

Kościół wobec granic



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 27

Redaktor serii:
KS. ARTUR MALINA

Kościół wobec granic

Praca dedykowana
ks. prof. dr. Lotharowi Ullrichowi

Redakcja
ks. Jacek Kempa



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2005

© 2005 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Recenzent:

ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła

Korekta książki:

Izabela Jańczak

ISSN 1643-0131

ISBN 83-7030-472-9

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Śląskiego
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
tel. 032 356 90 56, faks 032 356 90 55
internet: www.wtl.us.edu.pl
e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice
tel.: 032 355 48 00
faks: 032 355 81 30
e-mail: redakcja@ksj.pl
księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Łamanie tekstu i przygotowanie do druku:

Gabriela Pindur

Druk i oprawa:

Drukarnia GS Sp. z o.o.
ul. Zabłocie 43, 30-701 Kraków

SPIS TREŚCI

<i>Ks. Jacek Kempa</i> , Wstęp	7
<i>Ks. Jan Słomka</i> , Chrzest i Kościół: analiza określeń chrztu: „oczyszczenie” i „w imię Jezusa”	11
<i>Ks. Jacek Kempa</i> , Granice akomodacji orędzia o zbawieniu	27
<i>Ks. Grzegorz Strzelczyk</i> , Dogmat jako granica: hermeneutyka Paula Beauchampa a interpretacja dogmatu (-ów)	43
<i>Ks. Grzegorz Kucza</i> , „Między doczesnością a wiecznością”	57
<i>Ks. Krzysztof Sosna</i> , Zbawczy dialog osób niepełnosprawnych umysłowo	66
<i>Ks. Lucjan Balter SAC</i> , Blaski i cienie ekumenicznego dialogu katolicko- -prawosławnego na tle rozprawy doktorskiej bł. Jerzego Matulewicz	76
<i>Ks. Tomasz Jaklewicz</i> , Rozumienie <i>iustus</i> oraz <i>peccator</i> w formule <i>simul iustus et peccator</i>	89
<i>Ks. Józef Budniak</i> , Ekumenizm na granicy	114
<i>Ks. Piotr Jaskóła</i> , Pneumatologia w reformowanej ortodoksji	124
<i>Ks. Grzegorz Ignatowski</i> , Religijne perspektywy oficjalnego dialogu katolicko-żydowskiego	132
<i>Ks. Michał Drożdż</i> , Kościół w komunikacji	141
<i>Ks. Adam Kubiś</i> , „Znak wzniesiony dla narodów (Iz 11,12) w interpretacji I i II Soboru Watykańskiego	154

INHALTVERZEICHNIS

<i>Jacek Kempa</i> , Einführung	7
<i>Jan Słomka</i> , Taufe und Kirche: Eine Analyse der Bezeichnungen der Taufe: „Reinigung“ und „im Namen Jesu“	11
<i>Jacek Kempa</i> , Grenzen der Akkommodation der Erlösungsbotschaft	27
<i>Grzegorz Strzelczyk</i> , Das Dogma als Grenze: Die Hermeneutik von Paul Beauchamp und die Interpretation des Dogmas	43
<i>Grzegorz Kucza</i> , „Zwischen Diesseits und Jenseits“	57
<i>Krzysztof Sosna</i> , Der Heilsdialog der geistig behinderten Personen	66
<i>Lucjan Balter</i> , Dunkel und helle Seiten des ökumenischen katholisch- -orthodoxen Dialogs auf dem Hintergrund der Dissertation von sel. Jerzy Matulewicz	76
<i>Tomasz Jaklewicz</i> , Das Verständnis von <i>iustus</i> und <i>peccator</i> in der Formel <i>simul iustus et peccator</i>	89
<i>Józef Budniak</i> , Die Ökumene an der Grenze	114
<i>Piotr Jaskóła</i> , Die Pneumatologie in der reformierten Orthodoxie	124
<i>Grzegorz Ignatowski</i> , Religiöse Perspektiven des offiziellen katholisch- -jüdischen Dialogs	132
<i>Michał Drożdż</i> , Die Kirche in Kommunikation	141
<i>Adam Kubiś</i> , „Signum levatum in nationes“ (Jes 11, 12) in der Interpre- -tation des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils	154

WSTĘP

Doświadczenie granic jest stałym elementem ludzkiego życia. W jego obrębie profiluje się ludzka historia, historia wolności. Można ulec wrażeniu, że granice niejako samoistnie wzywają do dokonania wyboru między ich uznaniem bądź przekroczeniem. Wiele tego typu elementarnych wyborów, podejmowanych w różnych dziedzinach życia, żłobi jego ścieżkę, współtworzy jego niepowtarzalne *curriculum*.

Konieczność decydowania bądź to o respektowaniu jakiejś wartości jako krańcowej bądź to o jej przekroczeniu objawia pełniej swoją wagę, gdy za istotne dążenie człowieka uzna się poszukiwanie prawdy i dobra a także realizowanie ich absolutnych wymagań. Dochodzi wówczas do głosu szczególnie odpowiedzialność za wybory podejmowane w obliczu odkrywanych granic prawdy czy dobra. Domagają się one wtedy szczególnego namysłu. Namysł taki zaś można opisać jako odniesienie do centrum, do prawd i reguł podstawowych. „Problem graniczny” to zatem nie „problem peryferyjny”, ale zagadnienie, które wymaga pogłębionej refleksji nad tym, co istotne.

Doświadczenie granicy dotyczy w podobny sposób życia Kościoła na wielu jego płaszczyznach. Swoją relację do pojawiających się „z zewnątrz” czy też formułowanych „od wewnątrz” granic także Kościół wypowiada na podstawie odniesienia do tego, co centralne. A rozumie on siebie przez pryzmat związku z Chrystusem i misji przez Niego nadanej. Nie jest więc samodzielnym organizmem, swobodnie regulującym własną tożsamość, lecz znajduje się w służbie Bogu darującemu się światu, a w konsekwencji w służbie człowiekowi, który postrzegany jest w świetle objawionej prawdy i objawionego dobra. Patrząc więc od strony „centrum” wiary Kościoła, granice jego działania i głoszonej nauki jako nadane z zewnątrz są pozornie ściśle określone. Jednak szereg rozpoznanych w historii faktów i powstałych idei rozprasza taką bezproblemową wizję jasno określonych granic w Kościele i zamkniętej debaty o nie. Jak się wydaje, można wymienić dwa główne źródła takiego stanu rzeczy. Najpierw jest to fakt, że Kościół jest ludem Bożym w wędrówce przez historię. Jako taki, będąc uczestnikiem obietnic Bożych, pozostając Mistycznym Ciałem Chrystusa, ciesząc się obecnością Ducha Świętego, trwa zarazem w zmaganiu o ujęcie „prawdy zawsze większej” w kategorii myślowe ułomne i podległe zmianom. To właśnie w imię wierności prawdzie „centrum” i „granice” poddawane są próbom nowego opisu, który – za sprawą natury opisywanej rzeczywistości – nigdy nie może być zamknięty. Ponadto konieczność nowych odpowiedzi rysuje się bodaj najwyraźniej tam, gdzie rozwój naukowy i technologiczny przyniósł nowe pytania, zwłaszcza natury moralnej.

Drugie źródło problemów z ujęciem pewnego typu granicy w Kościele zawiera się w samej praktyce Chrystusa i Jego poleceniu przekazanym Apostołom, a widocznym już w życiu pierwszych chrześcijan, by gromadzić się jako wspólnota świadomych swej tożsamości świętych, a zarazem by wychodzić poza ramy tego „własnego” środowiska i głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Jeśli więc Kościół rozumie siebie jako *zwołanie* i *misja* zarazem, to z jednej strony strzeże granic określających jego tożsamość, a z drugiej musi szereg granic przekraczać, by skutecznie docierać do „świata”. W dialektyce „zwołanie – posłanie” znaleźć można szczególnie bogate naświetlenie problemu granicy w Kościele.

Z tych dwóch źródeł płynie strumień zagadnień, które poddawane są refleksji w różnych dziedzinach teologii. Niniejsza praca zbiorowa przedstawia kilka prób zastanowienia się nad problematyką granicy w życiu Kościoła, bądź to respektowanej, bądź przekraczanej. Przy całej skromności rozmiarów pracy panorama dziedzin jest tu stonkowo rozległa.

Na początek postawiony zostaje problem tożsamości Kościoła i specyfikujących ją relacji do granic. Tożsamość Kościoła już od jego początków manifestowała się jasnymi kryteriami przynależności do niego. Zwyczajną drogą wejścia do Kościoła był od początku chrzest. Dla zrozumienia zatem tożsamości eklezjalnej ważne jest pogłębienie rozumienia chrztu, szczególnie tego, które towarzyszyło chrześcijanom pierwszych pokoleń (J. Słomka, *Chrzest i Kościół: analiza określeń chrztu: „oczyszczenie” i „w imię Jezusa”*). Tożsamość Kościoła wyprowadzana zaś z „centrum” jego wiary każe zwrócić uwagę na naukę o zbawieniu. Tu okazuje się, że granice tej podstawowej prawdy wiary są we współczesnej refleksji zakreslane bardzo różnorodnie. Teza o komplementarności modeli soteriologicznych jest dziś szeroko przyjmowana. To jednak nie zamyka dyskusji nad treściowym określeniem nauki o zbawieniu. Dziś pilna wydaje się dyskusja nad „rozległością” chrześcijańskiej soteriologii (J. Kempa, *Granice akomodacji orędzia o zbawieniu*). To jedno zagadnienie jednoznaczności doktrynalnej budzi pytania pokrewne i natury bardziej podstawowej, a mianowicie o rozumienie dogmatu jako wypowiedzi wskazującej na granice prawdy wiary, pytania uzasadnione, bo w gąszczu wielowiekowych rozstrzygnięć doktrynalnych zrozumiałe jest poszukiwanie jednorodnych kryteriów ich rozumienia (G. Strzelczyk, *Dogmat jako granica: hermeneutyka Paula Beauchampa a interpretacja dogmatu*).

Obok tej refleksji związanej z treściowym określeniem granic eklezjalnej wiary pojawia się w książce towarzysząca wszystkim ludziom myśl o granicy, jaką jest śmierć i związane z nią pytania „ostateczne”. Tu otwiera się szerokie pole dla religioznawczych analiz porównawczych i teologicznego pogłębienia (G. Kucza, *Między doczesnością a wiecznością*).

Z powszechnie dostępnym doświadczeniem różnych barier dzielących ludzi spotyka się często teologia praktyczna, szukając dróg ich pokonywania. W niniejszym tomie przedstawiony zostaje jeden z takich problemów, związany z katechezą osób niepełnosprawnych umysłowo (K. Sosna, *Zbawczy dialog osób niepełnosprawnych umysłowo*).

W szerokim odbiorze społecznym słowo „granica” odniesione do kondycji chrześcijaństwa będzie jednak zapewne skojarzone przede wszystkim z podziałem Kościoła na wiele wyznań. Stąd i w niniejszej książce pojawia się kilka głosów związanych z zagadnieniami ekumenicznymi. Jest tu więc pewna refleksja na temat bolesnego doświadczenia barier wewnątrz chrześcijaństwa i starań o ich przekraczanie. Wymiar teoretyczny, doktrynalny tych starań uwidoczniiony zostaje wycinkowo w dwóch artykułach: jednym zajmującym się stanem kontaktów katolicko-prawosławnych przed stu laty i perspektywami dialogu dziś (L. Balter, *Blaski i cienie ekumenicznego dialogu katolicko-prawosławnego na tle rozprawy doktorskiej bł. Jerzego Matulewicza*) i drugim dotyczącym najnowszych problemów dialogu katolicko-luterańskiego (T. Jaklewicz, *Rozumienie iustus oraz peccator w formule „simul iustus et peccator”*). Obok uzgodnień doktrynalnych istnieje dialog na płaszczyźnie praktycznej, którego świadectwo zawiera kolejny artykuł (J. Budniak, *Ekumenizm na granicy*). Wysiłek ekumeniczny zakłada coraz lepsze wzajemne poznanie,

także w zakresie doktryny. Stąd jest w niniejszej pracy miejsce dla analizy doktryny jednego z Kościołów Reformacji dokonanej przez teologa katolickiego (P. Jaskóła, *Pneumatologia w reformowanej ortodoksji*). Rozszerzenie tej perspektywy dialogu ponad granicami treści wiary widoczne jest w dialogu międzyreligijnym, zwłaszcza chrześcijańsko-żydowskim (G. Ignatowski, *Religijne perspektywy oficjalnego dialogu katolicko-żydowskiego*). Dialog potrzebuje także pewnej refleksji kryteriologicznej, co wiąże się między innymi z pogłębieniem teologicznego rozumienia komunikacji (M. Drożdż, *Kościół w komunikacji*).

Zawartość prezentowanego zbioru artykułów znajduje swoje zwieńczenie w ostatnim tekście (A. Kubiś, „*Znak wzniesiony dla narodów*” (Iz 11,12) w interpretacji I i II Soboru Watykańskiego), w którym analiza jednego aspektu nauki obydwu ostatnich soborów o Kościele pozwala na dostrzeżenie jednoczącej misji Kościoła przy równoczesnym podkreśleniu jego własnej tożsamości.

Ten stanowiący swoistą mozaikę wybór tematów jest w pewnej mierze chwilowym zapisem aktualnych zainteresowań badawczych ich autorów. Nie ma więc aspiracji do jakiegoś choćby szkicowego przedstawienia ram zagadnienia „granicy w Kościele”. Łatwo można tu wskazać na kolejne, ważne obszary eklezyjalnej refleksji, konfrontowane na co dzień z pojęciem granicy. Zbiór ten raczej prezentuje się jako świadectwo wspomnianego wcześniej faktu, że teolog w swej pracy co chwila natrafia na rozmaicie pojmowany dylemat granicy. Dodać zapewne wypada, że na zmaganiu z tego typu zagadnieniami teologiczna refleksja może tylko zyskać.

Książkę niniejszą dedykujemy Księdzu Profesorowi doktorowi Lotharowi Ullrichowi. W latach 2001–2004, a więc od rozpoczęcia działalności dydaktycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach przez trzy lata z rządu Ksiądz Profesor wspierał kadre naukowo-dydaktyczną Wydziału, kierując Katedrą Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej i prowadząc ze studentami zajęcia z dogmatyki. W tym czasie wielokrotnie przekraczał granicę niemiecko-polską, przemierzając drogę z Erfurtu do Katowic i z powrotem. Te wielogodzinne podróże „ponad granicami” zyskują rangę symbolu, czytelnie wpisując się w życiorys Profesora, w którym z łatwością odnaleźć można wiele znaków otwartości w czasach naznaczonych wznoszeniem bolesnych barier politycznych. Wspomnijmy tu kilka faktów. Ksiądz Profesor Lothar Ullrich przez cały okres istnienia NRD pracował dla Kościoła katolickiego w tym państwie, którego ideologię przypominał mur berliński. Na przekór temu symbolowi izolacji w tym to czasie Ksiądz Profesor zabiegał o podtrzymanie i rozwój kontaktów, zwłaszcza naukowych, zarówno z ośrodkami w Niemczech Zachodnich, jak i z tymi w krajach bloku wschodniego. Pod jego redakcją ukazują się w St. Benno-Verlag w Lipsku czołowe prace teologów zachodnioniemieckich. Wydania te znane są niejednemu teologowi polskiemu, gdyż były one w swoim czasie, jako już ocenzone, „oficjalnie” osiągalne na naszym kontrolowanym rynku księgarskim. W latach osiemdziesiątych kościelna uczelnia w Erfurcie otworzyła swe bramy dla grupy studentów z Czech, którzy mogli tam odbyć tajne studia licencjackie; od 1986 roku kierował tym tajnym studium Lothar Ullrich.

Szczególnym polem zaangażowania Profesora jest dialog ekumeniczny. Pośród licznych zadań spełnianych przez niego na tym polu trzeba tu wymienić uczestnictwo w la-

tach 1994–97 w bezpośrednich pracach nad „Wspólną Deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”.

Na tym tle widać, że pozytywna odpowiedź na zaproszenie z Katowic – i wytrwała jej realizacja! – harmonijnie wpisała się w życiorys Księdza Profesora, całym sercem zaangażowanego w życie „Kościoła ponad granicami”.

Ks. Jacek Kempa

CHRZEST I KOŚCIÓŁ: ANALIZA OKREŚLEŃ CHRZTU: „OCZYSZCZENIE” I „W IMIĘ JEZUSA”

Zacznijmy od stwierdzenia najbardziej podstawowego: otóż nie ulega wątpliwości, że od samego początku chrzest był obrzędem, przez który nowi członkowie byli przyjmowani do wspólnoty chrześcijan – Kościoła. Był to obrzęd zarówno konieczny jak i wystarczający. Innymi słowy: kto nie był ochrzczony, nie był w Kościele, kto był ochrzczony, był członkiem Kościoła. Wskazuje na to cała praktyka opisana w Nowym Testamencie, począwszy od dnia Zesłania Ducha Świętego, a następnie w pismach wczesnochrześcijańskich. Takie fundamentalne znaczenie chrztu prowadziło nawet autorów wczesnochrześcijańskich do spekulacji, kiedy i w jaki sposób zostali ochrzczeni apostołowie¹. Również zbawienie sprawiedliwych żyjących przed Chrystusem uznawano za możliwe tylko dlatego, że oni również w jakiś sposób zostali ochrzczeni².

Celem tego tekstu będzie analiza dwóch nowotestamentalnych, a następnie używanych w pierwszych trzech wiekach określeń chrztu, prowadzona w odniesieniu do tej właśnie fundamentalnej prawdy. Mamy nadzieję poprzez taką analizę zobaczyć, w jaki sposób w pojmowaniu i interpretacji używanych określeń odzwierciedla się wspomniany wyżej podstawowy fakt, a dzięki temu starać się lepiej zrozumieć, czym był dla chrześcijan w pierwszych trzech wiekach Kościół, do którego wstępowało się przez chrzest. Określenia chrztu mogą stać się dla nas jakby soczewką pozwalającą spojrzeć na prawdy, które nie były wprost wypowiedane, a które niewątpliwie były podstawowe dla przeżywania rzeczywistości Kościoła przez pierwszych chrześcijan.

Nasze analizy trzeba jednak zacząć od przypomnienia podstawowego pojęcia nowotestamentalnego. Jak wiadomo, Nowy Testament używa określenia *baptídzō*, które to słowo oznacza po prostu „zanurzyć”, „zatopić”. W Nowym Testamencie zarówno ten czasownik, jak i genetycznie wspólny z nim rzeczownik – *to báp̄tisma* – są używane przede wszystkim na oznaczenie religijnego

¹ Zob. Tertulian, *O chrzcie* 12, [w:] Tertulian, *Wybór pism*, tłum. E. Stanula, W. Kania, W. Myszor, wstęp E. Stanula, opracowanie: W. Myszor, E. Stanula, Warszawa 1970; *O powtórny chrzcie* 4, tekst łac. *De rebaptismate*, [w:] *Patrologiae cursus completus*, accurate J.-P. Migne. Series Latina (dalej: PL), 3, 1183C–1204B.

² Zob. *Pasterz* 9, 93,4–6, [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, wstępami opatrzył i opracował M. Starowieyski, Sandomierz–Kraków 1998.

rytuału chrztu Janowego i chrztu, jakiego udzielali Apostołowie³, oraz na określenie chrztu Duchem⁴ i chrztu ogniem, czyli męczeńskiej śmierci Jezusa⁵.

Wielkim teologiem chrztu był św. Paweł. Ważne jest, że, jak sądzi J. Gnilka, jest on raczej przekazicielem starszych tradycji, niż samodzielnym twórcą refleksji chrzcielnej⁶. A więc jego teologię można traktować jako reprezentatywną dla pierwszego pokolenia chrześcijan. Paweł rozwijał swoją teologię chrztu wychodząc właśnie od tego najważniejszego pojęcia – zanurzenie. Gnilka za kluczowe uznaje zdanie Rz 6,3: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć?”. Dla zrozumienia tego zdania konieczne jest sięgnięcie do tekstu greckiego. Otóż oba wyrażenia: „chrzest zanurzający” i „zanurzeni” w oryginale są identyczne: *ebaptísthemēn eis*. A więc chrzest – zanurzenie w wodzie jest chrztem – zanurzeniem w Jezusie, a konkretnie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Gnilka komentuje: „To, czego dokonał kiedyś chrzest jest rzeczywistością trwałą, bo od tamtego momentu jesteśmy z nim »złączeni w jedno przez śmierć podobną do Jego śmierci« (Rz 6,5). A więc Paweł na pierwsze miejsce wysuwa umieranie, pogrzebanie i ukrzyżowanie wspólnie z Chrystusem. Śmierć z Chrystusem jest jednocześnie śmiercią dla grzechu, uwolnieniem od grzechu (zob. Rz 6,7)”. Opisuując to nieodwołalne zjednoczenie z Chrystusem, Paweł stawia wyraźny akcent na parenezę i pokonywanie grzechu. Zadziergnięta przez chrzest wspólnota ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa jest więc nieodwołalna. Jednak Paweł jednocześnie podkreśla, że ma się ona zrealizować w nieustannej odnowie codziennego życia. Tym, co się teraz realizuje, jest nowe życie z Chrystusem. Uwolniony od grzechu człowiek ma się sprawdzić w nowym życiu. Teologia św. Pawła podkreśla napięcie: zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie ostateczne i wymagające codziennej realizacji. Perspektywa eschatologiczna i moralna przenikają się.

