swego przedziwnego światła” i czyni ich „godnymi uczestnictwa w dziedzictwie świętych w światłości” (rozdział trzeci¹⁶²).

3. ŻADNEJ SPRZECZNOŚCI MIĘDZY ROZUMEM A WIARĄ

Z tego doktrynalnego połączenia między obydwoma porządkami („wiarą przewyższa rozum”) wypływa zasadnicza niemożliwość niezgodności (paragraf trzeci), ale także możliwość owocnej współpracy (paragraf czwarty). Debata na temat wolności nauk, która ukazała głębokie podziały wśród Ojców soborowych, doprowadziła do istotnych zmian w tychże paragrafach i odpowiadającym im kanonie¹⁶³. Biskup Ginoulhiac z Grenoble potrafił oprzeć autonomię nauk na różnicy przedmiotów formalnych między naukami a wiarą i bardzo trafnie wyróżnić poszczególne grupy nauk: najpierw nauki matematyczne, fizyka i chemia, w przypadku których trzeba uznać ich absolutną autonomię; antropologia i filozofia, których przedmiot materialny pokrywa się w części z przedmiotem wiary. Te ostatnie nie mają zatem prawa bronić opinii przeciw-

¹⁵⁹ Odniesienie do 2 Kor 5,6-7.

¹⁶⁰ Zob. jednakże odniesienie do 2 P 1,19 w rozdz. III, na temat znaku słowa prorockiego.

¹⁶¹ COD 11-2, 1643, 41; DzS 3017; FC 99; przekład polski: BF, 1/62.

¹⁶² Teksty te cytują 1 P 2,9; Kol 1,13 i Kol 1,12.

¹⁶³ Zob. kanon 2: „jeśli ktoś twierdzi, że nauki ludzkie można uprawiać z taką swobodą, że ich twierdzenia, choćby się sprzeciwiały nauce objawionej, mogą być przyjęte za prawdziwe i przez Kościół nie mogą być odrzucone [...]”, COD 11 — 2, s. 1649, 7 — 9; DzS 3042; FC 115; przekład polski: BF, I/67.

stawnych w stosunku do objawienia; nie można jednakże potępiać ich fundamentalnej zasady, która polega na abstrahowaniu od wiary¹⁶⁴.

Tekst uznaje niestety tylko dwie przyczyny „złudnych pozorów sprzeczności”, które są umiejscowione po stronie nauk: wyniki naukowe niewystarczająco ugruntowane i fałszywe rozumienie „dogmatów wiary”. To, iż sprzeczność mogłaby pochodzić także od bieżącej interpretacji wiary, której zakorzenienia historycznego, a zatem relatywnego charakteru jej wyrazu nie dostrzegamy, nie wchodzi w zakres perspektywy przyjętej przez Ojców. Dowodzenie wyższości wyraża się także w tym, co paragraf trzeci dodaje na temat roli magisterium w stosunku do nauk. Wraz z misją nauczania Kościół otrzymał także mandat „strzeżenia depozytu wiary”, co implikuje prawo „odrzuć fałszywej nauki”. Zastrzeżenie wprowadzone w ostatniej chwili — „aby kogoś nie zwiódła złudna i podstępna sofistyka” — uściśla, że potępienie wymierzone jest w pseudonaukę¹⁶⁵.

4. WZAJEMNA POMOC WIARY I ROZUMU

Paragraf czwarty, korzystając ze spostrzeżeń biskupa Ginoulhiaca, podkreśla ten punkt:

[...] prawy sposób myślenia wykazuje podstawy wiary i umysł jej światłem oświecony oddaje się wiedzy o rzeczach boskich; wiara zaś chroni i strzeże umysł przed błędami oraz wyposaża go wielorakim poznaniem.

Tekst po raz ostatni streszcza, w sposób bardzo zwięzły, podwójne zadanie teologii. Jest ona teologią fundamentalną — określaną tutaj dwuznacznym wyrażeniem „wykazuje” podstawy wiary — oraz teologią dogmatyczną. Wiara chrześcijańska pomaga rozumowi nie tylko poprzez „normę negatywną” (jako ograniczanie), którą odnajdziemy zresztą w dekreście o wolności religijnej II Soboru Watykańskiego, ale także poprzez wkład historyczny pewnej liczby osiągnięć religijnych i etycznych, przejętych potem przez społeczności ludzkie i rozpatrywanych przez nauki świeckie. Dwie inne przewagi nauk zostają jeszcze docenione (dzięki biskupowi Ginouilhakowi) i są antycypacją niektórych afirmacji praktycznych Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego¹⁶⁶:

¹⁶⁴ Zob. *Mansi*, 248 B-251 B.

¹⁶⁵ *COD* II — 2, s. 1645, 6 — 13; *DzS* 3018; *FC* 100; przekład polski: *BF*, 1/63, w odniesieniu do 1 Tm 6,20 n. Ostatnie zdanie tego paragrafu, które *implicite* odnosi się do listu Piusa IX do arcybiskupa Monachium, ostrzega wiernych przed „opiniami unzanymi za sprzeczne z nauką wiary”, rozszerzając pole poza uroczyste potępienia.

¹⁶⁶ Zob. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 430n.

Ani bowiem nie są mu [Kościołowi] nieznane korzyści płynące z nich dla ludzkiego życia, ani ich nie lekceważy. Owszem, wyznaje, że jak wzięły swój początek od Boga, Pana wiedzy, tak też należycie uprawiane z pomocą łaski Bożej do Boga prowadzą [...].

Trzeba zatem przyznać, że sobór znalazł zasadnicze rozwiązanie, dotyczące stosunku pomiędzy wiarą i naukami. Sytuuje się on ściśle w modelu „perspektywizmu epistemologicznego”, który kładzie nacisk na „nieprzekraczalne granice” pomiędzy „przedmiotami formalnymi”, to znaczy na metodologiczną autonomię poszczególnych dziedzin wiedzy. Otóż owe przekroczenia granic okazują się nieuniknione od drugiej połowy XIX wieku o tyle, o ile filozofia, rodzące się nauki humanistyczne, a przede wszystkim historia dzielą, na pierwszy rzut oka, swój przedmiot materialny z wyrażeniami wiary. Jak wówczas rozeznaczyć „różnicę porządku”? Rozwiązanie zasadnicze albo prosta afirmacja wyższości wiary nad rozumem nie są już wystarczające, jak przekonamy się podczas „kryzysu modernistycznego”.

5. PRAWDA WIARY I DOGMATY KOŚCIOŁA

Ostatni paragraf czwartego rozdziału pokazuje, do jakiego stopnia koncepcja objawienia, jaka została rozwinięta w dokumencie, utrudnia rozeznanie między „depozytem wiary” i jego nieustannie historycznym wyrazem:

Nauka wiary objawiona przez Boga nie została podana jako filozoficzny twór, który może być udoskonalony przez umysł ludzki, ale jako boski depozyt przekazana jest Oblubienicy Chrystusowej, aby go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała. Dlatego zawsze należy się trzymać takiego znaczenia świętych dogmatów, jakie raz określiła święta Matka, Kościół, i nigdy nie wolno od tego znaczenia odstępować pod pozorem i mianem głębszego pojmowania.

Paragraf ten jest jak gdyby pieczęcią położoną przez Ojców soborowych na pierwszej konstytucji. Sprzeciwiając się idei postępu intelektualnego lub doskonalszego rozumienia w dziedzinie wiary (Günther), po raz ostatni podkreślają oni wewnętrzne powiązanie pomiędzy objawieniem jako „depozytem” (1 Tm 6,20) lub jako „doktryną wiary” a Kościołem (nazywanym, jak w prologu, „Oblubienicą Chrystusa” i „naszą Matką”), którego misją jest „strzec” tego, co zostało mu powierzone przez Chrystusa oraz przedstawienie nam tego na sposób nieomylny. Precyzyjny sens pojęcia nieomyślności, które zostaje wspomniane po raz pierwszy, zajmować nas będzie w kolejnym rozdziale. Lecz aby zrozumieć centralne zdanie o „znaczeniu świętych dogmatów” nie należy zapominać, że funkcja magisterium zostaje tutaj wyraźnie umiejscowiona w relacji do „depozytu przekazanego (*traditum*)” oraz do „polecenia (*munus*)” czy też „misji

przyjętej”¹⁶⁷; tekst rozróżnia pomiędzy samym „depozytem” a „znaczeniem dogmatów”; są to uściślenia o wielkiej ważności, które odpowiadają doktrynie trzech instancji, Pisma, Tradycji i magisterium, jaka została sprecyzowana przez Ojców na końcu rozdziału drugiego. Jan XXIII odniósł się do tego w swej słynnej mowie na otwarcie II Soboru Watykańskiego: „Rzeczywiście, inny jest sam depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej prawdziwej doktrynie, a inna jest forma, w jakiej prawdy te są wypowiedane, wszakże przy zachowaniu tego samego znaczenia i tej samej doniosłości”¹⁶⁸.

Tego właśnie rozróżnienia pomiędzy wiarą a formą nie udaje się I Soborowi Watykańskiemu ustalić. Stwierdzenie, iż „zawsze należy się trzymać takiego znaczenia świętych dogmatów, jakie raz określiła święta Matka Kościół”, wiąże się z ryzykiem doprowadzenia do nieprzewidywalnej opozycji między dogmatem a historią, której końcowy cytat z *Commonitorium* Wincentego z Lerynu nie pozwala przełamać:

Niech zatem wzrasta a wielorako rozwija się zrozumienie, wiedza i mądrość tak poszczególnych ludzi, jak i wszystkich razem, tak pojedynczych osób, jak i całego Kościoła, wszystkich pokoleń i wieków, ale w swoim tylko rodzaju, tj. w tej samej nauce (*eodem dogmate*), w tym samym znaczeniu (*eodem sensu*) i w tej samej myśli (*eodem sententia*).

VI. RECEPCJA I OCENA DOGMATYCZNA

Nie jest pewne, czy recepcja Konstytucji *Dei Filius* zakończyła się wraz z redakcją Konstytucji *Dei Verbum* II Soboru Watykańskiego, która podejmuje te same punkty doktryny, ale w zupełnie innej perspektywie. Trzeba będzie zatem postawić to pytanie po komentarzu do tekstu z 1965 roku¹⁶⁹. Zapamiętajmy na razie, że konstytucja I Soboru Watykańskiego, po pierwszej fali komentarzy publikowanych na przełomie XIX i XX wieku (Grandérath, Vacant, etc.), stała się w drugiej połowie XX wieku przedmiotem kilku wielkich komentarzy, które *grosso modo* można podzielić według dwóch orientacji: R. Auberta i H. J. Pottmeyera, z których pierwszy wyczulony raczej na wpływ kardynała Deschamps'a i jego apologetyki dwóch faktów, a drugi zwracający

¹⁶⁷ Zob. *COD* II-2, s. 1645, 6n; *DzS* 3018; *FC* 100; przekład polski: zob. *BF*, 1/63. Koncepcja „asystencji”, w odróżnieniu od koncepcji „natchnienia”, używane w Prologu, znajduje swe miejsce właśnie tutaj.

¹⁶⁸ Tekst opublikowany w: *DC* 59 (1962), 1383. Tekst wygłoszony brzmiał: „Czym innym jest istota dawnej doktryny stanowiącej *depositum fidei*, czym innym zaś sposób jej wyrażania”; przekład polski: Z. Ernstowa, W. Minkiewicz, B. Sieroszevska w: Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, Pax, Warszawa 1979, s. 93. Zob. niżej, s. 408 — 410.

¹⁶⁹ Zob. niżej, s. 526.

większą uwagę na kontekst niemiecki, kierują względnie pozytywne spojrzenie na tekst, który, pomimo swych realnych ograniczeń, nie może być zredukowany do powszechnie przyjmowanego ostrego rozdzielenia natury i nadprzyrodzoności i do antynowoczesnego i antynaukowego nastawienia większości Ojców. P. Eicher natomiast jest znacznie surowszy: jego osąd opiera się na drobiazgowej analizie kontekstu dogmatycznego (naturalny-nadprzyrodzony) i polityczno-jurydycznego (autorytet) szkoły rzymskiej. Jednak w końcu okazuje się przecież niesprawiedliwy, gdy zapoznaje pewne elementy tekstu, jak na przykład definicję teologii, która wykracza poza ramy neoscholastycznego rozdziału natury i nadprzyrodzoności. K. Schatz zaproponował niedawno ocenę bardziej zrównoważoną, która podkreśla prawdziwy niedobór myśli historycznej, która w 1870 roku była wszak na porządku dziennym¹⁷⁰.

Konflikt interpretacji sięga faktycznie już końca XIX i początku XX wieku. Apologetyka neoscholastyczna, doskonale skodyfikowana w dziele o. Garrigou-Lagrange'a (1877—1964) coraz mocniej akcentować będzie elementy obecnego w tekście ostrego rozdzielenia natury i nadprzyrodzoności, podczas gdy M. Blondel i jego następcy odnajdą w nim podstawy swej „metody immanencji”¹⁷¹, a „modernizm” podda krytyce całą budowlę doktrynalną Konstytucji.

Nasza analiza miała zaś pokazać, dlaczego ten sam tekst mógł być przedmiotem tak przeciwstawnych lektur. Być może trzeba wpierw powrócić do jego „formy systematycznej”, jakiej pragnęli Franzelin i Kleutgen, którzy nie ustawali w obronie formalnego i jurydycznego charakteru niektórych ze swych twierdzeń. Te ostatnie zostaną później popchnięte w kierunku radykalnego rozdzielenia natury i nadprzyrodzoności, nałożonego na potrydencką interpretację stosunków pomiędzy naturą a nadprzyrodzonością. Nie można też wszakże zaprzeczyć, iż prądowi umiarkowanego tradycjonalizmu udało się wprowadzić do tekstu bardziej konkretną i bardziej historyczną perspektywę, wykorzystywaną następnie przez rzeczników „metody immanencji”. Tych dwóch orientacji nigdy nie udało się w Konstytucji dopasować. Już ówczesnie stawały zatem problem stosunków między historią a normatywnością dogmatyczną lub jurydyczną, który wybuchnie gwałtownie podczas „kryzysu modernistycznego”. To wówczas apokaliptyczna wizja historii współczesnej, która stanowi tło Prologu i doktrynalnego rozwinięcia tekstu, weźmie górę w orzeczeniu autorytetu magisterialnego.

¹⁷⁰ K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. II, s. 352-355.

¹⁷¹ Zob. na przykład pierwszy komentarz Błondela do Konstytucji w jego *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique...*, *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, Paris 1956, s. 5-95.

ROZDZIAŁ SIÓDMY

Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor Aeternus* I Soboru Watykańskiego

Wskazówki bibliograficzne: Zob. bibliografię ogólną i bibliografię do rozdziału VI. s. 221. R. Aubert. *Vatican I*, Paris 1964, s. 182-194; R. Aubert (red.). *De doctrina Concilii Vaticani Primi studia selecta, op. cit.*, s. 285-575.-H. Küng, *Nieomylny?* (1970), wyd. franc.: DDB. Paris 1971; przekład polski: T. Zatorski, Zakład Wydawniczy Nomos. Kraków 1995. - H. J. Pottmeyer. *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der Ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Grünewald. Mainz 1975. - U. Horst. *Unfehlbarkeit und Geschichte*. Grünewald. Mainz 1982. - G. Thils, *Primauté et infaillibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*. Univres. Press. Leuven 1989. - K. Schatz. *La primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours* (1990), Cerf. Paris 1992: *Vaticanum I. 1869- 1870*. Bd. III: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Schöningh. Paderborn 1993.

Kwestia orzeczenia doktrynalnego wydawanego przez autorytet magisterialny Kościoła została obszernie omówiona w poprzednim rozdziale. Zostanie ona teraz uściślona w pewnym bardzo ważnym punkcie: związku pomiędzy prymatem papieża i jego nieomylnym magisterium. Zastanawialiśmy się już nad historyczną i dogmatyczną relacją między obydwoma Konstytucjami I Soboru Watykańskiego, zaś strona eklezjologiczna *Pastor Aeternus* została przedstawiona w tej części niniejszej *Historii dogmatów*, która poświęcona jest eklezjologii¹. Jednakże, aby w sposób precyzyjny określić znaczenie definicji nieomylności papieskiej w rozdziale czwartym tego tekstu, przyjdzie nam umieścić ją w całości Konstytucji.

¹ Zob. t. III, s. 431-435.

I. STRUKTURA KONSTYTUCJI

1. STAWKA TEKSTU

Prolog do *Pastor Aeternus* pod wieloma względami podobny jest do prologu Konstytucji o wierze katolickiej. Pierwszy paragraf wpisuje się w pierwsze zdanie *Dei Filius* (wraz z odniesieniem do Mt 28,20) o ustanowieniu Kościoła²; buduje on jednak, przy pomocy teologii Janowej (J 15,19; 17,20n; 20,21), paralełę między wysłaniem „Pasterza odwiecznego i Stróża dusz naszych” (1 P 2,25) przez Ojca, a wysłaniem apostołów przez tegoż Pasterza, a także Jego wolą, „aby w Jego Kościele byli pasterze i nauczyciele aż do końca świata”³.

Opierając się na tym rozwinięciu trynitarnym i eklezjologicznym, drugi paragraf ukazuje już kulminacyjny punkt Konstytucji:

Aby zaś episkopat był jednym i niepodzielnym i aby przez zespolenie z sobą kapłanów całość wierzących zachowała jedność wiary i wspólnoty, [Chrystus! uczynił św. Piotra zwierzchnikiem innych apostołów i w nim ustanowił zasadę (*perpetuum principium*) i widzialny fundament (*visibile fundamentum*) obydwu jedności. Na jego mocy miała zostać zbudowana wieczysta świątynia, a na stałości wiary miał powstać Kościół, którego wielkość dotykałaby nieba⁴.

Ten fragment przekształca odniesienie *implicite* do eklezjologii św. Cypriana, dla którego jedność episkopatu (*episcopatus unus est*), mająca swe oparcie w Chrystusie, poprzedza prymat⁵; wpisuje się jednak doskonale w ultramontańską wizję Kościoła⁶, zgodnie z którą jedność eklezjalna jest bezpośrednio konstytuowana przez apostołską posługę Piotra. Właśnie w tym centralnym punkcie, wyznaczanym przez terminy „fundament” i „zasada” większość i mniejszość podzieliły się od chwili, gdy ta ostatnia zaprotestowała, w imię „naturalnego porządku rzeczy”, przeciw antycypacji debaty nad władzą papieżstwa.

Trzeci paragraf⁷ przywołuje ponownie apokaliptyczną sytuację, w jakiej znajduje się Kościół („którego wielkość powinna przecież dotykać nieba”), z powodu działania „bram piekielnych”, które „wznoszą się zewsząd z rosnącą co dnia nienawiścią przeciw fundamentowi założonemu przez Boga”. Kontekst

² Zob. wyżej, s. 223, oraz zakończenie *Dei Filius*, całość sytuuje się w ramach eklezjologii szkoły rzymskiej.

³ COD 11-2, s. 1649, 29-37; DzS 3050; FC 466; przekład polski: BF, II/46.

⁴ COD 11-2, s. 1649, 37- 1651, 5; DzS 3051, FC 466; przekład polski: BF, 11/46.

⁵ Zob. t. III, s. 329 — 331. Wypowiedź członka mniejszości, biskupa Wiery, utrzymana była w duchu eklezjologii św. Cypriana, zob. *Mansi* 52, 502 B — D.

⁶ Analiza tej eklezjologii i jej roli w przygotowaniu Konstytucji *Pastor Aeternus* w: H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, s. 61 - 114 i 182-278.

⁷ COD II-2, s. 1649, 37- 1651, 5 - 13.

ten zostaje przypomniany dla uzasadnienia, podobnie jak w prologu *Dei Filius*, konieczności o r z e c z e n i a „uroczystego” — zgodnie z przyjętym odtąd słownictwem — a zarazem „pastoralnego”, „dla ustrzeżenia owczarni Chrystusowej, dla jej bezpieczeństwa i wzrostu”. Owo orzeczenie wyraża się w podwójnej formie „przedstawienia wszystkim wiernym nauki, jaką mają wyznawać i zachowywać” oraz „potępienia i odrzucenia błędów przeciwnych”, zgodnie z uświęconą przez *Dei Filius* formułą.

Definicja i potępienie zakładają najpierw „ocenę ich konieczności” (*necessarium esse iudicamus*), to znaczy analizę sytuacji i rozeznanie historyczne oparte na „znakach czasu”, jak powie II Sobór Watykański. Oto druga rozbieżność między większością a mniejszością. Z analizy debat⁸ wynika, iż w istocie dotyczyła ona oceny stosunków pomiędzy Kościołem a społeczeństwem. „Większość ciążyła ku przedstawieniu doktryny Kościoła jako pewnego „przeciw-dogmatu”, przeciwstawnego zasadom z 1789 roku i, co należy podkreślić, w linii de Maistre’a, iż do Kościoła należy przynieść światu zbawienie przez przedstawienie mu zasady autorytetu, [...] bez której pogrąża się w chaosie”; mniejszość ze swej strony miała ogólnie rzecz biorąc „osąd bardziej wycieniowany, który za uprawnione uważał niektóre elementy współczesnego rozwoju wolności”⁹. Cytowaliśmy już końcowe napomnienie biskupa Gassera, dwa dni przed uroczystym przyjęciem tekstu, jako wyraz postawy większości. Mówiąc o mniejszości, biskup Ketteler mówił 23 maja:

Prawdą jest, iż wszyscy skarżyli się, że cały autorytet, czy to świecki, czy duchowy, zostaje dzisiaj zdeptyany. Wszyscy ludzie dobrej woli pragną, abyśmy wzięli autorytet w obronę, i abyśmy go uwypuklili. Ale świat zamieszkały jest przez inne jeszcze ogólne przekonanie, to znaczy przez wstręt do wszelkiej formy absolutyzmu, który był źródłem tak wielkiego zła dla ludzkości; albowiem absolutyzm niszczy i upadła człowieka. Głóście to zatem, czcigodni Ojcowie, głóście całemu światu, że autorytet Kościoła [...] jest fundamentem wszelkiego autorytetu! Ale pokażcie jednocześnie, że nie ma w Kościele władzy arbitralnej, bezprawnej i absolutystycznej [...], że istnieje w nim jedyny Pan i monarcha absolutny: Jezus Chrystus, który nabył dla siebie Kościół własną krwią.

Obydwie wizje są zatem naprawdę przeciwstawne. Jednak K. Schatz podkreśla, odnosząc się do mowy biskupa Salzano¹⁰, iż większość miała rację przywołując utratę oczywistości idei chrześcijaństwa i emancypację Kościoła w stosunku do państwa dla uzasadnienia „konieczności” wzmocnienia swych wewnętrznych struktur autorytetu jako gwarancji pewności wiary¹¹.

⁸ Zob. przede wszystkim K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 28 — 47 i *La primauté du pape*, s. 230-232.

⁹ *Ibid.*, s. 203 n.

¹⁰ Zob. *Mansi* 52, 414 C-D.

¹¹ K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 44 — 46.

Na końcu Prologu wskazano plan tekstu: będzie on traktował kolejno o „ustanowieniu” (rozdział pierwszy), o „nieprzerwanym trwaniu” (rozdział drugi) i o „naturze prymatu Stolicy Apostolskiej” (rozdziały trzeci i czwarty)¹². Jesteśmy pod wrażeniem systematycznego charakteru argumentacji. Aby uchwycić jej stawkę, przypomnijmy, że Sobór Trydencki nie mógł podjąć kwestii prymatu, która omal nie doprowadziła go do porażki¹³. Należało przeto podjąć sprawy u podstaw, podejmując je według kanonów teologii fundamentalnej, interpretacji Pism i Tradycji. Słabo kontestowana co do ustanowienia nieomyślności (rozdział pierwszy) i co do swego trwania (rozdział drugi), interpretacja Pism i Tradycji dogmatycznej (skodyfikowanej w rozdziałach drugim i czwartym *Dei Filius*) staje się prawdziwym polem bitwy w chwili, gdy chodzi o zdefiniowanie natury i władzy prymatu rzymskiego papieża i jego nieomylnego magisterium (rozdział trzeci i czwarty). Oto trzeci punkt sporu między większością a mniejszością¹⁴, do którego powrócimy, zanim podejmiemy kwestię zasadniczą, a mianowicie definicję nieomyślności papieskiej, która doprowadzi do definitywnego rozdzielenia obydwu grup soborowych.

2. TRZY PIERWSZE ROZDZIAŁY

Pierwszy rozdział ustala „sens” trzech klasycznych fragmentów, zaczerpniętych z Ewangelii, aby uzasadnić apostolski prymat Piotra: „Będiesz się nazywał Kefas” (J 1,42); „Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jonasza, ...” (Mt 16,16-19) i „Paś baranki moje, paś owce moje” (J 21,15-17). Jednakże wyjaśnienie czwartego świadectwa: „A ja modliłem się za ciebie...” (Łk 22,32) zachowane jest dla rozdziału czwartego Konstytucji. Całość zgrupowana jest pod mianem „tak jasnej nauki Pisma Świętego, jak ją zawsze Kościół rozumiał”¹⁵, co jest aluzją do odpowiedniego paragrafu drugiego rozdziału *Dei Filius*¹⁶. Dalszy ciąg tekstu¹⁷ wskazuje na trzy punkty doktryny biblijnej, zachowane przez sobór: j e d y n o ś ć relacji między Piotrem a Chrystusem (*uni Simoni Petro; solum Petrum*), b e z p o ś r e d n i e przekazanie prymatu Piotrowi przez Chrystusa, b e z p o ś r e d n i c t w a Kościoła, a wreszcie j u r y d y c z n y charakter owego prymatu, wyrażający się przez formułę „związywać—rozwiązywać”, uściśloną w rozdziale trzecim i niemożliwą do zredukowania do „prymatu honorowego”¹⁸.

¹² COD 11-2, s. 1651, 10-12; DzS 3052; FC 466; przekład polski: BF, II/46. Plan ten odpowiada układowi *Praelectiones theologicae* Perrone.

¹³ Zob. t. 111, s. 406-407; zob. K. Schatz, *La primauté du pape*, s. 191 - 193.

¹⁴ Zob. wyżej, s. 222 n.

¹⁵ COD 11-2, s. 1651, 26-27; DzS 3053; FC 467; przekład polski: BF, I/47.

¹⁶ Zob. wyżej, s. 243 n.

¹⁷ W odróżnieniu od *Dei Filius* kanony są włączone do samego tekstu.

¹⁸ COD 11 -2, s. 1651. 24-38; DzS 3053- 54; FC 467-468; przekład polski: BF, II/47-48.

W odniesieniu do dwóch pierwszych punktów mniejszość poszerza i wprowadza niuanse do interpretacji Pism, odnosząc się, między innymi, do egzegezy Ojców. Podkreśla ona różnorodność znaczeń metafory „skały”; odnotowuje również, że wielość świadków w Nowym Testamencie jest istotna dla zrozumienia posługi apostołskiej; zwraca wreszcie uwagę, że terminologia „fundamentu” używana jest także w stosunku do innych apostołów (Ef 2,20) oraz że, w Ewangelii św. Mateusza, im także powierzona zostaje władza związywania i rozwiązywania (Mt 18,18)¹⁹. Zasygnalizujmy, że Konstytucja *Lumen Gentium* II Soboru Watykańskiego, która traktuje (n° 19) o ustanowieniu Dwunastu²⁰, odnosi się także do dokumentacji biblijnej. Jednak jej ujęcie zawiera znacznie więcej niuansów, niż *Pastor Aeternus* i zakłada, jak zobaczymy, zupełnie inny stosunek do Pism, który zapowiadany jest już w niektórych wypowiedziach mniejszości na I Soborze Watykańskim.

Drugi rozdział, „o nieprzerwanym trwaniu prymatu św. Piotra”, opiera się na interpretacji Tradycji i historii Kościoła. Pozostaje w zależności od tego, co czwarty rozdział *Dei Filius* nazywa „znaczeniem świętych dogmatów, jakie raz określiła święta Matka, Kościół”²¹. Historyczna dokumentacja tego punktu jest w mniejszym stopniu kontestowana podczas debat soborowych²² być może dlatego, że sukcesja apostołska nie stawia Ojcom żadnego szczególnego problemu. Jest ona osadzona na argumencie doktrynalnym, przywołanym już w Prologu:

To, co w osobie św. Piotra apostoła dla wiecznego zbawienia (*in perpetuum salutem*) i trwałego dobra (*perenne bonum*) Kościoła ustanowił Chrystus Pan, książę pasterzy i najwyższy pasterz owczarni, to musi stale istnieć mocą Jego polecenia (*ieodem auctore*) w Kościele, który — zbudowany na opoce — trwać będzie mocno aż do końca świata²³.

Wyraźniej niż w *Dei Filius* fragment ten ukazuje związek pomiędzy sukcesją a dogmatem lub, ściślej, dogmatyczny sens pojęcia t r w a ł o ś c i — czy idzie

¹⁹ Zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 47-49.

²⁰ *COD* 11-2, s. 1755, 14-29; *DzS* 41 — 21; przekład polski: *LG*, *op. cit.*, s. 122.

²¹ *COD* II-2, s. 1755, 14 — 29; *DzS* 4121; przekład polski: *BF*, I/65.

²² Jednakże słynny tekst św. Ireneusza: „Dlatego musiały zawsze wszystkie Kościoły, tzn. wierni całego świata zgadzać się z Kościołem rzymskim z powodu jego szczególniejszego pierwszeństwa” (*CH* III, 3, 2, w: *COD* 11 — 3, s. 1653, 13 — 15; *DzS* 3057; *FC* 469; przekład polski: *BF*, 11/49) interpretowany jest bardzo odmiennie przez większość i przez mniejszość. Podczas gdy większość podkreśla tutaj z a l e ż n o ś ć wszystkich Kościołów od Kościoła Rzymu i jego tradycji apostołskiej, mniejszość, odnosząc się do innych ustępów z ks. III (Kościoły z Efezu i Smyrny) i IV *CH*, uwypukla znaczenie k o m p l e m e n t a r n o ś c i pomiędzy Rzymem a pozostałymi Kościołami: „Aby zakończyć kontrowersje dotyczące wiary, Kościół Rzymu jest pierwszym i z wielu najważniejszym, ale nie jest ani całym Kościołem, ani jedynym w duchu św. Ireneusza, jak pokazuje słowo «*principalior*» [użyte w stopniu wyższym] w sposób bardzo trafny” *Mansi* 52, 817 A.

²³ *COD* II-2, s. 1653, 2-5; *DzS* 3056; *FC* 469; przekład polski: *BF*, II/49.

o „sens dogmatów”, „przedstawiony raz na zawsze przez Kościół”, czy o sukcesję apostolską, zwłaszcza sukcesję Piotra. Ta podwójna trwałość ma fundament soteriologiczny, gdyż bezwzględnie pozostaje ona w służbie „wiecznego zbawienia” i „trwałego dobra w Kościele”. Na tej wspólnej i niekwestionowanej podstawie — przyjdzie nam sobie o tym przypomnieć przy omawianiu relacji między normatywnością a historią — rozwija się konflikt wśród Ojców o interpretację Pism i Tradycji.

Konflikt ten nabiera poważniejszych proporcji w debacie o rozdziale trzecim, który definiuje, w ślad za dwoma poprzednimi²⁴, „władzę i naturę prymatu rzymskiego biskupa”, to znaczy jego władzę jurysdykcji i jego władzę magisterium. A zatem opierając się na nowo na Piśmie („oczywiste świadectwa Pisma Świętego”) i Tradycji („jasno określone i wyraźne dekryty naszych poprzedników, biskupów rzymskich oraz soborów powszechnych”), tekst, odnawia definicję soboru ekumenicznego z Florencji (1439) i wprowadza, wraz z rozdziałem trzecim *Dei Filius*, uściślenie, iż „wszyscy wierni winni wierzyć” w to, co ona zawiera:

[...] iż święta Stolica Apostolska i biskup rzymski posiadają prymat nad całym światem, a sam biskup rzymski jest następcą św. Piotra, księcia apostołów, prawdziwym zastępcą Chrystusa, głową całego Kościoła oraz ojcem i nauczycielem wszystkich chrześcijan. Jemu to w osobie św. Piotra przekazana została przez Pana Jezusa Chrystusa pełna władza (*plenain potestatem*) pasterzowania, rządzenia i kierowania całym Kościołem, jak (*quemadmodum*) to zawierają także akta soborów powszechnych i święte kanony²⁵.

Tekst ten, który w skróconej formie zostanie przytoczony w rozdziale czwartym, jest najważniejszym świadectwem doktryny *Pastor Aeternus*. Ostatnie zdanie, ominięte początkowo przez redaktora z powodu jego użycia gallikańskiego — *quemadmodum*, „o ile jest to zawarte”, w interpretacji restryktywnej - zostało w końcu przywrócone. Mniejszość kładzie wówczas nacisk na ograniczający charakter tego zdania i powołuje się na dalszy ciąg dekretu florenckiego, który, w perspektywie unii ze Wschodem, odnawia prawa patriarchów²⁶. Jednakże większość dokonuje rozróżnienia pomiędzy

²⁴ Zob. zdanie wprowadzające: „Dlatego opierając się na oczywistym świadectwie...”, *COD* II — 2, s. 1653, 23; przekład polski: *BF*, II/51.

²⁵ *COD* 11-2, s. 1653, 25-31; *DzS* 3059; *FC* 471; przekład polski: *BF*, II/51.

²⁶ „Odnawiamy ponadto porządek poświadczony przez kanony dla innych czcigodnych patriarchów, tak iżby patriarcha Konstantynopola był drugim po bardzo świętym papieżu rzymskim, patriarcha Aleksandrii trzecim, patriarcha Antiochii czwartym, a patriarcha Jerozolimy piątym, przy czym nienaruszone pozostają ich przywileje i prawa”, *COD* II- 1, s. 1083, 14 - 17.
— O debacie soborowej zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 94-97, który odnotowuje również, że ścisłe rozróżnienie między *jus divinum* a *jus humanum* nie pozwala usytuować miejsca, jakie struktura patriarsza zajmuje w świadomości chrześcijan wschodnich.

nauczaniem dogmatycznym paragrafu, który będzie cytowany na temat prymatu, a które jest według niej z p r a w a b o s k i e g o , a zarządzeniem dyscyplinarnym paragrafu, dotyczącym pentarchii i idącym za Soborem Florenckim, który miał być tylko z p r a w a l u d z k i e g o²⁷.

Nie kontestując „pełni najwyższej władzy”²⁸ jako takiej, mniejszość stara się na nowo włączyć ją w pewną szerszą całość jurydyczną. Wynika to z dyskusji o paragrafach drugim i trzecim tego rozdziału, które definiują „władzę” biskupa rzymskiego jako „zwyczajną, bezpośrednią i biskupią”, odróżniając ją od władzy biskupów²⁹. Niektórzy Ojcowie sprzeciwiają się powiązaniu zbudowanemu między określeniem „biskupa” a dwoma pozostałymi z obawy, iż interwencje „nadzwyczajne”, jak reorganizacja diecezji we Francji, w 1801 roku, staną się częste. Jednakże większość nie widzi tej kwestii w tak dramatycznych barwach argumentując, że władza biskupia papieża, w specyficzny sposób tożsama z władzą biskupów, ale służąca w tym przypadku zbudowaniu całego Kościoła, zakłada tym samym umiarkowanie Stolicy Świętej³⁰. Mniejszości udaje się przynajmniej wprowadzić do paragrafu trzeciego o „zwyczajnej i bezpośredniej władzy biskupiej” wzmianki biblijnej, która odnosi się do Dz 20,28: „stanowieni przez Ducha Świętego są następcami Apostołów, jako prawdziwi pasterze monarchicznie rządzą i karmią powierzone sobie owczarnie”³¹. Co więcej, jeden z Ojców trafnie zauważa, iż cytat z listu Grzegorza Wielkiego do Eulogiosa z Aleksandrii, który zamyka paragraf, jest sprzeczny, ponieważ papież ten odrzuca tytuł „powszechnego biskupa”³².

Ostatnia część rozdziału na temat konsekwencji władzy papieskiej jest skierowana przeciw gallikanizmowi (paragraf czwarty) oraz koncyliaryzmowi (paragraf piąty) i po raz kolejny wprowadza argument historyczny, poprzez odniesienie do listu cesarza Michała Paleologa do papieża Grzegorza X, odczytany na II Soborze Lyońskim (1274). Pierwsza część tego tekstu będzie figurować także w rozdziale czwartym, pośród świadectw nieomyślności papieskiej. Mniejszość nie kontestuje tylko faktu, że chodzi o tekst soborowy, ale przede wszystkim zauważa, iż formuła „wobec innych Kościołów lub apostołów” (*prae caeteris*), którą odnajdujemy już w prologu do pierwszego

²⁷ Zob. *relatio* biskupa Zinelli, *Mansi* 52, 1102 A—B.

²⁸ *COD* II-2, 1657, 1; *DzS* 3064; *FC* 476; przekład polski: *BF*, II/56. Ta część kanonu 3, wielokrotnie modyfikowana, jest skierowana przeciw biskupowi Maretowi oraz odmowie pojmowania prymatu jako najwyższej władzy duchowej, zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 98n, 130-133, 137-139 i 140n.

²⁹ *COD* II — 2, 1653, 32-1655, 16; *DzS* 3059-3061; *FC* 471-473; przekład polski: *BF*, II/51-53.

³⁰ Zob. *relatio* biskupa Zinelli, *Mansi* 52, 1103 C — 1106 B.

³¹ *COD* II-2, s. 1655, 11 - 13; *DzS* 3061; *FC* 473; przekład polski: *BF*, II/53.

³² „Albo papież powinien był stwierdzić, że jest powszechnym biskupem całej ziemi. Jednak ten święty papież tego nie uczynił; spostrzegł bowiem, iż tym samym dokonałby zamachu na swych braci”, *Mansi* 52, 666 C - D.

rozdziału *Pastor Aeternus*, implikuje, zgodnie z listem cesarza, „podział troski duszpasterskiej z innymi Kościołami”³³.

II. ROZDZIAŁ CZWARTY: NIEOMYLNIE NAUCZANIE RZYMSKIEGO PAPIEŻA

Zbliżyliśmy się, krok po kroku, do istotnej debaty pomiędzy większością a mniejszością. Przygotowana przez kontrowersje wokół stosowności lub konieczności definicji nieomylności papieskiej oraz interpretacji Pisma i Tradycji, odnosi się ona zasadniczo do czterech punktów.

1. CZTERY NAJWAŻNIEJSZE PUNKTY DEBATY

1. Pierwszy punkt, podjęty już w prologu, dotyczy pewnego stopniowego przesunięcia: od praktycznego uznania „pierwszeństwa” (*principalitas*) Kościoła Rzymu, które dzieli z innymi Kościołami pomimo swego prymatu, przechodzimy do roszczenia „godności książęcej” (*principatus*) „rzymskiego biskupa”, który posiada, dzięki swej Piotrowej funkcji „skały”, pełnię władzy, następnie do ontologicznej afirmacji, że papież jest „głową”, czy też *principium* i *fundamentum* jedności ciała eklezjalnego.

2. Drugi punkt dotyczy stosunku pomiędzy władzą jurydyczną a władzą magisterialną papieża. Ta dwudzielność najwyższej władzy jest niekwestionowanym punktem wyjścia debaty i zakłada wcześniejsze oddzielenie porządku sakramentalnego (*potestas sanctificandi*) od porządku jurydycznego (*potestas jurisdictionis*) w Kościele, nad którą prace podejmie na nowo II Sobór Watykański. Większość i mniejszość dzielą się zatem już przy pierwszym zdaniu czwartego rozdziału, które stwierdza:

W tym prymacie apostolskim, który posiada rzymski papież jako następca św. Piotra, księcia apostołów, nad całym Kościołem, zawiera się także najwyższa władza nauczania [magisterium]³⁴.

Większość Ojców wyprowadza tę „najwyższą władzę magisterium” i nieomylność papieża z f a k t u jego władzy pierwszeństwa w „rządzeniu”, oddzielonej już od porządku sakramentalnego. W linii eklezjologii ultramontań-

³⁵ Zob. *DzS* 861: „Należną sobie pełnię władzy sprawuje on w ten sposób, że dopuszcza inne Kościoły do udziału w swej trosce o całość”; przekład polski: *BF*, II/12. Ustępu tego *Pastor Aeternus* nie cytuje.

³⁴ *COD* 11-2, 1657, 5-7; *DzS* 3065; *FC* 477; przekład polski: *BF*, 11/57.

skiej utrzymuje ona, że „władza jurysdykcji” jest uzasadniona prawowicie tylko wtedy, gdy zakłada także nieomyślność „władzy nauczania”. Milczenie na ten poważny temat — argument „konieczności”, przy okazji którego Dechamps mówi o „milczeniu ekumenicznym” — oznaczałoby zatem wystawienie na niebezpieczeństwo całości „najwyższej władzy papieskiej” i pozwolenie gallikanizmowi na podniesienie głowy³⁵. Oto co kardynał z Malines pisał do biskupa Dupanloup podczas soboru, odnosząc się do de Maistra:

Jest absolutnie pewne, że rządzenie Kościołem nie jest ani rządem arystokratycznym, ani rządem demokratycznym, ale prawdziwą monarchią, w której najwyższa władza należy do następców Księcia Apostołów, ponieważ prymat jurysdykcji albo pełna władza papieża nad całym Kościołem jest prawdą wiary. Jaka jest jednak główna funkcja owej najwyższej władzy, funkcja, która góruje nad wszystkimi? To nauczanie prawdy: *Magisterium*. Najwyższa władza w Kościele jest najwyższą władzą doktrynalną i nie należy zapominać, że jest ona *z ustanowienia Bożego*³⁶.

Otóż to właśnie na owo powiązanie prymatu jurysdykcji i najwyższej władzy doktrynalnej nie zgadza się mniejszość, nie broniąc przy tym zresztą też gallikańskich ani nie kontestując prymatu jurysdykcji. Oto, co odnotowuje kardynał Dupanloup:

Ażeby udowodnić, że papież jest zasadą jedności wiary, jako rację podaje się to, iż ma on władzę jurysdykcji nad całym Kościołem. Tymczasem może on posiadać prymat jurysdykcji, nie będąc najwyższym sędzią wiary, ponieważ objawienie zostało zamknięte i jego depozyt jest w posiadaniu całego Kościoła, a wszyscy biskupi winni dawać o nim autentyczne świadectwo³⁷.

H. J. Pottmeyer zanotował trafnie, że współczesna debata na temat nieomyślności papieża ryzykuje przejście obok prawdziwych trudności, jeśli izoluje tę kwestię od historycznego podziału najwyższej władzy eklezjalnej na „trzy rządy” (*tria regimia*), przynajmniej po części kontestowanej przez mniejszość na I Soborze Watykańskim³⁸.

3. Trzeci punkt rozbieżności dotyczy *w a r u n k ó w* nieomyślności papieskiej: dotyka stosunku pomiędzy papieżem a całym Kościołem, w ogólnych zarysach ujętego w pierwszym punkcie, a teraz podjętego pod szczegółowym kątem „nieomyślności osobistej, oddzielnej i absolutnej”, ale także i przede wszystkim stosunku pomiędzy objawieniem albo prawem a historią.

³⁵ Kardynał V. Dechamps, *Lettres sur l'infailibilité*, w: *Œuvres complètes*, VI, H. Dessain, Malines 1874, s. 185 n.

³⁶ *Ibid.*, s. 274n.

³⁷ *Mansi* 51, 955 C.

³⁸ Zob. H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, s. 408n.

4. Ostatni wreszcie punkt — dyskutowany przede wszystkim w Deputacji pomiędzy skrajnymi a umiarkowanymi infallibilistami — dotyczy p r z e d m i o t u l u b z a k r e s u nieomyślności papieskiej³⁹.

Plan tego rozdziału jest brzemienisty w znaczeniu doktrynalnym. Pierwszy paragraf podaje „argument tradycji” na rzecz nieomyślności papieskiej. Drugi przedstawia stronę praktyczną magisterialnej odpowiedzialności papieża na przestrzeni historii, ukazując jego znaczenie dogmatyczne. Trzeci i czwarty paragraf wskazują na cel „nigdy nie ustającego charyzmatu prawdy i wiary”, powracając do tego, co prolog mówił o aktualnych okolicznościach i konieczności definicji. Piąty wreszcie paragraf zawiera uroczystą definicję, dodając ogólne potępienie tych, którzy przeciwstawiają się „naszej definicji”.

2. ARGUMENT TRADYCJI

Argument tradycji dostarczony jest przez trzy świadectwa wybrane według kryterium „jedności wiary i miłości między Wschodem a Zachodem”⁴⁰. Pierwszy tekst, zaczerpnięty z *Wyznania wiary* papieża Hormizdasa (515)⁴¹ i podpisany przez Ojców IV Soboru Konstantynopolitańskiego (869/870), „idących śladem swych poprzedników”, trudno kontestować w jego sensie „opatrnościowym”⁴², nawet jeśli mniejszość słusznie zauważyła, że biskupi greccy, zwolennicy Focjusza, zostali zmuszeni do podpisania go⁴³. Mówiliśmy już o trudnościach dotyczących drugiego tekstu, zaczerpniętego z aktów II Soboru Lyonńskiego (i cytowanego już w rozdziale trzecim *Pastor Aeternus*). Tekst ten ustala bardzo precyzyjne powiązanie między „obroną prawd wiary” przez Kościół rzymski, a jego obowiązkiem „rozstrzygnięcia wszelkich kwestii spornych w dziedzinie wiary”⁴⁴. Wreszcie trzecie świadectwo to wyciąg z dekretu *Laetentur caeli* Soboru powszechnego we Florencji (1439), cytowany już w rozdziale trzecim. Nacisk kładzie się na fakt, że tekst ujmuje papieża jako „ojca i nauczyciela wszystkich chrześcijan”.

³⁹ Powrócimy do tych istotnych punktów niżej, s. 278-288.

⁴⁰ *COD* II — 2, s. 1657, 9; *DzS* 3065; *FC* 477; przekład polski: *BF*, 11/57.

⁴¹ *DzS* 363 — 365; *FC* 416; przekład polski (fragm.): *BF*, 11/7.

⁴² „Ojcowie bowiem IV Soboru Konstantynopolitańskiego, idąc śladem swych poprzedników, ogłosili następujące [uroczyste] wyznanie wiary [...]. A ponieważ nie można pominąć postanowienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, który mówi: «Ty jesteś opoka i na tej opoce zbuduję mój Kościół» (Mt 16,18), i słowa te znajdują potwierdzenie w faktach, gdyż wiara katolicka zawsze była nieskalana na Stolicy Apostolskiej i święta nauka głoszona”, *COD* 11 — 2, s. 1657, 10—18; *DzS* 3066; *FC* 478; przekład polski: *BF*, 11/57.

⁴³ Zob. *Mansi* 51, 938 B.

⁴⁴ *COD* II-2, 1657, 23-25; *DzS* 3067; *FC* 479; przekład polski: *BF*, 11/58.

Trzy części drugiego paragrafu nakreślają faktyczną praktykę magisterialnej odpowiedzialności papieży na przestrzeni historii i podają doktrynalny fundament oraz wiążą ją z Ojcami i obietnicą Chrystusa z Ewangelii św. Łukasza:

[...] biskupi całego świata, bądź pojedynczo, bądź też zgromadzeni na synodach, idąc za długotrwałym zwyczajem Kościołów i postępując w myśl dawnych wskazań, donosili do tej Stolicy Apostolskiej o tych zwłaszcza niebezpieczeństwach, które ujawniły się w dziedzinie wiary, aby naprawić szkody jej wyrządzone w tym zakresie, w jakim wiara nie powinna ponieść uszczerbku. Biskupi zaś rzymscy według tego, jak wymagały warunki czasu i spraw, bądź zwoływali sobory powszechne albo też badali opinię Kościoła po całym świecie⁴⁵, bądź przez synody lokalne, bądź za pośrednictwem środków, jakim dostarczała im Opatrzność, jasno określali obowiązującą naukę, którą z pomocą Bożą uznali za zgodną z Pismami świętymi i apostołskimi tradycjami.

Albowiem następcom Piotra Duch Święty został obiecany nie w tym celu, by na podstawie Jego objawienia podawali nową naukę, lecz aby przy Jego pomocy święcie zachowywali i wiernie wyjaśniali otrzymane przez apostołów objawienie, tzn. depozyt wiary.

Ich apostołską naukę przyjęli wszyscy czcigodni Ojcowie, a święci i prawowierni doktorzy mieli ją w poważaniu i szli za nią. Wiedzieli doskonale, że ta Stolica Piotrowa jest zawsze wolna od wszelkiego błędu zgodnie z boską obietnicą uczynioną przez naszego Pana i Zbawcę głowie swoich apostołów: „A ja modliłem się za ciebie, by nie zabrakło ci wiary; a ty kiedyś, nawróciwszy się, utwierdzaj braci twoich” (Łk 22,32) ⁴⁶.

Ten długi „argument historyczny” jest „ustępstwem” na rzecz mniejszości, wprowadzonym i skomentowanym 8 czerwca przez kardynała Bilio przed Deputacją wiary⁴⁷. Jednak zarysowuje on jednocześnie precyzyjną granicę pomiędzy wymaganiami większości a stanowiskiem u m i a r k o w a n y c h infallibilistów. Ci ostatni, a po raz pierwszy kardynał Dechamps w swej mowie z 17 maja 1870 roku⁴⁸, uznają, że nieomyślność papieska nie jest oparta na „natchnieniu”, ale na „asystencji Ducha Świętego”. Przejmują zatem rozróżnienie z drugiego rozdziału *Dei Filius* pomiędzy konstytutywnym czasem objawienia a czasem jego recepcji pośród zmiennych okoliczności historii Kościoła, dodając wraz

⁴⁵ Zob. wyżej, s. 253.

⁴⁶ COD 11-2, s. 1657, 32-1659, 8-12; DzS 3069-3070; FC 481; przekład polski: BF, II/60.

⁴⁷ *Mansi* 53, 258 B-C.

⁴⁸ „Nie ma nowych objawień; albowiem przedmiot nieomyślności jest ograniczony do depozytu niezmiennego objawienia; [papież] nie jest także nieomyślny za sprawą natchnienia, ale bezinteresownie danej łaski, którą po francusku nazywamy *grâce d'état*, przez Boga obiecanej następcom Piotra, aby zachowywali i wiernie wykładali depozyt prawdy objawionej. [...] Następcy Piotra pozostają wierni, posługując się środkami wymaganymi do tego celu; łaska stanu ma sprawić, by się tymi środkami posługiwali”, *Mansi* 52, 67 C —D.

z Robertem Bellarminem, że obietnica asystencji w stosunku do Piotra i jego następców implikuje używanie środków ludzkich, jak studium Pisma i Tradycji, a także konsultacje. Nie mogą jednak zaakceptować, by „środki” te były uważane za warunek sprawowania nieomyślności papieskiej, jak życzyliby sobie Ojcowie z mniejszości.

3. NIEOMYLNÓŚĆ PAPIESKA I KONSENSUS W KOŚCIELE

Aby uniknąć „nieomyślności osobistej, oddzielnej i absolutnej”, Ojcowie z mniejszości chronią się faktycznie za słynną formułą Antonina z Florencji, która zastrzega, że papież jest nieomyślny, kiedy opiera się na Kościele, „posługując się soborem i prosząc o pomoc Kościół powszechny”⁴⁹. Nie udaje im się jednak podać większości dowodów przeciw „gallikańskiemu” rozumieniu tych warunków. Po słynnej próbie doprowadzenia do pojednania dokonanej przez kardynała Guidi (18 czerwca)⁵⁰, ostro zganionego przez Piusa IX⁵¹, oraz przez biskupa Kettelera ze strony mniejszości (25 czerwca)⁵², różnica pomiędzy zobowiązaniem moralnym papieża do posługiwania się „środkami ludzkimi” a „porządkiem prawa”, na jaki wskazuje dogmat, narzuca się definitywnie i nadaje znaczenie doktrynalne planowi czwartego rozdziału, który wyraźnie odróżnia argument historyczny od definicji jurydycznej nieomyślności papieskiej. Biskup Pie zaproponował już takie odróżnienie na początku debat, w swym raporcie z 13 maja⁵³. Biskup Freppel przeciwstawia je 2 lipca Guidiemu i Kettelerowi⁵⁴ i odnajdujemy je między wierszami wielkiego raportu końcowego, przedstawionego 11 lipca 1870 roku, na osiem dni przed uroczystym ogłoszeniem, przez biskupa Gassera⁵⁵. Z racji jego znaczenia, cytujemy poniżej kilka obszernych fragmentów dotyczących sporu między większością a mniejszością:

Z pewnością nie oddzielamy papieża definiującego na sposób nieomyślny od współpracy i udziału Kościoła, przynajmniej w tym sensie, że n i e w y k l u c z a m y owej współpracy i udziału Kościoła; [...] ponieważ nieomyślność biskupa rzymskiego

⁴⁹ Zob. *Mansi* 52, 78 D, biskup Greith, 17 maja; 106 B, 910 A, 987 B-D; 994 A. - Zob. U. Horst, *Papst, Bischöfe und Konzil nach Antonin von Florenz*, w: *RTAM* 32 (1965), s. 76—116.

⁵⁰ Zob. *Mansi* 52, 740 A—747 B; zob. interpretację tego tekstu, opartego na długiej tradycji dominikańskiej, w: U. Horts, *Unfehlbarkeit und Geschichte*, *op. cit.*, s. 164—213.

⁵¹ Zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 104n i 312—322.

⁵² Zob. *Mansi* 52, 890 C-899 B.

⁵³ Zob. *Mansi* 52, 36 C-D.

⁵⁴ Zob. *Mansi* 52, 1041 B-D.

⁵⁵ Zob. *Mansi* 52, 1204 A—1230 D. Po długim fragmencie poświęconym dowodowi z Pisma i z Tradycji, blisko trzygodzinny dyskurs biskupa Gassera uściśla znaczenie trzech określeń „nieomyślności osobistej, oddzielnej i absolutnej”.

jest mu dana, nie na sposób natchnienia ani objawienia, ale na sposób asystencji. Właśnie dlatego papież, ze względu na swą godność, ma korzystać ze środków zdalnych do badania prawdy, jak przystoi, i do dokładnego wygłaszania jej. [...] Wreszcie nie oddzielamy wcale papieża od zgody Kościoła pod warunkiem, że zgoda ta nie będzie zastrzeżona jako warunek, czy chodzi o zgodę poprzedzającą, czy następującą.

Niektórzy naciskają i mówią: jakkolwiek by było z tymi środkami ludzkimi, pomoc Kościoła, zgoda Kościoła, to znaczy świadectwo i rada biskupów nie tylko nie mogą być wykluczone z definicji nieomylności, ale powinny być do niej włączone pośród warunków, które przynależą do wiary. Warunek ten jest zatem uważany za warunek „wiary”; i jak się tego dowodzi? Czyż jest on zawarty w obietnicy Chrystusa? Wydaje mi się, że nie tylko nie jest w niej zawarty, ale że obietnica ta zwiera raczej jego przeciwieństwo. Nie można faktycznie zaprzeczyć, że w relacji Piotra do Kościoła, relacji, której Chrystus pragnął jako powiązanej z nieomylnością Piotra, zawarta jest pewna specjalna relacja Piotra do apostołów, i już od tamtej pory do biskupów, ponieważ Chrystus powiedział do Piotra (Łk 22,32): „Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj twoich braci”. Taka jest zatem relacja papieża do biskupów, zawarta w obietnicy Chrystusa; jesteśmy, jak mi się wydaje, zmuszeni z tych słów Chrystusa wyciągnąć wniosek, że bracia, to znaczy biskupi, ażeby byli stali w wierze, potrzebują pomocy i rady Piotra i jego następców, ale nie *vice versa*⁵⁶.

Odnajdujemy w tym tekście czwarte świadectwo biblijne o prymacie Piotra, cytowane przy końcu „argumentu historycznego” w rozdziale czwartym. Interpretacja tego ustępu przez Bellarmina, który dokonuje rozróżnienia między osobistą prerogatywą Piotra co do zachowania wiary, a prerogatywą dotyczącą posługi, przekazaną następcom, a polegającą na nieustannym głoszeniu prawowiernej doktryny, zostaje odrzucona przez Ojców z mniejszości. Jednakże odmowa większości, dotycząca wprowadzenia do warunków nieomylności papieskiej używania środków ludzkich, nie zasada się naprawdę na interpretacji tego tekstu, co ukazuje dalszy ciąg raportu biskupa Gassera:

Doszliśmy oto do ostatnich rozstrzygnięć i trzeba starannie odróżnić prawdę od fałszu, aby uniknąć rozbicia okrętu przed przybiciem do portu. Prawdą jest, że papież w swych definicjach *ex cathedra* ma te same źródła, co Kościół, Pismo i Tradycja. Prawdą jest, że zgoda jednomyślna obecnego przepowiadania całego magisterium, zjednoczonego ze swą głową, jest regułą wiary również dla definicji papieża. Jednakże nie można stąd żadną miarą wyciągnąć wniosku o ścisłej i absolutnej konieczności otrzymania owej zgody od głów Kościołów lub biskupów. [...] Wszyscy wiedzą, że ta reguła jednomyślnej zgody Kościołów w aktualnym przepowiadaniu jest obowiązująca tylko w znaczeniu pozytywnym, a żadną miarą w znaczeniu negatywnym⁵⁷. [...] Co się jednak stanie, gdy pomiędzy partykularnymi

⁵⁶ *Mansi* 52, 1213 B — 1215 C; przekład franc.: G. Thils w: R. Aubert, *Vatican I*, s. 239 — 295.

⁵⁷ Zob. wyżej, s. 243-244 i 254, wyjaśnienie reguły zgody w konstytucji *Dei Filius*.

Kościołami pojawi się różnica zdań, gdy wynikną z niej kontrowersje odnoszące się do wiary? [...] Wiemy już, że orzeczenia dogmatyczne rzymskiego papieża dotyczą w bardzo ogólnym sensie kontrowersji wiary, w których uciekamy się do Stolicy Świętej. [...]

Ktokolwiek odtąd utrzymuje, że papież uzależniony jest zupełnie od wyraźnej zgody biskupów albo ich pomocy, czy to dla swej wiadomości, czy też dla wydania nieomylnego orzeczenia w dziedzinie wiary i obyczajów, głosi koniec końców taką fałszywą zasadę: wszystkie orzeczenia dogmatyczne rzymskiego papieża są, jako takie i w sobie samych, pozbawione decydującej siły i zmienne, chyba że dołącza się do nich zgoda Kościoła.

Wszelako system ten jest całkowicie arbitralny i niszczy wszelką nieomylność papieską. Jest arbitralny, jeśli wymaga się przyzwolenia jakiejś większości lub mniejszości biskupów. [...] Za tym, iż ten arbitralny system byłby źródłem niepoko-
jów, zamieszania i zgorszenia, przemawia świadectwo historii [...]. Albowiem wtedy istniałaby tylko jedna nieomylność, która spoczywa w całym Kościele nauczającym. [...] Co się stanie, jeśli biskupi nie będą zgodni? Oznacza to dla Kościoła koniec orzekania, koniec bycia, według świadectwa Apostoła, filarem i podporą prawdy (1 Tm 3,15)⁵⁸.

Komentarz ten dobrze ukazuje zasadniczą rację, dla której sobór odmawia podniesienia „środków ludzkich” do rangi warunków dogmatycznych. Rozróżnienie Konstytucji *Dei Filius* pomiędzy „magisterium zwyczajnym” lub „powszechną zgodą” o charakterze pozytywnym, a „magisterium nadzwyczajnym” lub „uroczystym orzeczeniem” o charakterze negatywnym, zostaje tutaj doprowadzona do końca, w celu zachowania, w społeczeństwie demokratycznym, które wszystko poddaje głosowaniu, gwarancji ostatniego odwołania. Stawką jest przeto znowu stosunek między prawem a historią. Podejmowana pod negatywnym znakiem „różnicy zdań”, „niepokojów”, „zamieszania” i „zgorszenia”, historia rozwija się jednocześnie pod osłoną i kierownictwem Opatrzności, której działanie znajduje swą kulminację w swej specjalnej asystencji ministerium Piotra. Rzeczywiście, argument historyczny rozdziału czwartego odpowiada „metodzie Opatrzności” kardynała Dechamps’a: w historycznej praktyce papieży rozszyfrowuje wypełnienie obietnicy Chrystusa, dzieło Opatrzności Bożej, które z a k ł a d a, jako faktyczna asystencja, wolność ludzką i używanie środków ludzkich.

Nie sposób zbyt mocno podkreślać roli u m i a r k o w a n y c h infallibilistów w redakcji *Pastor Aeternus*, która pokrywa się z wpływem u m i a r k o w a n e g o tradycjonalizmu na Konstytucję *Dei Filius*. Jednakże akcent położony na historię w obydwu przypadkach nie działa w tym samym kierunku. *Dei Filius* pragnie zarezerwować miejsce dla historii, albo „obecnego położenia rodzaju ludzkiego”, w którym trudno rozdzielić to, co jest p r a w n i e możliwe i konieczne

⁵⁸ Zob. *Mansi* 52, 1261 D-1217 DC, przekład franc. w: R. Aubert, *Vatican I*, s. 297n.

dla rozumu naturalnego i faktyczny dostęp do wiary w Boga dzięki opatrnościowemu faktowi Kościoła. *Pastor Aeternus* pragnie natomiast zachować związane z pierwszeństwem prawa nieomyślności wolne od jakiegokolwiek uwarunkowania historycznego. Te dwie orientacje łączą się u tych samych protagonistów, na przykład w dziele kardynała Dechamps, za sprawą eklezjocentryzmu *implicite* „metody Opatrzności”, która pozostawiła swój ślad w *Dei Filius*, zwłaszcza w rozdziale trzecim. Zostaje on teraz podniesiony do rangi „zasady jurydycznej” niezależnie od „ostatecznego fundamentu”, jakim jest najwyższa władza jurysdykcji i magisterium biskupa Rzymu.

Zobaczmy, w jaki sposób owa najwyższa władza, replika najwyższej władzy „Boga Stwórcy i Pana”⁵⁹, zostaje skodyfikowana w jurydyczno-dogmatycznej definicji nieomyślności papieskiej. Jednakże, przy apokaliptycznej wizji historii, jaka dominuje na soborze, suwerenność praw prawdy musi być koniecznie zachowana. C. Schmitt ukazał, do jakiego stopnia koncepcja „suwerenności”, ukuta przez Bodina i Hobbesa, wpłynęła na filozofię państwa kontrrewolucji u de Maistre’a i de Bonalda⁶⁰, skąd weszła do eklezjologii ultramontańskiej, a w końcu do eklezjologii I Soboru Watykańskiego⁶¹. Przejście takie mogło się dokonać z powodu analogii pomiędzy kontekstami: podobnie jak absolutna suwerenność zsekularyzowanego państwa jest u Hobbesa oparta na stanie wyjątkowym, wytworzonym przez potęgę kościelne lub inne, których transcendentna legitymizacja prowadzi do wojny religijnej, tak też suwerenność papieska jest w eklezjologii ultramontańskiej oparta na walce pomiędzy „fundamentem Kościoła” a „bramami piekielnymi”, na apokaliptycznym boju sprowokowanym przez reformację i rewolucję francuską. W obydwu przypadkach stan wyjątkowy przemienia się w sytuację normalną czy w istotną strukturę państwa lub Kościoła⁶². Wyjaśnia to również, dlaczego większości trudno jest wziąć pod uwagę jakiś inny stan wyjątkowy, spowodowany przez samego papieża, chorobę umysłową lub herezję, przypadek, w którym pojawia się odniesienie, tym razem w samym sercu rozumowania jurydycznego, do Bożej Opatrzności⁶³. Najwyraźniej niewielkie wtrącenie w nawiązaniu do Łk 22,32: kiedy powrócisz czy kiedy zapanujesz nad sobą, wraz

⁵⁹ Zob. trzeci punkt raportu Gassera z 11 lipca o „nieomyślności absolutnej”: „W żadnym sensie nieomyślność papieska nie jest absolutna, albowiem nieomyślność absolutna przynależy samemu Bogu, pierwszej i istotnej Prawdzie, która nigdy i w żaden sposób nie może się mylić ani mylić kogokolwiek (zob. *Dei Filius*, rozdz. III). Każda inna nieomyślność, ze względu na to, że jest udzielona w określonym celu, posiada swe ograniczenia [...]. Podobnie jest z nieomyślnością papieża”, *Mansi* 52, 121 A—B.

⁶⁰ Zob. C. Schmitt, *Théologie politique. Quatre chapitres sur la théorie de la souveraineté* (1922), w: *Théologie politique*, Gallimard, Paris 1988, s. 11 — 75.

⁶¹ Zob. H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, s. 397 — 409.

⁶² H. J. Pottmeyer, *ibid.*, s. 399.

⁶³ Zob. na przykład *Mansi* 52, 1109 B.

z aluzją do zaparcia się Piotra, nie ma żadnej funkcji porządkującej w argumencie doktrynalnym i jurydycznym.

4. „SKUTECZNOŚĆ ZBAWCZA” I „CHARYZMAT PRAWDY”

Paragrafy trzeci i czwarty niniejszego rozdziału potwierdzają to, co właśnie powiedzieliśmy notując, że „epoka ta potrzebuje najbardziej zbawczej skuteczności apostolskiego urzędu”⁶⁴. Na takim polityczno-strategicznym argumencie będzie mogła być później zaszczerpiona cała logika administracyjna. Używany przez większość, jest kontestowany przez mniejszość jako przeciwny drogom Bożym⁶⁵. Argument „skuteczności zbawczej”, oparty na koncepcji najwyższej władzy papieskiej wyjaśnia również, dlaczego wcześniejsze procedury poszukiwania prawdy (*media humana*) oraz stanowiące ich konsekwencję procedury recepcji eklezjalnej są wykluczone z samej definicji.

W tej ostatecznej koncentracji konceptualnej, prerogatywa nieomyślności, którą Jednorodzony Syn Boży zechciał złączyć z najwyższym urzędem pasterskim”, jest w tych paragrafach określona terminem „nigdy nie ustającego charyzmatu prawdy i wiary, udzielonego Piotrowi i jego następcom na tej stolicy”⁶⁶. Pojęcie „charyzmatu prawdy i wiary” jest kontestowane przez mniejszość, ponieważ na powrót wydaje się insynuować swego rodzaju „nieomyślność osobistą”⁶⁷. Jest ono wszakże związane, według biskupa Gassera, z wyrażeniem „stolica Piotrowa” (*cathedra Petri*). Podczas gdy odniesienie to pozwala rozróżnić między papieżem jako prywatnym doktorem i jako osobą publiczną czy „głową”, pojęcie „charyzmatu” wskazuje, iż nieomyślność nie dotyczy tylko Kościoła albo stolicy rzymskiej (*sedes*), ale następcy Piotra (*sedens*)⁶⁸. Zresztą przypomina nam ono dzisiaj, że w dawnym Kościele urząd pasterski był związany z „charyzmatem prawdy” i że wspólnoty były zarządzane przez świadków zamieszkanym przez Ducha Świętego, którzy sprawowali przede wszystkim ministerium przepowiadania i nauczania⁶⁹. Otóż historia sprawiła, że I Sobór Watykański odwraca dawny porządek między „charyzmatem prawdy i wiary” a „najwyższym pasterskim urzędem”, ujmowanym tutaj

⁶⁴ COD 11-2, s. 1659, 19 n; DzS 3072; FC 483; przekład polski: BF, 11/60.

⁶⁵ Zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 65 n.

⁶⁶ COD 11-2, s. 1659, 21 n oraz 13 n; DzS 3071 -3072; FC 482-483; przekład polski: BF, II/60.

⁶⁷ Obawa ta wyraża się w związku z nowym sformułowaniem kanonu przeciw biskupowi Maretowi w rozdz. 2.

⁶⁸ Zob. wyjaśnienie biskupa Gassera o nieomyślności osobistej (*personalis*), *Mansi* 52, 1212 B- 1213 B.

⁶⁹ H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, s. 402 wraz z odniesieniem do R. Sohm, *Kirchenrecht*, II, Dunken und Humbolt, München*Leipzig 1923, s. 220 i 227.

jako władza ustawodawcza, sędownicza i wykonawcza pewnej najwyższej władzy państwowej czy monarchicznej.

5. DEFINICJA W ŚCISŁYM POJĘCIU

Przywoławszy świadectwa tradycji i argument historyczny o doniosłości doktrynalnej, ukazawszy jej cel i potrzebę, papież przystępuje w końcu, przy aprobacie soboru, do podania uroczystej definicji nieomylnego magisterium biskupa Rzymu:

Dlatego trzymając się wiernie tradycji otrzymanej od początku wiary chrześcijańskiej, ku chwale Boga, zbawiciela naszego, ku podwyższeniu religii katolickiej i zbawieniu chrześcijańskich narodów, za zgodą świętego soboru nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga (*divinitus revelatum dogma esse*), że biskup rzymski, gdy mówi *ex cathedra* — to znaczy gdy sprawuje urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostołską władzą określa zobowiązującą cały Kościół naukę w sprawach wiary i moralności — dzięki opiece Bożej przyrzeczonej mu w osobie św. Piotra apostoła posiada tę nieomylność, jaką boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w definiowaniu nauki wiary i moralności.

Toteż takie definicje są niezmiennie same z siebie (*ex sese*), a nie na mocy zgody Kościoła (*non autem ex consensu ecclesiae*)⁷⁰.

Ta uroczysta definicja jest określona jako „dogmat objawiony przez Boga”, a sformułowanie takie przekracza granicę, zachowaną przez *Dei Filius*, pomiędzy „depozytem wiary”, który oznacza całość objawienia, a „dogmatem”, który jest jego autentycznym, choć zawsze okazjonalnym wyrazem.

Historia redakcji

Tekst definicji miał wiele wersji, diskutowanych w Deputacji między umiarkowanymi a skrajnymi infallibilistami⁷¹. Decydujący zwrot w tych debatach został dokonany 8 czerwca, kiedy kardynał Bilio zaproponował nowe sformułowanie. Opracowane przez kardynała Cullena i przedstawione 19 czerwca Deputacji, zostało przez nią przyjęte 8 lipca⁷² i weszło w niemal niezmienionej formie do tekstu definitywnego, wysłanego 9 lipca Ojcom i zaprezentowanego 11 lipca przez biskupa Gassera przed decydującym głosowaniem, które miało miejsce 13 lipca.

⁷⁰ COD II -2, s. 1659, 26-37; DzS 3073-3074; FC 484; przekład polski: BF, 11/61.

⁷¹ Zob. w: R. Aubert, *Vatican I*, s. 299 — 314, synopsę poszczególnych wersji.

⁷² Po zakończeniu - pilnym z powodu rzymskich upałów - debaty soborowej nad rozdz. IV.

Zwrot dokonany w czerwcu jest przede wszystkim rezultatem walki skrajnych infallibilistów skupionych wokół biskupów Senestreya (Ratyzbona) i Manninga (Westminster) przeciwko ograniczeniu przedmiotu nieomyślności papieskiej, w pierwszym tekście zaproponowanym Ojcom 9 maja, do tego, „co w dziedzinie wiary i moralności powinno być przyjęte jako przynależne wierze (*tamquam de fide*) lub odrzucone, jako przeciwne wierze (*tamquam fidei contrarium*)”⁷³. Obawiają się oni, iż definicja ta wyklucza z pola nieomyślności papieskiej kanonizacje, zatwierdzenie zakonów, „fakty dogmatyczne” i cenzury poza ścisłymi potępieniami herezji. Ich taktyką jest tymczasowe pozostawienie tej kwestii otwartą: zważywszy, że przedmiot nieomyślności papieskiej jest taki sam, jak przedmiot nieomyślności Kościoła, należałoby zatem omówić go później, w drugiej konstytucji dogmatycznej o Kościele⁷⁴. Biskup Bilio przyznaje im rację w swym tekście z 8 czerwca, mówiąc odtąd o „punktach w dyskusji dotyczących wiary lub moralności”⁷⁵. Owo niedookreślenie nie zostało zlikwidowane później, ponieważ „druga” konstytucja nigdy nie ujrzała światła dziennego; to istotny punkt przy rozpatrywaniu recepcji formuły.

Drugi zwrot, tym razem na niekorzyść maksymalistów, pozostawił swój ślad w redakcji z 19 czerwca, która w tym samym zdaniu wiąże nieomyślność papieską z nieomyślnością Kościoła, oddzielone jeszcze w wersji kardynała Bilio: „Biskup Rzymu, mówi się teraz w formie, posiada (...) tę nieomyślność, w jaką boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół”⁷⁶. Nie można już wykluczyć takiej interpretacji dogmatu, która przedstawia Kościół jako pierwszy podmiot nieomyślności, jak to jest w czwartym rozdziale *Dei Filius*. W każdym razie trudne staje się prezentowanie — wraz z maksymalistami i w duchu Prologu, czyniącego z papieża „zasadę i fundament” jedności ciała eklezjalnego — nieomyślności papieskiej jako źródła nieomyślności eklezjalnej.

Te dwie uwagi o historii redakcji pozwalają nam zrozumieć teraz stawkę pierwszego zdania definicji, która odnosi się zarazem do podmiotu, celu i przedmiotu nieomyślnego magisterium.

Podmiot nieomyślności

Najpierw podmiot: papież nie jako „prywatny doktor”, ale kiedy mówi *ex cathedra*, co jest ograniczeniem w czasie i uściśleniem dotyczącym funkcji. W swym sprawozdaniu biskup Gasser trzy razy podkreśla ograniczający

⁷³ *Mansi* 52, 7 B; zob. R. Aubert, *Vatican I*, s. 310.

⁷⁴ Zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 80 — 85.

⁷⁵ *Mansi* 53, 258 A; zob. R. Aubert, *Vatican I*, s. 311.

⁷⁶ *Mansi* 53, 266 A; zob. R. Aubert, *Vatican I*, s. 311; tekst z 8 czerwca mówi: „Definiujemy ponadto, że nieomyślność papieża rozciąga się na ten sam przedmiot, co nieomyślność Kościoła”, *Mansi* 52, 258 A.

charakter formuły: „Papież jest nieomylny tylko wtedy (*solummodo quando*), gdy, sprawując swą funkcję doktora wszystkich chrześcijan, a zatem reprezentując Kościół powszechny, osądza i definiuje to, w co wszyscy powinni wierzyć, a co odrzucać”⁷⁷. Oczywiście „gdy” (*cum*) samej definicji jest w mniejszym stopniu ograniczające; a od słynnej dysertacji J.-M.-A. Vacanta, *Magistere ordinaire de l'Eglise et ses organes* (Zwyczajne magisterium Kościoła i jego organy)⁷⁸, nie brakowało teologów, którzy pragnęli brać je nie w znaczeniu wyłącznym, ale pozytywnym, pozostawiając zatem otwartą możliwość definicji *ex cathedra* papieskiego „magisterium zwyczajnego”⁷⁹. Ta otwartość absolutnie nie odpowiada oficjalnej eksplikacji biskupa Gassera⁸⁰.

W samej definicji „ograniczenie” jest od razu wyjaśnione przez dwie blisko ze sobą związane formuły, zgodnie z zasygnalizowanym już zawężeniem intelektualnym: urząd pasterza i doktora wszystkich chrześcijan jest sprawowany głównie poprzez definicję dogmatyczną („gdy sprawując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostolską władzą określa zobowiązującą cały Kościół naukę w sprawach wiary i moralności”). Odniesienie do „a u t o r y t e t u apostolskiego”, w tym paragrafie jak i w poprzednim⁸¹, łączy podmiot definicji (tego, kto definiuje i kto wygłasza tę definicję), z jurydycznymi zainteresowaniami eklezjologii ultramontańskiej, której tło doktrynalne i polityczne zostało już wyłożone.

Celowość nieomylności

To papież, precyzyjny podmiot działający w ramach, których warunki właśnie wskazaliśmy, „dzięki opiece Bożej, przyrzeczonej mu w osobie św. Piotra apostoła, posiada nieomylność, jaką boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w definiowaniu nauki wiary i moralności”. Przy okazji paragrafu trzeciego skomentowaliśmy znaczenie terminologii „asystencji [pomocy] Ducha Świętego”, która określa jedyny cel nieomylności papieskiej: obietnicę „świętego zachowywania i wiernego wyjaśniania otrzymanego przez apostołów objawienia, tzn. depozytu wiary”. Rozumiemy teraz, dlaczego tekst utożsamia specyficzną nieomylność biskupa Rzymu z nieomylnością całego nauczającego

⁷⁷ *Mansi* 52, 1213 C; zob. R. Aubert, *Vatican 1*, s. 293; a także *Mansi* 52, 1213 A- B i 1225 B.

⁷⁸ J.-M.-A. Vacant, *Le Magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Delhomme et Briguet, Paris 1887.

⁷⁹ „Należy rozróżnić dwa rodzaje definicji *ex cathedra*: te, które są wydawane poprzez uroczyste dekryty oraz te, które są wydawane poprzez codzienne magisterium papieża”, *ibid.*, s. 105. — O recepcji tezy Vacanta, zob. G. Thils, *Primauté et infallibilité du Pontife Romain à Vatican 1*, *op. cit.*, s. 176—185.

⁸⁰ Powrócimy do tego niżej, s. 389—399, w odniesieniu do *Humani Generis* (1950).

⁸¹ „[...] znajduje się wielu ludzi uwłaczających jego powadze [autorytetowi]”, *COD* II —2, s. 1659, ²⁰; *DzS* 3072; *FC* 483; przekład polski: *BF*, II/60.

Kościoła. We wcześniejszych wersjach tekstu mówiono o „niemożliwości popełnienia błędu”⁸² lub „wolności od jakiegokolwiek błędu”⁸³, a biskup Gasser dodaje w swym sprawozdaniu, że, dla uniknięcia pomieszania istniejącego w niektórych językach nowożytnych między nieomylnością a bezgrzesznością, od razu w tytule rozdziału czwartego dokonuje się uściślenia, iż traktuje on o „nieomylnym n a u c z a n i u [magisterium] rzymskiego papieża”⁸⁴.

Przedmiot nieomylności

Co do przedmiotu nieomylności papieskiej, biskup Gasser jest jedynym, który dokonuje jasnego rozróżnienia nie tylko między papieżem jako doktorem prywatnym a papieżem przemawiającym *ex cathedra*, ale także nauczaniem nie-definitywnym a nauczaniem nieomylnym „pasterza i doktora wszystkich chrześcijan”. Wyrażając wymaganie, aby „objawiona została intencja zdefiniowania jakiejś doktryny”⁸⁵, wyznaje uprawnione wymagania dotyczące „stopnia pewności innych prawd, związanych mniej lub bardziej ściśle z dogmatami objawionymi, które same w sobie nie są objawione, ale które są wszak wymagane dla zachowywania wiernie depozytu, aby interpretować go poprawnie i definiować skutecznie”⁸⁶. Była już mowa o tych prawdach związanych z dogmatami, jako takich „zasadniczo niedostępnych dla rozumu ludzkiego”, w drugim rozdziale *Dei Filius*. Jedyłą regułą ogłoszoną przez biskupa Gassera jest zachowanie tej kwestii jako otwartej oraz stwierdzenie, że co do przedmiotu nieomylności definicji papieskich powinniśmy wierzyć w to wszystko, w co wierzymy w przypadku przedmiotu nieomylności innych definicji ogłaszanych przez Kościół⁸⁷.

Drugie zdanie definicji jest sformułowane jako konkluzja pierwszego: dotyczy ono „niezmiennego charakteru” definicji papieskich. Terminologia niezmienności nie dodaje nic do tego, co czwarty rozdział *Dei Filius* powiedział już o „znaczeniu świętych dogmatów, jakie raz określiła święta Matka Kościół i nigdy nie wolno od tego znaczenia odstępować pod pozorem i mianem głębszego pojmowania”. Wszelako punkt szczytowy formuły z *Pastor Aeternus*

⁸² *Mansi* 52, 7 B; zob. R. Aubert, *Vatican I*, s. 310.

⁸³ *Mansi* 53, 258 A; zob. R. Aubert, *Vatican I*, s. 311.

⁸⁴ *Mansi* 52, 1218 D- 1219 A.

⁸⁵ *Mansi* 52, 1218 D- 1219 A.

⁸⁶ *Mansi* 52, 1226 B.

⁸⁷ „Ponieważ słuszne wydało się Ojcom Deputacji za sprawą jednomyślniej zgody, iż kwestia ta nie powinna być definiowana, ale pozostawiona w swym aktualnym stanie, wynika stąd koniecznie, że dekret wiary o nieomylności rzymskiego papieża winien być rozumiany w taki sposób, aby zostało zdefiniowane, iż to wszystko, w co należy wierzyć na temat przedmiotu nieomylności w definicjach rzymskiego papieża jest dokładnie tym, w co wierzymy na temat przedmiotu nieomylności definicji Kościoła”, *Mansi* 52, 1226 C.

jest następujący: „definicje [papieża] są niezmiennie same z siebie (*ex sese*)”, sformułowanie wzmacnione uzupełnieniem „a nie na mocy zgody Kościoła (*non autem ex consensu ecclesiae*)”. To antygallikańskie ostrze zostało dodane 14 lipca, po głosowaniu z dnia poprzedniego (przy osiemdziesięciu ośmiu głosach *non placet*) i w ślad za interwencją Piusa IX⁸⁸. Według wyjaśnienia biskupa Gassera podczas ostatniego sprawozdania, 16 lipca, to negatywne uściślenie niczego do tekstu nie wnosi⁸⁹. Czyż kilka dni wcześniej nie wyjaśnił już stanowiska Deputacji?

Trzeba sobie przypomnieć, powiedział, że, w myśli oponentów, chodzi o ściłą i absolutną konieczność rady i pomocy biskupów przy jakimkolwiek nieomylnym orzeczeniu dogmatycznym papieża rzymskiego, tak iż warunek ten miałby mieć swe miejsce w samej definicji naszej konstytucji dogmatycznej. To właśnie w owym ścisłym i absolutnym charakterze konieczności spoczywa cała różnica, jaka między nami istnieje, nie zaś w stosowności czy pewnej relatywnej konieczności, którą trzeba w pełni oddać uznaniu papieża, który dokona oceny według okoliczności. Warunek taki nie może znaleźć swego miejsca w konstytucji dogmatycznej⁹⁰.

Rozróżnienie między „koniecznością absolutną” a „koniecznością relatywną”, ma wielkie znaczenie nie tylko dla właściwego rozumienia niezmienności definicji „samych z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła”, ale również dla recepcji formuły w XX wieku. „Zgoda” jest zatem wykluczona jedynie w znaczeniu absolutnym — to znaczy w sytuacji ostatniej ucieczki, zgodnie z perspektywą artykułu czwartego zgromadzenia duchowieństwa francuskiego z 1682 roku — ale nie w znaczeniu relatywnym czy zwyczajowym. W pełni podpisujemy się pod życzeniem G. Thilsa: „Dzisiaj, sto lat później, zadajemy sobie pytanie, czy negatywne uściślenie podane przez biskupa Gassera nie mogło być sformułowane na sposób p o z y t y w n y , to znaczy, aby wcześniejsze, współdziałające lub późniejsze przyzwolenie Kościoła mogło być uważane za z w y c z a j o - w y i relatywnie konieczny warunek nieomylnych orzeczeń papieża”⁹¹.

Końcowy dodatek

Ostatni dodatek do definicji jest jakby pieczęcią postawioną przez Piusa IX i większość soborową na konstytucji *Pastor Aeternus*. Nie można budować powiązania między niektórymi wcześniejszymi stwierdzeniami — „Bóg Stwórca, szczęśliwy w sobie i za siebie (*in se et ex se*); „sam (*per se ipsa*) Kościół [...] jest wielkim i ustawicznym motywem wiarygodności i niezbitym świadectwem

⁸⁸ *Mansi* 52, 1262 C-D.

⁸⁹ *Mansi* 52, 1317 A-B.

⁹⁰ *Mansi* 52, 1315 C-D; zob. R. Aubert, *Vatican I*, s. 295.

⁹¹ G. Thils, *Primauté et infailibilité du Pontife Romain à Vatican I*, s. 174n.

swego Boskiego posłannictwa” — a definicjami papieża, które są „niezmienne same z siebie (*ex sese*), a nie na mocy zgody Kościoła (*non autem ex consensu ecclesiae*)”. W tej jurydyczno-dogmatycznej perspektywie, która całość historii przyprowadza do jej ontologicznego i normatywnego źródła, wszelka „repcja” jest od razu utożsamiana z aktem ścisłego posłuszeństwa⁹². Jak oddać teraz prawdziwe miejsce historii i twórczej repcji Słowa Bożego przez cały Kościół? Spojrzenie na obydwie konstytucje I Soboru Watykańskiego pokazuje wyraźnie, że kwestia ta wykracza szeroko poza zwykłą repcję definicji nieomyślności papieskiej. Dotyka ona obrazu Boga i pozycji Kościoła w społeczeństwie.

III. REPCJA I OCENA DOGMATYCZNA

Należy teraz dokonać rozróżnienia na okres posoborowy i repcję długoterminową, w której II Sobór Watykański odgrywa decydującą rolę.

1. OKRES POSOBOROWY

Różnorodne interpretacje posoborowe Konstytucji *Pastor Aeternus* i definicji nieomyślności papieskiej w szczególności, można łatwo podzielić na trzy grupy⁹³. Interpretacja maksymalistyczna uważa nieomyślność papieża za źródło nieomyślności eklezjalnej i rozszerza swój przedmiot na całość aktów papieskich. Poza kilkoma skrajnymi infallibilistami (jak biskup Manning), to przede wszystkim M. J. Scheeben broni tego stanowiska, czyniąc z nieomyślności papieża manifestację nadprzyrodzoności⁹⁴. Druga grupa, to jest ogromna większość interpretatorów, proponuje dosłowną lekturę Konstytucji, reagując wobec możliwych nieporozumień: kładzie się nacisk na ścisły sens *ex cathedra* i stwierdza się jasno, że *ex sese* w żadnym wypadku nie oznacza, że papież oddzielony jest od Kościoła albo że nie jest związany z „depozytem wiary”. Wreszcie trzecia grupa, bliska stanowiskom mniejszości soborowej, odczytuje konstytucję, według wyrażenia K. Schatza, poza tekstem dekretu (*praeter*

⁹² Zob. A. Grillmeier, *Konzil und Rezeption. Methodische Erwägungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, *ThPh* 45 (1970), s. 343 — 347.

⁹³ Zob. szczegółową analizę w: K. Schatz, *Vaticanum 1*, Bd. III, s. 283 — 296, a także s. 207-311.

⁹⁴ M. J. Scheeben, *Die theologische und praktische Bedeutung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes, besonders in seiner Beziehung auf die heutige Zeit, Das ökumenische Konzil vom Jahre 1869*, vol. II, Regensburg 1870, s. 505 — 547; vol. III, 1871, s. 81 — 133, 212 — 263, 401-448.

textum decreti), ale nie przeciw niemu (*contra textum decreti*)⁹³. Interpretacja taka, oparta na pierwszej części czwartego rozdziału oraz na tym, co mówi ona o używaniu „środków ludzkich” przez rzymskiego papieża, jest utrzymywana przez biskupa i historyka z Rottenburga/Tybingi, Hefele. Została potwierdzona przez dawnego sekretarza soboru, biskupa Fesslera, który należał raczej do grupy umiarkowanych. Słynny *List do księcia Norfolk* (1875) kardynała Newmana umiejscawia się w tym samym nurcie. Przeciwwstawiając się Dollingerowi, ponieważ nie dostrzega on, że historia nie istnieje nigdy bez interpretacji i interpretatorów⁹⁶, Newman podkreśla proces recepcji nowego dogmatu, w którym teolodzy mają do odegrania istotną rolę.

Oficjalna interpretacja tekstu przez magisterium rzymskie jest wyznaczona przez trzy deklaracje papieskie: gratulacje, skierowane za namową biskupa Hefele przez Piusa IX do biskupa Fesslera z racji jego dzieła z 1871 roku⁹⁷; przemówienie z 20 lipca 1871 roku, wygłoszone przed *Accademia di Religione cattolica*, w którym papież kładzie nacisk na okazjonalny charakter średnio-wiecznego prawa papieża do składania książąt z urzędu, prawa, które nie ma nic wspólnego z nieomylnością papieską; i wreszcie list *Mirabilis illa constantia* z 4 marca 1875 roku, skierowany do biskupów niemieckich dla potwierdzenia ich interpretacji dogmatu z 1870 roku przeciw oskarżeniu Bismarcka, czyniącego z biskupów „urzędników obcego władcy, [...] który na mocy swojej nieomylności jest władcą całkowicie absolutnym, bardziej niż jakikolwiek absolutny monarcha świecki”. Ten ostatni dokument, odkryty przez dogmatykę po II Soborze Watykańskim i od 1967 roku figurujący w *Denzinger-Schönmetzer*⁹⁸, potwierdza faktycznie raczej ścisłą lekturę centralnych punktów konstytucji: „władzy najwyższej, bezpośredniej i zwyczajnej” papieża i jego nieomylności.

2. RECEPCJA DŁUGOTERMINOWA

W dłuższym przedziale czasu recepcja *Pastor Aeternus* spotkała się z czterema trudnościami podkreślonymi w dotychczasowym komentarzu. Prawdą jest, że od dzieła *Vacanta* kwestia z zakresu nieomylności papieskiej nie przestała zaprzętać teologów. Ponownie przywołana przez pewien fragment encykliki *Humani generis*, który mówi o zwyczajnym nauczaniu papieża i o ich encyklikach⁹⁹, ten aspekt dyskutowany był po II Soborze Watykańskim przy okazji

⁹⁵ K. Schatz, *Vaticanum* /, Bd. III, s. 298.

⁹⁶ H.-J. Newman, *Lettre au Duc de Norfolk* (1874); przekład franc.: DDB, Paris 1970, s. 341 n.

⁹⁷ J. Fessler, *Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Papste*, Wien-Gran-Pest, 1871.

⁹⁸ *DzS* 3113-3116; przekład polski: *BF*, II/62-64.

⁹⁹ *DzS* 3885; *FC* 509; przekład polski: *FC*, II/85.

interwencji rzymskich w dziedzinie moralności¹⁰⁰, a w mniej odległym okresie przy okazji listu apostołskiego *Ordinatio sacerdotalis*, zabraniającego wyświęcania kobiet¹⁰¹. Zanim powrócimy do tych debat, chcielibyśmy podkreślić ich bardzo ograniczony charakter o tyle, o ile pytanie o zakres nieomyślności zakłada zawsze nieco intelektualistyczną koncepcję objawienia i prawdy, jaką odnajdujemy w owych dwóch konstytucjach I Soboru Watykańskiego.

Kościół nie może przekroczyć tej granicy, nie podejmując otwarcie trzech innych punktów rozbieżności, jakie pojawiły się w debacie między mniejszością a większością soborową. II Sobór Watykański odpowie, przynajmniej w części, na to wymaganie. Najbardziej fundamentalny, choć jak gdyby rozproszony, mimo że o dużym znaczeniu ekumenicznym¹⁰² spór dotyczy stosunku pomiędzy papieżem a Kościołem. Stawką jest nie tylko interpretacja doktrynalna historycznego przesunięcia prymatu (*principalitas*) Kościoła rzymskiego ku afirmacji ontologicznej, w tym sensie że papież jest „głową” lub zasadą (*principium*) i fundamentem jedności ciała eklezjalnego, ale także pewna praktyka prymatu, uwierzytelniona przez owo przesunięcie, które nie zawsze idzie w parze z oficjalnymi deklaracjami, bardziej ograniczającymi i ostrożniejszymi w stosunku do sprawowania prymatu.

Inny punkt ujęty w komentarzu dotyczy stosunku między „władzą jurysdykcji”, „władzą nauczania” i „porządkiem sakramentalnym”. Na tym historyczno-praktycznym terenie, który jest wyrazem symbolicznym *par excellence* tego, co Kościół mówi o sobie samym i o swej relacji do Ewangelii lub do prawdy, II Sobór Watykański doprowadził do szczególnego zrównoważenia, do którego powrócimy.

Ostatni punkt jest najbardziej kontrowersyjny: dotyczy samego procesu poszukiwania prawdy i jej recepcji. I Sobór Watykański zachowuje w swej definicji nieomyślności papieskiej jedynie aspekt jurydyczny owego procesu, jako decyzji ostatecznej lub posłuszeństwa. Kwestia stosunku między objawieniem lub prawem boskim a historią zostaje zaangażowana wtedy, gdy zastanawiamy się nad miejscem „środków ludzkich” w autentycznej interpretacji Pism i Tradycji. W tym punkcie II Sobór Watykański doprowadził do znaczącego otwarcia.

Można by zatem pomyśleć, antycypując nieco analizy tekstów, że dwudziestowieczny sobór odpowiedział na nadzieje Newmana, który w *Liście do księcia Norfolk* czynił swymi wersy Moliny: „Do późniejszych soborów należy inter-

¹⁰⁰ Zob. H. Küng, *Nieomyślny?*, przekład polski: T. Zatorski, „Nomos”, Kraków 1995, s. 41 — 68, w odniesieniu do encykliki *Humane Vitae* (1968) Pawia VI.

¹⁰¹ DC 91 (1994), s. 51 n, wraz z oficjalnym wyjaśnieniem i odpowiedzią Kongregacji Nauki Wiary na wątpliwość dotyczącą listu *Ordinatio sacerdotalis* z 28 października 1995 roku, w: DC 92 (1995), s. 1079-1081.

¹⁰² Prawosławny punkt widzenia zob. E. Ghikas, *Comment „redresser” les définitions du premier concile du Vatican*, „Irénikon” 68 (1995), s. 163-204.

pretowanie i szersze oraz dokładniejsze definiowanie tego, co poprzednie sobory zdefiniowały w sposób mniej wyraźny, mniej pełny lub mniej dokładny”¹⁰³. Po II Soborze Watykańskim niektórzy mieli posunąć się aż do podjęcia tego, co ten i ów myśleli już w 1870 roku przy lekturze Konstytucji¹⁰⁴, to znaczy, że to raczej mniejszość — która na II Soborze Watykańskim stała się większością — odniosła zwycięstwo.

Nie jest pewne, czy o relacjach między dwoma soborami można myśleć w ten sposób. Wszystko pozwala twierdzić, że rzymska praktyka posoborowa opiera się, w punktach spornych, raczej na inspiracjach I Soboru Watykańskiego, niż na ich „skadrowaniu” przez II Sobór Watykański. Można by pomyśleć, że trwałość pewnego paradygmatu apokaliptycznego w katolicyzmie, wielokrotnie przypominanego w tym komentarzu, oraz poczucie, że w stosunku do zachodniej nowoczesności żyjemy w nieustannym stanie wyjątkowym, wywołują reakcje, które sytuują się raczej po stronie reafirmacji najwyższej władzy jurysdykcji i magisterium należącej do papieża, zdefiniowanej w rozdziałach trzecim i czwartym *Pastor Aeternus*. Tę hipotezę przyjdzie nam zweryfikować, gdy przedstawimy bardziej mądrościową wizję historii w tekstach II Soboru Watykańskiego.

W każdym razie, od kiedy katolicyzm ponownie wystawiony jest na próbę polegającą na zagrożeniu jego tożsamości, niechybnie odnajdujemy problem interpretacji, napotkany już przy okazji Konstytucji *Dei Filius*: temu „kompromisowemu tekstowi” trudno jest wyartykułować dogmatyczno-jurydyczną perspektywę głównych redaktorów i dogmatyczno-historyczną wizję pewnej liczby Ojców wywodzących się z umiarkowanego tradycjonalizmu. W Konstytucji *Pastor Aeternus* podobne „niedookreślenie” zostało zasygnalizowane w przypadku dwóch fragmentów rozdziału czwartego. Kompromis ten pozwala przewidzieć możliwość różnorodnych reakcji w sytuacji kryzysowej.

¹⁰³ J.-H. Newman, *Lettre au Duc de Norfolk* (1874), *op. cit.*, s. 338.

¹⁰⁴ Zob. K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, s. 299, cytujący list Dinkela z 15.11.1870 r. do kardynała Schwarzenberga.

ROZDZIAŁ ÓSMY

„Kwestia biblijna” od doktryny *Providentissimus Deus* do recepcji egzegezy historyczno-krytycznej przez *Divino afflante Spiritu*

Nowe „skadrowanie” decyzji I Soboru Watykańskiego w odmiennej perspektywie przeszło przez serię kryzysów, z których pierwszy znany jest pod nazwą „kryzysu modernistycznego”¹. Dojrzewający od pewnego czasu, kryzys ten przejawia się najpierw począwszy od roku 1893 jako „kwestia biblijna”². Szybko dotyka ona najbardziej wrażliwego punktu „budowli doktrynalnej” I Soboru Watykańskiego, stosunku Kościoła do Ewangelii. Tak postawione pytanie przyniesie, bez względu na inne zapowiadające się kryzysy, obiecujące owoce. Od tamtej epoki obejmuje wiele pól konfliktu: relacje między katolikami i protestantami, opozycję katolicyzmu wobec liberalizmu pod postacią „egzegezy liberalnej” i sprawę stosunków pomiędzy różnymi dyscyplinami w łonie wydziałów teologicznych, będących pod władzą kościelną lub państwową. Należy pokrótce przedstawić ten ogólny kontekst kwestii biblijnej³ przed analizą serii reakcji doktrynalnych magisterium rzymskiego.

I. PREHISTORIA KWESTII BIBLIJNEJ

Wskazówki bibliograficzne: F. D. E. Schleiermacher, *Herméneutique*, przekład franc.: C. Berner. Cerf/PUL. Paris 1987: *La naissance du paradigme herméneutique*, wyd. franc.: A. Laks, A. Neschke. PUL. Lille 1990. - D. F. Strauss. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2 tomy. Osiander, Tübingen 1835-1836' i 1837²; przekład franc.: E. Littré, *Vie de Jésus ou examen*

¹ Zob. J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église. Études d'histoire religieuse contemporaine*, Letouzey, Paris 1929. - E. Poulat, *Histoire, dogme et critique...*, wraz z wprowadzeniem do 3 wyd. pod tytułem „Permanence du modernisme”.

² Zob. biskup d'Hulst, *La Question biblique*, w: „Le correspondant” 134 (1893), s. 201 -251 ; artykuł ten był bezpośrednią okazją do publikacji *Providentissimus Deus*.

³ Prehistorię „kwestii biblijnej” zob. w: Chr. Theobald, *art. cit.*, *DBS*, XII, s. 470 — 514.

critique de son histoire. 2 tomy. de Ladrangé. Paris 1839. - E. Renan. *Vie de Jésus* (1836). *Œuvres complètes*, t. 4. Calmann-Lévy. Paris 1949. - E. Troeltsch. *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898). w: *Cesammelte Schriften*. II. J.C.B. Mohr. Tübingen 1922². s. 729-753. - M.-J. Lagrange. *La méthode historique*. Lecoffre, Paris 1904²; *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*. Cerf. 1967; *L'Écriture en Église. Choix de portants et d'exégèse spirituelle* (1890- 1937). prezentacja M. Gilbert. Cerf 1990. - A. Loisy. *L'Évangile et l'Église*. Bellevue 1903²; *Autour d'un petit livre*. Picard, Paris 1903². - A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede* (1906) lub *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1913^{*}). 2 tomy, Siebenstern. München-Hamburg 1966. - K. Barth, *Römerbrief* (1919); 1922^{*}. przekład franc., Labor et Fides, Geneve 1972. - R. Bultmann, *Foi et compréhension* (1933). przekład franc., 2 tomy. Seuil, Paris 1970.

E. Poulat. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (1962), Albin Michel, Paris 199 6³.

- P.-M. Beaude. *L'accomplissement des Écritures. Pour une histoire critique des systèmes de représentation du sens chrétien*. Cerf, 1980. - Chr. Theobald, *L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste*. Cl. Saavart, J.-N. Alletti (red.). *Le monde contemporain et la Bible*. Beauchesne, Paris 1985, s. 387-439; art. *Sens de l'Écriture du XVIII^e au XX^e siècle*. *DBS*. XII (1993), s. 470-514. - Y. Belaval. D. Bourel (red.). *Le Siècle des Lumières et la Bible*. Beauchesne 1986. - J.-R. Armogathe (red.). *Le Grand Siècle et la Bible*. Beauchesne 1989.

- P.-M. Beaude. art. *Sens de l'Écriture de Divino afflante spiritu à nos jours*. *DBS*. XII, s. 514-536. - F. Laplanche. *La Bible en France entre mythe et critique (XVI^e-XIX^e siècles)*. Albin Michel. 1994. - B. Montagnes. *Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904-1916)*. Gabalda. Paris 1989; *La méthode historique. succès et revers d'un manifeste*. zbiorowe. *Naissance de la méthode critique. Colloque du Centenaire de l'École biblique et archéologique de Jérusalem*. Cerf. 1992; *Le Père Lagrange (1855- 1938). L'exégèse catholique dans la crise moderniste*. Cerf. 1995.

1. HERMENEUTYKA OGOLNA I HERMENEUTYKA SZCZEGOLOWA

Przygotowywane od dawna rozróżnienie pomiędzy hermeneutyką ogólną lub filozoficzną a hermeneutyką szczegółową Pisma Świętego zaczyna obowiązywać od Schleiermachera (1768—1834). To pierwszy aspekt „kwestii biblijnej”. Tak długo, jak hermeneutyki związane były z określonymi dziedzinami (teologia, jurysprudencja, historia etc.), pozostawały pod jurysdykcją odpowiednich dyscyplin dogmatycznych. Odtąd fundament hermeneutyk szczegółowych jest studiowany na wydziale filozoficznym. Hermeneutyka filozoficzna, „sztuka prawidłowego pojmowania dyskursu kogoś innego, przede wszystkim dyskursu pisanego”⁴, po raz pierwszy zadaje sobie pytanie o „zrozumienie sensu” jako takiego i stara się uchwycić jego globalne reguły, „oparte bezpośrednio na naturze myśli i języka”⁵. Płodną ideą Schleiermachera jest połączenie języka, czy dokładniej dyskursu z myślą. Definitywnie porzucamy racjonalistyczną koncepcję jednoznacznej relacji pomiędzy słowem (znakiem)

⁴ F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, Sämtliche Werke*, 1/7, Berlin 1834- 1964, 3.

⁵ Id., *Le statut de la theologie* (1810 i 1830), Labor et Fides/Cerf, Genève-Paris 1994, n° 133.

a jego sensem (przedstawienie niezależne i wspólne wszystkim ludziom), na rzecz pewnej złożonej całości, gdzie sens nie jest już po prostu ustalany przez konwencję lingwistyczną, ale wynika także z wielorakości użycia indywidualnych tej czy innej wartości językowej. Schleiermacher odnosi się tutaj do „kręgu hermeneutycznego”, według którego całość sensu rozumiana jest zawsze na podstawie jego elementów, podczas gdy rozumienie każdego elementu zakłada już uchwycenie pewnej naznaczonej sensem całości. Język lub dyskurs implikuje zatem w swym centrum swego rodzaju *m r o k*, czy też istnienie jakiegoś spontanicznego niezrozumienia, które dostępuje tutaj po raz pierwszy statusu fundamentalnego⁶. Wymaga przeto „zrozumienia” już niejako spontanicznego działania, ale jako pewnej sztuki metodycznej i ogólnej.

Hermeneutyka szczegółowa Biblii stosuje te ogólne i ścisłe reguły w zależności od sytuacji właściwej kanonowi biblijnemu. Sytuuje się ona w „teologii historycznej”, na styku „teologii egzegetycznej” i „teologii dogmatycznej”, w miejscu, gdzie idzie o kwestię „szczególnej istoty” chrześcijaństwa⁷. W systemie katolickim odnajdziemy ją w teologii fundamentalnej, a ściślej w *demonstratio catholica*.

2. METODA HISTORYCZNA

Fakt, że hermeneutyka szczegółowa rozwijała się odtąd w ramach „teologii historycznej”, stanowi drugi aspekt „kwestii biblijnej”. Po powolnym okresie przygotowania przez podróże badawcze na Bliski Wschód w wieku oświecenia, archeologia i lingwistyka biblijna nabierają w końcu XVIII wieku rozmachu: założenie we Francji *Ecole nationale des langues orientales* w 1795 roku, utworzenie *Institut d’Egypte* w okresie kampanii napoleońskiej w 1798 roku, odkrycie historii perskiej przez Silvestre’a de Sacy, dotyczące gramatyki dzieło Geseniusa w Niemczech etc. Punkt krytyczny zostaje osiągnięty około 1850 roku, kiedy odkrycie i odczytanie pewnej liczby tekstów prowadzi do narodzin egiptologii i asyriologii. W ten sposób budowana jest, na podstawie tych dwóch dziedzin, przy wciąż odnawianych przesłankach, nauka o religiach, która wprowadza Biblię do szerokiego programu komparatystycznego, traktuje jej tekst jako dokument i redukuje jej znaczenie dosłowne do znaczenia historycznego.

Protestancka szkoła z Tybingi, znana przede wszystkim za sprawą *Życia Jezusa* D. F. Straussa (1835—1836), wyposażyła te badania w prawdziwy program metodologiczny⁸, który zostanie uściślony w eseju A. Kuenena *Metody*

⁶ Zob. Id., *Herméneutique*, *op. cit.*, s. 122n.

⁷ Id., *Le status de la théologie*, n° 137 i n° 84.

⁸ F. Chr. Baur, *An Herrn Dr Karl Hase. Beantwortung des Sendschreibens „Die Tübinger Schule”*, Fues, Tübingen 1859.

krytyczne (1880)⁹, zaś pełną dojrzałość historyczno-filozoficzną znajdzie w słynnym eseju E. Troeltscha (1856 — 1923) *O metodzie historycznej i dogmatycznej w teologii* (1900)¹⁰. Ten mistrzowski tekst, często komentowany¹¹, pokazuje niekompatybilność „komparatywizmu” z supranaturalistyczną wizją świata, jaką zakłada dogmatyka. Troeltsch ustanawia trzy zasady wszelkiej krytyki: przesunięcie ku ocenie prawdopodobieństwa, zasadę analogii, implikującą „jednorodność całości procesów historycznych” oraz zasadę korelacji, określającą „wzajemne oddziaływanie wszystkich zjawisk życia duchowego i historycznego”¹². Idea! nauki wolnej od jakichkolwiek warunków wstępnych, sformułowany przez Straussa w *Życiu Jezusa*¹³, pozostaje faktycznie w horyzoncie tego, co nazwano później egzegezą „historyczną”. Oczywiście Kuenen i Troeltsch są bardziej świadomi niepewności badań historycznych i podkreślają zasadę prawdopodobieństwa. Zakładają oni jednak, że empiryczny kontakt z historią tworzy faktycznie swą własną filozofię.

Oczywiście, pisze Troeltsch w roku 1900, w swej genezie metoda ta [historyczna] nie była niezależna od teorii ogólnych. Nie jest tak w przypadku żadnej metody. Jednak istotne jest potwierdzenie i płodność danej metody, jej wysubtelnienie w kontakcie z przedmiotami i jej zdolność do wytwarzania zrozumienia i spójności¹⁴.

Po dwóch wielkich postaciach, które podjęły spekulatywną medytację pomiędzy duchem krytycznym a teologią, Schleiermacherze i Hegłu, oraz po ostrzeżeniu Straussa, który zapowiada rozpad heglowskiej syntezy (jej spuścizna dzieli się na „lewicę” i „parwicę”), egzegeza odnosi się teraz do pewnej praktyki historycznej, ocenianej jako zdolna sama z siebie do uczynienia swych przedmiotów „cudownie żywymi i poznawalnymi” oraz do ustalenia w ten sposób „istoty chrześcijaństwa”.

3. ROZDZIELENIE EGZEGEZY STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

Jednak, ponieważ coraz trudniejsze staje się opanowanie bogactwa materiału dla poszczególnych dyscyplin, w praktyce ma miejsce rozdzielenie dwóch

⁹ A. Kuenen, *Kritische Methoden* (1880), w: *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, J.C.B. Mohr, Freiburg und Leipzig 1894, s. 4 — 43.

¹⁰ E. Troeltsch, *Über historische...*, *op. cit.*, II, s. 729 — 753.

¹¹ Zob. naszą analizę w: P. Gisel (red.), *Histoire et théologie chez E. Troeltsch*, Labor et Fides, Genève 1992, s. 243 — 268.

¹² E. Troeltsch, *Über historische...*, II, s. 731 — 734.