Dopiero z tej zadziergniętej przez chrzest wspólnoty z Chrystusem wynika fakt, że ochrzczony wchodzi we wspólnotę z wszystkimi innymi ochrzczonymi. Dobitnie pokazuje to tekst Ga 3,27 n.: „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Jezusie Chrystusie.”

³ Wyjątek stanowi Mk 7,4 i Łk 11,38, gdzie słowo *baptídzo* oznacza obmycia, jakich dokonywali faryzeusze po powrocie z rynku.

⁴ Mt 3,11 i paralelne u synoptyków.

⁵ Mt 20,22 nn i paralelne u synoptyków.

⁶ J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s.144–150. Wszystkie wiadomości o Pawłowej teologii chrztu zostały zaczerpnięte od J. Gnilki.

U Pawła, w Liście do Efezjan, pojawia się również myśl o tym, że Chrystus poniósł śmierć dla oczyszczenia i uświęcenia Kościoła. W tym tekście to właśnie Kościół jest przedstawiony jako pewna niepodzielna całość, jako ten, którego Chrystus umiłował i „wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo” (Ef 5,25–27).

Podsumowując: chrzest – zanurzenie, jest zanurzeniem i przez to pełnym zjednoczeniem z Chrystusem, dzięki temu dokonuje się uwolnienie od grzechu i zjednoczenie z innymi ochrzczonymi.

OBYCIE – OCZYSZCZENIE

Bezpośrednim skutkiem zanurzenia – kąpieli, jest obmycie, oczyszczenie wykapanego. Jeżeli więc chrzest jest zanurzeniem, to pierwszym, narzucającym się niejako znaczeniem symbolicznym, jest właśnie oczyszczenie. Tradycja żydowska znała cały szereg rytualnych oczyszczeń dokonujących się przez obmycie, ale były to obmycia powtarzalne. Natomiast Jan Chrzciciel obmywał na znak oczyszczenia grzechów i było to obmycie jednorazowe. Zrozumiałe jest zatem, że właśnie od chrztu Janowego chrzest Chrystusa przyjął swoją zewnętrzną formę. Zresztą cała tradycja chrześcijańska właśnie w chrzcie Janowym upatruje podstawowy punkt odniesienia dla sakramentu chrztu. Potwierdza to także Katechizm Kościoła Katolickiego (1223, 1224). Należy zatem przedstawić, jak często i w jakich kontekstach określenie chrztu jako oczyszczenia pojawiało się w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa.

Z całą pewnością symbolika oczyszczenia była tak oczywista, że nie było żadnej potrzeby wspomniania o tym aspekcie chrztu w pierwszych pokoleniach chrześcijan, nic więc dziwnego, że jednym z najwcześniejszych tekstów, w których spotykamy zarówno przedstawienie chrztu jako oczyszczenia, jak i komentarz do tego aspektu chrztu, jest „Apologia” św. Justyna, a więc tekst skierowany do niechrześcijan. W swoich obszernych opisach chrztu Justyn wyjaśnia adresatom, poganom, jego znaczenie. Pośród licznych określeń pojawia się także i „oczyszczenie”. Píše m.in.:

Tymczasem demony także znały prorocstwo, które tę kąpiel przepowiadało, więc postawiły i przeprowadziły żądanie, że przez oczyszczenie przechodzić mają również ci, co wstępują do ich przybytków i do nich się zbliżyć mają, by im złożyć libacje i ofiary; wreszcie i to sprawiły, że nawet kąpiel wziąć trzeba, zanim się wejdzie do świątyni, w której się ich mieszkanie znajduje⁷.

⁷ Św. Justyn, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, z greckiego tłum. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Lisiecki, Poznań 1926, *Apologia* I,61,1.

Wiedząc, jakie skojarzenia obrzęd kąpieli będzie budził u wyznawców kultów greckich i misteryjnych, Justyn stara się pokazać fundamentalną różnicę między obmyciem i oczyszczeniem, jakie dokonuje się przez chrzest, a pogańskimi obrzędami oczyszczającymi i stwierdza, że to kultury pogańskie są podróbką, naśladownictwem chrztu. Jest to aplikacja powszechnego w starożytności przeświadczenia, że prawda jest starsza od fałszu, fałsz, kłamstwo jest zawsze późniejsze, jest podróbką, naśladownictwem.

W podobnym kontekście, edukacyjnym, jakby przeznaczonym dla niechrześcijan, przedstawienie chrztu jako oczyszczenia pojawia się w tekście pt. „O chrzcie”⁸ przypisywanym Melitonowi z Sardes:

1. Czyż złoto, srebro, miedź albo żelazo nie są zanurzane w wodzie po oczyszczeniu w ogniu? To pierwsze, aby poprzez płomień uczynić jasnym, to drugie, aby przez zanurzenie utwardzić. Także i cała ziemia jest obmywana przez deszcze i rzeki, a tak obmyta jest ona troskliwie uprawiana. Podobnie ziemia Egipska powiększa swoje pola obmywana wylewami rzeki, napełnia kłosa i wydaje plon stokrotny dzięki tej dobroczynnej kąpieli. Poza tym nawet i samo powietrze zostaje oczyszczone przez spadające krople deszczu.

Tu z kolei mamy wyjaśnienie nawiązujące do analogii ze zjawiskami naturalnymi, a więc jakby katechezę wstępną, odwołującą się w pierwszym rzędzie nie do tego, co boskie, ale przedstawiającą chrzest jako zakorzeniony w tym, co ziemskie, wyjaśniającą jego sens w sposób zrozumiały także dla tych, którzy nie mieli kontaktu z kultem starotestamentalnym.

Również u Ireneusza, w „Wykładzie Nauki Apostolskiej”, chrzest jest przedstawiany jako oczyszczenie. To pismo ma, podobnie do poprzednich, charakter katechetyczny i apologetyczny⁹. Czytamy tam:

Apostołowie zostali wysłani przez niego w mocy Ducha Świętego na cały świat i wypełniali wezwanie skierowane do pogan, ukazując ludziom drogę życia, odwracając ich od bożków, od cudzołóstwa, skapstwa, oczyszczając ich dusze i ciała przez chrzest wody i Ducha Świętego. Tego Ducha Świętego otrzymali od Pana i tego też udzielają wierzącym. W taki oto sposób zbudowali kościoły¹⁰.

A więc oczyszczenie duszy i ciała, jakie dokonuje się przez chrzest jest warunkiem wstępnym budowania Kościoła. W tekście tym, podobnie jak u Tertu-

⁸ Tłum. J. Słomka, na podstawie wydania: O. Perler, *Sources Chrétiennes*, t. 123, Paris 1966, s. 228–233.

⁹ Św. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, wstęp, przekład i opracowanie W. Myszor, Kraków 1997, Wstęp, s. 7 n.

¹⁰ Dz. cyt., 41.

liana¹¹, oczyszczenie ciała nie oznacza naturalnego efektu kąpieli, ale oczyszczenie człowieka z grzechów ciała.

Do chrztu jako oczyszczenia nawiązuje również Hermas w „Pasterzu”. W Przypowieści dziewiątej przedstawia on kamienie wydobywane z wody i używane do budowy wieży – Kościoła. Ta woda to właśnie chrzest, a kamienie to ludzie. Są pośród nich również i sprawiedliwi żyjący przed Chrystusem. I oni są zanurzeni w wodzie, ale ta woda chrzcielna jest dla nich tylko pieczęcią, a nie oczyszczeniem: „Umarli bowiem jako sprawiedliwi i bardzo czyści, tyle tylko, że nie mieli owej pieczęci”¹². A więc Hermas, jako jedyny w literaturze wczesnochrześcijańskiej, nie uznaje funkcji oczyszczającej chrztu za uniwersalną; uważa, że byli ludzie tak sprawiedliwi, że tego oczyszczeni nie potrzebowali. Zupełnie inne zdanie na ten temat znajdujemy w omawianych poniżej tekstach Orygenesusa.

Bardzo chętnie przedstawia chrzest jako oczyszczenie literatura łacińska. Motyw ten podejmuje już najstarszy tekst łaciński, anonimowa homilia skierowana przeciw żydom, nosząca tytuł: *Adversus Judaeos qui insecti sunt Dominum nostrum Jesum Christum*¹³. Jest to homilia paschalna zdradzająca zależność od tekstu Melitona. Wedle ustaleń wydawcy tekst ten powstał między rokiem 175 a 212. Jest to więc jeden z najstarszych, zachowanych tekstów łacińskich. Powstał najprawdopodobniej w Rzymie. Przedstawiona jest tam wizja Izraela, który wreszcie się nawróci. Autor tak oto przedstawia drogę nawrócenia i przystępowania Izraela do chrztu: „79. Izrael skarcony podąża do obmycia”. Następnie są wymienione jeszcze inne określenia, jaki pieczęć, zanurzenie, obrzezanie.

Wielkim katechetą chrzcielnym był jak wiadomo Tertulian. Jedną z zasadniczych linii jego wykładu o chrzcie jest właśnie przedstawianie tego sakramentu jako oczyszczenia.

Prostocie wszakże aktu odpowiada podobieństwo: bo nie brudem, lecz występkami splamieni, wodą jednak się obmywamy. Występki jednak nie są widoczne na ciele – nikt przecież nie nosi na skórze śladów bałwochwalstwa, nieczystości, oszustwa, – ci, którzy je popełniają, plamią się na duszy, która jest sprawczynią występkę. Dusza bowiem jest panem, ciało zaś sługą. Ale jedno i drugie nawzajem dzieli przewinienie, dusza z powodu kierowania, ciało przez wykonywanie. Dlatego gdy wody otrzymają leczniczą moc za pośrednictwem anioła, wówczas dusza w sposób cielesny obmywa się w wodzie, a ciało oczyszcza się duchowo.

¹¹ Por. *O chrzcie* 4.

¹² *Przypowieść* 9, 7.

¹³ Wszystkie informacje i tłumaczenie wg: W. Myszor, *Najstarsza łacińska homilia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 17 (1979) nr 2, s. 247–255.

[...]

W ten sposób sam zewnętrzny obrzęd chrztu staje się duchowym, ponieważ w wodzie jesteśmy zanurzeni, a duchowy skutek otrzymujemy, to znaczy oczyszczenie z grzechów¹⁴.

Tekst ten dobrze przedstawia tok rozumowania Tertuliana. Główna linia jego argumentacji wygląda następująco: ponieważ człowiek stanowi jedność duszy i ciała, to dlatego materialna woda może, dzięki Bożemu postanowieniu, obmywać także brudy duszy.

Również św. Cyprian chętnie pisze o chrzcie jako oczyszczeniu:

„Skoro więc jest jeden Kościół umiłowany przez Chrystusa i w Jego kąpieli sam tylko obmyty, jakże ten, kto jest poza Kościołem może być lub kochany przez Chrystusa lub być obmyty i oczyszczony Jego kąpielą?”¹⁵.

W tekście tym, zgodnie ze swoją tendencją, aby działanie Boga odnosić przede wszystkim do Kościoła jako całości, a dopiero w ramach Kościoła do poszczególnych wiernych, Cyprian pisze o oczyszczeniu Kościoła. Wcześniejsze teksty, jak widzieliśmy, przedstawiały wyłącznie działanie chrztu wobec pojedynczego człowieka. Cyprian odwołuje się chętnie do tekstu z Ef 5,25–27: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, niemający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany”¹⁶. W ten sposób zwraca uwagę na pewien aspekt teologii Pawłowej, który do tej pory był w zasadzie pomijany w tekstach chrzcielnych.

Warto porównać myśl Cypriana z przedstawionym wyżej tekstem Ireneusza w „Wykładzie Nauki Apostolskiej”. W obu tekstach jest mowa o budowaniu Kościoła, ale Ireneusz zachowuje kolejność: chrzest oczyszczał dusze i ciała ludzkie i Apostołowie „w taki oto sposób zbudowali kościoły”. Natomiast Cyprian pisze o tym, że to Kościół został obmyty w kąpieli Chrystusa i dlatego poza Kościołem nie może dokonywać się żadne prawdziwe obmycie przez Chrystusa.

A więc przedstawianie chrztu jako oczyszczenia w najstarszych pismach miało przede wszystkim charakter propedeutyczny: było skierowane przede wszystkim do tych, którzy jeszcze nie byli ochrzczeni: pogan bądź katechumenów. Do czasów św. Cypriana jest mowa przede wszystkim o obmyciu – oczyszczeniu poje-

¹⁴ Tertulian, *O chrzcie* 4.

¹⁵ Św. Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, wstęp M. Michalski, opracowanie E. Stanula, [w:] *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* (dalej: PSP), t. 1, Warszawa 1969, l. 69,2, por. l. 74,6.

¹⁶ Zob. l. 69,2; 74,7.

dynczego człowieka. Cyprian zaś pisze o obmyciu Kościoła jako całości. Dopiero w tym Kościele obmytym przez Jezusa dokonuje się oczyszczenie jego poszczególnych członków.

Osobno należy omówić miejsce, jakie oczyszczającej roli chrztu przypisują Ojcowie aleksandryjscy: Klemens i Orygenes. Jest to bowiem refleksja znacząco odmienna od przedstawionych powyżej: oczyszczenie jest tu przedstawiane jako jeden z najważniejszych efektów chrztu. Niewątpliwie ma to związek z ich zakonowaniem w tradycji greckiej, a konkretnie platońskiej, która wielką wagę przywiązywała do oczyszczenia wewnętrznego człowieka, jako warunku poznania rzeczywistości duchowych.

Klemens Aleksandryjski, jako jeden z pierwszych pisarzy chrześcijańskich świadomie i celowo zestawia obok siebie możliwie wiele różnych określeń chrztu, aby poprzez tę wielorakość nazw przedstawić bogactwo treści i owoców tego sakramentu¹⁷:

26,2. To zaś, co się dokonuje nazywane jest wielorakimi określeniami: dar łaski, oświecenie, udoskonalenie, kąpiel. Kąpiel – przez którą jesteśmy oczyszczeni z naszych grzechów, dar łaski – przez który zostają nam darowane kary za nasze przewinienia, oświecenie – dzięki któremu oświeca nas wieczne światło zbawienia, to znaczy dzięki któremu możemy oglądać jasno boskość. Doskonałością nazywamy bowiem to, czemu niczego nie brakuje.

3. A czego może brakować temu, który ogląda Boga?

Nieco dalej Klemens przedstawia chrzest, oczyszczenie, jako decydujący moment dopuszczający do poznania tajemnic Bożych:

36,2-4 Znane są słowa Apostoła: „A ja nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych, jak do niemowląt w Chrystusie”. (1 Kor 3,1). Można te słowa tak pojmować: jako „cieleśnie pojmujących” można uznawać tych, którzy są dopiero po krótkim pouczeniu, i dlatego są jeszcze niemowlętami w Chrystusie.

3. Napełnieni Duchem zaś to ci, którzy już przez Ducha Świętego zostali doprowadzeni do wiary. Cieleśni to początkujący katechumeni (*neokatehumenos*), którzy nie są jeszcze oczyszczeni, którzy zostali opisowo nazwani „cieleśnie pojmujący” jako że oni podobnie jak poganie ciągle jeszcze myślą o sprawach ciała¹⁸.

¹⁷ Znakomity przykład kontynuacji takiego sposobu mówienia o chrzcie znajdujemy u św. Grzegorza z Nazjanzu, w *Mowie o świętym chrzcie*, 3–4 (św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, przekład zbiorowy, Warszawa 1967, s. 437–438).

¹⁸ *Wychowawca*, tłum. J. Słomka; podobny tekst znajdujemy w *Kobiercach*, 4, s. 141–142.

A więc oczyszczająca funkcja chrztu jest pierwsza, to dzięki niej człowiek może przyjmować wszystkie kolejne dary, jakich Bóg udziela poprzez chrzest. Trzeba dodać, że Klemens mocno podkreśla jednorazowość i wyjątkowość oczyszczenia, jakiego udziela chrzest. Jest to jedyny stopień wtajemniczenia, po nim nie ma już żadnych innych. Kto został ochrzczony, jest wystarczająco czysty, aby być dopuszczonym od wszelkich tajemnic. Dalsza droga wtajemniczenia zależy już tylko od sposobu postępowania ochrzczonego¹⁹. Jak widać Klemens podkreślał fundamentalne znaczenie oczyszczenia, jakiego dokonuje chrzest. Jednak dopiero Orygenes uczyni z tej myśli jedną z głównych linii swojej refleksji chrzcielnej. Pisze w *homiliach o Księdze Wyjścia*:

A zatem przyjął nas Chrystus, a dom nasz został oczyszczony z dawnych grzechów i przystrojony ozdobami sakramentów wiary, którą znają ci, co wtajemniczeni zostali²⁰. Wszelako ów dom nie od razu zasługuje na to, aby w nim Chrystus zamieszkał: zasługuje na to pod warunkiem, że jego życie i postępowanie jest tak święte, tak czyste i nieskalane, że staje się godnym tego, żeby być „świątynią Boga” (2 Kor 6,16). Albowiem winien być już nie domem, lecz świątynią, w której mieszka Bóg²¹.

Chrzest oczyszcza człowieka i uzdalnia go w ten sposób do zjednoczenia z Bogiem, ale konieczna jest kontynuacja tego oczyszczenia przez życie godne chrztu. Te dwa motywy pojawiają się wielokrotnie w tekstach Orygenes: z jednej strony podkreślanie wielkiej, oczyszczającej mocy chrztu: to oczyszczenie jest warunkiem wstępnym zamieszkania Chrystusa w duszy ludzkiej. Z drugiej strony mamy silny akcent moralny, niepozwalający traktować działania chrztu w sposób czysto rytualny, jakby „magiczny”²².

Takie podkreślanie oczyszczającej roli chrztu prowadzi Orygenes do refleksji na temat znaczenia chrztu dzieci. Potwierdza on istnienie praktyki kościelnej uznającej chrzest dzieci i pyta: „dlaczego wówczas, gdy na odpuszczenie grzechów udzielany jest chrzest kościelny, zgodnie z przepisami Kościoła udziela się go również małym dzieciom. Gdyby wszak w małych dzieciach nie było nic, co wymaga odpuszczania i potrzebuje darowania, to łaska chrztu wydawałaby się zbyteczna?”²³. W odpowiedzi wskazuje na grzech przed narodzeniem i w ten sposób formułuje twierdzenie, które powszechnie uznawane są za jedno w waż-

¹⁹ Zob. *Wychowawca* I,25,1; I,30,1.

²⁰ Suscepti ergo sumus a Christo et „mundata” est domus nostra a peccatis prioribus et 'ornata' est ornamentis sacramentorum fidelium, quae norunt qui initiati sunt (Cytowane teksty Orygenes zachowały się tylko w łacińskim przekładzie).

²¹ Orygenes *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum. i opracowanie S. Kalinkowski, wstęp E. Stanula, [w:] PSP, Warszawa 1984, (dalej: WjHom, KpłHom i analogicznie inne skróty dzieł Orygenes) 8,4.

²² Zob. np. KpłHom 1,4.

²³ KpłHom 8,3.

niejszych świadectw dotyczących rozwoju nauki o grzechu pierwotnym. Szerze rozwinięcie tego tematu wychodzi poza naszą problematykę²⁴. Trzeba jedynie zwrócić uwagę, że wcześniejsze świadectwa przedstawiające chrzest jako oczyszczenie z grzechów wskazywały na grzechy popełnione osobiście przez człowieka, a nie na cokolwiek przed jego narodzeniem.

Należy jeszcze pokrótce przypomnieć, że przedstawiając chrzest jako oczyszczenie Orygenes rozwija teorię drugiego chrztu, chrztu ognia, jakiemu zostanie my poddani po śmierci. Z tego chrztu zostaną wyłączeni tylko ci, którzy tu otrzymali chrzest krwi, a więc męczennicy. Oni odchodzą z tego świata zupełnie oczyszczeni. Pozostali, ponieważ nie potrafili po chrzcie zachować całkowitej bezgrzeszności (a Orygenes jest świadomy tego, że prawie nikt nie potrafi w tym życiu ustrzec się od wszelkich grzechów), będą potrzebowali po śmierci kolejnego oczyszczenia. Będzie nim właśnie chrzest ognia²⁵. A więc i ten drugi chrzest będzie przede wszystkim, a może już wyłącznie oczyszczeniem, żadnej innej funkcji już nie będzie musiał spełniać.

Orygenes, podkreślając oczyszczającą rolę chrztu wskazuje na niego, jako sakrament, który umożliwi poznanie tajemnic Bożych, i zjednoczenie z Bogiem: On, jako doskonale czysty, może zjednoczyć się tylko z tymi, którzy są czysti.

Perspektywa indywidualna, a więc opisywanie działania chrztu wobec pojedynczego człowieka dominuje w pismach Orygenesesa. Co prawda głównym założeniem jego homilii jest budowanie Kościoła, ale, jak sam natychmiast zaznacza, to budowanie odbywa się poprzez budowanie słuchaczy²⁶. W ten sam sposób Orygenes rozwija swoją refleksję chrzcielną.

„W IMIĘ JEZUSA”

Zanim rozpoczniemy analizę wczesnochrześcijańskich świadectw dotyczących sformułowania „w imię Jezusa” warto przypomnieć, że polskie słowo „chrzest”, ma z tym określeniem bardzo ścisły związek. Otóż wywodzi się ono od staropolskiego nazwania tego sakramentu: *christ-iti*, czyli „znaczyć imieniem Chrystusa”²⁷.

Nie jest tutaj naszym zadaniem zastanawianie się czy pojawiające się w Nowym Testamencie, a następnie używane w pierwszych wiekach wyrażenie „chrzest w imię Jezusa” odnosiło się do formuły faktycznie używanej w liturgii

²⁴ Szerzej na ten temat patrz: M. Szram, *Nauka o grzechu Adama w Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian Orygenesesa*, [w:] *Grzech pierwotny*, red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 41–66 (Źródła Myśli Teologicznej 12).

²⁵ Zob. SdzHom 7.2; JerHom 2,3; ŁkHom 24; JKom 223.

²⁶ Zob. KpłHom 7,1.

²⁷ EK t. 3, kol. 352.

chrztu, czy też była tylko jedną z jego nazw²⁸. Dla nas istotna jest treść formuły oraz częstotliwość i kontekst jej używania.

Formuła ta pojawia się kilkakrotnie w Nowym Testamencie. Dwukrotnie dokładnie w takim brzmieniu: w mowie św. Piotra po Zasiłaniu Ducha Świętego (Dz 2,48) oraz w opisie chrztu pogan po nawróceniu setnika Korneliusza (Dz 10,48). Również dwa razy, ale już nie w dosłownym brzmieniu, formuła ta pojawia się w pismach Pawłowych²⁹. Nawiązując sformułowania „w imię Jezusa” św. Paweł, który doprowadził do wiary w Chrystusa Koryntian, powstrzymuje się od udzielania chrztu, jakby chcąc pokazać, że osoba szafarza jest nieistotna, to nie w imię szafarza dokonuje się chrzest (1 Kor 1,13–16)³⁰. Wobec powszechnego przekonania, że między chrzczonym, a chrzczącym nawiązuje się szczególna więź i to właśnie chrzczący udziela mocy, wspólnoty, zjednoczenia, Paweł jakby usuwa się w cień: chce przez taką a nie inną praktykę pokazać, że chrzci się w imię Jezusa, a nie w imię szafarza. Ojcem chrzestnym, tym, który usynawia i przyjmuje na własność jest wyłącznie Jezus Chrystus.

Nowotestamentalne pojęcie „chrzest w imię Jezusa” dość szybko zanika, zapewne z powodu powszechnego stosowania formuły trynitarniej, ale jednak pojawia się kilkakrotnie w literaturze wczesnochrześcijańskiej. Znajdujemy je u Hermasa, judeochrześcijanina, a następnie w apokryfach również o zabarwieniu judeochrześcijańskim.

Hermas we wspomnianej już Przepowiedzi dziewiątej tak pisze o ochrzczonych:

3. Otrzymali zatem i ci pieczęć³¹ Syna Bożego i weszli do Bożego Królestwa. Dopóki człowiek bowiem nie nosi Imienia Syna Bożego, dopóty jest martwy. Kiedy zaś otrzyma pieczęć, odrzuca śmierć i przyjmuje życie. 4. A pieczęcią tą jest woda.

Dla Hermasa pojęcia: „pieczęć” i „przyjęcie Imienia Syna Bożego”, są równoważne. Oba oznaczają ten sam skutek chrztu, przejście ze śmierci do życia. Omówienie pojęcia „pieczęć” niestety nie mieści się w ramach tego tekstu.

Następnie spotykamy bliskie omawianemu przez nas nowotestamentalnemu „w imię Jezusa” określenie chrztu w „Dziejach Piotra i Szymona”³². Apokryf ten

²⁸ Na ten temat patrz Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu...*, s. 248.

²⁹ 1 Kor 1,9–13; 6,10; Rz 6,3.

³⁰ Zob. komentarz do 1 Kor 1,14–17 u Gnilki, *Teologia Nowego Testamentu...*, s.144. Trzeba tu zwrócić uwagę, że podobnie postępuje św. Piotr. Gdy po jego przemowie w domu Korneliusza do pogan zstąpił na nich Duch Święty, uznał że są oni godni chrztu i „poleciał ich ochrzcić w imię Jezusa” (Dz 10,48), a więc nie uważał za istotne, aby to był szafarzem chrztu.

³¹ *Sfragis*.

³² Tłum. Jan Słomka, na podstawie wydania: R.A. Lipsius, M. Bonner, *Acta apostolorum apocrypha* I, 1891, pp. 50–51.

powstał około roku 190. Zachował się w łacińskich przekładach, ale ich autor, jak się wydaje, żył raczej w Syrii lub Palestynie, a nie w Rzymie.

5. Kiedy statek na morzu utknął z powodu braku wiatru, Theon poprosił Piotra na bok i powiedział: „Jeżeli uważasz, że jestem godny przyjąć chrzest w imię Pana³³, to teraz masz możliwość, aby mi go udzielić.” A wszyscy, którzy byli na statku, spali pijani. Piotr zszedł po linie do wody i ochrzcił Theona w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. On zaś wynurzył się z wody pełen wielkiej radości. Także Piotr cieszył się, że Bóg uznał Theona za godnego swego imienia³⁴.

Pojawia się tu motyw chrztu w imię Jezusa oraz nawiązujące do brzmienia imienia (imię Theon pochodzi od *ho theos* – bóg) stwierdzenie, że Theon stał się godny imienia Boga. Powszechnie przyjmuje się, że takie sformułowania wskazują na środowisko judeochrześcijańskie³⁵.

Podobne określenie pojawia się także w „Dziejach Pawła i Tekli”³⁶. Ten apokryf został napisany w języku greckim przez jakiegoś kapłana z Azji Mniejszej na pewno przed rokiem 190., gdyż wspomina o nim Tertulian³⁷:

25. Tekla rzekła do Pawła: „Obetnę włosy, a towarzyszyć ci będę dokądkolwiek pójdziesz.” Ale on odpowiedział: „Czasy są niespokojne, a tyś jest piękna; oby nie spotkała cię inna przygoda, gorsza od pierwszej, której byś nie przetrzymała i w której byś uległa.” Tekla rzekła: „Daj mi jeno pieczęć Chrystusową, a żadna próba mnie nie osiągnie” A Paweł jej rzekł: „Bądź cierpliwa, Teklo, a dostąpisz wody.”

34. Wówczas wypuszczono mnóstwo dzikich bestii, podczas gdy ona stojąc wyciągnęła ramiona i modliła się. A kiedy skończyła się modlić, obróciła się i ujrziała wielki rów pełen wody i rzekła: „Oto chwila, aby się obmyć. I skoczyła do wody mówiąc: „W imię Jezusa Chrystusa, oto się chrzczę³⁸ w mojej ostatniej chwili.”

Podobnie jak w „Pasterzu” Hermasa przedstawione tutaj dwa określenia chrztu; „pieczęć Chrystusowa” oraz „imię Chrystusa”, są traktowane jako równoważne. Efektem chrztu jest uzyskanie mocy pochodzącej od Jezusa, która pozwoli Tekli na przezwycięzenie wszelkich prób i przeciwności, oraz ostatecznie mężne poniesienie męczeńskiej śmierci. Naiwne przedstawienie Tekli, która sama

³³ In signo Domini.

³⁴ Dignum habuisset Deus Theonem nomine suo.

³⁵ Na temat judeochrześcijańskiej teologii imienia patrz J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002., s. 205–220.

³⁶ *Apokryfy Nowego Testamentu*, wybrali i opracowali Daniel-Rops i F. Amiot. Z przekładu francuskiego przetłumaczyła Z. Romanowiczówna, wstęp do polskiego wydania napisał K. Borowicz, Londyn 1955.

³⁷ *O chrzcie*, 17.

³⁸ *En tō onómati Iesoû Hristoû hustéra heméra baptízomai.*

sobie udziela chrztu w istocie jest kolejnym świadectwem wielkiej wagi, jaką przywiązywano do otrzymania tego sakramentu przed śmiercią.

Chrzest jako przyjmowanie imienia Jezusa jest również przedstawiony w „Dziejach Tomasza”, które powstały w pierwszej połowie trzeciego wieku w syryjskich środowiskach o tendencjach enkratycznych. Modlitwa Apostoła zanoszona podczas chrztu rozpoczyna się od słów: „Przybądź święte Imię Chrystusa, które jest wywyższone ponad wszelkie imię...”³⁹.

Kolejną, o wiele dla nas ciekawszą grupę pism, stanowią teksty Cypriana i jego antagonisty w sporze o ważność chrztu heretyków, nieznanego autora dzieła „O powtórnym chrzcie”. Zaczniemy omawianie od tego ostatniego. Pismo to powstało około roku 256, w trakcie polemiki chrzcielnej. Treściowo nawiązuje do listów Cypriana 70. i 73. Autor tego utworu jest biskupem⁴⁰. Działa w Italii i zapewne ma dostęp do korespondencji Biskupa Rzymu⁴¹. Właśnie w jego piśmie spotykamy najbardziej konsekwentne w całej znanej nam literaturze starochrześcijańskiej używanie określenia „chrzest w imię Jezusa”. Jest to podstawowe i właściwie jedyne określenie chrztu w całym, dość długim tekście. Na pewno świadczy to o judeochrześcijańskich korzeniach autora. Przede wszystkim jednak takie konsekwentne stosowanie określenia „chrzest w Imię Jezusa” wynika z zawartej w tekście w teologii chrztu. Otóż chrzest jest po prostu „Przyjęciem imienia Jezusa”. Dobitnie świadczy o tym już początek pisma⁴²:

1. Zauważyłem, że pośród braci rozpoczęła się dyskusja na temat: w jaki sposób należy traktować tych, którzy wprowadzili od heretyków lecz w imię Boga naszego Jezusa Chrystusa zostali ochrzczeni⁴³, a następnie odeszli od herezji i przybyli pokornie prosząc, aby ich przyjąć do Kościoła Bożego. Całym sercem okazali oni skrucę i gotowość pokuty, wyznali i potępili swój błąd i błagają o pomoc w osiągnięciu zbawienia. A więc czy wystarczy, aby biskup, zgodnie ze starożytnym obyczajem i kościelną tradycją⁴⁴ po chrzcie, który wprowadzili na zewnątrz, ale w imię Jezusa Chrystusa naszego Pana otrzymali, jedynie włożył na nich rękę, aby otrzymali Ducha Świętego, i aby poprzez to włożenie ręki odnowiony i dopełniony znak wiary był im ofiarowany; czy też w takim wypadku jest dla nich konieczne powtórzenie

³⁹ Dzieje Tomasza, 27., tłum. Jan Słomka, na podstawie wydania: R.A. Lipsius – M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* II,2 1903, s. 142–143.

⁴⁰ Por. nr 10, gdzie autor mówi o sobie, jako dopełniającym udzielenia Ducha – co uważał za zarezerwowane wyłącznie dla biskupa.

⁴¹ *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, red. A. di Berardino, Casale Monferrato 1983, s. 923.

⁴² Tłum. Jan Słomka, tekst łac. *De rebaptismate* PL 3,1183C–1204B.

⁴³ In nomine Dei nostri Jesu Christi sint tincti.

⁴⁴ Vetutissima consuetudine ac traditione ecclesiastica.

chrztu, tak, jakby niczego wcześniej nie posiadali, tak, jakby wcale nie otrzymali tego chrztu wcześniej, jakby nigdy nie zostali ochrzczeni w imię Jezusa Chrystusa.

Autor pisma następnie dowodzi, że o ile podczas chrztu dokonuje się właśnie przyjęcie Imienia Jezusa, to przez włożenie ręki biskupa ochrzczony otrzymuje Ducha Świętego. Oba te akty winny być w zasadzie dokonywane razem, ale czasem zdarzało się, że były dokonywane oddzielnie i mimo to nikt nie kwestionował, że faktycznie podczas chrztu chrzczony otrzymał imię Jezusa. Co więcej, powołując się na świadectwa z Dziejów Apostolskich, (Dz 11,15–17; Dz 15,7–8)⁴⁵, Autor pokazuje, że zdarzało się, iż najpierw został udzielony Duch Święty, a dopiero potem napełnieni Duchem przyjmowali chrzest w imię Jezusa. A więc, konkluduje Autor, chrzest jest udzieleniem mocy imienia Jezusa. Chrzest jest wezwaniem nad chrzczonym imienia Jezusa. Wobec tego nie jest istotne, kto wzywa tego imienia. Imię bowiem ma swoją własną moc, która działa w momencie jego wezwania. Autor *De rebaptismate* powołuje się tu na tekst Mk 14,27:

Albowiem cześć i chwała tego imienia, w którym to imieniu wszelka moc mieszka, okazywała się czasami nawet w przypadku ludzi, którzy pozostają poza Kościołem. Przecież do takiej sytuacji odnoszą się słowa Jezusa, który powiedział, że nie zna tych, którzy w dniu sądu mówili do Niego: „Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy w Twoje imię, czy nie wyganialiśmy demonów i nie czyniliśmy w Twoje imię wielu cudów”. A wtedy On odpowie im gwałtownie: „Nigdy was nie znałem. Idźcie precz, wy, którzy czyniliście nieprawość” (Mk 14,27). W ten sposób jest nam pokazane, że nawet ci, którzy czynią nieprawości, mogą działać dobre rzeczy poprzez przebogata moc imienia Jezusa⁴⁶.

W tekście tym nazwa chrztu jest ściśle powiązana z pewnym rozumieniem działania chrztu i wynikającą z tego rozumienia praktyką kościelną. Chrzest udziela mocy zawartej w imieniu Jezusa, a nie jest istotne, kto wzywa imienia i jego mocy. Imię Jezusa okazuje swoją moc także poza Kościołem.

Takiemu rozumowaniu i wynikającej z niego praktyce przeciwstawia się św. Cyprian. W związku z tym również on w swoich listach poświęconych polemice używa określenia „chrzest w imię Jezusa”. Jednak używa go tylko sporadycznie, przede wszystkim w tekście, który jest ewidentnie polemiczny wobec argumentacji Autora „O powtórny chrzcie”:

5. Jeśli zaś skuteczność chrztu przypisuje się majestatowi imienia (Chrystusa) i tych, którzy gdziekolwiek i jakkolwiek zostali ochrzczeni w imię Jezusa Chrystusa, uważa

⁴⁵ *O powtórny chrzcie* 2.

⁴⁶ Per nimiam virtutem nominis Jesu (*O powtórny chrzcie* 7).

się za odnowionych i uświęconych, to dlaczego w imię tegoż Chrystusa na ochrzczonego nie wkłada się tam ręki, aby otrzymał Ducha Świętego? Dlaczego majestat tego imienia, który, jak twierdzą, uświęca przy chrzcie, nie ma tej mocy przy włożeniu rąk?⁴⁷.

Jak widać polemika dotyczy szafarza chrztu. Warto przypomnieć w tym momencie, że św. Paweł, tak chętnie podkreślający, że chrzest dokonuje się w imię Jezusa, również w swojej praktyce unikał chrzczenia, aby nie kojarzono jego osoby, jako szafarza z tym, w którego imię cokolwiek się dokonuje, a św. Piotr nie tyle sam chrzczył, co nakazywał chrzczyć. W trzecim wieku, przede wszystkim u św. Cypriana, akcenty się odwracają i coraz mocniej podkreśla się, że właściwym szafarzem chrztu jest biskup. Biskup zaś, począwszy od czasów Ignacego Antiocheńskiego, coraz częściej jest przedstawiany jako przedstawiciel Jezusa na ziemi, ten, który ”zastępuje Boga”⁴⁸.

Trzeba wspomnieć o jeszcze jednym tekście patrystycznym, w którym pojawia się określenie „chrzest w imię Jezusa”. Otóż do tego określenia odnosi się Orygenes w swoim „Komentarzu do Listu do Rzymian”:

Być może wysuniesz tu jeszcze i taki problem: jeśli sam Pan powiedział uczniom, aby chrzcili wszystkie narody w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, to dlaczego tutaj mówiąc o chrzcie Apostołów używa jedynie imienia Chrystusa: „Wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest w Chrystusie” (Rz 6, 3), gdy tymczasem za prawomocny uważany jest wyłącznie chrzest w imię Trójcy? Zwróć jednak uwagę na roztropność Pawła: w analizowanym miejscu chciał rozważyć nie tyle znaczenie chrztu, ile raczej śmierci Chrystusa: chciał nas przekonać, że powinniśmy umrzeć dla grzechu na podobieństwo śmierci Chrystusa i wraz z Nim zostać pogrzebani. A skoro mówił o śmierci, nie wypadało mu przecież wspominać Ojca albo Ducha Świętego. „Słowo [bowiem] stało się ciałem” a tam, gdzie jest ciało, słusznie mówi się o śmierci. Nie wypadało mu mówić: „Wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest w imię Ojca albo w imię Ducha Świętego, zostaliśmy ochrzczeni w Jego śmierci”⁴⁹.

Tutaj mamy próbę wyjaśnienia, dlaczego św. Paweł używał takiego właśnie określenia chrztu, odwołującego się wyłącznie do imienia Jezusa. Tekst ten jest pośrednim świadectwem faktu, iż w trzecim wieku trynitarna formuła chrztu była

⁴⁷ Św. Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szofdrski, wstęp M. Michalski, opracowanie E. Stanuła, Warszawa 1969, I. 74,5.

⁴⁸ *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wyd II poprawione i uzupełnione, tłum. A. Świderkówna, wstęp, kom. i opr. ks. M. Strowiejski, Kraków 1998, Magń 3.6; Smyrn 8.

⁴⁹ Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. i opracowanie S. Kalinkowski, wstęp E. Stanuła, Warszawa 1993; 5,8.

powszechna i kształtowała pojmowanie chrztu do tego stopnia, że pawłowe określenie wymagało komentarza, jako trudno zrozumiałe.

Ten krótki przegląd występowania w ortodoksyjnej literaturze chrześcijańskiej pierwszych trzech wieków określenia „chrzest w imię Jezusa” pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków: otóż to określenie wiąże się po pierwsze z pojmowaniem chrztu, jako przyjęcia imienia i związanej z tym imieniem mocy. Przeświadczenie o samoistnej mocy imienia wskazuje na judaistyczne korzenie zarówno samej formuły jak i chrześcijańskich pism, w których się pojawia. Po drugie, takie pojmowanie chrztu kładzie akcent na bezpośrednie działanie Jezusa, niezależne od wszelkich zewnętrznych okoliczności. Rola szafarza jest tutaj sprowadzona do minimum.

PODSUMOWANIE

Analiza tylko dwóch określeń chrztu nie pozwala na sformułowanie ostatecznych wniosków odnośnie do postawionego na wstępie problemu, a mianowicie, w jaki sposób rozumienie chrztu kształtowało przeżywanie i pojmowanie Kościoła, a więc przestrzeni, do której chrzest wprowadza.

Jednak już te dwa pojęcia pokazują, że chrzest był przeżywany przede wszystkim jako wejście we wspólnotę z Chrystusem – Bogiem; jako definitywne opuszczenie rzeczywistości skażonej grzechem i przejście do nowej, czystej przestrzeni, do sfery boskiej.

A więc można wnioskować, że i wspólnota kościelna była pojmowana jako wspólnota eschatologiczna, czyli żyjąca już poza zasięgiem grzechu, zepsucia, w nierozzerwalnej więzi z Jezusem. Na to przeświadczenie o nieodwołalności przejścia chrzcielnego do nowej rzeczywistości nakłada się zawsze katecheza moralna: przestroga przed zlekceważeniem daru chrztu.

A więc Kościół był przeżywany jako wspólnota eschatologiczna, powiązana nie tyle ziemskimi więziami, co przez fakt, że każdy z jego członków przez chrzest został oczyszczony z brudu grzechu i włączony w Chrystusa.

Mimo różnic w pewnych aspektach refleksji chrzcielnej między poszczególnymi Ojcami, bardzo wyraźnie widać, że wiernie kontynuują oni i rozwijają te treści, które zawarł św. Paweł w swoich listach. Do czasów św. Cypriana, w zasadzie pomijany jest jednak motyw, który pojawia się w Ef 5,25–27, a więc chrzest jako oczyszczenie Kościoła pojmowanego jako pewna całość.

Na tym tle bardzo wyraźnie uwydatnia się innowacja, jaką wprowadził św. Cyprian. Jego przeświadczenie o nieważności chrztu heretyków jest zakorzenione w eklezjologii podkreślającej prymat działania zbawczego Boga wobec Kościoła.