¹³ D. F. Strauss, *Das Leben Jesu...*, *op. cit.*, I, s. 87.

¹⁴ E. Troeltsch, *Über historische...*, II, s. 734.

¹⁵ *Ibid.*, II, s. 735n.

odrębnych dziedzin, z których jedna zwrócona jest ku Staremu, a druga ku Nowemu Testamentowi. To trzeci aspekt „kwestii biblijnej”. Tendencja do rozdzielania po raz pierwszy przejawia się u G. L. Bauera¹⁶. Nośnikiem tej praktyki jest, z kilkoma wyjątkami, dewaloryzująca koncepcja Starego Testamentu, ze względu na podskórny wpływ Schleiermachera na hermeneutykę biblijną. W każdym razie coraz trudniejsze staje się mówienie o jednym znaczeniu Pism. Zresztą w rozdzielaniu Testamentów nie jest niemożliwe odczytanie negatywnego stosunku tej „historycznej” hermeneutyki do judaizmu.

4. TEOLOGICZNO-POLITYCZNY ASPEKT EGZEGEZY HISTORYCZNO - KRYTYCZNEJ

Wraz ze wzrostem nacjonalizmu granica wyznaniowa pomiędzy obydwoma teoriami sensu, decydująca w oświeceniu¹⁷, zostaje podwojona nową barierą. I tak we Francji, począwszy do lat trzydziestych, mówić się będzie o „krytyce niemieckiej”. Ten aspekt teologiczno-polityczny stanowi czwarty aspekt „kwestii biblijnej”. Koncepcja narodu odgrywa przede wszystkim funkcję wewnętrzną w określeniu sensu Pism. Kiedy J. Wellhausen (1844—1918) twierdzi na przykład, iż „fakt stworzenia narodu przez Boga jest pewniejszy, niż stworzenie Kościoła oraz że Bóg z większą mocą działa w historii narodów niż w historii Kościoła”¹⁸, nie tylko przecina powiązanie pomiędzy Testamentami, pomiędzy judaizmem profetycznym, który cieszy się niezależnością narodową a późnym judaizmem, apokaliptyczną matrycą Ewangelii, ale przede wszystkim umieszcza „Kościoły chrześcijańskie”, podobnie jak religię żydowską, w „sferze wyznaniowej”, czyniąc odtąd z Biblii „dzieło klasyczne” pośród innych tego typu dzieł oraz dobro narodu i ludzkości, które mogą odczytać w niej pewien etap swej ewolucji historycznej.

„Paradygmat liberalny” dochodzi do dojrzałości w okresie publikacji *Syllabus* (1864). W materii Starego Testamentu można odwołać się do książki Kuenena¹⁹ przetłumaczonej przez Renana na francuski, która z profetyzmu czyni prawdziwy wzór człowieczeństwa. Zapuszcza on korzenie w „fali entuzjazmu dla wolności, dla religii, przypisywanej bezpośredniemu działaniu Jahwe” i usytuowanemu w zasadzie „ponad przywróceniem kultu Jahwe i teokracją izraelską w jej czysto zewnętrznych formach”²⁰. Drugie oblicze „paradygmatu

¹⁶ G. L. Bauer, *Theologie des Alten Testaments*, 1796; *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 1800 — 1802.

¹⁷ Zob. Chr. Theobald, *art. cit.*, *Sens de l'Écriture...*, DBS, XII, s. 470 — 484.

¹⁸ J. Wellhausen, *art. „Israel”*, *Ebr* z 1879 roku.

¹⁹ A. Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A.T.*, (1861 — 1865), przekład franc.: E. Renan, I: *Les livres historiques*, M. Lévy, Paris 1866; II: *Les livres prophétiques*, Calmann-Lévy, 1879.

²⁰ A. Kuenen, *Histoire critique...*, II, s. 29 i 26.

liberalnego” dotyczy rekonstrukcji życia Jezusa. Oczywiście, ze względu na swą perspektywę krytyczną, opierającą się wszelkiej konstrukcji pozytywnej, dzieło D. F. Straussa (1835) nie może być umiejscowione w nurcie liberalnym. Jednakże autor ten publikuje w 1864 roku, rok po *Życiu Jezusa* E. Renana²¹, drugie dzieło o tym samym tytule, „dla ludu niemieckiego”, które doskonale odpowiada duchowi liberalnemu, czyniąc z Jezusa cierpliwego mistrza, który miał oddzielić religię od polityki i kultu i głosił drogę wewnętrznego pokoju z samym sobą i z Bogiem²².

Pamiętamy, że Strauss i wielu innych ukazywało ideał nauki wolnej od jakichkolwiek założeń wstępnych. Ideał ten okazuje się iluzoryczny. Opierając się na procedurach krytycznych, „paradygmat liberalny” proponuje nową wizję świata i historii ludzkości.

5. SKOMPLIKOWANA GEOGRAFIA STANOWISK

Takie implikacje teologiczne i filozoficzno-polityczne ulegają na polu egzegezy dyfrakcji na różnorodne stanowiska. To piąty aspekt „kwestii biblijnej”. Egzegeza katolicka wszędzie w Europie opiera się założeniom liberalizmu biblijnego. Opozycje te wybuchają zresztą na wielu poziomach, przejawiając w ten sposób rosnącą złożoność dostępu do sensu: akceptacja lub odrzucenie reguł krytycznych, przynależność biblistów do różnorodnych instytucji kontrolowanych przez państwo albo magisterium katolickie, a wreszcie opozycja między poszczególnymi „wizjami świata”, które ścierają się na obszarze Biblii. Jednakże nie trzeba redukować tych napięć do opozycji dwuczłonowych, ponieważ naprzeciw katolickiej doktryny biblijnej winniśmy wyróżnić liberalne ujęcie nauki o religiach, która określa siebie jako niezależną od jakiegokolwiek przesądu wyznaniowego.

Egzegeza katolicka, reprezentowana we Francji przez kilku wielkich profesorów z Saint-Sulpice, jak M. Garnier (od 1803 do 1845), M. Le Hir (od 1846 do 1868), który był nauczycielem Renana, M. Vigouroux (od 1868 do 1903), oraz przez o. J.-B. Glaire’a, ucznia Garniera i profesora na Sorbonie, potrafiła naznaczyć kulturę biblijną XX wieku podręcznikami o wielkiej wartości, wraz z wprowadzeniami biblijnymi, którym towarzyszyła literatura apologetyczna. Atak na znaczenie dosłowne, przeprowadzony przez „naukę niemiecką”, która usiłuje na nowo napisać historię biblijną, zmusza egzegetów katolickich do zorganizowania jego obrony. Walczą oni przede wszystkim przeciw tak zwanemu „poczuciu mitycznemu” protestanckiej szkoły z Tybingi, które Vigouroux

²¹ E. Renan, *Vie de Jésus* (1863), *Œuvres complètes*, IV, Calmann-Lévy, Paris 1949.

²² D. F. Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1864.

definiuje w taki sposób: „Słowo mit oznacza, w opozycji do historii realnej, swego rodzaju historię zmyśloną lub wyimaginowaną, rodzaj baśni, którą posługujemy się jako powłoką dla wyrażenia, na sposób dzieł wyobraźni i fikcji, idei i teorii religijnych i metafizycznych lub nawet fizycznych”²³. Egzegeza katolicka znajduje się tutaj wobec kłopotliwego problemu bezbłędności Biblii, w szerokiej mierze utożsamianej z jej charakterem historycznym, podczas gdy błąd znajduje się po stronie „mitu”. Riposta „krytycznego zdrowego rozsądku” i „zdrowej hermeneutyki” jest wtedy nieodwołalna:

Czy zapomniano — pyta J. B. Glaire — że Pisma mają za autorów świadków naocznych lub współczesnych, którzy dotykali czasu faktów, o jakich piszą? [...] Oczywiście jest, że nie można uznać mitów w cudach, których św. Mateusz i św. Jan, na przykład, byli świadkami; albowiem, ponieważ zgadzamy się, że byli pełni szczerości i dalecy od fantazjowania, opowiedzieli nam o nich tak, jak je widzieli; i ponieważ według ich prostego i naiwnego przekazu fakty te nie są naturalne, ale w pełni cudowne, tak też musimy je rozumieć²⁴.

II. STANOWISKA ZAJMOWANE PRZEZ MAGISTERIUM RZYMSKIE W XIX WIEKU

Wskazówki bibliograficzne: Leon XIII. Encyklika *Providentissimus Deus*. 18.11.1893. o studium Pisma Świętego; wyd. franc.; *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*. t. 4. Bayard. Paris, s. 2-45; *EnchB.* wyd. 4. n° 106 - 131 ; przekład polski: *Encyklika Papieża Leona XIII Providentissimus Deus o studiach biblijnych*. Nakładem Koła Biblistów U.U.J.. Kraków 1934; Encyklika *Depuis le jour*. 8.09.1899. do biskupów i duchowieństwa francuskiego, *ibid.*, t. 6. s. 94-109; List apostolski *Vigilantiae*. 30.10.1902. o ustanowieniu komisji studiów biblijnych, *ibid.*, 7. s. 131-141.

1. DOKTRYNA BIBLIJNA ENCYKLIKI *PROVIDENTISSIMUS*

Pierwsza reakcja magisterium katolickiego wobec egzegezy liberalnej znajduje się w *Syllabusie*, opublikowanym w 1864 roku, rok po *Życiu Jezusa* Renana i w tym samym roku, co dzieło Straussa. Zdanie siódme potępia tezę, zgodnie z którą „proroctwa i cuda są fikcjami poetyckimi, księgi obydwu Testamentów zawierają mityczne wymysły, a nawet Jezus Chrystus jest mityczną fikcją”²⁵. Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej I Soboru Watykań-

²³ F. Vigouroux, *Manuel biblique ou cours d'Écriture Sainte à l'usage des Séminaires*, t. I: *Ancien Testament* (1879), Roger et Chernoviz, Paris 1899¹, s. 281.

²⁴ J. B. Glaire, *Abrégé d'introduction aux livres de l'Ancien et Nouveau Testament* (1846), Leroux-Jouby, Paris 1878⁶, s. 153.

²⁵ *DzS* 2907.

skiego powtarza to potępienie²⁶, ale wpisuje je w szersze ramy doktryny biblijnej.

Bardziej kompletne rozwinięcie tej doktryny znajduje się encyklice *Providentissimus Deus* Leona XIII o studiach nad Pismem Świętym, które w 1893 roku otwiera, jak również w innych dziedzinach, serię „nowoczesnych” tekstów doktrynalnych dotyczących Biblii. Inauguracyjny charakter encykliki jest mocno podkreślony przez nową lekturę egzegezy na początku tekstu. Ten ostatni, inspirowany jest, spośród tekstów współczesnych, prologiem do *Dei Filius*, który odnotował już paradoksalne i „katastrofalne” konsekwencje protestanckiego odrzucenia magisterium w imię *sola Scriptura*, to znaczy przekształcenia „osądu prywatnego” w racjonalizm biblijny, burzący czystość księgi uważanej niegdyś za „jedyne źródło”²⁷. Bezpośrednią okazją ukazania się encykliki jest z pewnością artykuł, jaki biskup d’Hulsta, pierwszy rektor Instytutu Katolickiego w Paryżu, zredagował, po śmierci Renana w 1892 roku, na temat „kwestii biblijnej”. W ramach egzegezy katolickiej wyróżnił dwie szkoły, „tę, która przyjmuje jako historię prawdziwą, nieomylną ze względu na natchnienie, każdą narrację, która nie ma oczywistego charakteru przypowieści” oraz tę, nazywaną „szkołą szeroką”, „która sądzi, że w pismach biblijnych może dokonywać selekcji według metod krytyki historycznej”²⁸. Od dawna przewidziane, ukazanie się encykliki zostało niewątpliwie przyspieszone dla potępienia owej „szkoły szerokiej”, uważanej za niemożliwy do zaakceptowania kompromis z „wolną nauką”. Leon XIII raz jeszcze potwierdza na początku tekstu i w odniesieniu do I Soboru Watykańskiego centralną oś biblijnej doktryny Kościoła:

Taka jest nauka, której Kościół nigdy nie zaprzestał utrzymywać i publicznie nauczać na temat ksiąg obydwu Testamentów: oto dobrze znane nauczanie starożytności chrześcijańskiej, że Bóg, mówiąc najpierw przez proroków, następnie sam, a wreszcie przez apostołów, dał nam także Pismo, które nazywa się kanonicznym oraz że w owym Piśmie trzeba nam widzieć Boże wyroczenie i dyskursy, list skierowany przez Ojca niebieskiego i przekazany przez świętych autorów rodzajowi ludzkiemu będącemu w podróży z dala od swej ojczyzny²⁹.

Tradycyjne rozróżnienie między trzema okresami Słowa Bożego doprowadzi ten tekst do tego, co nazywano „finalizmem” egzegezy biblijnej: prawdziwy sens, od samego początku obecny w doktrynalnym orzecznictwie Kościoła,

²⁶ *Dei Filius*, rozdz. III, kanon 4.

²⁷ *Providentissimus*, *op. cit.*, s. 17; przekład polski: *op. cit.*, s. 25 — 26. Na końcu pierwszej części Leon XIII jasno określa tych samych adwersarzy, których przywołano w Konstytucji *Dei Filius*, racjonalistów.

²⁸ Biskup d’Hulst, *La Question biblique*, *art. cit.*, s. 228.

²⁹ *Ibid.*, s. 3.

biegnie, zgodnie z ruchem nieprzerwanym i zawsze przyciąganym przez swój cel, od Starego do Nowego Testamentu, który określa z kolei znaczenie pierwszego Testamentu, i od Nowego ku „doktrynalnej budowli”, ustanowionej przez Kościół interpretujący Biblię. *Providentissimus* wyraża tę doktrynę w potrójnej perspektywie: „o b r o n a i i n t e r p r e t a c j a ksiąg świętych”, przy czym te dwa ujęcia, apologetyczne i dogmatyczne, za tło mają bardziej ogólną troskę duszpasterską czy duchową, która „wywołuje [...] pragnienie, by to cenne źródło objawienia katolickiego otwarło się na sposób bardziej pewny i szerszy dla pożytku trzody Pańskiej”³⁰.

Perspektywa duchowa

Rozwinięta na początku i na końcu tekstu pod adresem „szafarzy”, ta perspektywa duchowa lektury biblijnej odnosi się, zgodnie z autorytetem Psalmisty, do wewnętrznej relacji pomiędzy „niejasnością” ujęcia tekstu a postawą czytelnika, który, aby zrozumieć znaczenie i wyłożyć je, „potrzebuje asystencji Ducha”, „ubłaganej przez pokorę modlitwy i zachowywanej przez świętość życia”³¹. „Instytucje i prawa” kościelne znajdują w tej perspektywie duchowej swe prawdziwe uzasadnienie, choć zostają później wyłożone w krótkiej historii egzegezy eklezjalnej, aby usprawiedliwić, wobec niekatolików i adwersarzy, „przezorność” Kościoła³².

Duchowy cel interwencji magisterialnej przekłada się od razu na terminologię apologetyczną i dogmatyczną. Ten punkt wyraża się w ambiwalentnej pozycji dokumentu wobec „duchowych znaczeń” Pisma. Uznaje on jedynie znaczenie alegoryczne i tropologiczne. Ich konieczność związana jest z niejasnością tekstu:

Często myśl jest tak podniosła lub tak tajemnicza, iż ani znaczenie dosłowne nie wystarcza do wyrażenia jej, ani zwykłe prawa hermeneutyki do odkrycia jej. Tak też znaczenie dosłowne wzywa na pomoc inne znaczenia, które służą czy to do wyjaśnienia doktryny, czy do umocnienia zasad moralnych³³.

Przywołane jako miejsce przejścia do lektury dogmatyczno-moralnej Pisma, stosowanie „znaczeń duchowych” zostaje następnie ograniczone augustyńską regułą pierwszeństwa „znaczenia dosłownego”, niezbędnego „w epoce, w której tak bardzo panują pasja nowości i swawola opinii”, oraz ich celem związanym z pobożnością i moralnością³⁴.

³⁰ *Ibid.*, s. 5.

³¹ *Ibid.*, s. 9 - 11 i 45.

³² *Ibid.*, s. 11-15.

³³ *Ibid.*, s. 23.

³⁴ *Ibid.*, s. 27.

Perspektywa dogmatyczna

Najważniejszy akcent biblijnej doktryny *Providentissimus* spoczywa zatem na perspektywie dogmatycznej i apologetycznej lektury Pism, wyprowadzonej również z ich „religijnej niejasności” i potwierdzonej ponownie, w ślad za św. Ireneuszem, Soborami Trydenckim i I Watykańskim:

Trzeba także uznać, że w świętych księgach panuje swego rodzaju tajemniczy mrok i że nie można wchodzić w nie bez przewodnika. [...] Bóg pragnął przede wszystkim dać nam do zrozumienia, iż oddał Pismo w ręce Kościoła i że w lekturze i interpretacji słowa Bożego otrzymamy od niego nieomyślne ukierunkowanie i naukę. Tam, gdzie Bóg złożył dary (*charismata*), tam szukać trzeba prawdy: jeśli chcemy pewnego wykładu Pism, należy o niego prosić tych, w których utrwała się sukcesja apostołska³⁵.

Ta fundamentalna zasada eklezjalnej lektury Pisma, która opiera się na „finalizmie biblijnym” interpretowanym przez I Sobór Watykański, na nowo wyłożona na końcu rozwinięcia o egzegezie dogmatycznej, daje początek formule przejętej później przez Benedykta XV (1920) i II Sobór Watykański (1965):

Przede wszystkim bardzo upragnione i bardzo potrzebne jest to, aby praktyka Bożego Pisma rozszerzyła się na całą teologię i aby stała się, by tak powiedzieć, jej duszą³⁶.

Z pewnością, według tradycji tomistycznej, uwierzytelnionej przez *Aeterni Patris* (1879)³⁷, korpus doktrynalny i eklezjalny ma właściwą sobie konsystencję. Leon XIII wydaje się nawet dopuszczać pewną redukcję formacji seminarzystów w dziedzinie „nauki o dogmatach” i do zdolności „wyciągania z nich wniosków”. „Poważny i uczony teolog bynajmniej nie powinien zostawiać na uboczu d o w o d ó w d o g m a t y c z n y c h , zaczerpniętych z powagi Biblii”³⁸. Wygląda to tak, jak gdyby ci, którzy uczestniczą — z bliska lub z daleka — w doktrynalnym orzecznictwie ciała eklezjalnego mieli przygotować coś w rodzaju genealogii tegoż ciała, w którym już mieszkają.

Jeśli idzie o konkretne ustalenie znaczenia Pisma, encyklika wskazuje oto wyraźną granicę pomiędzy miejscami, których autentyczny sens jest ustalany przez samych pisarzy lub przez osąd Kościoła — czy to w u r o c z y s t y m ,

³⁵ *ibid.*, s. 23.

³⁶ *Ibid.*, s. 27; zob. Chr. Theobald, *L'Écriture me de la théologie...*, w: I.E.T., *L'Écriture me de la théologie*, Brepols, Bruxelles 1990, s. 111-132.

³⁷ Zob. niżej, rozdz. X.

³⁸ *Providentissimus*, s. 29; przekład polski: *op. cit.*, s. 43.

czy też w magisterium zwyczajnym i powszechnym — oraz „pozostałymi miejscami”, gdzie wolność może być wykorzystywana, pozwalając na prawdziwy postęp badań egzegetycznych. Odnotujmy przede wszystkim odrzucenie jakiegokolwiek sprzeczności, czy to między autorami natchnionymi, czy też interpretatorami a doktryną Kościoła.

Perspektywa apologetyczna

Dotykamy tutaj strony apologetycznej „finalizmu biblijnego”, bardzo obecnej w encyklice i wyrażonej w jej końcowej części. W bojowych obrazach tekstu i w używaniu metafory walki, zaczerpniętej z Listu do Efezjan³⁹ można rozpoznać elementy apokaliptyczne katolicyzmu integralnego. Argumentacja apologetyczna, która odtwarza „dowody dogmatyczne, zaczerpnięte z powagi Biblii”⁴⁰, dotyczy w ostatniej instancji prawowitości tych, których misją jest orzekanie o doktrynalnym znaczeniu tekstu biblijnego:

Pozostaje jednak druga część pracy [...], ażeby jak najmocniej została udowodniona jego [Pisma Świętego] całkowita powaga. To może być osiągnięte [...] przez żywe i nieomyłne nauczanie Kościoła, który „sam przez się, to jest przez swój cudowny rozwój, przez niezwykłą świętość i niewyczerpaną obfitość we wszystkie dobra, przez powszechną jedność, niewyciężoną stałość, jest rzeczywiście wielkim i trwałym motywem wiary i niezniszczalnym świadectwem swego Boskiego posłannictwa” (*Dei Filius*, rozdz. III). Ponieważ zaś Boska i nieomyłna powaga Kościoła opiera się także na Piśmie Świętym, dlatego należy przede wszystkim dowieść i wykazać, że należy mu się przynajmniej wiara ludzka; na podstawie pewnych świadków starożytności będzie można potem wykazać pewnie i wyraźnie bóstwo i posłannictwo Chrystusa Pana, ustanowienie Kościoła hierarchicznego oraz prymat, nadany św. Piotrowi i jego następcom⁴¹.

Ten „krąg apologetyczny”⁴² pozwala zrozumieć zastrzeżenia encykliki w stosunku do „krytyki wyższej” albo literackiej, która, „aby osądzać o pochodzeniu, integralności i autorytecie jakiejś księgi” odnosi się „jedynie do dowodów wewnętrznych”, zaniedbując fakt, iż „dowody dostarczane przez historię mają więcej mocy, niż wszystkie inne”. Krytyka literacka odczuwana jest jako zagrożenie dla argumentu apologetycznego — „proroctw, cudów i wszystkiego, co wykracza poza porządek naturalny” — ponieważ niesie z sobą ryzyko przenoszenia „fałszywej filozofii”⁴³.

³⁹ *Ibid.*, s. 15-19 i 29-31 etc.; przekład polski: np. s. 45.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 29; przekład polski: s. 43.

⁴¹ *Ibid.*, s. 29 — 31; przekład polski: s. 45.

⁴² Ukryty w strukturze *Pastor Aeternus*.

⁴³ *Providentissimus*, s. 33; przekład polski: *op. cit.*, s. 47.

Kwestia epistemologiczna jest prawdziwym szczytem apologetycznego wymiaru tekstu, który na swych ostatnich stronicach traktuje o relacji pomiędzy znaczeniem Pisma z jednej strony a poznaniem naukowym natury i poznaniem historycznym dokumentów starożytności z drugiej. Encyklika precyzuje w tym miejscu z a s a d ę d o k t r y n a l n ą bezbłędności Pism, opartą na ich natchnieniu:

Natomiast bezwzględnie nie wolno ograniczać natchnienia do niektórych tylko części Pisma Świętego albo przyjmować, że pobłądził sam święty autor. Nie można także tolerować zapatrywania tych, którzy, chcąc uniknąć powyższych trudności, nie wahali się wcale przyjąć zdania, że natchnienie Boże rozciąga się jedynie do rzeczy wiary i obyczajów, i do niczego poza tym; błędnie bowiem sądzą, że prawdziwości sensu nie tyle należy szukać w tym, co Bóg powiedział, ile raczej w motywach, dla których rzeczy te powiedział⁴⁴.

Przywołana w dalszej części tekstu racja doktrynalna o d w r a c a kierunek argumentacji rozdziału drugiego *Dei Filius*. Podczas gdy dokument ten odrzuca oparcie kanoniczności Pism na ich aprobachie przez autorytet kościelny i na ich bezbłędności, a następnie opiera ją bezpośrednio na ich natchnieniu i na Bogu jako ich autorze, encyklika wychodzi od natchnienia ksiąg biblijnych, by dojść do ich bezbłędności:

Albowiem wszystkie Księgi, które Kościół przyjął za święte i kanoniczne, tak w całości, jak we wszystkich swych częściach, zostały napisane pod natchnieniem Ducha Świętego. Natchnienie zaś Boże nie może podlegać żadnemu błędowi i nic tylko samo z siebie (*per se ipsa*) odrzuca wszelki błąd, ale odrzuca go z taką koniecznością, jak konieczne jest, że Bóg, Najwyższa Prawda, nie może być sprawcą żadnego błędu⁴³.

Ustaliwszy tę zasadę dla rozwiązania konkretnych trudności, tekst nie odsyła tylko do reguł języka, ale także do tomistycznego rozróżnienia pomiędzy istotą wiary, a opiniami poszczególnych epok. *Providentissimus* inspirowany jest w tym miejscu „perspektywizmem” czwartego rozdziału *Dei Filius*, który zakłada niemożliwość realnych sprzeczności pomiędzy dziedzinami, a te, które mogą pojawić się podczas debaty, odnosi do przekroczenia wyznaczonych granic:

Wprawdzie tłumacz winien wykazać, że fakty, podawane przez badaczy przyrody za pewne, gdyż poparte poważnymi dowodami, nie sprzeciwiają się Pismu Świętemu w ł a ś c i w i e w y j a ś n i o n e m u, to jednak winien pamiętać, że oprócz tego są inne fakty, podawane najpierw za pewne, a które potem zostały podane w wątpliwość i odrzucone. Jeżeli zaś autorzy, piszący o rzeczach przyrodniczych,

⁴⁴ *Ibid.*, s. 37; przekład polski: s. 50.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 37 — 39; przekład polski: s. 50 — 51.

przekraczają granice swojej nauki i wdzierają się w dziedzinę filozofii, wygłaszając przewrotne zdania, tłumacz teolog winien troskę zwalczania ich oddać w ręce filozofów⁴⁶.

W tym miejscu uwidacznia się ostateczna koherencja nauczania Leona XIII, wraz z jego odniesieniem do „sumiennego uprawiania i głębokiego studiowania filozofii”⁴⁷, nie zważającego na rozróżnienie Schleiermachera pomiędzy „hermeneutyką ogólną” a „hermeneutyką szczegółową”. Zakładając, że odwieczna doktryna biblijna jest czymś ustalonym, regulacja magisterialna dotyczy zatem obrony pewnej „wizji świata” blisko związanej z filozofią tomistyczną, pozostawiając względną swobodę w samym posługiwaniu się technikami egzegetycznymi.

Rozumiemy teraz, dlaczego Leon XIII ustanawia w 1902 roku swym listem apostolskim *Vigilantiae*⁴⁸ „Komisję Biblijną” przy Stolicy Apostolskiej, której zadaniem ma być śledzenie postępu egzegezy, obrona autorytetu Pisma i jego lektury eklezjalnej, a wreszcie wykład „autentycznego znaczenia” tekstu biblijnego, który w diskutowanych punktach wymaga poszanowania zasady analogii wiary. Czternaście odpowiedzi Komisji, udzielonych w latach 1905—1915, dotyczy w istocie kwestii granicznych pomiędzy badaniami historycznymi, autentycznością, historycznością ksiąg biblijnych, a apologetyką biblijną⁴⁹. Odnajdziemy tu może inspirację Vigouroux, który był, od 1903 do 1915 roku, jednym z dwóch sekretarzy Komisji. Lagrange, powołany w 1903 jako konsultant, odnotowuje w swych *Wspomnieniach* korzyści i trudności owego „trybunału wiary”:

Dzieliłem, pisze on, awersję Loisy do nauki administracyjnej. [...] Konsultanci musieli sobie przeto od początku powiedzieć, iż proszono ich tylko, aby powiedzieli, w imię zasad objawionych i teologii, w jakiej mierze egzegeci posiadali wolność podnoszenia i rozwiązywania kwestii. [...] Odruchem geniuszu Leona XIII wydawało mi się ustanowienie zasady kompetencji [...]. Krańcowa różnorodność opinii reprezentowanych w komisji [...] jest olbrzymią korzyścią dla trybunału wiary; albowiem jeśli tak wielu ludzi o odmiennych opiniach deklaruje, iż w grę wchodzi wiara, nikt nie może racjonalnie odrzucić werdyktu osób kompetentnych. [...] Zapomniałem tylko, że właśnie w kwestii, tego co przynależy do wiary, jakie granice dogmat o natchnieniu nakłada na krytykę, Komisja podzielona była na dwie wyraźnie równe grupy⁵⁰.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 37; przekład polski: s. 49. Po fragmencie tym pojawia się twierdzenie, nad którym wylano wiele atramentu; zostanie ono przejęte przez Benedykta XV, *Spiritus Paraclitus*, i przez Piusa XII, *Divino Afflante Spiritu*: „Użytecznym będzie stosowanie tej zasady do nauk pokrewnych, szczególnie do historii”.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 29; przekład polski: s. 44.

⁴⁸ *EnchB*, n° 137—148; przekład franc.: *Lettres apostoliques*, 1, s. 132—141.

⁴⁹ Zob. L. Pirot, art. „Commission biblique”, *DBS* II (1934), 103—113.

⁵⁰ *Le Père Lagrange au service de la Bible*, s. 128—130.

2. EGZEGEZA POMIĘDZY HERMENEUTYKĄ A KRYTYKĄ

Argument apologetyczny podzieli egzegetów katolickich po ukazaniu się *Providentissimus*. „Teologowie krytyczni”⁵¹ mogli czuć się dotknięci zarzutami *Providentissimus* i *Encykliki do biskupów i duchowieństwa francuskiego* (1899), kierowanymi pod adresem tych, którzy biorą argumenty adwersarzy na własny rachunek⁵². Niektórzy, jak A. Loisy (1857 — 1940), rzeczywiście odrzucają biblijne założenia *demonstratio catholica* inni, jak M.-J. Lagrange (1855 — 1938) starają się je ocalić. Trzeba jednak rozważyć wszystkie wymiary tego dwu-podziału, który implikuje również granicę, na razie nieprzekraczalną, pomiędzy wzięciem pod uwagę „kwestii hermeneutycznej” odziedziczonej po oświeceniu (Loisy), a „teologią biblijną”, inspirowaną Pascalem i tradycją patrystyczną (Lagrange). Rozdział pogłębia się na początku XX wieku, mimo że jedna z jego przyczyn, utajony historycyzm „liberalnego” praktykowania metody historycznej, zanika, szczególnie wraz z opracowaniami Weissa i Gunkela, które pozostawiają swój ślad w egzegezie katolickiej.

Debata apologetyczna

A. Loisy od roku 1897 kontestuje ważność argumentacji apologetycznej, która według niego opiera się na potrójnym postulacie:

Ze względu na postulat teologiczny przyjmuje się, że fundamentalne idee religijne, poczynając od idei Boga, zostały w istocie niezienne, przynajmniej w wybranej części ludzkości, od początku świata aż do naszych dni. Ze względu na postulat mesjański przyjmuje się, że Jezus i Kościół były przedmiotem formalnych i jasnych przepowiedni w Starym Testamencie, przepowiedni, które zostały potwierdzone i odnowione w Nowym Testamencie w stosunku do Kościoła. Ze względu na postulat eklezjastyczny przyjmuje się, że Kościół, wraz z istotnymi stopniami swej hierarchii, swymi fundamentalnymi dogmatami i sakramentami swego kultu, został ustanowiony bezpośrednio przez Chrystusa. Otóż te trzy postulaty, na których spoczywa cała budowla wiary i systemu katolickiego, są nie tylko [...] nie do udowodnienia, ale zostały udowodnione przez historię jako fałszywe⁵³.

Ta afirmacja dosięga bezpośrednio strony apologetycznej „finalizmu biblijnego” o tyle, o ile Loisy pojmuje naukę historyczną jako zupełnie obojętną w stosunku do jakiegokolwiek dowodzenia w dziedzinie wiary. Według niego „kryzys apologetyczny” nie wynika z jakiejś szczegółowej trudności, ale z nie-

⁵¹ Wyrażenie to znajduje się w: L. de Grandmaison, *Théologiens scolastiques et théologiens critiques*, „Études” 74 (1898), s. 28.

⁵² Leon XIII, *Depuis le jour, Lettres apostoliques*, 6, s. 101.

⁵³ A. Loisy, *Mémoires...*, op. cit., I, s. 448n.

zdolności „egzegezy rzekomo tradycyjnej” do zaakceptowania „ducha naukowego” i mentalności („zdrowego rozsądku”), jakie zakłada historia³⁴. Jako wyjście z kryzysu proponuje „możliwą transpozycję każdego z trzech postulatów do jego rzeczywistości historycznej, rzeczywistości, która była potężną ewolucją, bardziej rozumną i bardziej satysfakcjonującą, w pewnym sensie nawet dla wiary, niż jakiś splot cudów”⁵⁵. Czyniąc to, wiąże on obronę znaczenia Pism z pojmowalnością tekstu w wizji świata naznaczonego przez ewolucjonizm i przesuwając problem apologetyczny ku kwestii aktualnej interpretacji Biblii. Według niego, nie wchodzi tutaj w grę reguła wiary jako taka, ale prawo egzegetów i teologów do uczestniczenia w owym procesie interpretacji⁵⁶.

Także Lagrange zajmuje w 1904 roku stanowisko wobec argumentu apologetycznego:

Wysuwano obiekcje, iż autorytet Pisma opiera się na autorytecie Kościoła, a autorytet Kościoła na autorytecie Pisma: błędne koło [...]. Uważam, że w swych zasadniczych zarysach argument jest nadal solidny i w tym, jak sędzę, wyraźnie oddzielam się od pana Loisy’ego, wedle którego historia niezdolna jest dowieść tych faktów⁵⁷.

Lagrange akceptuje zrazu tezę Loisy’ego, zgodnie z którą „ewangeliści wcale nie są zwykłymi historykami”, ponieważ „zakładają oni wiarę i pragną doprowadzić do jej narodzin”. Pokazuje następnie, że „w swych zasadniczych zarysach”⁵⁸ porównanie czterech Ewangelii może przywrócić ewangelistom pewien kredyt zaufania w oczach historyka gotowego przyjąć, iż „twierdzenie wiary co do znaczenia [faktów] nie zmienia warunków badania zjawiska” oraz że ewangeliści „ze względu na to, że są po części narzędziami [Kościoła], nie tracą nic ze swej ważności świadków”. Taka „podwójna formalność”⁵⁹ u ewangelistów jest według Lagrange’a nadal ważna „w swych zasadniczych zarysach”. Pomimo dokonania krytyki biblijnej pozwala ona uniknąć błędnego koła w „apologetycznym” ruchu pomiędzy Pismem a Kościołem.

Jeśli trudno jest zrekonstruować życie Jezusa w oparciu o każdego ewangelistę, historyk powinien być ze wszech miar zainteresowany krytyką swej własnej subiektywności. Zamiast ufać „swym ideom ewolucji historycznej”, byłoby „bardziej obiektywne wzięcie tutaj za przewodnika tradycji eklezjastycznej”⁶⁰. To stwierdzenie odsyła do czysto teologicznej czy eklezjalnej strony

⁵⁴ A. Loisy, *Autour d’un petit livre*, op. cit., s. 208n.

⁵⁵ Id., *Mémoires...*, I, s. 449.

⁵⁶ Id., *Autours d’un petit livre*, s. 180n i 106n.

⁵⁷ M.-J. Lagrange, *La méthode historique*, s. 245 n.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 246 i 253.

⁵⁹ *ibid.*, s. 252-254 i 245.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 251.

„podwójnej formalności” pism biblijnych. Lagrange wymaga od teologów, aby opierali się na „zasadniczych zarysach” badań historycznych, co wymaga z ich strony umiejętności „ustalenia odpowiedniego rozdziału i rozróżnienia pomiędzy prawdą dogmatyczną zawartą w tekście biblijnym i autentyczną interpretacją tego tekstu przez Kościół, a mniej lub bardziej prawdopodobną opinią, mniej lub bardziej uprawnioną i możliwą do przyjęcia interpretacją tego tekstu, wyłożoną i bronią przez tego czy innego egzegetę”⁶¹.

W przeciwieństwie do Loisy’ego, Lagrange zachowuje klasyczne pojęcie „podwójnej formalności” i różnicę pomiędzy argumentem apologetycznym a interpretacją tekstu biblijnego, jaką on implikuje. Kiedy rozróżnia między prawdą dogmatyczną tekstu a opinią poszczególnego egzegety, broni z pewnością kompetencji interpretacyjnej biblisty. Jednak umieszczając na tej samej płaszczyźnie autentyczne znaczenia Pisma i mniej lub bardziej uprawnione znaczenie egzegetów, odróżniając je tylko ich stopniem pewności czy obiektywności, wyrzeka się zrozumienia kwestii hermeneutycznej w takiej postaci, w jakiej stawia ją Loisy.

Teologia biblijna i kwestia hermeneutyczna

Niejasność Pisma nie odwołuje się jedynie do „przewodnika” eklezjalnego⁶², ale według *Providentissimus* pobudza także interpretację dogmatyczną czy duchową „finalizmu biblijnego”. W 1897 roku Lagrange używa jeszcze słownictwa „znaczenia figuratywnego”, by zdać sprawę z tego, co nazywa „sposobem pisania, który wcale nie był stworzony do tego, by dokładnie współbrzmieć i który podążał za innym przedmiotem”⁶³:

Przed Bogiem wszystko jest obecne: każde Boże twierdzenie jest w istocie prawdziwe, bez względu na to, czy dotyczy przeszłości, czy przyszłości. Każde natchnione prorocтво jest zatem równie prawdziwe, co cała natchniona historia; któż będzie szukał rzeczywistości historycznej w prorocत्वach Ezechiela o odnowieniu Izraela? Nic nie urzeczywistnia się dosłownie, wszystko zostało urzeczywistnione według ducha. Był to jakby szkic królestwa Bożego. Dlaczego nie wyobrazić sobie, aby ktoś współczesny, licząc zresztą na autentyczne fakty, nadal dawnej historii ową regularność, która uczyniłaby ją odpowiednią, aby stać się figurą przyszłości?⁶⁴

Opanowany myślą o ryzyku błędnego koła w argumencie profetycznym, który mógłby być przyjęty jedynie przez kogoś, kto wierzy już w wypełnienie

⁶¹ *RB* 1 (1892), s. 15.

⁶² *RB* 9 (1900), s. 135-142.

⁶³ *Le Père Lagrange au service de la Bible*, s. 56.

⁶⁴ M.-J. Lagrange, *Les sources du Pentateuque*, *RB* 7 (1898), s. 31.

Pism, Lagrange porzuca później znaczenie figuratywne na rzecz tego, co nazywa „znaczeniem religijnym” tekstu. „Wydaje nam się, że owo znaczenie, które dowodzi, jest w rzeczywistości znaczeniem dosłownym, ale znaczeniem dosłownym rozważanym w jego aspekcie religijnym”⁶⁵. Przejście to stanowi, w teorii znaczeń Pisma, zwrot, którego ślady odnajdziemy aż w encyklice *Divino afflante* (1943).

Wychodząc od komparatystyki pomiędzy nauką o religiach a zainteresowaniem literą Pisma i jego rodzajami literackimi, Lagrange ustala najpierw religijną jedność profetyzmu biblijnego. Krytyka historyczna błędnego koła argumentu profetycznego prowadzi go następnie do wprowadzenia niuansów do aspektu przepowiadania w całości „finalizmu biblijnego”, na rzecz pewnej struktury religijnej, łączącej „łaskawość” Boga i „pragnienie” człowieka w tej samej „niejasności”. Po stronie Boga sytuuje się obietnica zbawienia religijnego i wprowadzenie nadziei do „naturalnego biegu rzeczy, którego nie chciał zakłócać, podporządkowując go przy tym wyższemu celowi”⁶⁶. Po stronie człowieka odnajdujemy fundamentalny wybór pomiędzy „pożądliwością” a „miłością”, pobudzony przez „cel ostateczny”, ukryty w przypadkowości wydarzeń:

W dziedzinie religijnej nic nie jest jasne dla tych, którzy nie mają żadnego pragnienia odnalezienia Boga. [...] Aby osądzać w tych dziedzinach, potrzeba pewnego poczucia tego, czym Bóg jest dla nas i tego, czym my powinniśmy być dla Niego; trzeba niejako przeniknąć do Jego myśli, albo przynajmniej pragnąć je poznać, by nimi inspirować swe życie. Bez pewnego poczucia religijnego [...] bezużyteczne jest podejmowanie egzegezy proroczej; nie znaleźlibyśmy w nich światła⁶⁷.

Niejasność litery chroni zatem „finalizm biblijny” przed naiwnym providencjonalizmem, który nie respektowałby historycznej przypadkowości każdego prorocstwa, a także przed wrażeniem jakiejś Bożej ułudy, która miałaby polegać na nadmiernym pobudzeniu doczesnego oczekiwania w Starym Testamencie, aby zadać mu kłam w Nowym. Niejasność otwiera zatem przestrzeń dla pragnienia człowieka i jego poszukiwania Bożego sensu.

Rozumiemy teraz, dlaczego Lagrange’owi zależy, podobnie jak Pascalowi, aby spełnione prorocstwa były „cudem subsystującym”. „Zachowują one zatem dla nas całą swą ważność”⁶⁸. Teologia biblijna osadzona na pewnej strukturze antropologicznej, która dokonuje nowej interpretacji „finalizmu”, może zaniedbać historyczny dystans pomiędzy Pismem a jego czytelnikiem i w kwestii

⁶⁵ Id., *Pascal et les prophéties messianiques*, RB n.s. 3 (1906), s. 541 n i 549 n.

⁶⁶ *Ibid*, s. 556n.

⁶⁷ *Ibid*, s. 559.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 553.

historycznego fundamentu argumentu profetycznego, zadowolić się podjęciem jedynie „zasadniczych zarysów” poszukiwań.

A. Loisy również praktykuje komparatystykę metody historycznej, ale dochodzi do wyniku teologicznego wyraźnie odmiennego. Jeśli tak bardzo podkreśla ciągłość między mesjanizmem żydowskim a głoszeniem Ewangelii przez Jezusa⁶⁹, to po to, by zagwarantować zrozumiałość Ewangelii w kontekście jej powstania:

Jeżeli [Jezus] wcale nie mówił o Królestwie, a mówiłby o zjednoczeniu z Bogiem, używając terminów mistycznych czwartej Ewangelii, [...] stałby się niezrozumiały dla wszystkich⁷⁰.

Tę samą ciągłość, stwierdzoną przy przejściu od Starego do Nowego Testamentu, odnajdziemy pomiędzy Pismami a ich interpretacją eklezjalną:

Nie zauważamy żadnego zerwania ciągłości pomiędzy faktem a jego interpretacją. Ta ostatnia nie jest jakąś obca mu fikcją; odwrotnie, dobrze pojęty fakt ewangeliczny nie protestuje przeciw interpretacji teologicznej, jeśli brać ją za to, czym jest, i nie niszczy jej⁷¹.

Pomiędzy Pismem usytuowanym historycznie a różnymi figurami jego interpretacji, istnieje stosunek typu strukturalnego, możliwy do stwierdzenia przez historyka:

Szczegółowe i zmieniające się formy tego rozwinięcia, jako zmieniające się nie są istotą chrześcijaństwa, ale następują po sobie, by się tak wyrazić, w ramach, które, jako że są zmienne, nie przestają być równoważone, w taki sposób, że jeśli figura zmienia się, jej typ się nie zmienia ani prawo rządzące jej ewolucją⁷².

Loisy proponuje ujęcie strukturalne „finalizmu biblijnego”, osadzone podobnie jak ujęcie Lagrange’a na pewnej regularności w samej literze tekstów. Posługuje się również paradygmatem „Bożej łaskowości” aby pokazać, iż historyczne powiązania nie sprzeciwiają się obecności Boga, jak gdyby można było „wyznaczyć w Piśmie [...] przedziały dla absolutu, a inne dla tego, co względne”⁷³. Jednakże pod takim samym słownictwem kryje się ważna różnica. Praktyka komparatystyki, bardziej wrażliwej na różnice, prowadzi Lagrange’a do zawierającej więcej niuansów oceny „komunikacji”:

⁶⁹ A. Loisy, *Évangile et l'Église*, s. 103.

⁷⁰ Id., *Autour d'un petit livre*, s. 133.

⁷¹ *Ibid.*, s. 135n.

⁷² A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, s. XVIIIIn.

⁷³ Id., *Autour d'un livre*, s. 144.

Ani jednego słowa [u Loisy'ego] o znacznych różnicach, jakie można łatwo podnieść między ideałem Ezechiela, a ideałem Deutero-Izajasza, pomiędzy Jeremiaszem a Danielem, ani słowa o ludowych nadziejach na królestwo przede wszystkim doczesne, które mogłyby wytworzyć tak głębokie nieporozumienie między Jezusem a Jego słuchaczami⁷⁴.

W tej uwadze o nieporozumieniu, w grę wchodzi doktryna o „religijnej niejasności” biblijnej litery. Loisy zna to, co nazywa „metafizyczną względnością” reprezentacji; wszakże jego główne zainteresowanie dotyczy „ich względności historycznej”, która pobudza „nieprzerwaną pracę umysłu wierzącego w celu przyswojenia sobie owej nieprawidłowej reprezentacji i dostosować ją do nowych warunków myśli ludzkiej”⁷⁵.

Tutaj staje, według Loisy'ego, kwestia hermeneutyczna, której można wysłuchać, nawet jeśli nie podpisujemy się pod jego sposobem jej potraktowania. Stawia on ją w najbardziej delikatnych miejscach interpretacji Pism:

To, co zostało osiągnięte, jest osiągnięte. Chrystus jest Bogiem dla wiary. Jednak ludzie proszą nas teraz, aby im wyjaśnić Boga i Chrystusa, ponieważ nasze definicje są poczęte po części w innym niż ich języku. Przekład sam się narzuca⁷⁶.

Możliwe, że główne nieporozumienie między Lagrange'em a Loisym bierze się z idei „transformacji”. Podczas gdy pierwszy widzi w niej sfałszowanie istoty chrześcijaństwa, drugi umieszcza w modelu przekładu całą swą wrażliwość na różnice kulturowe.

Przewyciężenie paradygmatu liberalnego

Przy końcu XIX wieku egzegeza biblijna zaczyna zdobywać środki do przewyciężenia historycyzmu ukrytego pod „liberalnym” traktowaniem znaczenia Pism. Lagrange stawia problem „nieporozumienia” w komunikacji; jednak jego koncepcja dogmatu i opinii egzegetycznych wydaje się uniemożliwiać mu zrozumienie kwestii hermeneutycznej. Loisy ze swej strony formułuje hermeneutyczne wymaganie przekładu i zrozumienia; jednak jego ukryty ewolucjonizm i trudność w dostrzeżeniu funkcji nieporozumienia wzbraniają mu dostępu do prawdziwej hermeneutyki biblijnej. Pomimo tych trudności, które w znacznej mierze biorą się z pewnego niedostatku filozoficznego, praktyka egzegetyczna w przypadku obydwu Testamentów dokonuje kilku ważnych przesunięć w stosunku do paradygmatu liberalnego. Potrzeba

⁷⁴ *RB* 12 (1903), s. 306 i 309.

⁷⁵ A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, s. 204.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 155.

będzie jednak czasu, zanim inicjatywy te, podejmowane niejako w rozproszeniu, poprowadzą ku nowej równowadze teorii znaczeń.

W przypadku Starego Testamentu H. Gunkel (1862—1932) dokonuje prawdziwego zerwania, tak z punktu widzenia metody, jak pod kątem mitu czy legendy i profetyzmu. Gunkel przynależy, wraz z innymi badaczami (A. Eichhorn, W. Wrede, W. Bousset, E. Troeltsch) do szkoły historii religii, która ukształtowała się od lat siedemdziesiątych XIX wieku w Getyndze. Jednakże prawdziwą stawką metodologiczną jej poszukiwań starotestamentalnych, jest przewyższenie krytyki literackiej poprzez projekt historii literatury biblijnej. Tradycyjne już powiązanie pomiędzy dekonstrukcją literacką ksiąg biblijnych w ich aktualnej formie (podręczniki wprowadzające) a rekonstrukcją historii Izraela (podręczniki historii biblijnej) jest odtąd odczuwane jako zbyt bezpośrednie i nie szanujące tekstu w jego gęstości literackiej i estetycznej; brak satysfakcji, który doprowadzi Gunkela do tego, co nazywa on historią rodzajów literackich i form życia religijnego.

Kiedy Loisy w swym komentarzu *Czwartej Ewangelii* (1903) interesuje się „samą naturą księgi biblijnej”, a Lagrange „sposobami pisania” możliwymi do uchwycenia w Starym Testamencie, dokonują analogicznego przejścia. Jednak Gunkelowi zawdzięczamy wyrażenie jego stawki⁷⁷. Istotnym punktem jego przedsięwzięcia jest poszanowanie dystansu pomiędzy tekstem a jego kontekstem historycznym, dystansu, który stał się nie tylko większy, ale przede wszystkim bardziej złożony. Oczywiście komparatystyka jest bardziej niż kiedykolwiek na porządku dziennym; znika jednak pomieszanie między porównaniem a wyjaśnieniem genetycznym, przynajmniej po części, na rzecz nowego rozróżnienia pomiędzy synchronią tekstową tej czy innej formy literackiej, doskonale wytyczoną, a jej tradycją. Głównym owocem tego przesunięcia ku analizie rodzaju literackiego i oceny sytuacji, jakiej ono odpowiada (*Sitz im Leben*) jest nowe rozumienie zjawiska tradycji ustnej i pisanej, w szerokiej mierze zakrytej, jeśli nie zdyskredytowanej przez indywidualizm paradygmatu liberalnego.

Pierwszym polem zastosowania historii rodzajów i tradycji religijnych jest słynny komentarz do Księgi Rodzaju (1901 i 1910). Gunkel wychodzi od hipotezy, iż „Księga Rodzaju jest zbiorem legend (*Sage*)”, by podać z kolei precyzyjną klasyfikację „różnych rodzajów legend”⁷⁸. Zapamiętajmy ścisłą linię podziału wyznaczoną pomiędzy historią, legendą i mitem. Dowiedzieć się, czy Księga Rodzaju uzależniona jest od historii, czy od legendy, „dla nowoczesnego historyka nie jest już problemem”, ponieważ spisywanie historii pojawiło się w precyzyjnym i względnie późnym stadium cywilizacji ludzkiej. Mity zostają

⁷⁷ H. Gunkel, *Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte* (1906), w: *Reden und Aufsätze*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1913, s. 29 — 38.

⁷⁸ H. Gunkel, *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910³ s. VII-XIII i XIII-XXVI.

zdefiniowane jako „historia b o g ó w , w opozycji do legend, w których aktorami są ludzie. [...] Fundamentalna linia religii Jahwe nie sprzyja mitom, bowiem religia ta od swych początków ciąży ku monoteizmowi”⁷⁹. Lagrange przyznaje, że „dzieło Gunkela wprowadza krytykę literacką Księgi Rodzaju w nową fazę”. Jednak jego rezerwa krytyczna, wynikająca z przeświadczenia, że „ważną kwestią jest być może w mniejszym stopniu to, czy Księga Rodzaju należy do literackiego gatunku legend, ile raczej to, czy chodzi tu o legendę historyczną czy nie”⁸⁰, pokazuje, że wycofuje się on w obliczu konsekwencji metodologicznego wyboru Gunkela. Jego wykład w Tuluzie (1902) o *Historii pierwotnej*⁸¹ jest wyrazem tych samych wahań.

Inne pole zastosowania historii tradycji znajduje się we wprowadzeniu Gunkela do komentarza H. Schmidta, *Wielcy prorocy* (1914). Analiza różnych gatunków profetycznych pozwala umiejscowić te postacie, które były w centrum ujęcia liberalnego, w szerszym kontekście i skierować główne zainteresowanie egzegezy na ich słowo. Gunkel, który rozpoczął swe badania biblijne od pracy *Wpływ Ducha Świętego według ludowej koncepcji z epoki apostołskiej i według nauczania Pawła* (1888), nie przestał okazywać wiele zainteresowania miejscami przejścia pomiędzy obydwoma Testamentami. W tym punkcie powraca on, mimo swych założeń metodologicznych, do paradygmatu liberalnego. Dzieli z Wellhausenem ideę decydującego zerwania między prorokami, którzy są „postaciami mocnymi, na wskroś indywidualnymi i zakorzenionymi w swym czasie, mówiącymi do swych współczesnych na podstawie tego, co jest im właściwie”, a autorami apokalips, którzy „nie znają wielkiej oryginalności proroków i nie odważają się nawet wypowiedzieć swego imienia”. Jego niska ocena twórczości apokaliptycznej, spowodowana historią tradycji religijnych, jest podtrzymywana przez osąd, zgodnie z którym „judaizm po wygnaniu jest w coraz większym stopniu poddany obcym religiom”.

Nowa ocena twórczości apokaliptycznej i oszacowanie jej obecności w itinerarium „Jezusa historycznego” spowodowały jednak przejście do granicy liberalnego paradygmatu znaczenia, widoczne w dwóch ważnych dziełach: *Przepowiadanie Jezusa o Królestwie Bożym* (1892) J. Weissa i *Historia badań nad życiem Jezusa* (1906, 1913²) A. Schweitzera. Debata nad „żywotami” Jezusa teologii liberalnej pokazuje, jak mocna była w badaniach egzegetycznych pokusa, by wymazać zadziwiający charakter idei Królestwa i przystosować go do immanentnych ewolucji historii. Weiss i Schweitzer przedstawiają Jezusa jako głosiciela apokalipsy zapowiadającego bliskie nadejście Królestwa nie z tego świata. Jest to ujęcie dramatyczne, które w osobliwy sposób rozstraja liberalną wizję świata.

⁷⁹ *Ibid.*, s. Vil i XIV.

⁸⁰ *RB* 10 (1901), s. 619 i 617.

⁸¹ M.-J. Lagrange, *Metoda historyczna*, s. 208 — 220.

Loisy i Lagrange rozeszli się w kwestii, która dotyka bezpośrednio serca Pisma, a mianowicie świadomości mesjańskiej lub boskiej Chrystusa. Podczas gdy Loisy przyjmuje od 1896 roku „eschatologię konsekwentną” Weissa, podkreślając przy tym jedynność postaci Jezusa i prawomocność rozwinięcia chrystologicznego, Lagrange podejmuje od 1904 roku badania mesjanizmów biblijnych i mesjanizmu Jezusa:

Trzeba się jeszcze dowiedzieć, pisze, czy idea Mesjasza była równie ograniczona, jakbyśmy tego teraz chcieli i czy sam Jezus nie miał świadomości, że Jego misja i osoba wykraczają poza ogólne oczekiwanie jego epoki⁸².

Biblista z Jerozolimy pragnie przewyciężyć teorię „eschatologii konsekwentnej”, aby zachować, wraz z Wellhausenem i Harnackiem, ukrytą obecność Królestwa, której nie sposób sprowadzić do bliskiego przyjścia na obłokach i synowskiej świadomości Syna wyznanej w Mt 11,27⁸³.

Przewyciężenie paradygmatu liberalnego dokonuje się zatem w transformacjach metodologicznych, które przeplatają się z zupełnie nową uwagą skierowaną na literaturę apokaliptyczną i jej dramatyczną wizję świata. Przejawiała się ona, w sposób bardziej zewnętrzny i od dłuższego czasu, w apologetyce biblijnej katolicyzmu integralnego. Wypływa teraz w egzegetycznym podejściu do Biblii, którą nagle odczuwa się jako obcą nowoczesnemu społeczeństwu. W obydwu przypadkach owo uświadomienie sobie wymaga późniejszego zrewidowania teorii znaczeń Pisma. W tej teorii trudno jest wówczas zawrzeć zrozumienie tego, co wydaje się obce.

III. MAGISTERIUM RZYMSKIE W PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU

Wskazówki bibliograficzne: Benedykt XV, Encyklika *Spiritus Paraclitus* z 15.09.1920. z okazji tysiąc pięćsetnej rocznicy śmierci św. Hieronima. *EnchB.* wyd. 4. n° 444-495; wyd. franc.: *Actes de Benoît XV.* t. 2. Bayard. Paris s. 169-228; przekład polski (fragm.): zob. *BF.* - Pius XII. Encyklika *Divino afflante Spiritu.* z 30.09.1943 o studiach biblijnych, wyd. franc.: *Actes de S.S. Pie XII.* t. V. Bonne Presse. Paris 1953. s. 204-259; przekład polski: (fragm.): zob. *BF.*

1. DOKTRYNA BIBLIJNA *SPIRITUS PARACLITUS*

Pierwsza wojna światowa (1914-1918), wejście Stanów Zjednoczonych w konflikt i rewolucja w Rosji wywołują prawdziwe pęknięcie w świadomości

⁸² M.-J. Lagrange, *La méthode historique*, s. 259.

⁸³ *Ibid.*, s. 259 i 242-245; *RB* 12 (1903), s. 307 i 305n.

europiejskiej, zarejestrowane przez E. Troeltscha w 1922 roku, w jego słynnym dziele *Historycyzm i jego problematyka*⁸⁴. Nie ma żadnej wątpliwości, że w tym samym okresie w lekturze Biblii powstaje pewna cezura, którą niektórzy wiążą z pierwszym wydaniem *Listu do Rzymian* K. Bartha w 1919 roku, a inni umieszczają już w końcu poprzedniego stulecia. Po stronie katolickiej dokonano właśnie olbrzymiego wysiłku dla nadrobienia opóźnienia, jakie powstało w dziedzinie badań biblijnych. Kościół założył we Francji, w Jerozolimie (1890) i w Rzymie (1909) swe własne instytucje w celu kształcenia profesorów i badaczy, ale także w celu obrony „finalizmu biblijnego” i własnych prerogatyw w interpretacji Pism. Wstrzymanie odpowiedzi Komisji Biblijnej na początku pontyfikatu Benedykta XV nie oznacza jeszcze końca „wrogości” między badaniami historycznymi a apologetyką biblijną. Ale odtąd magisterium starać się będzie włączać swą doktrynę biblijną do pewnej praktyki lektury biblijnej, która zwiera i jednocześnie przekracza historyczną eksplikację tekstu i pociąga za sobą swego rodzaju transformację czytelników.

Orientacja ta, jeszcze niepewna, charakteryzuje encyklikę *Spiritus Paraclitus* Benedykta XV, opublikowaną z okazji tysiąc pięćsetnej rocznicy śmierci św. Hieronima (1920) i uważaną za drugą encyklikę biblijną. Czytamy w niej najpierw, po krótkim szkicu na temat życia i prac Hieronima, zaprezentowanego jako mistrza, długie rozwinięcie apologetyczne o wspaniałości i prawdzie Pisma, które powołuje się na odpowiednie wątki nauczania Leona XIII. Nowy nacisk zostaje położony na indywidualność ludzką każdego autora i jego pism (uporządkowanie materiału, słownictwo, zalety formy i stylu) wewnątrz wspólnego wszystkim Bożego natchnienia⁸⁵. Tekst potępia tych, którzy powołując się na *Providentissimus* mówią, „że historyczne partie Pism opierają się wcale nie na absolutnej prawdzie faktów, ale jedynie na ich prawdzie w z g l ę d n e j, jak powiadają, i na ogólnym i ludowym sposobie myślenia”⁸⁶.

Druga część dotyczy postaw duchowych podmiotów, które zbliżają się do Pisma oraz różnorodnych praktyk podejścia do tekstu biblijnego: lektura duchowa, studium egzegetyczne i posługa Słowa. Ostatnia część proponuje wreszcie bardzo delikatne połączenie owych trzech praktyk i znaczeń Pisma⁸⁷.

Wykład rozpoczyna się od reguł, które odnoszą się do znaczeń Pisma i dotyczą przede wszystkim egzegetycznego studium tekstu. Benedykt XV wyraża tutaj zastrzeżenie, sformułowane już w *Providentissimus*, co do „inter-

⁸⁴ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), *Gesammelte Schriften*, t. III, Aalen Scientia Verlag, 1977.

⁸⁵ Benedykt XV, *Spiritus Paraclitus*, s. 169—192 i 197—199.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 184n; taka interpretacja enigmatycznego twierdzenia Leona XIII prawdopodobnie przeciwstawia się jakimuś dawnemu stanowisku Lagrange’a. Zob. *Le Père Lagrange au service de la liible*, s. 96 n.

⁸⁷ *ibid.*, s. 192- 196 i 206-228.

pretacji alegorycznych”⁸⁸, aby wprowadzić do „pełnego sensu (*sensus plenus*)” na podstawie solidnego fundamentu sensu dosłownego czy historycznego. Po przyjęciu tego pierwszego zastrzeżenia, cały koniec encykliki odnosi się do duchowych znaczeń Pisma, wyłożonych w związku z p r z e p o w i a d a n i e m⁸⁹ i „owocami” codziennej lektury tekstu. Odnajdujemy tutaj przedstawienie duchowej drogi czytelnika, ukierunkowanej przez znaczenia tekstu biblijnego: przypomnienie pewnej dyskrecji, „z obawy, aby pragnienie bogactw znaczenia duchowego nie stworzyło w nas pozoru wzgardy dla ubóstwa znaczenia historycznego”, odniesienie do „metody Chrystusa i apostołów” w posługiwaniu się figurą stylistyczną (*significatio typica*)⁹⁰ oraz wykład etapów wypełniania się Pism w podmiocie duchowym, Kościele i ich wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem.

Uważne studium tych stronik ukazuje zmianę, jaka zaszła w stosunku do *Provinditissimus*. Nie porzucając regulacji dogmatycznej i odniesienia apologetycznego, tekst zarysowuje ruch pneumatologiczny „finalizmu biblijnego”, kładąc nacisk na drogę podmiotów, która stała się możliwa za sprawą kilku wypróbowanych praktyk⁹¹. W tym sensie *Spiritus Paraclitus* zawiera już zarodek struktury *Dei Verbum* II Soboru Watykańskiego.

Zakończenie encykliki przywołujące w klimacie apokaliptycznym (!) „narody chrześcijańskie, które miały nieszczęście oddzielić się od Kościoła” oraz „groźbę zniszczenia wszystkich instytucji ludzkich”⁹², pozwala usytuować fundamentalną stawkę pewnej epoki badań biblijnych, obejmującą znaczną część XIX i pierwszą połowę XX wieku. Po tym, jak przez wieki była księgą chrześcijaństwa podzielonego z kolei na różne wyznania, Biblia doznała w XIX wieku konsekwencji zmian, jakie zaszły w społeczeństwach europejskich. Sytuuje się ona odtąd pomiędzy Kościołem a społeczeństwem świeckim: podczas gdy pierwszy widzi w nim dobro, jakie Bóg mu powierzył, drugie wyrzywa ją mu, by uczynić zeń „dzieło klasyczne” pośród innych tego typu dzieł. Debata ta, najpierw bardzo gwałtowna, od roku 1920 kieruje się ku nowej równowadze.

⁸⁸ *Ibid.*, s. 209.

⁸⁹ *Ibid.*, s. 209.

⁹⁰ *Ibid.*, s. 211.

⁹¹ Odnajdujemy tu pierwszy wyraz życzenia, aby Ewangelie i Dzieje Apostolskie „miały odtąd swe miejsce w całej rodzinie chrześcijańskiej i aby każdy przyzwyczał się do czytania ich i medytowania co dnia”, *ibid.*, s. 202.

⁹² *Ibid.*, s. 226 n; zob. obydwie konstytucje ! Soboru Watykańskiego.

2. POJAWIENIE SIĘ TEKSTU I JEGO INTERPRETACJA TEOLOGICZNA

Wiele elementów charakteryzuje okres, jaki rozpoczyna się po pierwszej wojnie światowej. Na płaszczyźnie metodologicznej obserwujemy już od końca XIX wieku to, co można by nazwać „pojawieniem się tekstu” i zwrotem ku analizom czysto „wewnątrztekstowym”.

Złożoność sensu dosłownego

W linii hermeneutyki Schleiermachera wiąże się sens dosłowny najpierw z „intencją autora”, który, już w *Spiritus Paraclitus*, zaczyna zajmować całe należne mu miejsce w systemie doktrynalnym, gdzie sam Bóg jest uważany za głównego Autora Pism. Co jednak przede wszystkim modyfikuje dostęp do znaczenia, to analiza procedur pisania, form i rodzajów literackich⁹³, która znacznie relatywizuje rolę jednostek na rzecz bardziej obszernych całości również określających znaczenie tekstu. Egzegeza biblijna idzie faktycznie w ślad za ewolucją nauk humanistycznych, badania literackie i lingwistyczne, bardzo szybko ożywione zainteresowaniami socjologicznymi i analizą sytuacji instytucjonalnych (*Sitz im Leben*) lub perspektywą psychologiczną w podejściu do stylu tego czy innego autora. Tekst staje się teraz sceną, na której egzegeta dostrzega nieskończenie złożoną pracę, dokonywaną nie tylko przez jednostki, ale także przez grupy lub wspólnoty, w ramach pewnych „wizji świata” (jak apokaliptyka, gnoza, stoicyzm), których historyczne zarysy i połączenia zaczynamy dostrzegać.

Krytyka literacka, zunifikowana na płaszczyźnie ideologicznej w XIX wieku, dzieli się odtąd na liczne szkoły: historię form (*Formgeschichte*), historię tradycji i instytucji (*Traditionsgeschichte*), historię redakcji (*Redaktionsgeschichte*) etc., które wprowadzają całość dyscypliny egzegetycznej w stan wahania dotyczący wielu ważnych punktów.

Większa złożoność metod stawia najpierw kwestię prawidłowego połączenia perspektyw intra-, inter- i extratekstowych przy ustalaniu sensu. Kombinacja ujęć intra- i extratekstowych jest fundamentalna, gdy chodzi o podjęcie kwestii doktrynalnych, związanych z „finalizmem biblijnym”, jak i kontrowersyjnych relacji między obydwoma Testamentami. Analityczne wyrafinowanie badań nie ułatwia ustalenia kilku elementarnych reguł mających doprowadzić do prawdziwej teologii biblijnej. Zresztą stosunek tekstu lub tekstów do historii (extratekstowej) stał się beznadziejnie złożony.

Drugie wahanie dotyczy właśnie obecności historii w tekście. *Spiritus Paraclitus* polemizował z tymi, którzy zaprzeczają, „iż historyczne części

⁹³ Zob. R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique* (1921), Seuil, Paris 1973.

Pism opierają się na absolutnej prawdzie faktów”. Dziewiętnastowieczny historycyzm sądził, że uda się zrekonstruować „poza i wbrew” tekstowi biblijnemu, uważanemu za mylący pozór, prawdziwą wersję zdarzeń. Odtąd egzegeza jaśniej odróżnia „synchronię” systemu tekstowego, który na podstawie perspektywy wiary proponuje swą wizję historii, od bardziej problematycznego dostępu do „diachronii historycznej”.

Te rozróżnienia epistemologiczne objawiają jeszcze trzecie wahanie, natury filozoficznej, które dotyczy ideału przejrzystości intelektualnej, odziedziczonej po oświeceniu. Ten ideał zdominował egzegezę nazywaną naukową w XIX wieku, ale nie może już być ratyfikowany przez nauki humanistyczne, wrażliwe bardziej na niemożliwość zredukowania znaczenia tekstu do intencji jego autora. Wszystko odbywa się tak, jakby egzegeza torowała sobie nową drogę ku niejasności czy nieprzejrzystości tekstu biblijnego, która dręczyła już Ojców Kościoła.

Stosunek między doktrynalną budowlą Kościoła a Pismami miał być głęboko dotknięty przez owe ewolucje. Dowodzeniu dogmatów od dawna towarzyszyła kontestacja autorytetów biblijnych przez badania historyczne. Jednak otwierający się oto okres prowadzi ku bardziej radykalnej kontestacji doktrynalnej lektury Pism, o ile egzegeza krytykuje odtąd nie tyle ten czy inny dogmat, ile raczej ideał przejrzystości, który od XIX wieku dominuje w sferze „dogmatycznej” jako takiej.

Od sensu dosłownego do sensu pełnego i duchowego

W pierwszej połowie XX wieku egzegeza zgłębia faktycznie dość różne drogi, aby honorować, na podstawie ludzkiej płaszczyzny Pism, wiarę, dla której Bóg jest ich Autorem. Ten problem doktrynalny staje przede wszystkim w centrum „finalizmu biblijnego”, kiedy idzie o to, by ocenić, na forum historii, ważność argumentacji profetycznej. Możemy wyróżnić tutaj cztery różne stanowiska.

Ogromna większość egzegetów i teologów-biblistów protestanckich (W. Eichrodt, O. Proschk, L. Koehler, A. Schlatter i Th. Zahn) proponuje wizję obiektywną, jeśli nie obiektywizującą, historii biblijnej, budowaną na podstawie kilku kluczowych pojęć, jak na przykład pojęcie przymierza (Eichrodt). W tych ramach relacje między Starym a Nowym Testamentem są często rozpatrywane w terminach „typologii”⁹⁴. Po stronie katolickiej obrona doktryny katolickiej zachowuje całą swą wagę⁹⁵. Obiektywizm, ukryty w argumentacji apologetycznej, która pragnie uniknąć błędnego koła „finalizmu biblij-

⁹⁴ Zob. H. J. Kraus, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970.

⁹⁵ Zob. P.-M. Beaude, *L'accomplissement des Ecritures. Pour une histoire critique des systèmes de représentations du sens chrétien*, Cerf, Paris 1980, s. 81- 194; ld., *art. cit.*, *DBS* XII, 1993, s. 514 — 536.

nego”, opierając go na znaczeniu dosłownym lub historycznym, również znajduje się w teorii znaczenia pełnego.

Wyrażenie „*sensus plenior*” zostało prawdopodobnie wylansowane przez A. Fernandezę w 1927 roku⁹⁶. Jego rzeczywistość jest dawniejsza:

Sens pełny, pisze P. Grelot, nie jest heterogeniczny w dosłownym sensie. To nie jest nawet, ściśle biorąc, inne znaczenie. To samo znaczenie dosłowne uchwycone jakby w drugim stopniu głębi. [...] Wyrażenie misterium zbawienia w tekstach Starego Testamentu zostaje ograniczone na różnorakie sposoby. Otóż pod tym niedoskonałym wyrażeniem teolog odnajduje tajemnicę w jej integralności. Albo raczej, poznając tajemnicę przez Nowy Testament, rzutuje ją na teksty i odkrywa w ten sposób „pełniejsze i głębsze” formuły, których ograniczenia dała mu poznać krytyka. Kiedy święty Tomasz mówi o *sensus literalis* Pisma, włącza doń ową pełnię znaczenia [...] ⁹⁷.

Zakładając to, co powiedziano wyżej o powiązaniu znaczenia dosłownego i intencji autora, zwolennicy tej teorii opierają charakter obiektywny „sensu pełnego” na mniej lub bardziej wyraźnej świadomości proroków i pisarzy w kwestii tego, co angażują na przyszłość; stanowisko coraz mniej możliwe do utrzymania, kiedy kategoria intencjonalności zostaje relatywizowana dla ustalenia znaczenia.

Egzegeza protestancka pozostanie na długo naznaczona antyliberalną reakcją K. Bartha po 1919 roku i jego debacie z R. Bultmannem w latach dwudziestych. Dla teologów tych ustalenie znaczenia przechodzi przez nowe zrozumienie „kręgu hermeneutycznego” w linii Schleiermachera lub w opozycji do niej. Na marginesie większości ówczesnych biblistów Bultmann i Barth wprowadzają sens tekstu do kręgu rozumienia i bronią niepodważalnego charakteru Słowa Bożego i podmiotu wierzącego, przeciw metodzie historyczno-krytycznej (Barth) albo wyznaczając jej miejsce relatywne (Bultmann). Nie należy jednak minimalizować rozbieżności między nimi, zwłaszcza tam, gdzie znajduje się pęknięcie między „dogmatyką biblijną i eklezjalną” (która pozostawia Słowu absolutną inicjatywę⁹⁸) z jednej strony, a „hermeneutyką biblijną” (ukształtowaną przez Heideggera w oparciu o rozróżnienie między egzystencją przenikniętą wiarą a historią⁹⁹) z drugiej. Ta wielka debata na

⁹⁶ A. Fernandez, *Institutiones biblicae*, Roma 1927², s. 306; zob. P.-M. Beaude, *art. cit.*, s. 523 n.

⁹⁷ P. Grelot, *Sens chrétien de V Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Desclée, Paris-Tournai 1962, s. 450.

⁹⁸ Zob. K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, Kaiser, München 1924, s. 28: „Biblia nie zawiera słusznych myśli człowieka o Bogu, ale słuszne myśli Boga o człowieku”.

⁹⁹ R. Bultmann, *IM théologie liberale et le mouvement théologique le plus récent* (1924), przekład franc.: *Foi et compréhension*, I, Seuil, Paris 1970, s. 11 : „Nauka historyczna nie może prowadzić ku wynikowi, który mógłby stanowić podstawę wiary, ponieważ wszystkie jej wyniki mają tylko relatywną ważność”.

krańcach egzegezy, filozofii i teologii, ówczasie jeszcze marginalna, zapowiada późniejsze zmiany świadomości w teologii protestanckiej, a potem katolickiej. Trzeba będzie czasu, aby egzegeza biblijna odkryła, że empiryczno-transcendentalny status stosunku do Pisma — „krąg hermeneutyczny” — jest ciągle zagrożony przez rozpad spowodowany empiryzmem i historycyzmem albo delikatną transformacją w krąg apologetyczny i zaakceptowała to, co P. Ricoeur nazwie „konfliktem interpretacji”.

W egzegezie katolickiej z pierwszej połowy XX wieku istnieje to samo pęknięcie między pozostałościami pozytywizmu krytycznego a wycofaniem się w apologetykę biblijną. Wszakże okres ten jest naznaczony także powolnym i ponownym odkrywaniem teorii „sensu duchowych” starożytności. Na tym zapomnianym polu, choć przecież opracowanym już w *Spiritus Paraclitus*, dostrzegamy pierwsze przejawy nowego zainteresowania teologii relacją pomiędzy czytelnikiem a tekstem, pojmowaną jako droga przemiany, która nie pozwala się sprowadzić do technicznego podejścia do biblijnej litery.

3. DOKTRYNA BIBLIJNA W *DIVINO AFFLANTE SPIRITU*

Paradoksalnie, to ataki egzegezy nazywanej „duchową” na badania historyczne, które stały się udziałem większości w egzegezie katolickiej, spowodowały reakcję magisterium. W 1941 roku list Komisji Biblijnej bierze w obronę „naukowe studium Pism Świętych” oraz „znaczenie dosłowne”: „Poważnym nadużyciem szkoły aleksandryjskiej, piszą redaktorzy, była chęć odnajdowania wszędzie znaczenia symbolicznego, nawet ze szkodą dla znaczenia dosłownego i historycznego”¹⁰⁰. Zważywszy różnorodność stanowisk doktrynalnych i przypomniane przed chwilą wahania, to symptomatyczne stwierdzenie dobrze pokazuje, w którą stronę szala przechyla się obecnie. Wobec gruntownych ruchów krytyki biblijnej, front apologetyczny załamał się niemal zupełnie. Encyklika *Divino afflante Spiritu* (1943) niejako staje na czele tych, którzy myślą, że wyniki badań historycznych, „osiągnięte nie bez utajonego zamysłu Opatrzności, zapraszają interpretatorów świętych Pism i zobowiązują ich do gorliwego korzystania z tak pięknego światła dla głębszego badania Bożych słów”¹⁰¹.

Wprowadzenie i pierwsza część tekstu szkicują najpierw historię działań Leona XIII i jego następców na rzecz badań biblijnych. Nie przemilczając punktów spornych (rozumienie natchnienia Pism i jego bezbłądności w opozycji do racjonalizmu biblijnego), Pius XII proponuje bardziej pozytywne i bar-

¹⁰⁰ DzS 3792.

¹⁰¹ Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, op. cit., s. 220; zob. komentarz J. Levie, *L'encyclique sur les études bibliques*, wyjątek z *NRT*, Castermann, Tournai 1946.

dziej optymistyczne odczytanie niedawnych ewolucji i odrzuca, po raz pierwszy, „akcenty apokaliptyczne”, jakie ujawniliśmy we wcześniejszych dokumentach, poczynając od I Soboru Watykańskiego.

Reguły hermeneutyki biblijnej

Druga część tekstu dotyczy „studiów biblijnych w naszych czasach”¹⁰². Pierwszy rozdział ustala potrzebę odwołania się do tekstów oryginalnych, przyjmując zresztą ówczesne (liberalne) przeświadczenie, że „oryginalny” ma większy ciężar gatunkowy niż to, co faktycznie wytworzył poprzez swe poszczególne odczytania¹⁰³. Encyklika zostaje w ten sposób zmuszona do jasnego odróżnienia „autentyczności j u r y d y c z n e j” Wulgaty — „absolutnie wolnej od błędu w tym, co dotyczy wiary i obyczajów”¹⁰⁴ — od „autentyczności k r y t y c z n e j” Pism, którą trzeba uzasadniać w uzależnieniu od tekstów oryginalnych. W tym tak newralgicznym punkcie płaszczyzna jurydyczna dyskursu doktrynalnego, tak mocno waloryzowana przez I Sobór Watykański, zostaje ograniczona i zrelatywizowana przez historię i jej „archeologiczne” zainteresowania tym, co „pierwotne”.

Drugi rozdział podejmuje interpretację ksiąg świętych, opartą na „sensie dosłownym”, rozpatrywanym w całej jego rozciągłości, filologicznej, archeologicznej i historycznej, „ale także i przede wszystkim teologicznej”¹⁰⁵. Owo „znaczenie teologiczne” zostaje zamknięte w klasycznych ramach „d o k t r y n y teologicznej każdej z ksiąg lub tekstów w dziedzinie wiary i obyczajów”, a potwierdzony zostaje służebny status egzegezy w stosunku do wykładu dogmatu, do nauczania doktryny chrześcijańskiej i do życia chrześcijańskiego godnego tego miana. Co do „sensu duchowego”, to nie można go wykluczać, gdyż związany jest z „finalizmem biblijnym”¹⁰⁶. Jednakże, w duchu racjonalnym, encyklika powtarza ostrzeżenia z 1893 i 1920 roku, skierowane do egzegetów i kaznodziejów:

Niech wszakże sumiennie baczą, aby jako autentycznego znaczenia Pisma Świętego nie przedstawiać metaforycznych znaczeń rzeczy. Albowiem jeśli, nade wszystko w posłudze przepowiadania, bardziej szerokie i metaforyczne użycie

¹⁰² *Ibid.*, s. 219-254.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 223: „Ważne jest wyjaśnienie tekstu pierwotnego, który napisany przez samego świętego autora, ma więcej autorytetu i więcej znaczenia niż jakakolwiek jego wersja, nawet najlepsza, dawna lub współczesna”.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 227.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 228 — 230 i rehabilitacja komparatystyki.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 230n: „Albowiem słowa i czyny ze Starego Testamentu zostały w cudowny sposób uporządkowane i zadysponowane przez Boga w taki sposób, że przeszłość była zawczasu na sposób duchowy prefiguracją tego, co miało się wydarzyć w ramach nowego przymierza łaski”.

świętego tekstu może być użyteczne dla wyjaśnienia i uwypuklenia pewnych punktów wiary i obyczajów, [...] nie należy jednak zapominać, że takie użycie słów Pisma Świętego jest wobec niego jak gdyby zewnętrzne i uboczne¹⁰⁷.

Zakończenie rozdziału nawołuje jednak do pojednania pomiędzy „doktryną i namaszczeniem starszych” a „szerszą erudycją i doskonalszą sztuką współczesnych”¹⁰⁸.

Wraz z trzecim rozdziałem przechodzimy do kwestii aktualnych, których potraktowanie przyniosło środowiskom egzegetów prawdziwą ulgę. Tekst odnotowuje „fakt, iż teologowie katoliccy, idąc za nauką świętych Ojców, przede wszystkim Doktora Anielskiego i powszechnego, przestudiowali oraz wyłożyli naturę i skutki natchnienia biblijnego w sposób bardziej odpowiedni i doskonalszy, niż było to w zwyczaju w wiekach poprzednich”¹⁰⁹. Centralny argument zostanie odtworzony niemal dosłownie w trzecim rozdziale *Dei Verbum*:

Podobnie jak substancjalne Słowo Boga stało się we wszystkim podobne do ludzi „oprócz grzechu” (Hbr 4,15), tak i słowa Boga, wyrażone w ludzkim języku, są we wszystkim podobne do języka ludzkiego, za wyjątkiem błędu. Oto *sunkatabasis* lub łaskawość Bożej Opatrzności, którą święty Jan Chryzostom wspaniale wychwalał, stwierdzając wielokrotnie, że znajduje się ona w Księgach świętych¹¹⁰.

Ludzka strona Pism wypływa tutaj z mocą na płaszczyźnie doktrynalnej. Nie jest przesadą lokalizowanie w tym punkcie prawdziwej „zmiany paradygmatu”¹¹¹. Wyraża się ona najpierw w doktrynalnym przyjęciu teorii rodzajów literackich, bronionej niegdyś przez Lagrange’a, i we wpisaniu jej do problematyki „dystansu hermeneutycznego”:

Konieczna potrzeba, aby egzegeza niejako cofnęła się myślą do owych oddalonych stuleci na Wschodzie, aby, pomagając sobie środkami historii, archeologii, etnologii i innych nauk, rozpoznała i uznała, jakich rodzajów literackich autorzy z owej dalekiej epoki zechcieli użyć i w rzeczywistości użyli. [...] Egzegeta nie może określać *a priori*, czym były [owe formy i sposoby wypowiedzi]; może tego dokonać tylko poprzez uważne studium dawnych literatur Wschodu¹¹².

Odrzucenie owego *a priori* jest stosowane szczególnie wtedy, gdy encyklika mówi o pisaniu historii biblijnej, również uzależnionej od „sposobów mówienia

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 231 n.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 234.

¹⁰⁹ *Ibid.*, s. 236.

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 239n.

¹¹¹ Zob. Ch. Theobald, „*Les changements paradigmatiques*” dans *l’histoire de l’exégèse catholique et le statut de la vérité en théologie*, RICP 24 (1987), s. 79 — 111.

¹¹² *Ibid.*, s. 237n.

czy opowiadania właściwych starszym”¹¹³. Odnajdujemy je wreszcie, kiedy tekst wychwala pracę „katolików świeckich” w dziedzinie nauk świeckich¹¹⁴.

Czwarty rozdział był rzadko poddawany analizie, a daje on przecież Kościołowi i badaczom prawdziwą „regułę wolności”. Tekst przyznaje, że historia przynosi nowe pytania i że niektóre trudności pozostaną być może bez rozwiązania. W tym miejscu raz jeszcze odnajdujemy starożytną doktrynę „niejasności Pism”, tak odporną na wszelki ideał przejrzystości:

Nie byłoby zatem nic zadziwiającego, gdyby to czy inne pytanie miało zawsze pozostawać bez absolutnie adekwatnej odpowiedzi, ponieważ idzie niekiedy o sprawy niejasne, nazbyt oddalone od naszych czasów i naszego doświadczenia oraz, dlatego że także egzegeza, podobnie jak wszystkie najważniejsze nauki, może posiadać swe tajemnice, nieprzeniknione dla naszych umysłów i w które żaden ludzki wysiłek nie może wniknąć¹¹⁵.

Jednakże tym razem argument nie zostaje użyty na rzecz autorytetu kościelnego, jak w *Providentissimus*, ale dla pobudzenia wolności badań. Encyklika odwraca nawet tradycyjne użycie „rozróżnienia między doktryną dotyczącą wiary i obyczajów a wszystkimi innymi punktami”:

Niech owi [którzy uważają, iż muszą zwalczać lub uważać za podejrzone wszystko, co nowe] nie zapominają przede wszystkim, że w regułach i prawach zachowywanych przez Kościół chodzi o doktrynę dotyczącą wiary i obyczajów, podczas gdy w olbrzymim materiale zawartym w świętych Księgach [...] bardzo mało jest tekstów, których znaczenie zostało zdefiniowane przez autorytet Kościoła, i nie więcej jest tych, co do których istnieje jednomyślna zgoda Ojców. Pozostaje zatem wiele punktów, a niektóre bardzo ważne, w dyskusji i eksplikacji, których przenikliwość umysłu i talent egzegetów katolickich mogą i powinny być używane w sposób wolny¹¹⁶.

Ostatni rozdział dodaje pewną liczbę zaleceń praktycznych. Przywołajmy na zakończenie przejmujące odniesienie do drugiej wojny światowej, które pokazuje, że w dziedzinach biblijnych, pozornie oddalonych od aktualności historycznej, Pius XII nie traci z oczu „chwili terażniejszej”, nauczając „znaczenia słowa Bożego w tym wojennym czasie: jest ono pociechą strapionych, drogą sprawiedliwości dla wszystkich”¹¹⁷.

¹¹³ *Ibid.*, s. 240.

¹¹⁴ *Ibid.*, s. 242.

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 245.

¹¹⁶ *Ibid.*, s. 246; zob. również Rdz 3,1.

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 252n. Powrócimy do tego tematu niżej, s. 380n.

Konkluzja

Nie wszystko jednak zostało rozwiązane tym żarliwym apelem do „prawdziwej wolności dzieci Bożych”¹¹⁸. Zbyt wiele kwestii pozostaje w zawieszeniu. Zwłaszcza zwolennicy egzegezy patrystycznej znajdą kilka lat później, w roku 1950, kwalifikowanego obrońcę w osobie H. de Lubaca, którego znakomite dzieło o Orygenesie¹¹⁹ wysławia właśnie „znaczenie duchowe” szkoły aleksandryjskiej, tak zdecydowanie krytykowane przez Komisję Biblijną w 1941 roku.

Wszelako poszanowanie ludzkiej strony Pism jest odtąd osiągnięciem trwałym. Doświadczenie ich charakteru historycznie i kulturowo usytuowanego nie jest wąską gwarancją odnowionego poszanowania różnorodności kultur ludzkich. Słowo Boże wejdzie tym sposobem do „budowli doktrynalnej katolicyzmu”, modyfikując na przyszłość relacje między Ewangelią a Kościołem.

Potrzeba było jednak jeszcze innych wstrząsów, aby „praktyka Pism”, umieszczona ciągle w łonie ciała eklezjalnego, wytworzyła prawdziwą odnowę a nawet *reformatio*. Dla *Dei Verbum* „studium Pisma Świętego” będzie „duszą ciała” doktrynalnego i eklezjalnego, o ile tylko rezygnuje ono z samousprawiedliwienia, a rozwija swe możliwości krytyczne na korzyść i w służbie „najgruntowniejszego umocnienia i odmłodzenia” teologii i praktyki eklezjalnej¹²⁰.

Na tym terenie odnajdziemy, w latach od publikacji encykliki w 1943 do otwarcia II Soboru Watykańskiego w 1962 roku, dostrzeżone już pęknięcia doktrynalne: teologia biblijna oparta na „pełnym znaczeniu”; energiczne wejście pytań hermeneutycznych odziedziczonych od Bartha i Bultmanna w teologii katolickiej; i wreszcie odnowa egzegezy patrystycznej, jednak ujęcia te, słabo zunifikowane, są jednocześnie naznaczone wstrząsami, jakie dotknęły ogół społeczeństw europejskich: druga wojna światowa, która ponownie stawia pytania nacjonalizmowi ukrytemu w żywym jeszcze „paradygmacie liberalnym”; „holokaust” wymagający poważnego rachunku sumienia na temat relacji między judaizmem a chrześcijaństwem w takim kształcie, w jakim definiują siebie na styku obu Testamentów; coraz częstsze komunikowanie się poszczególnych wyznań chrześcijańskich, które prowadzą do stawiania pytań o założenia każdego z ustaleń znaczenia Pism. Krótko mówiąc, okres poprzedzający II Sobór Watykański osłabi nieco piękny optymizm *Divino afflante Spiritu*, pobudzając refleksję nad filozoficzną i teologiczną stawką zachodniej współczesności, jaka stoi za przygodą współczesnej egzegezy.

¹¹⁸ *Ibid.*, s. 246.

¹¹⁹ H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier, Paris 1950.

¹²⁰ *Dei Verbum*, n° 24; COD II-2, s. 1989; przekład polski: *op. cit.*, s. 361.

ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY

„Czym jest dogmat?”

Kryzys modernistyczny i jego reperkusje w systemie doktrynalnym katolicyzmu

Wskazówki bibliograficzne: O historii dogmatów: A. von Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 tomy (1886-1891); wyd. 3. J.C.B. Mohr. Tübingen 1894-1897; wyd. franc.: *Histoire des dogmes* (1 889- 1891). Cerf. Paris 1993; *L'essence du christianisme* (1900), przekład franc., Fischbacher. Paris 1902. 1907². - J. Tixeront, *Histoire des dogmes*. I: *La théologie ancienne*; II; *De saint Athanase à saint Augustin (318-430)*; III: *La fin de l'âge patristique (430-800)*. Lecoffre, Paris 1905, 1909. 1919. - E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1911), *Gesammelte Schriften*. 1. Scientia Verlag Aalen. Tübingen 1922.

Historia, filozofia i dogmat: H.-J. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* (1845, 1878²), wyd. franc.; DDB. Paris 1964; przekład polski: J. W. Zielińska. Biblioteka Frondy, Fronda. Warszawa [b.r.w.] - M. Blondel. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896), w: *Les premiers écrits de Maurice Blondel*. PUF, Paris 1956, s. 5-95; *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (1904), *ibid.* s. 149-228. - A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Fischbacher. Paris 1897 (wznów. 1969). - A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*. Picard, Paris 1902, 1903² (wyd. poszerzone): *Autour d'une petit livre*. Picard, Paris 1903. - E. Le Roy. *Qu'est-ce qu'un dogme?*, „La Quinzaine” 63 (16.04.1905). s. 495-526; *Dogme et critique*. Bloud, Paris 1907. - R. Marié (red.). *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*. Aubier. Paris 1960.

Studia o kryzysie modernistycznym: J. Rivière. *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Letouzey, Paris 1929. - O. Chadwick. *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*. Univ. Press, Cambridge 1957. - E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (1962), A. Michel. Paris 1996³ (bibliografia). - H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärung der Dogmenentwicklung*. Ludgerus-Verlag. Essen 1965. - D. Dubarle (red.). *Le modernisme*. Beauchesne. Paris 1980. - Chr. Theobald, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität; Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*. Knecht. Frankfurt 1988. - Chr. Theobald, art. „Loisy”. *Diet. Du monde religieux dans la France contemporaine*, t. 9, Beauchesne, Paris 1996. s. 426-431.

„Co to jest dogmat?” Pytanie padło w takiej formie w roku 1905, w najostrzejszej fazie kryzysu modernistycznego, postawione przez osobę

świecką i filozofa katolickiego Edouarda Le Roya (1870— 1954). Przygotowana przez „kwestię biblijną”, druga faza kryzysu właśnie się zaczynała, wraz z ukazaniem się dwóch „gorących” książek A. Loisy’ego, *L’Évangile et l’Église* (*Ewangelia i Kościół*) w 1902 i *Autour d’un petit livre* (*Wokół pewnej książeczki*)¹ w 1903 roku: pierwsza z nich była repliką na teologię liberalną wyłożoną w *Istocie chrześcijaństwa* Harnacka, druga bardziej wyraźnie proponowała nową teorię źródeł i historii chrześcijańskiej, przedstawioną już w *L’Évangile et l’Église*. W obydwu dziełach problem dogmatu katolickiego jest podejmowany i wpisany w ogólniejszą refleksję nad tradycją, obejmującą „rozwój hierarchiczny, dogmatyczny i kultowy Kościoła”².

Od tej pory debata zostaje szeroko otwarta: uczestniczy w niej M. Blondel ze swymi artykułami *Histoire et dogme* (*Historia i dogmat*) (1904)³; zabierają głos zwolennicy „teologii pozytywnej” w Tuluzie („syndykat Batiffol-Lagrange”, jak mawiał Loisy)⁴; stanowisko zajmuje L. De Grandmaison⁵ z pisma „Études” i jeszcze wielu innych⁶. Kryzys nabiera wymiarów międzynarodowych: jeśli Francja pozostaje jego epicentrum, dotyka on przecież także Anglii⁷, Włoch i Niemiec. „Europejczyk”, baron Friedrich von Hügel, urodzony z ojca Austriaka i matki Szkotki, od wielu lat odgrywa rolę czynnika łączącego wszystkie te osoby. Wypowiedź E. Le Roya pada zatem na dobrze przygotowany grunt. W ślad za ankietą pisma „La Quinzaine” „artykuły spadają jak grad”⁸: znak to, iż dojrzewanie doświadczenia krytycznego i jego rozpowszechnienie na inne dziedziny niż Biblia, prowadzą ku prawdziwemu przyspieszeniu kryzysu.

Zakres podejmowanych kwestii wydaje się zrazu ogromny. Loisy, wraz ze swymi dwoma „gorącymi” książkami, wyszedł z terenu egzegezy i historii, by zaangażować się w kwestie filozoficzne i teologiczne i by zażądać od teologów poważnych rewizji w ich systemie doktrynalnym. W tle jego książek, podobnie jak na drugim planie prac Le Roya, rysuje się najpierw epistemologiczna kwestia stosunku pomiędzy różnymi dyscyplinami i ich kompetencjami. Jednak po stronie teologii fundamentalnej implikowane są także inne

¹ Przy tworzeniu tych dwóch książek Loisy czerpał z summy zredagowanej podczas swych rekolekcji w Neuilly, a zatytułowanej *La crise de la foi dans le temps présent. Essais d’histoire et de philosophie religieuse* (*Kryzys wiary w obecnych czasach. Esej z historii i filozofii religii*), z którego wzięł już sześć artykułów (1898— 1900) pod pseudonimem Firmin. Zob. A. Loisy, *Mémoires pour servir l’histoire religieuse de notre temps*, I (1857-1900), Nourry, Paris 1930, s. 438-477.

² A. Loisy, *L’Évangile et l’Église*², *op. cit.*, s. 171—219.

³ M. Blondel, *Histoire et dogme*, *op. cit.*, s. 149 — 228.

⁴ P. Batiffol, *L’Évangile et l’Église*, *BLE* 4 (1903), 3—15; M.-J. Lagrange, *L’Évangile et l’Église*, *RB* 12 (1903), s. 293-313.

⁵ L. de Grandmaison, *L’Évangile et l’Église*, „Études” 94 (1903), s. 145-174.

⁶ Zob. E. Poulat, *Histoire, dogme et critique...*, s. 125— 160; 190 — 243.

⁷ Zob. przede wszystkim dzieło G. Tyrrella (1861 — 1909).

⁸ H. Bremond — M. Blondel, *Correspondance*, 11 (1905-1920), Aubier, Paris 1971, s. 22.

problemy: stosunek między objawieniem, aktem wiary i jej treścią dogmatyczną; pomiędzy krytyką historyczną i teoriami interpretacji mającymi zachować ciągłość tradycji katolickiej; samo pojęcie dogmatu i jego powiązanie z autorytetem eklesjalnym.

Przed zaprezentowaniem wachlarza postaw zajmowanych podczas kryzysu modernistycznego, powróćmy do przyczyn debaty doktrynalnej, sprowokowanej przez badania pozytywne w ramach młodej dyscypliny historii dogmatów. Zakończymy krótką analizą interwencji Piusa X z 1907 roku.

I. HISTORIA DOGMATÓW

Na przełomie XIX i XX wieku dyscyplina ta dopiero się rodzi, nawet jeśli jej prehistoria sięga reformacji i wspaniałej pracy edytorskiej wykonanej przez wielkich erudytów z XVI, XVII i XVIII wieku. Zarzut kierowany przez protestantyzm pod adresem dogmatu katolickiego, że jest relatywnie nowy, że był nieznanym Pismu i Ojcom, powoduje po stronie katolickiej drobne badania doktryn starożytności, wykonane we Francji przez jezuitę Denisa Petau i oratorianina Louisa Thomassina⁹. Akt narodzin dyscypliny w ścisłym pojęciu jest jednak związany z początkami nauk historycznych z XIX wieku. Protestantcka szkoła z Tybingi, w szczególności działalność F. Chr. Baura (1792—1860) znajduje się na pierwszym planie. Założyciel szkoły nie tylko objaśnia bliskie związki egzegezy Nowego Testamentu z historią dogmatów¹⁰. Symbolizuje również przejście od heglowskiego rozumienia ewolucji dogmatycznej (pierwszy okres) ku próbie (drugi okres) pozytywnego ustalenia istoty chrześcijaństwa na drodze praktyki historycznej. Odnotowaliśmy już, że Hegel odegrał decydującą rolę w ukształtowaniu poglądu, jaki katolicka szkoła z Tybingi lub teologowie tacy jak Günther posiadali na temat dogmatu.

Wszelako decydujący zwrot miał miejsce po roku 1880. W świecie protestanckim badania wiążą się z postacią A. Ritschla (1822—1889), ucznia Baura, który utworzył (po roku 1856) swą własną szkołę¹¹, z której wyjdą A. von Harnack (1851—1930), a później E. Troeltsch (1856—1923). Ritschl, ze swym *Podręcznikiem* (1886—1890) i *Zarysem historii dogmatów* (1889—1891)

⁹ D. Petau, *Des dogmes théologiques*, 1634—1650; L. Thomassin, *Traité théologiques et dogmatiques*, 1680—1689.

¹⁰ Zob. F. Chr. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung*, L. F. Fues, Tübingen 1847; *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Bechers, Stuttgart 1847.

¹¹ Zob. M. Ohst, *Entre Baur et Harnack: Albrecht Ritschl, théoricien de l'histoire des dogmes*, zbiorowe, A. Ritschl. *La théologie en modernité: entre religion, morale et positivité historique*, Labor et Fides, Genève 1991, s. 135-155.

(przy czym pierwsze z tych dzieł jest doskonałym przykładem „paradygmatu liberalnego”) uchodzi za prawdziwego założyciela dyscypliny. Za jego badaniami poszły wielkie podręczniki F. Loofsa¹² i R. Seeberga¹³. Po stronie katolickiej napotykamy prace historyczne Louisa Duchesne’a¹⁴ i *Etudes de theologie positive (Studia z teologii pozytywnej)* (1892—1906) Th. de Regnona na temat Trójcy Świętej¹⁵. To jednak trzy tomy *Histoire des dogmes (Historii dogmatów)* (1905—1911) Josepha Tixeronta otworzą nową epokę. Przyjdzie nam też powrócić do E. Troeltscha, którego słynne *Doktryny społeczne*¹⁶ z 1911 roku nie tylko zapowiadają upadek „paradygmatu liberalnego”, ale zupełnie inne rozumienie historyczności chrześcijaństwa.

1. ADOLF VON HARNACK

Cała *Historia dogmatów* znakomitego profesora z Berlina opiera się na rozróżnieniu „Ewangelii” i „Ewangelii w historii”, to znaczy formy dogmatycznej, jaką przyjęła w II wieku, zgodnie z podziałem jego wykładów z lat 1899—1900, zatytułowanych *Istota chrześcijaństwa*. Czyż nie należy do odpowiedzialności historyka uchronienie Kościołów przed podwójną iluzją, która polega na „pojmowaniu dogmatu jako czystego wykładu Ewangelii” i na myśleniu, „że dogmat zawsze był taki sam w ich łonie i że w konsekwencji zawsze ograniczano się do wyjaśniania go, a teologia kościelna nigdy nie miała innego zadania, jak rozwijanie zawsze tożsamego dogmatu i odpieranie przychodzących z zewnątrz herezji”?¹⁷ Harnack mówi zatem po kolei o Ewangelii Jezusa Chrystusa według Jego własnego świadectwa i świadectw pierwotnego chrześcijaństwa oraz o historii dogmatów. Ma jednak nadzieję, że o d d z i e l e - n i e Ewangelii i formy dogmatycznej, jaką przyjęła w ramach pewnej koncepcji świata, która nie jest już naszą, o d d z i e l e n i e jądra i skorupy (według obrazu, do którego jest przywiązany), pozwoli zachować elementy „ponadczasowe”:

Jest tylko jedna możliwa alternatywa: albo Ewangelia jest w swej całości nierozdzielna od swej pierwszej formy; w tym przypadku znika wraz z epoką,

¹² F. Loofs, *Leitfaden der Studium der Dogmengeschichte* (1889), wyd. 4, Niemeyer, Halle 1906.

¹³ R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2 tomy (1895), Deichert, Leipzig 1908-1910².

¹⁴ L. Duchesne, *Les Origines chrétiennes*, Chauvin, Paris 1878-1879 i 1880—1881. - A. Houtin uczynił z Duchesne’a „ojca modernizmu”, po jego „lewicy” umieszczając A. Loisy’ego i historyka dogmatu). Turmela, a po jego „prawicy postepowej” L. Batiffola, a także J.-M. Lagrange’a.

¹⁵ Th. de Régnon, *Etudes de theologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 tomy, V. Retaux, Paris 1892 i 1898.

¹⁶ E. Troeltsch, *Die Soziallehren...*, *op. cit.*, I, 1922.

¹⁷ A. von Harnack, *Histoire des dogmes*, *op. cit.*, s. X.

w której się pojawiła; albo zawiera zasady, które zachowują wieczystą wartość przy zmianach, jakie historia narzuca ich formie. To ta druga hipoteza jest słuszna. Historia Kościoła pokazuje, że pierwotne chrześcijaństwo musiało zniknąć, aby żyło chrześcijaństwo; także później następowały po sobie różnorakie przemiany.¹⁸

Owymi elementami „ponadczasowymi” Ewangelii jest Królestwo Boże i jego nadejście, Bóg Ojciec i nieskończona wartość duszy ludzkiej, najwyższa sprawiedliwość i przykazanie miłości. Pierwszy z tym rysów niósł ze sobą pewne trudności: teza Harnacka, który z trzech możliwych znaczeń „królestwa”: nacjonalistycznego, eschatologicznego i wewnętrznego, tylko ostatnie zachowuje jako pierwotne, była bardzo dyskutowana przez zwolenników apokaliptyki nowotestamentalnej, J. Weissa, A. Schweitzera i A. Loisy’ego.

Harnack nie kontestuje myśli, że „treść religii” powinna być sformułowana „w artykułach wiary”; ale za równie istotne uważa „wysiłki podejmowane dla wykazania, że artykuły te są prawdziwe w ich stosunku do poznania świata i do historii”¹⁹. Tutaj, według niego, spoczywa główny problem chrześcijaństwa, które „pragnie wyrazić swój absolutny charakter nawet w sferze poznania”, które z definicji jest „względne”:

Najbardziej skutecznym podanym dotąd rozwiązaniem jest to, które proponuje katolicyzm; Kościoły wywodzące się z reformacji zaakceptowały go, czyniąc przy tym bardzo poważne zastrzeżenia. Oto to rozwiązanie: za pochodzącą od Boga uważano serię pism chrześcijańskich lub wcześniejszych od chrześcijaństwa, jak również tradycje ustne, i wyprowadzono z nich artykuły wiary, które wiążą się ze sobą; następnie sformułowano owe artykuły na sposób abstrakcyjny i precyzyjnie, w celu ujęcia ich z punktu widzenia naukowego i apologetycznego. Treść owych artykułów odnosiła się do poznania Boga, świata i zbawczych darów Boga. Owa całość dogmatów została wówczas ogłoszona jako streszczenie chrześcijaństwa, a każdy dorosły członek Kościoła był zobowiązany do wiernego przyjęcia ich jako warunku wstępnego, wymaganego dla otrzymania zbawienia ofiarowanego przez religię²⁰.

Wychodząc od tej wstępnej definicji „dogmatyzacji” jako procesu intelektualnego, Harnack określa zadanie historii dogmatów jako opis kształtowania się chrześcijaństwa dogmatycznego i jego rozwoju. W teorii rozwój ten jest nieograniczony, ale w praktyce został zamknięty: dla Kościoła greckiego od końca sporu o obrazy; dla Kościoła katolickiego od Soborów Trydenckiego i I Watykańskiego, gdzie zastąpił on pierwotny motyw chrześcijaństwa dogmatycznego zupełnie nowymi motywami, poprzez sprecyzowanie dogmatu „z przyczyn politycznych i aby uczynić zeń porządek jurydyczny, który wymaga

¹⁸ Id., *L'essence du christianisme*, op. cit., s. 21 n.

¹⁹ Id., *Histoire des dogmes*, op. cit., s. VII.

²⁰ *Ibid.*, s. VIII.

najpierw posłuszeństwa, a następnie świadomej wiary”; na końcu dla Kościołów ewangelickich, które zniosły dawną koncepcję dogmatyczną chrześcijaństwa, zachowując wszakże pewne przywiązanie do niej. To zatem sama definicja dogmatyzacji i jej stosunek do Ewangelii prowadzi do „traktowania historii dogmatów jako dyscypliny względnie zamkniętej”²¹.

Centralna teza Harnacka jest przeto następująca: „Badanie historii dowodzi, że chrześcijaństwo dogmatyczne, że dogmaty w ich koncepcji i strukturze, są dziełem ducha greckiego na polu Ewangelii”²². Owa hellenizacja jest nade wszystko dziełem teologów:

Historia pokazuje [...], że teologia ukształtowała dogmat, ale że Kościół był zawsze zmuszony do przesłaniania *post factum* dzieła teologów, co stawiało ich w niedobrej sytuacji. W najkorzystniejszym przypadku ich wytwory oceniane były jako użyteczne reprodukcje [Ewangelii] i zabierano im najlepszą część ich zasługi; jednak ogólnie rzecz biorąc marsz historii powalił ich pod ciosem decyzji dogmatycznych, których podstawy sami położyli. [...] W miarę jak historia posuwała się do przodu, dogmat zawsze pożerał swych własnych przodków²³.

Apologeci greccy i Orygenes ostatecznie odcisnęli swój znak na owym rozwoju; Augustyn i Luter wnieśli modyfikacje, przedkładając nową koncepcję chrześcijaństwa, „które zbliża się bardziej do Ewangelii i które jest determinowane głównie nauczaniem Pawła”. Jednak podczas gdy pierwszy „stawiał raczej obok siebie rzeczy dawne i nowe”, „Luter usiłował dokonać rewizji, ale nie posunął jej aż do końca”²⁴:

Luter na nowo postawił światło Ewangelii na świeczniku i podporządkował mu dogmat. Należy utrzymać i kontynuować dzieło, jakie rozpoczął”²⁵.

Na tych niejako programowych słowach kończy się *Historia dogmatów*, bez której kryzys modernistyczny byłby nie do pomyślenia. Loisy usiłował odpierać teorię chrześcijaństwa bez dogmatu w E w a n g e l i i i K o ś c i e l e . Nie jest jednak łatwo wskazać punkt niezgody między nim a Harnackiem, zważywszy pewną bliskość metodologiczną między protestantem a katolikiem. E. Poulat ma rację, gdy sytuuje ich spór na planie religijnym: „Nie należą do tej samej rodziny umysłowości religijnej”²⁶. Pierwszy, jako dobry protestant, interesuje się faktycznie wolnością sumienia jednostki, nie wykluczając tym samym Kościoła, podczas gdy drugi właśnie Kościół uważa za Ewangelię działającą na rzecz powolnej edukacji

²¹ *Ibid.*, s. IX i X.

²² *Ibid.*, s. X.

²³ *Ibid.*, s. Xn.

²⁴ *Ibid.*, s. XI.

²⁵ *Ibid.*, s. 450.

²⁶ E. Poulat, *Histoire, dogme et critique...*, *op. cit.*, s. 94.

ludzkości, nie minimalizując przy tym roli sumienia. Jednak fundamentalna różnica polega na historycznej i religijnej opozycji Loisy'ego wobec katolickiego „schematu stałości” i protestanckiego „schematu zmiany”, wedle którego historia dogmatów służy raczej odkryciu centralnej intuicji chrześcijaństwa²⁷:

Historyk będzie mógł sądzić, że istota chrześcijaństwa została w mniejszym lub większym stopniu zachowana w różnorodnych wspólnotach chrześcijańskich; nie będzie jej uważał za skompromitowaną przez rozwój instytucji, wierzeń i kultu [...], pisze Loisy przeciw Harnackowi. Nie będzie myślał, że owa istota została urzeczywistniona w sposób absolutny i definitywny w jakimkolwiek punkcie przeszłych stuleci; będzie wierzył, iż urzeczywistnia się ona mniej lub bardziej doskonale od początku, i że nadal będzie się urzeczywistniać w ten sposób coraz pełniej, póki żyć będzie chrześcijaństwo²⁸.

2. JOSEPH TIXERONT

W samym środku kryzysu modernistycznego teologia katolicka znalazła w osobie tego świątłego ucznia biskupa Duchesne znakomitego historyka dogmatów. Znał on nie tylko wielkie dokumenty starożytności, ale także niedawne kontrowersje w łonie młodej jeszcze dyscypliny. Inne *a priori*, odwrotne w stosunku do tych, jakie przyjmował Harnack, określać będą *implicite* jego badań, które pragną pozostać wolne od jakiegokolwiek zaangażowania apologetycznego. J. Tixeront odróżnia na początku dogmat, doktrynę i teologię, posługując się pośrednio definicjami I Soboru Watykańskiego:

Gdyby ująć rzeczy ściśle, dogmat chrześcijański odróżnia się od doktryny chrześcijańskiej. Pierwszy implikuje wyraźną interwencję Kościoła wypowiadającego się na temat jakiegoś określonego punktu doktryny; druga obejmuje pole nieco szersze: zawiera nie tylko zdefiniowane dogmaty, ale ponadto nauczanie pochodzące ze zwykłego i bieżącego przepowiadania, przy pewnej aprobachie magisterium²⁹.

Co do historii teologii, która „wykłada narodziny i rozwój systemów i perspektyw właściwych poszczególnym teologom”³⁰, to jest ona jasno odróżniona od historii dogmatów, której cel wygląda tak:

Historia dogmatów ma zatem za cel przedstawienie nam wewnętrznej pracy myśli chrześcijańskiej na polu pierwotnych przesłanek objawienia, pracy, przez którą

²⁷ Zob. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*², s. XXX.

²⁸ *Ibid.*, s. XXIX (podkreślenia pochodzą od nas).

²⁹ J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, *op. cit.*, 1, s. 2; znaczenie, które eliminuje problem wizji świata.

³⁰ *Ibid.*, s. 4.

bierze je ona w pełniejsze posiadanie, oświeca je, zapładnia, rozwija, wreszcie koordynuje w harmonijny i mądry system, nie zakłócając jednakże ich substancji — takie jest katolickie dążenie — i nie modyfikując ich gruntu doktrynalnego³¹.

Różnica w stosunku do Harnacka sama się narzuca. Ale nie wystarczy tutaj przywołanie katolickiego postulatu ciągłości. Harnack wprowadza do samej definicji dogmatu pewną szczególną wizję świata — grecki duch na polu Ewangelii — opracowaną przez teologów często poddawanych cenzurom w następstwie procesu dogmatyzacji, podczas gdy Tixeront od razu dokonuje rozróżnienia między tym, co teologiczne, a tym, co doktrynalne i pojmuje dogmat według jego znaczenia ściśle jurydycznego, jako „prawdę objawioną i jako taką zdefiniowaną przez Kościół”³².

To powiedziawszy, Tixeront jest nie mniej historykiem niż Harnack. Wspominając w pierwszym tomie (1905) teorie rozwoju Wincentego z Lerynu, Newmana i Loisy’ego („pomimo potępienia, jakie dotknęło te dwie książki), wyraźnie optuje za potraktowaniem *a posteriori* kwestii „istotowej niezmienności dogmatu”, „zbierając wyniki, jakie objawia uważne studium faktów”³³. Właśnie takie zastosowanie metody historycznej odróżnia historię dogmatów od teologii historycznej, która ze swej strony ma na celu wykazanie ugruntowanego dobra aktualnego nauczania chrześcijańskiego:

Pytanie, na które trzeba udzielić technicznej i adekwatnej odpowiedzi brzmi następująco: w jakich przypadkach jakaś myśl lub doktryna, odniesiona do innej myśli bądź innej doktryny, jest jedynie jej prostym rozwinięciem, w jakich przypadkach jest zaś jej zmianą lub istotnym przekształceniem?³⁴

W jaki sposób Tixeront realizuje swój program? Omija jego dwie najpoważniejsze trudności, dotyczące *terminus a quo* i *terminus ad quem* procesu rozwoju, uciekając się do zwyczajowego rozróżnienia pomiędzy dyscyplinami. Wiążąc dogmaty, według samej ich definicji, „z aktem lub serią aktów objawienia”, a „ich substancję, ich stan pierwotny z naukami Starego Testamentu, naukami Jezusa i apostołów, z teologią Starego i Nowego Testamentu”, woli nie wkraczać na teren egzegezy i apologetyki: „Najlepiej jest w ogólnie nań nie wchodzić i w historii dogmatów wcale się nie zajmować początkowym pochodzeniem ich treści”³⁵. Druga trudność dotyczy okresu potrydenckiego:

Odtąd wchodzi w grę już nie ten czy inny dogmat, ale zostało zaatakowane istnienie Kościoła jako autorytetu nauczającego lub nawet zdefiniowanego dogmatu

³¹ *Ibid.*, s. 3.

³² *Ibid.*, s. 2.

³³ *Ibid.*, s. 7 (przypis).

³⁴ *Ibid.*, s. 8 (przypis).

Ibid., s. 6.

(protestantyzm liberalny). Atakowane jest istnienie nadprzyrodzoności i objawienia (racjonalizm), wiara w Boga, wartość rozumu ludzkiego (ateizm, subiektywizm). Jeśli w tym okresie dogmat się rozwinął [...], to przede wszystkim się bronił. Apologia w swych różnorodnych formach zajmowała tutaj pierwsze miejsce³⁶.

Ów *terminus ad quem* podpada pod rozróżnienie dyscyplin, ponieważ Tixeront omówi tylko pierwszy okres, aż po Jana Damasceńskiego (+ około 750) na Wschodzie i Alkuina (+ 840) na Zachodzie. Pytanie podejmowane przez Harnacka pozostają zatem poza jego mądrze wytyczonym polem, choć zostały postawione. Na przykład jego streszczenie nauczania Janowego odzwierciedla z dokładnością do kilku niuansów to, co Loisy powiedział o nich w swym komentarzu do czwartej Ewangelii i we *Wokół pewnej książeczki*³⁷. Na jednej ze stronic odnajdujemy nawet kwestię hellenizacji:

Czy hellenizm ograniczył się do dostarczenia Ojcom i soborom podniety i form dla ich myśli, terminów i formuł dla ich nauczania, czy też wniknął do samego serca tego nauczania, by wprowadzić doń pojęcia z nim nie do pogodzenia? Czy jednym słowem dzisiejsi chrześcijanie nadal wierzą w Jezusa i w Pawła, czy raczej w Arystotelesa i w Platona: czy są chrześcijanami, czy Grekami? Historia dogmatów winna pomóc w rozwikłaniu tego problemu, którego rozwiązanie wymaga jednak, co rozumiemy, nieskończenie wiele delikatności w analizie i prawości w ocenie³⁸.

Nie można powiedzieć, by Tixeront udzielił odpowiedzi na tę kwestię. Ale dwukrotnie proponuje on bilans jej historii: w przeddzień arianizmu i w końcu VIII wieku³⁹. Bilans dotyczący okresu przedariańskiego idzie w ślad za wielką klasyfikacją neoscholastyczną z końca XIX wieku: Pismo, tradycja, Trójca, wcielenie, odkupienie, mariologia, grzech pierworodny i łaska, eklezjologia, sakramenty i moralność. Ostatni tom kończy się cytatem z *Commonitorium* Wincentego z Lerynu, komentowanego już w środku dzieła⁴⁰. W tym miejscu Tixeront podejmuje naukę czwartego rozdziału *Dei Filius*, nie cytując jej zresztą, i pokazuje w jaki sposób dla Wincentego z Lerynu „głęboka niezmiennność” dogmatu chrześcijańskiego wcale nie wyklucza „pewnego postępu, pewnego rozwoju”⁴¹.

³⁶ *Ibid.*, s. 11.

³⁷ A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, s. 85 — 108. Loisy uważa, że „autor czwartej Ewangelii” jest „największym z mistyków chrześcijańskich, a nie ostatnim z historyków Jezusa” (s. 107), zaś Tixeront podsumowuje: „Jan — pisarz natchniony i narzędzie Bożej Opatrzności — jest faktycznie pierwszym w czasie i bez wątpliwości największym teologiem Kościoła”, *Histoire des dogmes*, 1, s. 114.

³⁸). Tixeront, *ibid.*, I, s. 60.

³⁹ *Ibid.*, I, s. 453-460 i III, s. 548-553.

⁴⁰ *Ibid.*, Ili, s. 324-334.

⁴¹ *Ibid.*, III, s. 332.

3. ERNST TROELTSCH

Spotkaliśmy się już z tym, który zgodził się, by uważać go za systematyka „szkoły historii religii” z Getyngi⁴². W 1903 roku Troeltsch także zareagował na słynne wykłady Harnacka o istocie chrześcijaństwa, pozostawiając obszerne miejsce na stanowisko Loisy’ego⁴³. Interesują nas tutaj jego wspaniałe *Doktryny społeczne* z 1911 roku, w ramach niniejszej prezentacji początków historii dogmatów. Chociaż zostały pomyślane jako „paralela *Historii dogmatów* Harnacka”, zakładają one zupełnie inną wizję historii: „mówienie o c z y s t e j historii dogmatów i idei chrześcijańskich stało się niemożliwe”, napisze w roku 1922⁴⁴.

Spotkanie z Weberem i debata z marksistowską teorią „odbicia” bazy w nadbudowie zmodyfikowały pogląd, jaki Troeltsch wyrobił sobie najpierw na metodę historyczno-krytyczną. Zastanawiając się w konkluzji *Doktryn społecznych* nad wynikami swych badań, stwierdza, że wzięcie pod uwagę nowego obszaru przyczynowości „nie stanowi w zasadzie niczego nowego, ale wprowadza do praktyki znaczącą zmianę obrazu” chrześcijaństwa. Na czym polega ten „nowy sposób patrzenia”? Troeltsch modyfikuje koncepcję „przyczynowości współzależnej”, mówiąc o wzajemnym warunkowaniu się fundamentalnych elementów życia⁴⁵. Polem zastosowania tej nowej koncepcji jest stosunek pomiędzy ideologiczną nadbudową a społeczno-ekonomiczną bazą rzeczywistości: historia myśli chrześcijańskiej, rozwój dogmatu i etyki wydają się odtąd współzależne od historii społecznych formacji państwa, gospodarki i rodziny. Analiza ich „wzajemnego uwarunkowania” przechodzi przez „kategorie mieszane”, jak sakrament, kult i symbol oraz „chrześcijańskie formy socjalizacji”⁴⁶, które odpowiadają *grosso modo* temu, co Sobór Trydencki nazwał *mores*.

Powracając przeto do swej zasadniczej intuicji o początkowej złożoności kształtu chrześcijaństwa (przekonanie, które oddziela go od paradygmatu liberalnego)⁴⁷, Troeltsch pokazuje, że „myśl chrześcijańska” niesie w sobie możliwość co najmniej trzech form społeczności, których historyczne rozwinięcie i układ oddziałują wstecz na rozwinięcie etyki i dogmatu:

Kościół jest instytucją, która, otrzymawszy w ślad za dziełem odkupieńczym władzę udzielania zbawienia i łaski, może utworzyć się na tłumy i przystosować się do świata; albowiem może ona, w pewnej mierze, abstrahować od s u b i e k t y w n e j świętości w interesie d ó b r o b i e k t y w n y c h, jakimi są łaska i odkupienie.

⁴² Zob. wyżej, s. 295.

⁴³ E. Troeltsch, *Was heisst „Wesen des Christentums“?*, *Gesammelte Schriften*, II, s. 386 — 451.

⁴⁴ Id., *Meine Bücher*, *Gesammelte Schriften*, IV, s. 11 n.

⁴⁵ Id., *Die Soziallehren...*, I, s. 976 — 977.

⁴⁶ Id., *Ideologische und soziologische Methoden in der Geschichtsforschung*, *Gesammelte Schriften*, IV, s. 722.

⁴⁷ Zob. P. Vallin, *Ernst Troeltsch et la theologie liberale*, *RSR* 72 (1984), s. 359 — 380.

Sekta jest wolnym stowarzyszeniem chrześcijan surowych i świadomych, którzy, ponieważ są rzeczywiście odrodzeni, zbierają się razem, oddzielają się od świata i zamykają w swych małych kolach. Zamiast na łasce, akcent kładą raczej na [...] chrześcijańskim prawie miłości: wszystko to w celu przygotowania i oczekiwania nadejścia Królestwa Bożego.

Mistyka interioryzuje i czyni bezpośrednim świat myśli zakrzepłych w formie dogmatów i kultów, mając na celu ich prawdziwie ludzkie i wewnętrzne posiadanie w duszy. Może więc skupiać tylko grupy spontaniczne, o strukturze opartej wyłącznie na więzach osobistych, podczas gdy kult, dogmat i powiązania z historią ciążą w nich ku osłabieniu.

Te trzy grupy istniały od początków i nadal przejawiają się obok siebie we wszystkich wyznaniach aż po nasze czasy, utrzymując wszelkie rodzaje stosunków i wymiany⁴⁸.

To zatem we współzależności od tych trzech form socjalizacji, analizowanych podług ich transformacji i kombinacji historycznych, Troeltsch odczytuje zróżnicowany rozwój dogmatu chrześcijańskiego i dogmatu centralnego (*Urdogma*) boskości Chrystusa (wyrażonego w dogmacie trynitarnym). Zakorzenia się on w celebracji i odpowiada potrzebie gromadzenia nowej wspólnoty Ducha: „Kult Chrystusa jest biegunem organizacji wspólnoty chrześcijańskiej i twórcą dogmatu chrześcijańskiego”⁴⁹. To, iż dogmat ten przybiera nieco inną postać, zależy od tego, czy postrzegamy go na terenie Kościołów, sekt, czy w mistyce, jest ważnym wynikiem analizy historycznej. Ale pozostając świadomym abstrakcyjnego charakteru swej typologii — „różnorodne typy mieszają się [...] w rzeczywistości” — Troeltsch jest przekonany, iż „abstrakcja” ta pozwala „zrozumieć historię dogmatów jaśniej i łatwiej, niż to było dotąd”. W stosunku do Harnacka, ów „nowy sposób widzenia” relatywizuje rolę poszczególnych teologów w kształtowaniu dogmatu i ich odpowiedzialność w rzekomej hel-lenizacji chrześcijaństwa:

Historia dogmatów nie jest ani immanentnym rozwinięciem chrześcijańskiej idei Boga, ani amalgamatem dawnej mitologii i filozofii spekulatywnej, ani sumą doktryn eklezjalnych, ani bezpośrednim wyrazem tego czy innego poczucia chrześcijańskiego. Doktryna religijna jest jednocześnie wyrazem religijnej żywotności, która koncentruje się na kulcie i która zeń wypływa, oraz wytworem myśli, na tyle, na ile myśl jest konieczna do tego celu. Każdy element filozoficzny i czysto dogmatyczny jest drugorzędny. [...] To, iż ten lub ów myśliciel wszedł w te arkana [...] jest przeto naturalne; jednakowoż [...] ich myśl pozostaje [...] dotknięta socjologicznym charakterem typu wspólnoty, jaka jest na dalszym planie ich myśli⁵⁰.

⁴⁸ E. Troeltsch, *Die Soziallehren...*, I, s. 967.

⁴⁹ *Ibid.*, I, s. 968.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 969.

Początek owego wewnętrznego zróżnicowania chrześcijaństwa, jakie powstaje zarazem po stronie form socjalizacji i po stronie dogmatyki, znajduje się koniec końców w „etosie chrześcijańskim”, to znaczy w relacji wierzącego do innego życia, która pozostawia historyczne ślady w sposobie zarządzania stosunkami wiary do kultury:

Problem nadprzyrodzoności i ascezy, która zeń wypływa, [...] pozostaje jeszcze obecnie fundamentalnym problemem etosu chrześcijańskiego, którego jednakże nie rozumiemy jako zwykłej negacji świata i siebie. Drugim fundamentalnym problemem jest zatem korekta tego jednostronnego akcentu religijnego poprzez pewną kompatybilną z nią etykę kultury. Kościół otrzymał owo uzupełnienie filozofii późnej starożytności w formie naturalnego prawa moralnego. Sekta, o ile z niego zrezygnowała, wycofała się na margines cywilizacji i utraciła wszelką ważność kulturową, podczas gdy mistyka stawała się formą samotnej rezygnacji. Za każdym razem, gdy jeden z tych ruchów nabywał jednak jakiejś ważności, posługiwał się także, każdy na swój sposób, uzupełnieniami kulturowymi. Wszelako w zupełnie nowej sytuacji, jaką jest sytuacja naszej cywilizacji dzisiaj, owe dawne uzupełnienia nie są już ważne i pojawia się potrzeba nowych uzupełnień⁵¹.

„Historia kultury chrześcijańskiej i eklezjalnej” w ujęciu Troeltscha zarysowuje rozwój owej wzorcowej konfiguracji, która narodziła się w dawnym Kościele. W katolicyzmie średniowiecznym typ Kościoła znajduje swój skończony kształt, opierając się na integracji stoickiej doktryny „prawa naturalnego” w celu stworzenia „zunifikowanej kultury chrześcijańskiej”⁵². Recepcja i wprowadzenie w życie implikacji teologiczno-politycznych sięga wszakże dawnego Kościoła i apostoła Pawła:

W chrześcijańskiej teorii prawa naturalnego, prawo naturalne czyste stanu pierwotnego, po przeciwnej stronie prawo naturalne względne stanu grzechu, prawo pozytywne, które implikuje często najgorsze okropności, i w końcu prawo teokratyczne, które udziela prawdziwego miłosierdzia wbrew wszelkiemu prawu, nieustannie się ze sobą zderzają. Jako teoria naukowa, wizja ta jest żałosna i mętna; ale jako doktryna praktyczna ma doniosłe znaczenie kulturowe i historyczno-społeczne. Jest prawdziwym dogmatem kulturowym Kościoła i z tego tytułu przynajmniej równie ważna, co dogmat trynitarny lub inne zasadnicze dogmaty⁵³.

Całość tej nowej historii dogmatów jest oczywiście naznaczona wyostrzoną percepcją aktualnej sytuacji Kościołów. Według Troeltscha etyka lub *mores* mogłyby dostarczyć punktu wyjścia dla możliwej rekonstrukcji „zachwianej

⁵¹ *Ibid.*, s. 974n.

⁵² *Ibid.*, I, s. 178-185.

⁵³ *Ibid.*, I, s. 173. Powrócimy do tej ważkiej tezy, którą Troeltsch uściśla w dwóch długich rozwinięciach o tomizmie, *ibid.*, I, s. 252-358; zob. niżej, s. 359-363.

dogmatyki”⁵⁴. Przy końcu *Doktryn społecznych* szkicuje obraz kilku stałych wartości, „w pewności rozpoznania w nich racji absolutnej, w jej objawieniu człowiekowi i w jej obecnej koniunkturze”. Jednak druga strona zaangażowania autora, „pilniejsza niż wszystkie zadania dogmatyki”, jest natury „socjologicznej” i dotyczy nowej definicji przynależności kościelnej. Podejście socjologiczne relatywizuje dogmatykę jako spoiwo wspólnotowe i prowadzi do poszukiwania innych sposobów jedności. „Minimum Kościoła”⁵⁵, które winno przetrwać w mającej nastąpić przemianie układu trzech typów socjalizacji chrześcijańskiej, będzie zawsze wynikiem pewnego „kompromisu”⁵⁶.

II. KWESTIE TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Te różnorodne podejścia do historii dogmatów implikują zajmowanie stanowiska w dziedzinie teologii fundamentalnej, a najpierw w odniesieniu do relacji między dyscyplinami historycznymi i teologicznymi. Tym samym dotyczą one dogmatyzacji fundamentów wiary.

1. PROBLEM EPISTEMOLOGICZNY

Historyk w sposób nieunikniony posługuje się wzorami interpretacji, które często niosą ze sobą stanowiska doktrynalne. Loisy pokazuje na przykład, do jakiego stopnia *Historia dogmatów* Harnacka lub *Zarys filozofii religii* Sabatiera są naznaczone pewnym protestanckim *a priori*, które wyraża się w zewnętrżności pewnego podejścia psychologicznego i indywidualistycznego do chrześcijaństwa, podczas gdy on sam głosi socjologiczne wejście w historię, które ocenia jako lepiej przystające do katolickości:

Religia nigdy nie była pojmowana jako zupełnie osobista sprawa jednostki, jako zwykła praca psychologiczna, której każdy byłby podmiotem i arbitrem [...]. Kto mówi o religii, mówi o przeciwieństwie indywidualizmu. Religia [...] zawsze dążyła do zjednoczenia ludzi w Bogu, nie tylko zjednoczenia człowieka z Bogiem. To, co możemy powiedzieć o każdej religii, możemy powiedzieć przede wszystkim o chrześcijaństwie. Właśnie dlatego wszystko, co w historii nosiło miano religii, było w ten czy inny sposób instytucją⁵⁷.

⁵⁴ Id., *Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlass von Hermanns Ethik, Gesammelte Schriften*, II, s. 552-672 i 564.

⁵⁵ Id., *Die Soziallehren...*, I, s. 978, 982 i 983.

⁵⁶ Id., *Grundprobleme der Ethik*, II, s. 661 —669.

⁵⁷ A. Loisy, *La théorie individualiste de la religion*, RCF17 (1899), s. 203 n.

Troeltsch, który także przez socjologię wchodzi do historii, nie przybliży się tym samym do katolicyzmu. Jego model pozwala mu jednak na wprowadzenie licznych niuansów do zastrzeżeń w stosunku do Kościoła katolickiego.

To pierwsze rozróżnienie krzyżuje się z kluczowym problemem stosunków między historią a dogmatem. Idźmy najpierw za M. Blondelem, aby przedstawić wachlarz ówczesnych pozycji epistemologicznych, wychodząc od jego rozróżnienia pomiędzy ostrym rozdziałem natury i nadprzyrodzonością a historycyzmem. Dla przyjmujących ów rozdział historia nie ma innej wartości, jak ta, by służyć jako brama do budowli doktrynalnej („dogmatyczna baszta”), nie rządzonej przez historyka. Nie interesujemy się zatem faktami dla nich samych, ani ich oryginalną treścią czy ich relacją do środowiska, w którym się pojawiły; używamy ich dla udowodnienia, że Bóg działał lub mówił, a nie dla badania tego, co powiedział i uczynił za sprawą „narzędzi ludzkich”:

Tak też zewnętrzna relacja znaku do rzeczy oznaczanej, zewnętrzny stosunek faktów do dogmatyki, która jest na nie nałożona, zewnętrzne powiązanie naszej myśli i naszego życia z prawdami, które proponuje mu się z zewnątrz; taki jest w ubóstwie swej nagości pogląd o ostrym rozróżnieniu między historią i nadprzyrodzonością, który, nie posiadając sił, by przelać życie z faktów do dogmatów lub z dogmatów do faktów, pozwala im po kolei tyrańsko na siebie spadać⁵⁸.

Daleki od karykaturalności, ów pierwszy typ szeroko dominuje w apologetyce chrześcijańskiej na przełomie XIX i XX wieku. Jednak taki sam pozytywizm znajduje się, zdaniem Blondela, po stronie historycyzmu, który jest tylko odwróconym rozdziałem natury i nadprzyrodzoności. Podczas gdy pierwszy zachowuje się tak, jakby historia winna absolutnie zależeć od dogmatu, jego wrogi brat twierdzi, że dogmat ma pochodzić wyłącznie od historii i podporządkować się jej. Zakładając, że „historia rzeczywista uczyniona jest z życia poszczególnych ludzi” i że „życie ludzkie jest metafizyką w działaniu”, Blondel sądzi, że historycyzm, „pod pretekstem niemożliwej neutralności, pozwala się zdominować przez stronnictwo”⁵⁹. Zamiast tajemnicę historii zachować otwartą, myli jej deterministyczną eksplikację z samą rzeczywistością, potajemnie wznosząc jej budowę jako apologetykę lub teologię.

Chodzi tutaj o ideał-typ krańcowy, łatwo rozpoznawalny w tym czy innym konkretnym dziele⁶⁰. Trudniej jest jednak sklasyfikować stanowiska „pośrednie”, które w mniejszym lub większym stopniu respektują zalecenie Blondela, by pozostawać uważnym na wzajemne warunkowanie się aspektów obiektywnych badania historycznego i aspektów subiektywnych podejścia interpretacyj-

⁵⁸ M. Blondel, *Histoire et dogme*, op. cit., s. 158,

⁵⁹ *Ibid.*, s. 168.

⁶⁰ Można w tym miejscu pomyśleć o J. Turmelu (1859—1943), autorze *Histoire des dogmes* (1933) lub o A. Houtinie (1867—1926).

nego, naznaczonego metafizycznymi przekonaniem badaczy. Liberalizm i sam Harnack mogą przypisywać sobie połączenie pracy historyka i zainteresowań normatywnych dogmatyka, nawet jeśli ich określenie „istoty chrześcijaństwa” było od początku XX wieku uważane za bardzo wątpliwe⁶¹. Loisy, który zostanie później oskarżony o „modernizm” i ekskomunikowany w 1908 roku, rozróżnia, przynajmniej w zasadzie⁶², te dwa podejścia czy „dwa znaczenia historii, początkowe i końcowe”⁶³. Mocno trzyma się świeckiego statusu badań historycznych i ich niezależności w stosunku do magisterium eklezjalnego, które może jednakże „podwajać” historię świecką za pomocą interpretacji chrześcijańskiej. Owo rozróżnienie dziedzin pojmuje on w terminach kantowskich, rozcinając to, co rzeczywiste na „fenomeny” i „niepoznawalne sedno rzeczy”⁶⁴. Jednak w praktyce, będąc historykiem, nabiera krytycznego dystansu w stosunku do dogmatycznej wizji historii w apologetyce katolickiej, którą ocenia jako niezaadaptowaną do nowoczesnej koncepcji świata. Proponuje nawet pozytywną reinterpretację dogmatu chrześcijańskiego, który w końcu ulega pomieszeniu z teorią powszechnego rozwoju religijnego, którego fermentem pozostaje Kościół katolicki, „nauczyciel ludzkości”. Nawet jeśli Loisy mocno podkreśla relatywność pracy historycznej i każdej formuły teoretycznej (lub dogmatycznej), nie można zaprzeczyć, że angażuje się jako historyk na polu ściśle dogmatycznym i proponuje na nim „transformacje” strukturalne⁶⁵.

E. Troeltsch najlepiej jeszcze objaśnia stawkę relacji między historią i dogmatem, kiedy przyznaje, że określenie „istoty chrześcijaństwa” przez badania historyczne implikuje relatywne zdystansowanie się w stosunku do pewnej tożsamości dogmatycznej, która definiuje „Kościół jako wspólnotę tych, którzy wierzą w dogmaty prawnie obowiązujące i niezmiennie”⁶⁶. Pojęcie istoty jest faktycznie pojęciem krytycznym (i profetycznym), które ma służyć rozeznaniu w całości fenomenów tego, co mu odpowiada oraz tego, co go zmienia lub niszczy. Troeltsch jest doskonale świadomy, iż chodzi jednocześnie o pojęcie idealne, implikujące interpretacyjną pracę historyka, który angażuje się w tym miejscu osobiście na rzecz teraźniejszości i przyszłości wiary chrześcijańskiej⁶⁷. Troeltsch podkreśla także, iż dystans w stosunku do tożsamości dogmatycznej jest tylko relatywny, kładąc nacisk na tworzenie „jedności i zgody” w kulturze, gdzie autorytet dogmatu i dogmat autorytetu są zachwiane, ponieważ prawda stała się przedmiotem badań.

⁶¹ Zob. E. Troeltsch, *Was heisst „Wesen des Christentums”?*, II, s. 433.

⁶² Zob. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, s. 8 n, który w tym znaczeniu respektuje to, co w *Dei Filius* wyrażono na temat podwójnego porządku poznania.

⁶³ M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 152.

⁶⁴ A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, s. 9—11.

⁶⁵ Zob. *ibid.*, s. 153n: dwuznaczność wypowiedzi Loisy'ego; zob. wyżej, s. 306 i 310.

⁶⁶ E. Troeltsch, *Was heisst „Wesen des Christentums”?*, II, s. 438.

⁶⁷ Zob. *ibid.*, s. 432-448.

Sam Blondel jest świadkiem faktu, że katolicka koncepcja relacji między dogmatem a historią nie pozwala się zredukować do autorytarnego rozdzielania natury i nadprzyrodzoności. Respektuje on ich rozróżnienie epistemologiczne, podkreślając przy tym krąg, jaki je łączy. Według niego pozoru błędnego koła można uniknąć za pośrednictwem pojęcia tradycji⁶⁸. Jego koncepcja będzie miała teologiczną spuściznę, gdyż odnajdziemy ją w konstytucji *Dei Verbum* II Soboru Watykańskiego. Siła jego argumentacji bierze się stąd, iż mocno opiera się ona na różnicy, odnotowanej przez I Sobór Watykański, pomiędzy doktryną „zdefiniowaną przez uroczyste orzeczenie” a „powszechną zgodą”. Jest to otwarcie, które formalnie wzbrania utożsamienia między dogmatem a tradycją:

W przeciwieństwie do pospolitej idei, ale zgodnie ze stałą praktyką Kościoła, winniśmy powiedzieć, że Tradycja nie jest zwykłą namiastką nauczania spisane go; ma ona inny przedmiot, niż owo nauczanie; nie pochodzi ona wyłącznie od niego a jej kresem wcale nie jest roztopienie się w nim. Z przeszłości potrafi ona zachowywać nie tyle aspekt intelektualny, ile rzeczywistość życiową. Tam, gdzie istnieje Pismo, ma ona zawsze coś do dodania i to z niej bierze się to, co pomалу przechodzi do pism i formuł. Niewątpliwie opiera się ona na tekstach, ale jednocześnie i przede wszystkim opiera się na czym innym, na doświadczeniu nieustannie czynnym, które pod pewnymi względami pozwala jej pozostać mistrzynią tekstów, zamiast być im ściśle podporządkowaną⁶⁹.

Rozróżnienie między „doświadczeniem wiary” a „formułą dogmatyczną”, implikowane w procesie dogmatyzacji, jaki Blondel odczytuje w tekstach I Soboru Watykańskiego, opiera się jednocześnie na nowej wrażliwości filozoficznej, która pozwala mu połączyć techniczne badania historyka z myślą o historii rozumianej jako czynny apel do pamięci, która antycypuje przyszłość w kryzysach wzrastania:

Za każdym razem, gdy potrzeba przywołania świadectwa Tradycji, aby rozwiązać kryzysy wzrastania, przez jakie przechodzi życie duchowe chrześcijańskiej ludzkości, Tradycja przynosi jednostkowej świadomości pewne elementy, które do tej pory były zachowywane raczej w głębiach wiary i praktyki, niż wyrażane, opowiadane i poddawane refleksji. A zatem owa zachowująca i ochraniająca moc jest zarazem pouczająca i inicjatorska. Z miłością obrócona ku przeszłości, gdzie znajduje się jej skarb, zmierza ku przyszłości, gdzie znajduje się jej zdobycz i jej światło⁷⁰.

Otwarcie przekazu historycznego (w znaczeniu technicznym) i formuł dogmatycznych nie ku „dziedzinie niepoznawalnej” (kaniowski *noumene*), ale

⁶⁸ M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 200 — 218.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 204 (podkreślenia pochodzą od nas).

⁷⁰ M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 204; *L'Action* (1983), PUF, Paris 1950, s. 412 n.

w kierunku doświadczalnego pola Tradycji, która antycypuje przyszłość, pozwala wreszcie ponownie przemyśleć rolę różnych eklezjalnych czynników interpretacji, co z kolei znajduje się w centrum kwestii epistemologicznej:

Tradycja nic potrzebuje żadnych innowacji, ponieważ posiada swego Boga i swą całość; powinna nas jednak bez ustanku uczyć na nowo, ponieważ przynosi ona coś z przeżytego *implicite* do poznanego *explicite*. Dla niej, ogólnie rzecz biorąc, pracuje każdy, kto żyje i myśli po chrześcijańsku, zarówno święty, który utrwała Jezusa wśród nas, jak i erudyta, który wraca do czystych źródeł objawienia, albo filozof, który dokłada starań, aby otworzyć drogi przyszłości i przygotować nieustanne rodzenie Ducha nowości. I ta rozproszona praca członków przyczynia się do zdrowia ciała, pod kierownictwem głowy, która sama, w jedność sumienia, któremu asystuje Bóg, ustala i pobudza jego postęp⁷¹.

Z tych debat epistemologicznych wyłania się wyjątkowa trudność połączenia dwóch typów ujęcia, fundamentalnie różnych, a przecież blisko związanych i działających na tym samym obszarze: obszarze historyka świeckiego, który interesuje się zadziwiającą zdolnością jednostek i zbiorowości do nadawania sensu swej egzystencji w danym kontekście historycznym oraz obszarze dogmatyki, który uzależniony jest od osądu prawdy. Ta różnica jest podwojona rozróżnieniem między „autorytetami”, a mianowicie analitykami wytwarzania sensu i tymi, którzy wydają osąd o prawdzie⁷². O ile zaangażowanie interpretacyjne w historii dogmatów jest wyraźniej dostrzegane przez myślicieli przeciwnych pozytywistycznej koncepcji historii, o tyle ukazują się również dogmatyczne założenia ich prac i sądów na temat fundamentów wiary.

2. OBJAWIENIE I DOGMAT

Pierwsze pytanie, jakie się teraz pojawia, dotyczy tego, czy wiara chrześcijańska jest konstytutywnie związana z pewną treścią czy też kryterium normatywnym, nazywanym dogmatem. Pytanie to odsyła do definicji pojęcia objawienia. Trudność przychodzi od historyczności wizji świata oraz bardziej wyostrojonej percepcji powiązania między dogmatem chrześcijańskim a grecką koncepcją świata, która nie jest już koncepcją człowieka współczesnego. Luka, uchylona już przez *Dei Filius*, pomiędzy „depozytem wiary” a jego „dogmatycznym wyrazem”, otwiera się szeroko i prowokuje pytania dotyczące tożsamości każdego z biegunów. Znaleźliśmy się oto w sercu kryzysu modernistycznego. Dla ówczesnej apologetyki chrześcijańskiej, która kładzie nacisk na charakter

⁷¹ *Ibid.*, s. 204n; jest to jedna z aluzji — dokonana podczas kryzysu modernistycznego — do nieomyślności papieskiej. Zob. *ibid.*, s. 216, „otwarty” komentarz do rozdz. IV *Pastor Aeternus*.

⁷² Zob. Chr. Theobald, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*, *op. cit.*, s. 413 — 420.

doktrynalny przedmiotu objawionego⁷³, pytanie to w ogóle nie ma racji bytu (lub wywołuje reakcję oporu), podobnie jak dla racjonalizmu, który od razu neguje możliwość objawienia. Przedstawmy zatem wachlarz stanowisk „pośrednich” utrzymywanych w tamtym czasie, ograniczając się najpierw do relacji między objawieniem a dogmatem.

Liberalizm odróżnia wiele koncepcji objawienia: „Idea objawienia przeszła trzy fazy w historii, pisze A. Sabatier: fazę mitologiczną, fazę dogmatyczną i fazę krytyczną”⁷⁴. Tradycja biblijna pozbyła się stopniowo poczucia mitologicznego, dostosowanego do dzieciństwa ludzkości; „ogołacając się coraz bardziej z elementów obcych i niższych, idea objawienia stała się tym bardziej ludzka, że ukazała się jako bardziej wewnętrzna, stała, ściślej moralna i religijna”⁷⁵. To „poczucie psychologiczne”, poczucie apostoła Pawła, wiernego interpretatora doświadczenia Chrystusa, jest bardzo stosowne dla wieku krytycznego, który stanął w końcu na wysokości koncepcji nowotestamentalnej:

Zatroskany o znalezienie fundamentów dla swego autorytetu, upatrując ich tylko w powrocie do idei zewnętrznego objawienia, Kościół katolicki sprawił, że zasada się on przede wszystkim na regułach i dogmatach, a przez tę zmianę naturalnie przekształcił mitologiczne poczucie objawienia w poczucie dogmatyczne, które nic jest odeń w istotny sposób różne⁷⁶.

Liberalizm polemizuje jednocześnie z nieprzejednanym i autorytatywnym charakterem „dogmatycznego poczucia” objawienia i z amalgamatem powstałym z „intelektualnego i naukowego osądu”, uzależnionego od nieznamośności praw natury i „osądu typu religijnego, implikującego absolutne zaufanie Bogu ze wszech miar dobremu i wszechmocnemu, odpowiadającemu na modlitwę swych dzieci”: „czynić z dogmatu, a zatem z przesłanki doktrynalnej, przedmiot objawienia, to nade wszystko odbierać mu charakter religijny poprzez oddzielenie go od pobożności, a następnie umieścić go w sytuacji nieprzewycięzonego konfliktu z rozumem”⁷⁷. Liberalizm zachowuje zatem jedynie osąd wewnętrzny dla zdefiniowania objawienia, utożsamiając ostatecznie trzy pojęcia: religii, objawienia i świadomości.

Ten punkt jest istotny w debacie i w reakcjach magisterium katolickiego. Sabatier rozmyślnie znosi „ustanowione przez scholastykę rozróżnienia pomiędzy objawieniem nadprzyrodzonym i objawieniem naturalnym, pomiędzy objawieniem, które teolodzy nazywali bezpośrednim, a objawieniem nazywanym

⁷³ Zob. R. Latourelle, *Theologie de la révélation*, s. 215 — 222 i R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, s. 226-264.

⁷⁴ A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, s. 35.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 40.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 41.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 74 i 43.

przez nich pośrednim, pomiędzy objawieniem powszechnym a objawieniem specjalnym”⁷⁸. Oczywiście nie mówi, że wszystkie religie są sobie równe ani że nie ma różnicy między wierzącymi wszystkich religii, prorokami i Chrystusem. Jednakże, odnotowując „nierówność darów”, kładzie nacisk na „solidarność we wspólnym dziele”, sprowadzając kryterium prawdy do pewnej humanizacji, która jest jednocześnie indywidualizacją i interioryzacją:

Dzięki jakiemu kryterium rozpoznacie w księgach, które czytacie i w sprawach, których was nauczają, autentyczne objawienie Boga? Posłuchajcie, jedno tylko kryterium jest nieomyślne i wystarczające: wszelkie Boże objawienie, wszelkie doświadczenie religijne naprawdę dobre dla nakarmienia i podtrzymania waszej duszy, musi cechować się możliwością powtórzenia i kontynuacji jako objawienie aktualne i doświadczenie indywidualne w waszej świadomości⁷⁹.

P. Colin zauważa, iż „religia Sabatiera przychodzi na miejsce racjonalnej wiary Kanta”, ale również „że odróżnia się od niej swym znacznie bardziej religijnym charakterem”, który soborowe rozróżnienie między poznaniem naturalnym lub racjonalnym a poznaniem nadprzyrodzonym Boga czyni po prostu przestarzałym⁸⁰. Encyklika *Pascendi* utożsamia tę liberalną koncepcję objawienia z koncepcją „modernistów”:

Wobec tej dziedziny niepoznawalności, czy leży ona poza człowiekiem i światem widzialnym, czy w podświadomości się kryje, budzi owa potrzeba bóstwa w duszy, do religii skłonnej, bez poprzedniego rozumowania [...], pewne uczucie; obejmuje ono rzeczywistość bóstwa jako przedmiot i jako wewnętrzną tegoż przyczynę i jednoczy poniekąd człowieka z Bogiem. To jest ono uczucie, które moderniści mianują wiarą i za początek religii je uważają. Na tym nie kończy się jednakże ich filozofowanie a raczej bredzenie. W takim uczuciu upatrują moderniści nie tylko wiarę, ale twierdzą, że z wiarą, jak oni ją pojmują, łączy się, że w niej się mieści objawienie⁸¹.

Encyklika sama rozpoznaje wspomniany amalgamat: „W zapatrywaniu tym [moderniści] różnią się od racjonalistów, dzielają jednakże mniemanie protestantów i pseudomistyków”⁸².

Alfred Loisy reaguje wszakże stanowczo już od 1900 roku na liberalne pojęcia objawienia i dogmatu oraz protestuje przeciw mieszaninie idei mito-

⁷⁸ *Ibid.*, s. 60.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 58.

⁸⁰ P. Colin, *Le kantisme dans la crise moderniste*, D. Durable (red.), *Le modernisme*, op. cit., s. 44 n i 48 n.

⁸¹ Pius X, *Pascendi dominici gregis* (1907), wyd. franc.: *Actes S.S. Pie X*, III, Bayard, Paris, s. 92 n; przekład polski: S. Okoniewski, *Piusa X encyklika o zasadach modernistów*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1908, s. 6.

⁸² *Ibid.*, s. 102n; przekład polski: op. cit., s. 11.

logicznej z katolicką koncepcją objawienia⁸³. Zasadą jego argumentacji jest klasyczne rozróżnienie między „prawdą” a „doktryną”. W bardzo krótkiej analizie, która wszakże zachowuje swą ważność, wyróżnia cztery fazy rozwoju, wychodząc od chrzcielnego wyznania chrześcijan:

Owo wyznanie wiary chrzcielnej nie zostało zaproponowane najpierw jako formalne przystąpienie rozumu do trzech tez doktryny [...]. 1. Było to przede wszystkim poświęcenie kandydata Bogu, z którym Jezus Chrystus go pojednał, a z którym Duch Święty miał go zjednoczyć. 2. Formuła tego poświęcenia implikowała potrójne twierdzenie wiary w Boga Stwórcę, Jezusa Zbawiciela i Ducha Uświęciciela, bez teoretycznego wyjaśnienia stworzenia, zbawienia i łaski. 3. Wyjaśnienie to, które jest wynikiem pracy myśli chrześcijańskiej na temat twierdzenia wiary, stanowi, ściśle rzecz biorąc, doktrynę teologiczną. 4. A kiedy doktryna ta zostaje oficjalnie usankcjonowana przez Kościół, staje się dogmatem⁸⁴.

Na podstawie tego spostrzeżenia doprowadza do końca rozróżnienia między objawieniem a dogmatem:

Łatwo zrozumieć, pisze w 1900 roku, jak to się dzieje, że właściwym i bezpośrednim przedmiotem objawienia są proste prawdy zawarte w twierdzeniach wiary, nie zaś doktryny i dogmaty jako takie: doktryny i dogmaty nazywane są objawionymi, ponieważ prawdy objawione trwają w uprawnionych wyjaśnieniach, jakimi są doktryna i dogmat Kościoła. [...] I to w dalszym ciągu jako twierdzenia wiary doktryna i dogmat służą za podstawę życia chrześcijańskiego; jako teoria doktrynalna lub teologia dogmatyczna, służą raczej do zachowania harmonii wiary religijnej z naukowym rozwojem ludzkości⁸⁵.

Loisy próbuje zatem w 1900 roku ocalić, przeciwko liberalizmowi, tradycyjne pojęcie objawienia: odmawia zredukowania go do „świadomości Boga, jaką sam Bóg budzi w człowieku”; utrzymuje „istotną różnicę między Bogiem a człowiekiem”, między „działaniem Boga, transcendentnego i immanentnego w stosunku do duszy” a jego skutkiem, „religijnym poznaniem, przenikniętym Bożym Duchem, które wynika z owego działania”. Element intelektualny jest obecny od początku w „nadprzyrodzonej intuicji i w twierdzeniu wiary”⁸⁶, bez czego niemożliwe byłoby zdanie sprawy z różnych etapów rozwoju doktrynalnego, jaki stąd wypływa. Loisy wyraża ten punkt, który również odróżnia go od liberalizmu, w odniesieniu do traktatu *O prorocztwie św. Tomasza*⁸⁷. Posługując się podejściem psychologicznym, podkreśla wraz z nim, że „oryginalność

⁸³ A. Loisy, *L'idée de la Révélation*, RCF21 (1900), s. 250 — 271.

⁸⁴ *Ibid.*, s. 252n (podkreślenia i numeracja pochodzi od nas).

⁸⁵ *Ibid.*, s. 253.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 251, 254 i 257.

⁸⁷ Zob. wyżej, s. 95 n.

doktryny [...] spoczywa w osądzie, który zbiera przedstawienia czy wizje i który, gromadząc je, przekształca je i powiększa; w tym osądzie, w świetle, które go rodzi i w tym, które zeń wypływa, mieści się objawienie w ścisłym znaczeniu”. Natomiast zupełnie inaczej niż św. Tomasz podkreśla historyczną względność przedstawień czy wizji: „Objawienie jest nauczaniem Bożym przystosowanym do intelektualnej kondycji ludzi, którym wpierw było przeznaczone”⁸⁸.

W tym dokładnie punkcie Loisy rozważa liberalne utożsamienie między religią a objawieniem, które kontestuje, ponieważ prowadzi ono do „zanegowania błędu i nadużycia w dziedzinie religijnej” i do oddalenia kwestii „prawdziwej religii”, wcale nie wykluczającej faktu, że „wszystkie religie wzięły i biorą z objawienia to, co może w nich być prawdziwego i uświęcającego”⁸⁹. Kiedy trzy lata później na powrót używa artykułu z 1900 roku, w sposób bardziej radykalny kontestuje rozróżnienie pomiędzy poznaniem naturalnym a poznaniem nadprzyrodzonym, według niego niezbyt rzeczowym w historii⁹⁰. Wydaje się, że słyszemy tu argumentację umiarkowanego tradycjonalizmu na I Soborze Watykańskim przeciw „logicznemu pierwszeństwu dowodzenia racjonalnego”, nawet jeśli Loisy ma bardziej historyczną koncepcję rozumu i prawdy zawierającej już tylko „stałe u k i e r u n k o w a n i a [...], które można nazwać niezmiennymi”⁹¹.

Fakt, iż jego obrona dogmatu katolickiego nie została przyjęta, jest po części spowodowane reakcjami innego typu umysłowości w ówczesnym katolicyzmie, w którym znajdują się ludzie tak różni, jak Blondel, Laberthonniere, Wehrle, de Grandmaison, Lagrange i Gardeil. O ile Loisy jest przede wszystkim wyczulony na „utajoną niekompatybilność” między wizją świata przekazywaną przez dogmat, a aktualnym poznaniem świata i człowieka, które wymaga re i n t e r p r e t a c j i, o tyle myśliciele ci dostrzegają w samym dogmacie to, co można by nazwać fundamentalną i normatywną strukturą objawienia, które pozostaje niezmiennie na przestrzeni historii, czego zresztą Loisy formalnie nie neguje.

Maurice Blondel jest najlepszym przykładem owej nowej wrażliwości, którą miała czekać bogata przyszłość, a która presuwa nie tylko koncepcję dogmatu ku „formułom skróconym”, jakimi są wyznania wiary i symbole⁹², ale nade wszystko treść objawienia i dogmatu ku ich formie: „To nie przedmiot lub dar jest przeszkodą, ale forma i fakt daru”⁹³. W *Liście o apologetyce*, który między wierszami komentuje Konstytucję *Dei Filius*, odnajdujemy tradycyjne pojęcie — „logiczna synteza dogmatu katolickiego”⁹⁴ — i strukturalne odniesienie

⁸⁸ A. Loisy, *RCF*21 (1900), s. 263-265.

⁸⁹ *Ibid.*, s. 258-261.

⁹⁰ *Id.*, *Autour d'un petit livre, op. cit.*, s. 194n.

⁹¹ *Ibid.*, s. 192.

⁹² L. de Grandmaison, *Qu'est-ce qu'un dogme?*, *BLE*6 (1905), s. 189n.

⁹³ M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine...*, *op. cit.*, s. 35.

⁹⁴ *Ibid.*, s. 75.

do podwójnego porządku, „absolutne rozróżnienie tego, co naturalne i tego, co nadprzyrodzone”, zakorzenione w tym, co Blondel nazywa „dogmatem *implicite*, Emmanuelem, ostateczną przyczyną zamysłu stwórczego”⁹⁵. Przesunięcie to jest jeszcze bardziej wyraźne w *Historii i dogmacie*, gdzie filozof przedstawia krótkie studium genezy dogmatów. Od samego początku objawienia, jakim jest tajemnicza relacja miłości między Jezusem a Jego uczniami⁹⁶, aż po jego wyraz dogmatyczny, działa ta sama struktura fundamentalna:

Nie tylko tezy dogmatyczne, pochodzące od różnych ludzi, przystają wzajemnie do siebie, ale przystają do faktów (historycznych lub fikcyjnych, nie jest to w tym miejscu ważne), aby przybrać wszystkie ich szczegóły, aż po wypełnienie najbardziej przypadkowych form życia Chrystusa teologią zawsze czynną; jeszcze lepiej przystają one do naszego życia, do tego stopnia, iż odnawiają nasz byt wewnętrzny przez niesłychane praktyki, które doświadczenie od razu ukazuje jako żywotne i dobroczynne: tak, że dogmaty, historia Chrystusa i życie człowieka stanowi«} całość, by się tak wyrazić, niepodzielną: *mihi vivere Christus est*⁹⁷.

Tę fundamentalną strukturę Blondel nazywa „uregulowanym i powtarzaniem sprawowaniem praktyki chrześcijańskiej”, „nauką o rozpoznawaniu duchów i kierownictwie duchowym, do której ludzie stają się zdolni indywidualnie, a tym bardziej święta społeczność, która streszcza jej kolektywne doświadczenie”, czy wreszcie „teologią fundamentalną”⁹⁸. Dogmat nie jest zatem niczym innym, jak ową „regulacją” pewnej praktyki ewangelicznej, którą Blondel odważa się uprościć do jednego tylko problemu, a mianowicie problemu „relacji, w Chrystusie, człowieka do Boga, a w konsekwencji także problemu relacji Chrystusa do każdego z nas”⁹⁹.

Filozof z Aix jest pierwszym, który dokonał przemieszczenia treści dogmatycznych ku formie „dogmatycznej” objawienia, rozumianej jako złożona regulacja pewnego procesu historycznego, duchowo otwartego, a jednocześnie wiernego swym początkom w Chrystusie. Droga w odwrotnym kierunku, od

⁹⁵ *Ibid.*, s. 70 i 88-90.

⁹⁶ Zob. M. Blondel, *Histoire et dogme, op. cit.*, s. 179: „Niech zatem nie pojawia się obiekcja, że gdyby Chrystus miał pełną świadomość swego bóstwa i jasną wizję przyszłości, wygłosiłby (...) słowa bardziej decydujące, których echo zostałoby zachowane w samych głębinach Ewangelii: zapomnielibyśmy wówczas [...], że tajemnica Boga nie mogłaby być pogwałcona przez samo objawienie; nie wiedzielibyśmy, że [...] godność Boga polega na tym, że objawia się On raczej dobrej woli przez akty swej wszechmocy, bez wysiłku i swej dobroci bez granic, niż umysłowi przez bezwarunkowe deklaracje; nie wiedzielibyśmy, że to, do czego Jezus dążył i czego dokonał, nie polegało [...] na przeniknięciu Go jak jakiegoś tematu [...], ale na pokochaniu Go ponad wszystko”. Tekst ten zapowiada przemianę koncepcji objawienia (schemat komunikacji), dokonaną przez II Sobór Watykański w: *DV*ⁿ 2.

⁹⁷ M. Blondel, *Histoire et dogme, op. cit.*, s. 188.

⁹⁸ *Ibid.*, s. 215 n.

⁹⁹ *Ibid.*, s. 224.

formy fundamentalnej ku treściom dogmatycznym jest jeszcze trudna do przebycia. Opozycja między historykami (Harnack i Loisy) wrażliwymi na dawną wizję świata, przeniesioną przez dogmaty, i niektórych filozofów i teologów, którzy przesuwają samą koncepcję dogmatu ku fundamentalnej formie objawienia chrześcijańskiego, uniemożliwia na razie uzyskanie jasnego obrazu w tym punkcie. Rozumiemy przeto niepokój w pytaniu postawionym przez J. Wehrle'a po ukazaniu się artykułu E. Le Roya:

Kiedy staramy się zdefiniować naturę dogmatu, czy mamy rację lub mylimy się, ujmując go jako zrozumiałą, a zatem intelektualny wyraz pewnego zbioru rzeczywistości lub faktów przynależących do objawionego porządku religijnego? [...] Trzeba się dowiedzieć, czy objawienie uczy nas czegoś ¹⁰⁰.

3. TEORIA ROZWOJU

Drugim założeniem badań historycznych w tamtej epoce jest ciągłość tradycji katolickiej. Gdy uznamy już historyczność wyrażeń dogmatycznych, instytucjonalnych i kultowych, jak uzasadnić ich *prawomocność*? Jak ustanowić jednorodność tego samego objawienia w jej różnorodnych postaciach historycznych? ¹⁰¹ Klasyczne uzasadnienie, w neoscholastyce i szkole rzymskiej, liczy na „wyjaśnienie” tego, co *implicite* jest zawarte w „depozycie wiary”, który pozostaje, jako przedmiot poznania, nietykalny. W taki sposób interpretuje się ostatni paragraf *Dei Filius* ¹⁰², który kończy się słynnym cytatem z *Commonitorium* Wincentego z Lerynu. Vacant pojmuje trzy terminy Wincen-
tego, *rozumienie, wiedza i mądrość*, jako trzy fazy wyjaśniania dogmatu: rozumienie jako przyjmowanie nowego problemu, wiedzę jako tę, która na podstawie tego punktu powraca do Pisma i tradycji, a wreszcie mądrość jako tę, która przejawia się w dogmatycznej konkluzji, wydawanej przez nieomyłne magisterium Kościoła ¹⁰³. Takie rozumienie rozwoju pozostaje jednak odizolowane w dziedzinie conceptualnej: posłuszne jest ideałowi przejrzystości o tyle, o ile rozwój ciąży ku stopniowemu wyjaśnianiu tego, co w depozycie pozostaje niejasne.

Dwie postacie, J. A. Möhler (1796 — 1838) i J. H. Newman (1801 — 1890), umiały jednak bardzo wcześnie wyjść z tej „intelektualistycznej” koncepcji. Dzieło tego ostatniego *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* wywarło znaczny

¹⁰⁰ J. Wehrle, *De la nature du dogme*, RB 2 (1905), s. 336.

¹⁰¹ Zob. H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Ludgerus-Verlag, Essen 1965.

¹⁰² Zob. A. Vacant, *Etudes théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, op. cit., s. 288 n.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 313 n.

wpływ Iczas kryzysu modernistycznego i po nim. Wydane w roku 1845¹⁰⁴, to wczesne dzieło otwiera to, co H. Gouhier nazywa „erą newmanowską” w rozwoju dogmatu”¹⁰⁵.

Aby rozmyślać o historii dogmatów, Newman posługuje się wzorem biologicznym lub witalistycznym, którego istotną cechą charakterystyczną jest poszanowanie prawdziwego wzrostu, opartego na nieprzerwanej wymianie pomiędzy wiarą a jej otoczeniem: „Cokolwiek w świecie fizycznym posiada życie, charakteryzuje się wzrastaniem [...]. Wszystko wzrasta dzięki pobieraniu do własnej substancji materiałów z zewnątrz”¹⁰⁶. Jesteśmy równie daleko od rozumienia mechanistycznego lub matematycznego, które pojmuje rozwój według logiki dedukcji wewnętrznej, co od koncepcji analitycznej, zmierzającej do oddzielenia jądra od jego skorupy. Aby odróżnić autentyczne rozwinięcia dogmatu chrześcijańskiego od zepsucia doktrynalnego, Newman opracowuje siedem kryteriów autentyczności, które testuje w historycznych partiach swego dzieła: zabezpieczenie „typu”, ciągłość początków, siła asymilacji, konsekwencja logiczna, antycypacja przyszłości, konserwatywne działanie przeszłości i trwałość żywotność.

A. Loisy odkrywa dzieło kardynała dopiero około 1895 roku, ale znajduje w nim mocnego sprzymierzeńca w nadaniu fundamentu naukowego swemu projektowi apologetyki historycznej. W jego oczach, zauważa H. Gouhier, „newmanowska idea rozwoju chroni historię od kontroli teologicznej, a teologię od groźby historycznej”¹⁰⁷. Albowiem poszukuje on „teorii chrześcijaństwa katolickiego”, która mogłaby wypełniać funkcję tradycyjnej dogmatyki, pozwalając przy tym na uzgodnienie wiary z historycznym relatywizmem współczesnych.

Zastrzeżenie Loisy’ego w stosunku do *O rozwoju...* Newmana, sformułowane w sposób łagodny w roku 1898, pokazuje, że jego lektura jest już determinowana innym typem odniesienia do historii i nieco odmiennym sposobem rozumienia relacji między objawieniem a dogmatem:

Ażeby nadać teorii rozwoju całą doniosłość, jaką zawiera, rozszerzając historyczną bazę, bez której nie mogłaby się obejść, należałoby wyraźniej rozciągnąć jej zasadę i zastosować ją bardziej szczegółowo, niż uczynił to sam Newman, do każdej historii religii od początków ludzkości. [...] O sposobie, w jaki samo objawienie wchodzi do rozwoju i wiąże się z nim, Newman mówi niewiele. Na pewno nie bał się

¹⁰⁴ Siedem lat przed *The Development's hypothesis* H. Spencera i czternaście lat przed *On the Origin of species* Darwina.

¹⁰⁵ H. Gouhier, *Tradition et développement à l'époque du modernisme*, w: E. Castelli (red.), *Herméneutique et tradition*, Vrin, Roma-Paris 1963, s. 75-99.

¹⁰⁶ J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, II, V, 3, s. 234; przekład polski: J. W. Zielińska, Biblioteka Frondy, Fronda, Warszawa [b.r.w.], s. 181.

¹⁰⁷ H. Gouhier, *Tradition et développement...*, *op. cit.*, s. 87.

z głębiać tego problemu, raczej kwestia ta nie stanęła przed nim w takich terminach, w jakich staje przed teologią współczesną, po pracy krytycznej pięćdziesięciu ostatnich lat¹⁰⁸.

Nie jest pewne, czy Blondel dostrzegł tę stronę badań historycznych Loisyego, które w szerokiej mierze wykracza poza „strategiczne” użycie newmanowskiej teorii rozwoju. W każdym razie w swej debacie z egzegetą posuwa aż do końca swe własne rozróżnienie między „dwoma znaczeniami” historii, znaczeniem technicznym (historia-nauka) a znaczeniem rzeczywistym (historia-rzeczywistość), którym odpowiadają dwa typy ciągłości: *ewolucja* albo „skutki zewnętrznych nacisków czy też krzyżujących się wpływów” i *rozwoj* (w newmanowskim sensie tego terminu) albo „stworzenie kontynuowane na podstawie pewnego zarodka, który przeistacza to, czym się karmi”¹⁰⁹. Różnica między tymi dwoma poziomami uzależniona jest od obecności „idei przewodniej” rozwoju, blisko powiązanej z zaangażowaniem interpretatora. Owo zaangażowanie może być *implicite*, czyli swego rodzaju opowiedzeniem się, jak w przypadku zwolennika historycyzmu (który myli historię-naukę z historią-rzeczywistością), albo *explicite*, jak w historycznej praktyce Kościoła.

Późniejszym badaniom nad rozwojem dogmatu bardzo trudno będzie włączyć paradygmat hermeneutyczny, jaki z większą łatwością zapanował w egzegezie biblijnej. Trzeba będzie doczekać roku 1963, aby padło pytanie o „cel epoki newmanowskiej”, rządzonej według Gouhiera „poczuciem niebezpieczeństwa grożącego od wewnątrz ciągłości wiary”¹¹⁰. Trudność skupia się teraz na definicji pojęcia „dogmatu”. Trzecie założenie badań historycznych wypływa jako kwestia fundamentalna, od kiedy odróżnia się objawienie od jego wyrażenń dogmatycznych i dopuszcza się problem ciągłego związku między nimi.

4. CO TO JEST DOGMAT?

Artykuł E. Le Roya, który ukazał się w chwili rozdziału Kościoła od państwa we Francji (1905), zalicza się niewątpliwie do głównych czynników, jakie pobudziły reakcje magisterium rzymskiego wobec „modernizmu katolickiego”. Jasno rozwiązuje on splątane nici właśnie omówionej przez nas debaty. Jego pierwszym wynikiem jest to, że „obiegowa dziś, intelektualistyczna koncepcja czyni nierozwiązalnymi większość z obiekcji, jakie budzi idea dogmatu”¹¹¹.

¹⁰⁸ A. Loisy, *Le développement chrétien d'après le Cardinal Newman*, RCF 17 (1898), s. 12—13; zob. także *Mémoires*, I, s. 451 n.

¹⁰⁹ M. Blondel, *Histoire et dogme*, op. cit., s. 190.

¹¹⁰ H. Gouhier, *Tradition et développement...*, s. 98.

¹¹¹ E. Le Roy, *Qu'est-ce qu'un dogme?*, w: *Dogme et critique*, Bloud, Paris 1907, s. 34.

Trudności te, szeroko eksponowane i dyskutowane, streszczają się w trzech aporiach: 1. Sprzeczność między „wezwaniami do transcendencji czystego Autorytetu” po stronie zdań dogmatycznych, a twórczą zasadą życia duchowego, jaką jest „zasada immanencji”; 2. Odniesienie dogmatu do języków nierozdzielnie związanych z pewnym historycznie usytuowanym stanem ducha, który dzisiaj nie jest już nasz; 3. Wreszcie nieunikniona oscylacja pomiędzy antropomorfizmem i agnostycyzmem, gdy tylko pragnie się uściślić znaczenie tej czy innej wypowiedzi dogmatycznej — na przykład o Bogu osobowym, o zmartwychwstaniu Jezusa i o rzeczywistej obecności. Le Roy pokazuje teraz, że tylko „doktryna prymatu działania pozwala [...] rozwiązać problem, nie porzucając niczego ani z praw myśli, ani z wymagań dogmatu”¹¹²:

Dogmat ma zwłaszcza pewne znaczenie praktyczne. Wypowiada przede wszystkim jakieś zalecenie natury praktycznej. Jest nade wszystko formułą reguły praktycznego zachowania¹¹³.

Definicja ta jest nowa z potrójnego punktu widzenia. Najpierw przesuwa środek ciężkości sfery „dogmatycznej” ku praktyczności. Praktyczny sens dogmatu, jak i gra relacji, jaką implikuje, nie tylko nie jest konsekwencją myśli, ale jest pierwszy, wymagając przy tym regulującej funkcji myśli. Z punktu widzenia poznania definicja ta oznacza, że wypowiedź dogmatyczna nie mówi nic na temat tego, czym Bóg jest sam w sobie, ale tylko, w jaki sposób staje się On rzeczywistością dla nas i w jaki sposób powinniśmy się do Niego odnosić:

„Bóg jest osobowy” znaczy zatem: „w waszych relacjach z Bogiem zachowujcie się tak, jak w waszych relacjach z osobą ludzką”. Podobnie, „Jezus zmartwychwstał” oznacza: „bądźcie w stosunku do Niego tacy, jacy bylibyście przed Jego śmiercią, jacy jesteście wobec jakiejś współczesnej wam osoby”¹¹⁴.

Podkreślanie relacyjnego znaczenia dogmatu, które według Le Roya rozwiązuje najważniejsze trudności współczesnego człowieka, implikuje w końcu to, iż ze ściśle intelektualnego punktu widzenia jego znaczenie negatywne i prohibicyjne jest uważane za jedyne uprawnione: „Wyklucza on raczej i potępia niektóre błędy, niż w pozytywny sposób określa prawdę”¹¹⁵. Punkt ten, ówczesnie najbardziej dyskutowany, spowodował wysunięcie zarzutu o agnostycyzm. Le Roy uściśla przeto swą myśl w roku 1907, odróżniając w formule dogmatycznej walor znaczenia i walor przedstawienia:

¹¹² *Ibid.*, s. 34.

¹¹³ *Ibid.*, s. 25; zdanie potępione w formie wyłącznej przez *Lamentabili*, 26; *DzS* 3426; przekład polski: *BF*, 1/77.

¹¹⁴ *Ibid.*, s. 24n.

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 19.

Formuła obwieszcza najpierw istnienie pewnej rzeczywistości obiektywnej, którą określa przez postawę i prowadzenie, jakie powinniśmy przyjąć i utrzymywać, aby ukierunkować się ku przedmiotowi, o którym mowa, aby wejść z nim w relację zgodną z jego prawdziwą naturą; jednym słowem formuła jest objawiająca [...]. Tego, że formuła, z podobnego punktu widzenia, przemawia do naszego rozumu, nie kontestuję. [...] Co do waloru przedstawienia, dotyczącego tego, czym rzeczywistość jest sama w sobie ontologicznie, także go nie neguję. Zauważam jedynie jego podwójną względność, metafizyczną i historyczną¹¹⁶.

Znaczenie ujęcia Le Roya polega na połączeniu pytań historycznych i hermeneutycznych, płynących na przykład od Loisy'ego, z blondelowskim przesunięciem sfery dogmatycznej ku praktyce chrześcijańskiej i jej regulacji. Katolicki filozof i matematyk wychodzi od swej antyścjentystycznej koncepcji nauk, która uwypukla konwencjonalny i podlegający rewizji charakter teorii naukowych oraz ich intencję umieszczania rzeczy w relacjach, zamiast definiowania ich istoty. Wraz z Blondelem kładzie nacisk na regulujący status formuł dogmatycznych. To zastrzeżenie epistemologiczne, które Le Roy wyraża także w terminach podwójnej względności, metafizycznej i historycznej, otwiera przestrzeń nie tylko dla badań historycznych, ale także dla prób reinterpretacji.

Czy Blondel mógłby rozpoznać się w tej definicji dogmatu?¹¹⁷ Wierny intuicjom „wyższego realizmu”, obecnego już w *L'Action* (1893), stopniowo oddala się od myśli pragmatycznej, którą można by pomylić z jego własną. Po przeczytaniu *Qu'est-ce qu'un dogme?* odróżnia on swój „pragmatyzm metafizyczny” od pragmatyzmu Le Roya, który nazywa „praktycyzmem agnostycznym”¹¹⁸, ograniczonego według niego do pewnej postawy moralnej, która prowadzi ku doktrynie „niepoznawalnej nieświadomości”. W 1905 roku w jego imieniu głos zabiera J. Wehrle w „Revue Biblique”; w 1907 sam publicznie zaznacza swój dystans.

III. INTERWENCJE MAGISTERIUM RZYMSKIEGO

Wskazówki bibliograficzne: Dekret Świętego Oficjum w sprawie modernizmu. *Lamentabili*, z 3.07.1907: wyd. franc.: *Actes de S.S. PieX*. Bayard, Paris, HI. s. 224-237; *DzS* 3401 -3466; FC 172 - 188; przekład polski: zob. BF. - Pius X. Encyklika o zasadach modernistów. *Pascendi dominici gregis*. z 8.09.1907: wyd. franc.: *ibid.* III. s. 84-177; *DzS* 3475-3500; przekład polski: S. Okoniewski. Księgarnia św. Wojciecha. Poznań 1908. a także (fragm.): zob. BF. -Przysięga antymodernistyczna z 1.09.1910, *DzS* 3537-3550; FC 125-135; przekład polski; BF. I/85-94. - Całość tych dokumentów w: A. Vermeersch, *De modernismo. Tractatus et notae canonicae sum actis S. Sedis a 17 aprilis 1907 ad 25 septembris 1910*. Beyaert, Bruges 1910.

¹¹⁶ E. Le Roy, *Dogme et vérité*, RCF52 (1907), s. 219.

¹¹⁷ Zob. O. König, *Dogma als Praxis und Theorie*, Graz 1983, s. 270 — 282.

¹¹⁸ H. Bremond - M. Blondel, *Correspondance*, II (1905—1920), Aubier, Paris 1971, s. 22.

Poza ekskomunikami ¹¹⁹, należy wyróżnić trzy typy interwencji magisterialnych: dekret Świętego Oficjum o modernizmie, *Lamentabili*, z 1907 roku, które potępia 65 zdań zaczerpniętych w dużej części z dzieł Loisy'ego ¹²⁰, wydaną niedługo potem encyklikę o naukach modernistów, *Pascendi dominici gregis*, a wreszcie przysięgę antymodernistyczną z 1 września 1910 roku.

1. „PORTRET PAMIĘCIOWY” MODERNISTY

Będąc dalekim naśladownictwem *Adversus haereses* św. Ireneusza¹²¹, encyklika *Pascendi* stawia sobie za cel zdemaskowanie „modernizmu” ¹²² i ukazanie jego racjonalnej kruchości:

Ponieważ moderniści, tak ich bowiem ogólnie a słusznie nazywają, w sposób nader przebiegły, zapatrywań swoich nie przedstawiają w pewnym porządku i systematycznie, lecz rozrzucają je i rozrywają jedne od drugich, [...] stąd zaleca się [...], zapatrywania te zestawzić i wykazać zachodzący między nimi związek¹²³.

Pascendi szkicuje zatem swego rodzaju „portret pamięciowy” modernisty¹²⁴. Nacisk kładziony przez tekst na s y s t e m a t y c z n y c h a r a k t e r potępionej doktryny przypomina postępowanie utajone w *Dei Filius*: porównanie objawia, że odrzucony system jest odwróceniem „systemu doktrynalnego” katolicyzmu¹²⁵, co w świetle wielu cytatów z Konstytucji I Soboru Watykańskiego stanowi nową interpretację tego tekstu. Według encykliki, „system modernistyczny” opiera się na „doktrynie filozoficznej” agnostycyzmu¹²⁶. Ściślej, modernizm jawi się jako rozpaczliwa próba pogodzenia agnostycyzmu z wiarą chrześcijańską. Na czym polega agnostycyzm?

Wedle tej teorii skazany jest rozum ludzki jedynie na zjawiska, na to, co podpada pod zmysły i to w tej postaci, w jakiej pod zmysły podpada; nie ma rozum ani prawa, ani możliwości przekroczenia tych granic. Stąd nie może wznieść się do Boga ani też istnienia Jego poznać ze stworzeń widzialnych. Stąd wynika, że Bóg bezpośrednio

¹¹⁹ Zwłaszcza tą, która dotknęła Loisy'ego w 1908 roku.

¹²⁰ Zob. komentarz E. Poulat, *Histoire, dogme et critique...*, *op. cit.*, s. 103 — 112.

¹²¹ Zob. wyżej, s. 28 n.

¹²² Słowo „modernizm” nie istnieje w słownictwie katolickim przed rokiem 1904; rozwija się jednak niesamowicie od chwili, gdy Pius X poświęca mu encyklikę.

¹²³ Pius X, *Pascendi*, *op. cit.*, s. 88 n; przekład polski: *op. cit.*, s. 3.

¹²⁴ Tekst rozróżnia jednak „doktryny” i „intencje, których osąd zastrzeżony jest Bogu”, s. 86 n.

¹²⁵ Zob. P. Colin, *Le kantisme dans la crise moderniste*, s. 23 — 27.

¹²⁶ Pius X, *Pascendi*, *op. cit.*, s. 88-91; przekład polski: *op. cit.*, s. 3 — 11; termin „agnostycyzm” sięga prawdopodobnie Th. H. Huxleya (1869).

nie może być żadną miarą przedmiotem wiedzy; w historii zaś nie należy Boga uważać jako przedmiot dziejowy¹²⁷.

Przez agnostycyzm encyklika rozumie zatem teorię, która releguje Boga, a bardziej ogólnie wszystkie twierdzenia metafizyczne, do porządku tego, co niepoznawalne. Kiedy dziwi się sposobowi, w jaki „moderniści” mogli przejść od „agnostycyzmu, który jest w końcu tylko niewiedzą”, do „ateizmu naukowego i historycznego”¹²⁸, tekst pokazuje trudność, jaką napotyka magisterium przy rozumieniu zsekularyzowanego statusu nauk. Nie spostrzega, że agnostycyzm, o którym mówimy, zwłaszcza we Francji od osiemdziesiątych lat dziewiętnastego wieku, jest już reakcją typu religijnego w stosunku do rygorystycznego pozytywizmu¹²⁹.

Tak czy inaczej encyklika *Pascendi* jasno uchwyciła niebezpieczeństwo, jakie agnostycyzm stanowi dla „ścislej” (czy trzeba powiedzieć „opranej na ostrym rozdziale natury i nadprzyrodzoności”?¹³⁰) interpretacji twierdzeń o naturalnym poznaniu Boga ostatniego soboru, cytowanych w tym miejscu. Encyklika inspirowana genealogią czasów współczesnych w prologu do *Dei Filius*, kiedy pokazuje, że agnostycyzm ciąży, podobnie jak racjonalizm, ku panteizmowi, a potem ateizmowi¹³¹, które stanowią niebywałe niebezpieczeństwo dla Kościoła i dla społeczeństw ludzkich.

W takim apokaliptycznym kontekście bezpardonowej opozycji pomiędzy doktryną katolicką i załamaniem społecznym i intelektualnym, magisterium odmawia jakiegokolwiek próby pojednania z agnostycyzmem: nie jest to doktryna, z której można by coś wziąć, a coś zostawić. Tymczasem to właśnie zamierza uczynić „modernizm” (jak niegdyś semiracjonalizm). Jest w tym nie tylko niebezpieczny, ale w dodatku intelektualnie niekonsekwentny, ponieważ rozwija, według encykliki, dwa „wybiegi”, mające utrzymać go na śliskim stoku, który wiedzie od agnostycyzmu ku panteizmowi i ateizmowi.

Pierwszy jest natury epistemologicznej: rozróżnienie między przedmiotem nauki a przedmiotem wiary odtwarza rozdarcie między tym, co poznawalne, a tym, co niepoznawalne. Oddzielając obydwie dziedziny, „modernista” stara się utrzymać zarazem prawa nauki ateistycznej i prawa wiary, które tym samym zostają podporządkowane nauce, dominującej w tej grze wzajemnych relacji¹³². Ten pierwszy wybieg implikuje drugi, bardziej doktrynalny, ponieważ rozdzielenie dziedzin jest możliwe tylko za cenę całkowitego przetopienia aktu

¹²⁷ *Ibid.*, s. 88-91; przekład polski: *op. cit.*, s. 4.

¹²⁸ *Ibid.*, s. 90n; przekład polski: *op. cit.*, s. 10 n.

¹²⁹ Zob. P. Colin, *Le kantisme dans la crise moderniste*, s. 33 — 35.

¹³⁰ Ze zdziwieniem czytamy tutaj po raz pierwszy wyrażenie „objawienie zewnętrzne”, s. 90 n, *DzS*3475, podczas gdy *Dei Filius* mówi o „znakach zewnętrznych”, *DzS*3033.

¹³¹ Pius X, *Pascendi*, *op. cit.*, s. 150 - 151; przekład polski: *op. cit.*, s. 36 — 39.

¹³² *Ibid.*, s. 104 — 111; przekład polski: *op. cit.*, s. 11 — 15.

wiary. Takie jest sedno magisterialnej koncepcji „modernizmu”. *Pascendi* rozpoznaje podwójną przemianę katolickiej koncepcji wiary.

Zamykając obiektywną drogę ku Bogu przez rozum, agnostycyzm pozostawia wierze jedynie subiektywną drogę doświadczenia, a dokładniej drogę uczucia. Modernizm oddziela zatem wiarę-uczucie od sformułowań wiary, które dotknięte są nieubłaganą względnością. Odnotowaliśmy już podobieństwo między modernizmem katolickim (w ujęciu encykliki) a protestantyzmem liberalnym. Zarzutom formułowanym pod adresem modernistów, a tym samym liberałów, jest kantowski wygląd ich architektury teologicznej: system rozdzielania nauki i wiary, w którym „wiara rozumu”, oceniana przez liberałów jako zbyt racjonalistyczna (ocena podjęta przez *Pascendi*), zostaje zastąpiona przez „religię”, to znaczy przez „poczucie zależności”, które obejmuje wiarę i implikuje objawienie.

Pascendi ma nazwę dla tego pierwszego przetopienia wiary: „doktryna immanencji religijnej”¹³³, która zaprzecza wszelkiemu zewnętrznemu objawieniu, by zredukować je do ludzkiego doświadczenia „Boga wewnętrznego”. Według encykliki, doktryna ta znosi nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa i to, co je wyróżnia, gdyż dla niej wszystkie religie są sobie równe¹³⁴. Oczywiście, różnią się swą konfiguracją zewnętrzną; ale wszystkie u swych korzeni implikują to samo doświadczenie, to samo poczucie zależności w stosunku do tego, co pozostaje niepoznawalne.

Druga transformacja niejako wyrasta z pierwszej i dotyczy ewolucyjnego charakteru zewnętrznej szaty wiary-uczucia: to znaczy charakteru historycznego dogmatu katolickiego, kultu i reguł wiary:

W ten sposób dobiegliśmy do pewnej wybitnej dziedziny w nauce modernistów, do powstania dogmatów i ich istoty. [...] Aby zrozumieć istotę dogmatu, należy przede wszystkim zbadać stosunek zachodzący pomiędzy formułami religijnymi a religijnym uczuciem duszy. Z łatwością pojmie go ten, kto sobie uprzytomni, że celem takich formuł jest jedynie podanie wierzącemu człowiekowi środka do zdania sobie sprawy ze swej wiary. Pośredniczą więc one pomiędzy wierzącym a jego wiarą: ze względu na wiarę oznaczają nie wyczerpująco jej przedmiot, zowią się zazwyczaj *s y m b o l a m i*. [...]. Stąd żadną miarą wnosić nie wolno, że obejmują one prawdę wszechstronnie [...]. Przedmiot uczucia religijnego, rozlewający się w nieskończoności, nieskończone też przybiera postaci i raz w tej, drugi raz w owej pojawić się może. Podobnie i człowiek wierzący rozmaite przechodzić może fazy rozwoju. Stąd też muszą i formuły, które nazywamy dogmatami, podlegać tej samej zmianie, nie mogą się ustalić. W ten sposób otwarła się droga do wewnętrznego rozwoju dogmatu¹³⁵.

¹³³ *Ibid.*, s. 90n; przekład polski: *op. cit.*, s. 5n.

¹³⁴ *Ibid.*, s. 104n; przekład polski: *op. cit.*, s. 1 i n.

¹³⁵ *Ibid.*, s. 98n; przekład polski: *op. cit.*, s. 9n.

Dotykamy tutaj najwrażliwszego punktu „systemu doktrynalnego”, gdzie czuje się on zagrożony przez liberalną nowoczesność, która „zmianę” podnosi do rangi zasady. *Pascendi* po prostu powtarza potępienia *Syllabus*:

W ten sposób [...] nie ma za wpływem modernistów istnieć w Kościele nic stałego i niezmiennego. W poglądzie tym wyprzedzili ich jednakże ci, o których już poprzednik nasz, Pius IX, pisał: „Nieprzyjaciele ci objawienia Bożego najwyższymi pochwałami obsypują postęp ludzki, usiłując go nieopatrznie a świętokradzko zupełnie wprowadzić do wiary katolickiej, jakby wiara sama nie Bożym, ale ludzkim była dziełem albo wymysłem filozoficznym, który ludzką siłą wytworzyć można” (*Qui pluribus*)¹³⁶.

Modernizm jest zatem, według *Pascendi*, rozpaczliwą próbą pogodzenia agnostycyzmu nowoczesnego społeczeństwa z wiarą katolicką, przy przekształceniu tej ostatniej w pewne szczególne uczucie, którego zewnętrzna szata poddana jest przemianom społeczeństwa.

2. W KOGO WYMIERZONA JEST ENCYKLIKA?

Nie jest łatwo zidentyfikować, kogo ów „portret pamięciowy” przedstawia, tym bardziej, że systematyczny charakter potępionej doktryny utrudnia zadanie. Potępienie „zdań” w dekrecie *Lamentabili* pozwalało autorom nie utożsamiać się z nimi, gdyż zostały wyjęte z kontekstu¹³⁷. Odwrotny argument mógłby przemawiać przeciw encyklice. Jednak „typ idealny”, zaproponowany przez nią w ramach systematyzacji apokaliptycznej, miał na celu przekonać wszystkich, że ocieramy się o otchłań oraz przyciągnąć intelektualistów, a w końcu także zmodyfikować myśl tych wszystkich, którzy w jakiś sposób utożsamiali się z potępioną doktryną.

Encyklika identyfikuje „modernizm” w jego całości z protestantyzmem liberalnym, uwierzytelniając w ten sposób tezę J. Fontaine’a, który już w 1901 roku mówił o „infiltracjach protestanckich”¹³⁸. Jednak utożsamienie to, które precyzuje perspektywę potępienia, także ponownie otwiera debatę, jeśli weźmiemy pod uwagę końcowe rozróżnienie tekstu, pomiędzy „modernistami integrystycznymi” a „modernistami umiarkowanymi”:

Na tym miejscu gorzko uskarżać się musimy, że nie zbywa na katolikach, którzy, lubo teorię i m m a n e n c j i jako teorię odrzucają, jednak się nią w apologetyce po-

¹³⁶ *Ibid.*, s. 128n; przekład polski: *op. cit.*, s. 26.

¹³⁷ Zob. na przykład A. Loisy, *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office „Lamentabili sane exitu” et sur l’encyclique „Pascendi dominici gregis”*, Ceffonds, 1908.

¹³⁸ J. Fontaine, *Les infdtrations protestantes et le clergé français*, Retaux, Paris 1901.

sługują; czynią to tak nieostrożnie, że, jak się zdaje, upatrują w naturze ludzkiej nie tylko uzdolnienie i dostosowanie się do porządku nadprzyrodzonego [...], ale prawdziwą i zupełną konieczność. Co prawda należą moderniści, głoszący potrzebę religii katolickiej, do modernistów zwących się umiarkowanymi¹³⁹.

Takie dość ostrożne sformułowanie bierze oczywiście na cel „metodę immanencji” M. Blondela, wyłożoną w jego *Liście o wymaganiach myśli współczesnej w dziedzinie apologetyki*¹⁴⁰. Autor *L’Action* (1893) wie, że o nim mowa: „Potępiono, i słusznie — dodaje — tezę o w y p ł y w a n i u, wedle której cała religia wypływa z głębin świadomości. [...] Otóż nigdy nie twierdziliśmy czegoś podobnego”¹⁴¹.

3. KULTURA KATOLICKA I NOWOCZESNE SPOŁECZEŃSTWO

Miałość intelektualna, którą encyklika dostrzega w próbach pojednania, prowadzi ku najważniejszej trudności, jakiej ówczesna kultura katolicka, kultura zunifikowana we wszystkich swych elementach, doświadczała w obliczu wewnętrznego różnicowania się społeczeństw na drodze ku nowoczesności¹⁴². Tekst wyraża opinię, że „modernistę” można rozłożyć na kilka postaci: „jest on filozofem, wierzącym, teologiem, historykiem i krytykiem, apologetą, reformatorem”¹⁴³. Rozróżnienia te określają nawet plan encykliki. Faktycznie uderzają one w pewien „perspektywizm epistemologiczny”, który odpowiada, w społeczeństwie liberalnym, procesowi dyferencjacji instytucji regulujących w sposób autonomiczny swój dyskurs (naukowy, filozoficzny czy teologiczny). Ta opozycja encykliki przesuwana, jak się wydaje, ostrze Konstytucji *Dei Filius*, która uznawała znaczenie podwójnego porządku (rozdział czwarty), nigdy nie przywołanego w tekście *Pascendi*.

Dla integralnego i antyliberalnego katolicyzmu postać, jaką przyjmuje nowoczesne rozróżnienie, jest nie do przyjęcia i może być oceniane jedynie jako perfidna i destrukcyjna taktyka. Dlatego największe zarzuty kierowane są pod adresem „modernisty-reformatora”, który chce przekształcić katolicyzm od wewnątrz. Oto kilka wyjątków z tego programu zrelacjonowanego przez *Pascendi*:

¹³⁹ Pius X, *Pascendi*, *op. cit.*, s. 144n; przekład polski: *op. cit.*, s. 35.

¹⁴⁰ M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d’apologétique*, *op. cit.*, s. 32-51.

¹⁴¹ M. Blondel — L. Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, Seuil, Paris 1961, s. 201 n.

¹⁴² Zob. przede wszystkim F. X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Mohr, Tübingen 1989.

¹⁴³ Pius X, *Pascendi*, *op. cit.*, s. 88 n; przekład polski: *op. cit.*, s. 3.

Wołają głośno o reformę władzy duchownej pod każdym względem, przede wszystkim jednakże pod względem karności i nauczania. Stąd winna się ona zewnętrznie i wewnętrznie pogodzić z tak zwaną samowiedzą nowoczesną, która zupełnie skłania się do demokracji: dlatego kler niższy, a nawet świeccy ludzie winni uczestniczyć w zarządzie Kościoła, a władzę, skupioną i ześrodkowaną zbytnio, trzeba zdecentralizować. Pragną, aby Kongregacje rzymskie, dla spraw kościelnych również zmieniono, zwłaszcza tak zwaną Kongregację św. Officjum i Kongregację Indeksu. Twierdzą także, że działalność władzy kościelnej w sprawach politycznych i społecznych należy zmienić, aby nie wkraczała w ustawy świeckie, ale dostosowała się do nich i przenikała je swoim duchem. [...] Duchowieństwo chcą tak ukształtować, żeby dawną odznaczało się pokorą i ubóstwem; nadto, żeby w poglądach swoich i czynach wyznawało zasady modernizmu. Nie zbywa w końcu i na takich reformatorach, którzy idąc zbyt pochopnie za głosem wodzów protestanckich życzą sobie, aby znieść św. celibat w kapłaństwie. Czyż się dzieje więc jeszcze coś w Kościele, czego by przez nich albo wedle ich orzeczeń nie należało zreformować? ¹⁴⁴

4. KONKLUZJA

Z tego krótkiego przeglądu doktrynalnej części encykliki, zapamiętajmy trzy najważniejsze punkty. Przede wszystkim *Pascendi* sprowadza „modernizm” do jego korzeni filozoficznych, krytykowanych w terminologii neoscholastycznej jako „fałszywa filozofia”. Tymczasem w tekście encykliki widoczna jest świadomość, że „moderniści” są raczej historykami i egzegetami, analitykami i uczestnikami życia społecznego i politycznego. Redukuje ona zatem grę między dyscyplinami, opartą na trójkącie nauk humanistycznych, filozofii i teologii, do dwóch biegunów.

Następnie definicja „modernizmu” jako „spotkania wszystkich herezji” ¹⁴⁵ może zadziwić: jeżeli wszystkie herezje „przybywają na spotkanie” w określonej chwili historii chrześcijaństwa, to nadchodzi jego koniec. Owo „podejście do granicy” pojęcia herezji odpowiada apokaliptycznej wizji świata, a jednocześnie sygnalizuje trudność w analizowaniu, przy pomocy klasycznego słownictwa herezji, procesu historycznej transformacji, która nie dotyczy już jakiegoś punktu doktryny chrześcijańskiej, ale relacji, jaką zróżnicowana kultura utrzymuje lub może utrzymywać z całością misterium chrześcijańskiego.

Pascendi wychodzi wreszcie, podobnie jak *Syllabus* w 1864 roku, od dwubiegunowej lektury historii: społeczeństwo liberalne i katolicyzm integralny pozostają w nieprzezwycięzalnej opozycji, chyba że poprzez utopijne „zwycięstwo” tego ostatniego, a „modernizm” jest niczym innym, jak protestantyzmem

¹⁴⁴ *Ibid.*, s. 146 n; przekład polski: *op. cit.*, s. 35 n.

¹⁴⁵ *Ibid.*

liberalnym, który dostosowuje się do nowoczesności. Taka lektura dominuje w historiografii aż do roku 1960. Katolicy i niekatolicy zgadzają się *grosso modo* co do myśli, że katolicyzm jest z istoty antynowoczesny lub nowoczesny w odmienny sposób. Uzasadnia się zatem historycznie ugruntowane dobro potępień rzymskich odnoszących się do nieprawego charakteru modernizmu. Niektórzy historycy, jak R. Rivière, uchylają odpowiedzialność pewnych postaci, jak M. Blondel, których potępienia miały nie dotyczyć. Obraz zmienia się począwszy od 1960 roku: odtąd nie mówi się już o „modernizmie” w Kościele, jak brzmi tytuł wielkiego dzieła J. Rivière (1929), ale o „kryzysie modernistycznym”. Potępienia rzymskie odgrywają rolę już tylko symptomatyczną, być może uprzywilejowaną, ale jednak symptomatyczną, w stosunku do kryzysu, który rozciąga się na całą epokę.

Zadziwiająca „przemoc doktrynalna”, wymierzona w ruch modernistyczny, wskazuje faktycznie na głębokość zranienia. Dyscyplinarny skutek encykliki okazuje się przerażający. Po roku 1907 fala podejrzeń i donosicielstwa zalewa Kościół; składa się ze stanowisk tych profesorów w seminariach, których podejrzewa się o ukryte sympatie do modernizmu. Od 1910 do 1967 ci, którzy pozostają, muszą złożyć przysięgę antymodernistyczną. Integrystyczna reakcja na modernizm była twarda i zdaniem wielu Kościół nigdy nie przeżywał bardziej traumatyzującego okresu. Zakończmy zdumiewającym świadectwem M. Blondela, które pochodzi z listu do L. Laberthonnière’a:

Z niepokojem zadaję sobie pytanie, czy w tej zasmucającej encyklice *Pascendi dominici gregis* powinniśmy jeszcze i zawsze wydobywać człowieczeństwo Chrystusa w jego tajemniczym i pełnym umartwienia ponizeniu i czy mamy prawo, wbrew „godnym pożałowania” metodom pracy, oczywistym niedociągnięciom zmysłu moralnego i chrześcijańskiego, krzywdzącemu sposobowi postępowania i wynikającej z niego potrzebie dominacji, odrzucić ją z gniewem i niesmakiem, bez wyciągnięcia z niej żadnej lekcji dla nas samych, bez adorowania w niej Mistrza, który pozostaje straszliwym i nieprzeniknionym Bogiem i do którego na tym świecie możemy się zbliżyć tylko ze swego rodzaju świętą bojaźnią. Aby odważyć się stanąć w roli napominającego sędziego, trzeba by było, jak Pan mówi, być świętym¹⁴⁶.

¹⁴⁶ M. Blondel — L. Laberthonnière, *Correspondance...*, *op. cit.*, s. 208.

ROZDZIAŁ DZIESIĄTY

Rozum i państwo. Od kanonizacji tomizmu do afirmacji boskiego fundamentu prawa

Wskazówki bibliograficzne: Leon XIII. Encyklika o filozofii chrześcijańskiej. *Aeterni Patris*, z 4.08.1879; wyd. franc.: *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*. t. I. Bayard. Paris, s. 42-75. - Pius X. List do episkopatu francuskiego z 25.08.1910; *Actes de S.S. Pie X*. t. V. Bayard. s. 124-140. - Pius XI, Encyklika o pokoju Chrystusowym. *Ubi arcano*. z 23.12.1922. *Actes de S.S. Pie XI*. t. I. Bayard. s. 136-178; Encyklika o ustanowieniu święta liturgicznego na cześć Chrystusa Króla. *Quas primas*, z 11.12.1925. *ibid.*, s. 63-93; przekład polski: *Encyklika Ojca św. Piusa XI „Quas primas” ustanawiająca święto liturgiczne na cześć Chrystusa Króla* [tekst łaciński i polski], [b.m.w., b.r.w.]: Encyklika o położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy niemieckiej. *Mit brennender Sorge*. z 14.03.1937, *ibid.*, t. XIV, s. 7-53; przekład polski: A. Słomkowski, w: „Znak”, nr 332-334 (7-9 1982), s. 733n; Encyklika o bezbożnym komunizmie. *Divini redemptoris*. z 19.03.1937. *ibid.*, t. XV. s. 34-100; przekład polski: S. Okoniewski. *Encyklika Divini Redemptoris (o bezbożnym komunizmie) Jego Świątobliwości Pana naszego Piusa XI...* Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski [b.r.w.]. - Pius XII. Encyklika *Summi pontificatus*. z 20.10.1939. wyd. franc.: *Actes de S.S. Pie XII*. Bayard. t. I, s. 198-262; przekład polski: zob. *Kościół i papież wobec drugiej wojny światowej (Encyklika „Summi Pontificatus” z dnia 20 października 1939 roku)*. Wydawnictwo Dokumentów Nauki Kościoła. Londyn 1947.

M. Blondel. *La semaine sociale de Boredaux et le monophorisme*. Bloud. Paris 1910. - J. Maritain. *Humanisme intégral*. Aubier. Paris 1936; przekład polski: *Humanizm integralny*. Veritas. Londyn [b.r.w.]. - E. Gilson, *Philosophe et théologie*. Fayard, Paris 1960. - R. Aubert, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*. w: G. Rossini (red.). *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*. 5 Lune. Rome 1960. - J. Caron. *Le Sillon et la démocratie chrétienne. 1894- 1910*. Pion. Paris 1967. - E. Poulat. *église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Casterman, Tournai 1977. - L. Malusa. *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo di C.M. Cornoldi per la rinascita del Tomismo*, Instituto Propaganda Libreria, Milano 1986; *Cli scritti inediti di C.M. Cornoldi*. 2 t.. 1989. - P. Vallin, *L'âme comme „forme” du corps. Une controverse entre philosophe jésuites au XIX^e siècle*, w: Zbiorowe, *La guérison du corps*, Médiaspaul. Paris 1992, s. 1 7-55. - L. de Vaucelles. *Théologie politique et doctrines républicaines en France de 1875- 1914*, RSR 82 (1994), s. 9-37. - J.-M. Mayeur i inni (red.). *Histoire du Christianisme*, t. 11 : *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Desdée, Paris 1995; t. 12: *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*. 1990.

Według encykliki *Pascendi* intelektualne korzenie „modernizmu” tkwią w nieznamości, a nawet w „nienawiści do metody scholastycznej”. Zgodnie z instrukcjami Leona XIII, Pius X nakazuje wszystkim instytucjom związanym z nauczaniem, „aby filozofia scholastyczna została umieszczona u podstaw nauk świętych”¹. Rzeczywiście, pierwszy z nich odnotował już w encyklice *Providentissimus* (1893) znaczenie „reguł dobrej i świętej filozofii” dla „dowodzenia dogmatów” i potępił w swym *Liście do duchowieństwa francuskiego* (1899), być może w opozycji do *Lettre sur l'apologétique* (1896) M. Blondela, „owe doktryny, które z filozofii mają jedynie nazwę i które wstrząsają samą podstawą ludzkiej wiedzy”. Atakuje kantyzm, krytykując filozofię, która „odmawia rozumowi prawa do twierdzenia czegokolwiek poza granicami jego własnych działań, składając w ten sposób w ofierze radykalnemu subiektywizmowi pewności, które tradycyjna metafizyka [...] podawała jako konieczne i niewzruszone fundamenty”². Czyż eklezjalna interpretacja pism i rozwój dogmatu nie opierają się na „niezmienności” ludzkiej, zapewnionej przez „zdrowy rozsądek” i ratyfikowanej przez realizm scholastycznej metafizyki?

Stawka restauracji owej metafizyki jest jeszcze poważniejsza. Brat Leona XIII (1878—1903), Giuseppe Pecci, jezuita do roku 1848 i podniesiony do godności kardynalskiej w 1879, w fazie przygotowawczej do I Soboru Watykańskiego, przedstawił *Votum*, które kończy się propozycją rekomendowania filozofii św. Tomasza jako leku na wszystkie dolegliwości współczesnego społeczeństwa³. Jego pragnienie zostało spełnione przez jedną z pierwszych encyklik nowego papieża, *Aeterni Patris*, o filozofii chrześcijańskiej (1879)⁴, za którą poszły inne akty, jak list *Jampridem* o utworzeniu rzymskiej Akademii św. Tomasza (1879), list o św. Tomaszu, „niebieskim patronie doskonałych studiów” (1880) i brewe odnoszące się do studium *Summy teologiczne*⁵. Doceniamy doniosłość tych interwencji, kiedy czytamy retrospektywę dokonaną przez samego Leona XIII, 19 marca 1902 roku, przy okazji dwudziestej piątej rocznicy swego wyboru. Ta ponowna lektura sytuuje encyklikę o filozofii chrześcijańskiej na czele całości dziewięciu najważniejszych aktów pontyfikatu⁶, które szkicują to, co E. Gilson nazwał „*Corpus Leoninum* filozofii chrześcijańskiej”⁷.

¹ Pius X, *Pascendi dominici gregis*, *op. cit.*, t. III, s. 152—160 n.

² Leon XIII, Encyklika do biskupów i duchowieństwa francuskiego, *Depuis le jour*, z 8.09.1899, w: *op. cit.*, t. VI, s. 98 n.

³ Zob. tekst *Votum* Pecciego w aneksie w: H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, *op. cit.*, s. 471 i 25*.

⁴ Wydanie typowe rozszerza pierwotny tytuł: *De Philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis [...] in scholis catholicis instaurada*, AAS, I, s. 255.

⁵ Zob. *Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica, Indices, Lexicón, Documenta*, Rome, 1894. List *Jampridem* ponownie rozszerza wypowiedź, mówiąc o „filozofii katolickiej”.

⁶ Leon XIII, List apostolski, *Parvenú á la 25^e année*, *ibid.*, t. VI, s. 285.

⁷ E. Gilson, *Le philosoplte et la theologie*, *op. cit.*, s. 236.

W horyzoncie tej leonińskiej wizji ogólnego porządku świata należy umieścić potępienie „modernizmu społecznego” przez Piusa X w 1910 i *Action Française* przez Piusa XI w 1926 roku. Doświadczenia Akcji Katolickiej za tego ostatniego papieża i refleksja Piusa XII o fundamentach prawa u progu II wojny światowej wcale nie zmodyfikują doktrynalnej struktury „filozofii chrześcijańskiej”, przygotowują natomiast późniejsze przemiany w dobie II Soboru Watykańskiego.

I. ENCYKLIKA *AETERNI PATRIS*

Wprowadzenie do encykliki wpisuje się w logikę prologów do dwóch konstytucji I Soboru Watykańskiego, podkreślając powszechny charakter misji Kościoła, „wspólnego i najwyższego nauczyciela ludów” i rozszerzając kompetencję jego „wiecznego magisterium” na „religię” jako taką, „zagrożoną filozofią i czczymi oszustwami (Kol 2,8)”⁸. Wraz z tym założeniem Leon XIII wskazuje dwie dziedziny swej interwencji: czujność epistemologiczna, aby „nauczanie wszystkich nauk humanistycznych było wszędzie podawane według reguł wiary katolickiej, ale przede wszystkim filozofii, albowiem w wielkiej mierze to od niej zależy mądre ukierunkowanie nauk”; oraz wyjątkowa uwaga poświęcona w *p* *ł* *y* *w* *o* *w* *i* *i* *n* *t* *e* *l* *e* *k* *t* *u* *a* *l* *i* *s* *t* *ó* *w* *n* *a* *s* *p* *ó* *ł* *e* *c* *z* *e* *n* *s* *t* *w* *o*:

Przyczyna nieszczęść, jakie nas przygniatają, jak i tych, które nam zagrażają, polega na tym, iż błędne opinie o sprawach boskich i ludzkich stopniowo przeniknęły ze szkół filozoficznych, z których niegdyś wyszły, do wszystkich klas społecznych i doszło do tego, że zostały zaakceptowane przez wielką liczbę umysłów⁹.

Takie docenienie (przecenienie) roli intelektualistów w społeczeństwie, symetryczne w stosunku do przewagi przyznawanej „pierwiastkowi doktrynalnemu” w tej fazie historii dogmatów, łączy się z apokaliptyczną logiką degradacji, z jaką spotkaliśmy się na początku *Dei Filius*, obecnej w wielu miejscach tego tekstu:

Pod wpływem szesnastowiecznych nowatorów zaczęto filozofować bez żadnego względu na wiarę i przyznano sobie wzajemnie pełną swobodę puszczania wodzy myśli, według swego kaprysu i przemyślności. [...] Systemy filozoficzne rozmnożyły się bez miary[...]. Od wielości opinii łatwo dokonało się przejście do wahania i wątpliwości: zaś od wątpliwości do błędu [...] upaść jest łatwo¹⁰.

⁸ Leon XIII, *Aeterni Patris*, *op. cit.*, t. I, s. 42n.

⁹ *Ibid.*, s. 44n.

¹⁰ *Ibid.*, s. 68n.

Poprawne zrozumienie tekstu wymaga wyróżnienia w nim trzech części: pierwsze rozwinięcie sytuuje się na poziomie zasad; odczytanie historii filozofii prowadzi do kanonizacji filozofii św. Tomasza; na końcu podanych zostaje kilka wskazówek dyscyplinarnych.

1. ZASADA

Pierwsza część opiera się na paradoksalnej zasadzie, wywodzącej się z tomizmu i skodyfikowanej przez *Dei Filius*, że „podporządkowanie rozumu ludzkiego Bożemu autorytetowi”¹¹ nie upokarza go, ale przeciwnie, doskonali:

Bóg nie na próżno zapalił w umyśle ludzkim światło rozumu (zob. *Dei Filius*, rozdz. IV); zgoła nie jest tak, aby dodane (*superaddita*)¹² światło wiary gasiło lub tłumilo żywotność rozumu; przeciwnie, ono go doskonali, a wzmagając jego siły, czyni go zdolnym do wyższych spekulacji.

Na tej podstawie Leon XIII wyróżnia cztery „dobrze uporządkowane użycia filozofii”. 1. Wyrażana w różnorodnych formach (instytucja przygotowująca do wiary chrześcijańskiej, preludium i pomoc dla chrześcijaństwa, pedagog prowadzący do Ewangelii), pierwsza funkcja filozofii polega na „utorowaniu i niejako wyrównaniu drogi prowadzącej do prawdziwej wiary, poprzez odpowiednie przygotowanie umysłu uczniów (mądrości) do przyjęcia objawienia”¹³. *Aeterni Patris* przypomina początek Listu do Rzymian (1,20 i 2,14n¹⁴) i jego interpretację dokonaną w drugim rozdziale *Dei Filius*, w znaczący sposób i niejako strategicznie przekształcając to, co ów tekst mówił o konieczności objawienia „w obecnym położeniu rodzaju ludzkiego”¹⁵: encyklika nie zawęży tego warunku tylko do czasu po Chrystusie¹⁶; akcentuje ona przede wszystkim antytradycjonalistyczne znaczenie omawianego paragrafu, wymazując ponownie formalny i jurydyczny charakter twierdzeń soborowych o możliwościach rozumu naturalnego, na rzecz otwartego poświadczenia ich historycznej realizacji w filozofii pogańskiej:

Stąd niektóre prawdy, przedkładane skądinąd naszej wierze przez Bożą naukę albo związane ścisłymi więzami z doktryną wiary¹⁷, zostały uznane, w odpowiedni

¹¹ Zob. *ibid.*, s. 44 n., 48n, 52 — 55.

¹² W tym miejscu zaczyna zarysowywać się ryzyko ostrego rozdzielenia „natury” od „nadprzyrodzoności”.

¹³ Leon XII, *Aeterni Patris*, *op. cit.*, s. 46n.

¹⁴ Drugiego cytatu o prawie wyrytym w sercach pogan brakowało w *Dei Filius*.

¹⁵ Zob. wyżej, s. 238 n.

¹⁶ Leon XIII, *Aeterni Patris*, *op. cit.*, s. 48n.

¹⁷ Encyklika podejmuje argumentację Franzelina o powiązaniu prawd z doktryną wiary, zob. wyżej, s. 293.

sposób udowodnione i utrzymywane przez samych filozofów pogańskich, oświeconych jedynie rozumem naturalnym.

W tym miejscu encyklika cytuje początek Listu do Rzymian, który z tego względu przyjmuje znaczenie historyczne.

Trzeba dołożyć wszelkich starań, aby prawdy te, uznane nawet przez filozofów pogańskich, obrócić na korzyść i użytek doktryny objawionej, by w oczywisty sposób ukazać, w jaki sposób również ludzka mądrość i samo świadectwo naszych adwersarzy przemawiają na rzecz wiary chrześcijańskiej¹⁸.

2. Druga funkcja filozofii jest czysto apologetyczna (zob. rozdział pierwszy i trzeci *Dei Filius*): po wykazaniu istnienia Boga następuje wykład Jego przymiotów, a szczególnie Jego tożsamości z prawdą (sam nie może się mylić ani nikogo oszukać), „skąd w sposób najoczywistszy wynika, że rozum ludzki zapewnia słowu Bożemu najpełniejszą wiarygodność (*fides*), największy autorytet”; z kolei pojawia się dowód „nauki ewangelicznej” poprzez znaki i przedstawienie Kościoła jako „wielkiego i ustawicznego motywu wiarygodności”.

3 - 4. Również od filozofii „teologia święta powinna otrzymać i przybrać naturę, formę i charakter prawdziwej nauki”. Ta trzecia funkcja (wyłożona w duchu czwartego rozdziału *Dei Filius*) jest uzupełniona (czwarta funkcja) ostatecznym odwołaniem do obrony dogmatyki katolickiej na polu filozofii:

Podczas gdy nieprzyjaciele imienia katolickiego w swej walce przeciw religii, usiłują od metody filozoficznej zapożyczyć oręż, którym się posługują, to przecież obrońcy nauk boskich także w arsenale filozofii szukają większości środków do obrony dogmatów objawionych¹⁹.

Pierwsza część encykliki kończy się swego rodzaju regułą ogólną, zaczerpniętą z czwartego rozdziału *Dei Filius*:

Jeśli idzie o te punkty doktryny — stanowi encyklika — które inteligencja ludzka może pojąć przy pomocy swych naturalnych sił, słuszne jest, aby w tej materii pozostawić filozofii jej metodę, jej zasady i argumenty, ażeby [...] nigdy nie odważyła się uchylić od autorytetu Bożego. Więcej, w tym, czego objawienie naucza nas jako z pewnością prawdziwego oraz to, co jest przeciwne wierze i zarazem przeciwne rozumowi, filozof katolicki musi wiedzieć, że gwałciłby prawa rozumu, jak i prawa wiary, gdyby dopuszczał wniosek przeciwny doktrynie objawionej²⁰.

¹⁸ Leon XIII, *Aeterni Patris*, *op. cit.*, s. 46 n.

¹⁹ *Ibid.*, s. 50n.

²⁰ *Ibid.*, s. 52n.

2. HISTORIA FILOZOFII I DOKTOR ANIELSKI

Leon XIII pojmuje historyczną drogę drugiej części jako demonstrację właśnie wyłożonych zasad. Po długim rozwinięciu na temat epoki Ojców (którzy „przyjęli to, co u dawnych filozofów wydawało im się zgodne z prawdą i mądrością i którzy [...] odrzucili to, czego nie mogli poprawić”²¹), pojawia się drugie rozwinięcie o „doktorach średniowiecza, znanych pod mianem «scholastyków»”: „pieczołowicie zbierają oni bogate i obfite żniwo doktryny, rozsiane tu i ówdzie w niezliczonych dziełach Ojców i czynią zeń jakby jeden skarb, dla użytku i wygody przyszłych pokoleń”²².

W tym właśnie miejscu, w odniesieniu do *Bulla Triumphantis* Sykstusa V (1588), Leon XIII wypowiada swą słynną pochwałę św. Bonawentury, a przede wszystkim „św. Tomasza, który, jak zauważa Kajetan, ze względu na to, że głęboko czczył świętych Doktorów, którzy go poprzedzili, w pewien sposób odziedziczył inteligencję wszystkich”:

Tomasz zebrał ich nauki, niczym rozproszone członki tego samego ciała; zgromadził je, ułożył w godnym podziwu porządku i tak bardzo wzbogacił, iż uważa się go za szczególnego obrońcę honoru Kościoła²³.

Można się dziwić, że imię św. Tomasza pojawia się dopiero na początku ostatniej, trzeciej części encykliki, mającej przynieść „restaurację” jego filozofii. Uważne zbadanie tekstu ukazuje jednak, że „korpus doktrynalny” pierwszej części znajduje w nim swój najdoskonalszy wyraz. Jednak przede wszystkim Doktor, który „odziedziczył inteligencję wszystkich”, umieszczony zostaje przez Leona XIII, z powodu realizmu jego myśli i z racji jego zdolności do odrzucania przeciwnych błędów, w pozycji niemal „transhistorycznej”:

Dodajmy do tego, że Doktor Anielski rozważał wnioski filozoficzne w samych przyczynach i początkach rzeczy: otóż zasięg tych pierwocin i nieprzeliczone prawdy, jakie zawierają one w zarodku, dostarczają mistrzom kolejnych stuleci obszernej materii do użytecznych rozwinięć, które zostaną opracowane w stosownym czasie. Używając, jak to czyni, tego samego sposobu działania przy odrzucaniu błędów, wielki Doktor doszedł do owego podwójnego skutku, jakim jest samodzielne oddalenie wszystkich błędów z wcześniejszych epok i dostarczenie niezwykłego oręża dla rozpoznania tych, które bez wątplenia pojawią się w przyszłości²⁴.