Inaczej mówiąc: według Cypriana Bóg zbawia Kościół, a wierny otrzymuje zbawienie, a więc w pierwszym rzędzie oczyszczenie chrzcielne, w Kościele.

SUMMARY

Baptism and Church: A study of the terms describing Baptism: „cleansing” and „in the Name of Jesus”,

A study of two terms describing Baptism, „cleansing” and „in the Name of Jesus”, sheds some light on the early Christian understanding of the Church. Because of the obvious symbolism of first concept, it was not widely commented upon until Origen. He gives it a new dimension, stressing the necessity of cleansing as a prerequisite for acquiring the knowledge of God’s mysteries. Up to St Cyprian, the emphasis was placed on the washing/cleansing of an individual. Cyprian writes about the washing of the Church as a whole.

The phrase „Baptism in the Name of Jesus” reflects, first of all, an understanding of Baptism as an act of receiving the Name and the power associated with it. Such an interpretation stresses direct work of Jesus, regardless of any external circumstances. The role of a steward is reduced to a minimum.

Both concepts show that Baptism was experienced as, first of all, entering into communion with Christ – God. It meant leaving the reality contaminated by sin and walking into a new purified space, the realm of God.

It may, therefore, be concluded that also the community of the Church was perceived as an eschatological community, living beyond the reach of depravation and sin, bound by the fact that, in Baptism, each of its members had been cleansed from sin and united with Christ. The conviction that the baptismal passage into a new reality is irrevocable goes together with a moral catechesis: warning against disrespect for the gift of baptism.

Against that background, the innovation introduced by St Cyprian is prominent. His conviction about the invalidity of baptism by heretics is rooted in the ecclesiology which stresses the primacy of God’s saving action towards the Church over an individual relationship between man and God.

GRANICE AKOMODACJI ORĘDZIA O ZBAWIENIU

„Zwrot antropologiczny” w filozofii wniósł do refleksji nad wiarą szereg nowych pytań. Pośród nich jako jedno z najważniejszych znalazło się pytanie o antropologiczne uzasadnienie chrześcijańskiej nauki o odkupieniu. Słuszne wydaje się bowiem oczekiwanie, że treści wiary w odkupienie dokonane przez Chrystusa winny spotkać się i współbrzmieć z najbardziej uniwersalną i najgłębszą ludzką nadzieją na zbawienie. Jakkolwiek właściwy jest ten postulat, to jednak od razu pojawia się zasadnicza trudność ze wskazaniem, czym owa uniwersalna nadzieja na zbawienie może być. Pozostajemy w tej chwili przy jednym tylko spostrzeżeniu. Jeśli używamy tu od razu terminu „zbawienie”, to znaczy, że nie opuszczamy języka związanego z doświadczeniem religijnym. „Zbawienie” pozostaje w ścisłej korelacji z Rzeczywistością nazwaną „Bogiem”. Zakładamy więc już szczególny poziom interpretacji. W teologii chrześcijańskiej dodamy jeszcze, że idzie o Boga objawiającego się, a szczytem tego objawienia jest tajemnica Chrystusa. Antropologia *teologiczna* będzie prezentować myśl, że pragnienie zbawienia utożsamia się z pragnieniem Boga i to nie „Nieznanego”, ale dającego się poznać w sposób konkretno-historyczny. W ten sposób wyłania się rozumienie zbawienia jako spełnienia ludzkiego bytu w horyzoncie nieskończoności, który to „horyzont” otrzymuje chrześcijańskie imię Boga. Zbawienie to zapośredniczone jest w historii przez Chrystusa. Objawienie chrześcijańskie determinuje więc interpretację antropologicznej „nadziei na zbawienie”.

Z drugiej strony trzeba jednak uznać, że skoro chrześcijańskie orędzie o zbawieniu jest rozumiane jako Boża (przewyższająca) odpowiedź na ludzkie pragnienia, to pragnienia te muszą być z całą powagą włączone w interpretację dzieła zbawienia w Chrystusie. W ten sposób obszar chrześcijańskiej interpretacji zbawienia niejako z definicji rysuje się jako szeroko otwarty. Ta bowiem uniwersalna nadzieja na zbawienie musi przybierać konkretne kształty: wyraża się z biegiem czasu, a także w różnych kręgach kulturowych na różne sposoby, zawsze zależne od funkcjonującej na danym etapie siatki wyobrażeń i pojęć o świecie i człowieku. Jeśli więc teologia reflektuje orędzie o zbawieniu zawsze w pewnych konkretnych warunkach kulturowych i szuka odniesienia tego orędzia do ludzkiej egzystencji, to siłą rzeczy pozostawia w swym ujęciu dzieła zbawienia wyraźny ślad „swojej” antropologii. Wtedy konkretne ujęcia soteriologii mogą się między

sobą różnić, co więcej, mogą wręcz wzajemnie dla siebie pozostać mało czytelne, bo w istocie wyrastają z własnych kontekstów antropologicznych.

Przykładem wzorcowym dla soteriologii Zachodu w tym względzie może być klasyczna nauka o zadośćuczynieniu zastępczym systemowo rozwinięta przez Anzelma z Canterbury. Tenże teolog rozwinął swą teorię zanurzony wraz ze swymi słuchaczami w świecie, który pozwalał rozumieć człowieka w relacji do Boga przez pryzmat społecznej idei drabiny podporządkowań i obejmującej wszystko zasady boskiego porządku. Anzelmowa teoria w klarowny sposób wykorzystuje te podstawy, by zbudować na nich cały wywód o dziele odkupienia.

Następujące powoli zniekształcenia tej teorii, idące w kierunku przypisania grzechowi mocy obrażania Boga – a nie „tylko” naruszenia *ordo*, porządku świata, z którym identyfikuje się „zewnątrzna” chwała Boża – wyrastały o tyle z niezrozumienia Anzelma, o ile brakowało im pojęcia o poruszającej tego autora idei świata, w której Bóg będąc gwarantem wszystko obejmującego *ordo* nie jest jego niewolnikiem, ale pozostaje absolutnie wolnym i dlatego wiernym sobie samemu. Absolutna wolność Boga będzie wraz z narastaniem wpływów nominalizmu w teologii nader często interpretowana jako nieobliczalność, a więc i „gniewliwość” Boga, który łatwo może być dotknięty przez ludzkie przewinienia. Podobnie liczni nowożytni krytycy Anzelma, nie rozróżniając między jego nauką a po-reformacyjnymi jej zniekształceniami, dawali dowód, że nie jest łatwo zrozumieć dawno wyschłe źródła myśli antropologicznej ojca scholastyki. Jak więc postąpić z przeszłą myślą soteriologiczną, która nie wydaje się nam dziś nazbyt dostępna? Czy zarzucić model Anzelma, czy raczej wykorzystać go, wydobywając z jego przestarzałego kontekstu antropologicznego elementy trwale wartościowe, jak to czynią dziś liczni interpretatorzy?¹ Ale jakie jest kryterium takiego procesu tłumaczenia? Na tym jednym przykładzie jasny staje się problem o wiele szerszy: pytanie o hermeneutykę wypowiedzi soteriologicznych od Biblii począwszy, a na wielkich koncepcjach z historii teologii skończywszy. Gdzie jest nieprzekraczalna granica akomodacji myśli soteriologicznej w warunkach odmiennej czy zmieniającej się wizji człowieka i jego „nadziei na ostateczne zbawienie”? Jakie kryterium ciągłości przekazu orędzia o odkupieniu można znaleźć pośród tych dziejących się zmian?

Spostrzeżenie wielości rozwiązań w historii soteriologii i refleksji społecznej, z których (niemal) każde wydobywa na światło dzienne jakiś ważny element nauki o zbawieniu, prowadzi prosto do uznania zasady komplementarności modeli soteriologicznych. Uzasadnienie tego stanowiska jest zrozumiałe: Boża prawda jest „zawsze większa”; człowiek znajdując się w pewnych specyficznych oko-

¹ Interesującą dysertację, zbierającą cały szereg współczesnych interpretacji teorii Anzelma przedstawił N. Albanesi, *Cur Deus Homo. La logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, Roma 2002.

licznościach swojej refleksji nad zbawieniem jest w stanie ująć tylko niektóre aspekty rzeczywistości, która „z definicji” go przerasta. Stąd należy cenić każdy z modeli soteriologicznych, traktując go jako nowy snop światła rzucony w przestrzeń nieskończonego w swym bogactwie dzieła zbawienia. Jednak i w tym ujęciu, znów kryjącym w sobie antropologiczne założenia „ery pluralizmów”, nie można zapomnieć o pytaniu o kryteria oceny prawdziwości poszczególnych modeli, a więc o kryteria ich komplementarności. Normatywne objawienie przemawiające wielością modeli soteriologicznych nie otwiera się na dowolność interpretacji, lecz reguluje rozwój tychże w ramach w pewien sposób określonych.

Spróbujemy przybliżyć się do odpowiedzi na pytanie o granice akomodacji nauki o zbawieniu w zmieniającym się kontekście kulturowym różnych postaci nadziei na zbawienie czy też o kryteria uznawania modeli soteriologicznych za komplementarne, analizując myśl soteriologiczną trzech współczesnych autorów, którzy nie stronią od zagadnień w tym zakresie fundamentalnych albo też wprost się nimi zajmują: Raymunda Schwagera, Jürgena Werbicka i Karla-Heinza Ohliga.

1. RAYMUND SCHWAGER: W POSZUKIWANIU ADEKWATNEGO MODELU

Raymund Schwager reprezentuje oryginalną myśl soteriologiczną, choć w pewnej mierze od strony formalnej bliską soteriologii dramatycznej, rozwijanej przez H. U. von Balthasara, a od strony treściowo-antropologicznej związaną z poszukiwaniami R. Girarda. Schwager zauważa, że tajemnica Odkupienia wymyka się definitywnym próbom systematyzacji, bo w ramach żadnej z tych prób nie pozwala się w sposób racjonalny „domknąć” centralny biblijny problem pojednania Bożej sprawiedliwości i Bożego miłosierdzia². Dlatego zrozumiące są dziś próby innych ujęć, proponowane przez teologię narracyjną. Schwager docenia tę drogę refleksji teologicznej, dostrzega jednak jej niedomaganie, polegające na niemożności systematyzującego ogarnięcia rozwijanej narracji, a więc także niezbędnego zakreślenia jej granic³. Stąd proponuje drogę godzącą w pewnej mierze zalety i wymogi systematyki i narracji; jest nią ujęcie dzieła zbawienia w kategorii dramatu. W obrębie takiego przedstawienia jest miejsce i dla systematyki, i dla narracji: tu systematyka potrzebuje narracji, ale narracja podporządkowuje się też wymogom racjonalnej systematyzacji. Podstawę do ujmowania

² Por. R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, s. 23. To zdanie w najbardziej skrótowny sposób podsumowuje wyniki badań tego autora, zawarte w pierwszej części tej książki jak i w obszerniejszej pracy na temat historii soteriologii: *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986.

³ Por. tamże, s. 24–25. Por. także S. Budzik, *Dramat Odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 247–251. Cały rozdział trzeci tej pracy przybliża myśl R. Schwagera.

dzieła odkupienia w kategoriach dramatu rozumie Schwager jednak inaczej niż Balthasar. Nie odwołuje się bowiem do wewnątrzboskiego dramatu, lecz wychodzi od analizy dynamiki międzyludzkich zachowań, analizy opartej na teorii mimetyczno-ofiarniczej R. Girarda. Nie ma potrzeby przedstawiania tutaj założeń koncepcji soteriologii Schwagera. Ze względu na nasze poszukiwania wypada teraz jedynie zwrócić uwagę na to, jak Schwager uzasadnia takie właśnie zorientowanie treściowe soteriologii, tzn. dlaczego przyjmuje poszukiwania Girarda za punkt wyjścia. Schwager odnosi się często do teorii Anzelma, która jego zdaniem była udanym przedstawieniem nauki o zbawieniu, odwołującym się do zrozumiałych wyobrażeń swego czasu i która przez to „wciągała wypowiedzi biblijne, które na pierwszy rzut oka mówią o Bogu nazbyt po ludzku, w proces oczyszczenia własnej chrześcijańskiej refleksji”⁴. Współczesne ujęcie soteriologii winno zatem także odwołać się do aktualnie dominujących wyobrażeń i zadań człowieka. Mają one tak samo zostać wprzęgnięte w „proces oczyszczania wiary refleksyjnej”, bo bez takiego zabiegu wiara ta „staje się łatwo pozbawiona odniesień życiowych (*ortlos*) i przynosi rozwiązania problemów, które jako takie w ogóle nie zostają rozpoznane, podczas gdy pytania rzeczywiście poruszające ludzi pozostają dalej niewyjaśnione”⁵. Jak dotąd wnioskowanie takie może wydać się oczywiste: soteriologia wciąż ma szukać właściwego wyrazu, czyli zaczepionej w aktualnych doświadczeniach uniwersalnej potrzeby zbawienia; przy tym ma pozostać wierną orędziu biblijnemu i Tradycji.

W swoich poszukiwaniach antropologicznego punktu wyjścia dla soteriologii Schwager nie zadowolony się jednak znalezieniem dowolnego zagadnienia nurtującego współczesnych ludzi, byleby tylko umożliwiło ono teologiczne zinterpretowanie go jako częściowej potrzeby zbawienia. Nasz autor szuka uniwersalnego punktu odniesienia. Stwierdza: „dla współczesnej refleksji teologicznej o odkupieniu stosowny punkt wyjściowy oferuje problematyka przemocy i tęsknota za pokojem. Związane z nimi doświadczenia są z jednej strony bardzo intensywne, z drugiej zaś pełne sprzeczności...”⁶. W tym samym momencie Schwager dodaje, że taka problematyka, na którą jesteśmy współcześnie z pewnością wrażliwi, nie jest jedynie przypisana do naszej epoki, kultury czy też jednej tylko warstwy społecznej⁷. Ma ona charakter uniwersalny, przenika też całą Biblię, a wreszcie też doświadczenia innych religii i filozofii. W ten sposób innsbrucki teolog zdaje się odnajdywać płaszczyznę antropologiczną nie tylko aktualną, a więc taką, na której musiałaby być dopiero umieszczona przez odpowiednią interpretację nauka o odkupieniu, ale też płaszczyznę, która okazuje się otwierać bezpośredni dostęp

⁴ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama...*, s. 27.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Por. tamże.

do biblijnej nauki o zbawieniu – i to zarówno starotestamentowej jak i nowotestamentowej. Współczesne intuicje i doświadczenia czekają zatem tylko na biblijne, „radikalne pogłębienie. Tematyka przemocy musi być uwyrażniona przez zagadnienie grzechu aż po problematykę piekła i krzyża, zaś tęsknota za pokojem musi być oczyszczona i otwarta przez orędzie o Bożym panowaniu i o pokoju jako darze Zmartwychwstałego i wreszcie przez uchwycenie miłości trynitarnej”⁸.

Schwager pozostanie wierny tak odkrytemu kluczowi interpretacyjnemu soteriologii. Podda szczegółowym badaniom Stary i Nowy Testament by wskazać, że wszystkie wątki soteriologiczne spotykają się w dramacie wyzwania człowieka uwikłanego w mechanizmy przemocy (wyjaśniające się w świetle teorii mimesy i mityczno-ofiarniczej) przez Boga, który coraz wyraźniej odkrywany jest jako Bóg miłości, wyzwający z przemocy. Tajemnica Chrystusa Odkupiciela ukaże swą wewnętrzną koherencję głoszonego orędzia o królestwie i gwałtownej zbawczej śmierci jako etapów jednego dramatu przewycięzania przemocy – jak i objawi dialektykę ciągłości i nieciągłości z objawieniem ST. Wreszcie cały szereg koncepcji soteriologicznych z historii teologii ukaże wzajemne powiązania, bo zostaną przyporządkowane do poszczególnych etapów dramatu odkupienia⁹.

Koncepcja Schwagera nie jawi się zatem jako jeden z wielu modeli soteriologicznych, ale jako próba całościowego ogarnięcia nauki o zbawieniu. W takim razie uzasadnione wydają się krytyczne pytania, czy ten roszczący sobie uniwersalne walory klucz interpretacyjny przemocy i nadziei na pokój wystarczająco otwiera już wszystkie wątki orędzia zbawczego? Czy nie dochodzi tu raczej po raz kolejny do głosu nieuprawnione uogólnianie wniosków, które niewątpliwie są słuszne, o ile rozpatrywane są na jednej, im właściwej płaszczyźnie założeń i metod badawczych?

R. Schwager argumentował przeciwko zarzutom arbitralności w przyjętej przez niego „egzegezie dramatycznej” wskazując, że żadna egzegeza nie jest pozbawiona założeń, rzutujących potem na rezultaty prac, a metoda historyczno-krytyczna odślania się jako szczególnie podatna na manipulujące podejście do tekstu biblijnego. Stawiane w tym artykule pytania nie mają jednak kwestionować słuszności poszukiwań i rezultatów badań w ramach soteriologii dramatycznej, lecz chcą wrócić do myśli, że nie ma jednego wystarczająco pojemnego modelu, któryby pomieścił wszystkie treści soteriologiczne. A w takim razie wypadałoby z rezerwą spoglądać nie tyle na same modele w przekonujący sposób ujmujące różne wątki soteriologiczne, co na tendencję do absolutyzowania wyników badań sprawdzających się na pewnej tylko płaszczyźnie.

Można teraz zadać nasze wyjściowe pytanie o granice akomodacji biblijnego orędzia o zbawieniu do współczesnych wyobrażeń czy oczekiwań. Znajduje ono

⁸ Tamże, s. 28.

⁹ Syntetyczne przedstawienie tych zagadnień zob. S. Budzik, *Dramat Odkupienia...* (rozdz. 3).

w koncepcji Raymunda Schwagera interesującą odpowiedź. Jego soteriologia dramatyczna nie jawi się jedynie jako kolejny model, przy pomocy którego w kategoriach współczesnych udaje się uchwycić najistotniejsze wątki Biblii i Tradycji dotyczące odkupienia. Jak stwierdza S. Budzik, analizując „teologię dramatyczną” Schwagera, innsbrucki teolog „stawia sobie (...) bardzo ambitne zadanie: jego soteriologia nie ma być jedynie kolejnym ogniwem długiego łańcucha historycznych modeli odkupienia, ale pragnie niczym w soczewce zogniskować najważniejsze problemy, jakie doszły do głosu w poszczególnych modelach, ukazać ich słabe punkty i wyjaśnić elementy dwuznaczne”¹⁰.

Schwager odkrywa ścieżkę ludzkiego doświadczenia pogrążenia w złu, które jednakowo dane jest ludziom czasu objawienia biblijnego jak i dziś żyjącym – jako doświadczenie przemocy i uwikłania w nią. Z nim koresponduje odczytanie orędzia o zbawieniu jako dramatu wyzwolenia z tak pojmowanego zła. Zatem ta myśl nie może być tylko ograniczonym modelem, dobrym na jakiś czas, czytelnie tłumaczącym tajemnicę odkupienia jedynie współczesnemu słuchaczowi. Próbuje ona bowiem – wychodząc z płaszczyzny antropologicznej – w sposób uniwersalny uchwycić istotę odkupienia. Fakt ten potwierdza się, gdy Schwager przyporządkowuje rozwijane z biegiem czasu modele soteriologiczne do poszczególnych etapów opisywanego przez niego dramatu odkupienia¹¹. Akomodacja jest więc jednak ostatecznie zbędna. Potrzebne jest tylko odkrycie, że ludzi wszystkich czasów łączą te same doświadczenia przemocy i braku pokoju, a zbawcze działanie Boga może zawsze w podobny sposób być odczytane przez pryzmat tychże doświadczeń.

2. JÜRGEN WERBICK: BOGACTWO ODNIESIEN JEDNEJ PRAWDY ZBAWCZEJ

Drogą pryncypialnego uznania prawomocnej wielości i zarazem komplementarności modeli soteriologicznych podąża w refleksji nad soteriologią Jürgen Werbick. Specyficzne w jego myśli jest to, że wyprowadza on refleksję nad funkcjonowaniem modeli soteriologicznych (czy szerzej: teologicznych), ich granicami, koniecznością i kryteriami reinterpretacji z ich odniesienia do językowej rzeczywistości bardziej podstawowej, na której się opierają: do metafor. Zarówno biblijne modele soteriologiczne jak i te, które zrodziły się w wielowiekowej tradycji teologicznej, opierają się na pewnych podstawowych, metaforycznych ujęciach sytuacji człowieka, jego odniesienia do Boga i samoobjawienia się Boga¹².

¹⁰ S. Budzik, *Dramat Odkupienia...*, s. 306.

¹¹ Zob. R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama...*, s. 41–202. Zob. też opis wyróżnionych przez Schwagera pięciu aktów dramatu odkupienia: S. Budzik, *Dramat Odkupienia...*, s. 269–299.

¹² Por. J. Werbick, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990, s. 135–137.

Metafora jest szczególnym Źródkiem wyrazu¹³. Nazbyt często traktowana była przez teologów jako forma niedoskonała, nieostra, domagająca się jednoznaczne-
go „wytłumaczenia”. Tymczasem jej nieostrość nie jest słabością, ale istotną ce-
chą. Werbick opierając się tu głównie na refleksji P. Ricoeura pokazuje, że język
metaforyczny jest wielopłaszczyznowy, przynosi prawdy, które w zindywiduali-
zowany sposób mogą być zarówno wyrażone przez mówiącego jak i przyjęte
przez słuchacza. Cechuje go więc bogactwo odniesień do różnych życiowych
sytuacji i doświadczeń konkretnych osób. Ta cecha odnosi się także do komuni-
kacji między Bogiem a człowiekiem. Metafora nie próbuje zamknąć Boga
w siatce pojęć, lecz otwiera słuchacza znajdującego się zawsze w pewnym kon-
tekście własnych doświadczeń, oczekiwań, zrozumienia Źwiata etc. na Boga przy-
chodzącego, wpisującego się właśnie w ten konkretny Źwiat jednostki, po to, by
ten Źwiat w końcu „przewyższyć”, by daną osobę „zbawić”. W ten sposób język
ten staje się medium zindywidualizowanej, żywej komunikacji między Bogiem
objawiającym się za pośrednictwem metafory a konkretnym człowiekiem. Meta-
fora domaga się jedynie pewnej teologicznej pracy, skupionej nad jej czytelno-
ścią. Przez taką pracę pojęciową nie wolno jednak likwidować wewnętrznego
bogactwa metafory, ale trzeba odsunąć niebezpieczeństwo ekstremalnych – nie-
prawdziwych – jej interpretacji. Obok problemu granic interpretacji języka meta-
forycznego pojawia się drugi: Czy metafory mogą się „starzeć”, czyli stawać się
mało czytelne ze względu na nieczytelność kontekstu, w którym powstawały?
Czy więc potrzebne jest teologiczne wspomaganie akomodacji metafor odkupie-
nia w nowe warunki kultury? Werbick stwierdza, że taka erozja dotyczy dawnych
modeli soteriologicznych, których *zrozumiałość* staje pod znakiem zapytania, bo
bazują one każdorazowo na historycznie ukształtowanych wyobrażeniach i poję-
ciach, dominujących w danym czasie. Natomiast metafory, którymi się te modele
posługują, przemawiają najbardziej podstawowym językiem ludzkich doświadczeń,
a doświadczenia te dostępne są nam i dzisiaj. Są one zatem swoistymi uni-
wersalnymi „oknami” w strukturze ludzkiej percepcji Źwiata i komunikowania się
z nim, przez które Bóg ze swoją obietnicą osiąga człowieka. Werbick tłumaczy:

¹³ Na temat roli metafory w języku wiary i teologii pisze Werbick poza wymienionym dziełem
Soteriologie m.in. w następujących książkach i artykułach: *Prolegomena*, [w:] *Handbuch der Dogma-
tik*, hrsg. von Th. Schneider, wyd. 2, Düsseldorf 1995, t. 1, s. 1–48; *Bilder sind Wege. Eine Gottesleh-
re*, München 1992; *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg–Basel–
Wien 1994; *Eindeutigkeit und Beziehungsreichtum religiöser Sprache. Hermeneutische Vorüberle-
gungen zum Problem des Lehrkonsenses*, [w:] *Auf Wegen der Versöhnung*, hrsg. von P. Neuner,
F. Wolfinger, Frankfurt/M. 1982, s. 175–197; *Die Soteriologie zwischen „christologischem Tri-
umphalismus“ und apokalyptischem Radikalismus*, [w:] *„Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8,
24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute*, hrsg. von I. Broer,
J. Werbick, Stuttgart 1987, s. 149–184. Por. też artykuł podejmujący próbę przedstawienia tego ujęcia
metaforyki: J. Kempa, „*Metafory jako mowa odpowiadająca Bogu*”. *Jürgena Werbicka ujęcie roli
metaforyki w teologii*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2003, nr 36/2, s. 518–534.

„Także metafory mogą nosić w sobie piętno konkretnej kultury, ale można je osłuchać, jakie przynoszą doświadczenie zła i ratunku od niego, jak artykułuje się w nich sytuacja bycia człowiekiem. Nowy Testament zna cały szereg metafor odkupienia (...). Metafory te opisują podstawową sytuację człowieka jako zagrożenie przez nieuchronnie zapowiadającą się katastrofę, przez sąd, jako zniewolenie przez wrogie moce (...) i widzą one w Jezusie Chrystusie wydarzenie, które rozsądziło sytuację bez wyjścia, w jakiej znalazł się człowiek...”¹⁴. Stąd też rozumiały jest wniosek, który staje się programem dalszej części książki Werbicka: „Trzeba zastanowić się nad tymi metaforami, aby dały one do myślenia teologii jak i przepowiadaniu, jak wobec współczesnych oczywistości i z pewnością także przeciwko nazbyt powierzchownym przekonaniom można zrozumiale mówić o Bożym działaniu dla zbawienia człowieka. Soteriologia zakłada proces rozumienia tych metafor opartego na wierze i medytacji i próbuje ogarnąć myślą, jakie zależności się w nich uwidoczniają”¹⁵.

Na przykładzie dalszych rozważań Werbicka można prześledzić, jak realizuje on ten program, w jakiej mierze można mówić o akomodacji metafor odkupienia. Już sama metoda pokazuje zamysł autora: materiał teologiczny, a więc nauka biblijna i głos tradycji teologicznej zostaje pogrupowany w trzech kręgach tematycznych, które będą nazwane „polami metafor”. Są to „zwycięstwo nad mocami”, „ratująca więź i uzdrawiający udział” i „pokuta” (*Sühne*). Przez refleksję nad odpowiednimi tekstami biblijnymi a potem modelami soteriologicznymi z historii teologii Werbick odsłania sens tych poszczególnych, przez niego wybranych „pól metafor”. Modele z przeszłości domagają się rzeczywiście pogłębionych analiz, uwzględniających ich historyczne tło, aby można je było właściwie zrozumieć. W ostatnim kroku Werbick podejmuje próbę tego, co nazwał współczesnym zastanawianiem się, „osłuchiowaniem” metafor, by mogły one przemówić własnym głosem, czyli by mogły być przyjęte w zindywidualizowany sposób przez konkretnego słuchacza. Podsuwa myśli, które pomagają zrozumieć, że wymienione trzy „wielkie metafory” odnoszą się do głębi sytuacji współczesnego człowieka. W tym miejscu wydaje się, że Werbick faktycznie podejmuje próby szkicowania nowych modeli. Nawet jeśli są to tylko szkice, sugestie, to wyjaśnianie metafor prowadzić zdaje się nieuchronnie do konstruowania opisów znów zawężonych do określonego kontekstu intelektualnego. Widać to na przykład wyraźnie, gdy nasz Autor stara się w obrębie metafory „pokuta” o wyjaśnienie trwałej potrzeby zbawienia (*Heilsbedürftigkeit*). Ucieka się wówczas do interpretacji dokonanej przez E. Drewermanna, wskazującej na zniewalającą człowieka siłę „systemów obrony przed lękiem” (*Angstabwehrsysteme*)¹⁶. Tu widać, że Werbick stara się o pokaza-

¹⁴ *Soteriologie...*, s. 136 n.

¹⁵ Tamże, s. 137.

¹⁶ Por. tamże, s. 261 n.

nie aktualnej siły wyliczanych przez niego metafor odkupienia przez to, że mogą one być skutecznie wyrażone w obrębie nowych współczesnych modeli. Werbick nie chce się na modelach zatrzymywać, stąd można rozumieć, że szkice interpretacji współczesnych celowo pozostawia otwarte. Punkt centralny uwagi ma przecież przypadać metaforze wolnej od treściowych zawężeń charakterystycznych dla pojęciowego języka tworzącego model teologiczny. Czy jednak jest inne wyjście, gdy celem jest „zastanowienie się nad metaforami odkupienia” i pokazanie ich niegasnącej żywotności? Wydaje się, że jedynie próby konstruowania nowych modeli w oparciu o intuicje biblijnie ugruntowanych metafor są w stanie pokazać ich aktualną siłę.

W refleksji J. Werbicka możemy zatem zauważyć wielką otwartość na pluralizm treści soteriologicznych. Świadczy o tym zarówno uznanie pełnoprawności stojących obok siebie „metafor odkupienia” jak i przedstawienie każdej z metafor jako rzeczywistości językowej pozwalającej na wieloraki wyraz zbawienia (a przedtem potrzeby zbawienia) doświadczanego w indywidualnych historiach ludzkich. Stosowne metafory ukazują się przy tym jako uniwersalne środki wyrazu zbawienia: ujmując w dużej mierze niezależnie od kontekstu kulturowego podstawowe ludzkie doświadczenie braku zbawienia, stają się medium, przy pomocy którego zostaje wyrażone zbawcze działanie Chrystusa w sposób uniwersalnie czytelny, przynajmniej potencjalnie. Dla ich lepszego udostępnienia w danym czasie potrzebna jest każdorazowo pojęciowa praca. Prowadzi ona do tworzenia modeli soteriologicznych, które są w pełni czytelne tylko w określonym horyzoncie pojęć i wyobrażeń. Praca ta nie powinna jednak znosić siły metafor, lecz pozwolić im przemawiać bardziej zrozumiałym w danym czasie językiem i chronić przed interpretacjami skrajnymi, niewłaściwymi. Akomodacja orędzia o zbawieniu dokonywana w modelach soteriologicznych winna więc orientować się na główne biblijne metafory zbawienia. To one stanowią miarę i granicę interpretacji tego orędzia.

3. KARL-HEINZ OHLIG: NADZIEJA NA ZBAWIENIE JEST JEDYNYM ORĘDZIEM

Radykalnie „oddolne” rozumienie soteriologii prezentuje Karl-Heinz Ohlig. W swoim podstawowym dziele na interesujący nas temat¹⁷, a także w szeregu mniejszych opracowań¹⁸ autor ten ujmuje soteriologię wyłącznie jako dział antro-

¹⁷ *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986.

¹⁸ M. in. *Impulse zu einer „Christologie von unten“ bei Karl Rahner*, [w:] *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, hrsg. von H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 1979, s. 259–273; *Jesus, Entwurf zum Menschsein. Überlegungen zu einer Fundamentalchristologie*, Stuttgart 1974; *Warum diese und keine anderen Christologien? Zu den „Kausalitäten für die Aus-*

pologii. Rezygnuje z klasycznej teologicznej tezy o istnieniu i dostępności obiektywnego objawienia Bożego, a zatem także objawionego orędzia o zbawieniu w Chrystusie. Naukę o objawieniu Bożym uznaje za „przedkrytyczną obiektywizację” doświadczenia związanego z Jezusem. Jego badania należałoby raczej umieścić w obrębie filozofii religii, jednak wnioski, jakie z nich wyciąga, mają ściśle teologiczny charakter.

Ohlig zakłada zatem, że dana jest nam jedynie droga „oddolna”, czyli możliwość samopoznania, a w niej możliwość odkrycia uniwersalnej nadziei na „zbawienie”, która artykułuje się na wiele różnych sposobów. Dzięki możliwości takiego doświadczenia rozumienie człowieka zawsze skutecznie może przeciwstawiać się antropologiom sprowadzającym człowieka bez reszty do materii czy historii. Jednak także argumentacja otwarta na transcendentny wymiar człowieka może wspierać się „jedynie” na nadziei¹⁹.

Ohlig wielokrotnie powołuje się na Karla Rahnera jako tego, który dokonał w teologii katolickiej „krytycznego (antropologicznego) zwrotu”. Łatwo więc w myśli Ohliga zauważyć inspirację Rahnerowską myślą – na przykład o egzystencjalnie nadprzyrodzonym: ludzką osobę trwale charakteryzuje wychylenie ku czemuś, co absolutnie przekracza obszar jakkolwiek doświadczanego życia „tu i teraz”, nadzieja „ostateczna”, która w żaden sposób nie może być spełniona w obrębie historii czy „kosmosu”. Jej oczekiwane spełnienie nazwać można zbawieniem. Ohlig – inaczej niż Rahner – nie uzgadnia jednak tej podstawowej myśli z treściami wiary pojmowanymi jako odpowiedź na Boże samoobjawienie. Treści takie jego zdaniem w żaden sposób nie są nam dane „z góry”. Wiara w „Boże objawienie”, w zobiektywizowany przekaz Bożych działań zbawczych jest reliktem z czasu jej przedkrytycznego ujęcia. Zatem soteriologia to wyłącznie pewien wyraz ogólnoludzkiej nadziei skierowanej ku transcendencji. Nadzieja ta konkretyzuje się zdaniem Ohliga w całkowitej zależności od kultury, w której się dana generacja znajduje. Oznacza to także, iż dana religia, postrzegana jako szczególnie wytwór ludzkiej kultury (bo nie „przedkrytycznie” pojmowanego Objawienia), staje się pewną formą nadającą rysy tej ogólnoludzkiej nadziei. W ten sposób powszechna nadzieja na zbawienie zyskuje sobie właściwy kształt również w chrześcijaństwie, bowiem zostaje związana z osobą Jezusa Chrystusa. Dlatego „Chrystologia jest funkcją soteriologii”²⁰ – nie odwrotnie (!). Uniwersalne dążenie do transcendencji zostało związane w chrześcijaństwie z osobą Chrystusa.

bildung des christlichen Dogmas in altkirchlicher Zeit, [w:] Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, hrsg. von R. Schwager Freiburg–Basel–Wien 1998, s. 30–51 (Quaestiones Disputatae 170); *Gotteshohnschaft. Offene Fragen in der Kirche*, [w:] *Glaube an Jesus Christus*, hrsg. von J. Blank, G. Hasenhüttel, Düsseldorf 1980, s. 64–89.

¹⁹ Por. *Fundamentalchristologie...*, s. 666.

²⁰ Tamże, s. 16.

Jednak to nie On i nie Jego przepowiadanie określa treść zbawienia, lecz to nadzieja na zbawienie (soteriologia) określa sposób interpretacji wydarzenia Chrystusa (chrystologię). Jak widać, konstrukcję takiej hipotezy umożliwia Ohligowi zespół założeń, sprowadzających treści wiary do dziedziny wyłącznie antropologicznej i odrzucających z założenia obiektywność objawienia. Następujące dalej badania chrystologii nowotestamentalnej a także chrystologii rozwijanej w dalszych wiekach chrześcijaństwa potwierdzają zdaniem autora przyjęte założenia: konkretne chrystologie są bez reszty wynikiem szczególnych wyobrażeń o zbawieniu. Ohlig zdaje się jednak nie zauważać, że przyjęty przez niego sposób prowadzenia tych badań, opisany jako „metody historyczno-krytyczne”, nie dopuszcza innych wniosków. Badania historyczno-krytyczne każą przeciwie szukać przyczyn „najbliższych” danego zjawiska, z góry biorąc w nawias myśl o możliwości objawienia Boga w historii. Metoda odpowiada więc założeniom. Wnioski z tych analiz, jakie Ohlig formuluje, będą jednak daleko wykraczały poza przyjętą płaszczyznę, stając się postulatami o charakterze ściśle teo-logicznym.

W rezultacie swoich badań Ohlig dochodzi między innymi do uściślenia swojego ujęcia soteriologii chrześcijańskiej a w dalszym ciągu także interesującej nas tu zasady ciągłości treści soteriologicznych i kryteriów ich reinterpretacji. Soteriologia chrześcijańska jest to dziedzina, w której uniwersalna nadzieja na zbawienie zostaje skonkretyzowana przez dwa czynniki. Zasadniczym jest wydarzenie Jezusa (nauka i dzieje). Drugim zaś jest konkretne otoczenie kulturowe danej epoki teologicznej.

Aby czytelnie przedstawić wniosek autora „Chrystologii fundamentalnej” dotyczący roli Jezusa w tak pojmowanej soteriologii, konieczne jest przybliżenie jego jeszcze jednego podstawowego założenia. Mówiąc o uniwersalnej nadziei na zbawienie i jej konkretyzacjach w pełni zależnych od danej kultury, Ohlig rysuje dwa zasadnicze, niesprowadzalne do siebie typy kultury, w których owa nadzieja wyraża się na dwa zasadniczo różne sposoby. Nazywa je odpowiednio kulturami zorientowanymi na naturę oraz na historię. Ta pierwsza grupa charakteryzuje się ujmowaniem człowieka jako cząstki natury; w związku z tym wyraża swoje „doświadczenie braku” jako jakąś skazę w świecie ujmowanym jako natura, a nadzieję na zbawienie widzi w pojednaniu z prądródełm wszystkiego²¹. Druga zaś grupa rozumie człowieka jako podmiot wolnego działania w historii. To historia staje się miejscem doświadczenia zła i niespełnienia, ale też historia jest miejscem, w którym transcendentny i osobowy Bóg wyprowadza człowieka do zbawienia rozumianego w kategoriach osobowej wspólnoty Boga z człowiekiem²². Te dwa typy kultury krzyżują się zdaniem Ohliga w czasach Nowego Testamentu dzięki spotkaniu tra-

²¹ Por. tamże, s. 21. Stąd Ohlig wnioskuje, że ten typ myślenia często zabarwiony jest monizmem.

²² Por. tamże, s. 22 n.

dycji żydowskiej (zorientowanej na historię) i greckiej (zorientowanej na naturę). W efekcie normatywnie dla chrześcijaństwa głoszenie zbawienia przez Chrystusa w Nowym Testamencie nosi znamiona tych dwóch zasadniczych prądów. Dzięki temu skrzyżowaniu postać Jezusa zostaje zredukowana do najistotniejszych rysów, które w syntetyczny sposób koncentrują ogólnoludzką nadzieję na zbawienie. Przy tym jednak to sam Jezus, a nie jakaś Jego idea, okazuje się ważny w chrześcijańskiej artykulacji nadziei na zbawienie. Najwyraźniej On sam, stwierdza Ohlig, w syntetyczny i prosty sposób potrafił wyrazić najgłębsze pragnienia i nadzieje wszystkich ludzi, wydobywając je z zagmatwania całości życia ludzkiego²³. Jego nauka jak i Jego los stały się przekonującym znakiem tej uniwersalnej nadziei, On sam stał się dla wielu gwarantem tego, że ta nadzieja nie trafia w pustkę²⁴.

Tak skonkretyzowana soteriologia „chrystologiczna” (Jezus jest Chrystusem!) stała się w dalszym przebiegu chrześcijaństwa niezmiennym punktem wyjścia do nowych interpretacji w nowych kręgach kulturowych. Przywołajmy jeden – „klasyczny” – przykład z książki Ohliga, omawiający zwrot helleński w chrystologii. Ohlig stwierdza, że odmienne rozumienie zbawienia w kulturze greckiej doprowadziło do zupełnie innej interpretacji Jezusa jako pośrednika zbawienia, choć właśnie zatrzymanie się na Jezusie zabezpieczyło chrześcijańską tożsamość tej nauki i oddaliło niebezpieczeństwo mitologii²⁵. Zatem z jednej strony mamy w dogmacie chalcedońskim do czynienia z (genialnym) przetransponowaniem chrystologii judeochrześcijańskiej, zorientowanej na historię, w świat soteriologii całkowicie zorientowanej na „naturę”. Z drugiej zaś strony ta „kosmiczna” soteriologia pozostaje chrześcijańską przez trwałe odniesienie do Jezusa – choć interpretowanego w zupełnie nowy sposób, to jednak nadal wpływającego swoją nauką i losem na nadzieję wierzących.

Dogmat chalcedoński nie stanowi według Ohliga żadnego zobiektywizowanego punktu wyjścia dla chrystologii. Zgodnie z podstawową tezą „chrystologia jest funkcją soteriologii” jest on jednym z przykładów konkretyzacji powszechnej nadziei na zbawienie, związanej z Jezusem, a wyrażonej w nowych warunkach kulturowych²⁶.

Z takiego radykalnie oddolnego ujęcia soteriologii, uznanego przez Ohliga za jedyne przyjmowalne w „czasie postkrytycznym” wynika, że soteriologia, będąc

²³ Por. tamże, s. 659.

²⁴ Por. tamże, s. 672.

²⁵ Por. tamże, s. 289 n.

²⁶ Tu zdecydowanie rozchodzą się drogi K.-H. Ohliga i K. Rahnera. Ohlig docenia wagę antropologicznego zwrotu w teologii, dokonanego przez Rahnera, ale uważa, że ten trwając przy uznaniu wiążącej „obiektywności” nauki Chalcedonu nie do końca zrywa z myśleniem „przedkrytycznym”. Por. K.-H. Ohlig, *Impulse zu einer „Christologie von unten“ bei Karl Rahner*, [w:] *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, hrsg. von H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 1979, s. 261 i 267.

każdorzazowo zależną od danej kultury artykulacją nadziei na zbawienie nie jest jeszcze specyficznie chrześcijańska. Staje się nią dopiero jako chrystologia, – czyli przez związanie z osobą²⁷ Jezusa z Nazaretu, z jego orędzim i losem. Kryterium akomodacji takiej „chrystologicznej” soteriologii jest wyznanie „Jezus jest Chrystusem”, gdzie „Jezus” reprezentuje podstawowy materiał historyczny o osobie Jezusa z Nazaretu (der „einfache Jesus”), w skondensowany sposób wyrażającego ludzką nadzieję na zbawienie; zaś „Chrystus” oznacza „pośrednik zbawienia”, którego wyobrażenie wywodzi się – bez reszty! – każdorzazowo z danej kultury²⁸. W ten sposób autor ten proponuje rozumienie ciągłości chrystologicznego wyznania według kryteriów czysto formalnych, a zerwanie z kryteriami treściowymi. Nawet dogmat chalcedoński jest tylko jedną z szczególnych, historycznie uzasadnionych postaci chrystologicznej soteriologii. Ponieważ zaś kontekst kulturowy „soteriologii Chalcedonu” jest dziś zasadniczo nieczytelny, można byłoby z niej zrezygnować, jeśli domagałoby się tego poszukiwanie aktualnego wyrazu formuły „Jezus jest pośrednikiem zbawienia”.