Czy może dziwić, że droga historyczna przemienia się tutaj w historię recepcji filozofii św. Tomasza przez Kościół? Encyklika kończy jej lekturę

²¹ *Ibid.*, s. 56 n.

²² *Ibid.*, s. 60n.

²³ *Ibid.*, s. 62 n.

²⁴ *Ibid.*, s. 60-63

przypomnieniem hołdu, jaki tylko temu Doktorowi złożyli Ojcowie Soboru Trydenckiego, „którzy pragnęli, aby pośród tego świętego zgromadzenia, wraz z księgą świętych Pism i dekretów najwyższych Papieży, na ołtarzu, spoczęła otwarta *Summa* Tomasza z Akwinu”²⁵. Począwszy od tego punktu tekst rozpoczyna swą krótką analizę dekadencji filozofii współczesnej, powracając w ten sposób do swego punktu wyjścia i do prologu *Dei Filius*.

Niedługa trzecia część encykliki wyklada cztery motywy, które świadczą na rzecz restauracji filozofii tomistycznej: wychowywanie młodych do obrony religii, nawrócenie tych, którzy „twierdzą, że znają innego mistrza i innego przewodnika niż rozum”, odwrócenie „tych wszystkich zasad nowego prawa, pełnych niebezpieczeństw, jak wiemy, dla dobrego porządku i dobra ogólnego”, a w końcu promocja wszystkich nauk humanistycznych, jeśli idzie o trzeci motyw, to odnajdujemy w nim już cały program Leona XIII. Na terenie epistemologii papież podkreśla nie tylko nieobecność sprzeczności pomiędzy nowoczesną fizyką a filozoficznymi zasadami Szkoły, lecz również to, co nauki zyskałyby na restauracji dawnej filozofii²⁶.

3. OCENA

Po dwóch Konstytucjach I Soboru Watykańskiego encyklika *Aeterni Patris*, będąca zwieńczeniem konstrukcji systemu doktrynalnego katolicyzmu, jest tekstem, który najmocniej naznaczył tę fazę dogmatyzacji fundamentów wiary. Wiele punktów winno przyciągnąć naszą uwagę:

1. Przy okazji *Dei Filius* i *Pastor Aeternus* określiliśmy trudność, jaką napotkali Ojcowie soborowi przy dostosowaniu formalnego i jurydycznego charakteru swych głównych twierdzeń doktrynalnych i bardziej konkretnej i bardziej historycznej orientacji wprowadzonej przez „umiarkowany tradycjonalizm”. W encyklice *Aeterni Patris* te dwie perspektywy zostają odróżnione i rozdzielone na dwie różne części tekstu, choć nie zostają przez to lepiej zharmonizowane. Pierwsza przeważa. W duchu antytradycjonalistycznym argumentacja formalna jest tu i ówdzie posunięta w kierunku ostrego rozróżnienia między naturą i nadprzyrodzonością: m o ż l i w o ś ć (*Dei Filius*) dowiedzenia przez rozum naturalny istnienia Boga i wiarygodności faktu ewangelicznego, jak też Kościoła, zostają przekształcone w f a k t y c z n y dowód. Obrona realistycznej postaci rozumu wpisana jest w „apokaliptyczną” walkę z nowoczesną filozofią. Ten styl sprzeciwia się jakiegokolwiek próbie przeciwstawienia sobie dwóch pontyfikatów, Piusa IX i Leona XIII²⁷.

²⁵ *Ibid.*, s. 66n.

²⁶ *Ibid.*, s. 70-73.

²⁷ Zob. także E. Poulat, *Modernistica. Ilorizons, physionomies, debats*, Nelles edit. latines, Paris 1982, s. 86.

To powiedziawszy możemy stwierdzić, że aspekt historyczny jest również obecny: papież nie przestaje przywoływać dzieła Opatrzności, które, przez Chrystusa, „moc i mądrość Bożą” (1 Kor 1,24), w którym „wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2,3), odnawia naukę ludzką²⁸. W tej drugiej perspektywie, bardziej wrażliwej na obecność Boga w całokształcie historii, w tekście nie stwierdza tylko, iż pośród filozofów bez wiary, nawet najmądrzejsi w wielu punktach popadną w monstrualne błędy²⁹; pokazuje również w sposób pozytywny, jak mądrość toruje sobie drogę u doktorów Kościoła, doprowadzając w końcu w średniowieczu, u Tomasza z Akwinu, do „jedności, poprzez najściślejszy węzeł między Bożą nauką a nauką ludzką”³⁰. Wszelako używając „metody Opatrzności”, która działa w historii, zostajemy przez nią doprowadzeni do zasad: do strategicznej koncepcji rozumu, którego realizm polega na uznaniu jego ograniczeń i na otwarciu się go na Boży autorytet.

Roger Aubert, któremu zawdzięczamy pierwszą próbę usytuowania encykliki w historii filozofii katolickiej XIX wieku³¹, sądzi, że jej opozycja i opozycja neotomizmu wobec tradycjonalizmu miała „znacznie więcej uszanowania dla możliwości rozumu ludzkiego”, nawet jeśli przyznaje, iż „duch, w jakim działał, jest dosyć podobny: jest to duch reakcji na nieszczęścia spowodowane przez indywidualizm umysłu ludzkiego pozostawionego samemu sobie”³². Wizja ta została poprawiona przez P. Vallina, który uważa, iż „autorytatywna restauracja scholastyki i zwłaszcza tomizmu jest regresem w stosunku do największego bogactwa intelektualnego pierwszej połowy XIX wieku”, chociaż odnotowuje, że „włącza się ona do szerszego ruchu, w którym katolicyzm walczący wychodzi z politycznego zawirowania, by przedkładać głębokie działanie społeczne”³³. Uściślając zarysy grupy, z której wyszła encyklika (G. Pecci, niektórzy jezuici z „Civiltà”, C. Mazzella i C. Cornoldi), Vallin pokazuje, że w oczach Cornoldiego (1822 -1892), jednego z najbardziej wpływowych obrońców neotomizmu, przyjęcie tezy ścisłego hylemorfizmu³⁴ jest „ostatecznym testem ortodoksji”, ponieważ pozwalało potwierdzić, w imię samej j e d n o ś c i ludzkiej złożoności, jurysdykcję filozofii katolickiej nad naukami, a także nad polityką³⁵. Co miałyby wyjaśnić

²⁸ Zob. Leon XIII, *Aeterni Patris*, *op. cit.*, s. 56n.

²⁹ *Ibid.*, s. 55n; zob. jednakże niżej, s. 362-363, *Aeterni Patris*, *op. cit.*, s. 46.

³⁰ *Ibid.*, s. 62n.

³¹ R. Aubert, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, *art. cit.* Tekst ten analizuje recepcję encykliki i reorganizację nauczania filozoficznego za pontyfikatu Leona XIII.

³² *Ibid.*, s. 152.

³³ P. Vallin, *Indications de recherche, Le Centenaire de l'encyclique Aeterni Patris, Nouvelles de l'ICP*, 03.1980, s. 69; 1. Chatillon, *Les origines de l'encyclique Aeterni Patris et la renaissance thomiste du XIX^e siècle*, *ibid.*, s. 16 — 30; P. Vallin, *L'me comme „forme” du corps*, *op. cit.*, s. 17 — 55.

³⁴ Teza arystotelesowska, zgodnie z którą konkretne rzeczy złożone są analizowane według zjednoczenia pierwotnej materii i formy (dusza duchowa u człowieka).

³⁵ P. Vallin, *Indications de recherche*, *art. cit.*, s. 71 n.

raczej „konkordystyczne” wskazówki w dziedzinie epistemologicznej i polityczno-społecznej zawarte w trzeciej części encykliki.

2. To powiedziawszy nie można zaprzeczyć, iż tekst odróżnia zasady od postaci historycznej pewnej filozofii tomistycznej. W 1914 roku, za Piusa X, Kongregacja ds studiów narzuciła wydziałom dwadzieścia cztery tezy filozofii tomistycznej³⁶. Encyklika, bardziej otwarta, kanonizuje jedynie, wedle sformułowania E. Gilsona, pewien „*genus philosophandi*, sposób uprawiania filozofii, zainaugurowany przez Ojców od II wieku ery chrześcijańskiej”³⁷. Z racji powszechności przesłania chrześcijańskiego ów sposób postępowania można by rozumieć na podstawie wymagania przekładu przesłania chrześcijańskiego: „Poza tym, co nazwano «preambułami wiary», i stanowią ich głęboką podwalinę, wiara domaga się elementów niezmiennych, które w każdym człowieku, aby był on człowiekiem, warunkują samo funkcjonowanie umysłu. Istnieje zatem, w odpowiedzi na katolickość wiary, prawdziwa katolickość rozumu”³⁸. Rozumiemy odtąd, że zrozumienie tej zasady doprowadzi niektórych katolików, jak Blondel, Laberthoniere i inni, do zdystansowania się wobec tomizmu i przyjęcia odmiennej perspektywy, bliższej intuicjom „umiarkowanego tradycjonalizmu” i „metody Opatrzności”, by zacieśnić związki między rozumem i historią. Relatywne niedookreślenie encykliki niewątpliwie pozwala na taką lekturę jej tekstu³⁹, co prowadzi jednak tych, którzy jej dokonują, do burzliwej walki z filozofią tomistyczną wokół realizmu metafizycznego.

3. Takie wyróżnienie jednej filozofii, w tym przypadku filozofii św. Tomasza, i pewnych zasad postępowania w filozofii w powiązaniu z wiarą, czyni nas bardziej wyczulonymi na strategiczny charakter przedsięwzięcia leonińskiego, doświadczany przez większość współczesnych komentatorów i niezgodny z doświadczeniem filozoficznym w ścisłym sensie⁴⁰. Wszakże odwołanie się do katolickości rozumu nie jest podporządkowane tylko interesom doktrynalnym, przenosi ono także i przede wszystkim pewną koncepcję pierwiastka społecznego i politycznego, która ma pewien kłopot z odpowiednią miarą samej odmienności rozumu.

³⁶ DżS 3601 —3624, wraz z listem Benedykta XV (1917) do generała jezuitów o obowiązku przyjęcia tej orientacji, przy zachowaniu wolności w stosunku do tej czy innej tezy.

³⁷ E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, op. cit., s. 215.

³⁸ S. Breton, *La philosophie dans la cité chrétienne, Nelles de l'institut catholique de Paris*, 04.1980, s. 63.

³⁹ Zob. na przykład L. Ollé-Laprune, *Ce qu'on va chercher à Rome, La Quinzaine* (15.04.1895), s. 391 : „Encyklika była oswabadzająca. Obawiano się, czy nie przygotowuje nowego upomnienia. Przeczytajmy ją całą. Chce, aby w tym wieku odtworzyć to, co św. Tomasz uczynił w swoim”.

⁴⁰ Zob. na przykład S. Breton, *La philosophie dans la cité chrétienne*, op. cit., s. 51 —68.

II. FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA I FUNDAMENTY SPOŁECZEŃSTWA

Wykład zasad chrześcijańskiego sposobu uprawiania filozofii pozostałby faktycznie abstrakcją, gdyby zapomniano o jego ujęciu społecznym i politycznym, które ma społeczeństwu „zapewnić doskonalszy pokój i większe bezpieczeństwo”⁴¹. Dotykamy tutaj ostatecznego punktu dogmatyzacji fundamentów, która od I Soboru Watykańskiego obejmuje „podstawy społeczeństwa”, zgodnie z apokaliptycznym schematem, który wcale nie zmienił się od Piusa IX i który znajduje się w sercu retrospektywy, jakiej Leon XIII dokonał po dwudziestu pięciu latach pontyfikatu:

System ateizmu praktycznego musiał koniecznie zasiać i rzeczywiście zasiał głębokie zamieszanie w dziedzinie moralności; albowiem [...] religia jest głównym fundamentem sprawiedliwości i cnoty. Kiedy zrywa się związki łączące człowieka z Bogiem, najwyższym prawodawcą i powszechnym sędzią, pozostaje tylko widmo moralności [...]. Od tej pory człowiek szuka już tylko materialnego pokarmu w całości uciech i wygod życia; [...] zamieszkują w nim w końcu jako mistrzowie pogarda prawa i autorytetu publicznego oraz swoboda obyczajów, która, stając się powszechną, pociąga za sobą prawdziwy schyłek społeczeństwa. [...] Oczywiście jest, że jeśli nie utwierdzimy ich jak najwcześniej, same podstawy społeczeństwa zaczną się chwiać oraz że w swym upadku pociągną za sobą wielkie zasady prawa i wiecznej moralności⁴².

1. LEONIŃSKA WIZJA PORZĄDKU OGÓLNEGO

W swej retrospektywnej prezentacji Leon XIII sporządza listę dziewięciu aktów papieskich, wyliczonych według rozkładu systematycznego⁴³, przy czym na czele znajduje się encyklika *Aeterni Patris* (1879) o filozofii chrześcijańskiej. Następnie pojawia się dokument z antropologii chrześcijańskiej, encyklika *Libertas praestantissimum* (1888) „o wolności ludzkiej”⁴⁴ oraz inna, „o społeczności domowej, której małżeństwo jest podstawą i początkiem”, *Arcanum divinae sapientiae*⁴⁵ (1880). Czwarty dokument, encyklika *Humanum genus*⁴⁶

⁴¹ Leon XIII, *Aeterni Patris*, s. 70 n.

⁴² Id., *Parvenu à 25^e année, op. cit.*, s. 280.

⁴³ *Ibid.*, s. 285.

⁴⁴ Leon XIII, Encyklika o wolności ludzkiej, *Libertas praestantissimum*, 20.06.1888, *op. cit.*, t. 11, s. 172-213.

⁴⁵ Id., Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim, *Arcanum divinae sapientiae*, 10.02.1880, *ibid.*, t. I, s. 76—109; przekład polski: zob. *Encyklika Leona XIII Papieża o małżeństwie chrześcijańskim*, Drukarnia „Polaka-Katolika”, Warszawa 1926.

⁴⁶ Id., Encyklika o masonerii, *Humanum genus*, 20.04.1884, *ibid.*, t. I, s. 242-277; zob. przekład polski: *Papież Leon XIII o masonerii*, Wydawnictwo 966, Toronto 1984 (broszura).

(1884), proponuje lekturę historii w oparciu o dwa państwa św. Augustyna, z których jedno utożsamione jest z Kościołem, a drugie z masonerią. Dwa kolejne teksty, encyklika *Diuturnum*⁴⁷ (1881), „o pochodzeniu władzy świeckiej” i encyklika *Immortale Dei*⁴⁸ (1885), „o chrześcijańskiej konstytucji państw”, przeciwstawiają się umownym koncepcjom pochodzenia funkcjonowania władz, potwierdzając boski początek wszelkiego autorytetu. Ze swej strony encyklika *Au milieu des sollicitudes* (1892), która nie figuruje na liście z 1902 roku, najpierw powtarza katolicką tezę dwóch poprzednich dokumentów, by uznać następnie „fakt po stokroć wyryty w historii, że czas, źródło wielkich przemian wszystkiego tutaj w dole, dokonuje w instytucjach politycznych głębokich zmian”⁴⁹. Owemu uznaniu faktu istniejących instytucji politycznych, w imię zasady mniejszego zła (hipoteza) towarzyszy kontrofensywa na gruncie społecznym⁵⁰, którą odnajdujemy w encyklice *Quod apostolici muneris*⁵¹ (1878), „o socjalizmie”, a także w encyklice *Rerum novarum*⁵² (1891) „o kondycji robotników”. Ta doktrynalna całość kończy się encykliką *Sapientiae christianae*⁵³ (1890) „o najważniejszych obowiązkach chrześcijan jako obywateli”, prawdziwą summą antropologii indywidualnej i społecznej, która obowiązki podmiotów (przede wszystkim posłuszeństwo) umieszcza w podwójnej przynależności do społeczności eklezjalnej i społeczności narodowej.

Nie jest to miejsce dla przebadania tego złożonego korpusu filozoficznego. Zapamiętajmy tylko kilka cech charakterystycznych w powiązaniu z dogmatyzacją fundamentów. Punktem centralnym jest nacisk kładziony na jedność tej ogólnej wizji⁵⁴, która z pewnością dopuszcza hierarchiczną różnicę poziomów rzeczywistości, pewną autonomię nauk i władzy świeckiej na przykład, ale sprzeciwia się ich emancypacji w stosunku do autorytetu Bożego. Koncepcja „natury” odgrywa tutaj — pod postacią „prawa naturalnego”, „rozumu natural-

⁴⁷ Id., Encyklika o pochodzeniu władzy świeckiej, *Diuturnum*, 29.06.1881, *ibid.*, t. I, s. 140-161.

⁴⁸ Id., Encyklika o chrześcijańskiej konstytucji państw, *Immortale Dei*, 1.11.1885, *ibid.*, t. II, s. 16-53.

⁴⁹ Id., Encyklika do duchowieństwa francuskiego i wszystkich katolików, *Au milieu des sollicitudes*, *ibid.*, t. III, s. 118.

⁵⁰ L. de Vaucelles, *Théologie politique et doctrines républicaines en France de 1875 — 1914*, *RSR* 82 (1994), s. 9-37.

⁵¹ Leon XIII, Encyklika o współczesnych błędach, *Quod apostolici muneris*, 18.12.1878, *op. cit.*, t. I, s. 26-41.

⁵² Id., Encyklika o kondycji robotników, *Rerum novarum*, 16.05.1891, *ibid.*, t. III, s. 18—71.

⁵³ Id., Encyklika o głównych obowiązkach obywatelskich chrześcijan, *Sapientiae christianae*, 10.01.1890, *ibid.*, t. II, s. 262 — 297; przekład polski: zob. *Jego Świątobliwości Leona, z Opatrzności Boskiej Papieża XIII, Encyklika o najważniejszych obowiązkach chrześcijan jako obywateli*, Drukarnia „Czasu”, Kraków 1890.

⁵⁴ Zob. *Libertatis praestantissimum*, *op. cit.*, s. 192n, która wprowadza fundamentalny obraz zjednoczenia ciała i duszy dla ustanowienia zgody między władzą świecką a władzą duchową.

nego” lub „prawego rozumu” — istotną funkcję, pozwalającą na poszanowanie różnorodnych dziedzin i wpisanie ich w hierarchiczny schemat praw, stojący w opozycji do „anarchii rozumu wyemancypowanego od wiary”⁵⁵.

Ostatni aspekt dotyczy względnej elastyczności tego systemu, podkreślanej przez E. Troeltscha, który zawsze odmawiał zamknięcia katolicyzmu w opozycji do nowoczesności: „Zamknięcie się [grup religijnych w stosunku do nowoczesnego życia] jest zawsze tylko względne i pozostają one przede wszystkim związane z życiem codziennym różnorodnymi kanałami”⁵⁶. Rozróżnienie między „tezą” a „hipotezą” jest faktycznie metodą typowo katolicką w celu przystosowania systemu doktrynalnego do zmiennych warunków bez powracania do zasad⁵⁷. Również w tym miejscu, podczas pontyfikatu Leona XIII, dokonuje się przesunięcie od uznania faktu instytucji politycznych, ku coraz większemu zainteresowaniu kwestią społeczną: niedoskonałością w nowoczesnej cywilizacji, która otwiera, jak się spodziewano, nowy sposób udowodnienia wiarygodności wymagań katolicyzmu wobec nowoczesności.

Trzeci aspekt leonińskiej wizji świata jest natury strategicznej. Dąży on do odbudowania harmonii przeciwstawnych sił poprzez powrót do katolicyzmu:

To zatem w łono chrześcijaństwa powinno wejść zbłąkane społeczeństwo, jeśli jego szczęśliwość, spokój i zbawienie leżą mu na sercu. [...] Chrześcijaństwo [...] nie wchodzi do życia publicznego jakiegoś ludu nie porządkując go. [...] Jeśli przekształciło ono społeczeństwo pogańskie [...] potrafić też będzie, po straszliwych wstrząsach niedowiarstwa, sprowadzić na prawdziwą drogę i na nowo ustanowić w porządku nowoczesne państwa [...]. Jednakże [...] powrót do chrześcijaństwa nie okaże się skutecznym i pełnym lekarstwem, jeśli nie pociąga za sobą powrotu i szczerzej miłości do Kościoła jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego. Chrześcijaństwo rzeczywiście ucieleśnia się w Kościele katolickim, utożsamia się z ową społecznością duchową i doskonałą, suwerenną w swym porządku, która jest mistycznym ciałem Jezusa Chrystusa, a której widzialną głową jest papież rzymski, następca Księcia Apostołów⁵⁸.

Ostatni aspekt wizji leonińskiej polega w rzeczywistości na pewnej koncepcji magisterium papieskiego, która rozszerza i przekształca przesłanki I Soboru

⁵⁵ Leon XIII, *Parvenu à 25^e année*, *op. cit.*, s. 284.

⁵⁶ E. Troeltsch, *Der Modernismus* (1909), *Gesammelte Schriften*, 11, Mohr, Tübingen 1922, s. 65.

⁵⁷ Zob. uwagę historyczną J. Lecler, *A propos de la distinction de „la thèse” et de „l’hypothèse”*, *RSR* 41 (1953), s. 530—534. Pierwszy ślad znajduje się w artykule „Civiltà cattolica” z 2.10.1863: „Owe nowoczesne wolności, jako teza, to znaczy jako uniwersalne zasady dotyczące natury ludzkiej jako takiej i boskiego porządku w świecie, są absolutnie godne potępienia [...]. Ale jako hipoteza, to znaczy jako dyspozycje dostosowane do szczególnych warunków tych czy innych krajów, mogą być uprawnione i katolicy mogą je ukochać i bronić ich”.

⁵⁸ Leon XIII, *Parvenu à la 25^e année*, *op. cit.*, s. 284.

Watykańskiego. Możemy odnieść się do jednego z tekstów *Corpus Leoninum*, encykliki *Sapientiae christianae* (1890), który zaszczepia swą definicję roli magisterium na analizie „posłuszeństwa katolickiego”, opartej zresztą na długim fragmencie *Summy*. „Jak zaś sama wiara dopiero wtedy jest doskonałą i prawdziwą, jeżeli jest zupełnie niepodzieloną, tak samo rzeczy stoją i z owym poddaniem woli, którego wiara wymaga”⁵⁹. Definiując wówczas „granice (*fines*) posłuszeństwa winnego pasterzom dusz, a przede wszystkim papieżowi rzymskiemu”, Leon XIII podejmuje doktrynę uroczystego orzeczenia oraz powszechnego i zwyczajnego magisterium, by dodać z kolei, odnosząc się *implicite* do struktury *Summy*, znaczącą konkluzję:

To bowiem, co zawiera objawienie boskie, dotyczy częścią Boga, częścią ludzi, częścią zaś rzeczy koniecznych ku wiecznemu zbawieniu ludzkości. Kościół wydaje rozporządzenia według prawa boskiego tak w materiach wiary, jak i co do tego, co mamy czynić w ogóle, a rzymski papież odnośne rozporządzenia wydaje dla całego Kościoła. Dlatego też musi być pozostawionym powadze i uznaniu papieża, co zawiera właściwie objawienie boskie, które z nauk są z nim w zgodzie, a które od niego odstępują; papież też jedynie może wykazać, co jest dozwolonym, a co niedozwolonym; co mamy czynić, a czego czynić nie wolno, jeżeli pragniemy dostąpić wiecznego zbawienia; inaczej papież nie mógłby dla ludzi być niewątpliwym i pewnym tłumaczem słowa Bożego, nie mógłby on też być dla nich wytrawnym przewodnikiem w wędrówce doczesnego życia⁶⁰.

Paragraf ten wydaje się zgadzać z tymi, którzy, od dysertacji J.-M.-A. Vacanta (1887) rozszerzają nieomyślność na „zwyczajne magisterium” papieża. Prerogatywa biskupa Rzymu, polegająca na „określanu, w obydwu porządkach, tego, w co należy wierzyć i co należy robić”, jest przedstawiona tutaj jako warunek, aby mógł on sprawować swą rolę „nieomyślnego interpretatora słowa Bożego” i „pewnego przewodnika ludzkiego życia”. Co do przedmiotu magisterium papieskiego, obejmuje ono tutaj „obydwa porządki” w pozytywnej propozycji pewnej katolickiej i integralnej wizji świata (wewnętrznie związanej z wiarą), która znacznie wykracza poza to, co I Sobór Watykański mówi o „połączeniu”. Zawiera ona przede wszystkim pewną moralność, która w XX wieku stanie się uprzywilejowanym polem sprawowania magisterium. Oczywiście, poprzednicy Leona XIII pisali już encykliki, jednak ten gatunek literacki został odtąd przekształcony w zwyczajny środek rządów papieskich: często używany, a następnie organizowany w jednolite serie (encykliki biblijne, moralne, polityczne, społeczne etc.), pozwala stopniowo usystematyzować doktrynalną wizję Kościoła rzymskiego, ucieleśnioną w następstwie „korpusów” papieskich.

⁵⁹ Id., *Sapientiae christianae*, *op. cit.*, s. 278n; przekład polski: *op. cit.*, s. 45.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 280n; przekład polski: *op. cit.*, s. 49 n.

2. „KWESTIA SPOŁECZNA” I TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

Będąc składnikiem wielu ruchów kościelnych w Europie, „kwestia społeczna” staje się począwszy od końca XIX wieku istotnym „miejszem” teologii fundamentalnej, ponieważ tam w konkretny sposób rozgrywa się historyczna weryfikacja rozróżnienia między „tezą” a „hipotezą” i stanowiącego ich podstawę „systemu doktrynalnego”. Ów praktyczny tekst wywołuje faktycznie „trzecią fazę” kryzysu modernistycznego, która swą kulminację znajduje w potępieniu „modernizmu społecznego” przez Piusa X w 1910 oraz *Action Française* przez Piusa XI w 1926 roku.

Pewien tekst M. Blondela o „Semaine sociale de Bordeaux”, opublikowany w latach 1909—1910, bardzo celnie uściśla stawkę. Blondel analizuje praktykę „katolików społecznych” (jak ówczesnie mówiono) i odsłania jej filozofię *implicite*, opartą na trzech elementach: pierwszy jest natury epistemologicznej i dotyczy „stosunku myśli i działań, od których pochodzą i do których ciążą”, drugi dotyczy „relacji różnych porządków, które składają się na harmonię świata”, a trzeci odnosi się do „samej jedności naszego przeznaczenia, stosunku porządku naturalnego do porządku nadprzyrodzonego, a w konsekwencji także całej postawy człowieka, obywatela, filozofa, teologa we właściwych im obowiązkach”⁶¹. Z tego długiego tekstu zacytujmy mowę, jaką chrześcijanie mieliby skierować do współczesnych. Analizuje ona logikę doświadczeń społecznych i nauk, jakie można wysnuć ze zbiorowych błędów, by na tej immanentnej drodze naszkicować „powrót ludzi i ludów do chrześcijaństwa niektórymi z tych dróg, które ich wpierw od niego oddaliły”:

Poszukujemy wraz z wami, powiadają, pozytywnych rozwiązań, jakie sam rozwój cywilizacji naukowej bez przerwy odnawia i komplikuje [...]. Jednak sama cywilizacja naukowa w sposób nieunikniony uciepiona jest prawd wyższych, bez których nie możecie zachowywać i w pełni rozwijać [...] żadnego z waszych zaczątków postępu, braterskiej sprawiedliwości, solidarności. Prosimy was po prostu, byście pozostali konsekwentni, byście nie stali się nieprzyjaciółmi siebie samych na tyle, aby zaprzeczyć waszej najprawdziwszej, najszczerzej, najlepszej woli. Od rozczarowania do rozczarowania [...] przyznajecie, przynajmniej *implicite* przez wyraziste działania i prawa naprawcze, że nie sposób przetrwać, jak tylko przyjmując niektóre z tych prawd, jakie jawią się wam odtąd w nowym świetle, nabytym drogą waszym kosztem. Otóż same owe prawdy, prawdy witalne, ale fragmentaryczne, mogą zakorzenić się i przynosić owoc tylko wtedy, kiedy nie przechodzicie nad nimi do porządku, kiedy przyjmujecie porządek transcendentálny, kiedy pragniecie i uznajecie prawdę pełną: tym sposobem sprawiedliwość społeczna, ludzkie braterstwo, [...]

⁶¹ M. Blondel, *La Semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme*, op. cit., s. 20n; zob. R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Cerf, Paris 1980, s. 455-501.

będą zawdzięczały posiadanie swej pełnej, płodnej i trwałej rzeczywistości chrześcijaństwu, które samo tylko może podać całe ich uzasadnienie. [...] W życiu ludów, jak i jednostek, zdarzają się godziny refleksji i podejmowania decydujących opcji. Utajona praca prawdy w nas wcześniej czy później dochodzi do punktu, w którym trzeba w wolny sposób używać rozumu i wolności, czy to dla zejścia poniżej siebie, [...] zamykając się na wyższe pewności i zobowiązania, czy też dla wzniesienia się do prawdy całkowitej, której depozyt posiada Kościół katolicki⁶².

Tekst, kluczowy dla zrozumienia historii Akcji Katolickiej, wpisuje się doskonale w leonińską wizję świata, której istotne właściwości przytacza: hierarchiczna struktura porządków rzeczywistości, próba wyjścia od braków nowoczesnej cywilizacji i woła doprowadzenia ludzi i ludów do katolicyzmu integralnego. Filozofia, będąca tutaj tłem, jest jednak odmienna: Blondel nie czerpie inspiracji z realizmu tomistycznego, z którym dyskutuje bardziej otwarcie, niż w okresie *Lettre sur l'apologétique* (1896). Jego „metoda immanencji” powoduje wyjście z rozróżnienia między „tezą” a „hipotezą” i pozwala mu w zupełnie inny sposób połączyć historię z tym, co jawi się w niej jako normatywne:

Dlatego że znajdujemy się w ramach pewnego ruchu, wcale nie jesteśmy zmuszeni zapoznawać punktów stałych, które pozwalają rozpoznać kierunek marszu i przeciwstawić w sposób absolutny rozbieżne orientacje. Rolą myślenia refleksyjnego jest właśnie uchwycenie, w tym poruszającym się świecie, prawd stałych, zaznaczenie, w samej względności, absolutnych rozróżnień, według ścisłych zasad logiki formalnej oraz odsłonięcie, w jego czystości, pewnego prawa, które, jako że jest głęboko zaangażowane w sercu rzeczy i działań ludzkich, nie mniej zachowuje swą niezniszczalną i transcendentną moc sędziego⁶³.

Jesteśmy oto w nurcie „umiarkowanego tradycjonalizmu”. Blondel mówi to niebezpośrednio, odnosząc się do apologetyki kardynała Dechamps. Odniesienie to pozwala mu także jasno uwolnić się od dwóch krańcowych pozycji doktrynalnych, które podkreślają, podobnie jak „modernizm społeczny”⁶⁴, samą immanencję lub, jak katolicyzm Maurrasa⁶⁵, zewnętrżność tego, co nadprzyrodzone, stanowisko, które filozof określa także terminem „monoforyzm”, ponieważ samo z siebie popada, po stronie czasowości, w autorytarny

⁶² *Ibid.*, s. 22-24.

⁶³ *Ibid.*, s. 29n.

⁶⁴ Zob. J. Fontaine, *Le modernisme sociologique*, Lethielleux, Paris 1909.

⁶⁵ Od nazwiska Charlesa Maurrasa (1868— 1952), pisarza i polityka francuskiego, który od 1899 używał *Action Française* do walki z reformacją, rewolucją i romantyzmem. Jego agnostycyzm i posługiwanie się Kościołem do celów politycznych doprowadziło do potępienia ruchu przez Rzym w 1926 roku. Maurras wspierał reżim Vichy i został za to skazany na dożywotnie więzienie i wykreślony z Akademii Francuskiej (przyp. tłum.).

pozytywizm. Pejzaż „trzeciej fazy” kryzysu modernistycznego został tym samym naszkicowany.

3. TRZECIA FAZA KRYZYSU MODERNISTYCZNEGO

Zaledwie kilka miesięcy po serii artykułów, 25 sierpnia 1910 roku, ukazuje się list Piusa X do episkopatu francuskiego potępiający *Sillon*. Wśród innych grup złożonej zbiorowości „katolików społecznych”, grupa *Sillon* Marca Sangniera „jest wysiłkiem ponownego wprowadzenia chrześcijaństwa do społeczeństwa, które odrzuca jego przejawy. Jego poszukiwania doprowadziły do sukcesywnego zaproponowania dwóch form włączenia chrześcijaństwa do świata. Chrześcijaństwo wpisane w instytucje danego kraju proponuje on zastąpić innym, które w większym stopniu szukałoby oparcia w wewnętrznym życiu religijnym. [...] Szło wówczas o promowanie chrześcijaństwa przez demokrację. Próba wprowadzenia w życie owej dewizy *implicite* spowodowało stopniowe przekształcenie jej w inną: chrześcijaństwo w demokracji. Pluralizm demokratyczny otwierał chrześcijanom drogę wprowadzenia swej mentalności i przestrzeni dla jej rozwoju, jako ważnej i szanowanej części składowej pewnej eklektycznej cywilizacji, która ze względu na swe poszanowanie wolności niczego nie wyklucza”⁶⁶.

Projekt ten zostaje potępiony przez dokument rzymski, który nie waha się w tym miejscu powtórzyć zarzutu „infiltracji liberalnych i protestanckich”⁶⁷. Główne oskarżenie dotyczy „pretensji grupy *Sillon* do wymknięcia się spod kierownictwa autorytetu kościelnego, wnosząc, iż ewoluuje w obszarze, który nie jest obszarem Kościoła”⁶⁸. Podobne oddzielenie „duchowego” od „doczesnego” jest niedopuszczalne i list papieski je potępia, dokonując sukcesywnie przeglądu doktryny społecznej grupy *Sillon*, jego praktyki i jego sposobu pojmowania Kościoła.

W odniesieniu do dwóch dokumentów Leona XIII, *Diuturnum* (1881) i *Graves de communi* (1901), dokument po raz kolejny szkicuje katolicką doktrynę państwa, by przeciwstawić ją „filozofii” grupy *Sillon*, która różni się od niej w co najmniej trzech punktach: „największy możliwy udział każdego w zarządzaniu sprawami publicznymi” przeciwstawiony jest katolickiej doktrynie Bożego pochodzenia autorytetu; wyższość demokracji ze względu na jej odniesienie do równości jako wytwarzającej „lepszą sprawiedliwość” w opozycji do społecznej nauki Kościoła, która odmawia tego przywileju jednej z form

⁶⁶ J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne. 1894—1910*, Pion, Paris 1967, s. 13; zob. E. Poulat, *Église contre bourgeoisie, op. cit.*, s. 135-172 („demokracja, ale chrześcijańska”).

⁶⁷ Pius X, List do episkopatu francuskiego o *Sillon*, 25.08.1910, *op. cit.*, t. V, s. 125.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 125.

rządzenia; i wreszcie koncepcja powszechnego braterstwa, zbudowana, „poza wszystkimi filozofiami i wszystkimi religiami, na prostym pojęciu człowieczeństwa”:

Nie ma prawdziwego braterstwa poza miłością chrześcijańską, która, przez miłość do Boga i Jego Syna, Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela, obejmuje wszystkich ludzi, aby ulżyć im i przyprowadzić ich wszystkich do tej samej wiary i tego samego szczęścia w niebie. Oddzielając braterstwo od rozumianej w ten sposób miłości chrześcijańskiej, demokracja byłaby nie tylko daleka od postępu, ale oznaczałaby dla cywilizacji żałosny krok w przeszłość⁶⁹.

Następnie list papieski krytykuje niezdiscyplinowanie grupy *Sillon* wobec hierarchii⁷⁰, autonomię jej działania — „dwóch jest ludzi w silloniście: jednostka, która jest katolikiem; sillonista, człowiek czynu, który jest neutralny” — i założenie wielkiego stowarzyszenia międzywyznaniowego⁷¹. Wszelako najpoważniejszym i poddanym próbie punktem jest koniec końców religijna doktryna grupy *Sillon*, oskarżona o przynależność do „modernizmu”, owego „wielkiego ruchu apostazji, zorganizowanego dla ustanowienia Kościoła powszechnego, który nie będzie mieć ani dogmatów, ani hierarchii, ani reguły dla ducha”:

Wysławianie ich uczuć, ślepa dobroć ich serca, ich filozoficzny mistycyzm, pomieszany z odrobiną iluminizmu, pociągnął ich ku jakiejś nowej Ewangelii [...], do tego stopnia, że odważają się traktować naszego Pana Jezusa Chrystusa z poufałością w najwyższym stopniu lekceważącą i [...] że nie obawiają się dokonywać błuźnierczych zestawień między Ewangelią a rewolucją⁷².

List Piusa X jest nader interesujący, ponieważ pod zewnętrzną szatą bezpardonowego potępienia, ukazuje on w organizacji *Sillon* zupełnie inną wrażliwość chrześcijańską niż ta, którą cechuje się wielki prąd doktrynalny wywodzący się z wizji leonińskiej; inną także od katolicyzmu „*Semaines sociales*”. M. Sangnier oczywiście od razu się podporządkował, potwierdzając niejako „doktrynalny portret” naszkicowany przez list; można jednak było dokonać innej lektury „sillonizmu”, która w większej mierze brałaby pod uwagę retusze wniesione przez czołowych przedstawicieli grupy do niektórych ze swych twierdzeń⁷³. Jednak prawdziwa stawka interwencji papieskiej nie pojawia się w tego typu ocenie. List pokazuje raczej, że kryzys systemu doktrynalnego mógłby pochodzić od p r a k t y k i społeczno-politycznej, która, pobudza-

⁶⁹ *Ibid.*, s. 127-132.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 133.

⁷¹ *Ibid.*, s. 132-137.

⁷² *Ibid.*, s. 137.

⁷³ Zob. analizę J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, s. 711—726.

na przez sam katolicyzm, rozwija następnie swą własną logikę⁷⁴. M. Sangnier sam w 1906 roku wskazuje na dokładny punkt możliwej transformacji:

Ośmielamy się twierdzić, że wrzucając katolików w środowiska związkowe, nie po to, by posługiwali się związkiem jako instrumentem propagandy wyznaniowej, ale by mogli lojalnie pracować przy odnowie społecznej wraz ze wszystkimi, którzy nad tym pracują, tworzymy najcudowniejsze z dzieł apologetycznych⁷⁵.

Aby należycie ocenić doktrynalne stanowisko Piusa X należy w tym miejscu dodać, iż w 1913 roku polecił Kongregacji ds. Indeksu przygotowanie potępienia pięciu dzieł Ch. Maurrasa oraz pisma „Action Française”. Podpisany 29 stycznia 1914 roku, dekret nie został ogłoszony ani przez Piusa X, ani przez jego następcę, Benedykta XV, z powodu jakichś „interwencji i mocnych nacisków”⁷⁶, jak ujawnił Pius XI po odnalezieniu dokumentacji, która została tak głęboko schowana, że nie wiedział o jej istnieniu aż do grudnia 1926 roku⁷⁷. Odrzucając jakąkolwiek opozycję między sobą a swym poprzednikiem, stwierdza, że „Pius X był zbyt antymodernistyczny, by nie potępić tego szczególnego rodzaju modernizmu politycznego, doktrynerskiego i praktycznego, z którym mamy do czynienia”⁷⁸.

We wcześniejszym liście do tego samego adresata (1926), Pius XI potępił już „przejawy nowego systemu religijnego, moralnego i społecznego, względem pojęcia Boga, wcielenia, Kościoła i w ogóle katolickiego dogmatu i moralności, szczególnie w ich nieuniknionej relacji do polityki, która jest logicznie podporządkowana moralności. W istocie, kontynuuje papież, w przejawach tych są ślady odrodzenia pogaństwa, z którym wiąże się naturalizm”. Tekst dokonuje rozróżnienia, jak to uczynił Pius X, pomiędzy „kwestiami wiary i moralności”, o które szło w potępieniu, a „kwestiami czysto politycznymi, jak sprawa formy rządów”. Jednak podczas gdy Pius X oskarża *Sillon* o szczególne uprzywilejowanie demokracji, Pius XI „pozostawia każdemu słuszną wolność”⁷⁹ w tej dziedzinie, w której *Action Française* broni monarchii⁸⁰. Po

⁷⁴ Zob. Pius X, List o *Sillon*, *op. cit.*, s. 125: „Czyż założyciele grupy *Sillon*, w stosownym czasie, nie oddali na jej [kondycji robotniczej] służbę młodych grup? Nasze nadzieje w wielkiej części zostały zawiedzione”; E. Poulat, *Eglise contre bourgeoisie*, s. 15 n, wyczulony na antyliberalnego ducha *Sillon*, a zatem na pewną ciągłość w stosunku do katolicyzmu społecznego Leona XIII.

⁷⁵ M. Sangnier, *Le Sillon et l'action syndicale*, 16.12.1906, w: J. Caron, *Le Sillon et la démocratie...*, s. 719.

⁷⁶ Zob. E. Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Casterman, Tournai 1977, s. 45.

⁷⁷ List do kardynała Andrieu, arcybiskupa Bordeaux, z 5.01.1927, *Actes de Pie XI*, IV, s. 7 — 9.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 8.

⁷⁹ List do kardynała Andrieu, 5.09.1926, *ibid.*, t. III, s. 257.

⁸⁰ Zob. dzieło zbiorowe ukonstytuowane przez J. Maritain'a (który w tamym okresie miał powiązania z tą rodziną duchową) na wyraźną prośbę Piusa XI, P. Doncoeur i inni, *Pourquoi Rome a parlé*, Fides, Paris 1927; J. Guillet, *La théologie catholique en France de 1914 à 1960*, Médiasèvres, Paris 1988, s. 16n.

długich latach buntu, *Action Française* podpisuje wobec Piusa XII, w 1939 roku, deklarację poddania, zanim nie znikła, ze względu na swą postawę podczas okupacji niemieckiej.

III. TRUDNOŚĆ DOKTRYNALNEGO UZNANIA ŚWIECKIEGO WYMIARU HISTORII

Bogate w akty papieskie pontyfikaty Piusa XI (1922—1939) i Piusa XII (1939—1958) nie wprowadziły właściwie zmian do „systemu doktrynalnego katolicyzmu”, chyba tylko poprzez znaczące akcenty i dodatki. W perspektywie dogmatyzacji fundamentów, zbierzmy trzy aspekty.

1. OBECNOŚĆ W HISTORII

Pierwsza encyklika Piusa XI, *Ubi arcano*, „o pokoju i królestwie Chrystusa” (1922), prawdziwa mowa programowa, nosi ślady najważniejszego wydarzenia tamtej epoki, pierwszej wojny światowej. Plan tekstu jest nośnikiem pewnej metody apologetycznej, która od „metody Opatrzności” odróżnia się swą wielką precyzją i międzynarodowym polem zastosowania:

Jest faktem oczywistym dla wszystkich, mówi papież, że ani jednostki, ani społeczeństwa, ani ludy nie odnalazły jeszcze, po katastrofie podobnej wojny, prawdziwego pokoju [...]. Trzeba najpierw pieczołowicie zbadać zakres i powagę tego kryzysu, a następnie odnaleźć jego przyczyny i początki, jeśli chcemy zastosować odpowiedni środek zaradczy⁸¹.

Po pierwszej analizie sytuacji historycznej następuje zatem poszukiwanie przyczyn „choroby”. Doprowadza ono do orzeczenia doktrynalnego, które przedstawione jest jako wyraz sądu Bożego, zweryfikowanego, z bezprecedensową oczywistością, przez niedawne wydarzenia:

Znacznie wcześniej, nim wojna podpałała Europę, główna przyczyna tak wielkich nieszczęść działała już z rosnącą siłą z winy tak jednostek, jak i narodów, przyczyna, której sama okropność wojny nie omieszkałaby oddalić [...], gdyby wszyscy uchwycili doniosłość tych przerażających wydarzeń⁸².

Przyczyna nieszczęść leży w „wykluczeniu Boga i Chrystusa” z państwa, rodziny i wychowania. Uzależniony od leonińskiej wizji świata, sąd ten prowa-

⁸¹ Pius XI, *Ubi arcano*, *op. cit.*, t. I, s. 141.

⁸² *Ibid.*, s. 151 n.

dzi do zaproponowania pewnej liczby „lekarstw”. Kościół i jego papieskie magisterium mają faktycznie do odegrania historyczną rolę jako instytucja międzynarodowa, która „dzierży prawdę i władzę Chrystusa”, aby objawić znaczenie historii i by prowadzić społeczeństwa do pokoju:

Nie ma instytucji ludzkiej, która byłaby w stanie narzucić wszystkim narodom swego rodzaju Kodeks międzynarodowy, dostosowany do naszej epoki, analogiczny do tego, który panował w średniowieczu, ową prawdziwą Ligę Narodów, która nazywała się chrześcijaństwem [...]. Istnieje jednak instytucja Boża, zdolna do zagwarantowania nienaruszalności prawa ludów; instytucja, która obejmując wszystkie narody przekracza je wszystkie, która cieszy najwyższym autorytetem i chwalebny przywilejem pełni magisterium, a jest nią Kościół Chrystusowy [...]. Potrzeba, aby [...] Kościół mógł wreszcie [...] utrzymać wobec jednostek, jak i wobec społeczeństwa, każde z osobna i wszystkie razem prawa Boże. Takie jest znaczenie naszej krótkiej formuły: Królestwo Chrystusa⁸³.

Aby zrealizować ten program w duchu swych poprzedników⁸⁴, Pius XI zwraca się o pomoc do biskupów, dzieł apostoelskich i „owej całości organizacji, programów i dzieł, które, przez miano, pod którym się je zbiera, stanowią szczególnie nam drogą Akcję Katolicką”⁸⁵.

Ta obecność Kościoła w historii znajduje swój uprzywilejowany wyraz przy końcu pontyfikatu Piusa XI w dwóch tekstach, opublikowanych w tym samym tygodniu, w chwili wyjątkowo poważnej, encyklikach *Mit brennender Sorge*, „o położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy niemieckiej” (14 marca 1937) i *Divini Redemptoris*, „o bezbożnym komunizmie” (19 marca 1937). Każdy z nich podejmuje całość doktryny katolickiej, scalającej obydwie porządki, wiary i rozumu⁸⁶, organizując i akcentując jej wyraz historycznej walce z dwoma mocami, których wymiary apokaliptyczne podkreślane są bardziej niż kiedykolwiek.

Zapamiętajmy myśl przewodnią drugiego z tych dokumentów, którą jest przeciwstawienie zasadom komunizmu ateistycznego „prawdziwego pojęcia społeczności ludzkiej (*Civitas humana*) [...], podanego nam przez rozum oraz przez objawienie Boże, za pośrednictwem Kościoła, Nauczyciela narodów (*Magistra gentium*)”⁸⁷. Pierwszy dokument, bliższy strukturze Symbolu, rozwija szczegółową krytykę idolatrii nazistowskiej (panteistyczne pomieszanie Boga ze światem, zastąpienie Boga osobowego Przeznaczeniem, ubóstwienie

⁸³ *Ibid.*, s. 161 n.

⁸⁴ *Ibid.*, s. 163: Pius XI odwołuje się do dewiz Piusa X (*Instaurare omnia in Christo*) i Benedykta XV (*Reconciliandae pads*).

⁸⁵ *Ibid.*, s. 168.

⁸⁶ Zob. Pius XI, *Divini redemptoris*, *op. cit.*, t. 16, s. 61; przekład polski: *op. cit.*, s. 35n.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 54; przekład polski: *op. cit.*, s. 28.

rasy, ludu lub państwa⁸⁸) i rozszyfrowuje wypaczenie języka chrześcijańskiego przez nazistów⁸⁹. Trzeba przede wszystkim zauważyć żywą obronę Starego Testamentu⁹⁰, pierwszą tego rodzaju, która, niestety, pomija milczeniem nazwę narodu żydowskiego i proponuje bardziej niż dwuznaczną teologię wypełnienia:

Kto chce wygnać z Kościoła i szkoły historię biblijną i mądrość nauk Starego Testamentu, bluźni imieniu Bożemu, bluźni planowi zbawienia, jaki powziął Wszechmocny, wznosi myśl ludzką jako sędziego Bożych zamysłów co do historii świata. Zaprzecza wierze w Chrystusa prawdziwego, jaki ukazał się w ciele, Chrystusa, który przyjął ludzką naturę od ludu, co miał go ukrzyżować. Nic nie rozumie, z uniwersalnego dramatu Syna Bożego, który bluźnierstwem swych katów przeciwstawiał boskie działanie kapłańskie swej odkupieńczej śmierci, przynosząc w ten sposób, w nowym przymierzu, wypełnienie kres i ukoronowanie starego⁹¹.

2. CHRYSZTUS KRÓL

Ta teologia polityczna historii znajduje swój doktrynalny i liturgiczny wyraz w ustanowieniu Chrystusa Króla, 11 grudnia 1925 roku, która sygnuje historyczny i chrystologiczny zwrot dzieła Piusa XI⁹². Rozwinięcie argumentu biblijnego prowadzi do pierwszego wniosku, który utożsamia „Kościół katolicki” z „królestwem Chrystusa na ziemi, przeznaczonym do rozszerzenia się na wszystkich ludzi i na wszystkie narody”⁹³. Zawierając wszystkie władze, prawodawczą, sędowniczą i wykonawczą, królewska godność Chrystusa sytuuje się na styku tego, co duchowe z tym, co doczesne. Ten schemat dogmatyczny⁹⁴ stanowi szczytowy punkt tekstu: encyklika przypomina najpierw duchowy charakter tego królestwa, osiągnięty przez Chrystusa za wysoką cenę („drogo kosztowaliśmy naszego Zbawiciela”), aby wierni mogli doń wejść czyniąc pokutę i praktykując błogosławieństwa⁹⁵; jednak od razu dodaje, że „bardzo by błędził ten, kto by Chrystusa Człowieka odsądził od wszelkiej władzy nad sprawami doczesnymi”⁹⁶.

⁸⁸ Pius XI, *Mit brennender Sorge*, *op. cit.*, t. 15, s. 14n; przekład polski: *op. cit.*, s. 737n.

⁸⁹ *Ibid.*, s. 30 — 33; przekład polski: *op. cit.*, s. 745 — 747.

⁹⁰ Która zostanie zacytowana przez II Sobór Watykański, w rodz. IV *Dei Verbum*.

⁹¹ Pius XI, *Mit brennender Sorge*, *op. cit.*, s. 19n.

⁹² W 1925 roku Kościół upamiętnił także tysiąc sześćsetną rocznicę Soboru Nicejskiego: „[...] włączając do Symbolu słowa *cujus regni non erit finis*, zatwierdził godność królewską Chrystusa” (*Quas primas*, *op. cit.*, s. 66; przekład polski: *op. cit.*, s. 3 — 4).

⁹³ *Ibid.*, s. 71; przekład polski: *op. cit.*, s. 7.

⁹⁴ Zob. *ibid.*, s. 72n; tekst przypomina tutaj chrystologię Cyryla Aleksandryjskiego; przekład polski: *op. cit.*, s. 8n.

⁹⁵ *Ibid.*, s. 73 — 75; przekład polski: *op. cit.*, s. 8-10.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 75; przekład polski: *op. cit.*, s. 10.

Pius XI wprowadza tutaj leonińską wizję życia publicznego i życia prywatnego, pomijając zresztą milczeniem autonomię doczesności⁹⁷. W kolejnej części tekstu rozróżnienie powraca jednak na plan doczesny, kiedy warunkowy charakter sformułowań pozwala coraz wyraźniej dostrzec „utopijny” status Królestwa: „Dlaczegoż więc, jeżeli królestwo Chrystusa, jak z prawa mu się to należy, rozciąga się r z e c z y w i ś c i e na wszystkich ludzi, mielibyśmy tracić nadzieję co do pokoju, który Król pokoju na ziemię przyniósł [...]?”⁹⁸.

Uroczystość Chrystusa Króla sytuuje się właśnie w owym historycznym dystansie między faktem a prawem. Została ona ustanowiona, aby „nakłonić społeczeństwa, jak to jest pragnieniem wszystkich, do powrotu do Najukochańszego Zbawiciela” W tej „eschatologicznej” uroczystości wiążą się aspekty biblijne, doktrynalne, liturgiczne i duszpasterskie pewnej wizji, która ma nie tylko dotrzeć do umysłów „nielicznych i bardziej wykształconych”, ale dotknąć „wszystkich wiernych”¹⁰⁰, ponieważ Chrystus króluje nad umysłami, wolą, sercem i ciałem¹⁰¹.

3. PRAWO NATURALNE

Pius XII, z którym spotkaliśmy się już przy okazji „kwestii biblijnej”, rozpoczyna swe nauczanie w 1939 roku, przypominając, wraz z postacią Chrystusa Króla, centralny punkt doktryny swego poprzednika. Jego programowa encyklika *Summi pontificatus*, wydana na początku drugiej wojny światowej, zasługuje na wspomnienie z wielu powodów. Stały argument papieża, łączący zachwianie podstaw społeczeństwa ludzkiego z „porzuceniem nauki Chrystusa, której Stolica Piotrowa jest depozytariuszem i nauczycielem”¹⁰², nabiera tutaj wiarygodności:

Wielu być może, którzy nie ogarniali znaczenia wychowawczej i duszpasterskiej misji Kościoła, lepiej zrozumie teraz ostrzeżenia Kościoła, zaniedbywane przez nich w fałszywym bezpieczeństwie czasów przeszłych. Niepokoje teraźniejszości są apologią chrześcijaństwa, która nie mogłaby być bardziej wstrząsająca¹⁰³.

⁹⁷ Encyklika ponawia prośbę skierowaną do głów państw, aby nie odmawiali „oddania królestwu Chrystusa publicznych oznak czci i posłuszeństwa”, *ibid.*, s. 77; przekład polski: *op. cit.*, s. 11.

⁹⁸ *Ibid.*, s. 79; przekład polski: *op. cit.*, s. 13.

⁹⁹ *Ibid.*, s. 84; przekład polski; *op. cit.*, s. 17.

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 80; przekład polski: *op. cit.*, s. 14.

¹⁰¹ *Ibid.*, s. 67 n, 80n, 92 n.

¹⁰² Pius XII, *Summi pontificatus*, *op. cit.*, t. 1, s. 215; zob. przekład polski: *op. cit.*

¹⁰³ *Ibid.*, s. 212 n.

Szczytowym punktem argumentu papieskiego jest potępienie agnostycyzmu, branego tutaj w szczególnym znaczeniu „nieznajomości i zapomnienia prawa naturalnego”:

Owo prawo naturalne znajduje swój fundament w Bogu, wszechmogącym Stwórcy i Ojcu wszystkich, najwyższym i absolutnym Prawodawcy, wszechwiedzącym i sprawiedliwym Mścicielu ludzkich działań. Kiedy odrzuci się Boga, zostaje tym samym zachwiana cała podstawa moralności i widzimy, jak zostaje stłumiony, albo co najmniej osłabiony głos natury, który naucza nawet nieuczonych [...], co jest dobre, a co złe, co dopuszczalne, a co niedopuszczalne, i daje każdemu odczuć odpowiedzialność za własne czyny przed najwyższym Sędzią ¹⁰⁴.

Zachowując swe teologalne zakorzenienie, argumentacja rozwija się ponownie w kierunku racjonalności „naturalnej” i „powszechnej”, która domaga się poszanowania poza granicami chrześcijaństwa. Pius XII wyprowadza stąd dwa wnioski, decydujące dla późniejszych debat II Soboru Watykańskiego. Pierwszy dotyczy „prawa solidarności ludzkiej i miłości, podyktowanego i nałożonego tak przez początkową wspólnotę i równość natury rozumnej u wszystkich ludzi, jak również przez ofiarę odkupienia złożoną przez Jezusa Chrystusa na ołtarzu krzyża swemu Ojcu niebieskiemu za grzeszną ludzkość” ¹⁰⁵. Oddając sprawiedliwość odrębności etnicznej, tekst rozpościera prawdziwą wizję historii powszechnej, która po raz pierwszy kładzie nacisk na „obowiązki ludzkości wypływające z jej początkowej jedności i wspólnego przeznaczenia” ¹⁰⁶. Drugim wnioskiem z docenienia prawa naturalnego jest krytyka totalitaryzmu:

Gdy zaprzeczy się autorytetowi Boga i panowaniu Jego prawa, władza świecka w nieuchronnej konsekwencji ciąży ku nadaniu sobie owego absolutnego autorytetu, który przynależy jedynie Stwórcy i najwyższemu Panu, oraz ku zastąpieniu Wszechmocnego przez podniesienie państwa albo zbiorowości do godności ostatecznego celu życia, najwyższego arbitra porządku moralnego i prawnego oraz zakazanie tym samym jakiegokolwiek odwołania do zasad rozumu naturalnego i chrześcijańskiego sumienia ¹⁰⁷.

Tekst ten, sytuujący się w linii doktrynalnej *Dei Filius* i *Corpus leoninum*, inauguruje jednak, w dalszej części encykliki, nowy typ argumentacji, który kładzie mniejszy nacisk na wyraźnym odniesieniu państwa do Boga, niż na ochronie pewnej liczby praw, które od wewnątrz ograniczają jego moc ¹⁰⁸.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 214n

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 219.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 223.

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 228.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 230n

Prezentacja encykliki *Aeterni Patris* o filozofii chrześcijańskiej ukazała tajemnicę jej skuteczności historycznej, przywracając jej usytuowanie w całości leonińskiej wizji świata. Ta ostatnia oparta jest na rozróżnieniu „dwóch porządków, rozumu i wiary” (zob. *Dei Filius*), której sformułowanie zostało zmodyfikowane i uściślone podczas kolejnych pontyfikatów w XX wieku, zmierzając niekiedy w kierunku ich zjednoczenia, a niekiedy ku odróżnieniu, pozostawiającemu więcej miejsca dla autonomii doczesności. Wahania te są niewątpliwie związane z losem chrystologii dwóch natur, która w tym okresie wytwarza pewne skutki na płaszczyźnie filozoficznej i epistemologicznej.

Bez względu na te fluktuacje, magisterium rzymskie nigdy nie przestało przeciwstawiać się, w oparciu o filozofię tomistyczną, liberalnej logice emancypacji, rozszyfrowanej już u podstaw „komunizmu ateistycznego”. W katastrofie dwóch wojen światowych dostrzega ono historyczne potwierdzenie swej oceny liberalizmu. Ta „skuteczna” procedura apologetyczna, która „wcieliła” to, co doktrynalne, do pewnej wizji świata i historii coraz bardziej uniwersalnej, akredytuje jednocześnie ideę, jaką magisterium wyrabia sobie na temat swej własnej misji. Czy można ją jeszcze pojmować w ramach jurydycznych, które rozróżnia jedynie pomiędzy „uroczystym orzeczeniem”, a „magisterium zwyczajnym-i-powszechnym”? Określenie magisterium nazywanego „zwyczajnym” w przypadku papieża, nieznane na I Soborze Watykańskim, wydaje się precyzować po prostu samą siłą rzeczy.

We wszystkich tych transformacjach filozof J. Maritain wyróżniał w 1936 roku przejście od „chrześcijaństwa średniowiecznego” ku „nowemu chrześcijaństwu”, w swym *Humanisme intégral* odnosząc się raz jeszcze do filozofii tomistycznej. Jego diagnoza pozwala nam uchwycić niejako na żywo największy problem tamtego okresu dogmatyzacji fundamentów wiary: trudność doktrynalnego uznania świeckiego wymiaru historii. Aby zdefiniować swą „koncepcję świecką i chrześcijańską doczesności”, która przeciwstawia się zarazem „liberalizmowi lub nieludzkiemu humanizmowi epoki antropocentrycznej”, jak i „średniowiecznemu ideałowi *sacrum imperium*”, Maritain rozwija pięć not, które w okresie II Soboru Watykańskiego odegrają wielkie znaczenie: pluralistyczna struktura państwa, autonomia doczesności, poszanowanie wolności, demokracja personalistyczna i zbudowanie braterskiej wspólnoty¹⁰⁹.

¹⁰⁹ J. Maritain, *Humanisme intégral*, op. cit., s. 168 — 214; zob. przekład polski: *Humanizm integralny*, Veritas, Londyn [b.r.w.].

ROZDZIAŁ JEDENASTY

Encyklika *Humani generis* (1950) albo kres epoki dogmatyzacji fundamentalnej

Wskazówki bibliograficzne: Pius XII. Encyklika *Humani generis*. tekst, przekład franc., i komentarz: *Cahiers de la NRT*. Vllil. Castermann, Tournai 1951; przekład polski: Pius XII Papież, *Encyklika Humani generis o pewnych fałszywych poglądach zagrażających podstawom nauki katolickiej*. Nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, Londyn 1951 (broszura).

Y. Congar, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Cerf, Paris 1964. - R. V. Cucht. H. Vorgrimler (red.). *Bilan de la théologie du XX^e siècle*. 2 tomy, Castermann, 1970. - E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*. Centurion, Paris 1982; *La collection ..Sources chrétiennes". Editer les Pères de j'Église au XX^e siècle*. Cerf. 1995. - M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir* (1937), z opracowaniami C. Alberigo. E. Fouilloux. J. Ladrière. J.-P. Jossua. Cerf, 1985. - J. Cuillet, *La théologie catholique en France de 1914 à 1960*. Médiasèvres. Paris 1988 (bibliografia).

Poprzedni rozdział doprowadził nas na próg drugiej wojny światowej i pozwolił uświadomić sobie, iż w pierwszej połowie XX wieku ukształtowała się nowa postać chrześcijaństwa. Aby zrozumieć akty i środki dyscyplinarne końca pontyfikatu Piusa XII, trzeba powrócić do różnorodnych form „odnowy”, jakie pojawiały się w Kościele europejskim od lat trzydziestych. Ich gwałtowne zahamowanie przez encyklikę *Humani generis* (1950) pobudza do zadania pytania, czy nie zapowiadają one bardziej fundamentalnej przemiany doktrynalnego oblicza Kościoła.

I. ODNOWA TEOLOGICZNA

Na początku lat trzydziestych pojawiają się we Francji i w innych krajach wielcy twórcy odnowy soborowej: w 1929 roku H. de Lubac inauguruje swe nauczanie na Wydziale Teologicznym w Lyonie; w 1931 Y. Congar zaczyna

wykładać w Le Saulchoir, niedaleko Tournai, a w 1932 M.-D. Chenu zostaje tam mianowany przełożonym studiów. Rok 1930 przynosi także początek działalności wyspecjalizowanej Akcji Katolickiej¹: „Jednym z rysów nowego pokolenia teologów będzie troska o zapewnienie kontaktu z żywym światem młodych chrześcijan, którzy uczą się dla przyszłości”².

1. SZKOŁY TEOLOGICZNE

Zakonowi dominikanów przypada zasługa rozpoczęcia nowego etapu badań nad średniowieczem, które po raz pierwszy umieszczają św. Tomasza w jego kontekście historycznym. W latach 1921 — 1924 w klasztorze studiów Le Saulchoir powstają *Institut des études médiévales* (Instytut studiów średniowiecznych), seria „Bibliothèque thomiste” (Biblioteka tomistyczna) oraz „Bulletin thomiste” (Biuletyn tomistyczny). W 1930 E. Gilson prosi nawet M.-D. Chenu, głównego twórcę wspomnianej odnowy, aby równoległe do jego *Institute of Medieval Studies* w Toronto, utworzył *Institut d'Etudes médiévales* w Ottawie. Te intensywne badania historyczne nie pozostały bezowocne przy reorganizacji studiów w Le Saulchoir, który dość szybko zaczął konkurować z tradycją tomistyczną rzymskiego *Angelicum* (zwłaszcza ze strażnikiem jego ortodoksji, o. Garrigou-Lagrange'em)³.

Wydarzeniem, które w 1937 roku wywołało wzajemną niechęć, był wykład M.-D. Chenu przed klasztorną wspólnotą studiów, od niedawna przeniesionego w okolice Paryża. Rozszerzony i opublikowany pod tytułem *Une école de théologie: Le Saulchoir (Szkoła teologiczna: Le Saulchoir)*, ale nie przeznaczony na sprzedaż, tekst ten wyklada pewną metodę teologiczną, dość daleką od klasycznych kanonów. Chenu buduje paralelę pomiędzy kryzysem z początku XX wieku a kryzysem z wieku XIII⁴: wystawiona kiedyś na wyzwanie dialektyki, teologia powinna dziś podjąć wyzwanie metody historycznej. Podobnie jak Tomasz z Akwinu i Albert Wielki przyswoili myśl antyczną, tak też

ich prawdziwi uczniowie winni postąpić podobnie ze współczesną historią czy filozofią, w razie potrzeby przeciw zamkniętemu tomizmowi. Trzema warunkami prawdziwej wolności przedsięwzięcia teologicznego są: powrót do tekstów średniowiecznych, ponad opracowaniami późniejszymi i często [...] sztucznymi; transpozy-

¹ Zob. t. III, s. 442-443.

² J. Guillet, *La théologie catholique en France...*, *op. cit.*, s. 26. Na początku niniejszego rozdziału czerpiemy inspirację z tego opracowania.

³ Zob. E. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès (1937—1942)*, w: M.-D. Chenu, *Une école de théologie*, *op. cit.*, s. 39-59.

⁴ Zob. również M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (1927), Vrin, Paris 1957³

cja na te teksty metody historycznej o. Lagrange'a i jego Szkoły Biblijnej z Jerozolimy; zanurzenie pracy intelektualnej w kąpeli duchowej, która znosi szkodliwe zerwanie między spekulacją a kontemplacją⁵.

Po stronie jezuitów reinterpretacja myśli św. Tomasza rozpoczyna się wraz z dziełem J. Maréchala. Profesor seminarium zakonnego w Eegenhoven (Louvain) od 1919 do 1935 roku, Maréchal zakłada sobie powiązanie teorii tomistycznej z poznaniem i nowym zainteresowaniem doświadczeniem mistycznym, poprzez osobiste przejście „metody transcendentnej” Kanta⁶. Jego impuls spekulatywny mocno naznaczył pierwsze prace K. Rahnera o Tomaszu z Akwinu w latach 1939—1941⁷. We Francji dzieło H. Bouillarda, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin (Nawrócenie i łaska u św. Tomasza z Akwinu, 1944)*, tom inauguracyjny serii „Théologie” jezuickiego seminarium Fourviere (Lyon), otwiera nową fazę w teologii fundamentalnej, inspirowanej myślą Blondela⁸.

Inna ważna postać z Le Saulchoir, Y. Congar, odgrywa ważną rolę w zbliżeniu teologów dominikańskich i niektórych jezuickich z Paryża i Fourviere. W 1937 roku Congar zakłada serię „Unam sanctam”, przeznaczoną do promowania „pojęcia Kościoła szerokiego, bogatego, żyjącego, pełnego soków biblijnych i tradycyjnego”. Tomem inauguracyjnym miał być przekład *Jedności w Kościele* J.-A. Mohlera (1796—1838) z katolickiej szkoły z Tybingi, który stał się, od dyskursu programowego Chenu, wielkim punktem odniesienia teologii opierającej się na historycznej i duchowej rzeczywistości Kościoła jako prawdziwym miejscu tradycji:

Ona sama ma swoją własną prawdę, mówił M.-D. Chenu. Jest dowodem w tym sensie, że jest permanentną w Kościele świadomością chrześcijańską i służy jako kryterium przy ocenie wszelkiej innowacji [...]. Tradycja nie jest nagromadzeniem tradycji, ale zasadą organicznej ciągłości, której magisterium jest nieomylnym narzędziem, w teandrycznej rzeczywistości mistycznego Ciała Chrystusa⁹.

Z powodu opóźnień w tłumaczeniu dzieła Möhlera, Congar publikuje najpierw *Chrétiens désunis. Principes d'un „oecuménisme” catholique (Sklócenie*

⁵ E. Fouiloux, *Le Saulchoir en procès...*, op. cit., s. 44n.

⁶ J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Cahiers I—III (1922—1926), Cahier IV (1947), Edit. Univers./DDB, Bruxelles/Paris 1944 - 1947³; *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2 tomy, Edit. Univers./DDB, 1924 i 1937.

⁷ K. Rahner, *Geist in weit. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939, München 1957²; *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941, 1957².

⁸ Zob. przede wszystkim H. Bouillard, *L'intention fondamentale de Maurice Blondel*, RSR 36 (1949), s. 321 -402, który przyczynił się do jego destytucji w 1950 roku.

⁹ M.-D. Chenu, *Une école de théologie...*, op. cit., s. 141.

chrześcijanie. Zasady „ekumenizmu” katolickiego, 1937), dzieło, które omija „oficjalny unionizm”, uświęcony przez encyklikę *Mortalium animos* z 1928 roku. Święte Officjum zabrania wznowienia i domaga się, aby *L'unité dans l'Église (Jedność w Kościele)*, która ukazała się w 1938 roku („Unam sanctam” 2), została wycofana z rynku. Trzecim tomem w serii jest słynne dzieło H. de Lubaca, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme (Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu)*, 1937). Odnajdujemy w nim już wielkie tematy jego teologii: jedność i solidarność ludzkości w Bożym planie stworzenia i odkupienia, historyczny wymiar chrześcijaństwa i pozytywne znaczenie rozwoju historii, uniwersalne i „sakramentalne” powołanie Kościoła, miejsce Chrystusa wypełniającego Stary Testament, a jednocześnie miejsce Ducha Świętego, wypełniającego literę¹⁰.

Po kilku postaciach starszego pokolenia (P. Teilhard de Chardin, A. Valensin, J. Huby i V. Fontoynont), cztery osoby zaczynają zdobywać czołowe miejsce w Towarzystwie Jezusowym, począwszy od lat trzydziestych XX wieku: H. de Lubac, G. Fessard, Y. De Montcheuil i P. Chaillet. Jednakże wielka odnowa zaczyna się dopiero podczas drugiej wojny światowej, zwłaszcza odnowa patrystyczna, wraz ze stworzeniem w 1943 roku przez V. Fontoynonta, H. de Lubaca i J. Daniélou, serii „Sources chrétiennes” (dziś ponad czterysta tomów) oraz zapoczątkowaniem, rok później, serii „Théologie”. Już w pierwszym roku ukazuje się pięć tomów, które dobrze ukazują orientację Fourvière.

W pierwszym tomie, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin (Nawrócenie i łaska u św. Tomasz z Akwinu)*, H. Bouillard pisze: „Kiedy duch ewoluje, prawda niezmienna utrzymuje się tylko dzięki równoczesnej i współzależnej ewolucji wszystkich pojęć [...]. Teologia, która nie byłaby aktualna, byłaby fałszywa”¹¹. Drugi tom, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age (Corpus mysticum. Eucharystia i Kościół w średniowieczu)*, jest sygnowany przez H. de Lubaca. Tu także chodzi o dowartościowanie pewnej, nie zawsze szczęśliwej ewolucji: osłabienie myśli symbolicznej o tajemnicy Kościoła-Eucharystii prowadzi do jednostronnej waloryzacji „realnej obecności” wyizolowanej od Kościoła, a z drugiej strony do koncepcji Kościoła odziedziczonej z indywidualizmu prawa rzymskiego. Tom trzeci, o Grzegorzcu z Nyssy, napisany przez J. Daniélou, i tom czwarty, o Klemensie Aleksandryjskim, autorstwa Cl. Mondéserta, badają dwie wielkie postacie duchowości chrześcijańskiej, które starają się nawrócić na chrześcijaństwo myśl i kulturę swego czasu. Tom piąty, *Autorité et Bien Commun (Autorytet i Dobro wspólne)*, wyszedł spod pióra G. Fessarda i porusza się ze swej strony wewnątrz nowoczesnych kategorii, aby zbudować pewną filozofię społeczną i pewną

¹⁰ Zob.). Guillet, *La théologie catholique en France, op. cit.*, s. 33.

¹¹ H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Etudes historique*, Aubier, Paris 1944, s. 219.

antropologię. Dorzucmy do tej imponującej już listy dwa ważne dzieła H. de Lubaca, *Surnaturel* (1946)¹², które odegra decydującą rolę w kryzysie Fourvière, oraz *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène (Historia i Duch. Rozumienie Pisma według Orygenes, 1950)*¹³.

2. POWIĄZANIA Z INNYMI NURTAMI ODNOWY

W 1964 roku Y. Congar przywołuje niepowtarzalny klimat lat powojennych:

Kto nie przeżył lat 1946 — 1947 w katolicyzmie francuskim, temu umknęła jedna z najpiękniejszych chwil w życiu Kościoła. Poprzez powolne wyjście z niedoli, staraliśmy się, w wielkiej wolności związanej z wiernością równie głęboką jak życie, w sposób ewangeliczny dołączyć do świata, z którym byliśmy splątani bardziej niż kiedykolwiek od wieków. Od tamtej pory odkryliśmy, że przyszłość Kościoła związana jest z przyszłością świata, ale wtedy była to oczywistość dana w samym doświadczeniu¹⁴.

Ta odnowa eklezjalna była przeżywana na wielu polach. W Le Saulchoir zapanował zwyczaj regularnego przyjmowania kapelanów i działaczy JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne — Ruch Robotniczej Młodzieży Chrześcijańskiej); jezuici dostarczali wyspecjalizowanym ruchom, zwłaszcza JAC (Jeunesse Agricole Chrétienne — Ruch Rolniczej Młodzieży Chrześcijańskiej) i JEC (Jeunesse Etudiante Chrétienne — Ruch Studenckiej Młodzieży Chrześcijańskiej), pomocy duchowej i kulturalnej. W 1941 roku kardynał Suhard założył *Mission de France*. Dwa lata później ukazuje się raport, o jaki arcybiskup poprosił dwóch ze swych księży. Dzieło, *La France, pays de mission (Francja, kraj misyjny)*, datowane na rok 1943¹⁵, jest jeszcze szokiem dla opinii publicznej, ponieważ odkrywa nie podejrzewany dystans, jaki dzieli świat robotniczy od Kościoła. Owocem tego szoku i doświadczeń nabytych w Niemczech przez kapłanów, którzy wyjechali do Niemiec z robotnikami zabranymi przez *Service du Travail Obligatoire (Służbę pracy przymusowej, STO)* są pierwsi „księża-robotnicy”¹⁶.

Równolegle do apostołatu w zdechrystianizowanym środowisku, o. P. Couturier i o. Y. Congar wraz z innymi działają na rzecz prawdziwego „ekumenizmu katolickiego”¹⁷. Do tych orientacji otwarcia dołącza się ruch liturgiczny

¹² Zob. t. 11, s. 348-353.

¹³ Zob. wyżej, s. 324.

¹⁴ Y. Congar, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Cerf, Paris 1964, s. XLIII.

¹⁵ H. Godin, Y. Daniel, *La France, pays de mission*, l'Abeille, Lyon 1943.

¹⁶ Zob. E. Poulat, *Naissance des prêtres ouvriers*, Casterman, Tournai 1965.

¹⁷ Zob. E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne...*, op. cit.

pojmowany, już od wojny, w znaczeniu bardziej duszpasterskim: dominikanie z Paryża zakładają w 1943 roku Centre de pastorale liturgique (Centrum duszpasterstwa liturgicznego), a w 1947 rozpoczynają wydawanie czasopisma „La Maison-Dieu” oraz serii „Lex orandi”, łącząc odnowę liturgiczną, biblijną i katechetyczną. Mnożą się relacje międzynarodowe między instytucjami i czasopismami, zwłaszcza z Niemcami i Austrią, umożliwiając współpracę, która w wielkiej mierze ułatwi przygotowanie II Soboru Watykańskiego.

Wielcy teolodzy tego okresu zaangażowani są w tę olbrzymią odnowę praktyczną i duszpasterską¹⁸, która doprowadziła do przekroczenia pewnej liczby wielowiekowych granic między teologią a duszpasterstwem, między katolikami, wraz z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, a społeczeństwem w pełni ewolucji, między duchowieństwem (księża-robotnicy) a świeckimi. Ruchy reformatorskie szukają swego teologicznego oparcia w powrocie do źródeł biblijnych i patrystycznych, oddalając się stopniowo od najściślejszej ortodoksji tomistycznej. Ten ostatni fakt wyjaśnia reakcję magisterium rzymskiego.

3. ŚRODKI DYSCYPLINARNE

Pierwszym celem jest grupa Le Saulchoir, od 1937 roku podejrzewana o życzliwość wobec modernizmu. Wezwany do Rzymu w 1938 roku, M.-D. Chenu podpisuje dziesięć zdań, czym nie uspokaja jednak niepokoju magisterium. Zarzuty są wysuwane nadal i w 1942 roku jego dziełko o Le Saulchoir zostaje umieszczone na Indeksie, a autor złożony z urzędu przełożonego przez o. Thomasa Philippe’a, reprezentującego Wizytatora rzymskiego, którym jest o. Garrigou-Lagrange. Kilka dni później biskup Parente publikuje w „Osservatore Romano” artykuł wyjaśniający motywy potępienia: w tymże tekście po raz pierwszy pojawia się wyrażenie „nowa teologia”.

E. Fouilloux dokonał analizy dokumentów i zebrał pięć zarzutów, które odnajdujemy zresztą w *Humani generis*: karygodna pobłażliwość w stosunku do modernizmu, relatywizm filozoficzny i teologiczny, który nie oszczędza św. Tomasza, relatywizm formuł dogmatycznych, definicja teologii jako „duchowości, która znalazła racjonalne narzędzia adekwatne do swego doświadczenia religijnego”, a wreszcie twórcza roli żywej tradycji w Kościele¹⁹.

Po wojnie podejrzania rzymskie rozszerzają się. Y. Congar mówi nawet o pewnej „zmianie orientacji pontyfikatu Piusa XII”²⁰ w drugiej połowie 1946 roku. Zwracając się do Zgromadzenia ogólnego jezuitów, a potem do Kapituły

¹⁸ Zob. przede wszystkim Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1950.

¹⁹ E. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès...*, op. cit., s. 57 n.

²⁰ Y. Congar, *Chrétiens en dialogue*, op. cit., s. XLVn.

generalnej dominikanów, papież przestrzega przed „nową teologią”, która miała wystawiać na niebezpieczeństwo niezmiennie dogmaty Kościoła katolickiego. Seria artykułów stopniowo zatruwa klimat i w czerwcu 1950 roku pięciu jezuitów opuszcza dom studiów w Lyonie, w słynnym „wozie z Fourviere”: H. de Lubac, H. Bouillard, P. Ganne, E. Delaye i A. Durand.

II. ENCYKLIKA *HUMANI GENERIS*

Ukazując się zaledwie w dwa miesiące po tych wydarzeniach, 12 sierpnia 1950 roku, encyklika przeciwstawia się, zgodnie ze swym tytułem, „niektórym fałszywym poglądom zagrażającym podstawom nauki katolickiej”. Pierwszy paragraf od razu rozszerza znaczenie tego, co „doktrynalne”, mówiąc o atakach przeciw „prawdom kultury chrześcijańskiej”. Fakt to tym bardziej znaczący, iż tekst na nowo wykląda główne twierdzenia z rozdziałów od pierwszego do trzeciego *Dei Filius*, wyznaczając tym samym „kulturową lekturę” tego tekstu, jaka została przedstawiona wyżej. Uznając możliwość rozumu naturalnego „osiągnięcia prawdziwego i pewnego poznania Boga, jedyne i osobowe, mającego przez swą Opatrzność pieczę i rządy nad światem oraz poznania prawa przyrodzonego, wszczepionego w dusze nasze przez Stwórcę” (wyraźny dodatek do *Dei Filius*)²¹, encyklika wyjaśnia obecność „rozbieżności i błędów poza owczarnią Chrystusową”, na podstawie „obecnego położenia rodzaju ludzkiego”²²: „Umysł zaś ludzki, zdobywając takie prawdy, napotyka trudności, powstające pod wpływem zmysłów i wyobraźni, albo ze złych namiętności, rodzących się z grzechu pierworodnego”²³.

Następuje teraz wykład czterech błędów: ideologiczne używanie teorii ewolucji dla wyjaśnienia „powstania wszystkich rzeczy” (monizm, panteizm i materializm dialektyczny), egzystencjalizm, który „zajmuje się tylko, jak wskazuje jego miano, egzystencją poszczególnych jednostek z pominięciem niezmiennych istot rzeczy”, „historycyzm, który ograniczając się wyłącznie do badania faktów życia ludzkiego, podważa podstawy każdej prawdy absolutnej i absolutnego prawa”, a w końcu teologia (dialektyczna), która „im wytrwałej opowiada się za Słowem Bożym, tym bardziej pomniejsza znaczenie rozumu ludzkiego i im gorliwiej wynosi powagę Objawienia Bożego, tym zacięcej pogardza Władzą Nauczycielską Kościoła”²⁴. Teolodzy i filozofowie katoliccy

²¹ Zob. już Leon XIII, *Aeterni Patris*, *op. cit.*, s. 46 n, oraz wyżej, s. 362-363.

²² Zob. *Dei Filius*, rozdz. II, *DzS*3005; *FC*88 — 89; przekład polski: *BF*, 1/43.

²³ Pius XII, *Humani generis*, *op. cit.*, s. 91; przekład polski: *op. cit.*, s. 3 (841; *DzS*3875 n, *FC* 135 n; przekład polski: zob. także *BF*, 1/96 n); cytujemy *Cahier de la NRT* VIII, dodając paginację *NRT*(1950), s. 840-861 i, jeśli to możliwe, *DzSi FC*.

²⁴ *Ibid.*, s. 93 (843; *DzS*3877n); przekład polski: *op. cit.*, s. 4.

powinni znać te opinie — encyklika to podkreśla — ponieważ odnajdujemy w nich niekiedy „nieco prawdy”, która „zmusza do gruntowniejszego przestudiowania i przemyślenia pewnych prawd filozoficznych albo teologicznych”. Jednak Pius XII potępia „irenizm”, który pod pretekstem jednania ludzi dobrej woli nie naucza już „pełnej prawdy”:

Niestety, wydaje się, że niektórzy nieroztropni gorliwcy rozpaleni irenizmem za przeszkody do uzyskania braterskiej jedności uważają to, co wynika z praw i zasad danych przez Chrystusa oraz z instytucji przez Niego założonych, lub stanowi obronę i ochronę nienaruszalności wiary. A to wszystko gdyby zachwiało się, nastąpiłoby wprawdzie połączenie, ale tylko we wspólnej ruinie²⁵.

Potępienie „irenizmu”, który podporządkowuje obronę prawdy wyzwaniom komunikacji i pojednania, zakłada pewne rozumienie „pełni wiary”, jako pełni kulturowej, opartej na jakimś systemie apologetycznym i epistemologicznym. Encyklika nie odrzuca „dostosowania go [...] do aktualnych warunków i potrzeb”, ale odnotowuje trudne spotkanie prawd i zasad doktrynalnych kultury katolickiej z wielością kultur ludzkich:

[...] dziś nie brak wysuwanych poważnie dyskusji — zbyt daleko posuwających się — nad potrzebą nie tylko zresztą udoskonalenia metod i programu teologii, obowiązujących w uczelniach duchownych z rozporządzenia władz kościelnych, ale i z reformowania ich w celu szerzenia Królestwa Chrystusowego w każdym kraju, wśród ludzi różnych kultur i różnych przekonań religijnych²⁶.

Odmowa „całkowitego zreformowania metody teologicznej” w celu „inkulturacji wiary” (jak powiedzielibyśmy dzisiaj), objawia, niejako poprzez odbicie, kulturowe granice encykliki i całej fazy dogmatyzacji fundamentalnej, jaką po raz ostatni rekapitułuje i systematyzuje.

1. STRUKTURA SYSTEMU

Trzy części tekstu rysują strukturę systemu doktrynalnego. Pierwsza na nowo wyklada narzędzie trzech instancji regulujących, jakie zostało uściślone w trzeciej fazie: po długim fragmencie o „języku dogmatycznym”, następuje przejście do definicji prerogatyw magisterium i, w końcu, do afirmacji zasad i norm hermeneutyki biblijnej, ustalonej przez trzy encykliki *Providentissimus* (1893), *Spiritus Paraclitus* (1920) i *Divino afflante* (1943), zaś całość kończy krótkim sylabussem kilku szczegółowych błędów teologicznych.

²⁵ *Ibid.*, s. 95 (845; *DzS*3880) i 111 (861); przekład polski: s. 5.

²⁶ *Ibid.*

Porządek wykładu, który wychodzi od dogmatu, jest tym bardziej znaczący, że punkt szczytowy całej tej części jest kulturowy i już filozoficzny. Encyklika stanowczo przeciwstawia się koncepcji hermeneutycznej dogmatu chrześcijańskiego²⁷, która według niej spoczywa na trzech filarach: „powrocie w wykładzie doktryny katolickiej do wyrażenia (*dicendi modum*) Pisma Świętego i Ojców Kościoła”, odpowiedzi na „potrzeby umysłowości współczesnej” poprzez „wyrażenie dogmatu pojęciami dzisiejszych systemów filozoficznych, np. immanentyzmu, idealizmu lub egzystencjalizmu”, a wreszcie na tezie doktrynalnej, wedle której „tajemnice wiary nigdy nie dadzą się określić pojęciami jednoznacznie prawdziwymi, lecz jedynie pojęciami przybliżonymi i zmiennymi w czasie, które w pewnym stopniu określając prawdę, nieuniknienie ją wszakże zniekształcają”²⁸. Przeciw temu stanowisku, nazwanemu „relatywizmem dogmatycznym”, tekst kładzie nacisk na nierozzerwalny związek, gwarantowany przez magisterium, między „tradycyjną nauką i jej terminologią”:

Oczywiste [jest] również, że Kościół nie może związać się z jakimkolwiek krótkotrwałym systemem filozoficznym; na tak kruchych podstawach nie opierają się bezsprzecznie osiągnięcia jednomyślne wielowiekowych wysiłków uczonych katolickich nad rozumieniem dogmatu. Przeciwnie, opierają się one na zasadach i pojęciach, wynikających z prawdziwego poznania rzeczy stworzonych, przy czym w zdobywaniu prawd przyświecała umysłowi ludzkiemu, jak gwiazda, prawda objawiona przez Boga, poprzez pośrednictwo Kościoła. Dlatego to niektóre z takich pojęć zostały przez sobory powszechne wykorzystane, a nawet i usankcjonowane, tak że nie wolno od nich odstępować²⁹.

Podkreślanie „wielowiekowego” doświadczenia intelektualnego Kościoła oraz „trwałego” charakteru jego kultury filozoficznej, w przeciwieństwie do szybkości i błahości zmian we współczesnej kulturze, odnajdziemy w drugiej części tekstu o filozofii chrześcijańskiej, która wyróżnia, za przykładem *Aeterni Patris* (1879), wykład zasad i obronę filozofii św. Tomasza.

Podjmując najpierw twierdzenia I Soboru Watykańskiego o możliwościach rozumu ludzkiego, encyklika uściśla, po raz pierwszy, teologalną stawkę historycznej „spuścizny” filozofii chrześcijańskiej: *Dei Filius* i wprowadzenie do *Humani generis* uznają, wraz z umiarkowanym tradycjonalizmem, moralną konieczność objawienia, „aby w obecnym stanie rodzaju ludzkiego wszyscy mogli poznać prawdy religijne i moralne, same przez się dostępne dla rozumu, dokładnie, z niewzruszoną pewnością i bez domieszki błędu”³⁰; druga część tekstu zakorzeniona jest w tym twierdzeniu, ale dodaje, co następuje:

²⁷ Zob. wyżej, s. 346 i 347.

²⁸ *Humani generis*, s. 97 (847; *DzS* 3881 n; *FC* 138 n); przekład polski: *op. cit.*, s. 6n; także *BF*, I/98-99.

²⁹ *Ibid.*, s. 97 (847; *DzS* 3883; *FC* 149—141); przekład polski: s. 7, zob. także *BF*, I/100.

³⁰ *Ibid.*, s. 91 (841; *DzS* 3876; *FC* 135—136); przekład polski: s. 3 — 4, zob. *BF*, I/96.

Te wszakże zadania rozum tylko wtedy należycie i bezpiecznie wypełnić może, jeśli zostanie odpowiednio ukształcony, i to mianowicie ową zdrową filozofią, od dawna przekazywaną jakby w spuściźnie od odległych wieków chrześcijańskich i posiadającą powagę wyższego rzędu. Sam bowiem Nauczycielski Urząd Kościoła uzgodnił z boskim Objawieniem jej zasady i główne twierdzenia, stopniowo wydobywane i ustalane przez ludzi niepospolitego umysłu³¹.

Powrócimy do tego, co tekst mówi o funkcji magisterium. Historia filozofii jest w każdym razie potraktowana tutaj w sposób analogiczny do tego, co *Dei Filius* (rozdział czwarty) mówi o rozwoju dogmatów. Dalszy ciąg tekstu proponuje zatem definicje filozofii chrześcijańskiej i wyjaśnia sposób jej rozwoju:

Filozofia ta, przez Kościół uznana i przyjęta, broni prawdziwej i rzeczywistej wartości rozumu ludzkiego (1), niewzruszonych metafizycznych zasad, tj. zasady racji dostatecznej, przyczynowości i celowości (2), a wreszcie możliwości zdobycia pewnej i niezmiennej prawdy (3). [...] Jakąkolwiek prawdę rozum ludzki jest w stanie zdobyć szczerą i rzetelną pracą, bez wątpienia nie może być ona sprzeczna z prawdą już zdobytą. Bóg bowiem, najwyższa Prawda, stworzył rozum ludzki i nim kieruje nie po to, by przeciwstawiać trwałym osiągnięciom coraz inne nowości, lecz, aby usunąwszy błędy, jakie się mogły zakraść, rozbudowywać prawdę w jednakowym układzie i strukturze, stanowiącej dostrzegalne podstawy natury, która jest źródłem prawdy³².

Co do kanonicznego obowiązku formacji przyszłych kapłanów, „według metody, doktryny i zasad Doktora Anielskiego”³³, tekst broni jej przed dwoma krytycznymi stanowiskami, które uważają filozofię tomistyczną za „pomnik z innej epoki”. Pierwsze stawia „zarzut, że «filozofia wieczysta» (*perennis*) zajmuje się niezmiennymi istotami rzeczy, podczas gdy dzisiejszy umysł winien raczej interesować się istnieniami indywidualów i życiem ciągle zmiennym”³⁴. Opozycja wobec tego typu filozofii objawia ostatecznie fundamentalną trudność magisterium — stałą od kryzysu modernistycznego - w zaakceptowaniu historyczności kultur ludzkich, jako miejsca teologicznego, prawdziwego, hermeneutycznego zrozumienia wiary. Tekst w zupełnie naturalny sposób powraca zatem do głównego twierdzenia swej pierwszej części: ci, którzy krytykują filozofię Akwinaty, „jak gdyby dają do zrozumienia, że każda filozofia czy teoria, po dokonaniu niezbędnych poprawek i uzupełnień, da się uzgodnić

³¹ *Ibid.*, s. 103 (853; *DzS* 3892); przekład polski: s. 10; zob. także *BF*, I/65. W *Dei Filius* w sposób polemiczny przeciwstawiano „Boski depozyt” i „filozoficzny twór, który może być udoskonalony”.

³² *Ibid.*, s. 103—105 (853-855; *DzS* 3892); przekład polski, *op. cit.*, s. 10.

³³ Tekst cytuje *CIC* (1917), kanon 1366, 2.

³⁴ *Humani generis*, s. 105 (855); przekład polski: *op. cit.*, s. 11.

z dogmatem katolickim. Nie wolno jednak żadnemu katolikowi zachwiać się w przekonaniu o całkowitej fałszywości tego wszystkiego”³⁵. Drugie stanowisko filozoficzne krytykowane przez encyklikę — jest ono natury antropologicznej — podobne jest do blondelizmu:

Jednakże uznawanie roli dyspozycji woli uczuć w poznawaniu prawd etycznych nie pokrywa się z twierdzeniami wspomnianych nowatorów. Przypisują oni mianowicie władzom woli i uczuciom zdolność intuicyjną i mówią, że człowiek nie mogąc się upewnić samym aktem rozumu za czym ma pójść jako prawdziwym, skłania się do woli, dzięki której przez wolną decyzję wybiera jedną z przeciwnych sobie opinii, przemieszonym beładnie aktem poznania i woli³⁶.

Trzecia część encykliki uzupełnia system epistemologiczny, podejmując „zagadnienia, które należąc do nauk pozytywnych, wiążą się (*connectantur*) w mniejszym lub większym stopniu z prawdami wiary chrześcijańskiej”³⁷. Pole wiedzy, nazywane „powiązaniem”³⁸, jest faktycznie najbardziej wrażliwym miejscem kulturowych przemian obrazu świata i miejscem, gdzie wolność badaczy, w zasadzie uznana od *Dei Filius*, spotyka się z prerogatywami magisterium. Tekst przypomina „reguły ostrożności” i elementarne rozróżnienie pomiędzy „faktem” a „hipotezą”, nie biorąc pod uwagę pozycji epistemologicznej „teorii” naukowych, traktowanych tutaj jak „doktryny”. Punktem szczytowym tej części encykliki jest ustanowienie pewnej hierarchii wewnątrz pola „powiązania”³⁹: przechodząc od biologii (ewolucja) przez antropologię (poligenizm) ku naukom historycznym (jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju), przestrzeń wolności stopniowo się zawęża.

2. ROLA MAGISTERIUM

W pierwszej części potraktowana w sposób bardziej specyficzny, kwestia prerogatyw magisterium jest obecna faktycznie w całym tekście. Pius XII nie broni tylko tożsamości pomiędzy doktryną katolicką a pewnym nurtem kultury, którą należy przyjmować z ostrożnością — w zależności od „nowych zagadnień, jakie wysuwa kultura współczesna i postęp”⁴⁰; reguluje także ów proces przyjęcia poprzez precyzyjne granice między „kwestiami, co do wspomnianych

³⁵ *Ibid.*, s. 105 (855); przekład polski: s. 11.

³⁶ *Ibid.*, s. 107 (857); przekład polski: s. 12.

³⁷ *Ibid.*, s. 107 - 111 (857-861); przekład polski: s. 12.

³⁸ Zob. wyżej, s. 240n, 285 n, 371 n.

³⁹ Zob. już wystąpienie biskupa Ginoulhiac na I Soborze Watykańskim w: H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch...*, s. 419n.

⁴⁰ *Humani generis*, s. 111 (861); przekład polski: s. 14.

wyżej zasad i głównych twierdzeń”, które uzależnione są od autorytetu oraz tymi „zostawionymi przez Kościół do swobodnej dyskusji znawców”⁴¹.

Pierwsza część rozpoczyna się od ustalenia, „iż entuzjaści nowości łatwo przechodzą od pogardzania teologią [scholastyczną] do lekceważenia, a nawet do obrażania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który teologię ową powagą swą w tak wielkim stopniu potwierdza”⁴². Sprzeciwiając się obrazowi magisterium, które utrudnia postęp nauki, tekst przypomina i uściśla trzy punkty:

1. „A przecież najbliższą i powszechną normą prawdy dla każdego teologa w dziedzinie wiary i obyczajów ma być Urząd Nauczycielski Kościoła”⁴³. To ogólne twierdzenie, sformułowane w taki sposób po raz pierwszy w tekście magisterialnym, poprzedza przypomnienie konkluzji *Dei Filius*, która podczas ostatnich debat w 1870 roku stanowiła ważny punkt sporu między większością a mniejszością, obawiającej się antycypacji definicji nieomyślności papieskiej⁴⁴: encyklika przypomina „Iż wierni zobowiązani są również i do unikania błędów w mniejszym lub większym stopniu prowadzących do herezji, a więc i do przestrzegania konstytucji i dekretów, którymi Stolica Apostolska napiętnowała i zakazała takich niesłusznych poglądów”⁴⁵.

2. Tekst precyzuje teraz status encyklik, sytuując je w polu „magisterium zwyczajnego” („-i-powszechnego” znikło), nie angażując w nich jednak „najwyższej nauczycielskiej powagi”, czyli nieomyślności papieskiej:

Nie wolno też sądzić, że treści encyklik nie wymagają same przez się uległości, skoro w nich papież nie sprawują swej najwyższej władzy nauczania. Uczą one bowiem na podstawie zwyczajnego posłannictwa Urzędu Nauczającego, do którego również odnoszą się słowa: „Kto was słucha, mnie słucha” (Łk 10,16). Najczęściej też to, co encykliki wykładają, i uwydatniają, już skądinąd należy do doktryny katolickiej. Jeśli zatem Najwyżsi Pasterze w wypowiedziach swych orzekają, po uprzednim zbadaniu, o kwestii dotąd swobodnie dyskutowanej, dla wszystkich jest jasne, że z woli i intencji papieża sprawa ta nie może być odtąd przedmiotem wolnej dyskusji między teologami⁴⁶.

⁴¹ *Ibid.*, s. 103 (853; *DzS*3893); przekład polski: s. 10.

⁴² *Ibid.*, s. 97 — 99 (847 — 849; *DzS*3884); przekład polski: s. 7, zob. także *BF*, 11/84.

⁴³ *Ibid.*, s. 99 (849; *DzS*3884; *FC*509); przekład polski: s. 7, zob. *BF*, 1/84.

⁴⁴ Obawa uspokojona wyjaśnieniami biskupa Gassera (*Mansi* 51, 424), który stwierdził, że deklaracja ta nie zmienia nic w stopniu zobligowania winnego aktami Stolicy Świętej.

⁴⁵ *Humani generis*, s. 99 (849; *DzS* 3884 i 3045; *FC* 509); przekład polski: *op. cit.*, s. 7, zob. również *BF*, 11/84 i 1/70.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 99 (849; *DzS* 3885; *FC* 509); przekład polski: s. 7 — 8, zob. *BF*, 11/84. Uściślenie to zostało podjęte w „wyznaniu wiary” z 1989 roku; ta część jest następnie cytowana w *Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele*, 23, *DC* 87 (1990), s. 693 — 701; przekład polski: Z. Zimowski, J. Królikowski w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966—1994*, Biblos, Tarnów 1995, s. 361.

3. Na podstawie tych dwóch uściśleń encyklika definiuje rolę teologów, sytuując ich pracę przed i po orzeczeniu magisterialnym. Wolna dyskusja o podejmowanych w teologii kwestiach znika, kiedy orzeczenie magisterium przecina debatę⁴⁷, aby teologowie mogli „wskazywać, w jaki sposób to, co naucza żywy Urząd Nauczycielski Kościoła, «znajduje się wyraźnie lub pośrednio» w Piśmie Świętym i Tradycji”. Encyklika używa tutaj „teorii dwóch źródeł”⁴⁸ i kontynuuje stwierdzając, iż „oba źródła doktryny objawionej zawierają tyle obfitych skarbów prawdy, że nigdy nie dadzą się wyczerpać”⁴⁹. Regułą podaną teraz teologom jest wyjaśnianie tego, co pozostaje niejasne, na podstawie decyzji podejmowanych przez magisterium:

Skoro zaś Kościół [...] wykonywał ten urząd czy to w formie zwyczajnej, czy nadzwyczajnej, jest rzeczą oczywistą, że metoda tłumaczenia tego, co jest jasne przez to, co jest ciemne, jest z gruntu fałszywą. Należy zastosować wręcz odwrotny porządek⁵⁰.

Co do zakresu prerogatyw magisterium, trzeba zgromadzić wskazówki rozproszone po całym tekście: dotyczą one zwłaszcza „pojęć filozoficznych”, koniecznych do „wyrażenia prawd wiary” (na przykład pojęcie „transsubstancjacji-przeistoczenia”)⁵¹ oraz „zasad i głównych twierdzeń” filozofii:

[...] Urząd Nauczycielski Kościoła, do którego przecież należy nie tylko chronić i tłumaczyć depozyt boskiej wiary, lecz także czuwać nad naukami filozoficznymi, w tym celu, by dogmaty katolickie nie ucierpiały szkody od poglądów niesłusznych⁵².

Jeśli idzie o ujęcia „powiązania” w naukach pozytywnych, encyklika wymaga poddania się z zasady „zdaniu Kościoła”⁵³, któremu przysługuje ustanowienie zgodności lub niezgodności tej lub innej hipotezy naukowej z depozytem wiary.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 99 (849); przekład polski: s. 8.

⁴⁸ Zob. wyżej, s. 158n.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 99 (849); przekład polski: s. 8. W przeciwieństwie do ostrożnej Konstytucji *Dei Filius*, tekst encykliki utożsamia objawienie i doktrynę.

⁵⁰ *Ibid.*, 99n (849n); przekład polski: s. 8.

⁵¹ *Ibid.*, s. 97 (847; *DzS* 3883; *FC* 140-141); przekład polski: s. 9; zob. także *BF*, I/100 i 103 (853; *DzS* 3891; *FC* 137).

⁵² *Ibid.*, s. 107 (857); przekład polski: *op. cit.*, s. 12.

⁵³ *Ibid.*, s. 109 (859; *DzS* 3896; *FC* 268); przekład polski: s. 13, zob. także *BF*, V/38.

3. KWESTIE SZCZEGÓŁOWE

Choć w istocie dotyczy struktury „metody teologicznej”, encyklika ustala jednak listę kilku szczegółowych błędów, które można zebrać w czterech punktach:

1. Pierwsza seria odnosi się do kwestii teodycei i etyki, zwłaszcza „możliwości udowodnienia istnienia Boga osobowego przez argumenty zaczerpnięte z rzeczy stworzonych bez pomocy Boskiego objawienia i łaski Bożej”; tematy te zostały już omówione przez I Sobór Watykański w Konstytucji *Dei Filius* (w rozdziałach pierwszym i drugim)⁵⁴.

2. Z kolei pojawia się obrona dosłownego lub historycznego znaczenia Pism, przeciwstawiona „nowej egzegezie, określanej jako symboliczna i duchowa” lub interpretacji mitologicznej jedenastu pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Racja tej obrony, ostrożna, jest natury doktrynalnej:

Rozdziały te, w stylu prostym i obrazowym, przystosowanym do umysłowości narodu, stojącego jeszcze na niskim poziomie cywilizacji, podają zasadnicze prawdy, na których się opierają nasze możliwości zdobycia zbawienia wiecznego, jak również zawierają popularny opis początków rodzaju ludzkiego i narodu wybranego.

Wiele problemów zawiązuje się wokół tej linearnej wizji historii ludzkości: potępienie poŕigenizmu, związane z kwestią grzechu pierworodnego, afirmacja darmoŕości porzadzku nadprzyrodzonego i obrona teorii zastępczego zadoŕuczynienia Chrystusa⁵⁵.

3. Trzeci punkt, odnoszący się do Eucharystii, dotyczy przede wszystkim zastąpienia tradycyjnego języka Koŕcioła o przeistoczeniu językiem symbolicznym, „by obecność Chrystusa w Najŕwiętszym Sakramencie sprowadzić do jakiegoŕ symbolizmu i Postacie konsekrowane uważać jedynie za znaki skuteczne duchowej obecności Chrystusa i Jego wewnętrznego jednoczenia się z wierzącymi, jako członkami Ciała Mistycznego”⁵⁶.

4. Ostatni punkt mówi o „tożsamoŕci (*unum idemque esse*) Mistycznego Ciała Chrystusa i Koŕcioła rzymskokatolickiego. Niektórcy do czczej formuły sprowadzają konieczność przynależenia do prawdziwego Koŕcioła, celem osiągnięcia zbawienia wiecznego”⁵⁷.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 101, 107 (851, 857; *DzS* 3890; *FC* 137); przekład polski: s. 9.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 101, 109 (851, 859; *DzS* 3888, 3891, 3897 — 3898); przekład polski: s. 9; zob. również (fragm.): *BF*, III/73, VII/156.346, II/86, V/39, III/74.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 103 (853; *DzS* 3891; *FC* 137); przekład polski: s. 9.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 103 (853); przekład polski: s. 9-10, zob. także *BF*, 11/86.

4. OCENA

Encyklika wywołała prawdziwy szok wśród tych, którzy od dwudziestu lat starali się odnowić metodę teologiczną. Dla wszystkich było jasne, że brała ona na cel „nowości francuskie”; dowodem tego była destytucja profesorów lyońskich⁵⁸.

Sam tekst jest jednak ostrożny, gromadząc rozróżnienia i pozostawiając każdemu troskę o sprostowanie swych stanowisk. „Nouvelle Revue Théologique” i „Revue thomiste” publikują go, w obydwu przypadkach zaopatrując umiarkowanym komentarzem. „Les Recherches de science religieuse” i „Revue des sciences philosophiques et théologiques” o nim nie wspominają. Jednakże teolodzy, o których w nim mowa, zostają skazani na milczenie w najgorętszych punktach. H. de Lubac rozpoczyna prace nad buddyzmem. Czy Y. Congar jest celem potępienia „fałszywego irenizmu”? Uspokaja się go, ale i zabrania wznowienia *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise (Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele, 1950)*⁵⁹. Wśród środków, jakie cechują koniec pontyfikatu Piusa XII, najbardziej znaczącym jest zakaz działalności księży-robotników w styczniu 1954 roku. Prowincje dominikańskie we Francji, wzięte na cel już w 1942 roku, dotknięte są nową próbą: teolodzy, przełożeni studiów i dominikanie-robotnicy muszą podać się do dymisji; wszyscy się zgadzają. Y. Congar zostaje wysłany do Jerozolimy, potem do Anglii, a M.-D. Chenu do Rouen⁶⁰.

Ta burza nad Francją nie może jednak do końca wyjaśnić rozmiarów i bardzo dobrze zorganizowanego charakteru encykliki. Dzisiaj wiemy, że Pius XI i Pius XII myśleli o zwołaniu soboru. Pius XI w 1923 roku podejmuje konsultacje z biskupami, by projektowi nadać dalszy bieg. Pius XII, na propozycję kardynała Ruffiniego, zamierza kontynuować I Sobór Watykański, by obalić współczesne błędy. Komisja przygotowawcza, kierowana przez biskupa Ottavianiego, po raz pierwszy zbiera się w marcu 1948 roku; centralna komisja soborowa zostaje powołana w lutym 1949. W styczniu 1951 roku papież zdecydował o zaniechaniu projektu, z pewnością z powodu poważnych rozbieżności w łonie komisji. W swej encyklice używał jednak materiałów przygotowanych już przez komisję soborową⁶¹.

⁵⁸ Zob. list R. P. J. B. Janssensa, generala jezuitów, *De executione Encyclicae „Humarti generis”* (11.02.1951), *ARSJ* XII (1951), s. 47 — 72 i 72 — 94: „Encyklika odnosi się w pewnej chwili do dość złożonego nurtu myśli, w którym wielu z nas podzielało, i w którym niektórzy spośród nas odegrali rolę dominującą”, s. 47. Korpus listu wysuwa na pierwszy plan „syllabusa” i „błędy szczegółowe”.

⁵⁹ Więcej szczegółów zob. w: *Chrétiens en dialogue*.

⁶⁰ Zob. F. Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres ouvriers*, Pion/Cerf, Paris 1989.

⁶¹ Zob. G. Caprile (red.), *Il Concilio Vaticano II*, tom I, 1: *L'annuncio e la preparazione: 1959—1960*, La Civiltà Cattolica, Roma 1966, s. 15 — 35, a przede wszystkim 28.

5. PRZEJŚCIE: KRES I POCZĄTEK

Mówienie o pewnym „końcu” zasugerowane zostało tym, co powiedzieliśmy właśnie o sekretnych przygotowaniach do nowego soboru i tym, co wiemy o dalszych kolejach historii. Głębiej, hipoteza końca implikuje już lekturę II Soboru Watykańskiego i jego recepcji, jak również zajęcie stanowiska na temat ciągłości bądź jej braku pomiędzy dwoma soborami watykańskimi.

Czy dla zrozumienia ewolucji dogmatu katolickiego w XIX i XX wieku można by użyć nawet teorii „zmiany paradygmatycznej”, rozwiniętej zwłaszcza przez Th. S. Kuhna w celu zrozumienia historii nauk (bez stosowania jej do nauk humanistycznych, czy nawet teologii)?⁶² Przyciągając uwagę na bliski związek pomiędzy rozwojem społeczno-historycznym szkół naukowych a konceptualnymi modyfikacjami ich teorii⁶³, Kuhn dokonuje rozróżnienia między stanem „nauki normalnej”, związanej z pewną wizją świata, „kryzysami”, jakie przechodzi za sprawą nieoczekiwanych i trudnych do asymilacji odkryć, i „zmianą paradygmatyczną”, która może wówczas mieć miejsce; jednakże pod pewnymi warunkami, ponieważ historia nauk nie tworzy się przez akumulację ani nie rozwija na drodze ewolucji linearnej, ale zna konflikty „paradygmatów konkurencyjnych”. Każda grupa opiera się wtedy na swych własnych regułach, aby ich bronić. Wszelako argumentacja logiczna, która funkcjonuje swobodnie wewnątrz „nauki normalnej”, napotyka na ograniczenie, gdy tylko idzie o przyjęcie lub odrzucenie nowego paradygmatu. Pojawiają się wówczas wszelkiego typu dyskursy perswazyjne, którym towarzyszą zdarzenia gwałtowne, cenzury i wzajemne ekskomuniki. I tak, szkoła teologiczna Le Saulchoir lub szerzej, zwolennicy „nowej teologii” proponują pewien nowy paradygmat teologiczny w opozycji do tomizmu rzymskiego, który, odmawiając uznania siebie za szkołę, broni swego utożsamienia z najwyższym magisterium⁶⁴.

Utożsamienie to słusznie opiera się na długiej ewolucji, jaką właśnie naszkicowaliśmy. „Nauka normalna” faktycznie się ukonstytuowała, będąc doskonałą symbiozą pomiędzy pewnym typem teologii i tym, co odtąd uważane jest za „dogmat katolicki”, idąc od doktryny Pism, przez definicję tego, co dogmatyczne, ku wizji świata opartej na filozofii tomistycznej. Nie przedyskutowawszy drugiej Konstytucji o Kościele, I Sobór Watykański otwartą pozostawił kwestię zakresu nieomyślności eklezjalnej i papieskiej. Na tym

⁶² Zob. Chr. Theobald, *Les „changements de paradigmes” dans l’histoire de l’exégèse et le statut de la vérité en théologie*, *RJCP* 24 (1987), s. 79 — 111 i H. Küng, *Une théologie pour le 3^e millénaire*, Seuil, Paris 1989, s. 173 — 235.

⁶³ Według Kuhna pojęcie „paradygmatu” określa pewien model lub pewną ogólną perspektywę rozumienia, związanego z pewną wizją świata lub pewnymi wyobrażeniami; „paradygmat” stanowi teoretyczny przedmiot dla badaczy, o tożsamości ich grupy i sposobie swego pomnażania się (na przykład poprzez podręczniki).

⁶⁴ Zob. E. Fouilloux, *Le Saulchoir en procès...*, *op. cit.*, s. 59.

niedookreśleniu zostają zaszczerpione, wskazane przez nas, późniejsze rozszerzenia: opierając się na uznanym odtąd związku między prymatem jurysdykcji a najwyższą władzą doktrynalną, magisterium omija interpretację *exclusive* sformułowania „kiedy przemawia *ex cathedra*”, broniąc jego autorytetu co do wizji świata i stopniowo rozszerzając obszar tego, co „definitywnie” wyłączone z wolnej dyskusji teologów i filozofów.

„Nauka normalna” doświadcza wielu „kryzysów”, które pojawiają się na wszystkich poziomach systemu, w interpretacji Pism, w stosunkach pomiędzy dogmatem i historią oraz w kwestiach kulturalnych i filozoficznych, prowadząc do ukształtowania wielu konkurencyjnych paradygmatów: paradygmatu liberalnego, hermeneutycznego, „tradycjonalizmu umiarkowanego”, rodzaju mgławicy, w której odnajdujemy prądy tak odmienne, jak dziedzictwo szkoły romantycznej z Tybingi i apologetyki M. Blondela. Ich różnorodność czyni je kruchymi wobec okazałej teologii rzymskiej. Po kryzysie modernistycznym i począwszy od lat trzydziestych, przede wszystkim paradygmat „tradycjonalizmu umiarkowanego” zaczyna krzepnąć, zanim doznał, w 1950 roku, potępienia rzymskiego.

Te powtarzające się kryzysy na pewno przyczyniły się do budowy „szańców” systemu, nazywanych przez historyków „strategiami odporności”. Trzeba jednak przede wszystkim podkreślić, że dwie wojny światowe w szerokiej mierze uwiarygodniły owe systemy obronne, wywodzące się z obaw magisterium, zrodzonych w obliczu apokaliptycznych zagrożeń, jakie ciążyły na podstawach społeczeństwa. Nie można zresztą zaprzeczyć, że różnorakie subkultury wyznaniowe, zwłaszcza kultura katolicka, powstałe po kongresie wiedeńskim (1815), mogły w XIX wieku i w pierwszej połowie XX oddać prawdziwe przysługi: potrafiły zaszczerpić się na zdeprawowanych skutkach pierwszej fazy modernizacji (industrializacja i transformacje społeczne); zajęły się nimi, dając swym adeptom pewną całość punktów orientacyjnych, które pozwoliły im przeżyć owe pierwsze pęknięcia w społeczeństwach europejskich⁶⁵. Jeśli ogół społeczeństw europejskich rzeczywiście doznał, w pierwszej połowie XX wieku, strasznego osądu historii, to można postawić pytanie, czy „kryzysy”, o których przed chwilą mówiliśmy, nie zapowiadają innego „osądu”, tym razem wewnątrz Kościoła.

⁶⁵ Zob. F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Mohr, Tübingen 1989, s. 216-222.

FAZA CZWARTA

**II SOBÓR WATYKAŃSKI
I JEGO NASTĘPSTWA**

B. Sesboiie i Chr. Theobald

ROZDZIAŁ DWUNASTY

Sobór i „duszpasterska forma” doktryny

Chr. Theobald

Wskazówki bibliograficzne: Jean XXIII. Paul VI. *Discours au concile*. Centurion. Paris 1966.

- Jan XXIII. *Aby byli jedno... Wybór przemówień*, Pax, Warszawa 1979. - *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*. Pallottinum. Poznań, [b.r.w.]. - *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis. Rome 1970-1980.

R. Laurentin, *Bilan du Concile. Histoire, textes, commentaires*, Seuil. Paris 1966. - R. Roquette. *La fin d'une chrétienté*, 2 tomy. Cerf. Paris 1968. - Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un concile*. Beauchesne. Paris 1975. - Y. Congar, *Le concile de Vatican II: son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*. Beauchesne. 1984. - G. Alberigo (red.), *Jean XXIII devant l'histoire*. Seuil, 1989; *Ecclesiologia in divenire. À proposito di „concilio pastorale” e di Osservatori a<attolici al Vaticano II*, Istit. per le Scienze Reiiig., Bologna 1990; *Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II*. w: M. Lamberigts, C. Soetens, *À la veille du Concile de Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*. Peters. Leuven 1992, s. 12-23. - G. Alberigo. A. Melloni (red.). *Verso il Concilio Vaticano II (1960). Passaggi e probierni della preparazione conciliare*, Marietti. Genova 1993. - F. Guillemette. *Théologie des conférences épiscopales. Une herméneutique de Vatican II*. Bellarmin/Cerf, Montréal/Paris 1994. - C. Alberigo. J. A. Komonchak (red.). *History of Vatican II*. tom I: *Announcing and Preparing Vatican Council II. Toward a new Era in Catholicism*, Orbis/Peters. Maryknoll/Leuven 1995.

Wydarzenie to miało miejsce w bazylice św. Pawła za Murami, 25 stycznia 1959 roku, w święto nawrócenia św. Pawła: wybrany na papieża przed zaledwie trzema miesiącami, Jan XXIII (1958—1963) wobec małej grupy kardynałów ogłasza swój projekt zwołania soboru powszechnego i podjęcia reformy *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1917 roku. Zupełnie nieoczekiwana zapowiedź soboru budzi olbrzymi entuzjazm u katolików, którzy mają poczucie, że znaleźli się na historycznym rozdrożu. Jest to okres zimnej wojny między Zachodem a Wschodem: w sierpniu 1961 roku wolny świat biernie przygląda się budowie muru berlińskiego, ale w następnym roku opiera się sowieckiej potędze podczas kryzysu kubańskiego. Równocześnie dekolonizacja sięga szczytu: w 1962 roku dobiega kresu wojna w Algierii. Na półkuli północnej industrializacja prze-

kracza nowy próg, a mass media w coraz większym stopniu wpływają na umysły. W krajach rozwijających się przejawiają się pierwsze oznaki opozycji wobec ekonomii opartej na wykorzystywaniu przez kraje bogate:

Co więcej, stosując się do polecenia Jezusa, by umieć rozróżniać „znaki czasów” (Mt 16,14) — pisze papież w bulli *Humanae salutis*, zwołującej sobór (Boże Narodzenie 1961) — wydaje Nam się, że wśród tylu mroków dostrzegamy niemało oznak, które pozwalają żywić nadzieję co do losów Kościoła i ludzkości¹.

Umieszczając przyszły sobór u zarania nowej epoki w dziejach ludzkości i Kościoła, Jan XXIII nie rozstrzyga od razu wahania co do dokładnej orientacji swego zamierzenia. Potrzeba nieco czasu, aby cel nowego soboru sprecyzował się w jego umyśle i aby jego ekumeniczne pragnienie jedności wszystkich chrześcijan oraz potrzeba pogłębionej reformy katolicyzmu mogły zostać wyartykułowane². Żaden z modeli tradycji soborowej Kościoła nie wydaje mu się odpowiadać. Wszakże papież podejmuje przewodni obraz „nowej Pięćdziesiątnicy”³, jaki nasuwa mu się już od pierwszego roku, aby uhonorować „wyjątkowy charakter aktualnej koniunktury historycznej” i „obowiązek Kościoła stawienia mu czoła przez radykalną odnowę”⁴. Fakt, że przyszły sobór nazywać się będzie II Soborem Watykańskim jest znakiem owej nowości⁵. Kładąc w ten sposób oficjalnie kres I Soborowi Watykańskiemu, nazwa ta pozostawia jednak wątpliwość co do ich wzajemnych związków.

Po szerokich konsultacjach (zorganizowanych przez komisję sondażową, powołaną w Zielone Świąta 1959 roku), papież ustanawia w Zielone Świąta 1960 roku dziesięć komisji przygotowawczych i trzy sekretariaty, odpowiadające kongregacji lub organowi Kurii, z wyjątkiem Apostolatu Świeckich i Jedności Chrześcijańskiej, które są faktycznie wielką nowością tego schematu organizacyjnego. Całość jest koordynowana przez Komisję Centralną. Jan XXIII

¹ Bulla zwołująca II Sobór Watykański, *Humanae salutis* (25.12.1961), *DC* 59 (1962), 99; przekład polski: Z. Ernstowa, W. Minkiewicz, B. Sieroszevska w: Jan XXIII, *Aby byli jedno... Wybór przemówień, op. cit.*, s. 59.

² Oto co w październiku 1959 roku pisał R. Rouquette: „Wydaje się zatem, że myśl fana XXIII waha się jeszcze między dwoma koncepcjami celów soboru: albo uczynić z niego wzór jedności w doktrynalnej i dyscyplinarnej czystości, pobudzenie niekatolików do szukania bardziej realnej jedności, ciężącej ku zjednoczeniu z Kościołem rzymskim; to najczęściej pojawia się w słowach papieża; albo raczej uczynić z soboru, już, bardziej bezpośrednio narzędzie zjednoczenia chrześcijaństwa”, R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté, op. cit.*, I, s. 33.

³ Zob. przesłanie do duchowieństwa trzech Wenecji (21.04.1959), *DC* 56 (1959), 645 oraz homilie na Zielone Świąta 1959 (*ibid.*, 769n) i 1960 roku, *DC* 57 (1960), 805 — 807.

⁴ Zob. G. Alberigo, J. A. Komonchak, *History of Vatican II, op. cit.*, I, s. 42.

⁵ Zdecydowano o niej w lipcu 1959 roku, zob. G. Alberigo, J. A. Komonchak, *op. cit.*, I, s. 50, i opublikowano w *motu proprio Supremo Dei nutu* z 5.06.1960, które otwiera fazę przygotowania soboru: „Zdecydowaliśmy także, aby, ze względu na miejsce, gdzie się będzie odbywał, przyszły sobór nazywał się drugim watykańskim”, *DC* 57 (1960), 707.

wzmacnia międzynarodowy charakter tych instancji i podkreśla „rozdzielenie” pomiędzy „strukturą i organizacją soboru powszechnego” a „zwyczajnymi i specyficznymi funkcjami różnych dykasterii i kongregacji” rzymskich⁶. Jednakże to rozdzielenie szybko okazuje się nie do utrzymania: będzie to poważny problem przyszłego soboru, a wprawdzie jego przygotowania, które rusza w 1960 roku, w oparciu o dwie coraz bardziej rozbieżne logiki.

Ukierunkowane być może przez jednoczesne ogłoszenie reformy prawa kanonicznego, komisje, pracujące w największej tajemnicy, faktycznie kontynuują, pomimo oporu niektórych swych członków, dynamikę doktrynalną i dyscyplinarną I Soboru Watykańskiego, podjętą na nowo w 1948 roku i przerwana trzy lata później⁷. Objawi się to na początku soboru, kiedy większość schematów przygotowawczych zostanie odrzucona przez większość Ojców. Równolegle zapowiedź z 1959 roku i różnorodne akty Jana XXIII wywołują entuzjazm w szerokich kręgach ludu chrześcijańskiego, a także wzbudzają oczekiwania i niezliczone inicjatywy w różnych liniach odnowy, która się już dokonała⁸. Ta manifestacja *sensus fidei*⁹ rozpoznaje się raczej w duszpasterskiej orientacji pierwszych dyskursów papieża, który odnosi swą własną misję do ewangelicznego obrazu Dobrego Pasterza (J 10)¹⁰. Jego projekt soboru pastoralnego, odnawiającego doświadczenie Pięćdziesiątnicy przez głoszenie Ewangelii w aktualnych warunkach historycznych¹¹, jest posłuszny zupełnie innej logice, niż praca w komisjach. Logika ta znajduje swe pierwsze sformułowanie w bulli zwołującej sobór (Boże Narodzenie 1961), która wskazuje przynajmniej jej zasadę: „Współczesnemu światu trzeba ukazać na nowo ożywcze i niewyczerpane moce i ład Ewangelii”¹².

Jednak ówczasie protagoniści owej drugiej perspektywy mają tylko bardzo mglistą ideę tego, co owa tak upragniona reforma katolicyzmu w rzeczywistości implikuje. Odnotowuje to Y. Congar, sądząc nawet, że sobór przychodzi o dwadzieścia lat za późno, zważywszy bezruch kultury katolickiej, tak mocno scentralizowanej i zhierarchizowanej. Z tego także powodu żaden z ruchów, jakie przyczyniły się do odnowy eklezjalnej, z wyjątkiem ruchu liturgistów, nie zdołał skutecznie zaważyć na pracach komisji rzymskich. Kardynał Bea, egzegeta i dawny rektor Instytutu Biblijnego w Rzymie jest tego w pełni świadomy, a Sekretariat ds. Jedności staje się jedynym miejscem soborowym,

⁶ DC57 (1960), 705-710 i 809n, cytata w: 803.

⁷ Zob. wyżej, s. 398.

⁸ Zob. wyżej, s. 387-388.

⁹ Zob. G. Alberigo, J. A. Komonchak, *op. cit.*, 1, s. 506.

¹⁰ Zob. homilię Jana XXIII w dzień swej intronizacji (4.11.1958), DC55 (1958), 1474n; przekład polski w: Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, *op. cit.*, s. 11 — 12.

¹¹ Zob. DC57 (1960), 805.

¹² Jan XXIII, Paul VI, *Discours au concile*, *op. cit.*, s. 28; przekład polski w: Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, *op. cit.*, s. 58.

gdzie zaczyna się opracowywać inną myśl. W 1962 roku zaprosi on Kościoły prawosławne i Ekumeniczną Radę Kościołów do przysłania oficjalnych obserwatorów, którzy na swój sposób będą oddziaływać na deliberacje soborowe.

Jan XXIII wydaje się spokojnie pozostawiać obydwie logiki ich rozwojowi. Niektórzy biskupi (Frings, Léger, biskupi holenderscy) i teolodzy (Rahner, Schillebeeckx) przysłej większości soborowej zaczynają reagować na to, co przenika z komisji przygotowawczych, ale dość późno. Wyjaśnia to trudności napotkane później przy opracowaniu, po odrzuceniu schematów przygotowawczych, tekstów naprawdę nowych. Scenariusz soboru zaczyna przeto być wprowadzany w życie¹³ przy rokowaniach między poszczególnymi aktorami, nie tylko między soborem (który szybko podzielił się na większość i mniejszość) a papieżem, ale także między tymi dwoma instancjami a Kurią Rzymską, depozytariuszem wielu tekstów przygotowawczych. Opinia publiczna, wraz ze zbliżaniem się otwarcia soboru, wywiera coraz silniejszą presję.

Stawką tej debaty jest trudne pojawienie się nowego sposobu odnoszenia się do dziedzictwa dogmatycznego katolicyzmu. Przedstawimy jego pierwszy zamysł, jaki wyłania się, po długim przygotowaniu, w przemówieniu otwierającym sobór, wygłoszonym przez Jana XXIII 11 października 1962 roku. Następnie naszkicujemy jego ewolucję podczas czterech okresów soboru, zanim zadamy pytanie o ogólny plan II Soboru Watykańskiego i przedstawimy perspektywy, które są uzależnione od teologii fundamentalnej.

I. OTWARCIE

W przemówieniu z 11 października 1962, *Gaudet Mater Ecclesia*, prawdziwej karcie soboru, rysuje się wyraźnie transformacja pierwiastka dogmatycznego, którą przywołaliśmy powyżej. Jan XXIII umieszcza II Sobór Watykański w historii soborów, przypomina jego pochodzenie w osobistej inspiracji, a jego pracom nadaje potrójną orientację.

1. NOWY DUCH

Stwierdzając, że „musimy być odmiennego zdania niż ci prorocy zagłady, którzy wieszczą wydarzenia zawsze zgubne, grożące nieomal końcem świata”, Jan XXIII proponuje „mądrościową” lekturę historii ludzkiej:

W obecnym stanie rzeczy dobra Opatrzność Boża wie dzie nas do nowego ładu w stosunkach ludzkich, które za sprawą ludzi, a jeszcze bardziej wykraczając

¹³ Zob. G. Alberigo, |. A. Komonchak, *op. cit.*, I, s. 506-508.

poza ich własne oczekiwania, zmierzają do spełnienia wyższych i niespodziewanych planów tejże Opatrzności. Ona wszystkim, nawet odmiennymi opiniami wśród ludzi, dysponuje — dla największego dobra Kościoła ¹⁴.

Pamiętamy wzór apokaliptyczny, będący tłem Prologu do *Dei Filius* i innych tekstów tamtej epoki. Czy o nim mówi *Gaudet Mater Ecclesia*? ¹⁵ Dyskurs ten przenosi w każdym razie zupełnie inną wizję świata, którą odnajdziemy w jednym z ostatnich tekstów soboru, konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes (GS)*. Absolutne zaufanie pokładane w obecności Boga w historii ludzkości łączy się w umyśle papieża z nową uwagą poświęcaną zdolności ludzi do uczenia się:

[Ludzie] coraz bardziej przekonują się, że najwyżej należy cenić godność człowieka, jego doskonalenie oraz wysiłki zmierzające w tym kierunku. Czynią tak nauczani doświadczeniem, wiedząc, że przemoc stosowana wobec innych, potęga broni i przewaga polityczna bynajmniej nie sprzyjają szczęśliwemu rozwiązaniu poważnych problemów, które ich gnębią ¹⁶.

To poszanowanie autonomii historii idzie w parze z mniej „zewnętrzny” i skromniejszym rozumieniem roli Kościoła, który uważa, „iż lepiej jest raczej wychodzić naprzeciw obecnym problemom, nakłaniając do wskazań Bożej nauki, niż potępiać” ¹⁷.

2. DOKTRYNA CHRZEŚCIJAŃSKA

Będzie ona główną troską przyszłego soboru. Jednak Jan XXIII nadaje temu zadaniu nowe ramy. Proponuje on najpierw pewną „koncentrację” misterium chrześcijańskiego, swego rodzaju krótką formułę, wokół jego zakorzenienia antropologicznego („cały człowiek”) i jego orientacji eschatologicznej („cel ustanowiony przez Boga”) ¹⁸:

W rzeczywistości byli zawsze i są nadal w Kościele ludzie, którzy dążąc ze wszystkich sił do ewangelicznej doskonałości, nie zapominają, że powinni być

¹⁴ Jean XXIII, Paul VI, *Discours au concile, op. cit.*, s. 60; przekład polski w: Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, *op. cit.*, s. 92. Podkreślenia pochodzą od nas.

¹⁵ Zob. *ibid.*, s. 59: „W naszych czasach dostrzegają one [niektóre dusze] jedynie uchybienie obowiązkowi i upadek. Mówią, że nasze stulecie, w porównaniu z minionym, stało się gorsze [...]”; przekład polski: *op. cit.*, s. 92

¹⁶ *Ibid.*, s. 66; przekład polski: *op. cit.*, s. 94. Zob. także pierwszy przypadek poruszenia tej tematyki, *ibid.*, s. 59, w paragrafie o prorokach zagłady, którzy „postępują tak, jakby niczego nie nauczyła ich historia, która wszakże jest nauczycielką życia”; przekład polski: *op. cit.*, s. 92.

¹⁷ *Ibid.*, s. 65; przekład polski: *op. cit.*, s. 94.

¹⁸ *Ibid.*, s. 61; przekład polski: *op. cit.*, s. 93.

użyteczni dla społeczeństwa. Z przykładu ich życia, stale praktykowanego, z dzieł ich miłosierdzia czerpie siłę i wzrost to, co najwznioślejsze w ludzkim społeczeństwie¹⁹.

Po tym pierwszym ujęciu, zapowiadającym kluczowe teksty soboru na temat powiązania pomiędzy godnością dzieci Bożych a humanizacją życia ludzkiego, następuje krótkie rozwinięcie na temat odniesienia tego misterium w obecnym momencie historii:

Ażeby jednak ta nauka ogarnęła rozliczne dziedziny ludzkiej działalności, właściwej jednostkom, rodzinom i społeczeństwom, konieczne jest nade wszystko, by Kościół nie oddalał się od świętego dziedzictwa prawdy przekazanego przez Ojców, jednocześnie musi on także widzieć teraźniejszość; nowe warunki i formy życia w nowoczesnym świecie, które otwały nowe drogi dla katolickiego apostołatu²⁰.

To właśnie „zadziwiający postęp odkryć ludzkiego geniuszu” pobudza Kościół do wyrażenia zakorzenienia antropologicznego i orientacji eschatologicznej swej doktryny apostołskiej. Na tej podwójnej podstawie, Jan XXIII uroczyście definiuje, „czego można oczekiwać od soboru w zakresie doktryny”, nadając mu nową zasadę hermeneutyczną. Fakt, że tekst ten, zredagowany po włosku, został poprawiony w swej wersji łacińskiej²¹, jest znakiem jego trudnej recepcji w środowiskach Kurii.

Na pewno, idzie o to, „by XXI Sobór Powszechny [...] przekazał bez żadnych cieniowań czy zniekształceń czystą i nienaruszoną naukę”. Jednak papież od razu wyklucza dwa nieporozumienia dotyczące owej integralności doktrynalnej: to, które polega na mieszaniu jej z pewną, zwróconą ku przeszłości nieruchomością oraz to, które przyjmuje jedynie rozwój oparty na powtarzalności lub na akumulacji:

Punctum saliens tego soboru nie będzie dyskutowanie takiego czy innego artykułu podstawowej doktryny Kościoła, wypracowanej przez dawnych i współczesnych Ojców i teologów, która — jak należy przypuszczać (dodaje z humorem) — zdomowała się w umysłach. Po to nie trzeba było soboru²².

Ta uwaga, która przeciwstawia się — niemal mimochodem — logice przygotowań do soboru, które utrzymano w bezpośredniej ciągłości do I Soboru

¹⁹ *Ibid.*, s. 62; przekład polski: *op. cit.*, s. 93.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Zob. *ibid.*, s. 64 (przypis) i wydanie krytyczne A. Meltoniego, w: C. Alberigo i inni, *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, s. 239 — 283; zob. streszczenie R. Aubert, *RIIE* 81 (1986), s. 776 n.

²² *Ibid.*, s. 64; przekład polski: *op. cit.*, s. 93.

Watykańskiego, wprowadza to, co należy nazwać „zmianą porządku” lub „zmianą paradygmatyczną”. Przechodzimy najpierw od treści doktryny do jej r e c e p c j i, opartej na nowej uwadze, jaką poświęca się jej sile duchowej transformacji:

W atmosferze odnowionej, pogodnej i spokojnej zgodności z całą nauką Kościoła — której nienaruszalność i precyzja do dziś jaśniej w dokumentach Soboru Trydenckiego i I Watykańskiego — chrześcijański, katolicki i apostołski duch całego świata oczekuje skoku naprzód: ku pogłębieniu doktrynalnemu i kształtowaniu świadomości w pełnej harmonii i z całkowitą wiernością autentycznej nauce Kościoła [...] ²³.

Potwierdziwszy znaczenie recepcji doktryny, tekst proponuje następnie zasadę interpretacji, którą podajemy tutaj zgodnie z wersją oryginalną (włoską), gdzie mowa o autentycznej nauce Kościoła:

[...1 jednakże studiowanej i wykładanej zgodnie z wymaganiami nowoczesnej myśli i form literackich. Czym innym jest istota danej doktryny stanowiącej *depositum fidei*, czym innym zaś sposób jej wyrażania. I właśnie z tego należy — jeśli zajdzie potrzeba, z cierpliwością — zdawać sobie sprawę, nadając wszystkiemu kształty i proporcje, jakich wymaga nauczanie o charakterze przede wszystkim duszpasterskim ²⁴.

Ta zasada nabiera jasno niejako podwójnego dystansu w stosunku do *Dei Filius* (rozdział czwarty): nie stwierdza jedynie po raz pierwszy fundamentalnej różnicy pomiędzy depozytem wiary, brany tutaj jako pewna całość i bez odniesienia do wewnętrznego pluralizmu, który uzależniony jest już od sposobu wyrażania, a historyczną formą, jaką przyjmuje w tej czy innej epoce. Podkreśla także — jako implikację tej hermeneutycznej koncepcji wiary — zasadniczo pastoralną funkcję magisterium kościelnego.

Ów duszpasterski status magisterium tekst wyjaśnia w końcu w paragrafie trzecim. Magisterium „uroczyste” albo „nadzwyczajne” ²⁵ ma, zgodnie z jurydyczną definicją I Soboru Watykańskiego, funkcję wydawania „orzeczenia dogmatycznego” w k o n t e k ś c i e opozycji wobec tej lub innej herezji; implikuje

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* (przypis; tekst w naszym tłumaczeniu); wersja łacińska (autorstwa Kurii) omija wzmiankę o „wymaganiach nowoczesnej myśli i form literackich”; przede wszystkim przesuwając bardziej historyczne rozróżnienie między „istotą depozytu” a „sposobem jej wyrażania” ku innemu, bliższemu I Soboru Watykańskiego, pomiędzy „samym depozytem wiary, to znaczy prawdami zawartymi w naszej czcigodnej doktrynie” a „formą, w jakiej prawdy te (liczba mnoga) są wypowiedane”; dodaje ona wreszcie kanon Wincentego z Lerynu, cytowany przez I Sobór Watykański, o zachowaniu tego samego znaczenia i doniosłości owych prawd (*DzS* 3020; przekład polski: *BF*, 1/65).

²⁵ Jest to terminologia *Humani generis*.

przeto anatemę i potępienie. Otóż *Gaudet Mater Ecclesia* mówi dwukrotnie, że II Sobór Watykański jest, podobnie jak wszystkie sobory powszechne, „świadectwem n a d z w y c z a j n e g o magisterium Kościoła”²⁶. Jednakże papież rezygnuje jednocześnie z jakiegokolwiek potępienia, z racji swej ufności w ludzką zdolność uczenia się: „Z pewnością nie brakuje fałszywych doktryn i opinii [...]; ale dziś ludzie, jak się wydaje, zaczynają sami je potępiać”. Na takiej podstawie i w odniesieniu do Pisma, zaczyna się zarysowywać nowa, nazywana pastoralną, koncepcja magisterium nadzwyczajnego:

[Kościół katolicki] mówi rodzajowi ludzkiemu, gnębionemu tyloma trudnościami to, co niegdyś Piotr powiedział ubogiemu, który prosił go o jałmużnę: „Nie mam srebra ani złota, ale co mam, to ci daję: w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, chodź!” (Dz 3,6). Tak więc Kościół nie ofiaruje współczesnym ludziom przemijających bogactw, nie obiecuje szczęścia jedynie ziemskiego, lecz udziela im łaski Bożej, która podnosząc ludzi do godności dzieci Boga, jest najlepszą rękomią i pomocą dla życia bardziej ludzkiego. Otwiera źródło swej ożywczej nauki, pozwalając ludziom oświeconym łaską Chrystusa lepiej zrozumieć ich wzniosłą godność, ich cel i to, kim są w istocie²⁷.

3. JEDNOŚĆ WSZYSTKICH CHRZEŚCIJAN I RODZINY LUDZKIEJ

Ostatecznym celem owej duszpasterskiej myśli soboru jest jedność wszystkich chrześcijan i całej ludzkiej rodziny. Dyskurs papieża podaje tutaj pierwszy zarys potrójnego ekumenizmu, który tak drogi będzie Pawłowi VI. Zakorzeniona w historii ludzkości, doktryna chrześcijańska nie ma innej funkcji, jak tylko transformacje ludzkości i ukierunkowanie jej ku celowi eschatologicznemu:

Troska Kościoła o popieranie i obronę prawdy wynika z faktu, że — zgodnie z planem Boga pragnącego, „aby wszyscy zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4) — ludzie nie mogą bez pomocy całej objawionej nauki osiągnąć zupełnej i trwałej jedności dusz, z którą ściśle łączy się prawdziwy pokój i wieczne zbawienie²⁸.

Jaka jest relacja tego zadziwiająco nowego projektu do dawnych pokładów chrześcijaństwa, zwłaszcza Soborów Trydenckiego i I Watykańskiego? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa i *implicite* pozostawało ono w mocy

²⁶ *Ibid.*, s. 56n: „Zwołanie [...] tego najbardziej uroczystego zgromadzenia ma zaświadczyć raz jeszcze o ciągłości Magisterium Kościoła i przedstawić je w wyjątkowej formie wszystkim ludziom naszych czasów, biorąc pod uwagę odchylenia, wymagania i okoliczności nowoczesnej epoki”; przekład polski: *op. cit.*, s. 90.

²⁷ *Ibid.*, s. 66; przekład polski: *op. cit.*, s. 94.

²⁸ *Ibid.*, s. 67 n; przekład polski: *op. cit.*, s. 94n.

podczas soboru i po nim. Ale *Gaudet Mater Ecclesia* podaje pierwszą odpowiedź, poprzez swój sposób honorowania kontekstu historycznego i usytuowanie od samego początku tego, co dogmatyczne, poza fałszywą alternatywą pomiędzy doktryną bez duszpasterstwa albo duszpasterstwa bez doktryny, aż po połączenie obydwu: przekraczając trydenckie rozróżnienie między *fides* a *mores* (doktryną a dyscypliną), papież podkreśla, wraz z nowoczesną teologią, formę wiary chrześcijańskiej, przemieszczając jednakże jej racjonalną wiarygodność (I Sobór Watykański) ku jej zakorzenieniu historyczno-praktycznemu (II Sobór Watykański).

II. CZTERY OKRESY SOBORU

1. PIERWSZA SESJA (11 PAŹDZIERNIKA-8 GRUDNIA 1962)

Po wyborze członków dziesięciu komisji soborowych, odroczonym o kilka dni za sprawą nieoczekiwanej interwencji kardynała Lienarta z Lille, sobór podejmuje pięć schematów, o liturgii, dwóch źródłach objawienia, środkach komunikacji społecznej i projekt *Ut unum sint* (*Aby byli jedno*), przygotowany przez Komisję Kościołów Wschodnich, a wreszcie schemat o Kościele. Debata o dwóch źródłach (14 — 20 listopada), objawia jednocześnie trzy najważniejsze problemy pierwszego okresu, a także całości prac soborowych:

1. Zasadnicza kwestia wynika najpierw ze współistnienia, od fazy przygotowawczej, dwóch fundamentalnie różnych perspektyw logicznych. Wyraźnie przeciwstawiony *aggiornamento* („uwspółcześnieniu”) dyskursu doktrynalnego, jaki został rozpoczęty przemówieniem papieskim z 11 października, tekst Komisji Doktrynalnej pozostaje na poziomie intelektualistycznej koncepcji objawienia²⁹, która w celu znalezienia fundamentu dla „prawd do wierzenia” opiera się na drugim, obok Pism, źródle, na tradycji. Taka koncepcja określa stosunki pomiędzy dogmatem a egzegezą biblijną ze szkodą dla Pism, a jednocześnie dokonuje zamachu na cel ekumeniczny Jana XXIII, reprezentowany przez Sekretariat ds. Jedności oraz obserwatorów obecnych w auli soborowej.

2. Z instytucjonalnego punktu widzenia, ową zasadniczą rozbieżność odnajdujemy w supremacji sprawowanej od fazy przygotowawczej przez Komisję Doktrynalną, kierowaną przez kardynała Ottavianiego, prefekta Świętego Officjum (*suprema congregatio*) oraz w ograniczonym miejscu, jakie

²⁹ Zob. G. Ruggieri, *La lotta per la pastorality della dottrina: la recensione della „Gaudet Mater Ecclesia” nel primo periodo del Concilio Vaticano II*, w: W. Weiss, *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil*, Echter, Würzburg 1996, s. 118-137.

pozostawiono, w linii tez *Humani generis*, inicjatywom ekspertów, teologów i egzegetów. Opozycja między Komisją a znaczną liczbą tych ostatnich precyzuje się w dniach poprzedzających debatę o dwóch źródłach: zaczynają krążyć kontrprojekty, które pochodzą przede wszystkim ze środowisk francusko-niemieckich (Rahner, Congar, Danielou).

Regulamin soboru okazuje wówczas swe ograniczenia. Opublikowany w przeddzień zgromadzenia się soboru³⁰, nawiązuje do regulaminu I Soboru Watykańskiego³¹ i część badawczą prac soborowych powierza papiestwu, które, poza prawem zalecania, sprawuje również prawo proponowania (*jus proponiendi*), w coraz większym stopniu skoncentrowane w jego rękach, poprzez sporządzanie schematów przygotowawczych, około trzydziestu na I Soborze Watykańskim, a siedemdziesięciu na II Soborze Watykańskim. Regulamin w artykule trzydziestym trzecim zastrzega co prawda, że „każdy Ojciec może wyrażać swe zdanie na temat każdego schematu przedstawionego w celu przyjęcia go, o d r z u c e n i a bądź wprowadzenia poprawek”³². Jednakże nie przewidziano żadnej „parlamentarnej” procedury, by pozwolić na konsensus negatywny, to znaczy na odrzucenie schematu po ogólnej debacie. Milcząco afirmując bliski („duchowy”) związek między papiestwem a soborem i negując jakiegokolwiek rozdzielenie władz, regulamin zakłada zatem, że zaproponowany tekst cieszy się już ogólnie akceptacją papieża, który sam powołał Komisję Przygotowawczą³³. W następnym rozdziale zobaczymy, jak poradzono sobie z pierwszym zablokowaniem prac soborowych, spowodowanym silną opozycją wobec dwóch źródeł, której nie udało się jednak doprowadzić do wycofania tekstu. Jan XXIII interweniuje bezpośrednio i powołuje komisję mieszana, utworzoną z członków Komisji Doktrynalnej i Sekretariatu ds. Jedności, aby przygotowała nowy schemat. Akt ów w zasadzie kładzie kres supremacji pewnego rodzaju spraw dogmatycznych, które uważało się za wolne od historycznych uwarunkowań ich recepcji.

3. Jednocześnie staje kwestia całości programu soborowego, którym, od rozwiązania Komisji Centralnej wraz z zakończeniem fazy przygotowawczej, kieruje Rada Prezydyjna. Początek reformy Kościoła jest już czymś nabytym. Ale wyraża się ona według „metody parcelacyjnej”³⁴, w pewnej całości schematów, które odzwierciedlają administracyjną strukturę Kurii. Oprócz faktu, że tylko nieliczni Ojcowie mają ogólną wizję prac, która mogłaby pozwolić na umieszczenie każdego tekstu w jego szerszym kontekście, debaty

³⁰ Motu proprio *Appropinquatite Concilio* z 6.08.1962, w: *DC* 59 (1962), 1223 — 1238; przekład polski w: Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, *op. cit.*, s. 79 — 84.

³¹ Zob. wyżej, s. 21 n; porównanie obydwu regulaminów i ich poprawienia przez Piusa IX i Pawła VI, zob. Ph. Leveillain, *La mécanique politique de Vatican II*, *op. cit.*, s. 107—170.

³² *DC* 59 (1962), 1232.

³³ Zob. Ph. Leveillain, *op. cit.*, s. 114—121 i 158 n.

³⁴ *Ibid.*, s. 120.

ujawniają brak zgody co do samej zasady *aggiornamento*. Trudności te przywołują, już podczas debaty o liturgii, kwestię koordynacji różnych schematów. Jan XXIII odpowiada na te trudności 5 i 6 grudnia poprzez ograniczenie liczby schematów do dwudziestu i ustanowienie Komisji Koordynacyjnej³⁵. W swej mowie końcowej (8 grudnia 1962), dokonuje bilansu pierwszej sesji, orientuje prace międzysesyjne i przypomina, po raz ostatni przed śmiercią, przewodni obraz „nowej Pięćdziesiątnicy”³⁶.

2. PROWADZENIE SOBORU PRZEZ PAWŁA VI

Wybrany 21 czerwca 1963 roku, Paweł VI (1963—1978) wyznacza wznowienie soboru na 29 września. Jego mowa na otwarciu pozwala zarazem stwierdzić ciągłość pomiędzy pierwszą sesją i trzema następnymi, a także dostrzec przesunięcia, jakie dokonają się za jego pontyfikatu. Papież rozpoczyna od podjęcia doktrynalnej części mowy na otwarciu Jana XXIII, podkreślając jednak ciągłość między dwoma soborami watykańskimi:

Nie kierując się ziemskimi pobudkami i nie zmuszany do tego przez jakieś szczególne okoliczności, ale jakby odgadując zamiary nieba i wnikając w zaciemnione i dręczące potrzeby naszych czasów, podjąłeś przerwana nic pierwszego Soboru Watykańskiego. To czyniąc, usunąłeś tym samym niesłusznie przez niektórych na tym soborze opieraną obawę, że najwyższa władza, którą Jezus Chrystus dał biskupowi rzymskiemu, a którą tenże sobór uznał, miałyby wystarczyć do rządzenia Kościołem bez pomocy soborów powszechnych³⁷.

Zostaje następnie zacytowana centralna część dyskursu Jana XXIII w wersji łacińskiej i zgodnie z nieco innym porządkiem, tak iż słynne rozróżnienie pomiędzy „substancją depozytu wiary” a „sformułowaniem, w jakie ją przybieramy” już w tym tekście nie figuruje³⁸. Kładąc nacisk na ciągłość doktrynalną i legislacyjną pomiędzy obydwoma soborami³⁹, Paweł VI przesuwając jednocześnie dogmatyczny punkt szczytowy dyskursu Jana XXIII ku perspektywie eschatologicznej:

³⁵ Zob. *DC* 60 (1963), 21 —24; tekst zaczyna się obszernym wyjątkiem z doktrynalnej części mowy z 11 października.

³⁶ Jean XXIII, Paul VI, *Discours au concile*, *op. cit.*, s. 83 n.

³⁷ *Ibid.*, s. 102 (podkreślenia pochodzą od nas); przekład polski: S. Bełch, *Przemówienie na otwarciu II sesji Soboru Powszechnego Watykańskiego II, dnia 29.09.1963*, Dokumenty Nauki Kościoła, Veritas, London [b.r.w.], s. 6.

³⁸ Zob. przemówienie z 6.09.1963 na temat sensu słów „aggiornamento” i „pastoralny”, *DC* 60 (1963), 1265-1270.

³⁹ Zob. mowę na otwarciu trzeciego okresu, w: Jean XXIII, Paul VI, *Discours au concile*, *op. cit.*, s. 156n.

Nie tylko skłoniłeś braci, następców apostołów, do podjęcia przerwanych dociekań i zawieszono go prawodawstwa, ale, co więcej, by się czuli jakby jednym ciałem w łączności z papieżem, by brali odeń siłę i wskazania w tym celu, by święty skarb nauki chrześcijańskiej z większym skutkiem utrzymać i rozszerzać⁴⁰.

Nie dziwi nas przeto, że na końcu wprowadzenia do tej mowy znajdujemy nową „zasadę” organizującą prace soborowe:

Czcigodni Bracia, jeśli z należytą uwagą umysłu uprzytominimy sobie tę prawdę naczelną, że Chrystus jest naszym Założycielem i naszą Głową, niewidzialną wprawdzie, ale jednak rzeczywistą, że od Niego otrzymujemy wszystko, by stanowić wraz z Nim „całego Chrystusa”, o którym mówi św. Augustyn [...], będziemy mogli lepiej pojąć główne cele tego soboru, które [...] ujmemy w czterech punktach: znajomość, czy też, jeśli tak ktoś woli, uświadomienie sobie Kościoła (1); jego odnowienie (2); dojście do jedności wszystkich chrześcijan (3); wejście Kościoła w rozmowę ze światem współczesnym (4)⁴¹.

Już podczas przerwy w obradach Komisja Koordynacyjna, ustanowiona przez Jana XXIII, dokonała znaczącej pracy polegającej na reorganizacji materiału i zredukowała dwadzieścia rozdanych schematów do siedemnastu. W swych czterech punktach Paweł VI porządkuje całość według struktury opartej na trzech koncentrycznych okręgach, inspirowanej przez jego poprzednika: Kościół sam w sobie, dzieło ekumeniczne i świat. Poza tym programem, który określono jako „paneklezjocentryczny”⁴², rysuje się godne zauważenia połączenie między praktyką soborową za Pawła VI, a doktryną „kolegialności episkopalnej”, która zostanie potwierdzona w 1964 roku w Konstytucji *Lumen gentium* (LG, rozdział trzeci, 22 — 23). Już w mowie zamykającej drugą sesję (4 grudnia 1963) papież uściśla w tym punkcie relację między dwoma soborami watykańskimi:

Sobór starać się będzie także uściślić zakres i sprawowanie władzy biskupów, czy to indywidualnie, czy zbiorowo. A to po to, by w godny sposób zilustrować wysoką funkcję episkopalną w Kościele Bożym, nie jakby chodziło o instytucję *sui juris*, oddzieloną od najwyższego pontyfikatu Piotra, a mniej jeszcze mu przeciwstawną, ale o instytucję zmierzającą w jednomyślności z nim i pod jego kierownictwem do dobra wspólnego i do najwyższego celu Kościoła⁴³.

Odtąd Paweł VI będzie coraz częściej interweniował w debatach jako biskup Rzymu lub członek kolegium, nierzadko w obronie soboro-

⁴⁰ *Ibid.*, s. 103, cytata z Jana XXIII zaznaczono drukiem rozstrzelonym; przekład polski: S. Bełch, *op. cit.*, s. 6.

⁴¹ *Ibid.*, s. 107; przekład polski: S. Bełch, *op. cit.*, s. 9.

⁴² Zob. t. III, s. 449.

⁴³ Jean XXIII, Paul VI, *Discours au concile*, *op. cit.*, s. 139.

wej mniejszości. Jednocześnie kierować będzie pracami w imię swego najwyższego magisterium, zwłaszcza przez swą pierwszą encyklikę *Ecclesiam suam* (6 sierpnia 1964), która wyrazi jego program soborowy, oraz przez swe podróże w miejsca symboliczne, ściśle związane z tym czy innym punktem dzieła soborowego: do Ziemi Świętej po drugiej sesji, na Wschód po trzeciej i do siedziby Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku na końcu soboru. Jednocześnie nadaje on kolegalności episkopalnej wyraz bardziej „parlamentarny”: na przykład w modyfikacji regulaminu soborowego, który bierze pod uwagę liczne naruszenia i niedociągnięcia jurydyczne pierwszej sesji, a zwłaszcza ustanawia nowy organ przewodniczenia, Kolegium Czterech Moderatorów („Czterech Ewangelistów”), którzy prace uczynić mieli bardziej skutecznymi.

3. TRZY OSTATNIE SESJE SOBORU

Zgodnie z życzeniem Pawła VI⁴⁴ głównym tematem drugiego okresu (29 września — 4 grudnia 1963 roku) jest Kościół. Debaty dotyczą zatem Konstytucji *LG* oraz Dekretu *Christus Dominus (CD)*, który mówi o duszpasterskim zadaniu biskupów. Począwszy od połowy listopada sobór podejmuje także schemat o ekumenizmie i dwa bardzo oczekiwane teksty o wolności religijnej i judaizmie, nad redakcją których pieczę miał Sekretariat ds. Jedności. Najbardziej znaczącym wydarzeniem tej drugiej sesji jest podwójne głosowanie nad orientacją: to z 29 października, prowadzące do powiązania schematu o Najświętszej Marii Pannie z Konstytucją o Kościele oraz to z 30 października⁴⁵, dotyczące pięciu kwestii eklezjologicznych (sakramentalność episkopatu, kolegalność i diakonat).

Wreszcie 4 grudnia dwa pierwsze schematy stają się przedmiotem uroczystej promulgacji: *Konstytucja o liturgii świętej, Sacrosanctum Concilium (SC)* i *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli, Inter mirifica (IM)*, przy czym obydwie teksty zostają wprowadzone nową formułą, bogatą w znaczenie doktrynalne i kontrastującą z wprowadzeniem do konstytucji I Soboru Watykańskiego⁴⁶: „Paweł biskup, sługa sług Bożych, razem z (*una cum*) Ojcami świętego soboru”.

Trzecia sesja (14 września — 21 listopada) zaznacza się zakończeniem debat eklezjologicznych. 21 listopada ogłoszone zostają trzy teksty: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Lumen gentium (LG)*, *Dekret o Kościołach wschodnich katolickich, Orientalium Ecclesiarum (OE)* oraz „pokrewny” *Dekret o ekumenizmie, Unitatis redintegratio (UR)*.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 109; przekład polski: S. Bełch, *op. cit.*, s. 11.

⁴⁵ Zob. t. III, s. 520.

⁴⁶ Zob. wyżej, s. 222.

Od tej pory liczne interwencje „najwyższego autorytetu” mają na celu pojednanie dwóch typów „logiki doktrynalnej” używanych od początku fazy przygotowawczej. Owe próby arbitrażu odnoszą się nade wszystko do spornych kwestii w dziedzinie teologii i eklezjologii fundamentalnej, kwestii podejmowanych już przez magisterium w dobie dogmatyzacji teologii fundamentalnej (1870—1950). Najwymowniejszym przykładem jest słynna *Nota previa*, która interpretuje doktrynę kolegialności w zależności od prerogatyw papieskich zdefiniowanych przez I Sobór Watykański⁴⁷. Skądinąd w przeddzień jego uroczystego ogłoszenia, do *Dekretu o ekumenizmie* wprowadzono dziewiętnaście poprawek. Inne interwencje dotyczą tekstu o wolności religijnej, diskutowanego wraz z schematem o judaizmie, który stał się Deklaracją o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich oraz *Konstytucji o objawieniu Bożym*, która powróciła w końcu na porządek dzienny po traumatyzującej debacie z pierwszej sesji⁴⁸.

Czwarta sesja (14 września — 8 grudnia 1965 roku) jest bez żadnej wątpliwości najściślej wypełniona. W trzech kongregacjach publicznych sobór promulguje aż jedenaście tekstów: 28 października słynną *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, *Nostra aetate (NA)*⁴⁹ i cztery teksty dyscyplinarne, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, *Christus Dominus (CD)*, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego*, *Perfectae caritas (PC)* oraz *Dekret o formacji kapłańskiej*, *Optatam totius (OT)*, jak również *Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim*, *Gravissimum educationis (GE)*. Debata o objawieniu Bożym (*DV*), dobiega wreszcie końca 18 listopada, po ostatniej interwencji Pawła VI w kwestii dwóch źródeł⁵⁰. Tego samego dnia sobór ogłasza *Dekret o apostołstwie świeckich*, *Apostolicum actuositatem (AA)*.

Ostatnia sesja publiczna ma miejsce 7 grudnia, w przeddzień zamknięcia soboru. Dwa inne dekrety duszpasterskie, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów*, *Presbyterorum ordinis (PO)* i *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, *Ad gentes divinitus (AG)* zostają przyjęte. *Deklaracja o wolności religijnej*, *Dignitatis humanae (DH)* — tekst w najwyższym stopniu delikatny, gdyż dotyka równocześnie teologii wiary i problemów politycznych - jak i *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, *Gaudium et spes (GS)*, otwierają dzieło soboru na współczesne społeczeństwa.

Uważany przez jakiś czas za „cmentarz siedemdziesięciu schematów”, *GS* jest faktycznie jedynym tekstem, którego redakcja nie mogła się opierać na precyzyjnym projekcie, przygotowanym przez jakąś komisję przedsoborową. O jego opracowaniu zdecydowała nowa Komisja Koordynacyjna na swej

⁴⁷ Zob. t. III, s. 452-453.

⁴⁸ Dwie kwestie zostały przez Pawła VI wycofane z debaty soborowej: celibat duchownych i antykoncepcja.

⁴⁹ Zob. wyżej, s. 494-510.

³⁰ Zob. wyżej, s. 460 — 461.

pierwszej sesji w styczniu 1963 roku. Pobudzona dwoma encyklikami, *Pacem in terris* Jana XXIII (11 kwietnia 1963) i *Ecclesiam suam* Pawła VI (6 sierpnia 1964), redakcja postępuje bardzo powoli i konstytucja duszpasterska trafia przed zgromadzenie dopiero 26 października 1964 roku (trzecia sesja): jest odtąd uważana, po *Konstytucji dogmatycznej LG*, za drugi biegun dzieła soborowego.

Dwa inne akty o wielkim znaczeniu symbolicznym i doktrynalnym naznaczają jeszcze ową ostatnią publiczną sesję soboru: zniesienie anatem między Rzymem a Konstantynopolem (1054) i przekształcenie Kongregacji Świętego Officjum w Kongregację Nauki Wiary:

Ale ponieważ miłość usuwa lęk (1 J 4,18), pisze Paweł VI w formie programu, obrona wiary będzie lepiej zapewniona przez urząd, którego zadaniem będzie szerzenie doktryny, który doda nowych sił zwiastunom Ewangelii, poprawiając błędy i delikatnie sprowadzając na dobrą drogę tych, którzy z niej zeszli. Zresztą postęp kultury ludzkiej, której znaczenie dla religii nie powinno być zaniedbywane, chce, aby wierni pełniej i z większą miłością szli za wskazówkami Kościoła, jeśli dostrzegają rację bytu definicji i praw, o ile to jest możliwe w dziedzinie wiary i obyczajów⁵¹.

III. POLICENTRYCZNA STRUKTURA KORPUSU SOBOROWEGO

Ten krótki, historyczny przegląd wydarzeń pokazuje, że ogólny projekt soboru dojrzewał bardzo powoli. W 1962 roku Jan XXIII wyposażył zgromadzenie w nową „zasadę hermeneutyczną”, która przesunęła debaty od treści dogmatycznej do formy duszpasterskiej. Owa „zasada” napotyka silny opór ze strony Komisji Doktrynalnej; zostaje zatem przesunięta przez Pawła VI w stronę uważniejszego ujęcia komplementarności treści dogmatycznych i eklezjologicznych od I do II Soboru Watykańskiego. Owo „wahanie” co do znaczenia tego, co „doktrynalne”, czy nawet „dogmatyczne”, odnajdujemy oczywiście także na poziomie kolejnych organizacji ogółu schematów. Czyni ono trudną i konfliktową recepcję czy interpretację aktualnego korpusu dokumentów, który jest „wielkich rozmiarów” i zajmuje niemal jedną trzecią niedawnego wydania dekretów soborów powszechnych⁵².

⁵¹ *Motu proprio Integrae servande* (7.12.1965); *DC* (1966), 82 — 84.

⁵² *CODI* — II, zob. wykaz skrótów.

1. STOPNIOWE POWSTAWANIE STRUKTURY KORPUSU

Możemy wyróżnić pięć odmiennych stadiów w stopniowym powstawaniu struktury dzieła soborowego:

1. Trzeba najpierw przypomnieć przesłanki trzeciej fazy omówionej w niniejszym tomie, a poświęconej dogmatyzacji teologii fundamentalnej (1870—1950), która, od czasów Leona XIII, stopniowo rozszerzyła pole dogmatyki do pełnej wizji świata. Niedokończony charakter doktryny I Soboru Watykańskiego, bezprecedensowe nagromadzenie wielkich zbiorów encyklik są wezwaniem do wznowienia i syntezy doktrynalnej. Komisje przygotowawcze pracowały w tym kierunku, opierając się zresztą na swym ustanowieniu przez Jana XXIII i na jednym fragmencie bulli zwołującej, który zakłada swego rodzaju *dwudzielność* prac, bliską strukturalnie umysłom I Soboru Watykańskiego, pomiędzy *nadprzyrodzoną* misją Kościoła (kwestie dotyczące Pisma, tradycji, sakramentów i modlitw Kościoła, dyscypliny kościelnej, dzieł miłości i pomocy, apostołstwa świeckich, misji) a skutecznością tego porządku w stosunku do *porządku doczesnego*:

[Kościół] wie bowiem, jak przydatne mogą być dla dobra dusz środki czyniące bardziej ludzkim życie jednostek, które powinny być zbawione. [...] Dlatego Kościół ogarnia dziś swoją żywą obecnością organy międzynarodowe w znaczeniu prawnym bądź faktycznym; dlatego opracowuje swoją doktrynę społeczną, dotyczącą rodziny, szkoły, pracy, społeczności świeckiej i wszystkich związanych z tym problemów. Stąd też, jako głos najbardziej miarodajny, jako wykładnia i obrońca porządku moralnego oraz strażnik praw i obowiązków wszystkich istot ludzkich i wszystkich wspólnot politycznych, nadał najwyższy autorytet swemu Magisterium⁵³.

2. Drugi etap budowania struktury dzieła soborowego, obecny już w bulli zwołującej sobór, zostaje uściślony w mowie z 11 października 1962 roku. Czerpiąc natchnienie z Ewangelii, a w konsekwencji opierając się na pastoralnej czy historyczno-praktycznej koncepcji doktryny, Jan XXIII proponuje, pewną organizację opartą na trzech koncentrycznych kręgach (Kościół, jedność rodziny chrześcijańskiej, jedność rodziny ludzkiej), na trójpodziale, którego nie należy jednak izolować od jego eschatologicznej wizji historii ludzkiej.

3. Przy końcu pierwszej sesji podnoszą się liczne głosy, prosząc o koncentrację schematów. 4 grudnia 1962 roku kardynał Suenens, wspierany następnego dnia przez kardynała Montiniego, proponuje poważną zmianę struktury materiałów, w oparciu o przesłanie Jana XXIII do całego świata, *Ecclesia Christi lumen gentium* (11 września 1962), tekst inspirowany ze swej strony listem duszpasterskim kardynała Suenensa i raportem, o jaki papież poprosił kar-

⁵³ Jean XXIII, Pał VI, *Discours au concile*, *op. cit.*, s. 33 n; przekład polski w: Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, *op. cit.*, s. 60 — 61.

dynała z Malines. Przesłanie Jana XXIII i „plan Suenensa” z 4 grudnia są faktycznie posłuszne tej samej dwudzielnej dystrybucji pomiędzy żywotnością Kościoła *ad intra* (wewnętrzna struktura Kościoła), a jego żywotnością *ad extra* (orędzie Ewangelii głoszone współczesnemu światu)⁵⁴. Co się tyczy drugiej strony dzieła soborowego, kardynał wskazuje nawet pewną liczbę tematów, które znajdują się w *GS*. Jednak dopiero podczas dwóch pierwszych sesji Komisji Koordynacyjnej (styczeń i marzec 1963) zaczynamy przybliżać się, na podstawie „planu Suenensa” do aktualnej struktury: seria siedemnastu schematów, które tworzą odtąd porządek dzienny przyszłych sesji, otwiera się schematem o objawieniu, po którym następuje schemat dogmatyczny o Kościele oraz schemat o Marii, Matce Kościoła. Trzydzieści schematów duszpasterskich (biskupi, Kościoły wschodnie, misje, ekumenizm, duchowni, stan doskonałości, apostołstwo świeckich, liturgia, troska o dusze, sakrament małżeństwa, formacja seminarzystów, szkoły katolickie, środki komunikacji społecznej) zostaje związanych ze schematem o Kościele, a całość kończy się nowym schematem o obecności Kościoła we współczesnym świecie. Zresztą troska o recepcję posoborową, obecna od fazy przygotowawczej⁵⁵, zaczyna być odczuwana poprzez bardziej wyraźne rozróżnienie jurydyczne pomiędzy konstytucjami a dekretami soborowymi, dokumentami posoborowymi i komisją zajmującą się prawem kanonicznym (ustanowioną 28 marca 1963).

4. Czerpiąc inspirację z trzech koncentrycznych kręgów Jana XXIII i „planu Suenensa”, Paweł VI wyróżnia cztery części dzieła soborowego: pracę dogmatyczną o Kościele, odnowę Kościoła (dekrety duszpasterskie), jedność wszystkich chrześcijan (Dekret o ekumenizmie) i dialog Kościoła ze współczesnymi ludźmi (Konstytucja duszpasterska).

5. Ostateczny korpus kilkoma znaczącymi punktami wyróżnia się od poprzedniej struktury. W sposób bardziej jurydyczny, grupuje najpierw cztery konstytucje⁵⁶, do których dołącza dziewięć dekretów i trzy deklaracje. Taka organizacja jest nieco dwuznaczna: umieszcza ona teksty o wielkim znaczeniu doktrynalnym, jak *DH* (wolność religijna) i *NA* (religie niechrześcijańskie) na końcu listy, stawiając obok *GE* (wychowanie chrześcijańskie) pod nieznany z kanonicznego punktu widzenia mianem deklaracji⁵⁷. Skądinąd *DV* traci inauguracyjną pozycję, jaką miało w 1963 roku i wraz z *SC* (liturgia) znajduje swe miejsce między dwiema konstytucjami o Kościele. Taki porządek wzmacnia strukturę „paneklezjologiczną” korpusu. Wreszcie dziewięć dekretów uporządkowanych jest według dwóch kategorii, spośród których pięć dotyczy

⁵⁴ *Ibid.*, s. 43 n; przekład polski tego dokumentu w: Jan XXIII, *Aby byli jedno...*, *op. cit.*, s. 85 — 89. Zob. także wypowiedź kardynała Suenensa w: *Acta*, *op. cit.*, s. 222 — 227, który nie wspomina już *Gaudet Mater Ecclesia*.

⁵⁵ Zob. *DC57* (1960), 802 n.

⁵⁶ Zob. listę dokumentów na s. 423.

⁵⁷ Zob. niżej, s. 478.

różnych funkcji lub stanów życia, a cztery relacji wewnątrz Kościoła lub z innymi. Ta struktura jurydyczna kryje oczywiście ewolucje historyczne wewnątrz korpusu, gdzie teksty zredagowane na końcu, często o mniejszej ważności kanonicznej, skorzystały z pogłębionego doświadczenia i refleksji.

2. PROBLEMY INTERPRETACYJNE

Fakt, że ów korpus o strukturze „policentrycznej”, która nie komunikuje już jakiejś spójnej wizji (jak czynił to „korpus leoniński”⁵⁸) sprawia problemy przy interpretacji i recepcji posoborowej, wypływa z zaproponowanej perspektywy. Wskazujemy na dwa spośród nich, ponieważ są one strukturalnie związane z dziełem soboru:

1. Czy „recepcję”⁵⁹ należy rozumieć zgodnie z logiką zastosowania, prefigurowaną przez jurydyczne rozróżnienie pomiędzy konstytucją dogmatyczną a dekretami mającymi na celu zastosowanie lub wprowadzenie w życie w inicjatywach oficjalnych lub „kerygmatycznych”⁶⁰, które wychodzą z centrum rzymskiego i drogą hierarchiczną przekazywane są Kościołom lokalnym? Czy też trzeba raczej — a może jednocześnie — liczyć na inną logikę, wyraźniej opartą na „nadprzyrodzonym zmyśle wiary całego ludu”, na „partykularnych Kościołach, korzystających z własnej tradycji”⁶¹ oraz na pewnej praktyce odnowy i reformy zbudowanej na eklezjologii *LG*⁶² i wyrażonej w *Dekrecie o ekumenizmie*? Wtedy druga grupa dekretów o odnowie — relacje wewnątrz Kościoła i z innymi — nabiera decydującego znaczenia. Wychodząc od jasnego rozróżnienia „odnowy” (*renovatio*), mającej na celu coraz większą teologalną wierność Ewangelii i „reformę” (*reformatio*), którą stosuje się dla przekształcenia struktur życia eklezjalnego, niewystarczających z powodu grzechu, *UR* precyzuje w taki sposób:

Powód ruchów w stronę jedności tkwi niewątpliwie w tym, że każda odnowa Kościoła z istoty swej polega na wzroście wierności jego powołaniu. Do pielgrzymującego Kościoła kieruje Chrystus wołanie o nieustanną reformę, której Kościół, rozpatrywany jako ziemską i ludzką instytucją, wciąż potrzebuje. Czyli że

⁵⁸ Zob. wyżej, s. 361 i 368-371.

⁵⁹ Zob. analizę różnorodnych koncepcji „recepcji” w: G. Routhier, *La réception d'un concile*, Cerf, Paris 1993.

⁶⁰ Zob. *ibid.*, s. 87n.

⁶¹ *LG* II, 12 i 13; *COD* II-2, s. 1745, 17—10 i 1747, 37 n; przekład polski: *op. cit.*, s. 116 i 117.

⁶² *LG* 1, 4; *COD* II —, s. 1731, 2-4; przekład polski: *op. cit.*, s. 106-107; *LG* 1, 8; *COD* II —2, s. 1739, 13—15; przekład polski: *op. cit.*, s. 111 — 112: „Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia (*sancta simul et semper purificando*), podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje”.

trzeba w porę odnowić w rzetelny i właściwy sposób to, co nie dość pilnie w danych okolicznościach i czasie było przestrzegane w dziedzinie zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa czy sposobu wyrażania doktryny, który należy stanowczo odróżnić od samego depozytu wiary. Ta właśnie odnowa ma wybitnie ekumeniczne znaczenie. Różnorodne zaś przejawy życia kościelnego, poprzez które urzeczywistnia się już ta odnowa — należy uznać za rękojmię i swego rodzaju zapowiedź, wróżącą ekumenizmowi dalszy szczęśliwy rozwój⁶³.

Według tego ważnego fragmentu, który otwiera korpus na historię posoborową, recepcja soboru winna postawić na praktykę odnowy i reformy, zainaugurowaną od dawna w ruchach (od *Humani generis* podejrzewanych o irenizm), które faktycznie łączą dialog z innymi z własnym nawróceniem⁶⁴. Angażując się w tego typu praktykę historyczną nie dochodzimy tylko do rozróżnienia, wewnątrz korpusu soborowego, tego, co należy do moralności, dyscypliny kościelnej i doktryny, ale przede wszystkim do dostrzeżenia skomplikowanej pracy, jaka dokonana się pomiędzy „sformułowaniem a depozytem wiary”. Fakt, iż dopiero odnajdujemy mowę inauguracyjną z 11 października 1962 roku, często następnie cenzurowaną⁶⁵, jest znakiem, że znajdujemy się tutaj w punkcie, w którym wiążą się ze sobą „zasada” korpusu, jego organizacja wewnętrzna i jego recepcja.

2. Kiedy wraz z zacytowanym właśnie tekstem zadamy sobie pytanie o znaczenie tego, co „doktrynalne”, objawia się drugi problem interpretacji. Powierzchniowa struktura korpusu soborowego jest dwubiegunowa, napięta pomiędzy perspektywą *ad intra* a relacją Kościoła *ad extra*; napięcie to naznaczy lata posoborowe. Otóż nasz krótki przegląd historyczny pokazał, że pierwsze nieporozumienia w zgromadzeniu dotyczą kwestii teologii fundamentalnej, a wybuchają przy okazji tekstu Komisji Doktrynalnej o dwóch źródłach objawienia. Ten typ debaty praktycznie zanika w drugiej sesji soboru, by ponownie wypłynąć w trzeciej i czwartej sesji, kiedy zostaje przez Pawła VI podporządkowany rygorystycznej strategii kompromisu. W korpusie definitywnym teksty teologii fundamentalnej zostają włączone do całości eklezjologicznej.

Otóż szczegółowa analiza ukazuje, że stanowią one trzeci biegun dzieła soborowego, który można by zresztą przedstawić jako oś prostopadłą do płaszczyzny eklezjologicznej (por. Schemat, s. 423). W stosunku do „intelektualizmu” I Soboru Watykańskiego oś ta rysuje „nowy sposób” pojmowania objawienia i wiary: historyczne wydarzenie komunikacji⁶⁶, relacja między Bogiem a czło-

⁶³ UR 11, 6; COD II —₂, s. 1855; przekład polski: *op. cit.*, s. 209.

⁶⁴ Zob. wyżej, s. 387 — 388 i 389 n.

⁶⁵ Ta sama mowa jest cytowana w: GS 62, ale w swej wersji łacińskiej, poprawionej i uzupełnionej.

⁶⁶ Zob. niżej, s. 453-454.

wiekim zakorzenia się w świadomości i wolności, które prowadzi ona do ich ludzkiego wypełnienia. Ojcowie odnaleźli najpierw ślady owego złożonego „tematu”, który przenika całość dzieła soboru, w „Tradycji świętej i Piśmie Świętym obu Testamentów”, które „są jakby zwierciadłem, w którym Kościół pielgrzymujący na ziemi ogląda Boga, od którego wszystko otrzymuje, aż zostanie doprowadzony do oglądania Go twarzą w twarz, takim jaki jest (por. 1 J 3,2)”⁶⁷.

Wszystko odbywa się tak, jakby posoborowe problemy recepcji⁶⁸ były związane z trudnością, jakiej doświadczał sobór w związku z przemyśleniem do końca problemów teologii fundamentalnej, które były przecież na porządku dziennym, oraz z przemyśleniem ich w powiązaniu z historyczną praktyką interpretacji Pism i recepcji spuścizny dogmatycznej, rozumianej jako odnowa i reforma. Jan XXIII wskazał jednak w swym przemówieniu z października 1962 roku kierunek ku „pastoralności” doktryny.

Dwie komisje soborowe w szczególniejszy sposób zajmują się tymi kwestiami. Najpierw Sekretariat ds. Jedności, odpowiedzialny nie tylko za dekret o ekumenizmie, ale również za dwie deklaracje, o religiach niechrześcijańskich i o wolności religijnej (z początku powiązanych z ekumenizmem). Po 20 listopada 1962 uczestniczy on ponadto, w ramach komisji mieszanej, w opracowaniu nowego schematu o objawieniu. Sekretariat ten jest zatem swego rodzaju drugą deputacją na fundament wiary, by użyć języka I Soboru Watykańskiego, która uwypukla, jeśli trzeba wbrew Komisji Doktrynalnej, źródło ewangeliczne („Pismo Święte jako dusza teologii”⁶⁹) i obecność innych (braci odłączonych, judaizmu i pozostałych religii) w interpretacji depozytu wiary. Drugą komisją omawiającą kwestie teologii fundamentalnej jest ta, która miała opracować Konstytucję duszpasterską *GS*⁷⁰. Od razu stawia ona cierniste pytanie o stosunek tego, co „doktrynalne”, do tego, co „pastoralne”. Podejmuje kwestię ateizmu, która w 1965 roku prowadzi zgromadzenie soborowe ku ostatniemu wielkiemu starciu. Arbitrem w nim okazuje się przewodniczący nowego Sekretariatu ds. Niewierzących, kardynał König. Zajmuje się w końcu znaczeniem eschatologicznym historii ludzkiej i stosunkiem między dwoma porządkami, naturalnym i nadprzyrodzonym. Aż do końca będzie ona punktem spornym pomiędzy episkopatami francuskim i niemieckim, podzielonymi w kwestii schematu uważanego przecież za projekt francusko-belgijsko-niemiecki. Fakt, iż episkopat latynoamerykański, a szczególnie jego sekretarz H. Camara, odegrał ważną rolę (zwłaszcza broniąc wraz z kardynałem Lercaro tematu Kościoła ubogich), pozwala przeczuć posoborowe debaty wokół teologii wyzwolenia.

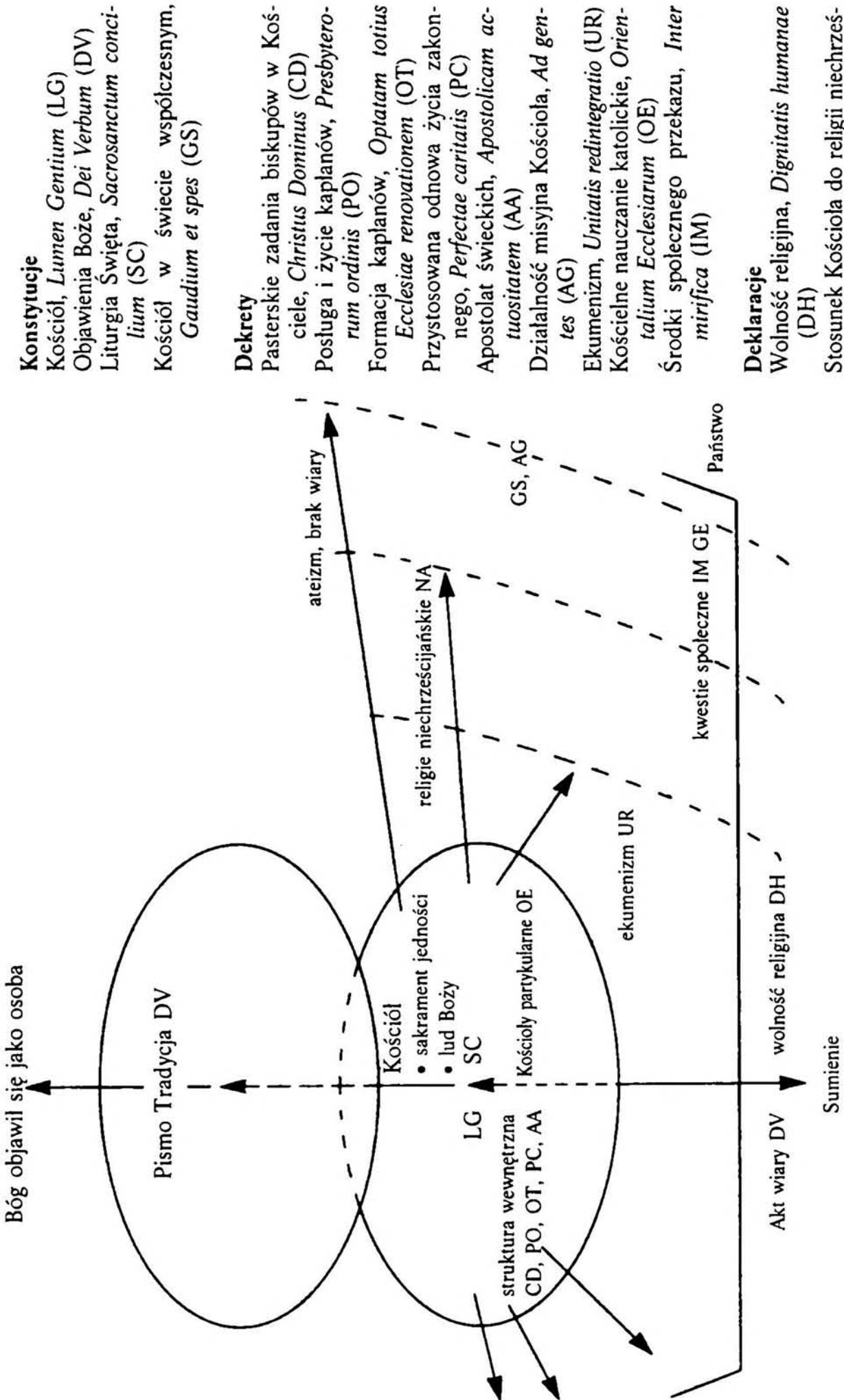
⁶⁷ *DVII*, 7; *COD II* — 2, s. 1977, 6-9; przekład polski: *op. cit.*, s. 353.

⁶⁸ Do których powrócimy w rodz. XV.

⁶⁹ *DVVI*, 24; *COD II-2*, s. 1989, 14n; przekład polski: *op. cit.*, s. 361.

⁷⁰ Jej kręte drogi zob. w: *Vatican II. Eglise dans le monde de ce temps*, 3 tomy, Cerf, Paris 1967.

CORPUS TEKSTOWY II SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO



Czy II Sobór Watykański jest soborem teologii fundamentalnej? Na pewno nie. Wszechobecność paradygmatu fazy dogmatyzacji teologii fundamentalnej (1870—1950) debatę nad tymi kwestiami czynił trudną. Panujący wówczas klimat doprowadził sobór do rozparcelowania ich opracowań i do zatrzymania się na kompromisach. Zanim w kolejnych rozdziałach skomentujemy trzy najważniejsze teksty, należy zebrać owe istotne punkty teologii fundamentalnej i przyrzeć się ich stawce w „zmianie paradygmatycznej”, jaka zapowiada się w dziele soborowym.

IV. FUNDAMENTALNA OŚ

Wszystkie ze wspomnianych punktów spornych sytuują się na pewnej trajektorii, która zmierza od kwestii prawdy ku koncepcji człowieka, przechodząc przez autorozumienie magisterium kościelnego i relację Kościoła do innych.

1. „HIERARCHIA PRAWD” I „ODPOWIEDNIE GŁOSZENIE SŁOWA OBJAWIONEGO”

Na końcu debaty o dwóch źródłach, 19 listopada 1962 roku, biskup De Smedt zgłasza w imieniu Sekretariatu ds. Jedności propozycję długiej refleksji nad tym, „czego wymaga się w doktrynie i stylu schematu, aby mógł naprawdę służyć uzyskaniu lepszego dialogu pomiędzy katolikami a niekatolikami”. Dlatego wprowadza on podwójne rozróżnienie między „jedynym źródłem, jakim jest Chrystus” a „sposobem, w jaki przystępujemy do Chrystusa” oraz między „prawdą” a „sposobem, w jaki prawda jest wykładana”:

Wszyscy ci, którzy mają zaszczyt nosić miano chrześcijan, są zgodni w tym, iż uznają Jezusa Chrystusa. Wszystko, co zostało nam udzielone przez samego Pana stanowi depozyt wiary i jest naszym zbawieniem. To z tego jedyne źródła czerpiemy wszyscy, katolicy i niekatolicy. Ale gdy chodzi o sposób, w jaki przystępujemy do Chrystusa, zaczyna się niezgoda. [...] Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci została wprowadzona nowa metoda. [...] Charakteryzuje ją to, że nie troszczy się tylko o prawdę, ale także o sposób, w jaki prawda jest wykładana, aby mogła być ściśle rozumiana przez innych⁷¹.

Uznając, przeciw fałszywemu irenizmowi, konieczność jasnego wykładu „doktryny integralnej”, biskup De Smedt podkreśla jednocześnie bliski związek między prawdą a komunikacją lub zrozumieniem. Ta zasada her-

⁷¹ W wersji francuskiej cytowane jest tłumaczenie: R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, op. cit., I, s. 252.

meneutyczna, która doskonale odpowiada centralnej części *Gaudet Mater Ecclesia*, znajduje podwójny wyraz w dziele soborowym.

1. Odnajdujemy go najpierw, niemal dosłownie, w *UR* (II, 11), w powiązaniu z tym, co tekst ów mówi o reformie „w dziedzinie zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa czy sposobu wyrażania doktryny, który należy stanowczo odróżnić od samego depozytu wiary”⁷². Ale dekret o ekumenizmie dodaje tutaj, za namową biskupa Pangrazio, ideę hierarchii prawd:

Nadto w dialogu ekumenicznym teologowie katoliccy, którzy razem z braćmi odłączonymi poświęcają się studium nad Bożymi tajemnicami, a trzymają się ściśle nauki Kościoła, powinni kierować się umiłowaniem prawdy oraz odznaczać się nastawieniem pełnym miłości i pokory. Przy zestawianiu doktryn niech pamiętają o istnieniu porządku czy „hierarchii” prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej. W ten sposób utoruje się drogę, która dzięki temu bratniemu współzawodnictwu pobudzi wszystkich do głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niedościgłych bogactw Chrystusowych (zob. Ef 3,8)⁷³.

Tekst ten podejmuje myśl o wielości „prawd”, przedstawioną na I Soborze Watykańskim; ustanawia jednak w nich pewien hierarchiczny porządek, uściślając „kryterium”, dyskretnie obecne już w *Dei Filius* (rozdział czwarty), które mówi o „powiązaniach tajemnic między sobą i z celem ostatecznym człowieka”. W dekrecie o ekumenizmie „fundamenty wiary” utożsamione są z „niedościgłymi bogactwami Chrystusa”. W taki sposób biskup Pangrazio dokonał rozróżnienia między „prawdami pozostającymi w porządku celów, jak poznanie Trójcy [...], a tymi, które pozostają w porządku środków, jak hierarchiczna struktura Kościoła [...]”. Dodał, iż „owe prawdy dotyczące środków zostały dane przez Chrystusa Kościołowi podczas jego ziemskiego pielgrzymowania; później ustaną”⁷⁴. Tekst dekretu także uwypukla transcendencję lub „niedościgły charakter” tajemnicy w stosunku do jej poznania i jej wyrazu; co w dziedzinie prawdy wyklucza wszelką postawę posiadania i wymaga dyspozycji do „poszukiwania” czy „studium”⁷⁵. Ponieważ owo poszukiwanie urzeczywistniane jest pośród innych — i „razem z braćmi odłączonymi”, według paradoksalnej formuły tekstu, realizuje się we „współzawodnictwie”, ożywianym przez pewien „sposób działania” lub przez „cnoty”, które winny odpowiadać temu, czego się szuka: „umiłowanie prawdy, miłość i pokora”⁷⁶.

⁷² Zob. wyżej, s. 420 — 421.

⁷³ *COD* II-2, s. 1857-1859; przekład polski: *op. cit.*, s. 211.

⁷⁴ *Acta* II —6, s. 34. Biskup Pangrazio dodaje: „Różnice doktrynalne pomiędzy chrześcijanami mniej odnoszą się do owych prawd pierwotnych, które dotyczą porządku celu, a bardziej do tych, które dotyczą porządku środków i które są bez wątpienia poddane pierwszym. Prawdziwa jedność między chrześcijanami leży właśnie we wspólnej wierze i wyznaniu prawdy, która dotyczy porządku celu”.

⁷⁵ To samo połączenie między „prawdą” a „poszukiwaniem” odnajdujemy w: *DHI*, 3.

⁷⁶ Na temat owego sposobu czy stylu, zob. także *DHI*, 1, 1 i 1 n.

Czy ten nowy model, wcielający prawdę w pewien styl komunikacji, nadaje strukturę całości dekretu i rozdziałowi drugiemu *LG*, który jest jego podstawą doktrynalną? Albowiem można odnaleźć „hierarchię prawd” w „gradualnej” definicji przynależności eklezjalnej, jaką podano na początku *UR* i w *LG*:

Do społeczności Chrystusa wcieleni w pełni są ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (*communio*). Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła „ciałem”, ale nie „sercem”⁷⁷.

Definicja ta, wielokrotnie przerabiana, ma na względzie zhierarchizowaną orientację „elementów doktrynalnych i dyscyplinarnych”⁷⁸ oraz stopniowe „wcielanie” wierzących ku ich „centrum”, Chrystusowi i Jego Duchowi, który siedzibę swą ma w owym tajemniczym miejscu, jakim jest „serce” człowieka. Ale jednocześnie inny, bardziej koncentryczny model (z encykliki *Ecclesiam suam*) zostaje nałożony na pierwszy, „ograniczając” grę poszukiwań i współzawodnictwa. Uznając dystans, jaki dzieli Kościół katolicki od pełni katolickości⁷⁹, sobór od razu wyodrębnia tych, którzy „w pełni wcieleni są do społeczności Kościoła”, tych, z którymi „Kościół związany jest z licznych powodów” oraz tych, którzy „w rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego”⁸⁰. Charakter „paneklezjologiczny” tego schematu sytuuje Kościół katolicki w centrum i powstrzymuje „otwarty” sposób komunikacji, jaki założony jest w paragrafie teologii fundamentalnej o „hierarchii prawd”, która ukierunkowuje w wszystkich partnerów we współzawodnictwie ku „jedynemu źródłu”.

2. Drugie echo przemówienia biskupa De Smedta na temat „sposobu, w jaki przystępujemy do Chrystusa” oraz „sposobu, w jaki wykładana jest prawda” znajduje się na końcu pierwszej części Konstytucji duszpasterskiej *GS* i dotyczy kulturowej postaci „prawdy objawionej”⁸¹; ważny tekst, który również opiera się na autorytecie doktrynalnym *LG*⁸²:

⁷⁷ *LG* II, 14—16; *COD* II —2, s. 1 749; przekład polski: *op. cit.*, s. 1 18 (podkreślenia pochodzą od nas).

⁷⁸ Zob. również *LG* 1, 8; *COD* II —2, s. 1 737, 28 — 30; przekład polski: *op. cit.*, s. 111 — 112.

⁷⁹ Zob. *UR* I, 4; *COD* 11 — 2, s. 1853; przekład polski: *op. cit.*, s. 208.

⁸⁰ *LG* II, 13, 14-16; *COD* 11-2, s. 1749,6-10, 20, 36; 1751, 13 n; przekład polski: *op. cit.*, s. 1 18 — 1 19; zob. również *UR* 1, 3.

⁸¹ *GS* 1, 44 jest jedynym paragrafem, który mówi o „pomocy, jakiej Kościół doznaje od dzisiejszego świata” po trzech innych paragrafach o pomocy, jaką Kościół stara się przynieść każdemu człowiekowi (41), społeczeństwu (42), aktywności ludzkiej (43). Z tego względu tekst ten zachowuje wzajemność relacji.

⁸² Zob. *LG* II, 13 i 17.

I to właśnie dostosowywanie się w głoszeniu objawionego słowa powinno stać się prawidłem wszelkiej ewangelizacji. Tym bowiem sposobem rozbudza się w każdym narodzie zdolność wyrażania Chrystusowej Nowiny po swojemu, a zarazem sprzyja się żywemu obcowaniu Kościoła z różnymi kulturami. Do dalszego rozwoju tej wymiany Kościół, szczególnie w naszych czasach, kiedy rzeczywistość bardzo szybko ulega przemianom, a sposoby myślenia bardzo się różnicują, potrzebuje osobliwie pomocy tych, którzy żyjąc w świecie, znają różne jego instytucje i systemy oraz pojmują ich wewnętrzny sens, obojętnie czy są oni wierzącymi czy niewierzącymi. Sprawą całego Ludu Bożego, zwłaszcza duszpasterzy i teologów, jest wsłuchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle słowa Bożego, aby Prawda objawiona mogła być ciągle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana⁸³.

Tekst ten, który nie mówi już o „doktrynie”, ale o „Ewangelii”, o „słowie objawionym” i „prawdzie objawionej” uznaje, przynajmniej na poziomie zasad, istnienie problemu, który teologia katolicka stawia sobie od czasu kryzysu modernistycznego: historyczność prawdy nieodwracalnie „spluralizowanej” przez języki i kultury świata, przy czym jej jedność i uniwersalność nie są bezpośrednio dostępne w jakiejś doktrynie transhistorycznej lub wolnej od wszelkiego zakorzenienia lingwistycznego i kulturowego⁸⁴. Ażeby odpowiedzieć na tę trudność tekst w swej formule końcowej wprowadza prawdę objawioną w proces interpretacji lub rozeznawania, który dotyczy jednocześnie języków i prawdy objawionej. Podmiotem tej pracy, wspomaganym przez Ducha Świętego, jest „cały Lud Boży, zwłaszcza duszpasterze i teolodzy”.

Ogólna architektura *GS* spoczywa na tej procedurze hermeneutycznej, która wiąże „nierozzerwalnie” wykład doktrynalny o człowieku i świecie (pierwsza część) z podejściem historycznym i przypadkowym do współczesnego życia i społeczeństwa (druga część). Konstytucja ma się nawet na końcu pierwszej części za rezultat sformalizowanego rozeznania. Pewien przypis na początku tekstu wyjaśnia jej strukturę i — fakt wyjątkowy w całości korpusu soborowego — znaczenie nadawane terminologii „pastoralnej”:

„Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym” składa się z dwu części, lecz stanowi jedną całość.

Konstytucja ta zwie się „duszpasterską” dlatego, iż oparta na zasadach doktrynalnych chce wyrazić postawę Kościoła wobec świata i ludzi współczesnych. Przeto ani w pierwszej części nie brak intencji duszpasterskiej, ani w części drugiej nie brak intencji doktrynalnej⁸⁵.

⁸³ *GS* 1, 44; *COD* II — 2, s. 2225; przekład polski: *op. cit.*, s. 753; zob. także 11, 57 — 59 i 62.

⁸⁴ Zob. wyżej, s. 340-341 i 349-351.

⁸⁵ *GS*, Wstęp, przypis 1; *COD* II — 2, s. 2167; przekład polski: *op. cit.*, s. 537.

Podobnie jak w przypadku „hierarchii prawd” bliskie zjednoczenie doktryny i kontekstu historycznego — które przekracza tradycyjne rozwiązanie pomiędzy tym, co „dogmatyczne” a tym, co „powiązane z dogmatem” — nie jest utrzymane wszędzie w sposób konsekwentny. Obydwa cytowane fragmenty pozostają wyjątkowe w dziele soborowym. Inne paragrafy — nawet w *GS* — pozostawiając pewną zewnętrżność pomiędzy historią a przesłaniem ewangelicznym albo rozważają język i kultury jako „środki” lub „instrumenty” w komunikowaniu „prawdy”, jaką należy zachować we właściwej jej autonomii. Uważne studium innych tekstów soborowych ukazałoby wielkie zróżnicowanie stanowisk⁸⁶.

Skomentowane teksty pokazują przede wszystkim, że obydwie strony problematyki hermeneutycznej, konfesyjne ujęcie doktryny, skupione, zgodnie z perspektywą biblijną i patrystyczną, na wewnętrznej jedności tajemnicy oraz ujęcie kulturowe, uwrażliwione raczej na wielość języków chrześcijańskich, nie są zunifikowane. Owo fundamentalne niedookreślenie będzie pierwszym źródłem konfliktów posoborowych.

2. MAGISTERIUM O CHARAKTERZE NADE WSZYSTKO DUSZPASTERSKIM

Wahania te, dotyczące stosunków między prawdą a historią, doktryną i sposobem jej wyrażania, dotyczą także statusu tych, którzy mają autorytet potrzebny do rozeznawania, interpretowania i orzekania. Ale aby zrozumieć transformacje „systemu” doktrynalnego i magisterialnego między I a II Soborem Watykańskim, nie wystarczy udać się do trzeciego rozdziału *LG*, który mówi o owych kwestiach teologii fundamentalnej, potrzeba najpierw usytuować ów rozdział w całości Konstytucji.

1. Kładliśmy nacisk na „eklezjocentryzm” I Soboru Watykańskiego⁸⁷. Już przemówienie otwierające drugą sesję II Soboru Watykańskiego dokonuje prawdziwego „przemieszczenia” Kościoła w stosunku do jego jedyne go źródła, Chrystusa⁸⁸. Pierwszy rozdział *LG* o „misterium Kościoła” odnotowuje je, sytuując najpierw Kościół jako sakrament⁸⁹ p o m i ę d z y Chrystusem a narodami oraz odróżniając przy końcu Kościół wyznawany jako „jeden, święty, katolicki i apostołski” od Kościoła katolickiego, przy czym jeden „trwa w (*subsistit in*)” drugim. To rozróżnienie jest podstawą konieczności pewnej nieustan-

⁸⁶ Zob. na przykład *DVIII*, 12, który traktuje o tej samej kwestii w ramach teorii „rodzajów literackich”.

⁸⁷ W rozdz. VI i VII.

⁸⁸ Jean XXIII, Paul VI, *Discours au concile*, *op. cit.*, s. 104 — 107.

⁸⁹ *LG* 1, 1; I Sobór Watykański mówi o Kościele, „znaku podniesionym wśród narodów”, który „jest jakimś wielkim i ustawicznym motywem wiarygodności i niezbitym świadectwem swego boskiego posłannictwa”, zob. wyżej, s. 256 — 257.

nej „odnowy” i „reformy”, jak też dialogu ekumenicznego. Rozdział drugi kontynuuje ów ruch „przemieszczenia” w perspektywie eschatologicznej, proponując definicję „gradualnej” przynależności do „ludu Bożego”.

2. Dopiero wtedy rozdział trzeci, „o hierarchicznym ustroju, a w szczególności o episkopacie”, podejmuje i uzupełnia nauczanie I Soboru Watykańskiego, cytując obszernie (n° 1) prolog *Pastor Aeternus*⁹⁰:

Tę naukę o ustanowieniu, wiecznej trwałości, znaczeniu i naturze świętego prymatu Biskupa Rzymskiego i o jego nieomylnym urzędzie nauczycielskim Sobór święty na nowo wszystkim wiernym do wierzenia podaje, a kontynuując rozpoczęte dzieło, postanawia wszem i wobec przedstawić i ogłosić naukę o biskupach, następcach Apostołów, którzy wraz z następcą Piotra, Namiestnikiem Chrystusowym, i widzialną Głową całego Kościoła, zarządzają domem Boga żywego⁹¹.

Dalszy ciąg tekstu przekształca głęboko ekonomię rozdziałów *Pastor Aeternus*, zwłaszcza przez prezentację opatrzonej większą liczbą dokumentacji biblijnej, która korzysta z nowego odniesienia do Pism. I tak n° 19 rysuje ustanowienie Dwunastu (zob. *Pastor Aeternus*, I), wprowadzając, za pomocą polisemii metafory „skały” i terminologii „fundamentu”, bardzo subtelne rozróżnienie w „kolegium” Apostołów, gromadzących „Kościół powszechny, który Pan z a ł o ż y ł w Apostołach i z b u d o w a ł n a świętym Piotrze, pierwszym wśród Apostołów, a sam Jezus Chrystus jest tej budowli k a m i e n i e m w ę g i e l n y m (zob. Ap 21,14; Mt 16,18; Ef 2,20)”⁹². Bez używania słownictwa „wieczności”, n° 20 buduje następnie „trwanie” ministerium apostołowskiego (zob. *Pastor Aeternus*, II), zastanawiając się ponownie nad znaczeniem dogmatycznym i historycznym sukcesji, opierając ją — decyzja godna zauważenia z perspektywy ekumenicznej — na Ewangelii:

Boskie posłannictwo powierzone przez Chrystusa Apostołom trwać będzie do końca wieków (zob. Mt 28,20), ponieważ Ewangelia, którą mają przekazywać, jest dla Kościoła po wszystkie czasy [...].

[Po rozwinięciu argumentu historycznego, tekst podsumowuje]: Toteż Sobór święty poucza, że biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów, jako pasterze Kościoła; kto tedy ich słucha, słucha Chrystusa, a kto nimi gardzi, Chrystusem gardzi i Tym, który posłał Chrystusa (zob. Łk 10,16)⁹³.

3. Kolejne n° 21, 22 i 23 wnoszą poważne zmiany do ogólnej perspektywy rozdziału trzeciego *Pastor Aeternus* („władza i natura prymatu św. Piotra”),

⁹⁰ Bez odniesienia do kontekstu apokaliptycznego.

⁹¹ LG III, 18; COD II —2, s. 1755, 7—13; przekład polski: *op. cit.*, s. 122.

⁹² LG III, 19; COD II-2, s. 1755, 27-29; przekład polski: *op. cit.*, s. 122. Zob. wyżej, s. 270 n.

⁹³ LG III, 20, COD II-2, s. 1755, 30-32; 1757, 20-24; przekład polski: *op. cit.*, s. 123 i 124.

szczególnie w dwóch istotnych punktach: sakramentalności episkopatu i kolegialności. Co się tyczy pierwszego punktu, należy przypomnieć, że na I Soborze Watykańskim debata dotyczyła stosunku między władzą jurydyczną i władzą magisterialną, dwudzielności, która zakłada już wcześniejsze oddzielenie porządku sakramentalnego i porządku prawnego⁹⁴, przy czym pierwszy związany jest z sakramentem kapłaństwa, a drugi przekazany z wysoka drogą hierarchiczną. Właśnie owo oddzielenie, które n° 21 przekracza, nauczając, „że przez konsekrację biskupią udziela się pełni sakramentu kapłaństwa”⁹⁵:

Sakra biskupia wraz z urzędową funkcją uświęcania przynosi również funkcję nauczania i rządzenia; funkcje te jednak z natury swojej mogą być wykonywane tylko w hierarchicznej wspólnotcie (*communio*) z Głową Kolegium i z jego członkami⁹⁶.

Decyzja ta wykracza poza zbyt wąską problematykę „władz” i wiąże episkopat z sakramentalnością Kościoła, która przejawia się także w darze sakramentalnym, jakim są jego „pasterze”. To terminologia „pastoralna” określa teologię posługi i potrójne zadanie uświęcania, nauczania i rządzenia, podobnie jak zainspirowała już wcześniej słownictwo doktrynalne i dogmatyczne. Jednakże jak sygnalizuje terminologia „wspólnoty hierarchicznej”, „porządek prawny” nie jest wykluczony: winien być teraz na nowo usytuowany. Debata soborowa i liczne konflikty posoborowe faktycznie dotyczą tego punktu, sprecyzowanego zresztą w *Nota praevia*, mającej zachować „jurydyczny” punkt widzenia⁹⁷. Komentując cytowany tekst, stwierdza ona:

Rozmyślnie używa się terminu zadania, a nie władze, ponieważ to ostatnie słowo mogłoby być rozumiane jako władza mogąca być sprawowana czynnie. Ale aby mogła zaistnieć taka władza sprawowana czynnie, potrzeba, aby dodano doń kanoniczne bądź jurydyczne określenie ze strony autorytetu hierarchicznego⁹⁸.

Drugi punkt dotyczy znaczenia „wspólnoty (*communio*) hierarchicznej, sprecyzowanej w n° 22 — 23 o kolegialności. Powracając do problematyki jurydycznej, tekst *LG* stwierdza, że w Kościele są dwa podmioty „pełnej władzy”: „pełna, najwyższa i powszechna władza” biskupa rzymskiego, który „władzę tę zawsze ma prawo wykonywać w sposób nieskrępowany” oraz władza stanu biskupiego, który „stanowi również, razem z głową swoją,

⁹⁴ Zob. wyżej, s. 274-276 i 280-282.

⁹⁵ Zob. t. III, s. 224-226.

⁹⁶ *LG* III, 21; *COD* II-2, s. 1759, 15-20; przekład polski: *op. cit.*, s. 124-125.

⁹⁷ Zob. przede wszystkim J. Grootaers, *Primaute et collégialité. Le dossier de Gerard Philips sur la Nota explicativa praevia*, Presses Univers., Louvain 1986.

⁹⁸ *Nota praevia*, n° 2; *COD* II-2, s. 1827, 18-21.

biskupem rzymskim, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem”⁹⁹. Wszakże, podczas gdy *Nota praevia* akcentuje ponownie, w duchu jurydycznym I Soboru Watykańskiego, asymetrię obydwu władz¹⁰⁰, sam tekst *LG* zaprasza do przejścia na inny poziom, pozostawiając Duchowi Świętemu „ustawiczne umacnianie organicznej struktury i zgody Kościoła”¹⁰¹. Otóż to właśnie na tym poziomie pneumatologicznym i eklezjologicznym sytuje się ostateczny sens kolegialności, która zakłada pewne szczególne przetopienie fundamentalnej perspektywy *Pastor Aeternus*, raz jeszcze w tym miejscu cytowanego¹⁰²:

Kolegialna jedność przejawia się również w stosunkach poszczególnych biskupów rzymskich z Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym. Biskup rzymski [...] jest trawnym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak rzeszy wiernych. Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki¹⁰³.

Ten nowy nacisk kładziony na strukturę „policentryczną” Kościoła spowoduje po II Soborze Watykańskim debatę nad strukturami jurydycznymi, którym trudno jest umiejscowić się w zależności od „zmiany paradygmatycznej”, zaledwie naszkicowanej w n° 21—23.

4. W takiej perspektywie wysoce znaczący jest fakt, że rozwinięcie na temat magisterium (zob. *Pastor Aeternus*, IV) znajduje swe miejsce w n° o zadaniach biskupów. N° 25¹⁰⁴ nadaje owemu magisterium cały jego sens biblijny lub kerygmaticzny, w pełnej zgodności z tym, co powiedziano wyżej o „pastoralności” doktryny: „Wśród głównych obowiązków biskupich szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii”. Biskupi zostają zatem nazwani tutaj „zwiasztunami wiary” i „autentycznymi nauczycielami”, ponieważ wiara, którą głoszą, jest jednocześnie dla nich i dla wiernych „pewnymi regułami myśli i zachowania”¹⁰⁵. Tekst zawiera cztery paragrafy, które posłuszne są pewnej ekonomii stopniowych rozróżnień. Wiele kwestii będących przedmiotem sporu między większością a mniejszością na I Soborze Watykańskim znajduje tutaj

⁹⁹ *LG* III, 22; *COD* II-2, s. 1761, 13-22; przekład polski: *op. cit.*, s. 126.

¹⁰⁰ *COD* II-2, s. 1827, 36 - 1829, 11.

¹⁰¹ *LG* III, 22; *COD* II — 2, s. 1761, 31 n; przekład polski: *op. cit.*, s. 126.

¹⁰² Chodzi o fragment prologu, który czyni z samego Piotra „źródło i fundament podwójnej jedności między biskupami i rzeszą wiernych”, zob. wyżej, s. 268.

¹⁰³ *LG* III, 23; *COD* II — 2, s. 1763, 6-12; przekład polski: *op. cit.*, s. 127.

¹⁰⁴ Zob. komentarz: K. Rahner, *LThK, Das zweite vatikanische Konzil* I (1966), s. 235 — 242; Philips, *L'Eglise et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, t. I, Desclée, Paris 1967, s. 320—337.

¹⁰⁵ *LG* III, 25; *COD* II — 2, s. 1767, 1—8; przekład polski: *op. cit.*, s. 129.

swe rozwiązanie. Przedstawimy je pokrótce, podkreślając niektóre niedookreślenia.

Pierwszy paragraf mówi na sposób niejako scalający o a u t e n t y c z n y m magisterium biskupów, każdego biskupa i papieża, przy czym nowy przymiotnik a u t e n t y c z n y oznacza fundamentalną kondycję owego magisterium, to znaczy „upoważniony przez Chrystusa”. Nie dokonując jeszcze rozróżnienia między „magisterium zwyczajnym-i-powszechnym” a „magisterium nadzwyczajnym”, tekst domaga się ze strony wiernego „zbożnej uległości woli i rozumu”, ze względu na to, co zostało wyrażone i, w przypadku papieża, „zgodnie z jego myślą i wolą, która ujawnia się szczególnie przez charakter dokumentów bądź przez częste podawanie tej samej nauki, bądź przez sam sposób jej wyrażania”¹⁰⁶. Terminologia „zbożnej uległości” jest scalająca i nie ogranicza się do tego, co „dogmatyczne”. Wszakże „reguły interpretacji”, pozwalające rozpoznać stopień uległości pozostają otwarte.

W drugim paragrafie odnajdujemy tradycyjne rozróżnienia I Soboru Watykańskiego, dotyczące najpierw nieomylnego magisterium biskupów. Omówiono dwa przypadki. Najpierw ten, o którym mówi słownictwo „magisterium zwyczajnego-i-powszechnego”: idzie t u t a j — w sposób bardziej ograniczający niż w 1870 roku — o biskupów, którzy „nawet rozproszeni po świecie, ale z zachowaniem więzów łączności między sobą i z Następcą Piotra, nauczając a u t e n t y c z n i e o rzeczach wiary i obyczajów, jednomyślnie zgadzają się na jakieś zdanie, jako mające być definitywnie uznane”. Podanym kryterium jest zatem jednomyślność co do zdania, nawet jeśli tekst nie mówi, jak owa jednomyślność „aktu kolegialnego”¹⁰⁷ może być wytworzona lub stwierdzona. Drugim jest przypadek „magisterium nadzwyczajnego” biskupów, które sprawowane jest w ramach soboru powszechnego¹⁰⁸.

Trzeci paragraf, o bardziej złożonej strukturze, traktuje o „magisterium nadzwyczajnym”¹⁰⁹ papieża, wiążąc je jednak z magisterium biskupów, zwłaszcza w tym, co dotyczy statusu decyzji lub definicji. I tak, tekst podejmuje najpierw doktrynę I Soboru Watykańskiego o z a k r e s i e nieomylności, jak

¹⁰⁶ LG III, 25; COD II —2, s. 1767, 15-18; przekład polski: *op. cit.*, s. 129. W pierwszym schemacie (zob. *Constitutionis dogmaticae LG synopsis histórica, a cura di G. Alberigo e F. Magistretti*, 1st. per le Scienze Rei., Bologna 1975, s. 297) fragment ten kończył się cytatem z *Humani generis*: „Dla wszystkich staje się jasnym, że według myśli o woli papieży nie wolno już uważać tej kwestii za rzecz podlegającą swobodnej dyskusji teologów”. Zob. wyżej, s. 394. Twierdzenie to zostało skrytykowane i poprawione podczas sesji Komisji Centralnej z 19.06.2001, między innymi przez kardynała Fringsa: „Owa myśl nie mogłaby być na nowo przedmiotem dyskusji teologów, chyba że z poważnych powodów” (*Acta et documenta oecumenico Vaticano II apparando*, ser. II, vol. II, pars IV, s. 638).

¹⁰⁷ Zob. LG III, 22; COD II-2, s. 1763, 1-5; przekład polski: *op. cit.*, s. 125-127.

¹⁰⁸ LG III, 25; COD II-2, s. 1767, 19-26; przekład polski: *op. cit.*, s. 129-130.

¹⁰⁹ 25 unika tego słownictwa, wygodnego przecież dla klasyfikacji aktów magisterialnych.

powierzona jest całemu Kościołowi¹¹⁰, zanim wyrazi się w magisterium kolegium biskupów pozostających w jedności z Następcą Piotra lub w magisterium papieża. Należy zauważyć, iż sobór zachowuje w tym punkcie to samo otwarcie, co I Sobór Watykański: poprzedni paragraf mówi o doktrynie „mającej być definitywnie uznaną (a nie: w którą należy definitywnie uwierzyć)” (w przypadku magisterium zwyczajnego-i-powszechnego) oraz o „orzeczeniach, które należy przyjąć posłuszeństwem wiary” (w przypadku nadzwyczajnego magisterium soboru). Omawiany obecnie paragraf ogranicza nieomyślność do „depozytu boskiego objawienia, który ma być ze czcią przechowywany i wiernie wykładany”. Sformułowania te są celowo otwarte, nie wykluczając (ale i nie włączając *explicite*) pola „powiązania”, podczas gdy schemat przygotowany z 1962 roku proponował w tym miejscu rozróżnienia rozszerzające zakres nieomyślności na „powiązanie”, a zwłaszcza na interpretację „prawa naturalnego”¹¹¹. Owe rozróżnienia odnajdziemy jednak w niektórych dokumentach posoborowych magisterium rzymskiego. Dal-
szy ciąg tekstu podejmuje definicję nieomyślności papieskiej z *Pastor Aeternus*, w tym czy innym punkcie wprowadzając oficjalne komentarze biskupa Gassera. Zakończenie paragrafu jest skomponowane w ten sposób, iż eksplikacja (11 lipca 1870 roku) słynnego kanonu antygallikańskiego (niezmiennosc definicji papieskich jako takich, a nie ze względu na zgodę Kościoła) charakteryzuje zarazem definicję głowy kolegium biskupiego oraz definicję „kolegium biskupiego wraz z Następcą Piotra”:

Orzeczeniom tym nie może nigdy zabraknąć zgody Kościoła, a to z powodu działania jednego i tego samego Ducha Świętego, dzięki któremu to działaniu cała trzoda Chrystusowa utrzymuje się w jedności wiary i czyni w niej postępy¹¹².

Podobnie jak w n° 22 o kolegialności, tekst przechodzi tutaj z płaszczyzny jurydycznej na poziom historii i pneumatologii. Tak też ostatni paragraf wprowadza „środki ludzkie”, podkreślając „obowiązek” biskupa Rzymu i biskupów, by się doń uciekać, nie formułując jednak jakiegoś „prawa”, które mogłoby zmusić magisterium do stawania przed „innym trybunałem”, niż ono samo:

[Objawienie] dzięki światłu Ducha Świętego jest święcie strzeżone w Kościele i wiernie wykładane. Zgodnie zaś ze swym urzędem i powagą sprawy papież

¹¹⁰ LG III, 25; COD II —2, s. 1767, 27-29; DzS 3070-3074; przekład polski: *op. cit.*, s. 130 i BF, II, 60-61.

¹¹¹ Zob. *Constitutionis dogmaticae LG synopsis historica*, *op. cit.*, s. 129; zob. także DH 14, gdzie rozróżnia się pomiędzy funkcją głoszenia i nauczania prawdy oraz wyjaśniania i potwierdzania „zasad porządku moralnego, wynikających z samej natury ludzkiej”: dwa ostatnie czasowniki mają mniejszą kwalifikację teologiczną niż dwa pierwsze, zob. COD II —2, s. 2049, 5 — 8; przekład polski: *op. cit.*, s. 424.

¹¹² LG III, 25; COD 11-2, s. 1769, 4 - 7 ; przekład polski: *op. cit.*, s. 130.

i biskupi pilnie dokładają starań, stosując odpowiednie środki, aby badać je jak należy i w sposób odpowiedni wyrażać¹¹³.

Temu długiemu n^o, który nie spełnia całkowicie *desiderata* mniejszości I Soboru Watykańskiego, udaje się jednak obejść trudność, jaką stanowiła odmowa wprowadzenia „środków ludzkich” i „zgody” do jurydyczno-dogmatycznej definicji nieomyślności papieskiej. Ogromnie pomogło w tym uwypuklenie „nadprzyrodzonego zmysłu wiary całego ludu”, który „nie może zbłądzić w wierze”, bardzo aktywne znaczenie nadawane „repcji”¹¹⁴ i wprowadzenie kolegalności do sprawowania magisterium. Najważniejszym punktem jest głęboka reorganizacja *Pastor Aeternus* (rozdział czwarty), która wiedzie do wprowadzenia najbardziej jurydycznych paragrafów, znajdujących się odtąd w środku rozwinięcia (a nie na końcu) w ramy nowej teologii Ewangelii i objawienia, która antycypuje już Konstytucję *DV*.

3. RELACJA KOŚCIOŁA DO INNYCH I JEGO KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Znaczenie pierwiastka „doktrynalnego” i „rola” nadawana magisterium ewoluują ostatecznie w zależności od miejsca „pozostawionego” drugiemu, czy to wyznającemu inną wiarę, czy wręcz ateście. W tym ostatnim punkcie kilka uzupełnień pozwoli dojść aż do końca fundamentalnej trajektorii soboru, od kwestii prawdy ku koncepcji człowieka, oraz zrozumieć wahania epoki posoborowej. Odnieśliśmy się już do koncentrycznego schematu, jaki nadaje strukturę całości dzieła soborowego, a zwłaszcza Konstytucji o Kościele. Istnieją inne modele komunikacji, szczególnie w tekstach zredagowanych pod nadzorem Sekretariatu ds. Jedności oraz w niektórych fragmentach *GS*.

Jednakże istotny punkt pojawia się w *LG* (rozdział drugi), kiedy to sobór definiuje „konieczność Kościoła” do zbawienia¹¹⁵, podejmując tradycyjną doktrynę, potwierdzoną w ramach *Dei Filius* (rozdział trzeci). Cała sekwencja, która pojawia się po tym „nauczaniu”, jest zorganizowana tak, by uwydatnić jednocześnie konieczność „cielesną” o r a z „granice” eklezjalną, która przenika cały byt ludzki: jeśli można być „ciałem” w łonie Kościoła, nie będąc w nim „sercem” — z powodu niewytrwania w miłości — można także, w perspektywie zbawienia, być w nim „sercem”, nie będąc „ciałem”. To właśnie pokazuje tekst w swej dalszej części, mówiąc najpierw o tych, którzy mają wiarę w Chrystusa, a następnie o wszystkich ludziach bez wyjątku, których łaska Boża wzywa do zbawienia”. Na końcu tej drogi argument ten objawia wszystko, co implikuje:

¹¹³ *LG* III, 25; *COD* 11 — 2, s. 1769, 13 — 16; przekład polski: *ibid.*

¹¹⁴ *LG* II, 12; *COD* 11-2, s. 1745, 17-20 i 23-26; przekład polski: *op. cit.*, s. 116.