4. WNIOSKI

Przedstawiliśmy w koniecznym skrócie trzy różne sposoby ujmowania soteriologii prezentowane przez trzech różnych autorów. Interesował nas problem, jakie granice dla konstruowania nowych ujęć soteriologii wyznaczają wybrani przez nas teolodzy. To zagadnienie granic wyprowadzaliśmy z przedstawienia podawanych przez tych autorów kryteriów konstruowania soteriologii. Wypada na koniec zestawić te zarysowane koncepcje ze sobą, wskazując na punkty zbieżne i na różnice.

Koncepcję najbardziej otwartą na potrzebę i możliwość ciągłego przeformułowywania (tu trzeba dodać: chrześcijańskiej chrystologicznej) soteriologii przedstawia K.-H. Ohlig. Do minimum redukuje kryterium jej tożsamości: uniwersalna nadzieja na zbawienie winna być związana z przekazem o Jezusie, ograniczonym do najistotniejszych (soteriologicznie) treści. Wariacje tej (chrystologicznej) soteriologii w pełni zależą od kulturowego wyrazu nadziei na zbawienie. Wydaje się, że ta koncepcja, radykalnie „postkrytyczna”, konsekwentnie oddolna, o ile nie jest tezą tylko religiolologiczną, a podnosi roszczenie do bycia ściśle teologiczną, nie mieści się w ramach nauki Kościoła. Roszczenie całkowitego „roszzyfrowania” formalnych założeń teologicznych (fakt objawienia, roszczenie prawdy w formułach dogmatycznych, normatywna rola Tradycji) jak i teologicznych treści jako obiektywi-

²⁷ Pojęcie osoby nie odnosi się tu szczegółowo do zagadnienia konstytucji ontycznej Jezusa, a wyraża tylko personalny charakter całego „wydarzenia Jezusa”.

²⁸ Por. *Fundamentalchristologie...*, s. 659 nn.

zacji antropologicznej nadziei okazuje się faktycznie jako odmówienie racji bytu metodzie teologicznej i teologii pojmowanej jako jako *intellectus fidei*²⁹.

Koncepcja zaprezentowana przez J. Werbicka również wskazuje na potrzebę dostosowania soteriologii do ludzkich poszukiwań charakterystycznych dla danego czasu. Również i tutaj mowa jest o ważnych dla nauki o zbawieniu uniwersalnych doświadczeniach ludzi, wyrażonych w metaforach zawartych w Biblii, niosących zarazem orędzie o zbawieniu w Jezusie – i ciągle mogących inspirować ludzi. Tu jednak metafory owe stanowią szczególne, bo w jakiś sposób zobiektywizowane, kryterium treściowe soteriologii głoszącej Jezusa jako Zbawiciela. Przynależą one bowiem nie tylko do antropologii – nie opisują jedynie ludzkiej historii tęsknoty za zbawieniem, ale stają się też medium Bożego samoobjawienia. Dlatego dalej mówi Werbick o konieczności czuwania nad metaforami odkupienia, czuwania wyrażającego się w pracy pojęciowej. Zakłada to zatem istnienie pewnej chronionej treści – należy powiedzieć więcej: prawdy objawionej. Nie przeszkadza temu fakt, że ta określona treściowo prawda może wyrażać się w wielości odniesień do konkretnych ludzi; wręcz przeciwnie, świadczy to o jej bogactwie. Treści te podlegają dalszemu przekazowi i tłumaczeniu w nowe konteksty kulturowe.

W ujęciu R. Schwagera pojawia się odmienny sposób myślenia o reinterpretacji modeli soteriologicznych. Objawiona prawda o odkupieniu przedstawiana jest w ramach zawsze ograniczonych wyobrażeń o potrzebie zbawienia i naturze zbawczego działania Boga – ograniczonych ze względu na specyfikę danej kultury. Dlatego różne modele soteriologiczne mogą aspektowo trafnie wyrazić jakiś wymiar prawdy o odkupieniu, w różnym stopniu zbliżając się do istoty prawdy zbawczej. W reinterpretacji soteriologii idzie zatem nie tyle o to, by naukę o zbawieniu wyrazić w sposób aktualnie czytelny, ile o to, by odnaleźć jak najwłaściwszy klucz antropologiczny do ujęcia, czym *w istocie swej* jest potrzeba odkupienia i – w efekcie – jak działa Bóg przez Chrystusa.

Jeśli przyjąć, że granicę akomodacji nauki o zbawieniu wyznacza przedstawienie (nie tylko „zachowanie”, ale i „twórcze wyrażenie”) prawdy, to każdy z tych autorów rysuje tę granicę inaczej. Schwager widzi potrzebę szukania coraz bardziej adekwatnego modelu antropologicznego, który zbliży się do uniwersal-

²⁹ Tu właśnie granicę kościelnego teologicznego myślenia zorientowanego antropologicznie wskazuje podejście Karla Rahnera: teologia jest antropologią, ale antropologią transcendentną, czyli ujmującą człowieka już *upřednio* jako „Wesen der absoluten Transzendenz auf Gott hin” (*Theologie und Anthropologie*, [w:] *Schriften zur Theologie* t. VIII, s. 43). Nauka o zbawieniu zaś nie zostaje tu wyprowadzona z odkrytego „braku” w istocie człowieka, ale w nim znajduje swoje uzasadnienie („Rückgründung”, tamże, s. 52). Jasnym przykładem takiej relacji antropologii do orędzia o zbawieniu może być następująca wypowiedź Rahnera: „Es ist z. B. für eine wirkliche Christologie nicht nur wichtig, den Menschen zu begreifen als das Wesen, das apriorisch von seinem faktischen (...) Wesen aus auf einen »absoluten Heilbringer« aus ist, sondern ebenso heilswichtig, dass er Jesus von Nazareth als diesem Heilsbringer begegnet, was natürlich nicht »transzendental deduziert« werden kann” (tamże, s. 45).

nego ujęcia prawdy zbawczej. Werbick podkreśla otwarte, twórcze podejście do metafor odkupienia, ale granicę interpretacji rysuje w zachowaniu wierności wobec centralnych treści tych metafor, przenoszących samoobjawienie Boga zbawiającego. Ohlig idzie bardzo daleko w rozszerzeniu granicy prawdy: dla niego jedynym kryterium reinterpretacji chrześcijańskiej soteriologii jest związenie uniwersalnych nadziei na zbawienie z podstawowymi treściami biblijnymi o Jezusie.

Tak duże różnice w ujęciach granicy interpretacji soteriologii mają w omawianych przypadkach jedno podstawowe źródło³⁰. Znajduje się ono w przyjętym uprzednio horyzoncie myślenia teologicznego. Najwyraźniej widać to w podejściu do autorytetu Objawienia. Schwager podejmuje uważną analizę tekstu biblijnego i tradycji teologicznej pod kątem sprawdzalności jego hipotezy soteriologicznej, a więc odnosi się ściśle do danych treściowych objawionego „tekstu”. Werbick rozumie Objawienie Boże jako wydarzenie wielokształtnej komunikacji, która nie da się zamknąć w „jednoznacznych szablonach pojęć”. Ohlig odrzuca autorytet Objawienia w całości. Te trzy podejścia bezpośrednio rzutują na szerokość granic interpretacji soteriologii. Im mniej pojęciowo wiążącego autorytetu Objawienia, tym dalej sięgają granice interpretacji.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Grenzen der Akkommodation der Erlösungsbotschaft

Die Vielfalt der Erlösungsvorstellungen, die in der Theologiegeschichte in verschiedenen Modellen zur Sprache kamen, lässt die Frage nach einer Grenze der Interpretationen der Soteriologie stellen. Die heute breit anerkannte These von der prinzipiellen Komplementarität der soteriologischen Modelle, die das Problem der Vielfalt auf eigene Art löst, ist auch nach ihren inneren Kriterien der Komplementarität zu befragen. Im vorliegenden Beitrag werden in dieser Hinsicht Zugänge von drei Autoren zur Soteriologie erörtert. R. Schwager, J. Werbick, K.H. Ohlig präsentieren recht unterschiedliche theologische Auffassungen, die sich in der Eigenart ihrer Entwürfe der Soteriologie widerspiegeln. Aus ihrer Darstellung und ihrem Vergleich ergibt sich eine gestufte Anerkennung der Pluralität in der Soteriologie. R. Schwager sucht nach einer eindeutigen Auslegung der Erlösungsbotschaft und meint sie im Schlüssel der Erfahrung der Gewalt und des universellen Strebens nach Frieden gefunden zu haben. J. Werbick sieht Beziehungsreichtum der Heilsbotschaft und Vielfalt der soteriologischen Modelle in der Eigenart der Metaphernsprache

³⁰ W formie przypuszczenia zgłaszamy jeszcze jedno źródło wspomnianych różnic. Poszukiwanie całkowitej jednoznaczności, „modelu uniwersalnego”, które cechuje pracę R. Schwagera, rodzi podejrzenie o zawężenie wyników badań ze względu na przyjętą koncentrację na jednym motywie. Ta krytyka domaga się jednak osobnego zastanowienia, tym bardziej, że dyskusja z nią widoczna jest w pracach samego R. Schwagera i debatach sympozjalnych wokół jego koncepcji.

begründet, da die offenbarte Heilsbotschaft mittels der bestimmten Metaphern den Hörer erreicht und kontextbezogen zur Sprache gebracht wird. K.-H. Ohlig versteht die Soteriologie lediglich als einen jeweils kulturell bedingten Ausdruck der Hoffnung auf das endgültige Heil, also keine bestimmte Auslegung der erlösenden Botschaft bzw. Tat Gottes. Von daher ist für ihn die Grenze der christlichen Soteriologie nur an die Bezugnahme auf den „einfachen“ (auf die wichtigsten Daten reduzierten) Jesus gebunden.

Die Breite der Grenzziehung der theologischen Interpretationen der Heilsbotschaft gestaltet sich bei den besprochenen Theologen also recht unterschiedlich. Das hängt offensichtlich mit dem Vorverstehen der theologischen Grundbegriffe überhaupt (vor allem: Ohlig) oder mit der Konzentration auf ein Leitmotiv, das andere Interpretationen ausblendet (Schwager), zusammen.

DOGMAT JAKO GRANICA: HERMENEUTYKA PAULA BEAUCHAMPA A INTERPRETACJA DOGMATU(-ÓW)

Mimo, iż pojęcie dogmatu jest stosunkowo nowe w teologii¹ trudno mówić o jednej, powszechnie przyjmowanej definicji tego terminu. Sytuacja raczej nie dziwi w odniesieniu do teologii ostatnich lat², która przedkłada wyraźnie ogląd wielowątkowy, nad ujęcia precyzyjne, acz pociągające za sobą niebezpieczeństwo jednostronności. Jednak także w teologii pierwszej połowy II wieku rysowała się wyraźnie różnorodność podejść³ do tego problemu. Współcześnie natomiast do owej uprawnionej różnorodności dopisuje się jeszcze zjawisko – najwyraźniej uwarunkowane specyficzną niechęcią do wszelkich autorytarnych regulacji obecną we współczesnej kulturze – negatywnej oceny zarówno normatywnego charakteru twierdzeń dogmatycznych, jak i sensowności i potrzeby takich twierdzeń w ogóle. Bardziej wyważona krytyka zwraca uwagę na niebezpieczeństwa, na jakie narażać może wierzących teologia zbyt jednostronnie akcentująca wymiar dogmatyczno-normatywny⁴.

Nie jest naszym zamiarem w niniejszej pracy analiza współczesnej dyskusji na temat pojęcia, roli i interpretacji dogmatu. Pragniemy raczej dorzucić do niej kolejne spojrzenie, kolejny głos. Wydaje się, że kwestia dogmatu jest w dużej mierze problemem hermeneutycznym: dogmaty *de facto* istnieją, chodzi więc przede wszystkim o to, jak je rozumieć i wyjaśniać (aspekty dogmatu jako takiego, czyli samego procesu dogmatyzacji, oraz poszczególnych orzeczeń uznawać należy za ściśle powiązane). Królestwem hermeneutyki we współczesnej teologii są niewątpliwie nauki biblijne. Dokonamy zatem próby spojrzenia na problem dogmatu (pozostając przy szerokim, a więc nie do końca doprecyzowanym rozu-

¹ Jego rozpowszechnienie się wiąże się z recepcją dzieła *Commonitorium* Wincentego z Lerynu (publikacja 1528), a pełne zadomowienie się w języku teologicznym datować należy na wieki XVIII–XIX.

² Złożoność i wielowątkowość problematyki dobrze ilustruje synteza W. Beinerta, *Teologiczna teoria poznania*, Kraków 1998, s. 31–59.

³ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VI: *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 152–153.

⁴ K. Berger przestrzega np., że „przesadzona dogmatyka przemienia się w ateizm” (*Po co Jezus umarł na krzyżu*, Poznań 2004, s. 44).

mieniu tego terminu) z perspektywy jednej konkretnej koncepcji hermeneutycznej, wyrosłej na gruncie egzegetycznym. Chodzi o koncepcję Paula Beauchampa zarysowaną w pracy *L'un et l'autre Testament*.

1. PODSTAWOWE ELEMENTY HERMENEUTYKI BEAUCHAMPA: *ARCHE*, USTANOWIENIE, *DEUTEROZA*, *TELOS*

Spróbujemy najpierw zarysować – w sporym skrócie – najistotniejsze elementy koncepcji hermeneutycznej francuskiego egzegety. Interesować nas będzie tutaj przede wszystkim pierwszy tom jego dzieła⁵, podejmujący kwestię formowania się pism Starego Testamentu poprzez kolejne, następujące po sobie i po części nakładające się na siebie, relektury tych samych tekstów. Tom drugi odnosi się do hermeneutyki Nowego Testamentu i jest dla naszej perspektywy mniej interesujący.

1.1 *Arche* i ustanowienie

Poprzez *arche* rozumie Beauchamp historyczny, chronologiczny początek pism, ich materialne powstanie w danym miejscu, kontekście, okolicznościach. Lektura wg porządku ustalanego przez *arche* prowadzić musi do ujęcia diachronicznego, do rozbicia tekstu na poszczególne jego elementy składowe, a w konsekwencji do zatracenia jego jedności (i przesłania całościowego z tej jedności wynikającego). Należy zatem – zdaniem Beauchampa – odrzucić początek, *arche*, jako klucz do interpretacji tekstów biblijnych. W konsekwencji koniecznym staje się znalezienie zasady, która mogłaby spełniać tę rolę chroniąc jednocześnie – na ile to możliwe – jedność księgi. Rodzi się w ten sposób koncepcja ustanowienia księgi przez autorytet zewnętrzny w stosunku do niej. Akt ustanowienia jest konieczny, ponieważ

...sama księga jest czymś zewnętrznym, zbiornikiem, który nie zawiera niczego poza literą, której nadaje tytuł i oddziela od reszty. Litera, ze swej strony, również niczego nie zawiera. Jest orientowana, modyfikowana w funkcji całej księgi i czegoś innego, co przychodzi z daleka i ją samą orientuje (I,15).

Ustanowienie odnosi się nie tylko do samego Pisma w jego całości. Każdy pojedynczy tekst jest ustanowiony. Pierwsze ustanowienie następuje w momencie,

⁵ *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Éditions du Seil, Paris 1976. Tom drugi, *L'un et l'autre Testament. Accomplir les Écritures*, został opublikowany w 1990 roku (po czterestu latach!) przez to samo wydawnictwo. Aby zredukować do minimum ilość przypisów odnośniki do tego działu zostały umieszczone w tekście; podajemy tom i numer strony; wszystkie cytaty w tłumaczeniu własnym.

w którym dany fragment zostaje po raz pierwszy zredagowany na piśmie. Każda nowa redakcja jest następnym aktem tego procesu.

1.2 Deuteroza

Kiedy Beauchamp mówi o *deuterozie* chodzi w gruncie rzeczy o reлектurę, która z kolei prowadzi czytelnika ku napisaniu na nowo tego, co przeczytał. *Deuteroza* wychodzi zatem od *aktu lektury* dokonanego przez pewien *podmiot*. W tym momencie słusznie można by oczekiwać, iż Beauchamp dokona bliższej analizy obu tych elementów. Nie czyni tego jednak. Czytelnik (oraz lektura, której dokonuje) pojawia się raczej w tle, jako element przekazujący okoliczności historyczne, w których lub z powodu których następuje reлектura i w konsekwencji *deuteroza*. Obecność owego podmiotu staje się nieco bardziej wyraźna poprzez osobę skryby⁶, Beauchamp nie pogłębia jednak analizy tej postaci. Najbardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem tego braku jest świadoma tendencja francuskiego egzegety do ograniczenia się do danych dostarczanych przez samą Biblię:

Czytelnicy prawa, czytelnicy proroków, czytelnicy mędrców, którzy przepisują od nowa ich dzieło, wyciszają własny głos i wymazują własne imię – w milczeniu wypełnionym cierpliwością ucznia – właśnie w momencie, w którym mówią rzeczy najbardziej nowe, prawie o tym nie wiedząc. My koronujemy ich tytułem nowatorów dokładnie w chwili, w której oni odkładają ową koronę, by przybrać tytuł sługi (I,280).

Brak analizy aktu lektury i prawie całkowita nieobecność osoby czytelnika-pisarza jest – naszym zdaniem – jednym z najsłabszych punktów teorii Beauchampa. Brak ten zaciemnia całą koncepcję *deuterozy*: nie wiadomo skąd właściwie bierze początek jej mechanizm. Przeszczepiając jego hermeneutykę na grunt interpretacji dogmatu będziemy musieli uzupełnić ten brak.

Idźmy jednak dalej w naszej rekonstrukcji myśli Beauchampa. Nowa redakcja zakłada, iż tekst stanowiący punkt wyjścia mógł oddziaływać na czytelnika przez dłuższy czas⁷. Tylko w ten sposób otrzymujemy wystarczająco długi okres dla właściwego zrozumienia wcześniejszych tekstów, wcześniejszej tradycji.

⁶ Której to postaci przykładem prawie paradygmatycznym jest dla Beauchampa Baruch; por. I,141.

⁷ „Powrót słowa ku sobie nie jest możliwy jak tylko po dłuższym okresie od czasu, w którym ujrzało światło dzienne. Deuteroza, na każdym terenie, zakłada wielorakość i ilość, którą totalizuje. Jednak totalizacja implikuje zamknięcie: trzeba, by to, co wielorakie mogło okazać się już ukończonym” (I,157 n).

Rozumieć, znaczy dotrzeć do podmiotu na grani tego, co wyraża, nie po to, by powtórzyć dosłownie to, co oznajmia, lecz by zwrócić się wraz z nim ku temu, co daje postawę jego wypowiedzi. Owa grań przyciąga i przeraża jednocześnie. Każda zdobywcza świadomości oddziałuje w pozytywnych twierdzeniach na przeszłość świadomości: podmiot potwierdza się właśnie przez to, że odmawia ograniczenia się do siebie samego i zdobywa szerszy obszar (I,277 n).

Zrozumienie tego typu pozwala przede wszystkim zachować jedność z tekstem, który zostaje zredagowany na nowo, jest fundamentem ciągłości. Rozumieć znaczy bowiem osiągnąć tego, co możemy określić jako najgłębszą intencję⁸ tego, który pisze. Intencja ta, wedle Beauchampa, organizowana jest przez dynamizm *telosu*, dotarcie do niej oznacza zatem włączenie się w ów dynamizm, który jest racją wiernej ciągłości *deuterozy*⁹.

Deuteroza ma też funkcję syntetyzującą. W świadomości czytającego, poprzez proces zrozumienia, różne dane tradycji łączą się, by tworzyć idee nowe i nienowe jednocześnie. Nienowe o ile podejmują myśli wcześniejsze zgodnie z logiką *telosu*; nowe o ile nie były obecne na powierzchni wcześniejszych pism. W odniesieniu do *deuterozy* księgi Przysłów 1–9 Beauchamp pisze:

Narracja wycofuje się z zawartości, uformowanej z obowiązków i wzorców postępowania, które mogłyby być opisane i analizowane każdy z osobna, lecz których wielość wymyka się. Narracja wypełnia się mimo to, wprowadzając prawo tam, gdzie były tylko prawa, Mądrość, gdzie było tylko mądre postępowanie. Pustka jest zatem niczym negatyw pewnej różnicy: ukazuje, iż prawo nie jest prawami ani Mądrość postawami przez nią zalecanymi (I,151).