¹¹⁵ *LG* II, 14; *COD* II-2, s. 1749, 11-19; przekład polski: *op. cit.*, s. 118.

Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie. Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie ¹¹⁶.

Odwołanie do sumienia jest faktycznie ostatecznym punktem odniesienia antropologii soborowej. Odnajdujemy je zwłaszcza w Dekrecie o wolności religijnej, w związku z „poszukiwaniem prawdy” i „obowiązkami człowieka wobec prawdziwej religii” ¹¹⁷. Zaś *GS* czyni zeń teologię:

Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa. Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego ¹¹⁸.

Trzeba jednak przyznać, że ów „ośrodek” jest przedmiotem dość różnorodnych interpretacji. W rzeczywistości w konstytucji duszpasterskiej po prezentacji innego, jakim jest ateista, z przyczyn chrystologicznych i pneumatologicznych pojawia się stwierdzenie, że każdy człowiek może być zbawiony „w sposób Bogu wiadomy”¹¹⁹, jak gdyby spotkanie z sumieniem drugiego implikowało pełną szacunku rezerwę, która zaprasza Kościół do tego samego „przesunięcia”, jakie zostało dokonane w nim przez misterium Boga¹²⁰.

Jednakże ta sama konstytucja wprowadza „sumienie”, zgodnie z odmienną logiką, w pewną strukturę fundamentalnie religijną, rozwijaną poprzez przegląd *praeambula fidei*, których odnowiony model znajduje się we wstępnym wykładzie o „sytuacji człowieka w świecie dzisiejszym” ¹²¹. Ten rodzaj argumentacji jest po części tłem także dekretu o relacjach Kościoła do religii niechrześcijańskich. Jego przedłużenie znajduje się nawet w orzeczeniu doktrynalnym dotyczącym ateizmu:

¹¹⁶ *LG* II, 16; *COD* II —2, s. 1751, 23 — 29; przekład polski: *op. cit.*, s. 120.

¹¹⁷ Zob. niżej, s. 486 — 487.

¹¹⁸ *GS* I, 16; *COD* 11 — 2, s. 2183, 38 — 2185, 1; przekład polski: *op. cit.*, s. 548.

¹¹⁹ *GS* 1, 22; *COD* II —2, s. 2193, 24-28, wraz z odniesieniem do *LG* II, 16; przekład polski: *op. cit.*, s. 554.

¹²⁰ Można w tym miejscu zmierzyć transformację dokonaną między teologią polityczną Leona XIII i Piusa XI, wyrażoną w ustanowieniu uroczystości Chrystusa Króla (zob. wyżej, s. 379n) a uniwersalistyczną chrystologią *GS*, jaka zostaje stopniowo zbudowana na końcu czterech rozdziałów jej pierwszej części. Chrystus Król zostaje tam przywołany jako fundament ludzko-boskiej jedności historii ludzkości: „Na tej ziemi Królestwo obecne już jest w tajemnicy; dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana” (III, 39).

¹²¹ *GS* I, 4-10; *COD* II —2, s. 2169 — 2179; przekład polski: *op. cit.*, s. 539-544.

Kościół utrzymuje, że uznanie Boga bynajmniej nie sprzeciwia się godności człowieka, skoro godność ta na samym Bogu się zasadza i w Nim się doskonali [...]. Natomiast przy braku fundamentu Bożego i nadziei życia wiecznego godność człowieka, jak to dziś często widać, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania [...] ¹²².

Ten osąd być może stawia nas na nowo przed alternatywą, wspomnianą przez Jana XXIII w jego mowie na otwarcie soboru: zgodnie ze sposobem odnoszenia się do sumienia innego i do historii jako „nauczycielki życia” rozumieć się będzie rolę magisterium i doktryny Kościoła w perspektywie „sądu” lub raczej w duchu „samo-ograniczenia”. Od tego zależy pokój i jedność rodzaju ludzkiego, które Kościół stara się szerzyć.

¹²² GSI, 21; COD II — 2, s. 2189, 26- 36; przekład polski: *op. cit.*, s. 550.

ROZDZIAŁ TRZYNASTY

Komunikacja Słowa Bożego: *Dei Verbum*

B. Sesboüé

Wskazówki bibliograficzne: Papieska Komisja Biblijna. *Instruction sur la vérité historique des évangiles*. DC 61 (1964), 711 - 718. - H. Fries. *La révélation*, w: *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire du salut* (1965). t. 1. Cerf. Paris 1969, s. 207-301. - R. Latourelle. *La révélation et sa transmission selon la Constitution Dei Verbum*. „Gregorianum” 47 (1966). s. 5-40; *Théologie delà révélation*. DDB. Bruges-Paris 1969³ -J. Ratzinger. A. Grillmeier. B. Rigaux. *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. LThK, Das zweite vatikanische Konzil, op. cit.* t. II. s. 497-583. - B.-D. Dupuy (red.). *La révélation divine. Constitution dogmatique „Dei Verbum” texte latin et traduction française, commentaires par de nombreux collaborateurs*, t. I i II. Cerf. 1968 [zwłaszcza komentarz do preambuły rozdziału pierwszego, autorstwa H. de Lubaca. t. 1, s. 1 57-302]. - Zbiorowe. *Révélation de Dieu et langage des hommes*. Cerf. 1972. - G. Defois, *Révélation et société. La constitution „Dei Verbum” et les fonctions sociales de l'écriture*. RSR 63 (1975), s. 457 - 504. - H. Waldenfels, *Manuel de théologie fondamentale*, przekład franc.: Cerf. 1990; przekład polski: *O Bogu. Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych* (1985). A. Paciorek. Księgarnia Św. Jacka. Katowice 1993. - C. Duquoc. *Alliance et révélation*, w: zbiorowe. *Initiation à la pratique de la théologie*. Cerf. 1987³, t. II. s. 3-76. - J. Doré. *La révélation*, w: zbiorowe. *Introduction à l'étude de la théologie*. Desdée. Paris 1992. t. 11. s. 283-337.

Historia redakcji tekstu

Jeszcze przed otwarciem soboru kwestia objawienia była uważana za centralną, zarazem dla doktryny katolickiej i ze względu na jej stawkę ekumeniczną. Problem stosunku między Pismem a Tradycją był faktycznie najważniejszym przedmiotem sporu pomiędzy katolikami a protestantami. Słowo soboru miało być zatem decydujące w perspektywie zadania pojednania ekumenicznego, jakie powierzył mu Jan XXIII. W zbiorze schematów przygotowawczych objawienie umieszczone było na czele. Jednakże przy omawianiu poszczególnych kwestii schemat o liturgii podjęty został na pierwszym miejscu i pozwolił soborowi uzyskać pewną jednomyślność, a zarazem jakieś ogólne ukierun-

kowanie. Kiedy po pierwszym udanym epizodzie sobór zajął się „schematem konstytucji dogmatycznej o źródłach objawienia”, przygotowanym przed zgromadzeniem soboru, rozpoczęła się trudna debata, która od razu ujawniła istnienie większości i mniejszości. Zaproponowany schemat został faktycznie napisany podług pewnej mentalności teologicznej, nie tylko wywodzącej się z Soboru Trydenckiego, ale niosącej z sobą uproszczoną i zatwardziałą interpretację tekstów tego soboru. Tymczasem lektura Soboru Trydenckiego dokonana przez I Sobór Watykański przyczynia się do rozpowszechnienia doktryny „dwóch źródeł” objawienia jako doktryny praktycznie dogmatycznej, i uwypukliła, jak wiemy, rolę magisterium¹. Przytoczmy kilka najważniejszych punktów tego schematu, nie mówiących zresztą nic o samym akcie objawienia Boga, którego szczytem jest osoba Jezusa Chrystusa:

Rozdział I: Podwójne źródło objawienia, n° 4. Kościół zawsze wierzył i wierzy, że pełne objawienie nie jest zawarte tylko w samym Piśmie, ale w Piśmie i w Tradycji, jakby w podwójnym źródle, choć w odmienny sposób. [...] Tego, co owa Tradycja zawiera jako taka, nie poznajemy na podstawie ksiąg, ale poprzez żywe głoszenie jej w Kościele, poprzez wiarę wiernych i praktykę Kościoła [...].

N° 6. Ażeby jedno i drugie źródło objawienia harmonijnie i skutecznie współdziałały przy zbawieniu człowieka, Pan zechciał powierzyć zadanie zachowywania, strzeżenia i autentycznego interpretowania jedyne go depozytu wiary nie poszczególnym wiernym, którzy zostali o nim w jakiś sposób pouczeni, ale jedynie żywemu magisterium Kościoła. A zatem magisterium Kościoła, jako bliskiej i powszechnej regule wiary, przynależy nie tylko orzekanie [...] o tym, co pośrednio lub bezpośrednio dotyczy wiary i obyczajów, znaczenia i interpretacji Pisma Świętego i dokumentów i zabytków, które zachowują i objawiają to, czym była Tradycja na przestrzeni czasów, ale także wyjaśnianie i rozwijanie tego, co w sposób niejasny i *implicite* zawarte jest w jednym i drugim źródle².

Tekst ten utkany jest z wyrażeń trydenckich, ale idzie znacznie dalej i przenosi interpretację podaną przez Bellarmina i wiele podręczników aż do naszych czasów. Najpierw przechodzi od „tradycji” w liczbie mnogiej do „Tradycji”. Następnie zakłada, że szesnastowieczny sobór nauczał słynnego „*partim...partim...*” i że są zatem prawdy wiary objawionej, które można oprzeć tylko na Tradycji Kościoła, a nie na samych Pismach³. „Krótko mówiąc, istnieje nie tylko formalna, ale i materialna niewystarczalność Pisma. Tradycja rozciąga się poza Pismo”⁴. Tekst nie wspomina wcale „czystości Ewangelii”, uważanej przez Sobór Trydencki za źródło wszelkiej doktryny. Z drugiej strony stara się ustalić,

¹ Zob. wyżej, s. 241 -242 i 243 — 244.

² *Schéma de Constitution dogmatique sur les sources de la révélation*, przekład franc, w: B.-D. Dupuy, *Historique de la Constitution, La révélation divine, op. cit.*, I, s. 70 — 71.

³ Zob. wyżej, s. 123 — 127.

⁴ B.-D. Dupuy, streszczając tę tezę, *op. cit.*, s. 72.

w linii I Soboru Watykańskiego, koncepcję magisterium jako interpretatora Pisma i Tradycji, którego autorytet umieszczony zostaje w bezpośredniej bliskości autorytetu objawienia.

Gdy tylko zapoznano się ze schematem, wywołał on konsternację. Po stronie katolickiej pomija ponad stuletnią refleksję teologiczną, wywodzącą się od Mohlera i Newmana, i podjętą w XX wieku przez J. R. Geiselmanna i Y. Congara. Odwraca się też plecami od jakiegokolwiek postawy ekumenicznej. Pewien protestant mógł napisać: „Ten tekst nie mówił nawet tego, co sformułował Sobór Trydencki: podnosi do rangi projektu dekretu sposób, w jaki interpretowano Sobór Trydencki, to znaczy, że dwa są źródła Bożego objawienia, Pismo i Tradycja, oraz że Tradycja jest w końcu obszerniejsza, ważniejsza od Pisma”⁵. A zatem tekst ten stanowił wyraźny krok wstecz w stosunku do najlepszych wyników badań teologicznych.

Kontrowersje były w Rzymie żywe wewnątrz i na zewnątrz soboru. Pojawiła się szczególna literatura, artykuły-pamflety, często skierowane przeciw Geiselmannowi i Congarowi. Był to na soborze moment poważnego kryzysu i prawdziwej walki. Tekst schematu został opublikowany za sprawą niedyskrecji. W obiegu pojawiły się kontrprojekty, sygnowane przez wielkich teologów (K. Rahner, Y. Congar). Kardynał Ottaviani bronił schematu w auli, wspierany przez kardynałów Siriego, Ruffiniego i Browne’a, którym szybko przeciwstawili się kardynałowie Alfrink, Bea, Frings, Léger, Liénart, Koenig, Suenens i w pewnej mierze Tisserant. Od biskupa De Smedta dowiedziano się także, że komisja przygotowawcza odmówiła wzięcia pod uwagę prośby papieża, który zapraszał ją do konsultacji z pozostałymi komisjami w kwestiach ekumenicznych⁶. Pierwsze głosowanie orientacyjne miało miejsce 20 listopada. Znaczna większość Ojców odrzuciła schemat jako podstawę do rozpoczęcia dyskusji, ale nie osiągnęła ona dwóch trzecich. Tymczasem zgodnie z regulaminem soborowym potrzeba było kwalifikowanej większości dwóch trzecich, aby schemat mógł być odrzucony z prawnego punktu widzenia: brakowało stu głosów. Tekst zatem „obowiązywał” nadal. Nie przewidziano żadnej procedury na tego typu okoliczności.

Jan XXIII zdecydował wówczas o wycofaniu schematu i powołał komisję mieszaną, której współprzewodniczyli kardynałowie Ottaviani i Bea, aby przed kontynuowaniem prac soborowych dokonała poprawy tekstu. Narzucił zatem współpracę w ważnym punkcie doktrynalnym pomiędzy pierwszą dykasterią, Świętym Officjum, któremu wyrwano tym samym monopol w tej dziedzinie, a zupełnie nowym Sekretariatem ds. Jedności, którego zadaniem było zachowanie otwartości ekumenicznej przygotowywanych tekstów. W grudniu kardynał Bea mógł powiedzieć: „Uzyskaliśmy zgodę we wszystkim, z wyjątkiem

⁵ Pastor Richard-Molard, cytowany w: H. Holstein, *RSR* 57 (1969), s. 415.

⁶ J. Ratzinger, *LThK*, *op. cit.*, II, s. 500.

jednej kwestii, a mianowicie wzajemnego stosunku Pisma i Tradycji”⁷. Innymi słowy, redaktorzy pierwotnego schematu chcieli zachować tezę o dwóch źródłach wraz z formułą: „Tradycja ma szerszy zakres niż Pismo”. Utrzymywali, że sama Tradycja mogła opierać niektóre punkty doktryny katolickiej na Bożym objawieniu. Ta dwuznaczność nadal będzie ciążyć w debatach i na redakcji tekstu. Komplementarność Pisma i Tradycji nie była kwestionowana; chodziło o to, czy owa komplementarność była ilościowa — to, co nie znajdowano z jednej strony, można było znaleźć z drugiej — czy jakościowa: Pismo i Tradycja są dwoma solidarnymi kanałami komunikacji tego samego źródła, a żywa Tradycja stanowi ruch przekazywania objawienia, jakie wyrażone jest w Piśmie.

Poprawiony przez komisję mieszaną schemat został przyjęty 27 marca 1963 roku i wysłany do Ojców, którzy zareagowali różnymi uwagami. Wrażliwi na niepodważalny postęp, jaki się dokonał, pozostali krytyczni w pewnej liczbie punktów. Okazało się zatem, że schemat ten mógł służyć za podstawę dyskusji soborowej. Nie została ona umieszczona w programie drugiego okresu. Jednakże wielu Ojców dało wyraz pragnieniu, aby komisja mieszaną podjęła swą pracę, aby ulepszyć schemat na podstawie otrzymanych uwag. W rzeczywistości to nowe zadanie zostało powierzone Komisji Teologicznej soboru, a kardynał Bea zachował prawo wglądu w końcowy rezultat. Teologowie, jak Y. Congar, którzy wiele publikowali na temat tej kwestii, mogli tym samym uczestniczyć w owych pracach. Nowa redakcja została ukończona w kwietniu 1964 roku: schemat uzyskał swą niemal ostateczną konfigurację. Był bardziej biblijny; ujmował objawienie najpierw jako akt udzielenia się Boga, które swój szczyt ma w Jezusie Chrystusie, a potem rozważa je jako pewną całość przekazanych prawd. Transcendencja Słowa Bożego w stosunku do Kościoła jest wyraźnie uwypuklona. Tradycja zostaje wymieniona przed Pismem, albowiem samo Pismo jest owocem pewnego aktu Tradycji pokolenia apostołskiego. Funkcja właściwa magisterium jest wyjaśniona jako poddanie Pismu przekazanemu przez Tradycję.

Debata została wznowiona na jesieni 1964 roku, podczas trzeciego okresu soboru. Skupiła ona kwestię relacji pomiędzy Pismem a Tradycją wokół wyrażenia „Tradycji konstytutywnej”. Trudność była wciąż ta sama: czy są punkty wiary, które jako takie konstytuowane są tylko na fundamencie Tradycji? Tekst nie dotarł jednak do ostatecznego głosowania w tym okresie. Zadaniem czwartego okresu było przyjęcie ostatnich poprawek. W ostatniej chwili dowiedziano się, że papież nakazał wprowadzenie ostatniej poprawki, aby zaspokoić pewne roszczenia mniejszości, co rzuciło cień na satysfakcję wielu z ostatecznego wyniku prac. Tekst został przegłosowany przy „moralnej jednomyślności” 2344 głosów za, 6 przeciw, podczas uroczystego posiedzenia

⁷ Cytat w: B.-D. Dupuy, *La révélation divine, op. cit.*, t. 1, s. 82.

z 18 listopada 1965 roku. W taki sposób dokument ten, opracowywany od początku soboru, będący przyczyną jego pierwszego kryzysu, wstrzymywał jego oddech aż do samego końca. Wszakże u kresu sobór odnalazł jednomyślność.

Mamy obecnie do dyspozycji sporą liczbę komentarzy do *Dei Verbum*. Posługiwano się w nich pełną publikacją aktów soboru i wielu archiwaliami, ale jeszcze nie z archiwów soborowych. Nie dysponujemy jeszcze, jak w przypadku I Soboru Watykańskiego, niejako drugim pokoleniem opracowań, zredagowanych z większym dystansem w stosunku do samego wydarzenia i pozwalającymi odsłonić głębszy sens powziętych orientacji. Będzie to jedno z ograniczeń proponowanego komentarza.

I. O SAMYM OBJAWIENIU (ROZDZIAŁ PIERWSZY)

1. PREAMBUŁA (N° 1)

Sobór święty słuchając nabożnie słowa Bożego (*Dei Verbum*) i z ufnością je głosząc, kieruje się słowami św. Jana, który mówi: „Głosimy wam żywot wieczny, który był u Ojca i objawił się nam. Cośmy widzieli i słyszeli, to wam głosimy, abyście i wy współuczestnictwo mieli z nami; a uczestnictwo nasze jest z Ojcem i z Synem jego Jezusem Chrystusem” (1 J 1,2-3) ⁸.

„*Dei Verbum*”: to wyrażenie-tytuł streszcza zawartość dokumentu. Na sposób scalający przywołuje on Słowo Boże, a zatem objawienie, Słowo Boga, Chrystusa Jezusa, który jest owym Słowem, które stało się ciałem. Dalsza część tekstu wyjaśni to połączenie.

Sobór ogłasza się najpierw jako „nabożnie słuchający słowa Bożego” i stara się być mu posłusznym. Owo słuchanie uzasadnia pewność głoszenia przezeń owego słowa. Ton jest od razu odmienny od tonu I Soboru Watykańskiego. Tekst nie kładzie nacisku na autorytet Kościoła ani na autorytatywne przedstawianie prawd do wierzenia, ale na posłuszeństwo i misyjny akt proklamacji. Od początku sobór, a zatem magisterium Kościoła, sytuują się pod władzą tegoż Słowa, którego Boża transcendencja jest jasno potwierdzona.

Cytat z 1 J 1,2-3 łączy w głoszeniu objawienia widzenie i słuchanie. Albowiem w Jezusie, Bożym „egzegecie” (J 1,18), widzimy i słuchamy Boga. Jezus jest „teofanią Boga”⁹. W perspektywie Janowej wiara nie jest tylko „słyszeniem”; jest również „widzeniem”. Przywołując „współuczestnictwo z na-

⁸ COD II-2, s. 1971. Pozostałe cytaty z *DV*, wskazane według ich n° i paragrafów, znajdują się na s. 1973 — 1991 tego samego wydania. Przekład polski: *op. cit.*, s. 350.

⁹ J. Guillet, cytowany w: H. de Lubac, *La révélation divine*, *op. cit.*, t. I, s. 162.

mi i nasze uczestnictwo z Bogiem”, sobór wprowadza centralny schemat tekstu, schemat komunikacji i daru: nie chodzi po prostu o „komunikację prawd”, ale o udzielenie i osobowy dar Boga ludziom, będący fundamentem wspólnoty życia pomiędzy ludźmi. Albowiem objawienie jest już zbawieniem; jest podporządkowane „życiu wiecznemu”.

W ostatnim zdaniu preambuły tekst deklaruje trzymanie się „śladów Soboru Trydenckiego i I Watykańskiego”¹⁰: formuła ta, mająca uśmierzyć niepokój najbardziej konserwatywnych Ojców, podkreśla troskę soboru o zachowanie ciągłości w stosunku do pracy dwóch poprzednich soborów. Jednakże „trzymanie się śladów” nie oznacza „pozostania przy”. II Sobór Watykański w żadnym razie nie sprzeciwi się Soborowi Trydenckiemu ani I Watykańskiemu, co nie przeszkodzi mu wyrazić lepiej, w sposób komplementarny, w szerszej i bardziej zrównoważonej perspektywie tego, czego na prawdę nauczały owe sobory, proponując „nową lekturę” twierdzeń, które często będą cytowane¹¹. Faktycznie sobory zawsze afirmowały swą wierność wobec poprzednich zgromadzeń soborowych. Praca soborowa jawi się wreszcie w perspektywie swego celu pastoralnego: pragnie ona oznajmiać orędzie zbawienia, „świat cały uwierzył, a wierząc ufał, a ufając miłował”.

Preambuła wskazuje tym samym dwa najważniejsze tematy dokumentu: objawienie i jego przekazywanie. To kapitalne rozróżnienie, ponieważ inicjatywa Boga będzie honorowana jako taka i oświeci następnie warunki swego przekazywania. Nie zamykając się w problematyce schematu przygotowawczego, sobór cofnął się, by opisać konkretnie wydarzenie objawienia i zaproponować taką jego koncepcję, która wykracza poza treść „prawd wiary” i traktuje o „akcie Boga, który sam się objawia”¹². Rozdział pierwszy mówić będzie o objawieniu, a pozostałe rozdziały o jego przekazywaniu na początku i w czasach Kościoła.

2. OBJAWIENIE: BÓG OBCUJE ZE SWYMI PRZYJACIÓŁMI (N° 2)

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić tajemnicę woli swojej (zob. Ef 1,9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (zob. Ef 2,18; 2 P 1,4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (zob. Kol 2,18; 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (zob. Wj 33,11; J 15,14-15) i obcuje z nimi (zob. Ba 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej (n° 2).

¹⁰ Zob. komentarz krytyczny tego wyrażenia w: K. Barth, *La révélation divine, op. cit.*, t. II, s. 513-522.

¹¹ J. Ratzinger, *LThK*, s. 505.

¹² H. Bouillard, *Révélation de Dieu et langage des hommes, op. cit.*, s. 43.

Ten ogólny opis objawienia zostaje wyrażony w podwójnej perspektywie komunikacji oraz „koncentracji chrystologicznej”, drogiej K. Barthowi¹³. Pierwsze zdanie II Soboru Watykańskiego podejmuje drugie zdanie I Soboru Watykańskiego¹⁴. Ta zamiana już od samego początku wskazuje na odmienną problematykę: celem nie jest już formalne odróżnienie objawienia naturalnego i objawienia nadprzyrodzonego, ale wyłożenie, w sposób trynitarny, *m i s t e r i u m* — które wyraża łaciński termin *sacramentum* — nie zaś „zrządzenia” „samoobjawienia się” Boga, przez Chrystusa i w Duchu Świętym. Zapowiada to skupienie się na osobie Chrystusa, sakramencie Boga. Zamysłem Bożym jest podarowanie ludziom dostępu i uczestnictwa w życiu trynitarnym.

Aby tego dokonać, Bóg zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (słowo to przedkładane jest nad termin „synowie”, przywołuje ono teksty Wj 33,11 i J 15,14-15). Wyrażenie to stwarza pewien klimat: nie sytuuje się już w perspektywie apologetyki; spokojnie powraca do wykładu doktrynalnego. Nie przypomina posłuszeństwa, jakie człowiek winien jest objawiającemu się Bogu, jak to było na I Soborze Watykańskim¹⁵. Posługuje się językiem komunikacji, spotkania, relacji i zaproszenia do wspólnoty. Poprzez objawienie Bóg, na wzór Mądrości, „obcuje z ludźmi” (Ba 3,38)¹⁶. Schemat dialogowy zastępuje schemat autorytetu i posłuszeństwa. Naznaczony tym będzie cały dokument.

Ta ekonomia objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą (n° 2).

Ekonomia objawienia przebiega przez *g e s t y i s ł o w a*, zgodnie z solidarnością widzenia i słyszenia, przywołaną w preambule. Powiązanie to odsyła do powiązania gestu i słowa w sakramentach. Tutaj chodzi jednak o pierwotny „sakrament” objawienia. Gesty potwierdzają słowa, a słowa wyrażają sens gestów. Gesty są cudami dokonanymi przez Boga dla Jego ludu w Starym Testamencie. To także życie, czyny, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, dzieła objawiające i będące nośnikiem prawdy. Ze swej strony słowo Boże ma właściwą sobie skuteczność: jest samo w sobie czynem (w znaczeniu hebrajskiego *dabar*), który objawia i jednocześnie wypełnia zbawienie.

Owo objawienie typu sakramentalnego ma miejsce w historii i przebiega przez gesty i słowa ludzkie. Dawniej stawiano w opozycji objawienie naturalne, wypełniane poprzez czyny, objawieniu nadprzyrodzonemu, które posługuje się

¹³ Cytowanemu w: H. de Lubac, *La révélation divine, op. cit.*, t. I, s. 182.

¹⁴ COD II-2, s. 1639; DzS 3004; FC 86-87; przekład polski: BF, 1/42.

¹⁵ Zob. wyżej, s. 244-246.

¹⁶ Wyrażenie to zostanie powtórzone w n° 25.

słowami¹⁷. Taka perspektywa okalecza pełnię Bożego objawienia. Ów nacisk odpowiada ponownemu odkryciu teologii historii w okresie soboru¹⁸. Paragraf już o niej wspomina:

Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia (n° 2).

Osoba Chrystusa, „istotowego słowa Boga”, jest szczytem owego objawienia. Jest zarazem jego pośrednikiem, objawicielem, „posłańcem i treścią posłania”¹⁹. To oryginalność pośród religii, które opierają się na objawieniu: ani Mahomet, ani Zoroaster, ani Budda nie proponowali siebie jako przedmiotu wiary swych uczniów. Tutaj natomiast „to Chrystus jest jego Autorem, Przedmiotem, Centrum, Szczytem, Pełnią i Znakiem. Chrystus jest zwornikiem owej niezwyklej katedry, której lukami są obydwaj Testamenty”²⁰. Definiowanie objawienia poprzez identyfikowanie go z osobą Chrystusa nadaje mu zupełnie inną doniosłość niż sprowadzanie go do przekazywania prawd. Twierdzenie to zostanie podjęte na nowo i rozwinięte w n° 4 dokumentu.

3. OBJAWIENIE I DŁUGA HISTORIA (N° 3)

Objawienie jest teraz przedstawiane w ramach historii zbawienia. Cechuje się ono pewnym postępem, podobnie jak sama owa historia i w solidarności z nią: im bardziej Bóg się objawia, tym bardziej się daje i tym bardziej zbawia.

1. W objawieniu tym istnieją pewne etapy historyczne: pierwszy etap, który pozostaje fundamentem pozostałych, to objawienie kosmiczne, związane od początku z osobowym i bezinteresownym objawieniem Boga:

Bóg, przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując (zob. J 1,3) daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie (zob. Rz 1,19-20); a chcąc otworzyć drogę do zbawienia nadziemskiego, objawił ponadto siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku (n° 3).

Stwierdzenia te nie są historyczne, ale ściśle teologiczne: cofają one do początków pojmowanie objawienia przyniesionego przez historię zbawienia²¹.

¹⁷ Zob. H. de Lubac, *La révélation divine*, op. cit., t. 1, s. 182.

¹⁸ Zob. rozmowy na ten temat podczas soboru między O. Culmannem a Pawłem VI oraz utworzenie Instytutu Ekumenicznego Tantur (Jerozolima), mającego być miejscem refleksji nad historią zbawienia.

¹⁹ H. de Lubac, *La révélation divine*, op. cit., t. I, s. 180.

²⁰ R. Latourelle, *La révélation et sa transmission selon la Constitution DV*, 47 (1966), s. 40.

²¹ H. Waldenfels, op. cit., s. 174—177.

II Sobór Watykański podejmuje punkt widzenia I Soboru Watykańskiego na temat dwóch form objawienia. Ale zamiast dokonywać rozróżnienia ich dwoistości na sposób abstrakcyjny, przedstawia je jako połączone ze sobą w konkretnej jedności²², od początku historii i w ujęciu ciągłego stworzenia, przedstawionego, zgodnie z perspektywą janową, jako wypełnionego przez Słowo. Przesuwa to twierdzenie I Soboru Watykańskiego, który podkreślał dzieło stworzenia przez Boga jedyne, możliwe do poznania przez rozum, według punktu widzenia „preambuł wiary”. Sobór odmówił dołączenia do odniesienia do Prologu Janowego tekstów chrystologicznych (Kol 1,16; 1 Kor 8,6; Rz 11,36; Hbr 1,2), które idą dalej, ponieważ przypisują stworzenie nie tylko Słowu, ale Chrystusowi. To ominięcie wynika z ostrożności. Jednak aspekt chrystologiczny nie jest wykluczony. Albowiem termin *Verbum* odsyła do Mądrości Starego Testamentu, odczytanej w Nowym jako zapowiedź osoby Jezusa. Wspomnienie Słowa podkreśla także solidarność między stworzeniem i zbawieniem: stworzenie jest pierwszą chwilą zbawienia, podobnie jak zbawienie nabiera kształtu nowego stworzenia.

Jako że historia zbawienia rozpoczyna się przy stworzeniu człowieka, korzysta on z jednej strony z objawienia kosmicznego²³, to znaczy z tego, które przechodzi przez dzieła stworzenia, zgodnie z Rz 1,19-20; to objawienie jest pierwotne, ale także nieustające. Człowiek jest z drugiej strony przedmiotem pierwszego samoobjawienia się Boga, który otwiera mu drogę zbawienia. Termin objawienia nadprzyrodzonego nie zostaje tutaj użyty celowo, aby uniknąć zaangażowania się w rozróżnienia języka scholastycznego. Jednak idea absolutnej i bezinteresownej transcendencji owego objawienia zostaje dyskretnie przypomniana przez wspomnienie o drodze zbawienia „nadziemskiego” (*supernae*)²⁴.

Mówiąc o naszych „pierwszych rodzicach”, to znaczy o ludziach od samego początku stworzenia, tekst oczywiście nie zagłębia się w problem historyczności przekazów z Księgi Rodzaju. Od swego powstania ludzkość była adresatem nie tylko powołania („nadprzyrodzonego”) do wspólnoty z Bogiem, ale już pewnego objawienia tego samego rzędu. Zamysł Boga jest zatem od razu zamysłem Jego osobowego udzielenia się ludziom. Nie było czasu stworzenia „naturalnego”, po którym miało nastąpić „nadprzyrodzone wyniesienie”.

Z drugiej strony chodzi już o zbawienie przed upadkiem. Zbawienie chrześcijańskie przerasta zatem konieczność wynikającą z grzechu. Człowiek nie może dotrzeć do swego celu „nadziemskiego”, jeśli ten ostatni nie zostanie

²² Zob.). Ratzniger, *LThK*, II, s. 508.

²³ Wyrażenie to, nieobecne w tekście, jest używane przez J. Daniélou, R. Latourelle’a oraz w: H. De Lubac, *op. cit.*, s. 199n.

²⁴ Wyrażenie wcześniejsze od średniowiecznego użycia słowa „nadprzyrodzony”. Zob. J. Doré, *Int. à l'étude de la théol.*, *op. cit.*, s. 327.

mu dany. Z racji samego swego stworzenia znajduje się w stanie „potrzeby zbawienia”.

2. Drugi etap owej historii zmierza od pierwotnego upadku do Abrahama:

Po zaś ich upadku wzbudził w nich nadzieję zbawienia przez obietnicę odkupienia (zob. Rz 3,1 5); i bez przerwy troszczył się o rodzaj ludzki, aby wszystkim, którzy przez wytrwanie w dobrym szukają zbawienia, dać żywot wieczny (zob. Rz 2,6-7) (n° 3).

Po upadku Bóg obiecuje odkupienie, co pozwala dostrzec „protoewangelia” z Rdz 3,15. Troszczy się o rodzaj ludzki „bez przerwy”, aby dać życie wieczne tym, którzy go szukają. Grzech nie sprawił zatem, że człowiek utracił swe powołanie do oglądania Boga we wspólnocie życia; i ze swej strony Bóg działa na rzecz zbawienia wszystkich, „którzy przez wytrwanie w dobrym szukają zbawienia”. Ta wzmianka odnosi się do Rz 2,7: „[...] tym, którzy przez wytrwałość w dobrych uczynkach szukają chwały, czci i nieśmiertelności — życie wieczne”. Dalszy ciąg tekstu Pawiowego wspomina o „Prawie wypisanym w ich sercach” i o ich sumieniu, które zastępuje u nich prawo²⁵. Bóg nadal proponuje swą łaskę, a zatem pewną formę objawienia, wyrażenia Jego powszechnej woli zbawczej, afirmowanej przez św. Pawła (1 Tm 2,4). W każdym czasie i miejscu, poprzez różnorodność sytuacji, Bóg „troszczył się” o rodzaj ludzki, aby prowadzić go do jedyne go zbawienia: życia wiecznego w Chrystusie.

Twierdzenie to nie jest ważne tylko w przypadku bardzo długiego i tajemniczego okresu, rozciągającego się od stworzenia do powołania Abrahama, ale również w przypadku wszystkich ludów, które dziś nie mają związku z Abrahamem. Było to podkreślane w debatach przez biskupów z tych krajów, w których chrześcijaństwo zaszczerpione zostało nieco później²⁶. W Biblii jest również czas przymierza z Noem²⁷.

3. Trzeci etap zmierza od Abrahama do Ewangelii:

W swoim czasie znów powołał Abrahama, by uczynić zeń naród wielki (zob. Rdz 12,2), który to naród po patriarchach pouczał przez Mojżesza i proroków, by uznawał Jego samego, jako Boga żywego i prawdziwego, troskliwego Ojca i Sędziego sprawiedliwego, oraz by oczekiwał obiecanego Zbawiciela. I tak poprzez wieki przygotowywał drogę Ewangelii (n° 3).

²⁵ Owego „prawa natury” nie należy mylić z deistyczną religią naturalną, która wykluczała religię objawioną.

²⁶ Zob. wypowiedzi biskupów takich jak J. Cornelis (Leopoldville), Nguyen-van*Hien (Dalat), kardynał Doepfner (Monachium), J. Serrano (Panama); zob. H. de Lubac, *op. cit.*, s. 208.

²⁷ J. Ratzinger uznaje, że sobór dał się w tym miejscu ponieść „optymizmowi pastoralnemu pewnej epoki”, nie podkreślając wystarczająco ciężaru grzechu człowieka i sądu Bożego nad nim, *LThK II*, s. 509.

Została tutaj streszczona cała ekonomia Starego Testamentu. Przechodzi ona przez patriarchów (Abraham, Izaak, Jakub), Mojżesza i proroków. Bóg wyróżnia pewien naród. Czyni z niego przedmiot wybrania, które nie jest skierowanym do niego przywilejem, ale powierzoną mu misją. Ta pedagogia przygotowania do zbawienia przechodzi przez Prawo i prorocstwo. To historia nakierowana na przyjście Chrystusa, który będzie jej szczytem. To bezpośrednie przygotowanie do Ewangelii.

4. OBJAWIENIE SPEŁNIONE W CHRYSZTUSIE (N° 4)

Numer ten podejmuje i rozwija stwierdzenie z końca n° 2, wpisując je z kolei w historię objawienia. To nowy etap, czwarty niejako, ale również etap ostateczny i definitywny, wypełnienie całego procesu.

Skoro zaś już wielokrotnie i wielu sposobami Bóg mówił przez proroków, „na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna” (zob. Hbr 1,1-2). Zesłał bowiem Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (zob. J 1,1-18) (n° 4,1).

Cytat z Hbr 1,1, przejęty od I Soboru Watykańskiego, w uroczysty sposób wyraża zarazem ciągłość i kontrast między Testamentami. Po sługach, Syn przynosi nam całą nowość, dając samego siebie²⁸: po różnorodności — jedynność, po objawieniach cząstkowych — Objawiciel absolutny, „egzegeta” Ojca (J 1,18), przynosi nam „opowiadanie” o głębokościach Ojca²⁹. W zdaniach tych Bóg był podmiotem, który wprowadza Słowo. Odtąd Chrystus sam będzie podmiotem twierdzeń³⁰:

Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, „człowiek do ludzi” posłany, „głosi słowa Boże” (zob. J 3,34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykowania (zob. J 5,36; 17,4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (zob. J 14,9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości oraz świadectwem Bożym potwierdza, że Bóg jest z nami, by nas z mroku grzechu i śmierci wybawić i wskrzesić do życia wiecznego (n° 4,1).

Objawicielem jest Słowo, które stało się ciałem, „posłane jako człowiek do ludzi”³¹. „Ludzki los Chrystusa jest absolutnym i czystym objawieniem Boga”,

²⁸ Zob. Ireneusz, *CHIV*, 34, 1.

²⁹ Zob. R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, *op. cit.*, s. 353.

³⁰ Zob. H. Waldenfels, *op. cit.*, s. 177- 179.

³¹ To piękne wyrażenie, zaczerpnięte z listu *Do Diogneta*, zawiera dwuznaczność dotyczącą pierwotnego znaczenia formuły, zob. H. de Lubac, *La révélation divine*, t. I, s. 220.

pisał już Rahner³². W Jezusie Bóg jest zarazem objawicielem i tym, co objawione. Słowo zostaje wysłane w łonie misji trynitarnej: pochodzi ono od Ojca, który daje mu pewne dzieło do zrealizowania, a ze swej strony wysyła Ducha. Ta koncentracja chrystologiczna zbliża doktrynę o objawieniu do doktryny o wcieleniu.

Obecność, słowa, dzieła: Jezus objawia Boga najpierw przez swą prostą obecność (*paruzja*) i okazanie samego siebie. Przedłożono tutaj termin obecność nad termin osoby, nazbyt obciążony w chrystologii. „Obecność” jest bardziej konkretna i bardziej biblijna, bowiem to byt Jezusa jest pierwszy. Chrześcijaństwo nie jest przede wszystkim jakimś nauczaniem lub programem: jest kimś, jest samym Chrystusem; jest konkretnym ciężarem egzystencji i zachowania Jezusa; jest nieskazitelną zgodnością między tym, co On mówi, co robi i czym jest. Jego sposób życia i umierania nadaje Mu autorytet i mówi nam, kto jest Bogiem oraz co to znaczy być Bogiem. W Nim Bóg ma odtąd dla nas twarz: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Owa twarz i owa obecność pragną wejść w osobową relację z ludźmi. Jest ona zatem uosobioną figurą objawienia. Cała egzystencja Jezusa jest świadectwem. Jest znakiem *par excellence*, jaki Bóg nam daje. „Droga, która prowadzi do Jezusa Chrystusa ma charakter antropologiczny”³³, ponieważ Słowo wcielone jest człowiekiem, który zwraca się jako człowiek do ludzi. Ta obecność niesie w sobie to, co zostanie wyliczone w innych parach semantycznych.

Odnajdujemy najpierw parę z n° 2: słowa i czyny — Dz 1,1 — ale w odwróconym znaczeniu. Słowa Jezusa są istotne dla Jego objawienia: jest to przepowiadanie Królestwa, przypowieści i słowa o misterium Boga oraz o zbawieniu³⁴. Jego czyny to owe wielkie inicjatywy w stosunku do grzeszników, zaproszenie do stołu, uzdrowienia i znaki. Istnieje zresztą w Jezusie wzajemna wewnętrzność między słowami a czynami. Jego słowa są czynami, a Jego czyny są słowami podanymi na inny sposób.

Znaki i cuda są eksplikacją czynów: sobór używa w tym miejscu słów z Ewangelii synoptycznych (cuda, *dynameis*) oraz z Jana (znaki, *semeia*). Termin znak cechuje się zresztą szerokim znaczeniem, bowiem nie wszystkie znaki uczynione przez Jezusa w Jego życiu koniecznie są cudami. Cuda nie zostały przywołane ze względu na ich walor apologetyczny, ale objawiający.

Zwłaszcza zaś śmierć i zmartwychwstanie: sposobowi życia Jezusa odpowiada Jego sposób umierania, który budzi wiarę w centurionie. Zmartwychwstanie jest wreszcie znakiem *par excellence*, a jednocześnie Bożą sygnaturą całej Jego drogi. Jest ono objawieniem mocy Boga w Jezusie dla naszego

³² K. Rahner, *Problèmes actuels de christologie, Écrits théol.*, I, DDB, Paris 1959, s. 134.

³³ H. Waldenfels, *op. cit.*, s. 178.

³⁴ Sobór nie wchodzi tutaj w trudną kwestię słów rzeczywiście wypowiedzianych przez Jezusa (*ipsissima verba Jesu*).

zbawienia. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są tak w centrum ekonomii objawienia, jak i zbawienia: są ich znakiem i zapowiedzią, a przy tym pierwszym darem Boga, pragnie być „z nami”. Otwierają na przyjście Ducha Świętego i są dla nas. Zbawienie zostaje określone w sposób negatywny i pozytywny: wyzwolenie z grzechu i śmierci, zmartwychwstanie na życie wieczne.

Kościół nie zostaje wspomniany tutaj pośród znaków, jak na I Soborze Watykańskim z dwóch powodów: tekst sytuuje się w chwili objawiającego się aktu Boga w Jezusie i przed ustanowieniem Kościoła, zaś perspektywa jest perspektywą objawienia, nie zaś apologetyki znaków. Tak iż objawienie spełniane w Jezusie Chrystusie jest definitywne:

Ekonomia więc chrześcijańska, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie ustanie i nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa (zob. 1 Tm 6,14; Tt 2,13) (n° 4,2).

Nowy Testament jest ostatnim (*novissimum*): jest Przymierzem ostatecznym. Nie może być trzeciego objawienia publicznego aż do powrotu (*paruzji*) Chrystusa. Soborowi zależało na pozostaniu przy tym fundamentalnym twierdzeniu dotyczącym wydarzenia Chrystusa i na nieposługiwaniu się klasyczną formułą: „objawienie zakończyło się wraz ze śmiercią apostołów”, która poddaje się różnorodnym interpretacjom i przynależy już do przekazywania objawienia. Piękny tekst św. Jana od Krzyża, przypomniany na soborze przez biskupa Zoungrana³⁵ wyraził to w tekście inspirowanym Hbr 1,1:

To bowiem, o czym [Bóg] częściowo mówił dawniej przez proroków wypowiedział już całkowicie, dając nam *Wszystko*, to jest swego Syna. Dzisiaj zatem jeśliby ktoś jeszcze pytał Boga, albo pragnął od Niego jakichś widzeń czy objawień, postąpiłby nie tylko błędnie, lecz również obraziłby Boga, nie mając oczu utkwionych w Chrystusie całkowicie, bez pragnienia jakichś innych nowości. Mógłby wtedy Bóg powiedzieć: „Wszystko już powiedziałem przez Słowo, będące moim Synem i nie mam już innego słowa; czyż mogę ci więc odpowiedzieć albo objawić coś więcej ponad to? Na Niego więc zwróć swe oczy, gdyż w Nim złożyłem wszystkie słowa i objawienia. Odnajdziesz w Nim o wiele więcej niż to, czego pragniesz i o co prosisz”³⁶.

³⁵ Zob. H. de Lubac, *La révélation divine, op. cit.*, t. I, s. 238.

³⁶ Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, II, rozdz. 22, przekład franc.: DDB, Paris 1949, s. 245 — 246; przekład polski: B. Smyrak, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, wyd. IV, przejrzone i poprawione, Wydawnictwo Ojców Karmelitów Bosych, Kraków 1986, s. 261.

5. WIARA, ODPOWIEDŹ CZŁOWIEKA NA OBJAWIENIE (N° 5)

Bogu objawiającemu należy okazać „posłuszeństwo wiary” (Rz 16,26; zob. Rz 1,5; 2 Kor 10,5-6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując „pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego się” i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane (n° 5).

Połączenie między objawieniem a wiarą przejmuje istotę tego, co powiedział I Sobór Watykański³⁷, ale w sposób selektywny i w zupełnie innym klimacie. Oczywiście, objawienie domaga się „posłuszeństwa wiary”, wyrażonego tutaj w terminach Pawłowych. Jednakże perspektywa pozostaje perspektywą spotkania interpersonalnego i dialogu, gdyż „wiara jest całościowym aktem człowieka, w którym kładzie ona na szalę umysł i wolę, «swe serce»”³⁸. Tekst czerpie inspirację z encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam*. Kiedy ktoś skierował do nas słowo, należy odpowiedzieć. Stąd rodzi się dialog: cała wiara chrześcijańska jest dialogiem między Bogiem a człowiekiem, a jest to dialog zbawczy:

Widzicie więc, [...] jak bardzo wzniosłe jest źródło tego dialogu, zrodzone w umyśle samego Boga. Religia ze swej natury wymaga pewnej łączności między Bogiem a człowiekiem, która się wyraża w modlitwie. Stanowi ona bowiem pewnego rodzaju dialog. Także i objawienie, to jest nadprzyrodzona więź, którą sam Bóg ustanowił z ludźmi, może być jakby pewnego rodzaju dialogiem, w który Słowo Boże przemawia czy to poprzez wcielenie, czy w Ewangelii. Ojcowski i święty dialog między Bogiem a ludźmi, przerwany po nieszczęsnym upadku Adama, został potem wznawiany w późniejszych epokach³⁹.

Perspektywa ta nie znosi posłuszeństwa, jakie winniśmy Bogu w akcie wiary. Sobór potwierdza to jasno, rezygnując przy tym z wyrażenia I Soboru Watykańskiego, „z powodu autorytetu samego Boga objawiającego”. Włącza je jednak w zrównoważoną perspektywę. Podobnie jak w przypadku objawienia, nie wspomina Kościoła i jego magisterium przy okazji wiary, ponieważ refleksja sytuuje się na poziomie bezpośredniego stosunku wierzącego do Boga w Chrystusie. Opis wiary winien być ważny i dla apostołów, i dla nas. Tymczasem Piotr „nie wierzył w świadectwo Piotra”⁴⁰. Perspektywa jest zarazem „biblijna i personalistyczna” (kardynał Ddpfner).

Wielka debata soboru o wierze doprowadziła do zmagania się dwóch koncepcji klasycznych. Jedna zachowuje przede wszystkim żywą wiarę, akt

³⁷ Jest to, zdaniem J. Ratzingera, „kondensacja odpowiednich tekstów I Soboru Watykańskiego”, *LThK*, s. 512.

³⁸ H. Waldenfels, *op. cit.*, s. 299.

³⁹ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (6.08.1964), n° 72, *DC* 61 (1964), 1080; przekład polski: w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Pax, Warszawa 1981, s. 201 (n° 70).

⁴⁰ H. de Lubac, *La revelation divine*, *op. cit.*, t. I, s. 242.

egzystencjalny, poprzez który człowiek pokłada swą ufność w Bogu, oddaje Mu się i może do Niego przylgnąć. Wiara jest aktem osobistym, który kieruje się do Chrystusa jako do Boga. Jest to wiara, „poprzez którą się wierzy” (*fides qua*). To aspekt podkreślany przez Lutra i tradycję protestancką. Druga koncepcja widzi w wierze intelektualne przyzwolenie na korpus prawd objawionych. Kładzie ona nacisk na związany z dobrowolnością i posłuszeństwem wymiar wiary oraz na jej treść. To wiara, „która jest wierzona” (*fides quae*), którą tradycyjnie uwypukla teologia katolicka, aspekt uwzględniony wyłącznie na I Soborze Watykańskim⁴¹. Sobór pragnął wzmiankować obydwa aspekty jednocześnie, rozpoczynając od pełnego powierzenia się człowieka Bogu. Albowiem każda z tych koncepcji jest cząstkowa i może przemienić się w błąd: wiara-zaufanie nie może istnieć bez treści; wiara-pryzwolenie na doktrynę nie może stać się wiara bezosobową.

Niektórzy teolodzy pragnęli przeciwstawić w tym punkcie Stary i Nowy Testament: pierwszy miał zawierać koncepcję wiary-zaufania, a drugi wiary - -pryzwolenia. H. Urs von Balthasar starał się jednak pokazać, że owa opozycja nie ma oparcia, ponieważ obydwa aspekty są obecne w obu Testamentach i że można mówić o jednej wierze Chrystusa w Boga, Jego Ojca⁴². Ze swej strony H. de Lubac uważa, że akcent między Starym a Nowym Testamentem zmienił się po prostu dlatego, że Chrystus jest samym przedmiotem objawienia: aspekt przyzwolenia rozumowego jest większy ze względu na sam „chrystocentryzm”⁴³. Podkreśla jednak, że chodzi tutaj o poznanie konkretne, w znaczeniu biblijnym. Nie sposób zatem przeciwstawić sobie obydwu aspektów, jak pokazuje E. Schillebeeckx:

W Piśmie Świętym „*fides fiducialis*” towarzyszy zawsze wyznanie wiary. Innymi słowy osobowy, egzystencjalny akt wiary, podobnie jak fundamentalny wybór, nigdy nie może być oddzielony od „wiary dogmatycznej”, gdzie osobiste zajęcie stanowiska jest w całości zdominowane przez rzeczywistość zbawczą, jaka się jawi. Ale i odwrotne zdanie również jest prawdziwe: wyznanie wiary dogmatycznej nie może być odizolowane od aktu wiary egzystencjalnej, co pokazują Mt 8,5-13 [...] i Hbr 11,4-38 [...]. „Przedmiot” Symbolu nie dotyczy tylko rzeczy i wydarzeń, nawet gdyby chodziło o wydarzenie zbawienia, ale dotyczy Kogoś: Boga żyjącego jako Bóga dla nas i z nami, jaki wyraźnie przejawiał się w człowieku-Jezusie⁴⁴.

Pojednanie obu punktów widzenia bierze się z faktu, że akt wiary zwraca się do osoby Chrystusa, który mówi, to znaczy także „be z p o ś r e d n i o do Boga”,

⁴¹ Zob. wyżej, s. 246-248.

⁴² H. Urs von Balthasar, *La foi du Christ*, Aubier, Paris 1968, s. 28 — 51.

⁴³ H. de Lubac, *La révélation divine*, t. 1, s. 249.

⁴⁴ E. Schillebeeckx, *Approches théologiques*, I. *Révélation et théologie*, Cep, Bruxelles 1965, s. 184, cytowany w: H. de Lubac, *ibid.*, s. 252.

który objawia⁴⁵; przystępujemy wówczas do prawd, które stwierdza. Takie jest znaczące rozszerzenie wniesione przez II Sobór Watykański do intelektualistycznej koncepcji I Soboru Watykańskiego. Z jednej strony wykluczona tu zostaje wszelka perspektywa apologetyczna. Nacisk położony przez I Sobór Watykański na argumenty wyprowadzone z cudów i prorocत्व jest tutaj nieobecny. Akt wiary zostaje po prostu zdefiniowany doktrynalnie. Nasz tekst powraca później do poruszenia serca, wspomaganego przez Ducha Świętego i do osobowej i dialogowej strony wiary:

By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał „wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie”. Aby zaś coraz głębsze było zrozumienie objawienia, tenże Duch Święty darami swymi wiarę stale udoskonala (n° 5).

Działanie Ducha Świętego jest wskazane w formie pomocy wewnętrznej, która „otwiera oczy rozumu”⁴⁶. Formuła ta inspirowana jest II synodem w Orange (529, kanon 7) i została przejęta przez I Sobór Watykański⁴⁷. Tekst wspomina wcześniej łaskę „uprzedzającą i wspomagającą”, określenia te zaczerpnięte są z I Soboru Watykańskiego, które w pewnej mierze dubluje kolejne wyrażenie, ale pozwala także na konotację zewnętrznej formy łaski (przepowiadania, świadectwa, nawet cuda i znaki). Przesłanka ta jest tradycyjna: to namaszczenie Duchem pozwala sercu nawrócić się (ewangeliczna *metanoia*). Dary Ducha Świętego wspomniane dla pogłębienia wiary cofają się do Iz 11,2: „I spoczywa na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej”.

6. POWRÓT DO I SOBORU WATYKAŃSKIEGO (N° 6)

Ostatni paragraf jest swego rodzaju apendyksem, którego ton nie współgra z całością poprzedniego rozwinięcia. Podejmuje on, niemal dosłownie, trzy twierdzenia z pierwszego rozdziału *Dei Filius*, które nie przynależały już do nowej logiki tego wykładu o objawieniu. Połączenia dokonano jednak ostrożnie. Sobór pozostaje wierny swej opcji unikania słownictwa scholastycznego o naturze i nadprzyrodzoności. Obydwa najważniejsze stwierdzenia zostają zresztą wyrażone w znaczeniu odwrotnym: mówi się najpierw o wyjątkowej doniosłości bezinteresownego objawienia Boga w historii. Ale termin „objawiać

⁴⁵ H. Waldenfels, *op. cit.*, s. 299.

⁴⁶ Przypomina to „oczy wiary”, o których mowa w: P. Rousselot, *RSR* 1 (1910), s. 241 —259 i 444-475.

⁴⁷ Zob. *DzS* 377; *FC* 544/1; przekład polski: *BF*, Y11/22.

się”, użyty przez I Sobór Watykański, zostaje tutaj podwojony i opatrzony głosem „ujawnić” i „oznajmić”, przy czym ostatnie słowo powraca do myśli przewodniej rozdziału. Cofamy się następnie do stwierdzenia możliwości naturalnego poznania Boga siłami rozumu. Powtarza się w końcu dodatkową stawkę objawienia czysto boskiego, dla kwestii poznania przez człowieka, poznać w sposób pewny tego, co samo z siebie nie jest dostępne dla rozumu. Jednak nie zachowano w tym miejscu formuły „absolutnie konieczne”. Komentarz dotyczący tych paragrafów podano przy okazji *Dei Filius*⁴⁸.

Numer ten ma charakter „upewniający” i przejmuje w sposób niemal niezmienny doktrynę I Soboru Watykańskiego. Jednak sama różnica w uporządkowaniu twierdzeń i selekcja zachowanych formuł są przejawem pewnego dystansu. Oto ilustracja istotnej ciągłości soborów i korekty wniesionej w pewnym, nazbyt jeszcze zawężonym punkcie widzenia.

7. KONKLUZJA

Mieliśmy okazję uchwycić stawkę tego rozdziału poświęconego historii objawienia i skupionego na osobie Chrystusa. Jego usytuowanie na początku konstytucji jest zwycięstwem nowej większości soborowej, ponieważ temat nie został nawet podjęty w schemacie przygotowawczym.

Zapamiętajmy jego trzy najważniejsze i połączone punkty. Po pierwsze klimat dwóch redakcji I i II Soboru Watykańskiego jest głęboko odmienny. Pierwszy ze wspomnianych soborów sytuuje się na płaszczyźnie defensywnej teologii fundamentalnej. Jego zdaniem rządzą herezje lub niebezpieczne tendencje teologiczne. Podkreśla on, iż to Kościół afirmuje prawdy wiary. Używa kategorii scholastycznych, a odniesienia biblijne sprowadzają się często do ilustracji. Wykład II Soboru Watykańskiego uwypukla transcendencję aktu Boga w stosunku do słowa Kościoła. Jest głęboko biblijny, ponieważ wyklada objawienie podług historii zbawienia.

Trzeba następnie odnotować różnicę między schematami przewodnimi I i II Soboru Watykańskiego. Pierwszy sobór pozostaje przy schemacie autorytarnym: objawienie Boga wymaga posłuszeństwa wiary. Drugi wpisuje się w dialogowy i zbudowany wokół komunikacji schemat partnerstwa. Nie znosi pierwszego, ale umieszcza go wewnątrz bardziej fundamentalnych ram. Na płaszczyźnie pastoralnej owa różnica jest istotna. Wymiar wezwania jest głęboko ewangeliczny. Jezus „wzywa” pełnego wiary przyzwolenia swych współczesnych oddając się im, wydając się za nich. Ostrzeżenia co do stawki wiary lub niewiary są obecne, ale usytuowane wewnątrz owego wezwania. Kościół czasów nowożytnych niewątpliwie nazbyt mocno stawiał nacisk na obligatoryjny

⁴⁸ Zob. wyżej, s. 234-241.

charakter wiary — związany z autorytarnym pomnożeniem swego nauczania — i zapomniał, że trzeba sprawić, aby wiary pragnięto. Nasi współcześni są wyczuleni na język tego, co upragnione, a mniej na język przymusu. Dyskretne ciepło wykładu stara się, by można było odczuć piękno Bożego zamysłu.

Objawienie jest wreszcie najpierw i nade wszystko osobą: Jezus, Chrystus jest absolutnym objawieniem Boga o Bogu i Jego zamysłu co do człowieka. On jest wiernym świadkiem. Istnieje zatem transcendencja jego osoby i słowa w stosunku do jakiegokolwiek dyskursu Kościoła. Objawienie nie jest katalogiem prawd, choćby były one zorganizowane. Ogół prawd jest wtórny i nabiera sensu w odniesieniu do owej osoby. Nawet Pismo nie jest bezpośrednio objawieniem: jest jedynie jego uprzywilejowanym i miarodajnym świadectwem. Tak iż rozdział ten nie proponuje jeszcze teologii Pisma Świętego. Umieszcza nas niejako powyżej, na poziomie samej bezinteresownej inicjatywy Boga w Jezusie Chrystusie. Wszystko to pozostaje w pełnej harmonii z twierdzeniem o „hierarchii prawd” z Dekretu *UR*⁴⁹.

Na Soborze Trydenckim nie mówiono o objawieniu, ale o Ewangelii i o Ewangelii żywej, jako mocy zbawienia. Był to język Pawłowy (Rz 1,16). Orygenes jest autorem znakomitej teologii Ewangelii. Według niego samą treścią Ewangelii jest Jezus i Jego zmartwychwstanie. Nazywa Chrystusa „uosobionym Królestwem Boga” (*autobasilea*). II Sobór Watykański powraca do tej perspektywy w swej prezentacji Chrystusa jako szczytu objawienia Bożego.

II. O PRZEKAZYWANIU OBJAWIENIA BOŻEGO (ROZDZIAŁ DRUGI)

Jak widzieliśmy, debata soborowa dotyczyła przede wszystkim stosunku między Pismem a Tradycją: czy należy uznać „dwa źródła” objawienia, czy też przeciwnie, pojmować je według pewnej jakościowej komplementarności? Brzmienie tytułu tego rozdziału, który uwypukla termin *przekazywanie*, jest już swego rodzaju sposobem na odpowiedź, obwieszczającym najważniejszą oś wypowiedzi. Organizuje ono pojednanie, do którego doszło między punktami widzenia, które przeciwstawiły się sobie w łonie komisji mieszanej. Stary problem Pisma i Tradycji został podjęty w sposób konkretny, najpierw nie perspektywy rzeczy przekazywanych, ale aktu przekazywania. To Tradycja czynna. W tym jedynym akcie przekazywania czynnego wyróżnione zostaną różnorodne sposoby przekazywania. Właśnie dlatego porządek rozdziału nie będzie odzwierciedlał klasycznego ruchu: Pismo, Tradycja, magisterium, ale wyjdzie od Tradycji czynnej, jako że scala ona wszystko. Sobór nie dokonuje

⁴⁹ Zob. wyżej, s. 425.

zatem powrotu do *Scriptura sola* reformacji; waloryzuje on Tradycję, podejmując perspektywę Ireneusza.

1. APOSTOŁOWIE I ICH NASTĘPCY ZWIASTUNAMI EWANGELII (N° 7)

Numer ten traktuje o czynnikach i nośnikach czynnej Tradycji, o ile utożsamia się w swym przedmiocie z Ewangelią. Rzeczywiście, Jezus nie pisał. Chrześcijaństwo nie jest przede wszystkim religią księgi. Jezus powierzył swą Ewangelię świadkom, najpierw apostołom, potem ich następcom. Odpowiada to dwom akapitom:

Bóg postanowił najłaskawiej, aby to, co dla zbawienia wszystkich narodów objawił, pozostało na zawsze zachowane w całości i przekazywane było wszystkim pokoleniom. Dlatego Chrystus Pan, w którym całe objawienie Boga najwyższego znajduje swe dopełnienie (zob. 2 Kor 1,3; 3,16-4,6), polecił apostołom, by Ewangelię przyobiecana przedtem przez proroków, którą sam wypełnił i ustami własnymi obwieścił, głosili wszystkim, jako źródło wszelkiej prawdy zbawczej i normy moralnej, przekazując im dary Boże (n° 7,1).

Ażeby objawienie zostało przyjęte i zachowane, potrzeba, by było przekazywane. Może być przekazywane przy poszanowaniu reguł komunikacji między ludźmi, jak było w przypadku jej pierwotnego przekazywania. Chrystus, w którym spełnia się objawienie Boże, stoi także u początku jego przekazywania. Sobór przejmuje w tym punkcie formuły trydenckie, jednakże w sposób bardzo odmienny od I Soboru Watykańskiego. Powraca bowiem do pierwszych twierdzeń dekretu *Sacrosancta*⁵⁰, zapomnianych przez poprzedni sobór, i posługuje się trójmianem proroków, Pana i apostołów. Pan zostaje tutaj umieszczony na czele, albowiem wszelkie przekazywanie Ewangelii wychodzi od nakazu jej głoszenia, jaki został wyrażony w zakończeniach Ewangelii synoptycznych. Ta Ewangelia S A M A jest źródłem, nie zaś Pismo ani Tradycja. Następuje powrót do najlepszych osiągnięć Soboru Trydenckiego, które popadały w zapomnienie obiegujowej interpretacji. Jednakże II Sobór Watykański zastąpił „tradycje” trydenckie „Tradycją”, pojęciem bez wątpienia bardziej abstrakcyjnym⁵¹, ale użycie liczby pojedynczej zostało spowodowane przejściem od idei „rzeczy przekazywanych” do idei „przekazywania czynnego”. Można zatem żałować, iż sobór nie podał bardziej precyzyjnej definicji terminu Tradycji. W jaki sposób apostołowie przekazują Ewangelię?

Polecenie to zostało wiernie wykonane przez apostołów, którzy nauczaniem ustnym, przykładami i instytucjami przekazali to, co otrzymali z ust Chrystusa,

⁵⁰ Zob. wyżej, s. 119— 122.

⁵¹ Zob.). Ratzinger, *LThK*, U, s. 517-518.

z Jego zachowania się i czynów, albo czego nauczyli się od Ducha Świętego, dzięki Jego sugestii, jak też przez tych apostołów i mężów apostołskich, którzy wspierali natchnieniem tego Ducha Świętego, na piśmie utrwalili wieść o zbawieniu (n° 7,1).

Owo przekazywanie przeszło najpierw przez przepowiadanie ustne, które nie zawiera tylko słów (*verba*), ale także przykłady i instytucje, podobnie jak czyny Chrystusa miały swe miejsce obok Jego słów. Przez instytucje należy rozumieć dziedzinę kultu, sakramentów i zachowania moralnego. Chodzi o przepowiadanie konkretne i żywe. Przedmiotem owego przepowiadania jest to, czego apostołowie dowiedzieli się od Chrystusa w trakcie swego towarzyszenia Jezusowi (słowa, życie i czyny) i to, co Duch Święty im przypomniał (zob. J 15,26). Objawienie jest zatem faktem połączenia widzialnej działalności Jezusa i wewnętrznego działania Ducha.

Na drugim miejscu — mimo że tekst nie zawiera jakiegoś „najpierw” i „z kolei”⁵² — złożenie przesłania zbawienia w piśmie, pod natchnieniem tego samego Ducha. Zapisanie mieści się w ogólnym ruchu pierwotnego przepowiadania. Nie można oprzeć się porównaniu twierdzeń soborowych z tekstem Ireneusza, który je inspiruje:

Albowiem wszechmocny Pan dał apostołom upoważnienie (głoszenia) Ewangelii. Przez nich poznaliśmy prawdę, tj. naukę Syna Bożego. [...] Otóż najpierw ją głosili, n a s t ę p n i e zaś z woli Bożej przekazali ją nam w Pismach [...].

Skoro bowiem Chrystus zmartwychwstał, apostołowie zostali obleczeni mocą z wysoka przez przyście Ducha Świętego [...]. Wyszli tedy na krańce ziemi zwiastując Dobrą Nowinę o dobrach od Boga i obwieszczając ludziom pokój niebieski.

Tak więc M a t e u s z wśród Hebrajczyków w ich ojczystym języku napisał i wydał Ewangelię, gdy Piotr i Paweł głosili w Rzymie Ewangelię i zakładali Kościół. Po ich śmierci M a r e k , uczeń i tłumacz Piotra, przekazał nam na piśmie to, co Piotr głosił. Ł u k a s z zaś, towarzysz Pawła, złożył w księdze Ewangelię przez niego głoszoną. Następnie J a n , uczeń Pana, który spoczywał na piersi Jego, także wydał Ewangelię [...] ⁵³.

W tekście soborowym i u Ireneusza spotykamy liczne analogie: to samo odniesienie do zakończeń Ewangelii synoptycznych, to samo pojęcie Ewangelii żywej, pierwszeństwo nauczania ustnego nad spisywaniem, które Ireneusz formalizuje dzięki „najpierw” i „z kolei”, to samo odniesienie do wydarzenia Chrystusa i do daru Ducha. Co do spisywania, II Sobór Watykański mówi o apostołach i „mężach apostołskich”: Ireneusz pokazuje, że Ewangelie zostały

⁵² „Z kolei” odnajdziemy w n° 18.

⁵³ Ireneusz, *CH*, III, Pr., i 1, 1; Rousseau, s. 276 — 277-, przekład polski: *AP*, s. 37 — 38. Zob. t. I, s. 46-48.

napisane albo przez apostołów (Mateusz i Jan), albo przez uczniów i współpracowników apostołów, wiernych ich nauczaniu (Marek uczniem Piotra; Łukasz uczniem Pawła). Tu i tam schemat pozostaje taki sam: chodzi o ruch przekazywania, który przebiega przez nauczanie, przepowiadanie, aby z kolei ustalić się w Pismach.

Drugi paragraf soborowy podejmuje drugą fazę przepowiadania, która od apostołów przechodzi do ich następców biskupów, ażeby Ewangelia została zachowana jako nienaruszona i żywa:

Aby zaś Ewangelia była zawsze w swej całości i żywotności w Kościele zachowywana, zostawili apostołowie biskupów jako następców swoich, „przekazując im swoje stanowisko nauczycielskie”⁵⁴. Ta więc Tradycja święta i Pismo Święte obu Testamentów są jakby zwierciadłem, w którym Kościół pielgrzymujący na ziemi ogląda Boga, od którego wszystko otrzymuje, aż zostanie doprowadzony do oglądania Go twarzą w twarz, takim jaki jest (zob. 1 J 3,2) (n° 7,2).

Przekazywanie Ewangelii żywej oraz urzędu nauczania otrzymanego od Chrystusa przechodzi przez ustanowienie następców apostołów na czele Kościołów. Odniesienie do tej samej sekcji tekstu Ireneusza jest tutaj formalne. Druga faza przekazywania funkcjonuje podobnie jak pierwsza. Najważniejszą i fundamentalną konkretyzacją owej Tradycji jest Pismo, jednak o ile jest ono niesione przez żywe świadectwo. Ireneusz przywoływać będzie następców apostołów jako tych, którzy otrzymali „niezawodny charyzmat prawdy” i mogą „bez zafałszowania” dokonywać lektury Ewangelii⁵⁵.

Tradycja i Pismo — przywoływane zawsze w takim porządku — są jakby „zwierciadłem” objawienia Bożego, w którym Kościół kontempluje Boga i otrzymuje wszystko. Wyraża to pewne transcendentne twarzą w twarz między Tradycją i Pismem z jednej strony, a Kościołem z drugiej. Tradycja i Pismo, jako przenoszące Ewangelię, stoją ponad Kościołem i stanowią jego normę. Twierdzenie to angażuje także normatywny charakter Tradycji apostołowskiej w stosunku do tradycji poapostołowskiej lub eklezjalnej.

2. TRADYCJA ŚWIĘTA (N° 8)

Temat ten jest rozwijany, rozpoczynając od Tradycji. Jest ona postrzegana zawsze w swym początku apostołowskim, ale jako rozciągająca się na całe życie Kościoła.

⁵⁴ Id., *CH*, III, 3, 1; Rousseau, s. 279.

⁵⁵ Id., *CH*, IV, 26, 2 i 33, 8; Rousseau, s. 492 i 519; przekład polski: *AP*, s. 50 i 51. O sukcesji apostołowskiej, zob. t. 1, s. 48-52.

Nauczanie przeto apostołskie, które w szczególny sposób wyrażone jest w księgach natchnionych, miało być zachowane w ciągłym następstwie aż do czasów ostatecznych. Stąd apostołowie przekazując to, co sami otrzymali, upominają wiernych, by trzymali się tradycji, które poznali czy to przez naukę ustną, czy też przez list (zob. 2 Tes 2,15), i aby staczali bój o wiarę raz na zawsze sobie przekazaną (zob. lud 3). A co przez apostołów zostało przekazane, obejmuje wszystko to, co przyczynia się do prowadzenia świętego życia przez Lud Boży i pomnożenia w nim wiary. I tak Kościół w swej nauce, w swym życiu i kultie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i to wszystko, w co wierzy (n° 8,1).

Tradycja czynna, która obejmuje Pismo, ale która w uprzywilejowany sposób wyraża się w księgach natchnionych, jest aktem nieustannego przekazywania. Termin *przekazywać* czterokrotnie powraca w tym paragrafie. Tradycja bierze początek w przepowiadaniu apostołów, którzy sami przywołują ją w swoich listach (zob. 2 Tes 2,15, do którego można dodać 1 Kor 11,2-3 i 23 oraz 2 Tes 3,6). Myśl ta jest odpowiednia jako założenie tradycji (w liczbie pojedynczej lub mnogiej) w świadectwie Ewangelii. Przedmiot tego, „co przez Apostołów zostało przekazane” obejmuje nie tylko doktrynę, ale również życie i kult, to znaczy wszystko, co umożliwia „pomnożenie wiary”.

Po apostołach owa Tradycja trwa w życiu Kościołach poprzez nieprzerwaną sukcesję. Teraz to Kościół przekazuje, przez swą doktrynę, swe życie i kult: to znaczy przez żywe działanie, w centrum którego znajduje się przekazywanie ksiąg natchnionych. Tekst nie mówi w wystarczający sposób, iż tradycja eklezjalna jest podporządkowana Tradycji apostołskiej i oczywiście jej uprzywilejowanemu wyrazowi, jakim jest Pismo. Cezura między Tradycją apostołską a tradycją eklezjalną lub poapostołską jest podkreślana mniej niż ciągłość. Rozwój niepostrzeżenie przechodzi od jednej do drugiej, jak pokazuje kolejny paragraf poświęcony „postępowi” Tradycji:

Tradycja ta, wywodząca się od apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (zob. Łk 2,19 i 51), już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy. Albowiem Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże n° 8,2).

Przywołany rozwój następuje w porządku recepcji, rozumienia i przenikania Tradycji apostołskiej przy asystencji Ducha Świętego. Rozwój ów jest faktem Kościoła kierowanym swymi przełożonymi: całego Kościoła, bowiem jest sprawą wszystkich wierzących w ich medytacji; jednakże przy zagwarantowaniu sukcesji episkopalnej i w powiązaniu z tymi, którzy mają zadanie

głoszenia słowa, ponieważ „otrzymali niezawodny charyzmat prawdy”⁵⁶. Sobór wolał zatem mówić raczej o rozwoju Tradycji, niż o debatowanym od XIX wieku „rozwoju dogmatu”.

Następny paragraf traktuje o świadectwach Tradycji, zwłaszcza u Ojców Kościoła, oraz o jej bogactwach, jakie naznaczyły życie praktyczne i kultowe Kościoła. Również określenie kanonu Pism jest dziełem Tradycji eklesjalnej. (Być może od tego należało zacząć!) Koniec paragrafu powraca do najważniejszych tematów konstytucji, dialogu, który tutaj stał się „rozmową”, i Ewangelii żyjącej w Kościele:

Tak więc Bóg, który niegdyś przemówił, rozmawia bez przerwy z Oblubienicą swego Syna ukochanego, a Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka (zob. Kol 3,16) (8,3).

J. Ratzinger ubolewa, iż w tym numerze sobór zrezygnował z wyrażenia konieczności krytyki tradycji i opracowania kryteriów tradycji prawowitej, odróżniając ją od tradycji nieautentycznej; utracono w ten sposób pewną szansę dla dialogu ekumenicznego⁵⁷.

3. WZAJEMNY STOSUNEK TRADYCJI I PISMA ŚWIĘTEGO (N° 9)

Dochodzimy do kluczowego punktu, który spolaryzował debaty soborowe między większością a mniejszością. To, co zostało powiedziane w pierwszych numerach tego rozdziału angażuje już pewną koncepcję stosunku Tradycji i Pisma. Należało jednak ująć tę problematykę wyraźnie, jako osobny temat. Numer, którym się teraz zajmujemy, czyni to w dwóch fazach, najpierw wypowiadając ów stosunek zgodnie z logiką wpisaną już w dokument i reprezentującą stanowisko większości; następnie podejmując, na prośbę mniejszości, formuły, które wydają się pozostawać w linii „dwóch źródeł”:

Tradycja święta zatem i Pismo Święte ściśle się z sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem Pismo Święte jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie; a święta tradycja, słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali n° 9).

⁵⁶ Przywołany już tekst z Ireneusza, *CH*, IV, 26, 2.

⁵⁷ J. Ratzinger, *LThK* II, s. 519-520.

Sobór zawsze odmawiał kanonizacji tezy o wystarczalności Pism. Ustala jedynie związek między Tradycją a Pismem na sposób jakościowy, a nie ilościowy. Istnieje tylko jedno Boże źródło Pisma i Tradycji, które stanowią całość, „komunikują” i mają ten sam cel: Pismo jest słowem Boga (*locutio Dei*) utrwalonym na piśmie. Tradycja przekazuje Słowo Boże (*verbum Dei*) w sposób integralny. Mają one przeto taki sam stosunek do Słowa Bożego i mają ten sam zakres. Różnica między nimi polega na sposobie przekazywania, z jednej strony mamy do czynienia z pismem, a z żywym przekazem ustnym z drugiej. Słowo objawienia, powierzone przez Chrystusa i Ducha, jest przekazywane następcom zgodnie z zasadą ciągłości. Tradycja przekazuje to, czym jest Pismo jako treść, zaś Pismo jest zawsze przekazywane i przyjmowane w żywej ciągłości wiary. W tym rozwinięciu czuje się wpływ szkoły z Tybingi i teologii Y. Congara. Ale przy końcu tekstu dodane zostaje inne ujęcie, nieco dwuznaczne w swym sformułowaniu i rzucające cień na całość paragrafu:

Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo Pismo Święte. Toteż obydwójce należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu (n° 9).

Mówiono w tym kontekście o „skrusze”: fragment ten jest poprawką (*modus*) stu jedenastu Ojców mniejszości, którym udało się sprawić, iż Paweł VI poprosił sobór o włączenie jej do dokumentu⁵⁸. Sformułowanie to pozostawia miejsce dwóm interpretacjom: jeśli istnieje komplementarność jakościowa między dwoma kanałami przekazywania, to normalne jest, iż Pismo nie wystarcza do uzyskania pewności. Ale sformułowanie to można także zrozumieć w znaczeniu *m a t e r i a l n e j* niewystarczalności Pisma i formuły, której do końca domagała się mniejszość: „Tradycja ma szerszy zasięg niż Pismo”. Jest to nawet najbardziej oczywiste znaczenie przy pierwszej lekturze, które mogłoby „poprawić” poprzednie twierdzenia. Przejęcie sformułowania trydenckiego o „równym uczuciu czci i poważania” (*pari pietatis affectu*) zmierza w tym samym kierunku. Albowiem tymczasem dokonało się przejście od „tradycji” Soboru Trydenckiego do „Tradycji”, co jeszcze bardziej obciąża formułę.

Dostrzegliśmy również, jak mocno uwypuklona jest w tekście ciągłość tradycji apostoelskiej i eklezjalnej, zaś brak ciągłości, jaki powstaje w chwili przejścia do pokolenia postapostoelskiego, nie zostaje wskazany z równą wyrazistością. Możemy żałować, że sobór pozostał zbyt nieostry w swej koncepcji tradycji żywej. Jeśli normalne jest stawianie na tym samym poziomie Pisma i Tradycji apostoelskiej, to ważne jest zaznaczenie progu, kiedy chodzi o tradycję eklezjalną. Dobrze jest, jak uczynił Y. Congar, położyć nacisk na akt aktywnego i żywego przekazywania. Jednak wraz z nim należy uznać, że

⁵⁸ O debacie tej, zob.). Ratzinger, *ibid.*, s. 525 — 526.

„przenosi ona wszystkiego po trochu” i że pokusą katolicyzmu jest zbliżanie tradycji eklezjalnej i sprawowania magisterium⁵⁹.

Koniec końców sobór, poprzez źle zharmonizowane formuły, nigdy nie chciał wypowiedzieć się na temat kwestii materialnej wystarczalności Pisma, podobnie, jak czynił niegdyś Sobór Trydencki. Tam, gdzie mamy do czynienia z dwuznacznością formuł, obydwie interpretacje teologiczne pozostają uprawnione pod warunkiem, że nie będzie się powoływać na sobór dla uzasadnienia swej władnej opcji na płaszczyźnie dogmatycznej. Co do reszty, najrozsądniej jest bu«c pod uwagę środek ciężkości dyskursu soborowego, który znajduje się wyraźnie po stronie komplementarności jak o ś c i o w e j.

K. Barth widział w tym „zawał” soboru⁶⁰, „ciemny rozdział” szpecący dokument, do którego odnosi się zresztą bardzo życzliwie. Ubolewa, że II Sobór Watykański przejął „najbardziej dyskusyjne zdanie Soboru Trydenckiego”. Samą formułę pojmuje zresztą niewłaściwie. Czy możliwe jest, pyta, „trzymanie się z równym przekonaniem na przykład ewangelisty Mateusza i Tomasza a Kempis lub Ignacego Loyoli, jako interpretatorów ewangelistów”? Ten błąd interpretacyjny ma swą przyczynę w tekście, który w niewystarczający sposób odróżnia autorytet Tradycji apostoelskiej od autorytetu tradycji eklezjalnej.

4. RELACJA PISMA I TRADYCJI DO KOŚCIOŁA I MAGISTERIUM (N° 10)

Święta Tradycja i Pismo Święte stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi. Na nim polegając, cały lud święty zjednoczony ze swymi pasterzami trwa stale w nauce apostołów, we wspólnocie braterskiej, w łamaniu chleba i w modlitwach (zob. Dz 2,42 gr.), tak iż szczególna zaznacza się jednomyślność przełożonych i wiernych w zachowywaniu przekazanej wiary, w praktykowaniu jej i wyznawaniu (n° 10,1).

Pierwszy paragraf przypomina, że Tradycja i Pismo, stanowiące jeden depozyt, niesione są przez lud, któremu zostały powierzone. Chodzi o lud „zjednoczony ze swymi pasterzami” — wyrażenie pochodzące od św. Cypriana — albowiem Kościół jest wspólnotą kierowaną przez przełożonych. Ów lud „przyłgnął” do Słowa, zachowuje je, praktykuje i wyznaje. Idzie zatem o cały Kościół. W ramach schematów przygotowawczych wiele dyskutowano o roli „zmysłu wiernych” (*sensus fidelium*), który potwierdzono w LG 12. Sobór, zanim podjął rolę magisterium, zajął się rolą ludu Bożego, któremu strukturę nadaje relacja między pasterzami i wiernymi, trwającymi w „szczególnej

⁵⁹ Zob. wyżej, s. 186-188.

⁶⁰ K. Barth, *Conciliomm Tridentini et Vaticanani 1 inhaerens vestigiis*, w: *La révélation divine, II*,

jednomyślności”. Zachowywanie „depozytu” dotyczy przeto wszystkich, zgodnie ze stajym ruchem komunikacji i wymiany, jaki realizuje się w historii między pasterzami a wiernymi. Nauczanie to dość wyraźnie odróżnia się od myśli Piusa XII z *Humani generis* ⁶¹. Wszakże ten kapitalny punkt nie odejmuje niczego szczególnej roli magisterium:

Zadanie zaś autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane go czy przekazane go przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu [magisterium] Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary (n° 10,2).

Interpretacja Słowa — spisane go czy przekazane go, czyż nie mamy tu do czynienia z nieświadomym łąpsusem? Czyż nie należało napisać „i”? — jest powierzona samemu żywemu magisterium. Jest to przejęcie doktryny I Soboru Watykańskiego i *Humani generis*. Wszelako, po raz pierwszy w tekście soborowym, magisterium umieszczone zostaje na właściwym sobie, radykalnie podporządkowanym poziomie. Paradoksalnie jest on autorytetem posłuszeństwa. Nie stoi ponad Słowem: jest mu poddany i służy mu, „lecz” (*quatenus*) słucha go i czerpie w owym jedynym depozycie wiary to, „co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga”. Formuła ta przejmuje ustęp, w którym I Sobór Watykański stwierdza, co jest przedmiotem wiary boskiej i katolickiej ⁶². Sobór podkreśla zatem mocno posłuszeństwo magisterium słowu Bożemu w jego świadectwie spisanym i przekazanym. Owo „lecz” wyraża miarę i granicę jego autorytetu. Może być on sprawowany tylko w posłusznym słuchaniu (zob. deklarację z Prologu) Słowa, w celu utrzymania ludu wiernego w tymże posłuszeństwie wobec Słowa.

Trzeci paragraf przypomina niezłomną solidarność Tradycji, Pisma i magisterium ze sprawą działania Ducha Świętego, tak iż „jedno bez pozostałych nie może istnieć”. Krótko mówiąc, trwają one lub upadają razem. To dawna solidarność Pism, Tradycji Credo i sukcesji episkopalnej.

⁶¹ Zob. *DzS* 3886; *FC* 510; przekład polski: *BF*, 1/102.

⁶² Zob. wyżej, s. 252-254.

III. PISMO ŚWIĘTE, ŚWIADECTWO OBJAWIENIA (ROZDZIAŁY TRZECI I CZWARTY)

Kolejne rozdziały poświęcone są Pismu Świętemu. Ich opracowanie przeszło analogiczną drogę do tej, jaka była udziałem dwóch pierwszych rozdziałów: wychodzi od tekstu kanonizującego stanowiska szkolne i scholastyczne, których konotacje były mocno apologetyczne, by dojść do spokojnej redakcji doktrynalnej, która wysuwa pewną złożoną całość punktów, obracających się wokół „kwestii biblijnej”.

1. OD NATCHNIENIA DO INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO (ROZDZIAŁ TRZECI)

Rozdział trzeci podejmuje kwestie natchnienia, prawdy Pism i ich interpretacji, w której zostaje formalnie uznana rola egzegetów.

Natchnienie Pisma (N° 11)

Prawdy przez Boga objawione, które są zawarte i wyrażone w Piśmie Świętym, spisane zostały pod natchnieniem Ducha Świętego. Albowiem święta Matka Kościół uważa na podstawie wiary apostoelskiej księgi tak Starego, jak Nowego Testamentu w całości, ze wszystkimi ich częściami za święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego (zob. J 20,31; 2 Tm 3,16; 2 P 1,19-21; 3,15-16) Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane (n° 11).

Tekst ten, który trzeba zestawić z paralelnym tekstem I Soboru Watykańskiego ⁶³, skąd przejmuje wiele wyrażeń, by połączyć je z kilkoma wyrażeniami trydenckimi, podejmuje natchnienie ksiąg świętych z punktu widzenia przekazywania objawienia. Klasyczne stwierdzenia zostały zachowane: natchnienie Ducha Świętego sprawia, że księgi biblijne w swej całości mają Boga za autora i z tego tytułu uznane są za kanoniczne. Wiara w natchnienie jest częścią depozytu apostoelskiego. Teksty biblijne przywołane jako odniesienie są klasyczne. Dokument unika jednak mówienia o Bogu jako „głównym autorze”, to znaczy w języku scholastycznym jako „główniej przyczynie skutecznej” ⁶⁴. Także aktywność świętych pisarzy pod wpływem natchnienia zawiera pewien nowy, w stosunku do I Soboru Watykańskiego, element:

Do sporządzenia Ksiąg świętych wybrał Bóg ludzi, którymi jako używającymi własnych zdolności i sił posłużył się, aby przy Jego działaniu w nich i przez nich, jako

⁶³ Zob. wyżej, s. 242 — 243.

⁶⁴ Zob. P. Grelot, *La révélation divine*, II, s. 361-362.

prawdziwi autorowie przekazali na piśmie to wszystko i tylko to, co On chciał (n° 11).

Tekst ten, pozostający pod wpływem zarazem *Providentissimus* jak i *Divino afflante*⁶⁵, nie ma już w tle schematu „instrumentalnej przyczyny wtórnej” — słowo „narzędzie” zostało usunięte z poprzednich schematów — nawet jeśli niektóre terminy przywołują myśl o Bogu „posługującym się” ludźmi. Albowiem działalność literacka autorów została wzięta pod uwagę i sobór unika przypisywania Bogu roli pisarza⁶⁶. Pisarze święci są „prawdziwymi autorami” używającymi własnych uzdolnień. Daleko tu jesteśmy od koncepcji „dyktanda”. Konsekwencją owej aktywności autorów ludzkich jest konieczność interpretacji.

„Prawda” Pism

Ponieważ więc wszystko, co twierdzą autorowie natchnieni, czyli hagiografowie, winno być uważane za stwierdzone przez Ducha Świętego, należy zatem uznawać, że Księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo Święte utrwalona dla naszego zbawienia (n° 11).

Dokument zastępuje klasyczną problematykę bezbłędności, dającą powód do zbyt wielu krytyk, problematyką prawdy. Widzimy, jak w schematach przygotowawczych termin bezbłędności stopniowo ustępuje miejsca terminowi prawdy. Wyrażenie „bez błędu” występuje tylko raz, jako glosa twierdzenia o prawdzie. Punkt ten ujęty jest przeto w sposób pozytywny, a język ten pozwala uznać, iż jest wiele sposobów na dostęp do prawdy i że zawiera ona odrębne dziedziny. Dlatego sobór odnosi zakres prawdy do twierdzeń lub pewnych nauk autorów świętych. Nie każda informacja podana w Piśmie odpowiada faktycznie jakiemuś twierdzeniu przekazanemu i podanemu do wierzenia. Jednakże ta ważna zasada restryktywna sama jest źródłem niebezpiecznych problemów dotyczących rozeznania takich twierdzeń.

Z jednej strony, o jaki rodzaj prawdy chodzi? O prawdę zbawczą, o prawdę religijną. Nie należy zatem poszukiwać w Piśmie prawd naukowych, kosmologicznych, geograficznych, botanicznych, jak to było w dobie konkordyzmu. Dziedziny te zostały w Biblii potraktowane w uzależnieniu od wiadomości dostępnych ówczasie. Kwestia prawdy historycznej jest bardziej delikatna. Albowiem w Biblii mogą się znajdować błędy historyczne: pisarze święci nie mieli poczucia historii nazywanej nauką. Jednak również Boże objawienie angażuje się w historię i związane jest z faktami. Sobór poszukiwał rozwiązania problemu nie w naturze poszczególnych treści materialnych, ale w perspektywie

⁶⁵ Zob. wyżej, s. 304 i 320—321.

⁶⁶ Zob. P. Grelot, *La révélation divine*, II, s. 363.

właściwej pisarzom świętym. Prawda, której nauczają ci ostatni, jest prawdą odnoszącą się do zbawienia ludzi.

Pojęcie „prawdy zbawczej” — które pochodzi od Soboru Trydenckiego, ale tutaj użyte zostaje w innym znaczeniu — pozwala ocenić przedmiot formalny Pisma i dzięki temu kryterium rozpoznać jego prawdę. „Zbawczy punkt widzenia wyszczególnia wszystkie twierdzenia Pisma, bez względu na to, jakiej dziedziny one dotyczą, ponieważ również samo objawienie nie ma innego przedmiotu formalnego”⁶⁷. Prawda zbawcza nie jest jednym spośród innych elementów, mogących ewentualnie zawierać błąd; prawda zbawcza jest aspektem formalnym prawdy całego Pisma⁶⁸. Prawda ta nie jest pojmowana w znaczeniu wyłącznie intelektualistycznym, jak na I Soborze Watykańskim, ale w znaczeniu biblijnym i konkretnym: jest prawdą ożywiającą, gdyż pochodzi od Boga żywego⁶⁹.

Interpretacja Pisma (n° 12)

Powyższe rozważania prowadzą w zupełnie naturalny sposób do kwestii interpretacji Pisma, gdzie Słowo Boga przebiega przez słowa ludzkie. Zadanie egzegezy polega na rozeznaniu, co święci pisarze „w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić” (12.1). Są tutaj dwa poziomy znaczenia. Boża intencja winna być postrzegana poprzez „intencję hagiografów”, ale ją przekracza.

Zostają teraz wyrażone dwie grupy reguł hermeneutycznych. Pierwsza dotyczy poszukiwania znaczenia dosłownego, a druga zasad, jakie winny oddziaływać na płaszczyźnie całości i jedności Pisma, to znaczy „teologii biblijnej”⁷⁰. Owo rozróżnienie nie powinno być rozumiane na sposób zbyt prosty, bowiem wspomniane poziomy znaczenia komunikują między sobą. Ustalenie znaczenia dosłownego ma już pewną doniosłość teologiczną; znaczenie teologiczne ze swej strony nie może się rozwijać bez odniesienia do znaczenia dosłownego. Między obydwoma działa proces pośredniczący „nowego odczytania” jednych Pism w świetle innych.

1. Owo poszukiwanie zaczyna się zatem od rozważenia rodzajów literackich, historycznych, profetycznych, poetyckich lub innych. Badanie podejmowane przez egzegetę winno obejmować historyczne środowisko hagiografa, aby można było określić, „co święty autor chciał na piśmie wyrazić”. W tym

⁶⁷ *Ibid.*, s. 367.

⁶⁸ O stosunku między prawdą zbawczą a twierdzeniami świeckimi w Piśmie, zob. A. Grillmeier, *LThK*, 11, s. 548 n.

⁶⁹ Zob. I. de la Potterie, *La vérité de la sainte Ecriture et l'histoire du salut d'après la Constitution dogmatique DV*, *NRT* 88 (1966), s. 149—169.

⁷⁰ Zob. A. Grillmeier, *LThK*, II, s. 375-377.

punkcie sobór podejmuje w istocie nauczanie Piusa XII z *Divino afflante* (1943), unikając jednak jego polemiki ze „znaczeniami duchowymi”.

2. Egzegeza nie może jednakże zatrzymać się na studium znaczenia każdej z ksiąg, winna „nie mniej uważnie także uwzględniać treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary” (12.4). Sobór unika w tym miejscu dyskutowanej kategorii „pełnego sensu”⁷¹, mówiąc przy tym jednak o „głębszym zrozumieniu i wyjaśnianiu sensu” (*penitius*). Wymienia także niektóre elementy zebrane w tym wyrażeniu: rozważanie ogólnej jedności Pisma, doktrynalnych przesłanek Tradycji i analogii wiary. Zgodnie z zasadniczym argumentem, egzegeza powinna uwzględniać jedność Ducha, który natchnął Pismo od początku do końca. Twierdzenia te doprowadzają do zmiany płaszczyzny: idzie odtąd o egzegezę, która staje się „teologią biblijną” przy założeniu wiary chrześcijańskiej. Egzegezę nie tylko uprawnia, ale konieczną w służbie wiary, pod warunkiem, że respektuje ona uznane wyniki egzegezy dosłownej. Powinna ona pozostać „naukową” w tym znaczeniu, w jakim teologia powinna posiadać ambicje naukowe; ale zarazem w innym znaczeniu, bowiem w jej kręgu hermeneutycznym pojawią się nowe kryteria, mogące pozostać obcymi w stosunku do czysto historycznego wymiaru tekstów.

Dokument szkicuje zatem procedurę, w ramach której praca egzegetów ma przyczyniać się do dojrzewania sądu Kościoła, któremu interpretacja jest ostatecznie poddana, skoro „ma [on] od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego” (12.4).

Boża łaskawość (n° 13)

Temat łaskawości Bożej był obecny przy końcu *Divino afflante* i był tam odniesieniem do Jana Chryzostoma⁷². Tutaj stanowi o jedności ostatniego paragrafu. Podobnie jak Słowo stało się ciałem i przyjęło wszystkie jego słabości, tak i Słowo Boga stało się słowami ludzkimi, podobne do języka ludzkiego. W jednym i drugim przypadku Bóg pragnął stać się dostępny dla ludzi. Podobne „zniżanie się” było konieczne do tego, by paradoksalny dialog między Bogiem a ludźmi mógł się urzeczywistnić.

⁷¹ Problematyka została przedstawiona wyżej, s. 318 — 320.

⁷² Zob. wyżej, s. 322.

2. CHRZEŚCIJAŃSKA DOKTRYNA STAREGO TESTAMENTU (ROZDZIAŁ CZWARTY)

Rozdział czwarty poświęcony jest Staremu Testamentowi. Opisuje go najpierw pod względem tego, czym jest, następnie pokazuje jego pedagogiczną rolę przygotowania na przyjście Chrystusa. Kończy się podkreśleniem głębokiej jedności obydwu Testamentów.

Od ekonomii zbawienia do ksiąg (n° 14)

Paragraf podejmuje najpierw Stary Testament jako czas ogólnej ekonomii zbawienia. Czas ów jest czasem objawienia wypowiedzanego i żyjącego Słowa Boga, który z kolei ustępuje miejsca spisaniu i konstytuowaniu ksiąg. „Wydarzenie staje się Słowem; Słowo zbierane jest w księgę”⁷³. A zatem przedmiotem refleksji nie jest jedynie pewien korpus ksiąg. Chodzi o historię w obu znaczeniach tego słowa, o „wydarzenie, które staje się historią” i o „historię jako interpretację, odnotowaną w księgach”⁷⁴.

W pełnej zgodności logicznej z pierwszym rozdziałem, objawienie określane jest jako wpisane w konkretną historię, która przebiega przez wydarzenia: wybranie pewnego ludu, zawarcie Przymierza z Abrahamem i Mojżeszem oraz nauczanie proroków. W tej historii Bóg objawia się jednocześnie „przez słowa i czyny” — z pewnością charakterystyczny rys konstytucji - sprawia, że lud wybrany doświadcza Jego dróg.

W trakcie tych wydarzeń Bóg daje słyszeć swój głos, w słowie żywym i mówionym. Czas słowa mówionego zostaje dowartościowany w przypadku Starego Testamentu, jak to się już stało w przypadku Nowego. Nie wypowiadając się bezpośrednio o natchnieniu słów mówionych, tekst być może dyskretnie otwiera drogę ku rozróżnieniu między „autorami świętymi”, którzy „głosili”, „opowiadali” i „wyjaśniali” ekonomię zbawienia oraz „pisarzami” w ścisłym znaczeniu⁷⁵. Ów proces pozwala na pogłębienie rozumienia objawienia. W ten sposób słowa spisane w księgach Starego Testamentu są wyrazem „prawdziwego Słowa Bożego”, co nadaje im „stałą wartość”.

Przygotowanie przyjścia Chrystusa (n° 15)

Stary Testament jest konkretną ekonomią przygotowania przyjścia Chrystusa. Właśnie dlatego chrześcijańska interpretacja jego ksiąg ujmuje je jako

⁷³ L. Alonso-Schoekel, *La revelation divine*, II, s. 386.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 387.

⁷⁵ Według L. Alonso-Schoekela, *ibid.*, s. 385.

„pedagogię Bożą”, która pomimo „spraw niedoskonałych i przemijających”, zważywszy „położenie rodzaju ludzkiego” przed wspomnianym przyjściem, oswaja lud wybrany z autentycznym poznaniem Boga. To przygotowanie wypełnia się poprzez prorocтва i zaznacza się „typycznymi obrazami”, które symbolizują definitywne wydarzenie zbawienia. Faktycznie całość Starego Testamentu przybrana jest charakterem prorockim. Owo pierwsze objawienie Boga „sprawiedliwego i miłosiernego” i Jego duchowych skarbów (zwłaszcza modlitwy Psalmów) ma zatem wartość ostateczną. Księgi Starego Testamentu zachowują całą swą ważność dla wiernych chrześcijańskich.

Stary i Nowy Testament (n° 16)

Istnieje zatem głęboka jedność między Starym i Nowym Testamentem, ponieważ Bóg jest jedynym źródłem natchnienia obydwu. Dyskurs sytuuje się tutaj na poziomie ksiąg pisanych: nawet jeśli wspomina, że „Chrystus ustanowił Nowe Przymierze we krwi swojej”, przywołując *implicite* status Starego Przymierza, rozważa przede wszystkim chrześcijańską ważność ksiąg Starego Testamentu. Przejmuje słynną formułę Augustyna: „Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie” (*Novum in Vetere latet; Vetus in Novo patet*)⁷⁶. Pomędzy obydwoma Testamentami istnieje ruch wzajemnego oświecania: z jednej strony księgi Starego Testamentu „uzyskują swój pełny sens” — sobór celowo unikał wyrażenia „pełny sens” (*sensus completus*) — w przesłaniu ewangelicznym, które je przyjmuje; z drugiej, „oświeclają i wyjaśniają” one Nowy Testament. To podjęcie argumentu profetycznego i odpowiedności między Testamentami pozbawione jest jakiegokolwiek intencji apologetycznej. Wyraża się ono zgodnie z teologią Pawiową — Nowy Testament podnosi zasłonę aż do tej pory okrywającą Stary Testament (zob. 2 Kor 3,14) — i Ojców Kościoła we wnętrzu wiary. Takie ujęcie doktrynalne nie ujmuje niczego z konieczności praktykowania dosłownej egzegezy każdego z tekstów.

3. DOKTRYNA NOWEGO TESTAMENTU (ROZDZIAŁ PIĄTY)

Rozdział piąty również jest owocem długiej ewolucji, która pomalu eliminowała nastawienie apologetyczne i polemiczne. Podejmuje on pewną liczbę tematów już przywołanych w rozdziałach pierwszym i drugim, w odniesieniu do objawienia i jego przekazywania, albowiem idzie w nim o cały proces konstituowania Nowego Testamentu. Wychodząc od wydarzenia Chrystusa, dokument traktuje o Ewangeliach, a w końcu o innych pismach apostoelskich.

⁷⁶ Augustyn, *Quest. in Hept.*, 2, 73; PL 34, 623.

Wydarzenie objawienia dokonane w Jezusie Chrystusie (n° 17)

Ten piękny tekst jest rekapitulacją całego wydarzenia Jezusa, wpisanego w zamysł Boga: wcielenie Słowa, ustanowienie królestwa Bożego na ziemi, objawienie Ojca, objawienie siebie samego „czynami i słowami” - wciąż ten sam dwumian — wypełnienie swego dzieła przez śmierć, zmartwychwstanie, posłanie Ducha Świętego. Tajemnica ta została odsłonięta „Jego apostołom i prorokom (zob. Ef 3,4-6), aby głosili Ewangelię, wzbudzali wiarę [...] oraz zgromadzili Kościół”⁷⁷. Tym samym „pisma Nowego Testamentu są trwałym, boskim świadectwem tych spraw”.

Istota tych twierdzeń jest niejako zdublowaniem n° 4 i 7⁷⁸ Konstytucji i dlatego nie wymagają nowego komentarza. Są wszakże przydatne dla zbudowania odniesienia korpusu pism nowotestamentowych do ich źródła, to znaczy do samej osoby Jezusa i do ruchu przekazywania, który będzie warunkował ich pojawienie się.

Apostolskość czterech Ewangelii (n° 18)

W ślad za całą tradycją chrześcijańską, sobór przyznaje czterem Ewangeliom miejsce szczególne pośród pozostałych dokumentów biblijnych z racji ich przedmiotu, którym jest danie świadectwa życiu i słowom Słowa wcielonego. Orygenes starał się niegdyś pokazać, w jaki sposób Ewangelie są pierwocinami wszystkich Pism⁷⁹.

Sobór zaświadcza zatem o apostolskim pochodzeniu czterech Ewangelii, używając wyrażenia: „Kościół zawsze i wszędzie utrzymywał i utrzymuje”; nie posłużono się czasownikiem „wierzyć”, aby nie stawiać na tym samym poziomie fundamentalnej apostolskości Ewangelii i faktu ich atrybucji Mateuszowi, Markowi, Łukaszowi i Janowi. Dziś faktycznie uznaje się złożoność historii redakcji Ewangelii. Problem ich apostolskości i kanoniczności nie zależy od samego tylko działania definitywnego redaktora. Podobnie jak w rozdziale drugim, Konstytucja powraca do doktryny Ireneusza, który podaje pierwsze świadectwo czteropostaciowej Ewangelii, wraz z imionami jej autorów, i nawiązuje do przywołanego już wcześniej tekstu z *Adversus haereses* (III, 11, 8). Ewangelia jest pochodzenia apostolskiego, ponieważ była, „na polecenie Chrystusa”, najpierw głoszona, a później (*postea*⁸⁰) spisana już to przez

⁷⁷ Tekst nie mówi, że Jezus ustanowił Kościół, ale że założył królestwo Boże. Zob. X. Léon-Dufour, *La révélation divine, op. cit.*, II, s. 405 — 406.

⁷⁸ Zob. wyżej, s. 447 — 449.

⁷⁹ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I, I, 1-1, XV, 89; SC 120, s. 57—105; przekład polski: *op. cit.*, s. 1/49 — 1/66.

⁸⁰ Termin nieobecny w n° 7.

apostołów, już to przez „mężów apostołskich”. Ewangelie te zostały napisane „pod natchnieniem Ducha Świętego” (*Divino afflante Spiritu*), co stanowi odesłanie do encykliki Piusa XII.

Historyczność kerygmatycznego rodzaju literackiego (n° 19)

Większe znaczenie ma przedstawiony opis rodzaju literackiego „ewangelii”, stanowiący „centrum rozdziału”⁸¹. Od chwili naświetlenia ich charakteru świadectw podporządkowanych wierze, ich wartość historyczna została zakwestionowana. Dyskusja nad schematami przygotowawczymi została naznaczona przez Instrukcję Papieskiej Komisji Biblijnej, opublikowaną w maju 1964 roku, która, utrzymana w bardzo otwartym tonie, stosuje zasady z *Divino afflante* do Nowego Testamentu i „bez ogródek uznaje, że istnieją godne uwagi niuanse w historycznym rodzaju literackim”⁸². Wyszczególnia ona trzy etapy przekazywania przesłania ewangelicznego: przepowiadanie Chrystusa, ustne przepowiadanie apostołów, spisanie Ewangelii.

Należało wyrazić oryginalność zamysłu Ewangelii, ponieważ ich redakcja nabiera formy opowiadania. Kościół potwierdza ich „historyczność bez wahania”, historyczność wierną temu, co Jezus „rzeczywiście uczynił i czego uczył” dla wiecznego zbawienia ludzi. Owa historyczność jest odniesiona, jak powyżej prawda, do celowości wiecznego zbawienia. Taki jest faktycznie przedmiot formalny, który nadaje sens i znaczenie tym opowiadaniom; taki jest przeto punkt widzenia, któremu przystoi orzekać o ich prawdziwości historycznej. Owa istotna prawdziwość nie wymaga, aby Ewangelie były zgodne w szczegółach, co przyznali już Ojcowie Kościoła, w szczególności Augustyn, i pozostawia miejsce na dyskusję o historyczności właściwej niektórym perykopom.

Dokument ten, unikający użycia terminu historii, nie chce się angażować w kwestie kontrowersyjne, skupione wokół tego słowa (historia-wydarzenie, historia-nauka) i nie wypowiada się o różnorodności przekazów ewangelicznych (na przykład opowiadania o dzieciństwie). Woli raczej mówić ogólnie o „historyczności”, która bierze się z tego, czego apostołowie-świadkowie nauczali po Wniebowstąpieniu o faktach i mówili o Chrystusie, oświeceni przez Ducha Świętego. Spisanie Ewangelii miało miejsce później, zgodnie z procesem „przypominania” słów usłyszanych przez nich samych lub przez naocznych świadków, a także pierwszych, częściowych przekazów pisanych. Użycie formuły „szczerą prawdą” — przymiotnik subiektywność osoby, która mówi, a rzeczownik obiektywność tego, co mówi — przypomina problematykę apologetyczną pierwszej połowy XX wieku, kiedy obrona historyczności Ewangelii

⁸¹ B. Rigaux, *LThK*, II, s. 566.

⁸² X. Léon-Dufour, *La révélation divine*, II, s. 418.

budowana była na podstawie tezy, iż święci autorzy byli „dobrze poinformowani i szczerzy”⁸³.

Jednakże, po wahaniach, jakie ujawniły się w debatach, redaktorzy wyraźnie uznają, iż święci autorzy pragnęli dać świadectwo wiary, „zachowując wreszcie formę przepowiadania [kerygmatu]” w swych pismach. Taka forma wypowiedzi nie przeciwstawia się wcale ich wartości historycznej. „Ewangelie nie są dokumentami historycznymi pod lekkim wpływem kerygmatu, są dokumentami kerygmatacznymi o implikacjach historycznych”⁸⁴.

Pozostałe pisma apostołskie są przedmiotem krótkiego paragrafu (n° 20), który zadowala się stwierdzeniem, iż potwierdzają one „wiadomości o Chrystusie Panu”, zawierają „coraz dokładniejsze objaśnienie prawdziwej Jego nauki”, proponują coraz lepiej przemyślaną teologię Jego tajemnicy i opisują „początki Kościoła”. Ocena doktryny Pawłowej zasługiwałaby być może na obfitsze potraktowanie. Sobór zrezygnował z podania wyczerpującej listy ksiąg kanonicznych Nowego Testamentu.

4. PISMO ŚWIĘTE W ŻYCIU KOŚCIOŁA (ROZDZIAŁ SZÓSTY)

Troska ostatniego rozdziału ma zabarwienie pastoralne. Chodzi o rolę, jaką winno odgrywać Pismo w różnorodnych aspektach życia eklezjalnego, co jest typowym dla II Soboru Watykańskiego punktem widzenia. Objawienie nie sprowadza się do pewnej nauki w porządku intelektualnym, jest ono Słowem żyjącym, które winno pobudzać życie. Taki punkt widzenia jest dość nowy w tradycji soborowej. Jego prawdziwe precedensy znajdują się w dekretach reformatorskich Soboru Trydenckiego, które często podkreślały konieczność czytania Pisma i przepowiadania w Kościele⁸⁵.

Rozdział jest zatem poświęcony tylko Pismu. Taki zamiar wzbudził podejrzenie o dokonanie powrotu do protestanckiej zasady *sola Scriptura*. Pewna liczba Ojców wielokrotnie proponowała, aby przywołano w tym miejscu relację Tradycji i Pisma. Komisja Teologiczna ze stanowczością utrzymała swój punkt widzenia — jak również tytuł rozdziału — stwierdzając, iż problem ten został omówiony w rozdziale drugim i że oczywiste jest, że Pismo ujmuje się zawsze w jego powiązaniu z Tradycją. Przypomni o tym dwukrotnie ta sama formuła: „pisane słowo Boże zgodnie z Tradycją świętą” (*una cum sancta traditione*, n° 21 i 24). W języku soborowym sformułowanie *una cum* używane jest wielokrotnie w podobnych przypadkach, kiedy w grę wchodzi debata z protestantyzmem,

⁸³ Zachowanie tego wyrażenia stało się powodem debaty, podczas której mniejszość odwołała się do papieża.

⁸⁴ Zdanie Dom Butlera, zob. X. Leon-Dufour, *ibid.*, II, s. 420.

⁸⁵ Zob. t. III, s. 165-166.

zamiast klasycznego *et... et...*, unikając w ten sposób problematyki prostego zestawienia.

Dwa stoły chleba: Słowa i Eucharystii (n° 21)

Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie, skoro zwłaszcza w Liturgii świętej nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota tak ze stołu słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego (n° 21).

Rozwinięcie zaczyna się od zbudowania paraleli między Słowem Bożym, a eucharystycznym Ciałem Chrystusa, Syna Bożego. Obraz zapożyczony jest z liturgii: oto dwa stoły, na których podano ten sam chleb, jakim jest Chrystus. Zestawienie takie — oparte na mowie o chlebie życia z J 6, podjętej przez Hieronima i Augustyna⁸⁶ — wywołało pewne trudności u Ojców, którzy dopatrywali się w nim ryzyka redukcji „obecności eucharystycznej do czystego symbolizmu”⁸⁷. Tekst ten ma wymowę wyznania wiary, bowiem Pisma są dla Kościoła, „zgodnie z Tradycją świętą”, „najwyższym prawidłem [regułą] jego wiary”. Są zatem przedmiotem c z c i, języka szacunku i poddania, który odsyła do języka r e c e p c j i.

A zatem Konstytucja zaprasza do „sakramentalnego” rozumienia Słowa, podkreślając jego aktywną obecność w lekturze i głoszeniu Pism. „Moc i potęga” właściwe są Słowu Bożemu, które jest „żywe i skuteczne” (według Hbr 4,12), jest „podporą i siłą żywotną” Kościoła oraz „pokarmem duszy”. Te cechy są cechami sakramentu. Z drugiej strony tekst przedstawia Słowo i sakrament, zbyt długo odseparowane od siebie w doktrynie katolickiej, jako „rzeczywistości zawierające się w sobie”⁸⁸, to znaczy, że słowo jest na swój sposób sakramentem, sakrament zawsze zawiera słowo. Odsyła on do pary słów i czynów w wydarzeniu Jezusa: „Owa jedność słowa i działania w ekonomii zbawienia znajduje swój wyraz w jedności słowa i sakramentu”⁸⁹.

Wniosek zostaje wyciągnięty od razu: „Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne [...], żywiło się i kierowało Pismem Świętym”. Pisma dane „raz na zawsze” pozostają w życiu Kościoła miejscem „niezmiennym”, w którym Ojciec „spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę”. Dzięki nim „rozmowa” zainaugurowana objawieniem (n° 2) kontynuowana jest w całej historii ludzkości.

⁸⁶ Zob. J. Ratzinger, *LThK*, II, s. 572.

⁸⁷ Zob. A. Grillemeier, *La sainte Écriture dans la vie de l'Église, La Révélation divine*, II, s. 439.

⁸⁸ *Ibid.*, s. 440.

⁸⁹ *Ibid.*, s. 441.

Dostęp do Pism: przekłady (n° 22)

„Wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma Świętego”: ta proklamacja znosi wszelkie dawne katolickie wahania — wyrażane jeszcze na soborze — co do złożenia Biblii w ręce wiernych. Pierwszym warunkiem owego dostępu jest to, aby dobre przekłady Biblii zostały zaproponowane we wszystkich językach, zgodnie z czcigodnym przykładem Septuaginty i Wulgaty św. Hieronima. Te dwa przykłady nie są już przywoływane z punktu widzenia ich uzasadnienia⁹⁰, ale jako wzór tego, co należy czynić „po wszystkie czasy”, „zwłaszcza z oryginalnych tekstów”, w perspektywie misyjnej. Dopuszczalne jest nawet, aby tłumaczenia owe powstawały we współpracy z „braćmi odłączonymi”. Sugestia ta, ówczasie oceniana przez niektórych jako mało realistyczna, została szybko wprowadzona w życie w wielu językach, zwłaszcza wraz z francuską *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*.

Rola egzegetów i teologów (n° 23 — 34)

Sobór dokonuje teraz przeglądu różnorodnych sposobów ożywiania nauczania Pism w Kościele. Zwraca się najpierw do egzegetów (n° 23) z nową życzliwością i wypowiada zachętę w ich pracy badawczej, kładąc nacisk na jej wymiar apostołski. Egzegeci pomagają Kościołowi w jego poszukiwaniu „coraz głębszego zrozumienia Pisma Świętego”, stosując odpowiednie środki „pod nadzorem świętego Urzędu Nauczycielskiego”; ich zadaniem jest przedstawianie wyników badań, „by jak najliczniejsi słudzy słowa Bożego mogli z pożytkiem podawać ludowi Bożemu pokarm owych Pism”. Egzegeza winna zatem unikać zamykania się w swego rodzaju techniczności, która mogłaby się stać jałowa.

Po egzegetach, tekst zwraca się do teologów (n° 24). „Pisane słowo Boże” jest „trwałym fundamentem” refleksji teologicznej. Nieustannie do niego powracając, teologia umacnia się i „odmładza”. W tym miejscu pojawia się formuła, która szybko stała się słynna: „Niech przeto studium Pisma Świętego będzie jakby duszą teologii świętej”. Wyrażenie to jest faktycznie zapożyczone z encyklik Leona XIII i Benedykta XV⁹¹, ale sobór nadał mu znaczenie programowe⁹². Ten apel zawiera krytykę *implicite* pod adresem koncepcji teologii jako nauki czysto spekulatywnej, mającej za zadanie prowadzić do nowych „wniosków teologicznych”, przy czym odwołanie do Pism zostaje

⁹⁰ Jak na Soborze Trydenckim, który Wulgatę uważa za „autentyczną”.

⁹¹ *EnchB* 114 i 483.

⁹² Formułę tę odnajdujemy w Dekrecie o formacji kapłańskiej, n° 16; *COD* II —2, s. 1939; przekład polski: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, Pallottinum, Poznań [b.r.w.], s. 296 — 297.

sprowadzone do „cytatów dowodzących” (*dicta probantia*). Owo zaproszenie jest ważne dla całości posługi Słowa, przepowiadania, katechezy i homilii. W. Kasper komentuje z mocą to nauczanie:

Czy teologia katolicka może i powinna oceniać swój dogmat przy pomocy normy Pisma? Na to pytanie przyjdzie odpowiedzieć jasnym i prostym tak. [...] Przepowiadanie Kościoła, w następstwie czasów, zawsze winno się więc zwracać ku owemu apostołskiemu pochodzeniu, wsłuchiwać się w nie i badać jego przesłanie w świetle pierwotnego kerygmatu. Dogmat nie tylko powinien być odczytywany i interpretowany na podstawie Pisma. Winien być uzupełniany, pogłębiany i rozwijany na podstawie Pisma⁹³.

Pismo Święte w posłudze Słowa (n° 25-26)

Ostatni apel zaadresowany jest do kapłanów i wszystkich tych, którzy zajmują się posługą słowa: powinni oni oddać się „wytrwałej lekturze i staranemu studium” Pisma i wsłuchiwać się w nie najpierw we własnym wnętrzu, zanim przekażą je wiernym. Apel rozszerza się wówczas na „wszystkich wiernych, a zwłaszcza członków zakonów” i zaprasza, aby czerpali w nim „wzniosłe poznania Jezusa Chrystusa” (Flp 3,8). Czyż św. Hieronim nie mawiał, iż „nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa”⁹⁴? Poleca się im, oprócz dostępu przez liturgię, lekturę i modlitwę, nauki otrzymywane na ten temat, aby miała miejsce „rozmowa między Bogiem a człowiekiem”. Wspomnienie o instytucjach i pomocach, „które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie w naszych czasach chwalebnie się rozpowszechniają”, jest oficjalnym uznaniem katolickiego ruchu biblijnego⁹⁵. Odnotujmy nowość owego odwołania się do wszystkich wiernych, które wywołało zastrzeżenia tych, którym wydawało się to niebezpieczne i którzy woleliby publikację antologii biblijnych. Do biskupów należy udzielanie pomocy wiernym na tej drodze zwłaszcza poprzez dobre, opatrzone przypisami wydania Pisma, dostępne nawet dla niechrześcijan.

Ostatni paragraf (n° 26) zamyka rozdział Konstytucji, przywołując „szerzenie się słowa Bożego (1 Tes 3,1) w sercu ludzi i podejmując paralelę między częstym uczestnictwem w tajemnicy eucharystycznej a czią dla słowa, które „trwa na wieki” (1 P 1,23-25).

⁹³ W. Kasper, *Schrift, Tradition und Verkündigung*, w: Th. Filthaut, *Umkehr und Erneuerung, Kirche nach dem Konzil*, M. Grünwald, Mainz 1966, s. 37; zob. A. Grillmeier, *La Révélation divine*, *op. cit.*, s. 455.

⁹⁴ Hieronim, *Komentarz do Księgi Izajasza*, Prolog; PL 24, 17; formuła cytowana już przez Bendykta XV i Piusa XII, *EnchB*, 475-480 i 544.

⁹⁵ Zob. A. Grillmeier, *La Révélation divine*, *op. cit.*, II, s. 458.

5. PROCES RECEPCJI

Wskazówki bibliograficzne: *Quatrième conférence mondiale de Foi et Constitution*. Montréal. 1963. tekst franc., w: *Foi et Vie* 63 (1964). s. 18-36. - *Portée œcuménique de la Constitution* (R. Schatz. M. Thurian. J. L. Leuba. Éd. Schlink. K. Barth. A. Scrima. A. Kniazeff. B.-D. Dupuy). w: *La révélation divine, op. cit.*. t. 11. s. 436-566). - Międzynarodowa Komisja Biblijna. *Interpretacja Biblii w Kościele*. 15.04.1993. DC 91 (1994). s. 13-44; przekład polski: D. Piekarz, w: T. Jelonek (red.) *Z badań nad Biblią*, t. 2. Wyd. Naukowe PAT. Kraków 1998, s.104- 189.

Jeśli proces recepcji *DV* jest w szerokiej mierze rozpoczęty, po trzydziestu latach nie został jeszcze ukończony. Wiąże się to z samą naturą recepcji, procesu, który z reguły przekracza przestrzeń jednego pokolenia i zawsze pozostaje nieprzewidywalny. Pozostaje faktem, iż Konstytucja ta odwróciła w świecie teologicznym stosunek między zwolennikami „dwóch źródeł” a tymi, którzy relację między Tradycją a Pismem widzą zarazem jako jakościową i opartą na wzajemnym zawieraniu się. Ich nauczanie stało się odtąd obiegowe.

Z tego względu najważniejszy punkt sporny między katolikami a protestantami został niemal obalony. Należy podkreślić ekumeniczny skutek Konstytucji w tym wyjątkowo delikatnym punkcie. Zgromadzenie *W i a r a i K o n s t y t u c j a* zebrało się w Montrealu, w 1963 roku, i opracowało sprawozdanie na temat „Pisma, Tradycji i tradycji”⁹⁶. Kolacja tego tekstu z *DV* ukazuje decydujące zbieżności w dwóch punktach, jak pokazał J. L. Leuba: twierdzenie, że magisterium poddane jest objawieniu a zatem świadectwu Pism, oraz zaproponowane jakościowe połączenie między Tradycją a Pismami. Kwestia nie staje już w terminologii szesnastowiecznej. Paradoksalnie, to współczesna egzegeza protestancka, która jako pierwsza oświetliła fakt, że Pisma są owocem pewnego procesu tradycji. Żywa Tradycja poprzedza zatem Pisma i w sposób ciągły otacza je przepowiadaniem Słowa Bożego poprzez ich interpretację. Katolicki punkt widzenia przeszedł od *et... et...* do *una cum* (wraz z), podczas gdy protestancki punkt widzenia wykraczał poza *sola Scriptura* w tym samym kierunku⁹⁷. Dokument z Montrealu dotyczy w pierwszym rzędzie Tradycji:

Tak też możemy powiedzieć, że jako chrześcijanie istniejemy przez Tradycję Ewangelii (*paradosis kerygmatu*), poświadczoną w Piśmie i przekazaną w Kościele i przez niego, mocą Ducha Świętego. Ujęta w tym znaczeniu, Tradycja aktualizowana jest w przepowiadaniu Słowa, udzielaniu sakramentów, w kulcie, w nauczaniu chrześcijańskim, w teologii, w misji i w świadectwie danym Chrystusowi przez życie członków Kościoła⁹⁸.

⁹⁶ Tekst w: *La révélation divine, op. cit.*, 11, s. 599 — 612.

⁹⁷ J. L. Leuba, *La révélation divine, op. cit.*, 11, s. 483.

⁹⁸ *Ibid.*, n° 45, s. 601.

Nie wszystko jednak zostało rozwiązane, ponieważ żaden z tych dwóch tekstów nie podał ścisłej definicji Tradycji i ponieważ K. Barth, jak widzieliśmy, mógł mówić o „zawale” w odniesieniu do ostatnich linii n° 9 *DV*. Teolodzy reformacji wyrazili pewną liczbę zastrzeżeń i czują się jeszcze nieswojo wobec zbyt wielkiego, ich zdaniem, znaczenia przypisywanego Tradycji. Wszakże E. Schilnk dokonuje zrównoważenia perspektyw mówiąc: „Nie należy nie doceniać znacznej doniosłości ekumenicznej idei objawienia, jaka została wyrażona w tej konstytucji”⁹⁹.

Dobry test recepcji dokumentu soborowego przez oficjalną instancję Kościoła katolickiego znajduje się w niedawnym dokumencie Międzynarodowej Komisji Biblijnej (1993), poświęconym interpretacji Biblii w Kościele, a opublikowanym z okazji setnej rocznicy *Providentissimus* (1893). Ten długi dokument podsumowuje sto lat refleksji dotyczącej „kwestii biblijnej”, odnosi się również do *Divino afflante* i *DV* (dwadzieścia sześć razy). Swe stanowiska w dziedzinie egzegezy biblijnej wpisuje w nauczanie II Soboru Watykańskiego. Oddaje się najpierw obszernemu opisowi różnorodności metod egzegetycznych: metody historyczno-krytycznej, nowych metod literackich i lingwistycznych, ujęć odwołujących się do tradycji i nauk humanistycznych, ujęć kontekstualnych, wreszcie lektury fundamentalistycznej. Każda z tych metod jest przedstawiona z obiektywizmem, a ich ocena krytyczna jest życzliwa. Zatem tekst rozszerza znacząco rozważanie metod zainaugurowanych przez *Divino afflante* i *DV*. Na płaszczyźnie hermeneutycznej wyróżnia sens dosłowny, „wyrażony bezpośrednio przez ludzkich autorów natchnionych”, „sens duchowy”, który nie jest heterogeniczny w stosunku do poprzedniego i niekiedy może się z nim mieszać, wreszcie „sens pełny”, będący ciągle przedmiotem dyskusji, który przejawia się wtedy, gdy sens dosłowny zostaje przejęty w innym kontekście objawienia (na przykład Iz 7,14) albo gdy Kościół wypowie się na temat doktrynalnego znaczenia jakiejś perykopy (zob. Rz 5,12-21 i grzech pierworodny). Ów sens pełny jest innym sposobem oznaczenia sensu duchowego. Tekst odtwarza następnie historię interpretacji Pisma Świętego w Kościele katolickim, aby dojść do aktualnego zadania egzegetów i teologów. W końcu podejmuje kwestie aktualizacji i inkulturacji Biblii.

⁹⁹ E. Schlink, *ibid.*, II, s. 510.

ROZDZIAŁ CZTERNASTY

Kościół katolicki i „inni”¹: Wolność religijna i religie niechrześcijańskie

B. Sesboüe

Troska o określenie miejsca Kościoła katolickiego w stosunku do tych, którzy pozostają poza nim, było jednym z najbardziej nowatorskich pól działania II Soboru Watykańskiego. Wraz z tym soborem znajduje swój kres pewna forma „eklezjocentryzmu”, który charakteryzował czasy współczesne. Faktycznie większość ludzi nie należy do Kościoła rzymskokatolickiego. Poza nim znajdują się najpierw wszystkie Kościoły Wschodu i Zachodu, wywodzące się z różnych historycznych podziałów. O nich i dla ustanowienia nowego typu relacji z nimi napisany został Dekret *Unitatis redintegratio* (UR) o ekumenizmie. Ale istnieją przecież także wierzący należący do pozostałych religii, których ocena podana jest w Deklaracji *Nostra aetate* (NA). Wreszcie i przede wszystkim stawał ostro poważny problem, dotyczący wszystkich „innych”, chrześcijan i niechrześcijan, a mianowicie problem wolności religijnej. Kościół katolicki aż do tej pory pozostawał w tej kwestii skrupowany w dwuznaczności doktryny tezy i „hipotezy”², a przez swych partnerów w dyskusji podejrzewany o sprzyjanie wolności religijnej tylko własnych członków i o domaganie się jej tylko tam, gdzie jest mniejszościowy. Sobór był zatem oczekiwany na tym polu, a jego pozostałe deklaracje wcale nie byłyby wiarygodne na zewnątrz, gdyby temat ten nie został potraktowany z odpowiednio jasno i z konieczną stanowczością. Po

¹ Ten punkt widzenia, podjęty już w t. III, s. 469-476, jest w tym miejscu potraktowany w perspektywie teologii fundamentalnej.

² Zgodnie z „tezą”, państwo idealne jest katolickie, ogłasza katolicyzm religią państwową i broni prawdy tej religii z wyłączeniem jakiegokolwiek innej (nietolerancja dogmatyczna). Jednakże ponieważ rzeczywistość nie odpowiada tej sytuacji, „hipoteza” dopuszcza praktyczną tolerancję innych religii, a Kościół katolicki domaga się wolności religijnej dla siebie. O zakłopotaniu, jakie rozróżnienie to wywoływało od chwili swego powstania, zob. *Correspondance entre Ch. de Montalembert et D. Dechamps*, 1863—1870, wyd. i przypisy: R. Aubert, Nauwelaerts, Bruxelles 1993.

długich i trudnych debatach, Deklaracja³ *Dignitatis humanae* (DH) została ukończona tuż przed końcem soboru. Obydwa dokumenty należą do dziedziny teologii fundamentalnej, ponieważ dotyczą świadomości, jaką Kościół katolicki ma w kwestii swego stosunku do prawdy religijnej, jaka została mu powierzona, i do poglądu, że „inni” mogą mieć udział w owej prawdzie. Stanowią one decydującą odnowę klasycznego traktatu teologii fundamentalnej, zatytułowanego „O prawdziwej religii” (*De vera religione*). Nie są ważne jedynie ze względu na to, co mówią, ale także za sprawą reakcji, jakie wywołują wewnątrz dogmatyki katolickiej.

Ponieważ dekret o ekumenizmie został już przywołany przy okazji „hierarchii prawd”⁴, zajmiemy się tutaj Deklaracją o wolności religijnej, której znaczenie ekumeniczne jest być może donioślejsze, niż Dekretu UR⁵, oraz Deklaracją o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich.

I. DEKLARACJA O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ *DIGNITATIS HUMANAЕ*

Wskazówki bibliograficzne: J. Leclerq, *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, wyd. franc.: Aubier. Paris 1955 (wznowienie: A. Michel, 1994): przekład polski: L. i H. Kühn. Pax. Warszawa 1964, t. 1 -2. - P. Pavan, *Liberia religiosa e pubblici poteri*, Milano 1965. - J. Hamer, Y. Congar (red.). *La liberté religieuse. Déclaration „Dignitatis humanae personae”*. Cerf. Paris 1967. - P. Pavan. *Erklärung über die Religionsfreiheit. LThK. Das zweite Vaticanische Konzil*, Herder. Freiburg 1967, II. s. 704-747: *La liberté religieuse. Déclaration Dignitatis humanae*. Marne. Tours 1967. - R. Coste. *Théologie de la liberté religieuse*. Duculot. Cembloux 1969. - Ph.-I. André-Vincent. *La liberté religieuse, droit fondamental*. Paris 1975. - B. Sesboué. *La doctrine de la liberté religieuse est-elle contraire à la révélation chrétienne et à la tradition de l'Église? ..Documents Episcopat*. 15 (1986). s. 1 - 19. - Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo al Concilio. Instituto Paolo VI. Brescia 1991. - D. Gönnet. *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray s.j.*. Cerf 1994 [obfita bibliografia o deklaracji soborowej i wyczerpująca o dziele J. C. Murraya]. - B. R. Valuet, *La liberté religieuse et la tradition catholique: un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*.

³ O różnicy autorytetu między „konstytucją”, „dekretem” i „deklaracją”, zob. Y. Congar, w: J. Hamer, Y. Congar (red.), *La liberté religieuse, Déclaration „Dignitatis humanae”*, Cerf, Paris 1967, s. 47-52. W języku Kurii Rzymskiej „deklaracja” jest „aktem, poprzez który autorytet oznajmia swą decyzję”. Termin ten używany był przez zgromadzenia religijne (Zgromadzenie duchowieństwa francuskiego z 1682 roku) lub polityczne (Deklaracja praw człowieka z 1789 roku). Posłużenie się nim w przypadku dokumentu soborowego jest innowacją 11 Soboru Watykańskiego. W przypadku obydwu dokumentów studiowanych w tym rozdziale wybór terminu bierze się z faktu, że dotyczą one także „innych”, to znaczy tych, którzy nie mogą być adresatami „dekretu”. Takie określenie nie oznacza, iż deklaracje nie zawierają żadnej treści doktrynalnej albo że są wyrazem mniejszego zaangażowania autorytetu soboru.

⁴ Zob. wyżej, s. 424 — 427.

⁵ Zob. Mgr. J. Willebrands, *La liberté religieuse et l'œcuménisme, La liberté religieuse, op. cit.*, s. 237-251.

1. *Systématique*; 2. *Chronologique*; 3. *Alphabétique* [= *Bibliographie*], Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 3 tomy. Roma 1995⁶.

1. ETAPY REDAKCJI

Kiedy kwestia wolności religijnej została postawiona na soborze, doktryna tezy i hipotezy, odziedziczona z XIX wieku, mogła poszczycić się swego rodzaju konsensusem, a to z racji niemożliwości opracowania przez teologię innej problematyki⁷. J. C. Murray doświadczył tego osobiście⁸. Jednakże pozostawanie przy tym stanowisku miałyby katastrofalne skutki i unieważniłyby to, co sobór mówił gdzie indziej w swym bardziej otwartym dyskursie.

Kwestia wolności religijnej stawiała się jeszcze bardziej brzemienna w złożonych ramach historycznych i politycznych. Z jednej strony Kościoły pozbawione były elementarnych praw praktykowania swej wiary w krajach obediencji komunistycznej. Kościół wysuwał pod ich adresem mocne wymagania wolności religijnej. Z drugiej strony Hiszpania żyła w systemie konkordatu, w ramach którego Kościół katolicki cieszył się przywilejami „religii państwowej”, ze szkodą dla sprawowania innych kultów. Hiszpania w oczach wielu stanowiła przykład zastosowania „tezy”. Co więcej, wolność religijna była częścią wielkich roszczeń związanych z prawami człowieka, promowanymi przez instytucje międzynarodowe, jak ONZ i Ekumeniczna Rada Kościołów. Problem doktrynalny miał wreszcie oczywisty wymiar polityczny, a jego podjęcie musiało odwołać się do filozofii politycznej. Ze wszystkich tych powodów, do których dodać trzeba opozycję zwolenników tezy i hipotezy, przygotowanie dokumentu przebiegało w sposób wyjątkowo trudny i konfliktowy. Oprócz dwóch dokumentów przygotowawczych, potrzeba było nie mniej jak sześciu redakcji, by dojść do celu.

Od dokumentu z Fryburga do pierwszej redakcji soborowej

Punktem wyjścia refleksji soborowej był dokument nazywany „dokumentem z Fryburga”, opracowany w 1960 roku przez kilkusobową grupę⁹, który w tytule miał „tolerancję”, ujmowaną w perspektywie miłości. Tekst krytykuje

⁶ To bardzo obszerne i erudycyjne opracowanie, choć przy tym scholastyczne i jurydyczne, zredagowane przez mnicha z opactwa w Le Barroux, uznaje autorytet doktrynalny *DH*, ale interpretuje jego nauczanie w ujęciu tradycjonalistycznym, włączając temat wolności religijnej do systemu tezy i hipotezy oraz idei tolerancji.

⁷ Doktryna tezy i hipotezy pozostaje w logicznej spójności z klasyczną i koncepcją odziedziczoną naturę od nadprzyrodzoności, co pokazuje H. de Lubac, zob. D. Gonnet, *op. cit.*, s. 310.

⁸ Zob. Gonnet, *ibid.*, s. 39-102.

⁹ Biskupi Charriere, de Smedt, kanonik Bavaud i o. J. Hamer OP.

wyrażenie „prawa prawdy”, jako że w ścisłym znaczeniu pojęcie abstrakcyjne nie może być podmiotem praw. Tylko ludzie i społeczności, jakie oni tworzą, są podmiotami praw. Dokument przejmuje rozróżnienie ustanowione przez Leona XIII w *Immortale Dei* i *Sapientiae christianae* co do doczesnej kompetencji państwa i duchowej kompetencji Kościoła, których nie można ze sobą mieszać, nie powracając przy tym do teokracji. Państwo winno uznać swe własne ograniczenia. Dokument stwierdza w końcu, że rozróżnienia między tezą a hipotezą powinno się unikać: „Nie jest ono jasne; sugeruje pewien ideał, który należy realizować, dość podobny do teokracji ze Starego Testamentu; wystawia nas nieustannie na zarzut oportunistów i braku lojalności”¹⁰.

Dwa lata później pierwszy oficjalny, choć przedsoborowy schemat został opublikowany przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, któremu przewodniczył kard. Bea. Czerpiąc mocne natchnienie z dokumentu z Fryburga, porzucał on termin „tolerancja”, aby mówić o „wolności religijnej”. Pojawia się w nim już definicja wolności religijnej jako „wolności od przymusu”. Wolność ta dotyczy nie tylko jednostek, ale także grup religijnych. Dokument odróżnia Kościół od „społeczeństwa świeckiego”, przy czym terminem tym chętnie zastępuje się wyraz państwo. Jednak równocześnie komisja teologiczna proponowała inny tekst, mówiący o „relacjach Kościoła i państwa i o tolerancji religijnej”. Jego inspiracja była bardzo odmienna od schematu zaproponowanego przez Sekretariat ds. Jedności¹¹, który nie został przyjęty. W pierwszym okresie soboru nie było mowy o wolności religijnej.

W kwietniu 1963 roku J. C. Murray został mianowany ekspertem przy Sekretariacie ds. Jedności, w chwili, gdy ukazywała się encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*, której redakcja była przypisywana biskupowi Pietro Pavanowi. Murray wkrótce ocenił ją bardzo pozytywnie. Obydwaj pracowali zgodnie, zważywszy bliskość ich wizji i odegrali centralną rolę w poszczególnych etapach redakcji Deklaracji *DH*. Pierwszy schemat soborowy został zredagowany przed nominacją Murraya na eksperta. Jednak biskup De Smedt powierzył mu zredagowanie przypisów do tekstu, które podawały pewną liczbę odniesień do papieskich dokumentów wydanych przez Leona XIII i Jana XXIII. Wyczuwamy w nich troskę Murraya o pokazanie, że wolność religijna jest postępem, który wpisuje się w linię nauczania poprzednich papieży. Jest to fundamentalny element jego argumentacji przeciw zwolennikom „tezy”. Co więcej, Murray zredagował *Ratio schematis* mającą pomóc biskupowi De Smedtowi w przygotowaniu jego *Raportu ustnego* przed soborem. Opierał się na *Pacem in terris*, aby podkreślić, iż ideę ciągłości w nauczaniu papieskim, „które w sposób spójny prowadzi do zaakcentowania na «godności» osoby ludzkiej”¹², a troska ta sięga

¹⁰ Zob. J. Hamer, *La liberté religieuse*, op. cit., s. 56.

¹¹ *Ibid.*, s. 60.

¹² D. Gonnet, op. cit., s. 110.

Leona XIII, z którego Murray cytował następujące zdanie na rzecz wolności religijnej: „Każdy ma prawo czcić Boga zgodnie ze sprawiedliwą regułą sumienia i wyznawać swą religię w życiu prywatnym i publicznym”¹³. „*Ratio schemutis* stanowi matrycę przyszłych debat”¹⁴.

W listopadzie 1963 roku, pod koniec drugiego okresu, biskup De Smedt przedstawił ów pierwszy schemat soborowy, który miał się stać piątym rozdziałem Dekretu o ekumenizmie. Tekst ten zachował jedynie pierwszy rozdział schematu przedsoborowego i wprowadzał rozwinięcie o teologii sumienia. Wysuwał jednak kwestię błędnego sumienia, które nie znosi żadnego z praw osoby. Ta nowa oś refleksji, „wolność bez prawdy”, przetrwa aż do trzeciego schematu. „Punktem wyjścia jest *a priori*, iż owo sumienie znajduje się z dala od prawdy. Takie stanowisko prowadziło do impasu, albowiem niemożliwe było ustanowienie prawa, które nie miałyby prawdziwego fundamentu”¹⁵. J. C. Murray oświecił ten punkt.

Ustna prezentacja biskupa De Smedta na soborze, mocno inspirowana *Ratio schematis* Murraya, zrobiła wielkie wrażenie. Problemem, jaki należało rozwiązać, aby zdobyć przekonanie Ojców wahających się lub przywiązanych do systemu „tezy” było pogodzenie proponowanej doktryny z pozornie przeciwstawnymi stanowiskami Grzegorza XVI i Piusa IX, którzy za niedorzeczność uważali myśl, iż „wolność sumienia i kultów jest prawem właściwym każdemu człowiekowi; iż winno być ogłoszone i zapewnione w każdym prawidłowo ukonstytuowanym państwie”¹⁶. Biskup De Smedt przedstawił krótki zarys historyczny stanowisk papieskich ze stu ostatnich lat, wpisany w argumentację opartą na podwójnej regule ciągłości i rozwoju, rozwoju zawierającego, według Murraya, „bardzo długą ewolucję doktrynalną i duszpasterską”¹⁷. Precyzował, w jakim znaczeniu koniunkturalnym wolność sumienia został odrzucona w XIX wieku, a to z powodu jej solidarności z ideologią racjonalistyczną, która faworyzowała „indyferentyzm”. Jednakże doktryna zdolna była do rozwoju, dokonanego przez Leona XIII, który stanowczo odróżnił Kościół od społeczeństwa świeckiego, a później przez Piusa XI, który stawiał czoła totalitaryzmom politycznym nazizmu i komunizmu, i Piusa XII, który na pierwszym palnie swych wypowiedzi postawił pojęcie osoby. Ten ostatni papież dokonał już nawet wyłomu w systemie tezy i hipotezy:

Twierdzenie: błędowi religijnemu i moralnemu winno się zawsze przeciwdziałać, gdy tylko to możliwe, ponieważ tolerowanie go jest samo w sobie niemoralne, nie ma znaczenia absolutnego i bezwarunkowego. Z drugiej strony nawet auto-

¹³ DC 60 (1963), 515-516.

¹⁴ D. Gonnet, *op. cit.*, s. 113.

¹⁵ *Ibid.*, s. 103.

¹⁶ Pius XI, *Quanta cura* (1864).

¹⁷ D. Gonnet, *op. cit.*, s. 121. Zob. J. Hamer, *op. cit.*, s. 68.

rytetowi ludzkiemu Bóg nie dał takiego absolutnego i powszechnego zalecenia ani w dziedzinie wiary, ani moralności. Nie znajdujemy go ani we wspólnym przekonaniu ludzi, ani w sumieniu chrześcijańskim, ani w źródłach objawienia, ani w praktyce Kościoła¹⁸.

Encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* waloryzuje w końcu, w imię prawa naturalnego, „wskazania prawego sumienia” i „prawo oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie”¹⁹, które powinno być szanowane przez władze świeckie. Prawe sumienie jest już czymś znacznie więcej niż błędne sumienie. Pomimo przychylnego echa, jakie wzbudziła ta wypowiedź, ogólna debata nie mogła jeszcze podjąć tego tematu. Zatrzymała się ona na ekumenizmie, zaś to, co dotyczyło się judaizmu i wolności religijnej, zostało odsunięte na mglistą i niepewną przyszłość.

Druga i trzecia redakcja soborowa

Niedługo po ukazaniu się pierwszej redakcji soborowej, w czasopiśmie „America” Murray opublikował artykuł, który wywołał spory oddźwięk, ponieważ stawiał problem wolności religijnej na płaszczyźnie prawa konstytucyjnego²⁰. Według niego nie wystarczy potwierdzenie tego prawa na płaszczyźnie etycznej i religijnej, trzeba także oprzeć je na radykalnej niekompetencji państwa w dziedzinie religijnej. Podobnie odwołanie się do dobra wspólnego dla uzasadnienia ograniczeń wolności religijnej stanowi poważne niebezpieczeństwo powrotu do „racji Państwa” lub racji większości²¹. Trzeba zatem utrzymywać, że państwo nie powinno nigdy przekraczać porządku swej kompetencji nawet po to, by służyć Kościołowi katolickiemu²². Prawo nie może istnieć bez uznania jurydycznego i ram politycznych. Murray starał się faktycznie o powszechne uznanie sytuacji amerykańskiej.

Murray dostaje wówczas zadanie polegające nie na zredagowaniu nowego schematu, ale na ocenie reakcji Ojców delegowanych do Sekretariatu ds.

¹⁸ Pius XII, *Ci riesce*, DC 50 (1953), 1605- 1606.

¹⁹ DC 60 (1963), 515 — 516; zob. przekład polski: *Encyklika papieża Jana XXIII o pokoju między wszystkimi narodami, opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*. Nakładem „Tygodnika Powszechnego”, Kraków 1963. Argumentacja ta zostanie powtórzona w: J. C. Murray, *Mliberté religieuse*, *op. cit.*, s. 111 — 147.

²⁰ J. C. Murray, *On Religious Liberty*, „America” 109 (1963), s. 704 — 706.

²¹ Zob. D. Gonnet, *op. cit.*, s. 123.

²² Zob. zapytanie noncjusza w Paryżu, przekazane Kongresowi amerykańskiemu przez B. Franklina, dotyczące wyboru miasta na pierwsze biskupstwo katolickie w USA. Odpowiedź była następująca: „Jako że dziedzina zapytania skierowanego [przez nuncjusza] do Dra Franklina jest czysto duchowa, nie zależy ono od jurysdykcji i władz Kongresu, który nie posiada żadnego autorytetu, aby je przyjąć lub odrzucić”, zob. D. Gonnet, *op. cit.*, s. 124.

Jedności. Szkicuje wówczas schemat dwóch najważniejszych pozycji, starając się przewyciężyć debatę między progresistami a konserwatystami, i powraca do problemu konstytucyjnego jako płaszczyzny pojednania. Wszyscy przyznają, iż władza polityczna powinna mieć pozytywną postawę w stosunku do religii: różnica bierze się stąd, że dla jednych zasługuje na nią tylko Kościół katolicki, a dla innych powinna ona obejmować wszystkie religie.

W 1964 roku, na podstawie licznych wniesionych poprawek, została zaproponowana druga redakcja soborowa. Wprowadzała nową koncepcję „Bożego powołania człowieka” jako fundament argumentacji. W imię owego powołania „ludzie mają prawo i zaszczyt iść w dziedzinie religijnej za wolą Stwórcy i Zbawiciela, zgodnie ze wskazaniem swego sumienia”²³. Z coraz większym samozaparciem szukać się odtąd będzie „jedynego” argumentu dla uzasadnienia wolności religijnej.

Na podstawie tego nowego tekstu, 23 września 1964 roku, zostaje wreszcie otwarta pierwsza debata soborowa o wolności religijnej. Była ona dość niejasna. Jeśli zgromadzenie łatwo dochodziło do jednomyślności przy propozycji praktycznych stwierdzeń w świetle sytuacji religijnej współczesnego świata, to wkrótce dzieliła je sprawa doktrynalnego fundamentu tychże stwierdzeń. Deklaracja praktyczna miała pozostać wpisana w doktrynę tezy i hipotezy i nie odpowiadałaby na zarzut oportunistów i złej wiary. Zaś argument oparty na boskim powołaniu człowieka nie znajdował przyzwolenia Ojców.

17 listopada 1964 roku, trzecia redakcja soborowa, głęboko zmieniona, została rozdana Ojcom. Plan tego schematu, naprawdę nowy, na pierwszym miejscu stawia argument racjonalny, filozoficzny i polityczny, a dopiero później omawia argumenty typu doktrynalnego. Sobór pragnął usytuować na pierwszym planie argumenty, które mogą być zrozumiane poza Kościołem, skąd wpływało naglące zapytanie. Z drugiej strony argument Bożego powołania człowieka zostaje porzucony na rzecz argumentu „o godności osoby ludzkiej”, który odtąd stanowić będzie prawdziwy fundament doktrynalny deklaracji. Ta ostatnia podejmuje także obydwa ograniczenia sprawowania wolności religijnej: owo prawo nie powinno przynosić szkody prawom innych osób; nie powinno wywoływać poważnych zaburzeń porządku publicznego.

Głosowanie było przewidziane na koniec okresu w roku 1964, ażeby ujawnić zasadniczą zgodę. Jednak na prośbę niektórych Ojców z mniejszości zostało ono odłożone ze względu na fakt, iż zabrakło czasu na dogłębne przestudiowanie tekstu znacznie różniącego się od poprzedniego. Decyzja ta wywołała w zgromadzeniu olbrzymie rozczarowanie.

²³ Zob.). Hamer, *op. cit.*, s. 74.

Trzy ostatnie redakcje

Podczas czwartego i ostatniego okresu soboru potrzeba było jeszcze trzech redakcji, aby osiągnąć cel. Czwarta z nich, podjęta w oparciu o pierwszą debatę i spisane *modi*, została przedstawiona na soborze przez biskupa De Smedta 21 i 22 września 1965 roku. Nowa debata ujawniła następujące pragnienia: niektórzy Ojcowie proszą o zastąpienie wyrażenia „wolność religijna” przez „wolność społeczną i cywilną w sprawach religijnych”, aby załagodzić ryzyko indyferentyzmu i „fałszywego irenizmu”. Niektórzy życzą sobie usunięcia części poświęconej sumieniu oraz ograniczenia części biblijnej. Pojawia się także prośba o podkreślenie powinności poszukiwania prawdy, obowiązującej każdego człowieka. Po raz pierwszy ma miejsce głosowanie, które odnotowuje 1997 *placet* przeciw 224 *non placet*. Tekst „obowiązuje” odtąd na sposób prawny. Po głosowaniu biskup Ancel złożył ważną deklarację, prosząc, aby wolność religijną oparto ontologicznie na obowiązku poszukiwania prawdy. Owa wolność spoczywa nie na subiektywnej dyspozycji, ale na konkretnej obiektywności samej natury ludzkiej i ma walor powszechny. Zasada ta, często potwierdzana w Piśmie, jest odpowiedzią dla tych, którzy obawiają się subiektywizmu i indyferentyzmu²⁴.

Miesiąc później zaproponowano piątą redakcję; zawiera ona już tylko dwie części, które okażą się definitywne: 1. Ogólne aspekty wolności religijnej; 2. Wolność religijna w świetle objawienia. Włączono zaproponowane sformułowanie o „wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych”. Twierdzenie, iż jedyna prawdziwa religia „przechowuje się” w Kościele i uwagi analogiczne wzmacniają wprowadzenie. Prośba biskupa Ancela została w końcu uhonorowana w tym, co dotyczy fundamentu wolności religijnej w naturze człowieka. Stosunek wolności religijnej do objawienia biblijnego i do historii zbawienia ustępuje miejsca kilku minimalnym notacjom. Nowa debata kończy się głosowaniami cząstkowymi, w szerokiej mierze przychylnymi dla redakcji.

Szósta i ostatnia redakcja włącza jedynie *modi* niektórych Ojców, a to w celu rozszerzenia konsensusu soborowego. Podkreśla się w ten sposób ciągłość nauczania Kościoła i powraca do rozważania dobra wspólnego i porządku publicznego. Dokument zostaje wówczas definitywnie zatwierdzony na publicznej sesji, w obecności papieża Pawła VI: głosowanie zbiera 2308 *placet* przeciw 70 *non placet*. Trzeba słusznie przypomnieć, że dwaj ludzie odegrali centralną rolę w długim opracowaniu tego dokumentu, teolog amerykański J. C. Murray i biskup P. Pavan.

²⁴ Tekst cytowany *ibid.*, s. 94 — 95.

2. POSZUKIWANIE DECYDUJĄCEGO ARGUMENTU

To krótkie przedstawienie historii Dekretu pokazało, że najbardziej delikatnym punktem było rozeznanie dobrego argumentu na rzecz wolności religijnej. Doktrynalne antecedensy tej kwestii doprowadziły najpierw do refleksji na podstawie „praw błędnego sumienia”. Jednak ta perspektywa okazała się impasem. Ponadto taki argument w nazbyt prosty sposób przesądzał o stosunku „innych” do prawdy: od początku zamykał ich w błędzie. Pozostawał on w porządku tolerancji i nie dochodził do „szacunku” (*consideratio*) dla innego, wspomnianego już w dokumencie z Fryburga²⁵. Następnie argument moralny, który wychodził od wartości „posłuszeństwa sumienia [...] ujmowanego jako przejaw prawa Bożego w każdej osobie”²⁶, również został porzucony.

Inny jednak problem został postawiony przez refleksję Murraya. Umieszczanie wolności religijnej na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej nie mogło wystarczać, jako że pojawia się ona także na płaszczyźnie jurydycznej, politycznej i konstytucjonalnej. Owo prawo nie może „istnieć bez osadzenia społecznego, uznania prawnego i ram politycznych”²⁷. Od tej chwili stanowiska soborowe dzielą się na trzy grupy. Mniejszość myśli nadal w kategorii „tezy” i „hipotezy” i dręczy ją obawa przed ryzykiem „indyferentyzmu”. W łonie większości zaś „dokonuje się rozłam na dwie szkoły myśli, jedną teologiczną, a drugą konstytucjonalną”²⁸. Pierwsza, o dominancie francuskiej, pragnęła faktycznie uprzywilejowania argumentów ściśle teologicznych, co widzieliśmy w wypowiedziach biskupa Ancela i jego trosce o „argument prawdy”²⁹, ale także pozostania w tradycji argumentacji soborowych. Druga grupa trzymała się przede wszystkim argumentu politycznego, z inicjatywy Murraya i w duchu Konstytucji amerykańskiej. Bez wchodzenia w szczegóły tej ostrej debaty, rozgrywającej się w łonie większości, możliwe jest stwierdzenie, iż stanowisko Murraya służyło pogodzeniu mniejszości z większością. Zwolennicy „tezy” byli wyczuleni na argument polityczny, który nie wydawał się atakować najważniejszych zasad, podczas gdy zwolennicy argumentu prawdy starali się wpisać argument polityczny w szerszą refleksję racjonalną o konotacji teologicznej.

„Osoba, Ewangelia czy społeczeństwo, na czym oprzeć wolność religijną?” To sformułowanie D. Gonneta³⁰ dobrze streszcza współzawodnictwo między teologią a filozofią moralną (osoba), objawieniem (Ewangelia) a filozofią polityczną i prawem (społeczeństwo). Faktycznie te trzy argumenty są równie

²⁵ D. Gonnet, *op. cit.*, s. 192.

²⁶ *Ibid.*, s. 190.

²⁷ *Ibid.*, s. 124.

²⁸ *Ibid.*, s. 128, cytata za J. C. Murrayem.

²⁹ W tym samym duchu wypowiadali się biskupi Elchinger i Dubois. Zob. również debatę z lata 1965 roku między G. de Broglie'em, a J. C. Murrayem, *ibid.*, s. 172—176.

³⁰ *Ibid.*, s. 178-179.

konieczne i solidarne. „Argument polityczny dostarczony przez Murraya wydaje się być bardziej sprzyjający zebraniu tych trzech, ściśle ze sobą powiązanych argumentów”³¹.

W ten sposób, poprzez kolejne przesunięcia, z redakcji na redakcję Deklaracja nabierała swego definitywnego kształtu, rozwijając ogół argumentów racjonalnych, w tym i argumentu politycznego, a dopiero potem odnosząc się do objawienia chrześcijańskiego. Sekwencja ta, zadziwiająca w dokumencie soborowym, jest znakiem zmiany metody w teologii. Zamiast zaczynać od dedukowania twierdzeń z zasad chrześcijańskich, tekst proponuje najpierw refleksje, które łatwo mogą stać się przedmiotem zgody świadomości kulturowej, do której się zwraca. Pokazuje on następnie zgodność owej wizji z nauczaniem objawienia.

3. „OGÓLNA ZASADA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ”

Dokument wychodzi od „godności osoby ludzkiej”, jej wolności i odpowiedzialności. Owa wolność winna być respektowana przez społeczeństwo i państwo, także w dziedzinie „sprawowania religii w społeczeństwie”. Wyrażenia takie zapowiadają środek ciężkości dokumentu.

Prawdziwa religia „przechowuje się” w religii katolickiej

Ale zanim wejdziemy w dziedzinę argumentów, sobór pragnie najpierw ustrzec się podejrzenia o „relatywizm” religijny, przez Ojców mniejszości otaczany szczególną antypatią. Trzeba zatem było stwierdzenia, że doktryna ta nie odbiera niczego z „roszczenia” do prawdy, jakie wysuwa Kościół katolicki. Wybrane wyrażenia w tym względzie są pouczające:

Najpierw więc oświadcza święty Sobór, że sam Bóg ukazał ludzkości drogę, na której Jemu służąc ludzie mogą osiągnąć w Chrystusie zbawienie i szczęśliwość. Wierzimy, że owa jedyna prawdziwa religia „przechowuje się” w (*subsistit in*) Kościele katolickim i apostoelskim, któremu Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi [...]. Wszyscy ludzie zaś obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją, przyjąć i zachowywać (1,2).

Użycie formuły „przechowuje się w” (*subsistit in*) jest celowym przejęciem z LG 8³². Tam, gdzie Konstytucja o Kościele mówiła, że „Kościół Chrystusowy”

³¹ *Ibid.*, s. 184.

³² Zob. t. III, s. 451, i wyżej, s. 428.

trwa w Kościele katolickim, deklaracja stwierdza, iż trwa w nim „jedyna prawdziwa religia”. Intencja jest taka sama i tu, i tam: przekonanie, jakie Kościół katolicki ma o sobie samym nie wyklucza możliwości, że inne religie mogą uczestniczyć w „jedynej prawdziwej religii” i zawierać elementy prawdy. Taka otwartość umożliwia debatę i dialog z „innymi” religiami.

Przypominając także powinność sumienia, które zobowiązuje każdego człowieka do poszukiwania prawdy, sobór może teraz wyciągnąć wniosek, iż doktryna wolności religijnej, jaką ma zaproponować, „pozostawia nienaruszoną tradycyjną naukę katolicką o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego” (1,3).

Natura wolności religijnej: podwójne zabezpieczenie

Obecny Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Ta zaś wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak, aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie (2,1).

Tekst ten definiuje wolność religijną jako podwójne zabezpieczenie wobec jakiegokolwiek przymusu: 1. Nie być zmuszonym do działania wbrew własnemu sumieniu. 2. Nie mieć przeszkód, w wymaganych granicach, w działaniu zgodnie z nim. Idzie zatem o wolność wierzącego w społeczeństwie, czy będzie on katolikiem, chrześcijaninem lub nie, oraz o wolność Kościoła i wszelkich zgromadzeń czy instytucji religijnych wobec państwa. Nie chodzi tu przeto o „wolność chrześcijańską” w Pawłowym znaczeniu tego terminu, albo wolność ewangeliczną, ale o cywilne prawo do swobodnego wyznawania swej religii w społeczeństwie³³.

Prawdziwą nowością dokumentu jest więc to, iż nie domaga się on owej wolności jedynie dla Kościoła katolickiego i jego wiernych w imię obiektywnej prawdy katolicyzmu, ale że domaga się jej publicznie dla „innych” w imię prawdy chrześcijańskiej, która ujmuje godność każdej osoby ludzkiej i wolność niezbędną dla wszelkiej przynależności religijnej. Kościół wychodzi tutaj ze swego „ja”, aby przemawiać w imię prawdziwego uniwersalizmu.

³³ Nawet jeśli między tymi dwiema wolnościami istnieje analogia.

Argument prawdy

Poza tym [sobór] oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne (2,1).

Zgodnie z prośbami biskupa Ancela, dokument jako pierwszy argument przywołuje argument prawdy, ale od razu łącząc go z argumentem politycznym. Prawdziwa natura osoby ludzkiej, bez względu na to, czy dochodzi się do niej przez objawienie, czy przez rozum, zawiera prawo do wolności religijnej, które powinno być uznane w społeczeństwie świeckim. Oto matryca argumentacji, która zostanie rozwinięta, najpierw poprzez wykład argumentacji prawdy:

Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. [...] Tego zaś zobowiązania nie zdołają ludzie wypełnić w sposób zgodny z własną swą naturą, jeżeli nie mogą korzystać zarówno z wolności psychologicznej, jak i wolności od zewnętrznego przymusu. A więc prawo do wolności religijnej ma fundament nie w subiektywnym nastawieniu osoby, ale w samej jej naturze. Dlatego prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej; korzystanie zaś z tego prawa nie może napotykać przeszkód, jeśli tylko zachowywany jest sprawiedliwy ład publiczny (2,2).

Stosunek człowieka do prawdy wyrażony jest przy uwzględnieniu jego fundamentalnej sytuacji: jest on w stanie poszukiwać. Człowiek wolny nie rodzi się w spontanicznym posiadaniu prawdy, bowiem wówczas nie miałby już wolności, aby do niej dotrzeć. Pewne bardzo ważne wycieniowanie modyfikuje zbyt bezpośrednie funkcjonowanie opozycji między prawdą a błędem. Wszyscy ludzie, tak katolicy, jak i inni, mają udział w tym samym prawie i tym samym obowiązku poszukiwania prawdy.

Z tego powodu prawo do poszukiwania wolności religijnej jest o b i e k t y w - n y m prawem sumienia, jako że zostało ono stworzone przez Boga jako wolne i ma ważność uniwersalną. Taki jest jego długo poszukiwany fundament „ontologiczny”. Nie jest to uznanie prawa s u b i e k t y w n y c h dyspozycji sumienia, które mogłoby wybrać swą własną prawdę, co oznaczałoby negację samej idei prawdy i prowadziłoby do indyferentyzmu. Ten moment argumentu jest istotny przy odpowiedzi na podejrzenia o relatywizm religijny. Prawo to utrzymuje się nawet u tych, którzy używają go źle, nie poszukując prawdy. Przecież pozostają oni ludźmi.

Argument prawa Bożego

Kolejny argument jest bardziej złożony, bo posługuje się trzema elementami, stosunkiem prawo Boże—religia—wolność⁵⁴:

Wszystko to jeszcze jaśniej ukazuje się temu, kto bierze pod uwagę, iż najwyższą normą ludzkiego życia jest samo prawo Boże, wieczne, obiektywne i uniwersalne, którym Bóg, wedle planu mądrości i miłości swojej, porządkuje, kieruje i rządzi całym światem i losami wspólnoty ludzkiej. Tego to prawa uczestnikiem czyni człowieka Bóg, aby [...] mógł on coraz lepiej poznawać niezmienną prawdę. Przeto każdy ma obowiązek, a stąd też i prawo szukania prawdy w dziedzinie religijnej [...]

(3,1).

Argument prawdy sięga tutaj aż samego prawa Bożego, które jest początkiem i normą wolności religijnej. Prawo to opiera się zatem na obowiązku. Jednakże zaraz argument rozszerza się na społeczne ujęcie człowieka. „Natura społeczna” tego ostatniego wymaga, aby ów obowiązek i owo prawo mogły być praktykowane w społeczności i cieszyły się uznaniem społecznym:

Praktykowanie bowiem religii polega z samej jej istoty przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio się ustosunkowuje do Boga; aktów tego rodzaju żadna władza czysto ludzka nie może ani nakazywać, ani zabraniać. Sama zaś społeczna natura człowieka wymaga, aby człowiek wewnętrzne akty religijne ujawniał na zewnątrz, aby łączył się z innymi ludźmi w dziedzinie religii, wyznawał swą religię na sposób społeczny

(3,4).

A zatem argument polityczny jest już zapowiedziany i zakorzeniony w samym prawie Bożym. Te dwa pierwsze argumenty są zarazem racjonalne z tego względu, że mówią o osobie ludzkiej w terminach dzisiaj szeroko przyjętych, oraz teologiczne, o ile mają opierać się na doktrynalnej tradycji Kościoła katolickiego.

Argument polityczny

Przy tym akty religijne, którymi ludzie prywatnie i publicznie zwracają się z osobistego przekonania do Boga, przekraczają swą naturą ziemski i doczesny porządek rzeczy. A zatem władza cywilna, której właściwym celem jest troszczenie się o wspólne dobro doczesne, powinna uznawać życie religijne obywateli i sprzyjać mu, ale jeśli pozwala sobie kierować aktami religijnymi albo przeszkadzać im, to należy stwierdzić, iż przekracza wyznaczone dla niej granice (3,5).

⁵⁴ Zob. D. Gonnet, *op. cit.*, s. 196.

Wprowadzony przez zwrot „przy tym”, argument polityczny wydaje się odgrywać rolę jakby ubogiego krewnego i zwykłego uzupełnienia. Został wyrażony z pośpiechem i Murrayowi zależało, po soborze, aby uczynić zeń miejsce integracji ogółu argumentów³⁵. Został wszakże wyrażony wyraziście, potwierdzając zarazem pozytywną odpowiedzialność władzy cywilnej za „troszczenie się o życie religijne obywateli” oraz ograniczenia jej autorytetu: nie powinna ona rościć sobie prawa do „kierowania lub przeszkadzania aktom religijnym”. Taki był przedmiot fundamentalnych roszczeń Murrraya.

Jednakże wykład tego argumentu nie ogranicza się do jednego krótkiego paragrafu. N° 4 — 7 *DH* rozwijają różne jego elementy i konsekwencje w tym, co odnosi się do wymiaru społecznego i zewnętrznego wolności religijnej. Wspólnoty religijne mają prawo do „wybierania swych własnych kapłanów” (4,3), „nauczania swej wiary słowem i pismem” (4,4), „swobodnego odbywania zebrań i zakładania stowarzyszeń” (4,5). Podobnie rodziny mogą decydować o „nauczaniu religijnym, jakie ma być udzielane ich dzieciom” i o „naprawdę swobodnym wybieraniu szkół” (5).

Dbłość o dobro wspólne społeczeństwa ciąży na wszystkich: obywatelach, grupach społecznych, władzach cywilnych i wspólnotach religijnych (6,1), zaś zadaniem właściwym dla władzy cywilnej jest „otoczyć skutecznie opieką wolność religijną wszystkich obywateli” (6,2), niczego nie narzucając „za pomocą siły albo strachu, albo innych środków” (6,5). Wolność religijna ma wreszcie pewne granice: mogą wytworzyć się pewne „nadużycia”. Władza cywilna ma zatem prawo reagować, zgodnie ze zdrowymi normami prawnymi, aby zapewnić „pokój publiczny” i ochronić „moralność społeczną”. Wszak ogólną regułą jest to, iż „należy przyznać człowiekowi jak najwięcej wolności, a ograniczyć ją tylko wtedy i tylko w takim stopniu, jak jest to konieczne” (7,3).

4. „WOLNOŚĆ RELIGIJNA W ŚWIETLE OBJAWIENIA”

Druga część Deklaracji *DH* składa się z dwóch całości: „pierwsza łączy niektóre elementy spośród tych, jakie można zebrać w Piśmie wokół tematu wolności religijnej, a druga dotyczy wolności Kościoła”³⁶. Owa druga część dotyczy także tych, którzy są na zewnątrz wiary katolickiej, albowiem pokazuje, że zajęte stanowiska nie są wyrazem koniunkturalnej uprzejmości czy interesownego przystosowania się ze strony Kościoła katolickiego do tematów dnia — które miałyby pozostać w sferze „hipotezy” — ale wyrazem przekonania „zakorzenionego” w jego doktrynie i najszlachetniejszej tradycji — na poziomie „tezy”.

³⁵ Wykład z 1966 roku, zob. *ibid.*, s. 200 — 203.

³⁶ *Ibid.*, s. 287.

Przesłanki Pisma i teologii

Pierwsze stwierdzenie wyrażone jest z ostrożnością i skromnością³⁷: doktryna wolności religijnej, która „ma fundament w godności osoby [...], ma korzenie w boskim objawieniu”. Bowiem jeżeli owo objawienie nie naucza o niej *explicite*, to jednak „ukazuje szacunek Chrystusa dla wolności człowieka przy wypełnianiu przezeń obowiązku uwierzenia Słowu Bożemu” (9). Zostaną tu podane dwa najważniejsze przykłady dla ukazania tegoż „zakorzenienia”: wolność aktu wiary oraz sposób działania Chrystusa i apostołów.

Wolność aktu wiary

Jednym z zasadniczych punktów nauki katolickiej, zawartym w słowie Bożym i nieustannie głoszonym przez Ojców, jest zdanie, że człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą; nikogo więc wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać. Z własnej swej bowiem natury akt wiary ma charakter dobrowolny, gdyż człowiek, odkupiony przez Chrystusa zbawiciela i powołany przez Jezusa Chrystusa do przybranego synostwa, może siebie oddać objawiającemu się Bogu tylko wtedy, jeśli pociągany przez Ojca okazuje Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary. Z całą więc istotą wiary jest jak najpełniej zgodne, w sprawach religijnych wykluczony był jakikolwiek rodzaj przymusu ze strony ludzi (10).

Tekst buduje „analogię” między wolnością teologalną, aspektem woliowym aktu wiary, a wolnością religijną. W odniesieniu do aktu wiary przejmuje tradycyjne twierdzenie doktrynalne, które od niepamiętnych czasów należy do traktatu fundamentalnej teologii wiary i z którego dawno już wyciągnięto wniosek, że nie można narzucać wiary chrześcijańskiej siłą. W tym miejscu także nowość tekstu polega na rozciągnięciu tego, co uznane było przy przystąpieniu do wiary chrześcijańskiej na każdą wiarę religijną. Albowiem przyjęte twierdzenie dotyczyło antropologii wiary i obowiązuje bez względu na wyznawaną konkretnie wiarę. Prawem sumienia religijnego jako takiego jest dawanie w wolny sposób swej wiary, zgodnie ze światłem sumienia.

Możliwe jest też postępowanie negatywne: jeśli jest miejsce na wolność religijną, powie panująca wokół mentalność, to dlatego, że w dziedzinie tej nie ma obiektywnej pewności. Przeciwnie, z chrześcijańskiego punktu widzenia to nie pozorna słabość prawdy religijnej jest fundamentem odnoszącej się do niej wolności. To jej wielkość, wartość i stawka dla egzystencji człowieka wymagają, aby dawane jej przyzwolenie było w pełni wolne. W tej dziedzinie na zewnętrzny przymus nie ma miejsca, ponieważ w grę wchodzi miejsce, w którym nikt nie

³⁷ Odwołanie do Pisma było w trakcie opracowywania Deklaracji przedmiotem przeciwstawnych decyzji, by dać w końcu tekst dobrowolnie zredukowany, zob. *ibid.*, s. 293-298.

może decydować za kogoś innego. Tradycyjna teza o wolności aktu wiary zawsze starała się zdać sprawę z tego połączenia.

Sposób działania Chrystusa i apostołów

Sposób działania Chrystusa i apostołów potwierdza tę przesłankę: głosząc wiarę, Jezus nigdy nie usiłował używać przymusu wobec swych słuchaczy. Odmówił stania się „Mesjaszem politycznym, panującym za pomocą siły”. Jego metoda to zaproszenie, propozycja, niemal inwokacja, która nie chce „zgasić tlejącego się knota” (zob. Mt 12,20). Jego ostrzeżenia przed niedowiarstwem Bogu pozostawiają wymierzenie kary w dzień sądu, przykazując, aby pozwolić rósć kłakolowi wraz z pszenicą aż do końcowego żniwa (zob. Mt 13,30 i 40-42). Jezus „uznawał [też] władzę cywilną i jej uprawnienia (zob. Mt 22,21” (11,1). Te przykłady z postępowania Chrystusa przejmują schemat przyjaznego udzielania się Boga ludziom, obecny w DV³⁸.

Apostołowie, „naśladowując łagodność i skromność Chrystusa, głosili słowo Boże, w pełni ufając w boską moc tego słowa”. Okazywali szacunek „do słabych, choćby żyli w błędzie”. Uznawali „prawowitą władzę państwową” (Rz 13,1-2), opierając się jednak władzy cywilnej, gdy ta przeciwstawiała się woli Bożej (11,2). Taka linia postępowania przeważa w Nowym Testamencie.

Świadectwo i wolność Kościoła

Zanim przejdzie do tematu wolności Kościoła, tekst podejmuje pewną delikatną kwestię: czy Kościół zawsze pozostał wierny owej drodze, po której kroczyli Chrystus i apostołowie? Odpowiedź jest pozytywna, choć nie bez niuansów:

Chociaż w życiu Ludu Bożego, pielgrzymującego przez zmienne koleje ludzkich dziejów, nieraz pojawiał się sposób postępowania nie dość zgodny z duchem ewangelicznym, a nawet mu przeciwny, zawsze jednak trwała w Kościele nauka, że nikogo nie wolno przymuszać do wiary (12,1).

Wyznanie historycznych słabości Kościoła w interesującej nas dziedzinie pozostaje dyskretnie; można było sobie życzyć, aby było ono bardziej szczegółowe w kwestii odpowiedzialności. Jest ono jednak wyraźne i precyzyjne. P r a k - t y k a Kościoła mogła przeciwstawiać się duchowi Ewangelii: to poważna sprawa. Wszakże na planie d o k t r y n y nie było słabości. Potrzeba było czasu, aby „zaczn ewangeliczny” zaczął działać i by dojrzało poczucie godności osoby ludzkiej oraz idea wolności religijnej (12,2).

³⁸ Zob. wyżej, s. 442 n.

Z kolei pojawia się silne żądanie wolności dla Kościoła, instytucjonalnego wyrazu wolności chrześcijańskiej: „Jest to bowiem święta wolność, którą jednorodzony Syn Boży obdarzył Kościół nabyty przez niego własną krwią” (13,1). Dokument o wolności religijnej powraca zatem w konkluzji do wolności Kościoła. Po przyznaniu wszystkim wolności religijnej, uprawnione jest wypowiedzenie chrześcijańskiej i „teologalnej” specyfiki wolności, jakiej domaga się Kościół, w wypełnianiu swej misji głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu (13,2). Kościół, „nauczyciel prawdy”, w najwyższym stopniu domaga się dla siebie obowiązku „głoszenia i autentycznego nauczania Prawdy, którą jest Chrystus, a zarazem wyjaśniania i potwierdzania powagą swoją zasad porządku moralnego, wynikających z samej natury ludzkiej” (14,3). Zakończenie wyraża radość z ogłoszenia wolności religijnej w licznych konstytucjach, ale ubolewa nad istnieniem wielu systemów władzy, w których jest ona naruszana.

5. KONSEKWENCJE DEKLARACJI

Za sprawą Deklaracji o wolności religijnej jesteśmy świadkami zwrotu, jaki dokonuje się w sposobie myślenia Kościoła o sobie samym, zwrotu, którego skutki wykraczają poza przyczynę jego powstania, zważywszy jego konsekwencje doktrynalne i duszpasterskie.

Na płaszczyźnie doktrynalnej Deklaracja w nowy sposób postawiła ciągłe delikatny problem rozwoju dogmatu, nie tylko w punkcie jego „jednorodnej” ciągłości — mniej harmonijnej, niż mówiono do tej pory — ale także z powodu tego, iż nowe twierdzenie nie było motywowane spójnością poprzedniej doktryny, ale ważkimi pytaniami, pochodzącymi od kultury pozostającej poza Kościołem. Ten ostatni zaakceptował zatem „przyjęcie” pewnego wymagania ze strony historii świeckiej — nawet jeśli historia ta sama została przeniknięta „zaczynem” ewangelicznym. „Jest to «nowa dyspozycja Kościoła nauczającego, który zwraca ją ku historii, aby nauczyć się od niej czegoś zarówno o sobie, jak i o człowieku»”³⁹. Dokonuje się oto skok, w kontekście którego mówiono o „rewolucji kopernikańskiej”⁴⁰. Ojcowie soborowi doświadczyli tego w swej trudności ze znalezieniem prawdziwego argumentu, który mógł być fundamentem wolności religijnej. Odkryli, iż prawdę można znaleźć poprzez wymianę i dialog, przy czym dialog wewnętrzny jest po części odbiciem dialogu z „innymi”. Dostęp do prawdy otwiera się przez i w debacie i wzajemnej komunikacji. Wraz z upływem czasu, w wyniku mozolnej pracy polegającej na porównywaniu i zestawianiu, ujawniają się przesłanki, które w końcu stają się

³⁹ D. Gonnet, cytujący Murraya, *op. cit.*, s. 305; zob. również *ibid.*, s. 303-309.

⁴⁰ Zob. *ibid.*, s. 334.

niemal oczywiste. Kościół przekonuje się w ten sposób, że żyje w świecie pluralistycznym, pośród „innych”, i że jego doktryna powinna pozostawić miejsce na to, co przeżywają i myślą inni.

Na płaszczyźnie pastoralnej⁴¹ Kościół nie uważa już ludzkości, katolickiej bądź nie, za lud jakby niepełnoletnich, którzy potrzebują, aby się nimi opiekowano i prowadzono ze stanowczością ku prawdzie, poprzez silne zabezpieczenia społeczne, a uznaje ją odtąd za lud pełnoletni, gdzie każdy winien zaangażować swą wolność. Zgodnie z dawną „tezą”, Kościół rozumiał, że państwo wspomaga go w zadaniu prowadzenia ludów i utrzymywania ich w prawdzie. Od tej pory opiera się na wolnej decyzji osób i sile samej prawdy. Ewangelizacyjna postawa Kościoła winna być głęboko naznaczona większym szacunkiem dla innego i pragnieniem dialogu respektującego uprawniony pluralizm. Sprawowanie przezeń autorytetu mniej niż kiedykolwiek winno nabierać formy autorytarnej.

Deklaracja *DH* rozmyślnie unikała podjęcia problemu wolności w Kościele. Jednakże, niejako na zasadzie prawomocnego odbicia, zasady ustanowione w kwestii wolności religijnej i poszukiwania prawdy także nie mogą nie nabierać konkretnych form również, *mutatis mutandis*, w wewnętrznym życiu Kościoła. Konkretnym przykładem jest pojawienie się tematu „repcji”, wielokrotnie przywoływanego w tym dziele, który wprowadza do gry wolność ogółu wiernych w ich przyłgnięciu do nauczania Kościoła.

II. DEKLARACJA O STOSUNKU KOŚCIOŁA DO RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH *NOSTRA AETATE*

Wskazówki bibliograficzne: K. Rahner. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. Schriften zur Theologie*. V. Benziger Verlag. Einsiedeln 1964², s. 136-158. - E. Comelis, *Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions. Christianisme et Bouddhisme*. Cerf. Paris 1965. - H. Maurier, *Essai d'une théologie du paganisme*. Orante, Paris 1965; *Le paganisme*. Desclée/Novalis. 1988. - C. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes*. Casterman. Paris 1966. - A.-M. Henry (red.). *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*. Cerf. 1966. - R. Laurentin, *L'Église et les Juifs à Vatican II*. Casterman. Tournai 1967. - J. Österreicher. *Commentaire de Nostra aetate. LThK. Das zweite Vatikanische Konzil*. Herder. Freiburg 1967, II. s. 406-487. - H. R. Schlette. *Pour une „théologie des religions”*. DDB. Paris 1971. - W. Stolz. H. Waldenfels. *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, Herder. 1983. - H. Teissier, *La mission de l'Église*, Desclée. Paris 1985. - C. Geffré. *La théologie des religions non-chrétiennes vingt ans après Vatican II. Islamochristiana*. 11 (1985). s. 115-133. - R. Panikkar. *Le dialogue interreligieux*. Aubier. Paris

⁴¹ Zob. E. de Smedt, *Les conséquences pastorales de la déclaration, La liberté religieuse, op. cit.*, s. 215-235.

1985. - J. Ries. *Les chrétiens parmi les religions*, Desclée, Paris 1987. - J. T. Pawlikowski. *Judentum und Christentum*, TRE 17.1988. - *The Theology of the Churches and the Jewish People. Statements by the WCC*. WCC Publications. Genève 1988, s. 384-403. - J. Dupuis. *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Desclée. Paris 1989. - Ch. Theobald. *Positions de l'Église catholique dans le dialogue inter-religieux. De la déclaration Nostra aetate à la rencontre d'Assise*, „Unité chrétienne” 96 (1989). s. 5-37. - M. Roukanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions according to the Second Vatican Council*. Brill. Leiden 1992. - F. A. Sullivan, *Salvation outside the church? Tracing the history of the catholic Response*. Paulist Press, New York 1992.

Nic nie przygotowywało II Soboru Watykańskiego do zajęcia stanowiska wobec religii niechrześcijańskich. Tradycyjnie sobory mówiły o sprawach wiary i Kościoła. Kiedy przywoływały inne religie, odbywało się to raczej przy postawie apologetycznej, a niekiedy polemicznej, w obronie „prawdziwej religii”. Deklaracja *Nostra aetate* o religiach niechrześcijańskich jest typowa dla dokonanej przemiany, poprzez wiele debat i napięć, podnoszonych zarazem wewnątrz soboru, jak i za sprawą nacisków z zewnątrz, z powodu interpretacji politycznej nadawanej temu projektowi. Dokument ten należy do tego samego nurtu, który zainspirował Dekret o ekumenizmie i Deklarację o wolności religijnej. Dotyczy punktu wrażliwego we współczesnym klimacie kulturowym, co pokazała napięta uwaga mediów. Idzie on nawet jeszcze dalej niż *DH*, ponieważ ujmuje on na sposób przede wszystkim pozytywny religie niechrześcijańskie i uwypukla szczególne związki, jakie Kościół utrzymuje z niektórymi spośród nich. Sobór nie zadowolili się zatem dekretem o działalności misyjnej Kościoła, *AG*, ale zależało mu na zajęciu się wieloreligijną rzeczywistością naszych czasów dla niej samej.

1. GENEZA DOKUMENTU

Jak zawsze, analiza genezy dokumentu okazuje się nieodzowna dla odpowiedniego zrozumienia go. Z początku wiele przesłanek związanych z okolicznościami przyczyniło się do pojawiania się idei o stosowności takiego dokumentu, a następnie o jego konieczności. Istniało przede wszystkim brzemie problemu, jakim było niedawne prześladowanie Żydów podczas drugiej wojny światowej w krajach o tradycji chrześcijańskiej. Jednakże relacje z Żydami były wówczas szczególnie skomplikowane za sprawą ciągle nowej rzeczywistości politycznej państwa Izrael, ówczesnie zwalczanego przez kraje arabskie. Tymczasem podczas drugiej wojny światowej biskup Roncalli, nuncjusz w Istambule, działał na rzecz Żydów. Jako papież przyjmował podziękowania światowych organizacji żydowskich i różnorakie wizyty, jak spotkanie, w 1960 roku, z historykiem Julesem Isaakiem, którego szczegółowe wnioski zrobiły na nim żywe wrażenie. Już w 1959 roku wykonał symboliczny gest wycofania

przymiotnika „*perfidii*”⁴², który charakteryzował Żydów w wielkopiątkowej modlitwie powszechnej. Stał się adresatem „różnorodnych starań, które miały skłonić go do zainteresowania soboru kwestią postawy chrześcijańskiej wobec Żydów”⁴³. Zdecydował o przygotowaniu przez kardynała Bea, a było to pierwsze zadanie soborowe powierzone nowemu Sekretariatowi ds. Jedności Chrześcijan⁴⁴, schematu dekretu o Żydach. Tekst ten bardzo szybko, z powodu braku dyskrecji, wywołał opozycję krajów arabskich z przyczyn politycznych. Został zatem wycofany przez Komisję Centralną z racji niestosowności.

Jednak klimat zgromadzenia soborowego stawiał kwestię innych religii w sposób szerszy: „Po raz pierwszy, pisze A.-M. Henry, sobór gromadził biskupów nie tylko ze wschodnich terenów Morza Śródziemnego, jak to było w przypadku soborów chrystologicznych z IV —VIII wieku, ani tylko z Europy Zachodniej, jak to było począwszy od Soborów Laterańskich, ale z całego świata. Miało to ogromne znaczenie”⁴⁵. Świadomość soboru kształtowała się odtąd na bazie różnorodnych kultur. Wielu Ojców znajdowało się w swych Kościołach w sytuacji mniejszości, wobec dominującej rzeczywistości innych religii, w Azji i we wszystkich strefach ekspansji islamu. Ten punkt widzenia dał się słyszeć z mocą i wyjaśnia on ewolucję od projektu dokumentu, który mówił najpierw tylko o Żydach, do Deklaracji o religiach niechrześcijańskich.

Od judaizmu do ogółu religii niechrześcijańskich

W czasie drugiego okresu soborowego w 1963 roku, poprawiony tekst Sekretariatu ds. Jedności stanowił rozdział czwarty schematu o ekumenizmie, a rozdział piąty poświęcony był wolności religijnej. Przejście od troski ekumenicznej do troski interreligijnej wyjaśniano w taki sposób:

Po omówieniu zasad ekumenizmu katolickiego, nie chcemy przemilczać faktu, iż te same zasady, zważywszy różnorodność kondycji, powinny być stosowane, gdy chodzi o sposób prowadzenia dialogu i współpracy z niechrześcijanami, którzy jednak czczą Boga albo przynajmniej, ożywiani dobrą wolą, starają się zachowywać, zgodnie ze swym sumieniem, prawo moralne wpisane w naturę człowieka. Otóż odnosi się to przede wszystkim do Żydów, albowiem są oni związani z Kościołem Chrystusowym specjalnym związkiem⁴⁶.

⁴² Który starano się interpretować w znaczeniu „niewierni” (wbrew klasycznym słownikom łacińskim), ałe który stał się pejoratywny i rozumiany w znaczeniu „perfidni”.

⁴³ G. M. Cottier, *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, *op. cit.*, s. 39.

⁴⁴ Zob. R. Laurentin, *op. cit.*, s. I I.

⁴⁵ A.-M. Henry, *Les relations de l'Église...*, *op. cit.*, s. 12.

⁴⁶ Tekst pierwszego schematu, zatytułowanego ówczasie „O relacji katolików do niechrześcijan, a w szczególności do Żydów”, przekład franc.: G. M. Cottier, *op. cit.*, s. 45.

Widzieliśmy powyżej, że debata dotyczyła wówczas tylko ekumenizmu. Jednakże kardynał Bea przygotował raport, aby przedstawić ten schemat Ojcom. Był świadomy przeszkód politycznych stojących przed podobną deklaracją. Podkreślał, iż zamysł tekstu był wyłącznie religijny i radykalnie odsuwał jakiegokolwiek znaczenie polityczne. Punkt ten będzie często przypomniany, choć nigdy do końca nie przekonujący, gdyż ani tradycja żydowska, ani tradycja muzułmańska nie uznają prawdziwej separacji tego, co duchowe od tego, co doczesne. Raport kardynała Bea w istocie dotyczył wyłącznie problemu relacji Kościoła do ludu żydowskiego, pomimo tytułu rozdziału: „O relacji katolików do niechrześcijan, a w szczególności do Żydów”. Mówił o miejscu ludu żydowskiego w historii zbawienia, o dziedzictwie objawienia Starego Testamentu w Kościele i o odrzuceniu niesprawiedliwego oskarżenia, kierowanego przeciw Żydom na przestrzeni historii, że są „ludem bogobójców”. Wypowiedź ta jednak nie oddaliła zasadniczych obiekcji: sobór powinien zajmować się jedynie katolikami; o innych religiach może mówić tylko przypadkowo; nie ma powodu, aby mówić o jednej, określonej religii niechrześcijańskiej, a nie o innej; intencje tekstu staną się źródłem interpretacji politycznych, które zaszkodzą mniejszościom chrześcijańskim w niektórych rejonach. Do obiekcji tych, podnoszonych przez patriarchów i biskupów z Bliskiego Wschodu — którzy będą się stale domagać wycofania tekstu — dołączyły zastrzeżenia biskupów z Azji i Afryki, którzy nie rozumieli, dlaczego ujęcie Żydów zostało w taki sposób uprzywilejowane i wyrażali pragnienie, aby tekst traktował również o buddyzmie, konfucjanizmie, animizmie i hinduizmie. Ponieważ jednak żadne głosowanie nad dwoma ostatnimi rozdziałami nie miało miejsca, ich przyszły status pozostawał niepewny. Projekt dokumentu dotyczącego Żydów i religii niechrześcijańskich napotykał na poważny opór niektórych Ojców soboru.

Podczas okresu między sesjami różne wydarzenia przyczyniły się do zmiany mentalności, idącej w kierunku poszerzenia tekstu. Była to najpierw podróż do Ziemi Świętej Pawła VI, który podkreślał czysto duchową doniosłość swej „pielgrzymki” i powstrzymywał się od jakiegokolwiek deklaracji, która mogłaby być zinterpretowana jako krok ku politycznemu uznaniu państwa Izrael. Z Betlejem skierował przesłanie pokoju, w którym wspominał monoteizm spadkobierców Abrahama. Jego zatroskanie o inne religie skonkretyzowało się w utworzeniu nowego Sekretariatu ds. Religii Niechrześcijańskich, 17 maja 1964 roku. Wreszcie 6 sierpnia 1964 roku Paweł VI opublikował swą pierwszą encyklikę, *Ecclesiam suam*, gdzie obszernie rozwinął temat dialogu. W różnych koncentrycznych kręgach, gdzie winien znaleźć swe miejsce dialog, papież wspomina o wiernych religii niechrześcijańskich:

Następnie spoglądając w dal wokół siebie, widzimy drugi, nie mniej rozległy krąg, nieco mniej od nas odległy, który obejmuje przede wszystkim ludzi oddających

cześć Bogu jedynemu i najwyższemu [...]. Wspomnieć więc wypada zasługujących niewątpliwie na nasz szacunek i miłość synów narodu żydowskiego, którzy zachowują religię właściwą dla Starego Przymierza, następnie tych, którzy czczą Boga w ramach religii noszącej nazwę monoteizmu, a szczególnie tej, do której należą mahometanie. Zasługują oni na nasz podziw ze względu na to, co w ich religii jest prawdziwe i godne uznania. W końcu zwolenników wielkich religii afrykańskich i azjatyckich. Nie możemy, rzecz jasna, zgodzić się z różnymi formami tego kultu religijnego, ale też nie możemy zająć postawy obojętnej i niedbałej, jak gdyby one wszystkie, choć każda na swój sposób, były jednakowo dobre [...].

Nie chcemy jednak odnosić się z brakiem szacunku do wartości duchowych i moralnych, które tkwią w różnych religiach, nie noszących zaszczytnej miana chrześcijaństwa. Warto wraz z nimi przyczyniać się do rozwoju i bronić wspólnych nam wzniosłych i wspaniałych ideałów w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wychowania i nauki, społecznych akcji dobroczynnych i ładu społecznego. Gdy chodzi o te wielkie sprawy, wspólne im i nam, możemy nawiązać dialog i powinniśmy stwarzać często okazje do niego, ilekroć atmosfera wzajemnego i szczerzego szacunku będzie dawać nadzieję, że spotkają się one z życzliwym przyjęciem⁴⁷.

Ku ściśle kontrolowanemu językowi. Schematy II —IV

Na początku trzeciego okresu soborowego (1964), sobór zatwierdził drugi rozdział schematu o Kościele, który podejmuje kwestie niechrześcijan (n° 16). Zostają oni określani jako „w rozmaity sposób przyporządkowani do Ludu Bożego”. Przywołuje się Żydów i muzułmanów. „Wszystko, co jest w nim z dobra i prawdy, Kościół uważa za «przygotowanie ewangeliczne» i dar Tego, który oświeca każdego człowieka, aby osiągnął życie”. To zapożyczenie z teologii Euzebiusza z Cezarei, który w IV wieku napisał *Przygotowanie ewangeliczne*⁴⁸, teologii zastępującej teologię „zarodków Słowa” obecnych w ludzkości⁴⁹, wprowadzało pozytywne ujęcie innych religii. Droga ku Deklaracji NA, aż do tej pory zatarasowana, wydawała się już oczyszczona.

Nowy tekst zaprezentowany przez kardynała Bea nadal przyznaje pierwszeństwo Żydom, przywołanym już w tytule. Jednak wielu Ojców przychylnych projektowi ze zdziwieniem stwierdziło zniknięcie niektórych kluczowych terminów poprzedniej wersji: odrzucenie oskarżenia o bogobójstwo zostało usunięte w swej dotychczasowej formie, a słowo *prześladowanie* zostało zastąpione słowem *vexatio*. Kardynał Bea podkreślał wszakże stawkę tego dokumentu dla opinii publicznej: „Wielu powie, że sobór jest dobry albo zły w zależności od

⁴⁷ Paweł VI, *Ecclesiam suam*, DC 61 (1964), 1090; przekład polski: *op. cit.*, n° 107- 108, s. 219.

⁴⁸ Zob. wyżej, s. 30-31.

⁴⁹ Zob. AG, 11 i 15; GS3 i 18, według teologii Justyna.

tę deklarację”⁵⁰. Objaśniał on schemat złożony odtąd z dwóch mniej więcej równych części, z których jedna traktowała o Żydach, a druga o innych religiach. Z mocą wypowiadał się o odrzuceniu oskarżenia o bogobójstwo i powstrzymywał się od uzasadnienia jego usunięcia, używając nawet tego wyrażenia w swym raporcie⁵¹. Nie zgadzał się, aby ogół Żydów z czasów Jezusa, rozsianych w rozległej diasporze, mógł być stawiany w stan oskarżenia, a mniej jeszcze Żydzi współcześni. Co do przywódców religijnych, którzy domagali się śmierci Jezusa, On sam w pewien sposób im wybacza, bo „nie wiedzą, co czynią”; Piotr i Paweł także mówią o nieświadomości (Dz 3,17; 13,27)⁵².

Debata rozpoczyna się na nowo. Patriarchowie wschodni raz jeszcze poprosili o wycofanie Deklaracji. Z drugiej strony proszono o ponowne wprowadzenie wyraźnego potępienia ojcobójstwa. Żałowano, że ton tekstu był mniej serdeczny niż w poprzedniej wersji. Wszelako ogół wypowiedzi pozwala dostrzec szeroki konsensus i wiele pozytywnych uwag. Poproszono, aby ustęp dotyczący muzułmanów został rozbudowany, aby wspomniał o czci, jaką otaczają oni Jezusa i Marię oraz aby wprowadzić ekwiwalentną wzmiankę o animizmie, buddyzmie i hinduizmie.

W oparciu o te uwagi tekst został poprawiony i na powrót zaprezentowany soborowi. Nabrał ostatecznego kształtu w swym tytule, treści i formie. Jego struktura jest nowa, ponieważ traktuje najpierw o różnych religiach niechrześcijańskich, potem o islamie, a wreszcie o judaizmie, to znaczy „w porządku wzrastającej bliskości w stosunku do chrześcijaństwa”⁵³. Przedstawiając go, kardynał Bea mówił:

Do deklaracji tej można zastosować biblijny obraz ziarna gorzycy. Z początku, rzeczywiście, szło tylko o krótką deklarację o postawie chrześcijan wobec ludu żydowskiego. Z czasem, a przede wszystkim dzięki interwencjom soborowym, owo ziarno stało się niemal drzewem, w którym wiele ptaków znajduje odtąd swe gniazdo, to znaczy, w którym wszystkie religie niechrześcijańskie mają teraz swe miejsce, przynajmniej w jakiś sposób⁵⁴.

Deklaracja została teraz zaproponowana jako apendyks do schematu o Kościele. Wyrażenie o bogobójstwie zostało przywrócone w następującej formie: „Oby nigdy na lud żydowski nie wskazywano jako na naród potępiony lub przeklęty, lub winny bogobójstwa”. Została poddana głosowaniom, które okazały się bardzo przychylnie, zwłaszcza co do zanegowania bogobójstwa.

⁵⁰ Cytowany w: R. Laurentin, *op. cit.*, s. 10.

⁵¹ Zob. R. Laurentin, *op. cit.*, s. 23.

⁵² Zob. G. M. Cottier, *op. cit.*, s. 56 — 60.

⁵³ Chr. Theobald, *art. cit.*, s. 12.

⁵⁴ Przemówienie z 18.11.1964, cytowany w: G. M. Cottier, *op. cit.*, s. 37.

Podczas drugiej przerwy między sesjami Paweł VI odbył podróż do Bombaju na trzydziesty ósmy Kongres Eucharystyczny. W swych wystąpieniach papież podjął tematy bliskie tym, jakie poruszała Deklaracja⁵⁵. Jednocześnie zostały wyrażone nowe krytyki pod adresem dokumentu: podejrzliwości politycznej ze strony krajów arabskich, odpowiadały niebezpieczne interpretacje nadające tekstowi znaczenie syjonistyczne. Po stronie prawosławia, w zamyśle przeciwnym intencji soboru, sądzono, iż zniesienie oskarżenia o „bogobójstwo” doprowadziłoby do popadnięcia w herezje typu nestoriańskiego. Jeśli tytuł Matki Boga został nadany Marii w imię *communicatio idiomatum*⁵⁶, trzeba było mówić o bogobójstwie w kontekście skazania Jezusa na śmierć, aby nie znaleźć się w niezgodzie z Soborem Efeskim.

Końcowy tekst, przedstawiony w 1965 roku, brał pod uwagę prośby o poprawki, które oceniono jako kompatybilne z poprzednimi głosowaniami. Z tego powodu miały miejsce jeszcze dwa ważne wycofania. Wspomnienie oskarżenia o bogobójstwo, nadal sporne, zostało po raz kolejny usunięte. Tym razem kardynał Bea usiłował zminimalizować jego znaczenie uważając, iż jego sens został zachowany w utrzymanych wyrażeniach: termin „bogobójstwo” jest zbyt nienawistny, aby go używać, nawet w celu potępienia go; może też stać się powodem fałszywych interpretacji teologicznych⁵⁷; został wycofany z racji „ostrożności pastoralnej i miłości chrześcijańskiej”. Wycofanie to jest jednak zaskakujące, gdyż ponowne wprowadzenie omawianego wyrażenia zostało przegłosowane znaczną większością. Z drugiej strony, podczas gdy poprzedni tekst deklarował, że sobór „żałuje i potępia” (*deplorat et damnat*) prześladowanie Żydów, drugi czasownik zniknął, na rzecz samego i słabego „żałuje”. Uzasadnieniem, jakie przywoływano, była czystość języka doktrynalnego: „Potępia się herezje, a nie grzechy i zbrodnie”. To mało wiarygodne wyjaśnienie zostało zastąpione ogólnym twierdzeniem, że sobór nie zgadzał się na wydanie jakiegokolwiek potępienia. Argument ten nie jest lepszy, jeśli przypomnimy sobie, że *GS* potępia „okropność wojny” (77,2; 79,2; 80,3-4). i tak, z mieszanymi ze sprzecznych powodów uczuciami, Ojcowie ostatecznie przegłosowali Deklarację 7 grudnia 1965 roku.

2. NAJWAŻNIEJSZE TWIERDZENIA DEKLARACJI

Opracowanie tej Deklaracji pokazało jej powiązanie z eklezjologią *LG*, z problematyką Dekretu o ekumenizmie, a także z kwestią wolności religijnej, która „stanowi, by się tak wyrazić, jej oblicze polityczne”⁵⁸. Jej tytuł zawiera

⁵⁵ Zob. *DC*, 62 (1965), 6.

⁵⁶ Zob. t. I, s. 328-345.

⁵⁷ Zob. G. M. Cottier, *op. cit.*, s. 75; R. Laurentin, *op. cit.*, s. 34.

⁵⁸ Chr. Theobald, *art. cit.*, s. 15.

termin „stosunek do” (*habitudo ad*). Konkluzja tekstu nada temu wyrażeniu jego pełny sens:

Nie możemy zwracać się do Boga jako do Ojca wszystkich, jeśli nie zgadzamy się traktować po bratersku kogoś z ludzi na obraz Boży stworzonych. Postawa człowieka wobec Boga Ojca i postawa człowieka wobec ludzi, braci, są do tego stopnia z sobą związane, że Pismo Święte powiada: „Kto nie miłuje, nie zna Boga” (1 J 4,8) (5,1).

Solidarność pomiędzy relacją ludzi do Ojca a relacją ludzi między sobą jest tą, którą opisano w dwóch pierwszych przykazaniach. Obydwie te relacje wzajemnie się warunkują. Kościół nie może zapomnieć o drugiej, nie zaprzeczając samemu sobie; ale głosi on także, iż „jedność rodzaju ludzkiego jest, w ostatecznej instancji, religijna”⁵⁹.

Preambuła (n° 1) i konkluzja (n° 5) mówią o „religii” w ogóle i o fundamentalnej jedności religijnej ludzkości, podczas gdy n° 2, 3 i 4 podejmują konkretny przypadek poszczególnych religii. W przeciwieństwie do ujęcia encykliki *Ecclesiam suam*, która rozpatrywała dialog w oparciu o serię koncentrycznych okręgów, wychodząc od religii najbliższych chrześcijaństwu (porządek taki zachowano w *LG* 16), deklaracja wychodzi od religii najdalszych, a potem rozpatruje najbliższe, islam i judaizm.

Jedna ludzka wspólnota (n° 1)

W naszej epoce, w której ludzkość coraz bardziej się jednoczy i wzrasta wzajemna zależność między różnymi narodami, Kościół tym pilniej rozważa, w jakim pozostaje stosunku do religii niechrześcijańskich. W swym zadaniu popierania jedności i miłości wśród ludzi, a nawet wśród narodów, główną uwagę poświęca temu, co jest ludziom wspólne i co prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu (1,1).

Taki punkt widzenia jest nowy: Kościół sytuuje się wewnątrz rodzaju ludzkiego i ujmuje swe zadanie jako odpowiedzialność w stosunku do całej ludzkości, poprzez propagowanie jedności i miłości. W tym znaczeniu uważa się za jedną religię pośród innych. Niewątpliwie nie zrzeka się swej „pretensji” do tego, iż niesie w sobie jedyną drogę prawdy i zbawienia, jaką jest Chrystus. Ale szanuje wielką zasadę, będącą tłem wszelkiego dialogu: z innymi można rozmawiać tylko na podstawie tego, co jest wspólne im i nam. Potrzeba zatem sprecyzować naturę owej wspólnej więzi, jaka stanowi fundament ludzkości jako wspólnoty:

⁵⁹ Chr. Theobald, *art. cit.*, s. 24.

Jedną bowiem społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek [...] jeden także mają cel ostateczny, Boga [...] (1,2).

Ten tekst bliski jest *GS* 24,1 i 92,5 i *AG* 7, 3. Wiąż między ludźmi spoczywa w jedności ich początku i przeznaczenia, wpisanego w zamysł Boga. Jest ona natury religijnej i wyraża się w religiach:

Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca [...] (1,2).

Od religii oczekuje się transcendentnej odpowiedzi na zagadkę życia i na niezmiennie pytania, jakie rodzą się w sercu ludzkim na temat sensu życia, dobra i zła, cierpienia, szczęścia, nagrody po śmierci. Ostatnie zdanie przywołuje teologię transcendentną K. Rahnera: „[...] czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy?”. Być może ta ogólna koncepcja religii, zaproponowana z chrześcijańskiego punktu widzenia, niewystarczająco bierze pod uwagę różnorodność konkretnych religii⁶⁰.

Religie w świecie (n° 2)

Sobór rozpatruje najpierw siłę postawy religijnej, która zamieszkuje ludzkość „od pradawnych czasów” i skłania ludzi do uznania bóstwa. Konstatuje z kolei dynamikę postępu niektórych religii, które, w powiązaniu z kulturą ludów, odpowiadają na problemy człowieka „za pomocą [...] bardziej wykształconego języka”. Charakteryzuje wówczas w sposób pozytywny specyfikę hinduizmu i buddyzmu, w sformułowaniach krótkich, ale precyzyjnych i szanujących ich wewnętrzne różnice, w których sami zainteresowani mogą się rozpoznać. Termin Boga, o konotacji osobowej, jest w ich przypadku rozmyślnie unikany. Tekst przywołuje w końcu w sposób ogólny i bardzo *implicite* pozostałe religie⁶¹, używając, jak w przypadku buddyzmu, terminu „droga”:

Podobnie też inne religie, istniejące na całym świecie, różnymi sposobami starają się wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca, wskazując drogi, to znaczy doktryny oraz nakazy praktyczne, jak również sakralne obrzędy (2,1).

Użycie terminu „droga” zasługuje na wielką uwagę: dziś jeszcze jest on stawką pewnej debaty. Zgodnie z logiką tekstu istnieją *d r o g i* oraz „*d r o g a*”,

⁶⁰ Zob. Chr. Theobald, *art. cit.*, s. 26.

⁶¹ Zob. Zbiorowe, *Les relations de l'Église...*, *op. cit.*, gdzie odnajdziemy analizy znaczenia dokumentu w perspektywie misji w Azji (J. Dournes), w Afryce (H. Maurier) i wartości hinduizmu i buddyzmu (J. Masson).

to znaczy Jezus Chrystus, który jest również „prawdą i życiem” (J 14,6), „którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego” (2,2). Droga ta, uważana za jedyną, nie uniemożliwia przyznania innym religiom zdolności proponowania dróg, uściślonych w ich doktrynach, regułach wiary i rytach. Drogi są częścią porządku ludzkich poszukiwań Boga i oczekiwania na Jego odpowiedź. Droga jest darem i darmową inicjatywą Boga, który ustanowił Chrystusa jako Pośrednika między sobą a ludźmi. Wartość właściwa tym drogom zostaje wyrażona w pełnym szacunku osądzie wygłoszonym na ich temat:

Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał (2,2).

Paragraf ten zawiera dwa twierdzenia, które należy rozważać razem. Z jednej strony Kościół uznaje całą część prawdy, która zamieszkuje owe religie⁶². Przypisuje nawet *implicite* źródło owej prawdy samemu Chrystusowi, nazwanemu niedługo potem „drogą, prawdą i życiem”. Jest to dyskretne przejście teologii „przygotowania ewangelicznego” z *LG* (n° 16) i „zarodków Słowa” (*AG*, n° 9 i 11). Z drugiej strony Kościół nie rezygnuje tym samym z głoszenia Chrystusa zgodnie z misją, jaką otrzymał. Ale owo głoszenie winno odbywać się w pełnym poszanowaniu tożsamości religijnej innego oraz w uznaniu elementów prawdy, którymi żyje. Kościół klasyfikuje zatem inne religie na podstawie swej skali wartości i uważając siebie za „pełnię życia religijnego”.

Konsekwencją tego jest fakt, że Kościół i chrześcijanie powinni znaleźć nowy sposób odnoszenia się do „adeptów” innych religii, postawę „roztropności i miłości, rozmowy i współpracy”: chodzi o świadectwo wiary chrześcijańskiej, ale także o uznanie i rozwój „dóbr duchowych i etycznych” i „wartości społeczno-kulturalnych”, które są ich własnością (2,3).

Religia muzułmańska (n° 3)

W n° 3 i 4 odniesienie biblijne soboru jest znacznie bardziej rozwinięte. Mówi bowiem o dwóch religiach, które, odmiennie, mają część związaną z objawieniem:

⁶² Prawdy te są zarazem natury religijnej i moralnej, nawet jeśli pewne napięcie między oboma aspektami pozostaje tłem tekstu, zob. M. Roukanen, *op. cit.*, s. 55-61.

Kościół spogląda z szacunkiem również na mahometan, oddających cześć jednemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi, Temu, który przemówił do ludzi; Jego nawet zakrytym postanowieniom całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara islamu chętnie nawiązuje. Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć jako prorokowi i czczą dziewicą Jego Matkę Maryję, a nieraz pobożnie Ją nawet wzywają. Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych. Z tego powodu cenią życie moralne i oddają Bogu cześć głównie przez modlitwę, jałmużny i post (2,2).

Opis punktów, w których wiara chrześcijańska i wiara muzułmańska stykają się, jest mocny i pochwalny. Opiera się na wyrażeniach tradycji islamskiej, dotyczącej imion boskich i na wielkich filarach wiary muzułmańskiej. Rozwija on wzmiankę o islamie z *LG* (n° 16), ale jest przy tym bardzo wywarzony, a jego przemilczenia są równie znaczące, co twierdzenia⁶³. Idzie przede wszystkim o wiarę w Boga jedynego i żyjącego, absolutnie transcendentnego, stwórcę, który mówi do ludzi, prosi ich o poddanie Mu się w wierze, i ostatecznego sędziego, który wynagrodzi ich przy zmartwychwstaniu. Pojawia się odniesienie do Abrahama, ojca wierzących, „typu i wzoru wiary muzułmańskiej”⁶⁴, to znaczy wiary poddanej, następnie do Jezusa, uznanego jako proroka, i do Dziewicy, Jego matki, przedmiotu czci dla muzułmanów. Wiara w końcową nagrodę i zmartwychwstanie, kapitalny aspekt wiary islamskiej, zostaje w tym miejscu uwypuklony. Wzmiankowane są wreszcie szacunek dla moralności, praktykowanie modlitwy, jałmużny i postu, które zajmują ważne miejsce w życiu muzułmanów. Zauważymy jednak łatwo nieobecność Mahometa jako proroka Bożego. Te przemilczenia, które wówczas wydawały się minimalistyczne, dzisiaj mogą nabierać znaczenia maksymalistycznego, o ile zakłada się obecnie, że obraz Boga jest taki sam w chrześcijaństwie i islamie. Dokument nie proponuje jednak pełnego opisu religii muzułmańskiej; podkreśla zbieżności między chrześcijaństwem a islamem, które w jego oczach zakorzeniają się w objawieniu judeochrześcijańskim.

Sobór wspomina — nieco nazbyt pobieżnie — konflikty muzułmańsko-chrześcijańskie z przeszłości, aby zachęcić do zapomnienia, do praktyki wzajemnego zrozumienia i do współpracy w ramach porządku wszystkich warunków ludzkich.

⁶³ Jak w *LG*, tekst nie zajmuje stanowiska w dyskutowanej kwestii, dotyczącej tego, czy islam jest czy nie odgałęzieniem tradycji biblijnej, zob. R. Caspar, *Les relations de l'Eglise avec...*, s. 214-215.

⁶⁴ A nie przodka arabskich muzułmanów, zob. R. Caspar, *ibid.*, s. 221.

Religia żydowska (n° 4)

To najdłuższy paragraf deklaracji, jako że był jego początkowym zarodkiem. Uwarunkowania połowy XX wieku wymagały tego, podobnie jak oczywiste przesłanki doktrynalne. „Widzę religię chrześcijańską ugruntowaną na religii poprzedzającej”, pisał już Pascal⁶⁵. List do Efezjan mówi o Kościele jako o miejscu pojednania Żydów i pogan w jednym ciele przez krzyż Chrystusa (Ef 2,15-16). Mozaika w rzymskiej bazylice św. Sabiny przedstawia dwie kobiety, z których każda trzyma otwartą księgę, gdzie możemy odczytać inskrypcje: *Ecclesia ex circumcisione*, *Ecclesia ex gentibus*, Kościół z obrzezania, Kościół z narodów⁶⁶. Stosunek do Żydów należy do istoty Kościoła. Sobór miał znowu wyrazić ów związek na bazie twierdzeń z *LG* (n° 16) i zająć stanowisko w kluczowych kwestiach: czyni to w trzech grupach twierdzeń.

1. Pierwsza grupa dotyczy przywilejów Izraela i „wspólnego duchowego dziedzictwa”, jakie istnieje między Żydami a chrześcijanami⁶⁷: podkreśla nie tylko wspólne dziedzictwo Żydów i chrześcijan, ale również więź zakorzenienia chrześcijaństwa w religii żydowskiej:

Zgłębiając tajemnicę Kościoła, święty sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama.

Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u patriarchów, Mojżesza i proroków. Wyznaje, że w powołaniu Abrahama zawarte jest również powołanie wszystkich wyznawców Chrystusa, synów owego patriarchy według wiary, i że wyjście ludu wybranego z ziemi niewoli jest mistyczną zapowiedzią i znakiem zbawienia Kościoła. Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym, że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów. Wierzy bowiem Kościół, że Chrystus, Pokój nasz, przez krzyż pojednał Żydów i narody i w sobie uczynił jej jednością.

Zawsze też ma Kościół przed oczyma słowa Apostoła Pawła odnoszące się do jego ziomków, „do których należy przybrane synostwo i chwała, przymierze i zakon, służba Boża i obietnice; ich przodkami są ci, z których pochodzi Chrystus wedle ciała” (Rz 9,4-5), Syn Dziewicy Maryi (4,1-3).

⁶⁵ Pascal, *Myśli*, Brunshwicg, 619; przekład polski: T. Żeleński, *op. cit.*, s. 171.

⁶⁶ Zob. B. Sesboiie, *Ecclesia ex circumcisione, Ecclesia ex gentibus*, „Istina” 36 (1991), s. 182-201.

⁶⁷ Termin wspólne dziedzictwo [wspólna ojcowizna] został już użyty w Dekrecie o ekumenizmie, w kontekście innych wyznań chrześcijańskich (*UR* 4, 7; 17, 2; *AG* 27, 2). Ten rys podkreśla, iż, w pewien sposób, relacja między chrześcijanami a Żydami pozostaje problemem „ekumenicznym”, co uwypuklone jest przez fakt, że owymi relacjami nadal zajmuje się Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan.

Takie jest miejsce ludu żydowskiego w tajemnicy Kościoła. Teksty z *LG* przeplatają się tutaj: ten, który opisuje rozwój ludu Bożego na podstawie ukształtowania narodu wybranego pierwszego przymierza i stwierdza później, że „Izrael wedle ciała” wędrujący po pustyni był już nazywany „Kościołem Bożym” (2 Ezd 13,1; n° 9); następnie n° 16, przedstawiający

naród, który pierwszy otrzymał przymierze i obietnice i z którego narodził się Chrystus wedle ciała (zob. Rz 9,4-5), lud dzięki wybraniu szczególnie umiłowany ze względu na przodków, albowiem Bóg nie żałuje darów i wezwania (zob. Rz 11,28-29) ⁶⁸.

Kościół uznaje, że „początki jego wiary” znajdują się już u patriarchów, Mojżesza i proroków. Tekst ten bliski jest twierdzeniom z *DV* (n° 14), dotyczącym historii objawienia⁶⁹. Podobnie, chrześcijanie są „synami Abrahama według wiary”, to znaczy synami duchowymi, a wyjście z Egiptu jest figurą zbawienia otrzymanego w Kościele (*DV*, n° 15). Kościół nie może zapomnieć że otrzymał od owego ludu objawienie Starego Testamentu. Za każdym razem, gdy sobór mówi o Żydach, opiera się w szerokiej mierze na dyskursie św. Pawła o tajemnicy Izraela, przede wszystkim w Liście do Rzymian i Liście do Galatów: odniesienia Pawłowe pojawiają się zatem wraz z tematem dziczki oliwnej zaszczerpionej na dobrej oliwce, pojednania Żydów i pogan przez krzyż Chrystusa (Ef 2,15-16) i wyliczeniem przywilejów Izraela (Rz 9,4-5). W ślad za *LG* tekst przypomina, że Chrystus, jego matka i apostołowie przyszli na świat w narodzie żydowskim.

2. Druga grupa twierdzeń podejmuje delikatny temat „przestępstwa Izraela” (Rz 11,11), to znaczy kwestię odpowiedzialności Żydów w odrzuceniu Ewangelii i śmierci Chrystusa:

Według świadectwa Pisma Świętego Jerozolima nie poznała czasu nawiedzenia swego i większość Żydów nie przyjęła Ewangelii, a nawet niemało spośród nich przeciwstawiło się jej rozpowszechnieniu. Niemniej, jak powiada Apostoł, Żydzi nadal ze względu na swych przodków są bardzo drodzy Bogu, który nigdy nie żałuje darów i powołania. [...]

A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Chociaż Kościół jest ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego. Niechże więc wszyscy dbają o to, aby w katechezie i głoszeniu słowa Bożego nie nauczali niczego, co nie licowałoby z prawdą ewangeliczną i z duchem Chrystusowym (4,4 i 6).

⁶⁸ *LG* 16; *COD* II —2, s. 1751; przekład polski: *op. cit.*, s. 121-122.

⁶⁹ Zob. wyżej, s. 446 — 447.

Tekst soborowy pragnie pozostawać jak najbliżej przesłanek Pisma: posługuje się nim dla wyważenia osądu dotyczącego odrzucenia Ewangelii przez Żydów i oddalenia niesłusznej interpretacji, według której samo Pismo miało uważać Żydów za odrzuconych i potępionych przez Boga. Jeśli prawdą jest, że „większość” Żydów nie zaakceptowała Ewangelii, to przecież jednak nie wszyscy. W tym miejscu nasuwa się też jakże ważny w Starym Testamencie temat „małej reszty”, która pozostała wierna⁷⁰. Z drugiej strony, według św. Pawła, Bóg nie żałuje swych darów i Żydzi pozostają „bardzo drodzy Bogu”. Kościół oczekuje zatem dnia pojednania wszystkich ludów we wzywaniu tego samego Pana. Tekst przemawia w horyzoncie Rz 9-11.

Pojawia się jednak jeszcze poważniejszy problem, a mianowicie rola Żydów w śmierci Chrystusa. Sobór przyznaje, że ówczesne władze żydowskie dążyły do śmierci Jezusa. W tym leży ich historyczna odpowiedzialność, która zachowuje kwestię ich winy wobec Boga. Jednak zaraz potem sobór uściśla, że nie chodzi o wszystkich Żydów z czasów Jezusa, a tym mniej o Żydów współczesnych. Nie powinni być zatem prezentowani jako odrzuceni z powodu zbiorowej winy. W tym właśnie miejscu niesprawiedliwe oskarżenie „ludu bogobójczego” zostaje odrzucone. Nie staje się to jednak *explicite*, ponieważ tak bardzo dyskutowana formuła została, jak widzieliśmy, wycofana, z powodów, które wcale nie są przekonujące, ale które świadczą o napięciach w szeregach Ojców.

Z teologicznego punktu widzenia, jeśli koniecznie chce się mówić o „bogobójstwie”, z racji unii hipostatycznej człowieczeństwa w osobie Słowa, to grzechy wszystkich ludzi, bez względu na pochodzenie, spowodowały śmierć Boga: pogan, reprezentowanych w Ewangeliach na procesie rzymskim, Żydów, za sprawą ich władz, ale i samych uczniów — w których możemy dostrzec symbolizację chrześcijan — którzy opuścili Jezusa w Jego samotności skazańca. Takie właśnie znaczenie wprowadzi ostatni paragraf:

Chrystus przy tym, jak to Kościół zawsze utrzymywał i utrzymuje, mękę swoją i śmierć podjął dobrowolnie pod wpływem bezmiernej miłości, za grzechy wszystkich ludzi, alby wszyscy dostąpili zbawienia. Jest więc zadaniem Kościoła nauczającego głosić krzyż Chrystusowy jako znak zwróconej ku wszystkim miłości Boga i jako źródło wszelkiej łaski (4,8)⁷¹.

3. W trzeciej grupie twierdzeń sobór „potępia” prześladowania i „opłakuje” wszelkie formy antysemityzmu, którego przedmiotem stali się Żydzi:

Poza tym Kościół, który potępia (*reprobat*) wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo,

⁷⁰ Zob. G. M. Cottier, *op. cit.*, s. 252.

⁷¹ Paragraf umieszczony po tym, który dotyczy antysemityzmu.

opłakuje (*deplorat*) — nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej — akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom (4,7).