Mamy więc do czynienia z ruchem, który od wielości prowadzi ku jedności i stara się dotrzeć do esencji tekstu, od którego wychodzi.

W analizie tego procesu narzuca się wręcz zagadnienie roli doświadczenia historycznego i wewnętrznego osoby, która czyta i pisze. Beauchamp nie podejmuje go jednak bezpośrednio i w sposób systematyczny. Naszym zdaniem bez odwołania do podmiotu i jego doświadczenia mechanizm *deuterozy* pozostaje niejasny. Autor odwołuje się ciągle do faktów historycznych, by wyjaśniać szczegóły tekstów napisanych na nowo wedle *deuterozy*, lecz jego refleksja tu się zatrzymuje. Doświadczenie wewnętrzne tego, kto czyta jest wyraźnie obecne w tle rozważań, jako element interpretacyjny wewnątrz procesu *deuterozy*, nie staje się jednak nigdy przedmiotem bezpośredniej refleksji Beauchampa.

⁸ Sam Beauchamp nie używa tego pojęcia, ostatecznie jednak można jego myśl do niego sprowadzić.

⁹ Pojęciem *telosu* zajmiemy się niżej.

Ostatnia kwestia jaką musimy się zająć to sam moment nowej redakcji, powstania nowego tekstu. Co skłania tego, kto czyta, do rozpoczęcia pisania? Odpowiedź Beauchampa na to pytanie odwołuje się do dynamizmu immanentnego w tekście, który jest odczytywany. To pierwsze pismo rodzi drugie. Każdy tekst popycha zawsze „na zewnątrz” siebie:

Deuteroza (...) jest powrotem wypowiedzi ku sobie samej, tak jak w wymowie, która nakłada na siebie jednakowe sylaby, by stały się pierwszymi słowami dziecka, lub w geście, który zamienia kartkę w plik, to jest w wieść. Ów powrót ku sobie łączy zamknięcie się tekstu na sobie i jego odesłanie na zewnątrz (I,162).

I tak dochodzimy do kolejnego elementu koncepcji hermeneutycznej Beauchampa, nazwanego przez autora *telos*.

1.3 Telos

Formowanie się księgi, mimowolna deuteroza trzech wymiarów ekspresji biblijnej [prawo, prorocy, mądrość] oraz ich konwergencja w jednym centrum, idą krok w krok. Aby ocenić tę dynamikę jako konkretny fakt, trzeba jeszcze przyrzeć się, jak przyszłość jest tym, co ją porusza i determinuje. Nie może być inaczej, jeśli związek pomiędzy trzema jednostkami jest – jak uważamy – strukturalny. Innymi słowy związek ów odnajduje swą prawdę przed a nie za sobą. Sens tekstów leży w przyszłości, i właśnie dzięki temu sprawia, iż rozwijają się ku niemu (I,170).

„Sens tekstów leży w przyszłości” – oto kluczowe stwierdzenie Beauchampa. Jego zdaniem to punkt dojścia całego procesu nowej redakcji przyciąga ku sobie jego ruch. Sens tekstów jest uchwytny jedynie w perspektywie celu, ku któremu zmierzają. *Telos* jest siłą przyciągania jednocześnie transcendentną i immanentną w stosunku do pism. Działa w nich i pociąga je z zewnątrz, z przyszłości jeszcze nie zrealizowanej.

Dekret prawa i sentencja proroków, obietnica prawa i porów proroków: wszystko jest pociągane w kierunku telosu i wszystko wyznacza telos jako początek. Ów początek nie jest rezultatem: daje się rozpoznać jako to, co stwarza wszystko co istnieje, i funkcją mądrości jest właśnie świadczenie o tej trwałości. Można z pewnością nazywać „postępem” tego rodzaju ruch w kierunku telosu. Termin jest akceptowalny w sensie procesu, który prowadzi pewien ruch w kierunku końca wedle praw rzeczywistości i który ujawnia te prawa (I,277).

Telos działa także na początku procesu, nie powinien jednak być mylony z *arche*. *Telos* jest początkiem w tym sensie, iż pismo od momentu powstania zorientowane jest ku sensowi, lepiej – ku pełni sensu, która mieści się w przyszłości.

Arche i *telos* organizują pisma na dwa różne sposoby. *Arche* daje początek porządkowi diachronicznemu, *telos* jest zasadą synchroniczności.

Nacisk na *arche* lub początek, na przekaz ustny i proste formy odpowiada w dawniejszej nauce temu, co obecna nauka czyni w odwrotnym kierunku, kładąc w nowy sposób akcent na *telos*, na pismach i formach złożonych (I,177).

Zarówno *arche* jak i *telos* inicjują pewną hermeneutykę. Z *arche* rodzi się egzegeza historyczno-krytyczna, z *telosu* – przynajmniej koncepcja Beauchampa. W ostatecznym rozrachunku *telos* jest zasadą hermeneutyczną, która organizuje cały pierwszy tom *L'un et l'autre Testament*. Autor odnajduje logikę *telosu* wewnątrz Pisma. Trzeba jednak postawić pytanie, czy zasada ta zostaje w praktyce odnaleziona w Biblii, czy też jest raczej projekcją skonstruowanej *a priori* zasady hermeneutycznej na tekst biblijny. Nie można oczywiście zaprzeczyć, iż teksty biblijne są ściśłą jednością, i że w Biblii można odnaleźć dynamizmy sprawiające, iż niektóre teksty rodzą inne. Jest jednak dopuszczalne twierdzenie, iż wszystkie te dynamizmy organizowane są przez „przyszłość”? W jaki sposób w praktyce *telos* organizuje *deuterozę* i *scalanie* tekstów by tworzyły jedność? Czy czasem *telos* nie staje się tu czymś w rodzaju magicznej zasady, za pomocą której można wyjaśnić wszystko to, czego się nie umie wyjaśnić? Wątpliwości wzrastają, kiedy Beauchamp wyjaśnia punkt dojścia *telosu*, którym jest jego zdaniem apokaliptyka, którą można uznać za „równoważną całej księdze” (I,226).

Ujęte jednocześnie w ich jedności i wypełnieniu, Prawo, Prorocy i Mądrość tworzą w apokaliptyce (rozumianej nie jako osobna księga, lecz jako gatunek literacki *telosu*) osad, kondensację która trzyma czytającego na dystans. (...) Było koniecznością całego Pisma stworzenie apokalips (I,200).

Wedle Beauchampa w apokaliptyce *telos* przestaje być nieokreślony, to jest znajduje swój „gatunek”¹⁰. Ruch odczytywania-zapisywania nie jest wieczny, lecz zatrzymuje się właśnie w apokaliptyce. *Telos* stanowi w ten sposób koniec, zatrzymanie się całego procesu¹¹.

Ruch, który projektuje pismo na zewnątrz niego samego w inne pisma mógłby być nieokreślonym crescendo i brak końca byłby niebezpieczny dla sensu tekstów. (...) Jednak ruch, który odnajdujemy w Biblii ma przeciwną naturę, nie jest nieokreślony: *telos* go pociąga jako jego zakończenie i meta, meta będąca prawdziwym początkiem (I,188 n).

¹⁰ „Apokalipsa jest gatunkiem *telosu* (...). Gatunek apokaliptyczny nie zajmuje żadnej z trzech pozycji z powodu tego, iż jest punktem, w którym zbiegają się prawo, prorocy, mędrcy: apokalipsa ukazuje, iż połączenie trzech gatunków sytuuje się poza nimi” (I,171).

¹¹ Jednak Beauchamp stwierdza również, iż nie w *telosie*, lecz w doświadczeniu autorów piszących apokalipsy znajduje się przyczyna zatrzymania się *telosu*; por. I,218.

W ten sposób *telos* zostaje ukazany przez Beauchampa jako zasada dominująca nad całym procesem odczytywania-zapisywania. Jest obecny na początku jako coś w rodzaju przyczyny celowej; jest obecny w trakcie kolejnych redakcji i rządzi ich mechanizmem; jest obecny na końcu, tym razem „wcielony” w apokaliptyce jako powstrzymanie całego procesu.

Cała ta konstrukcja, niewątpliwie logiczna, sprawia jednak wrażenie sztucznej. *Telos* – jak go opisuje Beauchamp – wydaje się być pojęciem, które faktycznie streszcza w sobie różne procesy, mechanizmy, zasady, które dochodzą do głosu w trakcie formowania się Starego Testamentu, czymś w rodzaju nadbudowy, której funkcją jest bardziej uproszczenie, niż wyjaśnienie. Słabość systemu – naszym zdaniem – ujawnia się szczególnie w piątym rozdziale pierwszego tomu, poświęconego apokaliptyce. Autor usiłuje w nim wykazać jak całe Pismo rekapitułuje się i streszcza w apokaliptyce. Lecz właśnie ta analiza wydaje się być najmniej przekonująca, ponieważ powiązania, na które wskazuje się raczej mało znaczące¹². Nie możemy zająć się tutaj szczegółową krytyką tej części pracy Beauchampa, ma to zresztą drugorzędne znaczenie dla naszej perspektywy.

Podkreślmy jednak jeszcze, że to nie zasadnicze tezy hermeneutyki Beauchampa są najbardziej problematyczne, ale raczej próba wykazania, że można je wyprowadzić bezpośrednio i wyłącznie z tekstów biblijnych, praktycznie bez zwrócenia uwagi na osoby pisarza i czytelnika oraz bez szerszej perspektywy – spojrzenia na Pismo jako jeden z elementów większej całości, którą jest historia zbawienia.

2. ZASTOSOWANIE KONCEPCJI BEAUCHAMPA DO INTERPRETACJI DOGMATU

Spróbujemy teraz dokonać relektury zarysowanych powyżej zasadniczych elementów hermeneutyki Beauchampa, w perspektywie zastosowania jej do interpretacji dogmatów. Zwróciliśmy już uwagę na pewne luki i słabości koncepcji francuskiego egzegety – postaramy się zatem dokonać koniecznych uzupełnień i korekt.

Beauchamp kontestuje *arche* jako fundamentalny punkt wyjścia hermeneutyki biblijnej. Wydaje się, że krytykę tę odnieść można niejednokrotnie do wspólnego podejścia do interpretacji dogmatów. Metoda neoscholastyczna w dogmatyce prowadziła z konieczności do rozbijania tradycji doktrynalnej na poszczególne twierdzenia, które – w drugim etapie metody i nie zawsze szczęśliwie – wbudowywała w pewną abstrakcyjną syntezę. Wprowadzenie metod historycznych w dogmatyce poprawiło tę sytuację, ale tylko częściowo. Pogłębione studia nad kontekstem historycznym, w jakim powstawały poszczególne orzeczenia

¹² Por. I, 202 n; 205 n; 214 n; 219–224.

dogmatyczne wpłynęły bardzo pozytywnie na ich zrozumienie. Jednak pociągnięty za sobą niebezpieczeństwo analogiczne do diachronizacji w egzegezie: rozbiłania wypowiedzi dogmatycznych na ich składowe, analizowania w sposób rozłączny poszczególnych tradycji teologicznych, które na nie się złożyły, je wygenerowały. A to z kolei może – w skrajnych przypadkach – prowadzić do utraty z oczu całości, zarówno pojmowanej jako integralne teksty poszczególnych orzeczeń, jak i szerzej – jako cała tradycja dogmatyczna Kościoła.

Wydaje się, iż wypracowanie hermeneutyki zdolnej do zachowania i interpretowania dynamicznej jedności owej tradycji dogmatycznej, przy jednoczesnym utrzymaniu całego bogactwa pochodzącego ze studiów historyczno-analitycznych stanowi (lub stanowić powinno) jeden z priorytetów w metodologicznych badaniach współczesnej teologii dogmatycznej. Beauchampowa kontestacja *arche* – historycznego początku tekstu – jako punktu wyjścia dla hermeneutyki wskazuje nam w pewnym sensie kierunek. Sama jednak kontestacja nie wystarczy. Konieczne jest znalezienie alternatywnej zasady porządkującej.

Beauchamp wskazuje na *telos* jako na taką zasadę. Niedookreśloność tego pojęcia nie pozwala nam jednak na przeszczepienie go w sposób bezpośredni na grunt interpretacji dogmatu. Warto natomiast zwrócić uwagę na niektóre intuicje zawarte w owej koncepcji. Przede wszystkim beauchampowy *telos* leży „poza tekstem”. Nie da się go sprowadzić do żadnego z elementów nań się składających. Co więcej – nie jest też sumą tychże elementów i okoliczności historycznych wpływających na powstanie tekstu. Czymże zatem jest? Sam Beauchamp nie odpowiada wprost i zdaje się, że na gruncie wyłącznie biblijnym znalezienie odpowiedzi jest skrajnie trudne. Jednak jeśli spojrzymy na tradycję biblijną i dogmatyczną z perspektywy całości Objawienia, czy historii zbawienia, sytuacja nieco się zmieni. Historia zbawienia nie jest bowiem zorientowana na samą siebie. Nie drepcze w kółko po własnych śladach. Jest prowadzona przez Pana dziejów ku ostatecznemu spełnieniu poprzez włączenie całej ludzkości i każdego pojedynczego człowieka w dynamizm życia Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Beauchamp widział wypełnienie *telosu* w apokaliptyce. Być może powinien był sięgnąć dalej, wskazując na to, iż dynamika *telosu* pociąga teksty w tę samą stronę, w jaką dąży historia: ku eschatologicznemu spełnieniu. Jednak to nie eschatologia jest gwarantem dynamiki *telosu*, lecz raczej Ten, który ku sobie wszystko pociąga. Objawienie pojmowane jako świadectwo spisane, doświadczenie osób i wspólnot w Kościele, przez które Objawienie jest nieustannie interioryzowane oraz systematyczna refleksja nad tym procesem (teologia) pociągana jest, a przez to skierowana ku swemu ostatecznemu horyzontowi, który pozostaje jednak niedosiężny.

Warto chyba przywołać tutaj bardzo celne rozróżnienie św. Tomasza z Akwinu¹³. Otóż zwraca on uwagę, iż rzeczywisty przedmiot (*res*) naszej wiary jest ostatecznie jeden: jest nim sam Bóg. Jednak nigdy w tym życiu nie poznajemy Go w pełnym i jednorazowym oglądzie, ale raczej na sposób odpowiadający strukturze naszego poznania – poprzez wiele poznań cząstkowych, aspektowych. Owym poznanom odpowiadają na płaszczyźnie teologicznej czy dogmatycznej odpowiednie prawdy, twierdzenia, sformułowania. Te jednak nigdy nie wyczerpują prawdy o Nim, dlatego nasza wiara sięgać musi niejako poza wszelkie sformułowania¹⁴, ku *res*. Wierzymy w Boga takiego, jaki jest w sobie, mimo, że nie dysponujemy takim Jego oglądem.

Można chyba zaryzykować twierdzenie, że wszystko co dzieje się w Kościele na płaszczyźnie teologiczno-dogmatycznej to nic innego jak kolejne próby zbliżenia się do *res*, do Boga jako ostatecznego przedmiotu teologicznego poznania. *Res* przyciąga do siebie w sposób nieodparty, generując dynamizm, który prowokuje coraz to nowe usiłowania interpretacji poszczególnych aspektów Tajemnicy. Jednocześnie wymyka się każdemu ujęciu cząstkowemu, każdej definicji. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż koncepcja *telosu* Beauchampa jest przynajmniej po części zbieżna z tym, co u Tomasza wyrażone jest poprzez *res*. W obu przypadkach chodzi o przyczynę celową, która umożliwia oraz organizuje w koherentną całość cząstkowe, aspektowe poznania. I w obu przypadkach przyczyna ta jest transcendentna w stosunku do tego, co jest w stanie wytworzyć ludzka refleksja.

Bóg sam jest przyczyną i gwarantem rozwoju tradycji dogmatycznej. Zdanie to może porażać abstrakcyjnością, – bo cóż to właściwie znaczy? Powyżej zwróciliśmy uwagę na niektóre słabości teorii Beauchampa. Jedną z nich był właśnie „wytrychowy” charakter idei *telosu* – w niej streszczały się wszystkie niedojasnione aspekty jego koncepcji hermeneutycznej. A wyjaśnienia domagały się przede wszystkim rola autora i rola czytelnika w przełożeniu dynamizmu *telosu* na konkretne teksty. Próba adaptacji hermeneutyki Beauchampa do interpretacji dogmatu domaga się uzupełnienia w tym właśnie punkcie. I tu raz jeszcze pomocny może być wkład św. Tomasza. Tym, co odróżnia *res* od *telosu* Beauchampa jest przede wszystkim jasne powiązanie pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania: jest nim wiara. Ona ugruntowuje zarówno poznania cząstkowe, jak i otwiera podmiot na poznanie ostateczne, definitywne, które jednak w ramach doczesnych możliwości poznawczych człowieka nie może być zrealizowane. Samoobjawienie się Boga dokonuje się zresztą w sposób dostosowany do tych możliwości, a zatem może być przyjmowane przez człowieka w wierze, na drodze interioryzacji świadectw o historycznych wydarzeniach, czy też własnego

¹³ Por. STh II–II, q. I.

¹⁴ *Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* – STh II–II, q. I, a. 2, ad. 2.

doświadczenia. Na tej drodze poznawane są pewne aspekty Tajemnicy. Poznanie to może być dalej pogłębiane i rozwijane przez refleksję.

Oczywiście nie można zapomnieć, że owa relacja podmiot-przedmiot, mimo iż posiada niezbywalny charakter indywidualny, nie zamyka się i nie wyczerpuje w tym wymiarze. Jej właściwym środowiskiem jest wspólnota Kościoła, lud, do którego Bóg skierował swoje Słowo. To w niej następuje zarówno przekaz jak i pogłębianie poznania. W jej kontekście dochodzi również do otwarcia indywidualnego doświadczenia na płaszczyznę intersubiektywną: osobiście (indywidualnie) przeżywana wiara prowadzi do świadectwa. W ten sposób poznanie wpływające z doświadczenia wiary pojedynczej osoby zostaje w sposób naturalny skonfrontowane z poznaniem, jakie stanowi dziedzictwo wspólnoty, dziedzictwo budowane przez pokolenia na fundamencie normatywnego doświadczenia wyrażonego w Piśmie Świętym i tradycji. W owej konfrontacji zawarty jest z konieczności pewien składnik regulujący: owoce indywidualnego doświadczenia i refleksji mogą ubogacić wspólnotę o tyle, o ile zostaną przez nią rozpoznane jako współbieżne z owym dziedzictwem.

Kiedy ów „składnik regulujący” zaczął generować to, co nazywamy dzisiaj dogmatami? Chyba uznać trzeba, że dogmaty – w szerokim znaczeniu – pojawiły się wraz z chwilą, w której pierwotna wspólnota uczniów Chrystusa zaczęła sobie uświadamiać własną oryginalność i odrębność. Od tego momentu bowiem indywidualne doświadczenia, przemyślenia, intuicje mogły być rozpoznawane (bądź nie), jako przynależące do tego samego podstawowego dynamizmu wiary wychylonej w stronę *res*. Dogmaty zaś pojmowane w sensie ścisłym, „definitywnym”, stanowią szczególne przypadki tego procesu i pojawiają się wówczas, gdy czyjaś indywidualna interpretacja mogłaby doprowadzić wspólnotę do zerwania łączności z dziedzictwem płynącym z doświadczenia normatywnego. Konieczna jest zatem interwencja autorytetu (który nazywamy dzisiaj Urzędem Nauczycielskim), który dokonuje rozpoznania autentyczności nowej propozycji. O powstaniu dogmatu w sensie ścisłym decyduje zatem określony akt określonego autorytetu – i tak oto powracamy do koncepcji Beauchampa, który mówił o *akcie ustanowienia* jako podstawie sensu danego tekstu. Francuski egzegeta nie określił wyraźnie podmiotu aktu ustanowienia. Na gruncie teologiczno-dogmatycznym określenie to jest konieczne, ale i relatywnie prostsze: chodzi bowiem o instytucjonalny autorytet, który rozpoznawany jest we wspólnocie Kościoła jako zwornik jedności i wierności – o kolegium Apostołów i ich następców pod przewodnictwem Piotra i jego następców. Oczywiście konkretny sposób, w jaki dokonuje się akt ustanowienia, związany jest z historycznie uwarunkowanymi zmianami w kształcie sprawowania posługi apostoelskiej. Jego fundamentalny mechanizm nie ulega jednak zmianie.

Powróciwszy do teorii Beauchampa możemy teraz sięgnąć do kolejnego jej elementu, a mianowicie do idei *deuterozy*, czy relektury. Powstanie nowego tekstu dokonuje się poprzez ponowne odczytanie wcześniejszej tradycji w nowych warunkach. Czyż nie taką właśnie relekturę pociąga za sobą każdorazowo wypowiedź dogmatyczna? Czyż sąd co do zbieżności nowej interpretacji z dotychczasową tradycją nie domaga się odczytania owej tradycji niejako od nowa? Czyż definicji wielkich soborów nie należy postrzegać jako kolejnych aktów relektury istniejących tradycji w ściśle określonym kontekście historycznym, by odpowiedzieć na konkretne zapotrzebowanie (doświadczenie) Kościoła danego czasu?