Z dwóch głównych czasowników tego paragrafu pierwszy dotyczy prześladowań w ogóle i jest mocniejszy od drugiego, który traktuje o Żydach, ponieważ para „opłakuje i potępia” została ograniczona do samego i słabego „opłakuje”. Należy żałować wycofania czasownika „potępia”, nawet jeśli wewnętrzny ruch tekstu prowadzi do tego samego znaczenia. Fakt ten jest jeszcze bardziej zadziwiający, że pewien tekst Świętego Oficjum z 1928 roku użył w tym kontekście terminu „potępienie”:

Stolica Apostolska w n a j w y ż s z y m s t o p n i u p o t ę p i a nienawiść skierowaną przeciw ludowi niegdyś wybranemu przez Boga, ową nienawiść, którą dziś zazwyczaj określa się mianem antysemityzmu⁷².

Również Pius XI wypowiedział na ten temat mocne słowa w swej encyklice *Mit brennender Sorge*. A w jednej z mów z 1938 roku powiedział: „Antysemityzm jest nie do przyjęcia. Duchowo jesteśmy semitami”⁷³.

W tym samym duchu ostatni n° deklaracji powraca do tematu braterstwa, które winno zamieszkiwać wszystkich ludzi, bez żadnej dyskryminacji, w imię miłości Boga. Kościół odrzuca „wszelką dyskryminację czy prześladowanie stosowane ze względu na rasę czy kolor skóry, na pochodzenie społeczne czy religię” (5,2).

3. SKUTKI DEKLARACJI

Omawiana deklaracja ma znaczenie dogmatyczne. Nie sposób zakwestionować jej zakorzenienia w tradycji. Pozostała także bardzo ostrożna, co pokazały pewne końcowe skreślenia, i wiele kwestii pozostawiła otwartymi, jak na przykład ta: „Jaka jest wola Boża w stosunku do religii? Czy religie są czystym dziełem człowieka, czy są ostatecznie także dziełem Boga?”⁷⁴. Nie rozwiązuje też problemu stosunku między tym, co religijne, a tym, co polityczne. Jej ograniczenia są niezaprzeczone. Nie są one jednak w stanie zatrzeć jej absolutnej nowości w soborowym i dogmatycznym języku Kościoła, mogącym wywołać refleksję, która „umożliwiłaby przedstawienie e l e m e n t ó w t e o l o g i i f u n d a m e n t a l n e j i d o g m a t y c z n e j debaty międzyreligijnej”⁷⁵.

⁷² DC 25 (1928), 1077; cytata w: G. M. Cottier, *op. cit.*, s. 264.

⁷³ DC 35 (1938), 1460. Zob. wyżej, s. 378-379.

⁷⁴ H. Waldenfels, *Das Verständnis der Religionen und seine Bedeutung für die Mission in katholischer Sicht*, *Evangelische Missions-Zeitschrift*, 1970, s. 130.

⁷⁵ Chr. Theobald, *art. cit.*, s. 37.

Postawa nawrócenia

Jedno słowo narzuca się w każdym razie dla scharakteryzowania obydwu dokumentów komentowanych w tym rozdziale, a mianowicie nawrócenie. Na II Soborze Watykańskim Kościół katolicki nawrócił się nie tylko na ekumenizm, ale także na nową postawę w stosunku do judaizmu i pozostałych religii. Nawrócenie to dojrzewało powoli w latach poprzedzających sobór. Było ono, na płaszczyźnie osobistej, nawróceniem Jana XXIII. W chwili soboru stało się nawróceniem zgromadzenia biskupów. Taki ruch wykracza poza poruszenie subiektywnych świadomości: ma on wymiar czysto doktrynalny, należący do tego, co zwykło się nazywać teologią fundamentalną. Nawrócić się i zmienić w stosunku do innych oznacza zmianę w świadomości, jaką ma się o sobie samym. Słowa o innych są także słowami Kościoła o samym sobie. Słowo nawrócenie jest tutaj nawet jedynym słusznym. Nie nawracamy się bowiem koniecznie z jakiegoś błędu formalnego, ale również ze wszystkiego, co może dotyczyć i deformować troskę o poszukiwanie prawdy i o wyrażanie miłości.

Teksty te unikały jednakże wyznań nazbyt bezpośrednich. Tylko papież Paweł VI formalnie poprosił o przebaczenie chrześcijan innych wyznań za winy, jakie mógł zaciągnąć Kościół katolicki w zerwaniu eklezjalnym, do jakiego doszło w XVI wieku⁷⁶. Tutaj, jeśli odnajdujemy jakieś wyznanie dotyczące wolności religijnej (*DH* 12, 1), to nie jest wyrażony żaden żal w odniesieniu do tego, co dotyczy historii relacji między chrześcijanami i Żydami. Kościół na pewno nie wymyślił antysemityzmu, który istniał także w formach pogańskich. W epoce patrystycznej praktykował swego rodzaju antyjudaizm religijny, w polemice apologetów i z racji współzawodnictwa między obydwoma kultami⁷⁷. Jednakże później odpowiedzialni za Kościół przyjmowali niekiedy, choć nie mieli na nie monopolu, postawy i środki naprawdę antysemickie, a to za sprawą segregacji (*getta*), wygnań i różnorodnych zakazów. „Sytuacja nie trwała przez kilka pokoleń, ale przez z górą tysiąclecie: najczarniejszy okres rozciąga się od początku wypraw krzyżowych do XVIII wieku włącznie. [...] To wówczas system prawny mnoży szyskany”⁷⁸. W niektórych krajach posunięto się nawet do nawracania siłą, choć proceder ten był wielokrotnie potępiany przez papieży. Niekiedy chrześcijanie nie wahali się dokonywać aktów przemocy w stosunku do Żydów. Wszystkiemu temu nie sposób zaprzeczyć, nawet jeśli powyższy obraz należy uzupełnić przypomnieniem środków ochrony, jakimi niektórzy papieże średniowieczni otoczyli Żydów. W naszej epoce, w krajach europejskich o tradycji chrześcijańskiej, rozwinął się projekt eksterminacji (*shoah*), którego symbolem jest nazwa Auschwitz. Zgorszenie polega na tym, że

⁷⁶ Paweł VI, Mowa na otwarcie 11 sesji soboru, 44, *DC* 60 (1963), 1356.

⁷⁷ Zob. Jan Chryzostom, wyżej, s. 32.

⁷⁸ R. Laurentin, *op. cit.*, s. 43.

krzyżem pojednania wymachiwano jako krzyżem potępienia i prześladowania w imię bogobójstwa.

Następstwa deklaracji

Dokument ten nie pozostał bez dalszego ciągu. Otworzył drogę wielu dialogom i deklaracjom, z których najważniejszą jest skromny tekst, opublikowany w 1984 roku przez Sekretariat dla Niechrześcijan, pt. *Postawa Kościoła katolickiego wobec wierzących innych religii. Refleksje i orientacje dotyczące misji*⁷⁹. Dokument ów mówi o „jednoczesnej obecności, w łonie misji, wymagań właściwych ewangelizacji i dialogowi”⁸⁰. Przejawia „nowe zainteresowanie teologicznym problemem poszanowania różnic”⁸¹, to znaczy „poszanowania dla wszystkiego, co Duch, który tchnie, gdzie chce, dokonał” w innych⁸². Problem polityczny zostaje także podjęty na podstawie kwestii pokoju (n° 21).

Pośród inicjatyw, które wpisują się w tę linię, należy wymienić różnorakie spotkania, których pragnął Jan Paweł II: jego wizyta w Maroku, w sierpniu 1985 roku, spotkanie w rzymskiej synagodze, a przede wszystkim zgromadzenie wielkich religii światowych w Asyżu w celu wspólnej modlitwy o pokój, gest znaczący dla „poszanowania różnorodności religijnej w sercu ludzkości”⁸³. Nie chodziło wówczas, według formuły papieża, „o modlenie się razem, ale o bycie razem, aby się modlić”⁸⁴. Rzeczywiście, koncepcja Bożej tajemnicy, zbyt odmienna, nie pozwalała na wspólną modlitwę, która byłaby „synkretyczna”. Zgromadzenie to oparte było na następstwie faz wspólnych i faz oddzielnych, zanim nie nastąpiła faza wzajemnego słuchania modlitwy innych. Głębokie znaczenie tego dnia polega na unaocznieniu, w służbie dobra jedności rodzaju ludzkiego, „wspólnego fundamentu”, który istnieje między wszystkimi ludźmi religijnymi, na jaki wskazano w *NA*: „Uczyńmy z tego dnia zapowiedź świata żyjącego w pokoju”⁸⁵.

⁷⁹ *DC* 81 (1984), s. 844-849.

⁸⁰ *Ibid.*, s. 844.

⁸¹ Chr. Theobald, *op. cit.*, s. 19.

⁸² *DC* 81 (1984), s. 846.

⁸³ Chr. Theobald, *art. cit.*, s. 21.

⁸⁴ *DC* 83 (1986), s. 1066.

⁸⁵ Jan Paweł II, w chwili przyjęcia reprezentantów innych religii, *DC* 83 (1986), s. 1071.

ROZDZIAŁ PIĘTNASTY

Sobór Watykański II w próbie „recepcji”

Chr. Theobald

Wskazówki bibliograficzne: Kongregacja nauki wiary. *Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom. Mysterium Ecclesiae. (ME)* 24.06.1973. DC 70 (1973), s. 664-671; przekład polski: Z. Zimowski, J. Królikowski, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji nauki wiary 1966-1994*. Biblos, Tarnów 1995. s. 54-64; „Wyznanie wiary” i „Przysięga wierności”, 9.01.1989. DC86(1989). s. 378n; przekład polski: *ibid.*, s. 333-335; *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele. Donum veritatis*. 24.05.1990. DC 87 (1990), s. 693-701; przekład polski: *ibid.*, s. 352-369. - Międzynarodowa Komisja Teologiczna, wyd. franc.: *Textes et documents* (1969-1985), Cerf, Paris 1988; *Interprétation des dogmes*. DC 87 (1990), s. 389-402; wyd. polskie: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*. tłumaczenie: J. Bielecki. J. Królikowski, A. Michalik, Z. Morawiec, K. Niczyj, SCJ, Kraków 2000.

A. Grillmeier. *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einen Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*. ThPh 45 (1970), s. 321 -352. - Y. Congar, *La „réception” comme réalité ecclésiologique* (1972), w: *Église et papauté. Regards historiques*. Cerf. 1994. - Zbiorowe, *Le magistère. Institutions et fonctionnements*. RSR (1983). s. 1 -310. - G. Alberigo, J.-P. Jossua (red.). *La réception de Vatican II*. Cerf 1985. - W. Kasper, *La théologie et l'Église* (1987). Cerf, 1990. - H. Küng, *Une théologie pour le 3^e millénaire. Pour un nouveau départ s'cuménique* (1987). Seuil. Paris 1989. - G. Routhier. *La réception d'un concile*. Cerf, 1993. - A. Naud. *Un aggiornamento et son éclipse. La liberté de la pensée dans la foi et dans l'Église*. Fides, Québec 1996.

Czy po II Soborze Watykańskim nastąpił okres próby, porównywalny z kryzysem modernistycznym? Pomimo niejakich podobieństw, przywoływanych w chwili ekskomuniki arcybiskupa M. Lefebvre'a (1988)¹, różnice między epokami posoborowymi są poważne. Po pierwsze w obu przypadkach „większość” i „mniejszość” nie sytuują się po tej samej stronie, nawet jeśli ana-

¹ Motu proprio *Ecclesia Dei afflicta* z 2.07.1988 deklarujące ekskomunikę M. Lefebvre'a, DC 85 (1988), s. 788 n; owa ekskomunika została porównana z powstaniem Kościoła starokatolickiego po I Soborze Watykańskim.

chronizmem byłoby stwierdzenie, iż mniejszość z I Soboru Watykańskiego staje się większością na Drugim i *vice versa*. Bardzo szeroka zgoda, nie do pomyślenia przy końcu XIX wieku, staje się faktem od roku 1962: z dala od neotomizmu, inspirowana jest „nową teologią”², która w odległej perspektywie sytuuje się w linii „umiarkowanego tradycjonalizmu”, bardziej uwrażliwionego na wizję dogmatyczno-historyczną, niż na koncepcję dogmatyczno-jurydyczną chrześcijaństwa katolickiego. Przesiąknięci kulturą biblijną i patrystyczną, jego zwolennicy chętnie odnoszą się do romantycznej szkoły z Tybingi, do apologetyki blondelowskiej, czy też do transcendentalizmu J. Marechala. Ten wielokształtny paradygmat jest uważany na tradycję jako historyczną świadomość Kościoła, ale również wrażliwy na gry opozycji (Kościół—świat), pozostawia w cieniu problemy teologii fundamentalnej przywołane w rozdziale dwunastym i bliskie kwestiom, jakie przyniósł modernizm.

W tym posoborowym, jeszcze bardzo otwartym kontekście, zaczyna zaznaczać się różnica formy między obydwoma korpusami I i II Soboru Watykańskiego: podczas gdy bardzo precyzyjny choć nieukończony charakter tekstu z roku 1870 wymagał nowego skadrowania w bardziej globalnej perspektywie (co stało się na ostatnim soborze), korpus II Soboru Watykańskiego stawia problemy interpretacji, spowodowane jego rozpiętością i policentryczną strukturą. Dla tych, którzy pozostają przywiązani do zunifikowanej wizji kultury katolickiej kuszące jest przekształcenie litery soborowej w spójny system i pojmowanie jego oficjalnej recepcji zgodnie z klasycznymi procedurami scentralizowanej eklezjologii. Dla innych otwarty charakter zbioru, jego odwołanie się do „poczucia wiary” i do Kościołów partykularnych implikuje wejście w wielokształtną praktykę odnowy i reformy³, która odnosi się do ducha soboru, nie zawsze mogąc osiągnąć jego litery. Musiała zatem pojawić się pozostawiona otwartą kwestia stosunku II Soboru Watykańskiego do poprzednich soborów, wydobywając na powierzchnię świadomości eklezjalnej samą „zasadę” dzieła soborowego i problemy obecności Ewangelii w historii współczesności.

To powolne uświadomienie jest wreszcie stymulowane przez bezprecedensowe przyspieszenie unowocześnienia, mniej więcej od roku 1968: społeczeństwa zachodnie weszły w erę postindustrialną, a system wymiany ekonomicznej, kulturowej i religijnej ulega szybkiej mondializacji. Negatywne skutki tych transformacji zaczynają być odczuwane nie tylko w trzecim świecie, ale również na półkuli północnej. Całość fundamentalnych problemów⁴ zostaje wówczas ponownie wzięta na warsztat na podstawie ich bazy antropologicznej, za-

² Zob. wyżej, s. 383 — 387.

⁵ Zob. wyżej, s. 420-422.

⁴ Zob. wyżej, s. 424 — 436.

czynając od sprawiedliwości międzynarodowej⁵, preferencyjnej opcji na rzecz ubogich⁶ i teologii wyzwolenia⁷. Włącza ona także stopniowo stawki kulturowe⁸ i relacje chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich⁹. W tym nowym kontekście kwestia „regulacji wiary” staje z rosnącą ostrością. Jest ona podejmowana na podstawie bezprecedensowego kryzysu w katolicyzmie europejskim, który niektórzy analizują jako implozję ciała osób konsekrowanych, wstrząsające kurczenie się wspólnot, niemal zupełną niezdolność przekazywania wiary młodym pokoleniom i spektakularne obniżenie się wpływu Kościoła na przyszłość współczesnych społeczeństw. Niewątpliwie, wielka kultura katolicka, wyobraźnia religijna, jaką potrafiła ona stworzyć na Zachodzie i żywy organizm jej protagonistów są wypierane przez następujące po sobie fale nowoczesności. Uczucie, że znaleźliśmy się na nowo w stanie wyjątkowym prowadzi magisterium do stopniowego ożywiania paradygmatu apokaliptycznego dla wyrażenia swego stanowiska w historii ludzkości.

Zważywszy bliskość historyczną wspomnianych wydarzeń, niemożliwe jest aktualnie naszkicowanie ich oddziaływania na wciąż trwający proces recepcji II Soboru Watykańskiego, który podobny jest do swego rodzaju separacji między „atmosferą” kultury katolickiej, otaczającej jeszcze dzieło soborowe, a inną historyczną postacią Ewangelii, jaka właśnie się rodzi. Zadowolimy się kilkoma uwagami dotyczącymi recepcji „kerygmatycznej” i „praktycznej” ostatniego soboru, ukazując, w jaki sposób magisterium rzymskie kieruje „regulacją dogmatyczną” oraz jej stosunek do systemu doktrynalnego z lat 1870—1950.

⁵ Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, o popieraniu rozwoju ludów (26.03.1967), DC 64 (1967), 673 — 704; przekład polski w: „Znak”, nr 332-334 (7 — 9.1982), s. 955 n; II Zgromadzenie synodu biskupów, *La promotion de la justice dans le monde* (6.11.1971), DC 69 (1972), 12-18.

⁶ *Budować cywilizację miłości*, dokument episkopatu latynoamerykańskiego o teraźniejszości i przyszłości ewangelizacji (1979), wyd. franc.: *Construire une civilisation de l'amour*, Centurion, Paris 1980.

⁷ Kongregacja Doktryny Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, *Libertatis nuntius* (6.08.1984), DC 81 (1984), s. 890-900; przekład polski: *W trosce o pełnię wiary, op. cit.*, s. 215-235. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, *Libertatis conscientia*, DC 83 (1986), s. 393 — 411; przekład polski: *ibid.*, s. 244 — 282.

⁸ Zob. Jan Paweł II, Przemówienie na forum UNESCO (2.06.1980), DC 77 (1980), s. 603-609; przekład polski: T. Zeleźnik i „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), w: *Jan Paweł II we Francji i w siedzibie UNESCO, 30. V — 2. VI.1980*, PAX, Warszawa 1984, s. 166n.

⁹ Zob. spotkanie w Asyżu, DC 83 (1986), s. 1065-1083; przekład polski: P. Pachciarek, w: *Dzień modlitwy o pokój w Asyżu*, Verbinum, Warszawa 1989.

I. CZAS RECEPCJI

1. „RECEPCJA KERYGMATYCZNA” I „RECEPCJA PRAKTYCZNA”

„Recepcja kerygmaticzna” określa całość wysiłków wprowadzanych w życie przez pasterzy dla oznajmienia decyzji soboru i skutecznego ich promowania¹⁰. Jeśli idzie o centrum rzymskie, należy wyróżnić cztery najważniejsze inicjatywy. Pierwszą była reforma Kurii: rozpoczęta przez Pawła VI w grudniu 1965 roku wraz z przekształceniem Świętego Officjum w Kongregację Nauki Wiary, kończy się w roku 1967 (powstanie trzech „soborowych” Sekretariatów: ds. Jedności Chrześcijan, ds. Niechrześcijan i ds. Niewierzących), zanim, w 1988, nie zostanie na nowo podjęta przez Jana Pawła II. Drugie miejsce zajmuje reforma *Kodeksu Prawa Kanonicznego*: zapowiedziana przez Jana XXIII w styczniu 1959 roku, została zapoczątkowana po pierwszym okresie soborowym i ukończona w roku 1983¹¹. Była ona przedmiotem pierwszego synodu biskupów w 1967 roku.

Historia tej ostatniej instytucji (życzenie jej powstania zostało wyrażone w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele¹², zaś określenie prawne mieściło się w granicach rady papieskiej¹³) pozwala dobrze prześledzić oficjalną recepcję: po omówieniu kwestii wewnętrznych (prawo kanoniczne, relacje między papieżem i biskupami), poczynając od 1971 roku podejmowane są tematy „pastoralne”: sprawiedliwość w świecie, ewangelizacja, wraz z ważną adhortacją Pawła VI, *Evangelii nuntiandi* (1975) i katecheza w nowoczesnym świecie. Synody, jakie miały miejsce za Jana Pawła II łatwo podzielić na dwie grupy: po omówieniu dwóch szczegółowych kwestii (małżeństwo i rodzina, pokuta i pojednanie), synod nadzwyczajny, zgromadzony w 1985 roku przy okazji dwudziestej rocznicy zamknięcia soboru — podający reguły interpretacji jego dokumentów¹⁴ — otwiera dalszy ciąg synodów o „stanach”: świeckich, kapłanach, zakonnikach. Synod nadzwyczajny z 1985 roku wypowiada również życzenie, „aby przygotować katechizm, czyli kompendium całej nauki katolickiej tak co do wiary, jak i moralności, który byłby niejako punktem odniesienia dla katechizmów [...] układanych w różnych regionach”¹⁵, życze-

¹⁰ C. Routhier, *La réponse d'un concile*, *op. cit.*, s. 87,

¹¹ Co więcej, w 1990 roku ogłoszono „Kodeks kanonów Kościołów wschodnich”; tekst łaciński w: A4S 82 (1990), s. 1095-1364; zob. DC 87 (1990), s. 1084- 1087.

¹² CD III, 36.

¹³ CIC, kan. 342-348.

¹⁴ Synteza prac synodu 1, 5, DC 83 (1986), s. 37; przekład polski: II Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985, *Kościół kierowany przez słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata. 1. Relacja końcowa. 2. Orędzie do wiernych*, Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej, Kraków 1985.

¹⁵ *Ibid.*, s. 39; przekład polski: *op. cit.*, s. 12.

nie wyrażone już przez I Sobór Watykański, a urzeczywistnione trzydzieści lat po otwarciu II Soboru Watykańskiego, w 1992 roku¹⁶.

Ostatnim aktem, jaki należy tutaj wskazać, jest powołanie Międzynarodowej Komisji Teologicznej (CTI), o którą prosił synod z 1967 roku, obok Komisji Biblijnej, przy Kongregacji Nauki Wiary¹⁷. Mając w zamierzeniu zdawać sprawę z badań teologicznych prowadzonych przy Stolicy Apostolskiej, jest w zasadzie „złożona z teologów wywodzących się z różnych szkół i narodów, którzy wyróżniają się swą wiedzą teologiczną i wiernością magisterium Kościoła”¹⁸. Historia tej instytucji jest dobrym „sejsmografem” napięć między jednością wiary a pluralizmem teologicznym¹⁹.

Wszystkie reformy instytucjonalne pragnęły być wierne fundamentalnej orientacji II Soboru Watykańskiego, będąc „widzialnym urzeczywistnieniem owego życiowego poruszenia czy krążenia między Kościołem powszechnym a kościołami lokalnymi, które teologowie określają jako perychorezę, lub porównują do bicia serca, dzięki któremu krew podpływa do najdalszych rejonów ciała a stamtąd znów powraca do serca”²⁰. Wszakże soborowe potwierdzenie kolegialności (LG 23) oznaczające, że Kościół powszechny „istnieje i składa się” z Kościołów partykularnych oraz odwołanie się do nadprzyrodzonego zmysłu wiary całego ludu, w sposób nieunikniony wprowadzają „relację niepewności” do procesu repcji. Nie trzeba się zatem dziwić, że wspomniane właśnie instytucje stają się, bardzo szybko po soborze, miejscami konfliktów dotyczących doktryny i władzy, w których przejawia się nadzwyczajna trudność wprowadzenia w życie tego, co zostało wyrażone jako zasada.

Repcja oficjalna zostaje przeto zastąpiona, zakłócona według jednych, poprawiona według innych, przez repcję praktyczną²¹, która wychodzi od podstawy, czy też tradycji kulturowych Kościołów partykularnych. Ta ostatnia nie tylko nie da się zredukować do prostego „zastosowania”, przedmiotu jakiegoś „projektu” możliwego do opanowania za pomocą jakiegoś przedsięwzięcia strategicznego, ale zakłada zmianę porządku, przekształcenie instytucji (reformę) i mentalności (odnowę), która prowadzi do „wynalezienia po raz

¹⁶ Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, Poznań 1994.

¹⁷ O historii CTI, zob. *Textes et documents* (1969-1985), Cerf, Paris 1988 i *Od wiary do teologii*, *op. cit.*, wstęp.

¹⁸ Statuty prowizoryczne z 1969 roku, n° 4 (statuty definitywne z 1982 roku, n° 3, dodają „rozważa”), *ibid.*, s. 413 i 416.

¹⁹ Paweł VI odróżnia w 1976 roku pluralizm możliwy do przyjęcia od niemożliwego do przyjęcia, który „pomniejszałby obiektywne, jednoznaczny i jednomyślny charakter, jaki winno posiadać rozumienie wiary [...] katolickiej”, *ibid.*, s. 389.

²⁰ Tę piękną formułę znajdujemy w: Jan Paweł II, Konstytucja *Pastor bonus*, DC 85 (1988), s. 980.

²¹ Co do definicji tego terminu, zob. G. Routhier, *La réception d'un concile*, *op. cit.*, s. 84—87.

wtóry” samego doświadczenia soboru w bardziej ograniczonej i kulturowo precyzyjniej usytuowanej przestrzeni, aby umożliwić wewnątrzne przyłgnięcie do korpusu, które zakłada doświadczenie właściwe podmiotom przyjmującym.

„Synody kontynentalne”, jak „konferencje ogólne episkopatu latynoamerykańskiego” (Medellin, Puebla, Santo-Domingo), konfliktowe doświadczenie „synodu pastoralnego” w Holandii (1966—1970), „wspólny synod diecezji Republiki Federalnej Niemiec” (1971 — 1975) czy „synody diecezjalne” we Francji (od 1985) są przejawami tego typu recepcji praktycznej. Owe zgromadzenia objawiają głęboką trudność procesu recepcji, który wiąże pewien „sposób działania” i nową grę komunikacji w Kościele lub ze społeczeństwem z problemami doktrynalnymi, zastrzeżonymi w całości lub w pewnej mierze dla autorytetu magiesterialnego.

2. PRÓBA DEFINICJI I PERIODYZACJI

Od roku 1970 zaczyna się poważnie stawiać pytanie o recepcję jako problem doktrynalny. Oto definicja podana w 1972 przez Y. Congara:

Przez recepcję rozumiemy proces, poprzez który pewne ciało eklezjalne prawdziwie czyni swoim pewne określenie, którego nie nadało sobie samo, uznając, w ogłoszonym rozwiązaniu, regułę, odpowiadającą jego życiu. Jest w recepcji coś zupełnie odmiennego, niż to, co scholastycy rozumieją przez posłuszeństwo [...]. Recepcja zawiera odpowiedni wkład przyzwolenia, ewentualnie osądu, gdzie wyraża się życie ciała, które stosuje pierwotne źródła duchowe ²².

Y. Congar uściśla następnie alternatywę między jurydyczną koncepcją recepcji opartą na wierze rozumianej jako posłuszeństwo „czemuś wyższemu” (*obsequium*), zgodnie z doktryną I Soboru Watykańskiego²³, a wizją uzależnioną od eklezjologii wspólnoty²⁴. Jest ona oparta na rozróżnieniu między jurydycznym statutem decyzji a jej treścią, w kwestii którego Congar odnosi się do niemieckiego jurysty z XIX wieku, P. Hinschiusa:

Recepcja nie jest konstytutywna dla jurydycznej jakości decyzji. Odnosi się ona nie do formalnego aspektu aktu, ale treści. Nie udziela ona ważności, stwierdza ona, uznaje i zaświadcza, że odpowiada to dobru Kościoła; albowiem dotyczy ona decyzji (dogmatu, kanonów, reguł etycznych), która ma zapewnić dobro Kościoła. Dlatego

²² Y. Congar, *La „réception” comme réalité ecclésiologique, Église et papauté, op. cit., s. 230.*

²³ Zob. wyżej, s. 246 i 285 — 287. — Zob. A. Grillmeier, *Konzil und Rezeption, op. cit., s. 343-347 i 350 n.*

²⁴ Y. Congar, *La „réception”..., op. cit., s. 253 n.*

właśnie recepcja soboru utożsamia się praktycznie z jego skutecznością [...].

Natomiast, jak odnotował P. H. Bacht, brak recepcji nie oznacza, że wydana decyzja jest fałszywa: oznacza ona, że decyzja owa nie budzi żadnej siły życiowej, a zatem nie przyczynia się do zbudowania²⁵.

Jurydyczna koncepcja recepcji w duchu I Soboru Watykańskiego jest zatem włączona w szersze ramy, nawet jeśli można zadać sobie pytanie, czy równie łatwo jest odróżnić treść decyzji od jej statutu formalnego oraz czy transformacja tego, co „dogmatyczne” dokonana przez II Sobór Watykański, nie wymaga również ponownego zdefiniowania charakteru jurydycznego. Zważywszy rozmiary korpusu soborowego i jego policentryczną strukturę problem recepcji nie dotyka jedynie treści zbioru, lecz dotyczy również trudności rozpoznania, w centrum owego procesu recepcji, gdzie sytuuje się jej *n o r m a t y w n o ś ć*.

Ta kluczowa kwestia nie została bezpośrednio podjęta przez magisterium po roku 1965. Jednak kilka dokumentów stawia problem tego, co „dogmatyczne” oraz połączenia między odmiennymi koncepcjami dwóch ostatnich soborów. Wskazówka ta pomaga w periodyzacji procesu recepcji, nawet jeśli cała historia posoborowa nie może być oceniana miarą teologii fundamentalnej. Historyk I Soboru Watykańskiego, H. J. Pottmeyer, zaproponował w roku 1985 próbę periodyzacji dialektycznej, która znalazła uznanie²⁶: po krótkiej „fazie wysławiania” soboru miała nastąpić „faza rozczarowania lub — według innych — prawdy”, u kresu której obecne zadanie miałoby polegać na „włączeniu tego, co w teologii przedsoborowej jest obowiązkowe w nowym osiągnięciu, jakim jest eklezjologia wspólnoty i antropologia chrześcijańska, która wymaga zaangażowania na rzecz godności ludzkiej”. Takiej „syntezy” miałyby wymagać koncepcja, jaką Kościół katolicki wyrabia sobie na temat tradycji, która „nie może zadowolić się zniesieniem jednej z faz swej ewolucji”²⁷.

Odczytanie takie, dokonane niejako przy przejściu przez bród, ma tę zasługę, iż wskazuje swą zasadę i wydaje się weryfikować przynajmniej na pierwszym poziomie. Rzeczywiście, należy wyróżnić dwa wielkie okresy recepcji. W pierwszym, który w ogólnych zarysach pokrywa się z pontyfikatem Pawła VI, powstają instytucje recepcji oficjalnej. Na tle kryzysu problem „regulacji wiary” zostaje postawiony po raz pierwszy: jest w centrum zatroskania CTI²⁸

²⁵ *Ibid.*, s. 261 n.

²⁶ H. J. Pottmeyer, *Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile, La réception de Vatican II, op. cit.*, s. 43 — 64. — W. Kasper, *La théologie et l'Eglise, op. cit.*, s. 411 — 423.

²⁷ *Ibid.*, s. 51 is. 57.

²⁸ CTI, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* (1972), wyd. franc.: *Textes et documents* (1969—1985), Cerf, Paris 1988, s. 48 — 63; przekład polski: *Od wiary do teologii, op. cit.*, s. 15-18; *Moralność chrześcijańska i jej normy* (1974), wyd. franc.: *ibid.*, s. 85—135; przekład polski: *ibid.*, s. 33 — 54; *Urząd Nauczycielski i teologia* (1976), wyd. franc.: *ibid.*, s. 136—153; przekład polski: *ibid.*, s. 55-69.

i został omówiony w jednej z deklaracji przez Kongregację Nauki Wiary, uprzywilejowany organ wypowiedania się magisterium rzymskiego. Druga faza zaczyna się mniej więcej wraz z synodem z 1985 roku i zbiega się z końcem debaty rzymskiej nad teologią wyzwolenia i nowego rozpoczęcia dialogu międzyreligijnego w chwili zgromadzenia w Asyżu (27 października 1986). Wkrótce kwestie „moralności fundamentalnej” i „szczegółowej” wyjdą na pierwszy plan. W takim kontekście pojawia się druga seria dokumentów, omawiających problemy regulacji i wyznaczając stosunki pomiędzy dwoma ostatnimi soborami.

Podczas owego drugiego okresu został z pewnością wykonany wysiłek na rzecz „syntezy”. Trzeba jednak zadać sobie pytanie, w jakim kierunku jest ona zwrócona, a przede wszystkim, czy wydarzenia przywołane na początku tego rozdziału nie unieważnią historycznego schematu syntezy oraz teologicznej koncepcji tradycji, która jest jej tłem.

II. KWESTIA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

1. DEKLARACJA *MYSTERIUM ECCLESIAE* (1973)

Bezpośrednim motywem ukazania się tego dokumentu jest dzieło H. Künga o prowokacyjnym tytule *Nieomylny?*²⁹ Biorąc encyklikę *Humanae vitae* (1968) za „okazję do rachunku sumienia”, Küng interesuje się mniej bezpośrednio sprawowaniem magisterium w dziedzinie moralności, ile raczej ekumenicznym problemem „definicji wiary” i „artykułów nieomylnych”³⁰, jako sposobów „trwania Kościoła w prawdzie”. Kwestia ta zostaje podjęta w szerszym kontekście debaty posoborowej o autorytecie eklezjalnym, czy idzie o konfliktowe relacje magisterium i niektórych teologów, czy o napięcia pomiędzy Rzymem a tym lub innym Kościołem partykularnym, jak Kościół holenderski, który opublikował bardzo dyskutowany katechizm (1966).

Poprzedzona pewną liczbą stanowisk zajmowanych przez poszczególne nacje, *Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom*³¹ odpowiada owemu szerszemu kontekstowi i wizji „paneklez-

²⁹ Ukazało się po niemiecku w 1970 roku, po francusku w 1971, po polsku w 1995.

³⁰ H. Küng, *Nieomylny?*, *op. cit.*, s. 145n, wraz z centralną tezą książki: „Nie jest rzeczą dowiedzianą, że wiara nie może obyć się bez artykułów nieomylnych”. Wszelako I Sobór Watykański nie mówi o „artykułach nieomylnych”, lecz o „niezmiennych definicjach”.

³¹ *ME, DC70* (1973), s. 664 — 671; przekład polski: Z. Zimowski, |. Królikowski, *W trosce o pełnię wiary, op. cit.*, s. 54-64. Jedna z not uściśla termin „deklaracja”: „przypomina [ona] i streszcza doktrynę katolicką zdefiniowaną lub nauczaną w poprzednich dokumentach magisterium Kościoła, podaje jej właściwą interpretację, wskazuje jej ograniczenia i doniosłość”. „Deklaracja” jest zatem środkiem „repcji oficjalnej”.

jologicznej” Pawia VI. Jej pierwsza część dotyczy „jedynego Kościoła Chrystusa”, który „istnieje w Kościele katolickim”³². Druga część traktuje o „nieomyślności Kościoła” (*ME 2 — 5*), a trzecia o „związku Kościoła z kapłaństwem Chrystusa” (*ME 6*). W tym miejscu interesuje nas długie rozwinięcie części środkowej. Zgodnie z dwoma konstytucjami, *DV* i *LG*, tekst podejmuje kwestię nieomyślności według ujęcia indukcyjnego: wychodząc od „ogółu wiernych”, który „nie może zbłądzić w wierze”³³, wyróżnia poszczególne organy magisterium i jego formy wyrazu. Logika *LG 25* jest doskonale uszanowana, uściślona czy też jedynie ochroniona w linii *Pastor Aeternus* w dwóch znaczących punktach. Pierwszy dotyczy problemu r e c e p c j i (*ME 2*):

Chociaż więc Urząd Nauczycielski Kościoła czerpie owoce z kontemplacji, życia i refleksji wiernych, to jednak jego zadanie nie sprowadza się do usankcjonowania wyrażonej już przez nich zgody. Co więcej, interpretując i wyrażając Słowo Boże spisane lub przekazane, może uprzedzać tę zgodę i wymagać jej.

Drugi punkt dotyczy p r z e d m i o t u nieomyślności magisterium (*ME 3*). Po raz pierwszy dokument jasno (i we względnej sprzeczności z komentarzem biskupa Gassera³⁴) stwierdza, iż nieomyślność rozciąga się na „prawdy powiązane”:

Zgodnie z nauką katolicką nieomyślność Urzędu Nauczycielskiego Kościoła obejmuje nie tylko depozyt wiary, lecz także to, co jest konieczne do należytego strzeżenia go i wykładania³⁵.

Tekst, na tej podstawie, podejmuje następnie obydwie strony kwestii wypowiedzi dogmatycznych, postawionej przez Klinga. Najpierw (*ME 4*) przeciwstawia się tezie, która redukuje nieomyślność do „«podstawowego» trwania w prawdzie, które można by pogodzić z błędami rozproszonymi niekiedy w wypowiedziach, które Urząd Nauczycielski Kościoła przedstawia jako definitywne”. Głównym argumentem jest powiązanie pomiędzy aktem nawrócenia się wiernego, faktycznie posłusznego jakiejś krótkiej formule wiary, a obowiązkiem przyłgnięcia do c a ł e j doktryny:

To prawda, że ludzie zwracają się do Boga, objawiającego się w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, za pośrednictwem zbawczej wiary; nie można jednak z tego wnioskować, że można by pomniejszać lub nawet kwestionować dogmaty Kościoła, które wyrażają inne misteria.

³² Część ta (*ME 1*) reaguje przeciw minimalistycznemu pojmowaniu „*subsistit in*”, które zanegowałoby, iż „Kościół katolicki został ubogacony wszelką prawdą objawioną przez Boga i wszelkimi środkami łaski” (*LG 8, UR 4*).

³³ Zob. *LG II*, 12 i IV, 35.

³⁴ Zob. wyżej, s. 285.

³⁵ *DC 70* (1973), s. 666; przekład polski: Z. Zimowski, J. Królikowski, *op. cit.*, s. 58.

Tekst powraca do problematyki I Soboru Watykańskiego i „prawd podawanych do wierzenia”, co daje się odczuć w ujęciu ich „hierarchii”, pozostającym w tyle za *UR*:

Istnieje oczywiście porządek i jakby hierarchia dogmatów Kościoła, ponieważ różny jest ich związek z podstawą wiary. Hierarchia ta oznacza, że niektóre dogmaty opierają się na innych jako podstawowych i są przez nie oświecane. Wszystkie jednak dogmaty, ponieważ zostały objawione, należy przyjąć tą samą wiarą boską³⁶.

Drugim obliczem kwestii wypowiedzi jest ich podwójna „relatywność” (wedle wyrażenia E. Le Roya³⁷): relatywność metafizyczna lub teologalna i relatywność historyczna (*ME* 5). Tekst, podejmuje³⁸ „po raz pierwszy równie wyraźnie, historyczne uwarunkowanie przekazu Objawienia”³⁹. Odnotowuje najpierw, że „znaczenie zawarte w wypowiedziach dotyczących wiary, częściowo zależy od specyfiki wyrażeniowej języka stosowanego w określonym czasie i w określonych okolicznościach” i że opracowanie dogmatów przemierza historyczną drogę wyznaczoną zmieniającymi się „wizjami świata”. Uznaje nawet, iż niektóre wypowiedzi mogą wyjść z użycia lub pozostawić miejsce innym. Następnie deklaracja podaje teologom, których wolność w badaniach⁴⁰ uznaje, kilka reguł hermeneutyki dogmatycznej: charakter historyczny wypowiedzi dogmatycznych wymaga, aby starali się oni „dokładnie ustalić intencję nauczania, zawartą w owych różnych formułach”, przy czym „samo znaczenie formuł dogmatycznych zawsze pozostaje w Kościele prawdziwe i stałe”, gdyż w przeciwnym razie popadlibyśmy w „relatywizm dogmatyczny”⁴¹.

Ta hermeneutyka dogmatyczna zastępuje otwarcie wytworzone przez *Divino afflante* w dziedzinie hermeneutyki biblijnej i porzuca, po raz pierwszy, ideał przejrzystości, jaki od XIX wieku dominował sferę tego, co „dogmatyczne”. Znaczące jest jednak, że rozwinięcie to kończy się odniesieniem do *Dei Filius* w kwestii „znaczenia dogmatów” i do *Gaudet Mater Ecclesia* (1962), wyznaczając interpretację tego przemówienia w jej oficjalnej wersji:

³⁶ *Ibid.*, s. 666n; przekład polski: s. 59.

³⁷ Zob. wyżej, s. 351.

³⁸ Zob. *DC* 70 (1973), s. 671; przekład polski: *ibid.*, s. 59.

³⁹ Zob. B. Sesboüé, *Le rapport Vérité-Histoire dans quelques documents ecclésiastique récents*, *RICP* 24 (1987), s. 116 - 120.

⁴⁰ „Uprawniona wolność teologów powinna jednak zawsze mieścić się w ramach Słowa Bożego, tak, jak jest ono w Kościele wiernie przechowywane i wykładane oraz jak jest nauczane i wyjaśniane przez żywy Urząd Nauczycielski”, *DC* 70 (1973), s. 671; przekład polski: *op. cit.*, s. 64.

⁴¹ Deklaracja przeciwstawia się tutaj, używając terminów z *Humani generis*, opiniom (modernistycznym i liberalnym), wedle których „formuły dogmatyczne [...] nie mogłyby dokładnie wyrażać prawdy, lecz tylko w jej zmiennych przybliżeniach, które są w jakiś sposób jej zniekształceniami lub podlegają zmianie”, zob. wyżej, s. 391.

Ponieważ następca Piotra mówi tu o doktrynie chrześcijańskiej pewnej i niezmiennej, o depozycie wiary, który utożsamia się z prawdami zawartymi w tej doktrynie, wreszcie o tym, że należy zachowywać te prawdy w tym samym znaczeniu, jest jasne, że uznaje znaczenie dogmatów, prawdziwe i niezmiennie, za poznawalne przez nas⁴².

Pomimo rzeczywistego kroku naprzód, Deklaracja pozostaje przy próbie zharmonizowania nauczania obu soborów watykańskich i dwóch różnych koncepcji prawdy dogmatycznej.

2. „WYZNANIE WIARY” (1989)

I „POWOŁANIE TEOLOGA W KOŚCIELE” (1990)

Punkt ten jest jeszcze wyraźniejszy w serii dokumentów, które należą do nowej fazy repcji, zmierzającej ku „dogmatyzacji” nauczania moralnego⁴³. Dotyczą one stosunków między magisterium a teologami (przede wszystkim moralistami) oraz „wierności” tych, którzy przyjmują niektóre obowiązki eklezjalne⁴⁴. Bez omawiania symbolicznej dwuznaczności „przysięgi”, która dołącza do „tak” i „nie” wyznania chrzcielnego (zob. Mt 5,37), zapamiętajmy „trójczłonową strukturę”, która ustala się odtąd w katolickim uporządkowaniu „prawd podawanych do wierzenia lub zachowywania”.

Wyznanie wiary z 25 lutego 1989 roku (które zastępuje pierwszą redakcję z roku 1967) składa się z dwóch części. Pierwsza jest klasyczna i zawiera Symbol nicejsko-konstantynopolitański. Druga jest nowa i złożona z trzech paragrafów, „z których każdy wypowiada pewną szczególną kategorię prawd lub nauk oraz zgodę, której każda z nich wymaga”⁴⁵:

⁴² DC70 (1973), s. 668; przekład polski: *op. cit.*, s. 61.

⁴³ Zob. t. II, s. 413 — 422, wraz z odniesieniem do instrukcji *Donum vitae* (1987) i encykliki *Veritatis Splendor* (1993). *Ordinatio sacerdotalis* (1994) i jej zastosowanie przez Kongregację Nauki Wiary (1995) również odnoszą się do owego „nowego mechanizmu” regulacji.

⁴⁴ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Wyznanie wiary i Przysięga wierności*, DC 86 (1989), s. 378 n; przekład polski: *W trosce o pełnię wiary*, *op. cit.*, s. 333 n. O antecedensach potrydeckich związku między „wyznaniem dogmatycznym” a „posłuszeństwem zaprzysiężonym najwyższej głowie Kościoła” (1564 i 1594), zob. P. Vallin, *La nature de l'Église appelle-t-elle des dogmes unifiés et clairs?*, „Concilium” 270 (1997), który cytuje P. Prodi, *II sacramento del potere. II giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, II Mulino, Bologna 1992, s. 311 n: „Kościół rzymskokatolicki, pisze P. Vallin, naznaczony jest odtąd nową specyficzną cechą. Kościół nie będzie J e d e n wyłącznie przez regułę wiary apostoelskiej i powołanie chrzcielne, stanowić będzie ciało politycznie ustanowione, którego więź społeczna jest ukonstytuowana zarazem przez zaprzysiężone przylgnięcie do pewnej szczególnej systematyzacji dogmatycznej oraz przez obiecanie pod przysięgą posłuszeństwo osobie papieża”.

⁴⁵ Oficjalny komentarz U. Betti, DC86 (1989), s. 380.

Wierzę również mocno w to, co jest zawarte w słowie Bożym, spisany lub przekazany przez tradycję, a co Kościół, jako objawione przez Boga, podaje do wierzenia, tak w nauczaniu uroczystym, jak i w zwyczajnym nauczaniu powszechnym.

Z przekonaniem przyjmuję i uznaję również wszystkie i poszczególne prawdy, które Kościół w sprawach wiary i moralności podaje w sposób ostateczny.

Przyjmuję nadto z religijnym posłuszeństwem woli i umysłu naukę głoszoną przez papieża czy też przez kolegium biskupów sprawujących autentyczny Urząd Nauczycielski, także wtedy, gdy nie jest ona podawana z intencją definitywnego jej określenia⁴⁶.

Ten tekst, zadziwiająco nowy, nie tylko zakłóca ekonomię *LG* (III, 25), ale nade wszystko dodaje pośrednią kategorię „prawd”, która pokrywa dawne pole „prawd związanych z dogmatami”: nie będąc częścią tego, co „przez Boga objawione”, prawdy te podawane są w sposób ostateczny (*definitive*), wyróżnienie nieobecne jeszcze w Prawie kanonicznym z 1983 roku⁴⁷. Oficjalny komentator, U. Betti, proponuje przykład przytoczony w schemacie przygotowawczym do *LG*⁴⁸, który nabiera nowej aktualności w nauczaniu moralnym Kościoła: „Przedmiotem definicji niezmiennych może być wszystko, co odnosi się do prawa naturalnego, które także jest wyrazem woli Boga”⁴⁹. W 1994 roku „nauka o święceniach kapłańskich zarezerwowanych wyłącznie dla mężczyzn”, wydaje się być częścią tej samej kategorii pośredniej³⁰; jednakże w 1995 roku podwójna odpowiedź Kongregacji Nauki Wiary na wątpliwość dotyczącą listu *Ordinatio sacerdotalis* sytuuje tę naukę w pierwszej kategorii prawd podawanych w sposób nieomyślny przez zwyczajne i powszechne magisterium, przypisując papieskiemu magisterium nazywanemu zwyczajnym „w obecnych okolicznościach” funkcję „wyrażania tej samej nauki w formie formalnej deklaracji, która wyraźnie potwierdza to, co należy utrzymać”³¹.

Fakt, iż trójpodział „ocen teologicznych” jest odtąd częścią „mechanizmu” regulacji, widoczny jest również na przykładzie innego dokumentu, który traktuje o powołaniu teologa w Kościele. Pragnąc przekroczyć bezproduktywny

⁴⁶ *Ibid.*, s. 478; przekład polski: *op. cit.*, s. 333-334.

⁴⁷ Zob. kanony 750 i 752.

⁴⁸ Zob. wyżej, s. 433-434.

⁴⁹ *DC*⁸⁶ (1989), s. 380.

⁵⁰ Zob. *Ordinatio sacerdotalis*, *DC* 91 (1994), s. 552, oficjalna nota prezentacji, s. 553 i komentarz kard. Ratzingera, s. 613, który łączy ową kategorię pośrednią prawd podawanych w sposób ostateczny, a nie będących objawionymi przez Boga ze zwyczajnym magisterium papieża.

⁵¹ *DC* 91 (1995), s. 1079—1081, wraz z odniesieniem do *LG* 25,2. „Istnienie tego typu magisterium [zwyczajnego-i-powszechnego] stwierdzamy zawsze po fakcie. Twierdzenie, że jakiś punkt doktryny przynależy do tej samej «Bożej wiary» zakłada zawsze, iż dowód mógł być wniesiony bez sprzeciwu”, B. Sesboüé, *Magistère „ordinaire” et magistère „authentique”*, *RSR* 84 (1996), s. 270. Debata toczy się nadal właśnie w kwestii owego „bezsprzecznego dowodu”.

stan zawieszenia między magisterium a teologią, tekst ten traktuje najpierw, w duchu *LG* i *DV* o „prawdzie — darze Boga dla Jego ludu”⁵², zanim zacznie się zastanawiać kolejno nad „powołaniem teologa”, „urzędem nauczycielskim pasterzy” i wzajemnymi relacjami między „magisterium i teologią” (współpraca i różnice zdań). Rozwinięcie drugiej części, o teologii, prowadzi do kluczowego punktu w tekście, do wolności badań:

W teologii owa wolność poszukiwań jest wpisana w poznanie rozumowe, którego przedmiot pochodzi z objawienia, przekazanego i interpretowanego w Kościele pod zwierzchnictwem Urzędu Nauczycielskiego i przyjętego przez wiarę. Pominięcie tych mających zasadnicze znaczenie założeń oznaczałoby zaprzestanie uprawiania teologii⁵³.

Odnosząc się do własnych interpretacji dokumentów soborowych (w *ME*, „Wyznaniu wiary” i „Przysiędze wierności”), Kongregacja na nowo definiuje rolę magisterium w Kościele, szczególnie podkreślając trzy punkty: w e w n ę t - r z n e powiązanie pomiędzy magisterium a „prawdziwym Słowem” (III, 14), trójpodział „ocen teologicznych” (III, 15 — 17) i rozkład instytucji magisterialnych, który przynajmniej szczególne miejsce — przed biskupem i Konferencjami episkopatów — Kongregacji Nauki Wiary (III, 18): „Wynika z tego, że dokumenty tej Kongregacji osobiście zatwierdzone przez papieża wchodzą w zakres zwyczajnego nauczania następcy Piotra”. Ważne to jest w odniesieniu do niniejszego dokumentu, zgodnie z „konkluzją okólną”, która inspirowana jest I Soborem Watykańskim³⁴.

Kwestia „ocen teologicznych” zostaje podjęta dwukrotnie, w rozdziale poświęconym magisterium (III, 15 — 17) i w rozdziale o stosunku magisterium i teologii (IV, 23). Wyjaśnienie „kategorii pośredniej” jest wyjątkowo znaczące o tyle, o ile precyzuje ono kompetencję magisterium w dziedzinie „prawd powiązanych” (*ME* 3), sytuując w niej, „ze względu na związek, jaki istnieje pomiędzy porządkiem stworzenia i porządkiem zbawienia” i w odniesieniu do *Humanae vitae*, interpretację „prawa naturalnego”:

Z drugiej strony objawienie zawiera pouczenia moralne, które same w sobie mogłyby być poznane przez naturalny rozum ludzki, lecz dostęp do nich utrudnia człowiekowi jego grzeszność. Jest prawda wiary, że te zasady moralne mogą być nauczane nieomylnie przez Urząd Nauczycielski³⁵.

⁵² Oto centralne twierdzenie: „Prawda zawiera w sobie moc jednoczącą; uwalnia ludzi od izolacji i podziałów, będących następstwem nieznamośności prawdy i, otwierając im drogę do Boga, jednoczy ich między sobą”, *DC* 87 (1990), s. 639; przekład polski: *W trosce o pełnię wiary, op. cit.*, s. 354.

⁵³ *Ibid.*, s. 695; przekład polski: *ibid.*, s. 357.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 695n; przekład polski: *ibid.*, s. 357n.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 696; przekład polski: *ibid.*, s. 359.

To odniesienie do *Dei Filius*⁵⁶ jest zakończeniem usytuowania w nowych ramach doktryny magisterium według II Soboru Watykańskiego w perspektywie I Soboru Watykańskiego. W ostatniej części tekstu „maksymalistyczna” interpretacja kompetencji magisterium prowadzi do „minimalistycznej” koncepcji funkcji teologicznej⁵⁷, pojmowanej w duchu encykliki *Humani generis*. Punkt ten związany jest z „instrumentalistyczną” ideą stosunków wiary i rozumu. Już druga część (II, 10) mnożyła formuły takie jak „sięgnięcie do zdobyczy filozofii” czy „elementy i narzędzia pojęciowe zapożyczone od filozofii lub innych nauk”⁵⁸. Oparta na „teorii ocen teologicznych”, czwarta część zakłada w y r a ż n ą granicę między „zasadami stałymi” lub polem tego, co „definitywne”, a „elementami drugorzędnymi i mniej ważnymi”, granicę, która pozostawała r u c h o m a w nauczaniu II Soboru Watykańskiego⁵⁹. Uznając, iż „często jedynie z perspektywy czasu można dokonać rozróżnienia między tym, co jest istotne, a tym, co drugorzędne”, Kongregacja ogranicza „błędy” i debaty lub płodne napięcia między magisterium a teologami do „materii, która sama w sobie może podlegać udoskonaleniom” czy „wypowiedzi podyktowanych roztropnością” (IV, 24 i 28 — 31).

Najdłuższy ustęp tej ostatniej części poświęcony jest problemowi „różnicy zdań”. Nie ma tutaj żadnej pozytywnej aluzji do instytucji teologicznych, czy to wydziałów kanonicznych, czy też Międzynarodowych Komisji (Biblijnej lub Teologicznej). W podziwiiu godnej ciągłości w stosunku do fazy dogmatyzacji (1870—1950) tekst po raz kolejny wskazuje na „ideologię filozoficznego liberalizmu” jako przyczynę trudności, dodając uwagi na temat „świadomie manipulowanej opinii publicznej” i „wielości kultur i języków, która sama w sobie stanowi bogactwo, [ale] może pośrednio prowadzić do nieporozumień przeradzających się później w spory” (IV, 32). Zostaje z kolei utworzona i obalona seria sześciu argumentów, których używa się zazwyczaj dla uzasadnienia różnicy zdań⁶⁰: argument „należący do porządku hermeneutycznego”, zgodnie z którym „dokumenty Urzędu Nauczycielskiego są niczym innym, jak tylko odbiciem pewnej teologii, która podlega dyskusji”; „pluralizm teologiczny, niekiedy doprowadzony do relatywizmu, który kwestionuje nienaruszalność wiary” (IV, 34); „argumentacja socjologiczna, według której opinia dużej liczby chrześcijan jest bezpośrednim i adekwatnym wyrazem «nadprzyrodzonego zmysłu wiary»” (IV, 35); „odwoływanie się do obowiązku postępowania w zgodzie z własnym sumieniem” (IV, 38); a w końcu „posługiwanie się w stosunku do Kościoła miarami postępowania, które mają rację bytu w społeczności świeckiej, czy też zasadami funkcjonowania demokracji” (IV, 39).

⁵⁶ Zob. wyżej, s. 238 n.

⁵⁷ DC 87 (1990), s. 697; przekład polski: *op. cit.*, s. 360.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 695; przekład polski: *op. cit.*, s. 356.

⁵⁹ Zob. wyżej, s. 432.

⁶⁰ DC 87 (1990), s. 698—701; przekład polski: *op. cit.*, s. 364 — 368.

Należy niewątpliwie zrównoważyć tę raczej defensywną instrukcję pewnym dokumentem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zatytułowanym *Interpretacja dogmatów*, a zatwierdzonym kilka miesięcy wcześniej (w październiku 1989 roku) przez jej przewodniczącego, który jest zarazem prefektem Kongregacji. Znacznie bardziej techniczny, tekst ten⁶¹ rozwija prawdziwą „problematykę hermeneutyczną”, wskazuje jej fundamenty teologiczne, proponuje systematyczne refleksje teologiczne i kończy się serią kryteriów interpretacyjnych. Przejawia ponadto różnicę w tonie wypowiedzi i w orientacji. Dokument uznaje najpierw w sposób pozytywny aktualną doniosłość problemu hermeneutycznego:

Zagadnienie interpretacji jawi się nie tylko jako problem pośrednictwa między przeszłością a terażniejszością, lecz również jako zadanie znalezienia pośrednictwa między różnymi tradycjami kulturowymi. Taka hermeneutyka transkulturowa stała się dzisiaj warunkiem życia w pokoju i wolności na rzecz rodzaju ludzkiego⁶².

Tekst proponuje następnie zrównoważoną lekturę nauki II Soboru Watykańskiego, która „widzi biskupów przede wszystkim jako głosicieli Ewangelii i podporządkowuje swojej misji przepowiadania posługę nauczających”⁶³. Na nowo wprowadza „doktrynę «ocen» teologicznych, [...która] w ostatnich czasach poszła mniej lub więcej w zapomnienie”, lepiej zresztą, niż dwa poprzednie teksty respektując dokonane przez II Sobór Watykański „rozróżnienie między nauką wiary i zasadami naturalnego porządku moralnego”. Domaga się przede wszystkim nowego stylu zajmowania stanowiska przez magisterium:

W społeczeństwie charakteryzującym się pluralizmem i we wspólnotce kościelnej o widocznym zróżnicowaniu Urząd Nauczycielski Kościoła wypełnia własną misję, powracając na nowo do argumentacji. W takiej sytuacji dziedzictwo wiary może być przekazywane tylko wtedy, gdy Urząd Nauczycielski i inne osoby, którym zlecono odpowiedzialność duszpasterską i teologiczną, są gotowe do wspólnej pracy, służącej rozwijaniu argumentacji. Uwzględniając badania naukowe i techniczne ostatnich czasów, wydaje się czymś właściwym odrzucenie przyjętych zbyt pochopnie stanowisk, a uprzywilejowanie w ich miejsce decyzji zróżnicowanych i wskazujących kierunek postępowania, szczególnie w obliczu decyzji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o charakterze ostatecznym⁶⁴.

⁶¹ DC 87 (1990), s. 489 — 502; przekład polski: *Od wiary do teologii*, *op. cit.*, s. 273 — 302.

⁶² *Ibid.*, s. 489; przekład polski: *ibid.*, s. 274.

⁶³ *Ibid.*, s. 493; przekład polski: *ibid.*, s. 282.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 494; przekład polski: *op. cit.*, s. 284.

3. KONKLUZJA

Ta krótka retrospektywa trzydziestu lat recepcji soborowej w dziedzinie teologii fundamentalnej pozostawia nas przed zamazanym obrazem. Dwie przeciwstawne logiki, widoczne już w okresie przygotowywania soboru, nadal Współistnieją w tym samym dyskursie, choć nie dokonało się żadne znaczące przesunięcie. Wydaje się nawet, iż proces oficjalnej recepcji zorientowało się raczej ku powolnej „reintegracji” swoistych decyzji II Soboru Watykańskiego w ocenianych jako szersze w ramach systemu doktrynalnego z lat 1870—1950.

Wszelako kilka ważnych transformacji posoborowych w istotny sposób Zmienia historyczne przesłanki regulacji wiary, koniecznej bardziej niż kiedykolwiek: cytowane dokumenty mówią o wyostrzonej świadomości pluralizmu kulturowego, o mentalności globalnej, naznaczonej regułami funkcjonowania demokracji i o rosnącym zainteresowaniu kwestiami etycznymi, dotyczącymi utrzymania więzi społecznej.

W tym samym czasie w Kościele wydaje się zadomawiać pewna sprzeczność, analizowana niekiedy w terminologii „schizmy wertykalnej”⁶⁵. Czy inflacja tekstów i organów eklezjalnych, zwłaszcza od roku 1985, i skłonność do kodyfikowania nie są znakiem tego, iż zmniejszyła się ewangeliczna zdolność do koncentracji? Łączy się z tym wysiłek pewnej części hierarchii mający na celu sformułowanie odpowiedzi na zagrożenie, jakie dla dawnej kultury katolickiej stanowi nowoczesność, poprzez wzmocnienie jej struktury doktrynalnej: czy jednak wówczas nie usiłujemy przekazywać ewangelicznej nowości ostatniego soboru za pomocą form i sposobów działania, które Pochodzą z pewnej burzliwej epoki, podczas gdy nowe wino wymagałoby raczej nowych bukłaków? Jednocześnie wzrasta ubóstwo naszych realnych środków i okazuje się bez porównania z bogactwem instytucjonalnym i kulturowym, jaką zakładał jeszcze korpus tekstów II Soboru Watykańskiego. A jednak, czy nie jesteśmy świadkami bezprecedensowego powrotu Ewangelii, która „jest dla Kościoła po wszystkie czasy źródłem całego jego życia”?⁶⁶ Jej przekaz, w swej koncentracji i elementarnej prostocie, jawi się jako pełen wdzięku świadomości Wielu jednostek i wspólnot chrześcijańskich.

Adept „metody Opatrzności” odczyta tu być może powolną pracę w sumieniach, przygotowaną przez świecką lekturę Pism, historyczny „sąd”, zapowiadający przyszły koniec jednej dogmatycznej postaci katolicyzmu, która, W przeczuciu apokaliptycznego zagrożenia, utkwiała swój wzrok w jurydycznych „gwarancjach”, podczas gdy II Sobór Watykański podkreślał już — w sposób Zunifikowany i przed jakimkolwiek rozróżnieniem jurydycznym między wiarą a obyczajami, między depozytem a „prawdami powiązаныmi z dogmatami” lub

⁶⁵ Zob. E. Biser, *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Styria, Graz 1991.

⁶⁶ *LG III*, 20.

między tym, co „definitywne” a tym, co „drugorzędne” — eschatologiczny autorytet „pasterza”, „zwiastuna Ewangelii i autentycznego, czyli upoważnionego przez Chrystusa nauczyciela”⁶⁷.

Czyż wiarygodność i skuteczność owego autorytetu pastoralnego nie zależy ostatecznie od obrazu Boga, jaki wprowadza on do naszej historii, poprzez swe ewangeliczne funkcjonowanie? Kościół II Soboru Watykańskiego nie troszczy się już o ochronę praw Boga „wciąż bardziej różnego”, który od IV Soboru Laterańskiego (1215)⁶⁸ niepokoi świadomość Zachodu, ale pragnie on uczynić bliskim Boga świętego, który okazuje się „wciąż bardziej ludzki”⁶⁹. Odrzuca pewną siebie wiedzę o społeczeństwie, by dać się osiągnąć zagadce ludzkiego powołania, która go przekracza. Przyznaje sobie zatem skromniejszą rolę, na obraz Boga, którego jest świadkiem.

⁶⁷ Zob. *LG* 111, 20 i 25.

⁶⁸ *COD* 11-1, s. 499.33 n.

⁶⁹ Zob. *LG* V, 40 i *GS* 1, 11.

KONKLUZJA OGÓLNA

B. Sesboüe

Każdy z poprzednich tomów kończył się przejściem. Tym razem wypada dokonać podsumowania. A przecież przedmiot tej książki pozostaje nie zakończony, ponieważ, w odróżnieniu od Pisma Świętego, historia dogmatów nie zna zamknięcia: trwa nadal i trwać będzie, wykraczając znacznie poza napisane tutaj stronicie. Staraliśmy się zgłębić, na ile to możliwe, dziedzinę dogmatycznej aktualności. Wszakże niniejsze cztery tomy szybko nabiorą opóźnienia w stosunku do jej nieprzerwanego nurtu.

Czy w tych warunkach możliwe jest dokonanie przejścia ku przyszłości? Otwartość na przyszłość została uwypuklona w tym ostatnim tomie. Regulacja wiary zawsze będzie miała swe miejsce w Kościele, kto jednak może określić konkretną formę, jaką przybierze ona jutro i jaką przybierze samo pojęcie dogmatu? Recepcja II Soboru Watykańskiego daleka jest jeszcze od zakończenia, a wiemy, że recepcja soborów może zaznawać nieprzewidzianych zwrotów. Ostatnie wieki były teatrem tak poważnych i tak szybkich zmian, iż wydaje się mało prawdopodobne, aby w równie wrażliwej dziedzinie, tak w oczach wiary, jak i kultury, Kościół jutra mógł zatrzymać się na „spokojnym posiadaniu” dogmatów. Niemożliwością jednak jest posuwanie tej prognozy dalej, pod groźbą ryzyka wyjścia z historii i popadania w próżne prorokowanie.

W tym miejscu chodzi raczej o pewien bilans, bez wątpienia prowizoryczny, jakiego możemy dokonać dziś, przy pomocy zasobów bogatej i kontrastowej historii, z której staraliśmy się zdać sprawę z tą samą szczerością w jej blaskach i cieniach. Jeden punkt pojawia się od razu: jeśli trzy pierwsze tomy podejmują kolejno poszczególne punkty treści dogmatu katolickiego, to ostatni, kontynuując wcześniejszy ruch i przedstawiając nauczanie magisterium w czasach współczesnych, siłą rzeczy zmuszony został do przejścia od treści do formy dogmatu. Niektórzy krytycy któregoś z pierwszych tomów dawali wyraz zakłopotaniu wobec podejmowania dzisiaj rodzaju literackiego „historii

dogmatów”, ocenianego jako przebrzmiały, jak gdyby pojęcie dogmatu było zawsze zrozumiałe samo przez się.

Ujęliśmy najpierw, to prawda, termin „dogmat” w znaczeniu potocznym, odnosząc go głównie do magisterialnego nauczania Kościoła, według różnorodnych form, jakie przyjmowało ono na przestrzeni stuleci. Sama historia zapraszała nas do tego, by w sposób anachroniczny nie nakładać pytań współczesnych na pierwsze wyrażenia „reguły wiary”. Historyk zaczyna zawsze od odnotowania tego, co istniało. Jednak dalszy ciąg poszczególnych tomów sam przez się ukazał ewolucję koncepcji dogmatu i dogmatów, ich granice i procedury eklezjalne, które miały stwierdzić, czy i w jakim sensie dany punkt przynależy do wiary Kościoła. Nie tylko treść dogmatu ma swą historię, ale i samo pojęcie dogmatu.

Rolą czwartego tomu było właśnie prześledzenie historii pojęcia dogmatu, a także ogółu pojęć, jakie są z nim związane. Taki był jego najważniejszy temat: kwestie, które obejmuje, nawet jeśli faktycznie sięgają początków Kościoła, zostały w sposób uprzywilejowany opracowane w czasach współczesnych, wraz z pojawieniem się „teologii fundamentalnej” i jej stopniową dogmatyzacją. Historia została napisana na sposób krytyczny, ponieważ debaty na jej temat były krytyczne. Temat dogmatu dziś jeszcze jest bardzo czuły, nawet jeśli nie zaznał momentu intensywnego kryzysu, jakim był kryzys modernistyczny.

Inna trudność, jaką redaktorzy zawsze mieli przed oczami, to rozróżnienie formalne między dogmatem a teologią. Historia dogmatów nie jest historią teologii, która musiałaby wziąć pod uwagę nieskończenie więcej autorów i tematów. Druga oczywiście przekracza zakres pierwszej. Nie można jednakowoż „wypreparować” i postawić naprzeciw siebie, jako dwóch przesłanek, dogmatu z jednej strony, a teologii z drugiej, bo prawdą jest, że zarówno liczne są punkty styeczne między jedną a drugą sferą, jak i że dogmat, nawet zredukowany do możliwie najprostszego twierdzenia, zawsze wpisuje się w pewne przedzrozumienie teologiczne i w swych wypowiedziach zostawia miejsce dla teologii. Nawet jeśli historia soborów była najważniejszym odniesieniem dla naszego studium, nie mogło tu chodzić o zaprezentowanie jakiejś „Denzingertheologie”. Założeniem dzieła było także omówienie wszystkich punktów teologicznych, które w tej czy innej epoce doprowadziły do określenia dogmatycznego. Zostały one zachowane za każdym razem i o tyle, o ile mogły one mieć wpływ na dogmat. I tak na przykład w dziedzinie trynitarnej została ujęta refleksja Tertuliana, a w dziedzinie nauki o Kościele wiele teorii eklezjologicznych omówiono z tego prostego powodu, że doprowadziły one, poprzez akceptację lub nawet odrzucenie, do dogmatyzacji misterium Kościoła. Ostatni tom dał tego nowy i znaczący przykład, prezentując dogmatyzację teologii fundamentalnej. Należało zatem postępować w sposób zrozumiały, by wyjaśnić niektóre rozwinięcia, sytuując je w ich kontekście myślowym.

Niniejszy, czwarty tom podkreślał również ewolucję relacji Kościoła i świata w czasach współczesnych. Punkt ten był obecny już w poprzednich tomach: refleksja dogmatyczna o Kościele dokonuje się najpierw w symbiozie z rozwojem kulturowym Basenu Morza Śródziemnego i Europy. Stanowi ona jeden z najważniejszych punktów odniesienia naszego zachodniego świata. Jednak w stosunku Kościoła do świata w czasach współczesnych zaszła zmiana. Znajduje się on odtąd w stałej debacie ze światowym społeczeństwem, debacie, w której następują kolejno po sobie i łączą się konflikty i zgoda, odrzucenie i otwartość, potępienia i życzliwość. Kościół napotyka także inne „współczesności”, w Ameryce Łacińskiej, w Afryce, w południowo-wschodniej Azji na przykład, które konfrontują go z nowymi formami rozwoju. Kościół jawi się zatem w ostatnim tomie jako niezbędny uczestnik powolnej genezy nowoczesnego społeczeństwa. Na II Soborze Watykańskim Kościół wziął pod uwagę światowy charakter rozlicznych kultur, w których sam jest zaszczepiony. Ponad właściwym sobie zamysłem, nasze opracowanie nabiera zatem nowego znaczenia: mówi o wielkich kwestiach, które nurtowały ludzkość u genezy współczesności, i które stały się zjawiskiem światowym.

Dzieło nasze pozostaje, przy wszystkich swych ograniczeniach, historią dogmatów. Nie miało ono ambicji bycia *explicite* systematycznym. Wszakże i w tej dziedzinie spraw nie da się łatwo rozgraniczyć. Autorzy mają świadomość, że mówią w swoim czasie, przy właściwym sobie przedzrozumieniu i w ramach ujęcia teologicznego, głęboko naznaczonego przez II Sobór Watykański. Są oni także teologami i, na swój sposób, dokonali wysiłku uchwycenia przesłanek historii w ramach jednego wspólnego projektu, który został im zaproponowany, ale który pozostawiał im wolność wprowadzania osobistej, w teologiczny sposób uzasadnionej interpretacji tego, co dogmatyczne. Dlatego u kresu niniejszego dzieła odważają się naiwnie myśleć, że ich praca dostarcza wielu elementów do refleksji czysto systematycznej oraz mieć nadzieję, że zasiane ziarno będzie mogło doprowadzić do zakiełkowania i dojrzwania prób tego rodzaju. W tym znaczeniu wypełnili już oni, w swym dziele historyczny, „akt teologiczny”.

BIBLIOGRAFIA OGÓLNA

- H. J. Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirche*, G. Schöningh, Paderborn 1979; *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847— 1378)*, 1984; *Die Katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, 1988; *Traktate und Theorien zum Konzil vom Beginn des grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378— 1521)*, Verlag G. Knecht, Frankfurt/Main 1983.
- A. Andersen (red.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiesgeschichte*, 3 tomy, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, 1982, 1984.
- W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.
- J. Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, t. 1: *L'émergence de la tradition catholique, 100—600*; t. 2: *L'esprit du christianisme oriental, 600— 1700*; t. 3: *Croissance de la théologie médiévale, 600—1300*; t. 4: *La réforme de l'Église et du dogme, 1300—1700*; t. 5: *Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700* [oryginalne wydanie angielskie 1971-1989], P.U.F., Paris 1994.
- J. M. Mayeur, (t) Ch. L. Pietri i inni, *Histoire du Christianisme*, Desclée, Paris, przewidziano 14 tomów [ukazały się następujące: 2 (1995), 4 (1993), 5 (1993), 6 (1990), 7 (1994), 8 (1992), 11 (1995), 12 (1990)]; wydanie polskie: *Historia chrześcijaństwa*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze, 605—1054*, Krupski i S-ka, Warszawa 1991.
- I. Ellacuria, J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación*, 2 tomy, Editorial Trotta, Madrid 1990.
- R. Latourelle, R. Fisichella (red.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Bellarmin/Cerf, Montréal/Paris 1992.

FAZA PIERWSZA

- D. Van den Eynde, *Les normes de renseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Duculot/Gabalda, Gembloux/Paris 1933.
- M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1943.
- R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Warny, Louvain 1945.
- Y. Congar, *La tradition et les traditions*, t. 1: *Essai historique*; t. 2: *Essai théologique*, Fayard, Paris 1960 i 1963.
- J. Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, A. Colin, Paris 1973.
- K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Edit. Univ./Cerf, Fribourg/Paris 1992.

FAZA DRUGA

- E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, 3 tomy, Paris 1947 — 1952.
- H. Bouillard, *Vérité du christianisme*, DDB, Paris 1989.
- B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Bibliopolis, Naples 1993.

FAZA TRZECIA

- J. A. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile Vatican d'après les Actes du Concile*, 2 tomy, Delhomme et Briguet, Paris-Lyon 1985.
- Th. Grandérath, *Histoire du Concile du Vatican depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation d'après les documents authentiques* (1892), 3 tomy, A. Dewit, Bruxelles 1908—1913.
- C. Butler, H. Lang, *Das I. Vatikanische Konzil*, Chr. Kaiser, München 1961.
- R. Aubert, *Vatican I*, Orante, Paris 1964.
- H. J. Pottmeyer, *Der Galube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten Voten der vorbereitenden Kommission*, Herder, Freiburg 1968; *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, M. Grünewald, Mainz 1975.
- A. B. Hasler, *Pius IX (1846—1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Domatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, A. Hiersemann, Stuttgart 1977.

- K. Schatz, *La primauté du pape. Sort histoire, des origines à nos jours*, Cerf, Paris 1992; *Vaticanum I. 1869—1870*. Bd. I: *Vor der Eröffnung*, Schöningh, Paderborn 1992; Bd. II: *Von der Eröffnung bis zu der Konstitution „Dei Filius”*, 1993; Bd. III: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, 1994.
- J. Gadille, J. M. Mayeur (red.), *Histoire du Christianisme*, t. 11: *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830—1914)*, Desclée, Paris 1995; t. 12: *Guerres mondiales et totalitarismes (1914—1958)*, 1990.

FAZA CZWARTA

- Y. Congar i inni (red.), *Vatican II Textes et commentaires des décrets conciliaires*, kolekcja „Unam Sanctam”, Cerf, Paris 1965—1970.
- LThK, Das zweite vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch. Kommentare*, t. 1 i 2, Herder, Freiburg 1966-1967.

INDEKS NAJWAŻNIEJSZYCH TEMATÓW

Cyfry rzymskie oznaczają rozdziały, arabskie — strony.

- Apologia** (apologia wiary): I, 17-35; II, 101 — 112; IV, 169—174; VI, 221-226; VII, 293-308
- Bóg** (poznanie Boga): II, 92 — 94; IV, 174-176; VI, 228-241
- Dogmat**: I, 53-56; II, 80-81; III, 138-141; IV, 160-161, 183-184; V, 195-196, 201-203, 208-210; VI, 264-265; IX, 325-358
- Herezja**: I, 26-32; II, 81-82, 104-109; III, 130-132; IV, 151-152, 190-191; VI, 222-225; IX, 351-358
- Magisterium** (regulacja doktryny wiary): I, 37 — 39; II, 79 — 91; IV, 150— 152, 184-188; VI, 243-244; XII, 428-434
- Magisterium** (papieskie): I, 60 — 61; II, 88 — 91; IV, 150— 152; VII, 274 — 288; VIII, 299-324; IX, 351-358; XI, 389-395
- Metodologia** (teologiczna i dogmatyczna): I, 35 — 53; II, 67-79; III, 141-148; IV, 188-191; XIV, 493-494
- Natchnienie**: II, 94-97; VI, 242-243; VIII, 303-305; XIII, 463-465
- Nieomyślność**: I, 59-60; II, 88-91; III, 130-132, 145; IV, 152-157; VII, 274-288; XII, 428-434; XV, 518-525
- Objawienie**: II, 94-97; IV, 163 - 165; VI, 234-242; IX, 341 -347; XIII, 438, 441-454
- Pismo Święte**: I, 43-46; III, 117-128, 129-130; IV, 158-160, 168-169; VI, 241 -244; VIII, 293-324; XIII, 463-474
- Recepcja**: I, 59-60; III, 115-129; IV, 157-161; VI, 265-266; VII, 288-291; XIII, 475-476; XV, 514-518
- Religie niechrześcijańskie**: XIV, 494 — 508
- Sobory** (teologia soborów): I, 56-61; II, 86 — 88; III, 132—141; IV, 157-161; V, 210-219; VI, 265-266; VII, 288-291; XII, 401-476

Tradycja (i tradycje): I, 36-37, 41-43, 48-49; III, 117-127; IV, 158-160;
VI, 241-244; XIII, 454-462

Wiara (artykuły wiary): I, 36 — 37, 41-43; II, 80 — 82; III, 115—116; V,
196- 197

Wiara (teologia wiary): I, 36-37; II, 97-101; III, 130-132, 138-140; IV,
176-182; V, 195-203; VI, 244-258, 264-265; XIII, 450-452

Wiara a rozum: I, 40 — 41, 46 — 48, 50 — 53; II, 65 — 79; IV, 161 — 169; VI,
259-264; X, 361-377; XI, 389-396

Wolność religijna: XIV, 477 — 494

INDEKS AUTORÓW I DZIEŁ

- Abbadie (Jacques):** 172, 173
Abelard (Piotr): 66, 68, 69, 73, 82, 85, 106, 111
— *Sic et non*: 69
— *Dialog pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem*: 69, 111
Albert Wielki: 74, 384
Aleksander III (papież):
— *List 1447 bis*: 83
Aleksander VII:
— *Ad sanctam* (konstytucja): 154
Aleksander VIII: 156
Aleksander z Aleksandrii: 41
Alfrink (kardynał Jan): 514
Alkuin: 333
Ambroży z Mediolanu: 52, 55
Ambrozjaster: 137
Ancel (biskup Alfred): 484, 485, 488
Anzelm z Canterbury: 72, 73, 78, 92, 109, 175
— *List VI o wcieleniu Słowa*: 12
— *Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?*: 72, 73
I, 1:73
Anzelm z Laon: 66
Antonin z Florencji: 278
Ariusz: 41
Arnauld (Antoine): 154
Arnobiusz Starszy: 24
Arystoteles: 70, 73, 74, 77, 101, 109, 146, 166, 175, 333
Atanazy z Aleksandrii: 40, 41, 43 — 45, 47, 49, 57

— *Apologia przeciw arianom:*

I, 8: 44

I, 8-9: 41

I, 1-12: 44

I, 11-13: 47

I, 72: 46

I, 13: 46

I, 25-25: 44

I, 44: 44

— *Lisy do Serapiona:*

I, 3-4: 45

I, 25: 43, 48

I 32: 45

II, 7-5: 43

III, 7: 43

— *O synodach, 5: 57*

Atenagoras: 22

— *Prośba za chrześcijanami: 3, 11, 1: 54*

Athenogenos (męczennik): 48

Aubert (Roger): 215, 265, 366

Augustyn z Hippony: 33 — 35, 37, 50, 53 — 56, 60, 64, 70, 72, 82, 91, 117,
139, 154, 170, 330, 369, 414, 468, 472

— *O Państwie Bożym: 33n*

XIV, 28: 34

— *Wyznania: 51*

— *Ouaest. in Hept.: 468*

— *Duch a litera: 117*

— *O Trójcy Świętej:*

I,1,1: 50

I, 1, 3: 50

I, 2, 4: 50

V, 9, 10: 52

XV, 28, 51: 51, 52

Bailly (Louis): 173

Bajus (Michał): 152

Balthasar (kardynał Hans Urs von): 451

Barnaba (List): 54

Barth (Karl): 315, 319, 324, 443, 461, 476

Bazyli z Cezarei: 33, 41, 42, 45-49, 52, 55, 125, 137

— *O Duchu Świętym:*

I, 3: 42

- II-V: 46
 II, 4: 45
 III, 5: 47
 VI, 13: 47
 V, 7: 45
 VI, 15: 46
 VII, 16: 44
 X, 26: 43
 XI, 27: 42
 XII, 25: 41
 XVIII, 47: 55
 XV, 51: 55
 XYV, 59: 47
 XXVII, 66: 55, 125
 XXIX, 77-75: 48
 XXX, 77: 55
 —Listy:
 159, 2: 42
 210, 3-5: 33
 —Prolog VIII o wierze, 2: 47
 —Przeciw Eunomiuszowi:
 I, 1: 41
 I, 4: 41
 II, 22: 42
 III, 6: 44
Batiffol (Pierre): 326
Bauer (Georg Lorenz): 297
Baur (Ferdinand Christian): 327
Bautain (Louis-Eugène): 181, 182, 185, 205
Bayle (Pierre): 170
Bea (kardynał Augustin, SJ): 405, 439, 440, 480, 496 — 500
Bellarmin (kardynał Robert, SJ): 86, 153, 156—158, 278, 279, 438
 — *Disputationes de controversiis*: 157
 — *O Słowie Bożym, IV, 12*: 158
Benedykt XIV: 152, 186
 — *Vix pervenit* (encyklika): 152
Benedykt XV: 302, 315, 376, 473
 — *Spiritus Paraclitus* (encyklika): 218, 305, 315
Berengariusz z Tours: 106
Bergier (Nicolas): 198
Bernard z Fontcaude:
 — *Księga przeciw waldensom*: 83

- Bertrano (biskup J.):** 123, 126
Betti (Umberto, OFM): 522
Billuart (Charles, OP): 156, 187
Bismarck (Otto von): 289
Blondel (Maurice): 78, 171, 202, 266, 326, 338, 340, 345, 346, 349, 351, 356, 358, 367, 372, 373, 385, 399
 — *L'action:* 351
 — *L'histoire et dogme:* 160, 326, 338, 340, 346, 349
 — *Lettre sur l'apologétique:* 360, 373
 — *La semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme:* 372
Boecjusz: 51, 53, 63, 64, 69, 73
 — *W jaki sposób Trójca Święta jest jednym Bogiem?:* 69
Bonald (Louis de): 281
Bonawentura: 68, 74, 75, 80, 90, 94 — 97, 100, 364
Bonifacy VIII:
 — *Unam sanctam* (bulla): 103
Bonnetty (Augustin): 181, 182
 — *Annales de philosophie chrétienne:* 182
Bonucci (Augustin): 125, 126
Bossuet (Jacques-Bénigne): 155, 201
Bouillard (Henri, SJ): 78, 92, 173, 235, 261, 385, 386, 389
Bousset (Wilhelm): 312
Browne (kardynał Michael): 439
Brugère (Louis-Ferdinand, PSS): 159
Bultmann (Rudolf): 319, 324
- Cano (Melchior, OP):** 115, 142-148, 156, 158, 190, 203
 — *De locis theologicis:* 259
I, c. 3: 142
II, c. 3: 143
III, c. 7: 143
IV, c. 4: 144
VIII, c. 1: 147
XII, c. 5: 146
XII, c. 11: 147
Celestyn I: 60
Celestyn III: 83
Chaillet (Pierre, SJ): 386
Chastel (Marie-Ange, SJ): 182
Chateaubriand (François-René de): 174
 — *Geniusz chrześcijaństwa:* 174
Chenu (Marie-Dominique, OP): 384, 385, 388, 397

- Chrismann (Filip Neri):** 183, 184, 209, 253
Clarke (Samuel): 173
Colin (Pierre): 343
Congar (kardynał Yves, OP): 37, 38, 61, 68, 74, 83, 85, 125, 185, 187, 383, 385, 387, 388, 397, 405, 412, 439, 440, 460, 516
Cornet (Nicolas): 154
Cornoldi (Jean-Marie): 366
Cortés (Donoso): 204
Couturier (Paul): 387
Cyceron: 24
Cyprian z Kartaginy: 24, 38, 55, 268, 461
Cyryl Aleksandryjski: 43, 48, 54, 60
 — *Komentarz do Ewangelii św. Jana, 21, 25:* 54
 — *Drugi list do Nestoriusza:* 54
 — *Wykład prawdziwej wiary:* 48
Cyryl Jerozolimski: 54
 — *Katechezy chrzcielne:*
 4, 2: 54
- Daniélou (kardynał Jean, SJ):** 382, 412, 445
Dechamps (kardynał Victor): 201, 214, 249, 275, 277, 280, 281, 373
 — *Entretiens sur la démonstration catholique:* 249
 — *Lettres sur l'infailibilité:* 275
Delaye (Emile, SJ): 389
Denzinger (Heinrich): 189, 190
Descartes (René): 92, 162, 163, 196
De Smedt (biskup Emile): 424, 426, 439, 480, 481, 484
Dianos: 48
Didachè:
 11,3: 54
Diderot (Denis): 163
Dionizy Aleksandryjski: 48
Dionizy Rzymski: 48
Do Diogneta:
 V, 3: 54
 X,1: 24
Döllinger (Hans-Josef): 185, 206, 207, 209, 212, 252, 289
Döpfner (kardynał Julius): 185, 206, 207, 209, 212, 252, 289
Drey (Johann Sebastian): 174, 195, 261
Driedo (Jean): 123
Duchesne (Louis): 328, 331
Duns Szkot: 68, 92

Dupanloup (biskup Félix): 275

Durand (Alexandre, SJ): 389

Eicher (Peter): 266

Eichhorn (Anton): 312

Epifaniusz z Salaminy:

— *Panarion*: 31

Estrix (Gilles, SJ): 156, 177, 178

Eunomiusz z Kyzikos: 33, 41, 43, 47

— *Apologia*, 5-6: 43

Euzebiusz: 18, 31

— *Dowód ewangeliczny*: 31, 498

— *HE*:

I, 3, 12: 54

VII, 5, 5: 54

— *Przygotowanie ewangeliczne*: 31, 498

Fénelon (François de): 155, 156, 159

Fernandez (Antonio, SJ): 319

Fessard (Gaston, SJ): 386

Fessier (Josef): 289

Firmilian z Cezarei: 48

Fontaine (J.): 355

Fontoynt (Victor, SJ): 386

Franciszek Salezy (św.): 157

Franzelin (kardynał Johannes Baptist, SJ): 187, 199, 208, 209, 214,
237-241, 243, 266

Freppel (biskup Charles-Emile): 278

Freud (Sigmund): 169

Frings (kardynał Josef): 406, 439

Froschammer (Jakob): 178, 181, 185, 239

Gadamer (Hans-Georg): 134

Galileusz: 162

Gardeil (Ambroise, OP): 345

Garnier (Antoine, PSS): 298

Garrigou-Lagrange (Reginald, OP): 266, 384, 388

Gasser (biskup Vincent): 213, 215, 261, 269, 278, 279, 282-287, 433, 519

Gay (biskup Charles-Louis): 214

Geiselmann (Johann): 126, 209, 439

Gennadiusz z Marsylii:

— *Księga dogmatów kościelnych*: 56

- Gerbert z Aurillac (Sylwester II): 63
 Gerson (Jean): 83
 Gesenius (Wilhelm): 295
 Gilbert de la Porrée: 67, 69, 79, 73, 106
 Gilson (Etienne): 360
 Ginoulhiac (biskup Jacques): 200, 262, 263
 Glaire (Jean-Baptiste): 298, 299
 Gonet (Jean-Baptiste): 156
 Gonnet (Dominique): 485
 Görres (Johann Josef): 203
 Gouhier (Henri): 348, 349
 Gracjan:
 — *Konkordancja niezgodnych kanonów*, zw. *Dekretem*: 87, 105, 139
 Granderath (Theodor): 265
 Grandmaison (Leonce de, SJ): 326, 345
 Grzegorz I Wielki: 55, 64, 74, 273
 Grzegorz VII (Hildebrand): 64, 81, 88, 151
 Grzegorz IX: 106, 107, 151
 Grzegorz X: 273
 Grzegorz XVI (Mauro Capellari): 179, 180, 185, 186, 204, 205, 481
 — *Mirari vos* (encyklika): 186
 — *Dum acerbissimas*: 179
 Grzegorz Cudotwórca: 48
 Grzegorz z Nyssy: 54, 386
 Grzegorz z Rimini: 99
 Grelot (Pierre): 319
 Grotius (Hugo): 172
 Guerrero (biskup Pedro): 138
 Guidi (kardynał, OP): 188, 215, 278
 Gunkel (Herman): 306, 312, 313
 Günther (Anton): 178, 180, 185, 199, 209, 210, 214, 225, 229, 231, 232, 239, 246, 254, 261, 264, 327

 Hardouin (Jean, SJ): 171
 Harnack (Adolf von): 219, 314, 326-335, 337, 339, 347
 — *Historia dogmatów*:
 s. VII: 329
 s. X: 328
 — *Istota chrześcijaństwa*: 329
 Hasler (A. B.): 215
 Hazard (Paul): 165
 Hefele (biskup Karl Josef): 207, 208, 211, 289

- Hegel (Georg Wilhelm):** 92, 169, 198-200, 296, 327
Henryk VIII: 125
Hermes (Georg): 178-180, 185, 199, 225, 229, 231, 232, 246, 251, 254
Hieronim: 16, 34, 129, 315, 472 — 474
 — *Komentarz do Księgi Izajasza:*
Prolog: 474
Hilary z Poitiers: 52
Hinkmar z Reims: 63
Hinschius (Paul): 516
Hipolit Rzymski: 29, 31
Hobbes (Thomas): 281
Holden (Henry): 183
Honoriusz III: 89
Hooke (Luc-Joseph): 173
Hormizdas:
 — *Libellus professionis fidei (Wyznanie wiary):* 276
Huby (Joseph, SJ): 386
Hugon ze Świętego Wiktora: 66, 99
d'Hulst (biskup Maurice): 218, 300
Hürter (Hugo von, SJ): 159
- Ignacy Antiocheński:** 37
 — *Do Kościoła w Magnezji, 13, 1:* 54
 — *Do Kościoła w Rzymie:*
Adres: 39
3, 1: 39
Ignacy Loyola: 133, 461
Innocenty III: 79, 83, 86, 105
Innocenty IV: 104, 107
Innocenty X: 154
Innocenty XI: 156, 177
Ireneusz: 9, 27-29, 31, 36, 37, 39, 43, 48, 54, 120, 121, 159, 187, 302, 352,
 455-457, 469
 — *CH:*
I, 9, 4: 36
I, 22, 1: 36
I, 31, 3: 21
II, 30, 2: 28
III, prolog: 456
III, 3, 1: 457
IV, 26, 2: 457, 459
IV, 33, 8: 457

IV, 34, 1: 447

Isaac (Jules): 495

Izydor z Sewilli: 56

— *O wierze katolickiej przeciw Żydom*: 110

Janseniusz (Cornelius Jansen): 152, 154, 155

Jan XIX: 83

Jan XXII (papież awinioński): 90, 91

Jan XXIII (Angelo Roncalli): 21 7, 265, 403 — 408, 411 — 414, 417 — 419, 422, 436, 437, 439, 480, 509, 514

— *Pacem in terris* (encyklika): 417, 452, 480

— *Bulla zalecająca*: 418

— *Ecclesia Christi lumen gentium*: 418

— *Gaudet mater ecclesia*: 406, 407, 410, 411, 425, 520

— *Humane salutis* (bulla zwołująca sobór): 404

Jan Chryzostom: 32, 322, 466

Jan Damasceński: 333

Jan Paweł II: 510, 514

— *Ordinatio sacerdotalis* (list apostolski): 290, 522

— *Pastor bonus* (konstytucja): 151, 515

Jan Szkot Eriugena: 66

Jan z Raguzu: 88

Jan z Salisbury: 66

Józef Flawiusz: 31

Jonasz z Bobbio: 63

Juan de Torquemada: 153

Juliusz Afrykańczyk: 48

Juliusz III (del Monte): 124

Justyn: 18, 19

— *I Apología*:

1: 22

44, 1: 54

— *Dialog z Żydem Tryfonem*: 18 — 20, 22, 23, 25 — 27, 29, 35, 38, 65

8, 1: 25

84, 2: 19

Kajetan (Tomasso da Vio, OP): 240, 364

Kanizjusz (Piotr, SJ): 158

Kant (Immanuel): 92, 166—169, 179, 199, 343, 385

— *Konflikt władz*: 199

— *Krytyka władzy sądenia*: 167

— *Krytyka praktycznego rozumu*: 167

- *Krytyka czystego rozumu*: 167
- *Religia w granicach czystego rozumu*: 167
- *Co to jest Oświecenie?*: 166
- Kasjodor**: 63
- Kasper (kardynał Walter)**: 58, 118, 201, 209, 244, 253, 474
- Ketteler (biskup Wilhelm Emmanuel von)**: 269, 278
- Klemens XI**: 155
 - *Vineam Domini* (bulla): 155
- Klemens Aleksandryjski**: 24, 29, 38, 65, 386
 - *Kobierce*: 54
 - *Protreptyk*: 24
- Klemens Rzymski**: 37, 39, 48
 - *List do Kościoła w Koryncie*: 27, 5: 54
- Kleutgen (Josef, SJ)**: 199, 209, 214, 266
- Koenig (kardynał Franz)**: 439
- Kuenen (Abraham)**: 295, 297
- Kuhn (Johannes Evangelist von)**: 249
- Kuhn (Thomas S.)**: 398
- Küng (Hans)**: 518, 519

- Laberthonnière (Lucien)**: 345, 358
- Lafont (Ghislain, OSB)**: 78
- Lagrange (Marie-Joseph, OP)**: 305 — 314, 322, 345, 385
- Laktancjusz**: 31
- Lamennais (Félicité de)**: 205
- Lécrivain (Philippe)**: 219
- Lefebvre (biskup Marcel)**: 511
- Léger (kardynał Paul-Emile)**: 406, 439
- Le Hir (Arhur, PSS)**: 298
- Leibniz (Wilhelm Gottfried)**: 92, 198
- Lejay (Le Jay)**: 123, 126, 127
- Lennerz (Heinrich, SJ)**: 135
- Leon I Wielki**: 55, 60
- Leon XIII (Joachim Pecci)**: 61, 218, 300, 302, 305, 315, 320, 360-362, 364, 365, 368, 370, 371, 374, 418, 473, 480, 481
 - *Aeterni Patris* (list apostolski): 218, 302, 360-366, 368, 382, 389, 391
 - *Arcanum divinae sapientiae* (encyklika): 368
 - *Au milieu des sollicitudes* (encyklika): 369
 - *Depuis le jour* (encyklika skierowana do duchowieństwa francuskiego): 306, 360
 - *Diuturnum* (encyklika): 369, 374

- *Graves de communi* (encyklika): 374
- *Humanum genus* (encyklika): 368
- *Immortale Dei* (encyklika): 369, 480
- *Jampridem* (list): 360
- *Libertatis praestantissimum* (encyklika): 369
- *List o św. Tomaszu*: 360
- *Parvenu à la 25^e année* (list apostolski): 360, 368, 370
- *Providentissimus Deus* (encyklika): 170, 218, 293, 299, 302, 304, 306, 308, 315, 323, 360, 464, 476
- *Quod apostolici muneris* (encyklika): 369
- *Rerum novarum* (encyklika): 369
- *Sapientiae Christianae* (encyklika): 369, 371, 480
- *Vigilantiae* (list apostolski): 305
- Lercaro (kardynał Giacomo): 42**
- Le Roy (Edouard): 218, 326, 347, 349-351, 520**
- *Qu'est-ce qu'un dogme?* („Czym jest dogmat?”): 349, 350
- *Dogme et vérité* („Dogmat i prawda”): 351
- Lessing (Gotthold Ephraim): 199**
- Liebermann (François-Léopold-Brunon): 173**
- Liénart (kardynał Achille): 411, 439**
- Loisy (Alfred): 218, 305-308, 310-312, 314, 326, 329-334, 337, 339, 343-345, 347-349, 351, 352**
- *Autour d'un petit livre (Wokół malej książeczki)*: 307, 310, 311, 333, 345
- *L'Évangile et l'Église (Ewangelia i Kościół)*: 310, 326, 331, 339, 340
- *L'idée de la Révélation* („Idea Objawienia”): 344
- *Mémoires (Pamiętniki)*: 306, 326
- *La théorie individualiste de la religion* („Indywidualistyczna teoria religii”): 337
- Loofs (Friedrich): 328**
- Lubac (kardynał Henri de, SJ): 67, 324, 383, 386, 387, 389, 397, 451**
- Lucjusz III: 106**
- Lunello: 126**
- Luter (Marcin): 84, 117, 118, 121, 131, 137, 187, 330, 451**

- Mabillon (Jean): 170**
- Maier (Adalbert): 207**
- Maistre (Joseph de): 204, 269, 281**
- *O papieżu*: 204
- Manning (kardynał Henry-Edward): 203, 207, 284, 288**
- Marceli II (Marcello Cervini): 121**
- Maréchal (Joseph, SJ): 385, 512**
- Maritain (Jacques): 382**

- Marx (Karl): 169
 Martin (biskup Konrad): 214
 Mazzella (kardynał Camille, SJ): 366
 Meignan (kardynał Guillaume-René): 206
 Melecjusz z Antiochii: 48
 Mersenne (Marin): 163
 Michał VIII Paleolog (cesarz): 173
 Mikołaj III: 90
 Mikołaj z Kuzy: 92
 Minucjusz Feliks: 24
 Möhler (Johann Adam): 122, 159, 160, 187, 201, 207, 347, 385, 439
 —*Jedność Kościoła albo zasada katolicyzmu*: 122, 160, 385, 386
 Molina (Luis de, SJ): 290
 Montaigne (Michel de): 163
 Montalembert (Charles René de): 206
 Montcheuil (Yves de, SJ): 386
 Morus (Tomasz): 125
 Murray (John Courtney, SJ): 479 — 482, 484 — 486, 490
 —*Ratio schematis*: 480, 481
- Nacchianti (biskup Giacomo, OP): 126
 Nestoriusz: 43, 60
 Neubauer (Ignace): 173
 Newman (kardynał John Henry): 159, 160, 170, 289, 290, 332, 347, 348, 439
 —*O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*: 160, 347, 348
 —*List do księcia Norfolk*: 289 — 291
 Newton (Isaac): 166, 168
 Nietzsche (Friedrich): 169
- Ockham (Wilhelm, OFM): 68, 90, 108
 Olivi (Piotr Jan): 90
 Ollivier (Emile): 211
 Ortigues (Edmond): 128
 Orygenes: 24, 25, 29, 32, 36-38, 43, 48, 65, 120, 123, 137, 324, 330, 454, 469
 —*Komentarz do Ewangelii św. fana*:
II, 1-XV, 89: 469
I, IV, 26: 120
I, VI, 33: 120
 —*Przeciw Celsusowi*: 24, 25, 53
1, 7: 54

- 2, 24: 54
 3, 39: 54
 3, 76: 54
 — *O zasadach*:
Przedmowa, 2: 37
Ottaviani (kardynał Alfredo): 397, 411, 439
Ozanam (Antoine-Frederic): 205
- Pangrazio (biskup Andrea)**: 425
Pascal (Blaise): 154, 163, 171, 172, 201, 306, 309, 505
 — *Myśli*: 163, 171, 172, 505
Passaglia (Carlo): 159, 199, 225
Pavan (biskup Pietro): 480, 484
Paweł III: 151
 — *Licet ab initio* (bulla): 151
Paweł VI (Giovanni Battista Montini): 86, 413, 414, 417, 419, 460, 497, 500, 509
 — *Mowa otwierająca drugą sesję soboru*: 428, 509
 — *Ecclesiam suam* (encyklika): 415, 417, 426, 450, 497, 498
 — *Evangelii nuntiandi* (adhortacja apostolska): 514
 — *Humanae vitae* (encyklika): 518, 523
 — *Populorum progressio* (encyklika): 513
Pecci (kardynał Giuseppe): 360, 366
Perrone (Giovanni): 159, 187, 202, 205, 214, 244
 — *De locis theologicis (Miejsca teologiczne)*: 202
 — *Prelections de theologie (Wykłady z teologii)*: 159
Pesch (Christian): 159
Petau (Denis): 170, 327
Phillips (Georg): 203, 214
Pie (kardynał Luis): 214
Piotr de Alliaco: 88
Piotr Damian: 110
Piotr Lombard: 67 — 69, 71, 73, 106
Piotr Marsili: 109
Piotr Wielebny: 111
Pius V: 152
Pius VI: 135, 156
 — *Auctorem fidei* (konstytucja): 156
Pius IX: 180, 181, 185, 186, 188, 205-207, 210, 215-217, 223, 253, 254, 278, 287, 289, 355, 365, 368, 481
 — *Inter multiplices* (encyklika): 205
 — *Mirabilis ilia constantia* (list do biskupów niemieckich): 289

- *Nostis et nobiscum* (encyklika): 185
- *Quanta cura* (encyklika): 186, 206, 210, 211, 481
- *Qui pluribus* (encyklika): 180, 205, 355
- *Syllabus* (zbiór potępionych błędów): 181, 186, 206, 207, 210, 211, 218, 255, 297, 299, 355, 357
- *Tuas libenter* (list do arcybiskupa Monachium): 185
- Pius X:** 151, 218, 327, 360, 361, 367, 372, 374-376
- *Lamentabili* (dekret): 218, 352, 355
- *List do episkopatu francuskiego o „Sillon”*: 374 — 376
- *List do kardynała Andrieu*: 376
- *Pascendi* (encyklika): 218, 343, 352 — 358, 360
- *Sapienti Consilio* (reformacja Kurii): 151
- Pius XI:** 361, 372, 376-380, 397, 481, 508
- *Divini Redemptoris* (encyklika): 378
- *Mit brennender Sorge* (encyklika): 378, 379, 508
- *Mortalium ánimos* (encyklika): 386
- *Quas primas* (encyklika): 379
- *Ubi arcano* (encyklika): 377
- Pius XII:** 129, 218, 320, 323, 361, 377, 380, 381, 383, 388, 390, 393, 397, 462, 466, 470, 481
- *Divino afflante Spiritu* (encyklika): 129, 218, 305, 309, 320, 324, 390, 464, 466, 470, 476, 520
- *Humani generis* (encyklika): 218, 289, 383, 388, 389, 391, 412, 421, 432, 462, 524
- *Summi pontificatus* (encyklika): 380
- Platon:** 23, 26, 76, 333
- Plotyn:** 26
- Porfiriusz:** 31
- Pottmeyer (Hermann Josef):** 204, 231, 239, 261, 265, 275, 517
- Poulat (Emile):** 228, 330
- Prierias (Sylvestro, OP):** 187

- Rahner (Karl, SJ):** 189-191, 202, 385, 406, 412, 439, 448, 502
- Ratzinger (kardynał Joseph):** 459
- Rauscher (kardynał Josef):** 196
- Rajmund Lull:** 11
- Rajmund Martini de Subirats:** 1 11
- Rajmund de Peñafort:** 112
- Régnon (Théodore de, SJ):** 328
- Renan (Ernest):** 206, 297 — 300
- Ricard de Mont Croix:** 111
- Richter (Johann-Paul):** 168, 169

- Ricoeur (Paul): 52, 320
Rivière (Jean): 358
Rizzi (Marco): 24, 25
Rousseau (Jean-Jacques): 163, 168
Ruffini (kardynał Ernesto): 397, 439
Rupert de Deutz: 111
- Sabatier (Auguste): 337, 342, 343
Sacy (Silvestre de): 295
Salzano (biskup Thomas Michel): 269
Sangnier (Marc): 374, 376
Schatz (Klaus): 207, 213, 215, 216, 266, 269, 288
Scheeben (Matthias Joseph): 199, 209, 261, 288
Schillebeeckx (Edward, OP): 406, 451
Schleiermacher (Friedrich Daniel Ernst): 195, 294 — 297, 305, 317, 319
Schmid (Franz): 254
Schmidt (H.): 313
Schmitt (Carl): 281
Schräder (Clemens, SJ): 199, 207, 214
Schwarzenberg (kardynał Friedrich): 196
Schweitzer (Albert): 313, 329
Seeberg (Reinhold): 328
Semler (Johann-Salomon): 197"
Senestrey (kardynał Ignatius von): 252, 284
Sévigné (Madame de): 172
Sieben (Hermann Josef): 216
Simon (Richard): 159, 170, 197
Siri (kardynał Giuseppe): 439
Spinoza (Baruch): 163—165
— *List 73 do Oldenburga*: 165
— *Traktat teologiczno-polityczny*: 163—165
Staël (Madame de): 169
Strauss (David-Friedrich): 206, 295, 296, 298, 299
— *Życie Jezusa*: 295, 296, 298
Suárez (Francisco, SJ): 156—158, 163
Suenens (kardynał Leo Josef): 418, 419, 439
Sykstus V: 151, 157, 364
— *Bulla Triomphantis*: 364
— *Immensa* (bulla): 151
Sylwester I: 60
Sylwester II (Gerbert d'Aurillac): 63

Tacjan: 24

— *Przemowa do Greków (Mowa przeciw Grekom):*
27, 1: 54

Tavard (George H.): 124, 125

Teilhard de Chardin (Pierre, SJ): 386

Teofil z Antiochii: 24

Terrena Gwidon: 91

Teodoret z Cyru: 48

Tertulian: 18, 20, 22, 24, 29, 35-38, 55, 530

— *Apologetyk:* 22 — 24

— *Preskrypcja przeciw heretykom:* 29

— *Przeciwko poganom:* 23, 24

— *Przeciw Żydom:* 20

Thils (Gustave): 287

Thomassin (Louis): 158, 170, 327

Tillemont (Louis le Nain de): 170

Tixeront (Joseph): 328, 331—333

Tomasz z Akwinu: 52, 68, 69, 71, 74 — 85, 89, 91 — 104, 107—110, 120, 139,
142, 163, 166, 218, 239, 247, 318, 344, 345, 360, 362, 364-367,
384-386, 388, 391

— *Komentarz do Sentencji:* 75, 82, 95

— *Wykład na temat De Trinitate Boecjusza:*

Prolog: 53

— *Wykład Listu do Hebrajczyków:* 98

— *STh:*

la, q. 1, a. 2: 75

la, q. 1, a. 8: 78, 108

la, q. 1, a. 8, ad 2m.: 84, 96, 142

la, q. 2, a. 3: 93

la, q. 12, a. 12: 93

la, q. 12, a. 13: 93

la, q. 46, a. 2: 102

Ila-Ilae, q. 1-16: 98

Ha-Ilae, q. 1, a. 4: 100

Ila-Ilae, q. 1, a. 4, ad 2m.: 103

Ila-Ilae, q. 1, a. 6: 80

Ila-Ilae, q. 1, a. 7, ad 4: 96

Ila-Ilae, q. 1, a. 8: 81

Ila-Ilae, q. 1, a. 10: 98

Ila-Ilae, q. 2, a. 5: 89, 104

Ila-Ilae, q. 2, a. 7: 81

Ila-Ilae, q. 2, a. 9, ad 3m.: 100

- Ila-Ilae, q. 2, a. 10*: 102
Ila-Ilae, q. 4, a. 1: 98, 99, 247
Ila-Ilae, q. 5, a. 3: 90, 98
Ila-Ilae, q. 6, a. 1: 99
Ila-Ilae, q. 10, a. 8: 107
Ila-Ilae, q. 11, a. 2: 80, 81
Ila-Ilae, q. 39, a. 2: 80
Ila-Ilae, q. 106, prol.: 120
Ila-Ilae, q. 171, a. 1: 96
Ila-Ilae, q. 171, a. 1, ad. 4m.: 96
Ila-Ilae, q. 171, a. 3, ad 3m.: 96
—*Summa przeciwko poganom*:
L. I, rozdz. 2: 110
Tournely (Honoré): 156
Troeltsch (Ernst): 197, 219, 312, 315, 327, 328, 334-336, 338, 339, 370

Umberg (Johann, SJ): 135, 189

Vacant (Jean-Michel-Alfred): 265, 285, 289, 347, 371
—*Zwyczajne magisterium Kościoła i jego organy*: 285, 371
Valdo (lub Valdès, Pierre): 83, 105
Valensin (Auguste): 386
Vallin (Pierre): 366
Véron (François): 183, 209
Vigouroux (Fulcran): 298, 305

Ward (George): 203
Weber (Max): 334
Wehrlé (Johannes): 345, 347, 351
—„O naturze dogmatu”: 347
Weiss (Johann): 306, 313, 314, 329
Wellhausen (Julius): 297, 313, 314
Wilhelm z Auxerre: 75, 97
Wilhelm z Owernii: 103
Wilhelm z Rubrouck: 111
Wincenty z Lerynu: 55, 56, 183, 209, 265, 332, 333, 347, 409
—*Commonitorium*: 55, 209, 265, 333, 347
2, 5: 55
9: 209
22: 209
22,16: 56
23,3: 56

23, 13:56

Wolter (François-Marie Arouet): 163, 168, 174

Wrede (Wilhelm): 312

Zoungrana (kardynał Paul): 449