Takie inspirowane hermeneutyką Beauchampa podejście pozwala przede wszystkim na uchwycenie organicznego związku poszczególnych orzeczeń soborowych, które – niestety – zbyt często interpretowane są w oderwaniu jedne od drugich. Warto pod tym kątem przyrzeć się nieco dokładniej wczesnej chrystologii. W praktyce owo oderwanie dokonuje się zwłaszcza w odniesieniu do Soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego. Pierwszy omawiany jest zwykle w ramach traktatu o Trójcy, drugi, w ramach chrystologii. A przecież oba stanowią dwa akty tego samego procesu relektury tradycji normatywnej, jaką jest (ojcowie mieli bardzo jasną tego świadomość) Nowy Testament. Z punktu widzenia metody historyczno-krytycznej mamy do czynienia z dwoma różnymi tekstami, które dzieli ponad sto lat. Jednak Nicea – w intencji zgromadzonych na soborze biskupów – nie jest niczym innym, jak interpretacyjnym apendyksem do Nowego Testamentu, zaś Chalcedon – apendyksem interpretacyjnym do Nicei (itd.!). Zatem do właściwego sensu orzeczeń tych soborów można dojść tylko wówczas, kiedy interpretuje się je łącznie, właściwie jako jeden tekst!

O takiej świadomości ojców soborowych świadczy dobitnie prolog orzeczenia chalcedońskiego, który najpierw odwołuje się do tradycji poprzez wymienienie poprzednich soborów. Jednak teksty wcześniejszych Symboli nie zostają przytoczone – wystarczy wzmianka: „Symbol 318 ojców z Nicei oraz symbol 150 ojców z Konstantynopola”. Po czym następują stwierdzenia o kapitalnym znaczeniu hermeneutycznym: sam ten symbol starcza do pełnego wyrażenia wiary. Jednak, jako że heretycy wymyślili nowe wyrażenia, trzeba było dalszych doprecyzowań. Co więcej – prolog stwierdza, iż już w Konstantynopolu ojcowie nie chcieli dodać niczego do symbolu z Nicei, bo nic mu nie brakowało! Mieli więc świadomość, iż ich definicja wpisuje się w pewien ciąg tradycji, która streszcza się jakoś już w pierwszym akcie normatywnym. Jednak samo sformułowanie źródłowe, będąc z konieczności ograniczone co do formuły właśnie, domaga się doprecyzowań, które jednak nie mogą być rozumiane w sensie nowych prawd, odkrywania nowych rzeczywistości mających stać się przedmiotem wiary. Innymi słowy (posługując się terminologią Beauchampa): poszczególne orzeczenia chry-

stologiczne nie są niczym innym jak kolejnymi aktami *deuterozy*, z których żaden tak naprawdę nie wyczerpuje sensu misterium.

3. UWAGI KOŃCOWE – METAFORA GRANICY

Jak scharakteryzować dogmat widziany przez perspektywę hermeneutyki Paula Beauchampa? Chyba najbardziej adekwatna będzie metafora granicy. Dogmat – szeroko pojęty – jest jak linia graniczna wyznaczająca pewne terytorium. Okalany obszar, to przestrzeń, na której poznanie Boga, doświadczenie wiary i jego interpretacja współbrzmia z *res*, z tym, czym (kim) jest Bóg sam w sobie – w sposób niedoskonały, przybliżony, ale jednak prawdziwie oddają pewne aspekty tej rzeczywistości (w tradycyjnym języku teologicznym to obszar „ortodoksji”). Albo inaczej: jest to obszar, na którym *res* oddziałuje swoim inspirującym przyciąganiem, wspierając w człowieku dążenie do poznania Boga (*telos* Beauchampa!). Nie chodzi jednak o granicę typu miejskiego – jasno wyznaczoną linią czy ogrodzeniem, której w zasadzie nieświadomie przekroczyć się nie da, a i kontrolowanie nadużyć jest relatywnie łatwe. Chodzi raczej o „zieloną granicę”: dość płynny obszar graniczny, na którym z rzadka rozsiane są posterunki. I tylko tam, gdzie one się znajdują, w ich bezpośredniej bliskości, jesteśmy w stanie bardzo jasno i dokładnie określić gdzie kończy się ów obszar współbrzmienia z *res* („ortodoksja”), a gdzie się kończy („herezja”), czy jesteśmy jeszcze „wewnątrz”, czy już „na zewnątrz”.

Za ustawianie, a więc także za porządek rozmieszczenia posterunków odpowiedzialne są służby graniczne. I zwykle takie punkty powstają w miejscach, w których istnieje największe ryzyko nieświadomego lub/i nielegalnego przekroczenia granicy. Funkcję analogiczną służb granicznych spełnia Magisterium (dokonujące beauchampowego *aktu ustanowienia*), zaś posterunkami granicznymi są dogmaty w sensie ścisłym: uroczyste i powszechnie obowiązujące orzeczenia, które w sposób jasny rozróżniają pomiędzy tym, co prawdziwie przybliża do *res*, a tym, co oddala. Wypowiedzi dogmatyczne – podobnie jak posterunki – pojawiają się najpierw w obszarach największego ryzyka i jako odpowiedź na rzeczywiste (i często masowe) przekroczenia granicy. Wystarczy przyrzeć się historii pierwszych soborów powszechnych. Na pierwszy ogień idą określenia boskości Chrystusa, boskości Ducha Świętego, równowagi boskości i człowieczeństwa w Chrystusie; w miarę upływu czasu orzeczenia podejmują kwestie mniej kluczowe dla wiary Kościoła.

Oczywiście ustawienie jednego posterunku granicznego powoduje najczęściej przeniesienie się przemytników na inne miejsce. Służba graniczna musi wówczas odpowiedzieć wyznaczając nowe stanowisko, które z jednej strony skutecznie przeciwdziałać będzie nowym naruszeniom granicy, z drugiej – harmonizować

(np. ze względów logistycznych) z istniejącą już siecią posterunków. Konieczna jest zatem do tego relektura owej istniejącej sieci w funkcji nowej sytuacji. Analogicznie ma się rzecz z dogmatami w sensie ścisłym. Nowe orzeczenia pojawiają się „w obszarze granicznym”, który wyznaczony jest już jakoś przez wiarę Kościoła (dogmat w sensie szerokim, obszar oddziaływania *res*), na skutek zaistnienia nowych okoliczności (*arche* Beauchampa), w których konieczne staje się precyzyjne wyznaczenie granicy pomiędzy wiarą Kościoła, a tym, co do niej nie należy. Każde nowa definicja wymaga relektury wcześniejszych (*deuteroza* Beauchampa!) – z nimi musi współbrzmieć; często zresztą stanowi doprecyzowanie tego, co pozostało niedopowiedziane wcześniej (wystarczy przywołać tutaj rolę Soboru Chalcedońskiego w stosunku do Soboru Efeskiego) – często dlatego, że dopowiedziane być nie mogło, gdyż dopiero proces recepcji ukazywał w pełni blaski i cienie danego orzeczenia. Nierzadko zresztą boleśnie – w postaci nowej herezji czy schizmy.

Rekapitulując: orzeczenie dogmatyczne widziane w perspektywie hermeneutyki Beauchampa powstaje poprzez *akt ustanowienia* ze strony Magisterium inspirowane sprzężeniem trzech dynamizmów: *telosu*, *deuterozy*, *arche*, czyli – innymi słowy – przyciągania przez ostateczny przedmiot wiary (*res*), relektury wcześniejszej tradycji dogmatycznej, oraz konkretnych historycznych okoliczności. Poprawna interpretacja dogmatu, czyli uchwycenie wąskiej granicy(!) oddzielającej prawdę od fałszu, może dokonywać się tylko wtedy, kiedy wszystkie te trzy elementy będą brane pod uwagę w ich dynamicznej jedności.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Dogma als Grenze: Die Hermeneutik von Paul Beauchamp und die Interpretation des Dogmas

Der Begriff des Dogmas wird in der modernen Theologie unterschiedlich gedeutet. Das Problem des Verständnisses des Dogmas scheint hauptsächlich hermeneutischer Art zu sein. Der Verfasser versucht dieses Problem aus einem bestimmten Blickwinkel zu beleuchten, und zwar mit Berufung auf die hermeneutische Konzeption von Paul Beauchamp und zugleich in einer kritischen Auseinandersetzung mit ihr. Im ersten Teil stellt er Grundelemente der Hermeneutik Beauchamps dar. Sie wird in den Begriffen „Arche“, „Setzung“, „Deuteroze“, „Telos“ erschlossen. Beauchamp will die (alttestamentlichen) Texte nicht durch die Berufung auf die Umstände des Entstehens und der Entwicklung („Arche“) zu verstehen suchen, sondern durch den Hinweis auf ein außerhalb der sich entwickelnden Texte liegendes („setzendes“) Prinzip, das ihre Einheit wahrt. Erst in diesem Licht lässt sich die Entwicklung der Texte als eine fortschreitende Re-Lektüre („Deuteroze“) begreifen, die auf ein Ziel („Telos“) hin läuft. Im Konzept Beauchamps ist vor

allem die Berücksichtigung der personalen Dimension des beschriebenen Prozesses zu bemängeln, die Subjekte der fortschreitenden Überlieferung verschwinden hinter den Regeln der gedeuteten Entwicklung. Im Bewusstsein dieser – und anderer – Mängel wird im zweiten Teil versucht, das Konzept von Beauchamp auf die Interpretation des Dogmas anzuwenden. Wie er in der Exegese das Problem der Fragmentarisierung feststellt, so ist auch in der Dogmatik eine gewisse Zerstreung der theologischen Traditionen und der Aussagen des Lehramtes als Folge der historischen Methode zu beobachten. Vielleicht soll man, Beauchamp folgend, die Schlüsselposition der an „Arche“ orientierten Methode relativieren und ein anderes ordnendes Prinzip der Dogmengeschichte suchen. Das unklare „Telos“ von Beauchamp wäre hier allerdings der thomanischen „res“, zu der das ganze Glaubensleben über die damit verbundene Reflexion hinaus strebt, unterzuordnen. „Res“ ist in der Interpretation des Aquinaten vor allem Objekt des Strebens und des Glaubens der Personen. In der gemeinschaftlichen (Kirche!) Erfahrung des zu „res“ strebenden Glaubens musste die Notwendigkeit einleuchten, diese einheitliche Dynamik des Glaubens an einigen (gefährdeten) Eckpunkten „festzumachen“. Immer geht es aber um dieselbe Dynamik, was am Beispiel der Aussagen der ersten Konzilien besonders gut sichtbar ist. Diese Aussagen dürfen nicht anders als in der Einheit der ständigen Re-Lektüre der Schrift und der Väter angesichts der sich neu darstellenden Herausforderungen analysiert werden. Von daher macht sich das Dogma im Metapher der Grenze verstehbar: Das Dogma umschreibt den großen Bereich, in dem die Glaubenserfahrung und ihre Interpretation mit „res“ im (die Proportion bewahrt!) Einklang bleibt oder in dem „res“ den Gott suchenden Menschen inspiriert und anzieht.

„MIĘDZY DOCZESNOŚCIĄ A WIECZNOŚCIĄ”

Człowiek jako istota cielesno-duchowa doświadcza różnych ograniczeń w swoim życiu. Niektórzy stwierdzają, że istnienie jakichkolwiek granic w ludzkiej egzystencji jest po prostu dowodem braku pełnej wolności. Czy jednak istnieje potrzeba zniwelowania wszelkich granic w przestrzeni życia ludzkiego, aby można było poczuć się prawdziwie wolnym? Doświadczenie uczy, że nie sposób właściwie żyć i rozwijać się, nie będąc częścią wspólnoty, która w pewnym sensie określa granice i porządkuje nasze działanie w świecie. Niewątpliwie szczególnie ważnym momentem „granicznym” w naszym życiu jest śmierć. Śmierć stanowi granicę między doczesnością a wiecznością. Nie jesteśmy w stanie dostrzec tego, co dokonuje się we wnętrzu człowieka umierającego. Możemy oczywiście być świadkami tego wydarzenia, jednakże zawsze będziemy tylko „obserwatorami z zewnątrz”. Śmierć można przyjąć jako fakt biologiczny, pomijając jego wymiar filozoficzny i teologiczny i w ten sposób zredukować byt ludzki do bytu innych istot żyjących. Jednakże historia ludzkości pokazuje, iż od samych początków człowiek uświadamiał sobie, że jego życie nie ogranicza się tylko wymiaru doczesnego, lecz trwa dalej w formie kolejnych wcieleń (Religie Wschodu), albo w formie nieśmiertelnej duszy, która oczekuje na połączenie się ze swoim ciałem. Punktem granicznym między doczesnością a wiecznością jest nie tylko śmierć, ale również dokonujący się sąd, który decyduje o wieczności. W ramach artykułu pragniemy spojrzeć na wydarzenie sądu, odbywającego się w momencie śmierci, jako tego momentu, po którym są możliwe już tylko dwa kierunki: niebo lub piekło. J. H. Newman wołał: „jest już najwyższy czas, byśmy przebudzili się ze snu, odegnali od siebie cienie nocy i zdali sobie sprawę z tego, kim jesteśmy jako jednostki, i że oto nadchodzi nasz Sędzia”¹.

1. POZACHRZEŚCIJAŃSKIE KONCEPCJE SĄDU BOŻEGO

Eschatologia w religiach pozachrześcijańskich jest związana z koncepcją człowieka, pojęciem czasu i rozumieniem historii. Sąd Boży to rozpowszechniony prawie we wszystkich kulturach środek dowodowy w prywatnych i publicznych sporach prawnych: poddając podejrzanego próbie wzywano Boga, aby roz-

¹ J. H. Newman, *Kazania Uniwersyteckie*, Kraków 2000, s. 154.

strzygnął kwestie jego winy, podejrzany zaś mógł raz na zawsze uwolnić się od przypisywanej mu winy dzięki próbom, np. przechodząc przez ogień i nie doznając obrażeń, których w normalnych okolicznościach należałoby oczekiwać. Sąd Boży jest zorientowany na przyszłość, w odróżnieniu od wyroczni i przepowiedni, które nie będąc środkiem dowodowym odnoszą się do przyszłości². Wśród religii możemy wyróżnić takie, które posiadają księgi święte i spisana tradycję oraz religie ludów pierwotnych, które nie posiadają źródeł pisanych. Wierzenia i tradycje ludów pierwotnych przekazywane są ustnie z pokolenia na pokolenie w mitach, zwyczajach i rytuałach³. Rozwój idei eschatologicznych dokonuje się tu szczególnie w czasach katastrof i kryzysów. Wierzenia eschatologiczne ludów pierwotnych koncentrują się przede wszystkim na eschatologii antropologicznej, traktującej o śmierci człowieka, życiu pozagrobowym, losie duszy po śmierci i ostatecznym przeznaczeniu człowieka⁴.

Jedną z najstarszych religii świata jest hinduizm. W historii religijności Indii wyróżnia się trzy fazy: wedyjską, bramińską i hinduistyczną. Wedy są zbiorami najstarszych indyjskich tekstów religijnych, powstałych w ciągu kilku wieków. Końcową część Wed, która jest jakby ukoronowaniem doktryny wedyjskiej stanowią Upaniszady. Na nich opiera się większość późniejszych filozofii i religii indyjskich. Nie stanowią one dzieła pochodzącego od jednego autora, lecz jako poetycko-religijne traktaty objawiają bogactwo myśli religijnej ówczesnej epoki. Są one także najstarszymi dokumentami indyjskiej myśli teoretycznej. Upaniszady nie zawierają konsekwentnej teorii życia przyszłego. Dominuje w nich pojęcie nowych narodzin, które łączy się z pojęciem sprawiedliwej zapłaty⁵. Ci, którzy posiadają prawdziwą wiedzę i spełniają swe obowiązki, narodzą się znów po śmierci do nieśmiertelności. Ci zaś, którzy nie posiadają tej wiedzy i zaniedbują swe obowiązki, rodzą się wielokrotnie, stając się ofiarami śmierci. Dobre i złe uczynki spotykają się z dwojakim zadośćuczynieniem: na tamtym świecie i w ponownych narodzinach. Dusza po odbyciu wędrówki do nieba w postaci świetlistego kształtu i po spaleniu ciała powraca poprzez trzy regiony do nowej egzystencji. Najwyższym rodzajem nieśmiertelności jest połączenie w jedność z Brahmanem. Życie wieczne polega na zjednoczeniu z Brahmanem. Jednostki niedorastające do najwyższej wolności, pozostają w okowach królestwa czasu i przechodzą z jednego stanu istnienia do drugiego. Niewyzwolona dusza podlega prawu narodzin i śmierci. Musi ona również wypracować swe przeznaczenie żyjąc na ziemi. Prawdziwa nieśmiertelność oczekuje wyzwolonych, natomiast przema-

² Zob. F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 430–431.

³ Por. H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, [w:] *Religia w świecie współczesnym*, red. H. Zimoń, Lublin 2001, s. 207.

⁴ Tamże, s. 227.

⁵ Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska* t. 1, Warszawa 1958, s. 253.

czeniu niewyzwolonych jest trwanie przy życiu i czasie. Rodzaj ponownych narodzin uzależniony jest od charakteru dokonanego dzieła. Istnienie w „sansarze” nie jest prawdziwym istnieniem duszy. Człowiek musi znosić służbę w „sansarze” tak długo, jak trzymają go elementy skończoności. Nie wyzbywszy się tego, co skończone, nie osiąga absolutu, jakkolwiek może się do niego zbliżyć⁶. Upaniszady głoszą teorię, że suma dobrych i złych uczynków, czyli karman, wymaga, aby uzyskać za nie nagrodę lub karę w przyszłym życiu. Kiedy człowiek wyczerpie zapas zasług lub kary, które powinien wycierpieć, umiera i rodzi się ponownie na ziemi. Jest to więc krąg narodzin i śmierci⁷. Śmierć jest tylko bramą prowadzącą do życia, a charakter ponownych narodzin jest uzależniony od postępowania człowieka. Ponadto występuje trwała tożsamość pomiędzy jednym i drugim życiem. To, co trwa nadal od jednych narodzin do drugich, jest tym, co człowiek czyni, czyli jego karmanem. Rzeczywistością życia jest charakter, a nie ciało, ani umysł. Żyje on nadal po zniszczeniu przez śmierć. Upaniszady twierdzą, iż powszechne „ja” trwa nadal, podczas gdy karman ulega przemianom⁸. Człowiek ma się wyzwolić z bolesnego bytowania, powtarzającego się w ciągłych reinkarnacjach. Chociażby miało ono miejsce w niebieskich regionach i było mniej cierpiętliwe niż na ziemi, to jednak zawsze pozostanie bolesne, skoro istnieje przed nim widmo nowej reinkarnacji. Dopiero wyrwanie się raz na zawsze z reinkarnacji zapewnia prawdziwą nieśmiertelność i przynosi stan pełnego wyzwolenia. Środkiem wyzwolenia może być głębsze poznanie bytu absolutnego. Nie chodzi tylko o teoretyczne poznanie, ale o praktyczne, doświadczalne doznanie, do którego można dojść przez ćwiczenia, życie ascetyczne i medytację⁹. Życie na ziemi ma być narzędziem do samodoskonalenia i przygotowania duszy do wieczności, czyli połączenia z duszą wszechświata (Brahmanem).

Religia irańska wypracowała eschatologię „optymistyczną”, głoszącą końcowy triumf Dobra i powszechnego zbawienia¹⁰. Szczególne znaczenie w procesie kształtowania się koncepcji religijnych na terenach dawnego Iranu Wschodniego, obejmującego część terytorium dawniejszej Persji, Afganistanu i obecnego Pakistanu, odegrał Zaratusztra, który żył w latach 628–551 przed narodzeniem Chrystusa. Był on kapłanem, ofiarnikiem i śpiewakiem. Jedynym źródłem podającym informacje o nim są pieśni i hymny, zwane gathami. Dowiadujemy się z nich, że Zaratusztra czcił Pana Mądrości, który jest dobry i święty. Stworzył on świat siłą myśli. Jest on pierwszym i ostatnim. Natomiast jego przeciwnikiem jest Zły Duch, pan demonów. Według poglądów zaratusztriańskich każdy człowiek musi

⁶ Por. tamże, s. 254.

⁷ Zob. E. Kluba, *Z dawnych wierzeń indyjskich*, Warszawa 1965, s. 152–153.

⁸ Zob. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska...*, s. 255.

⁹ Por. F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej*, cz. 1, Lublin 1990, s. 49.

¹⁰ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 212.

dokonać wyboru w swoim życiu. W czasach ostatecznych Pan Mądry okaże się definitywnym zwycięzcą Złego Ducha i przyczyną pełnego stanu szczęśliwości. O swoim losie decyduje człowiek, dokonując wolnego wyboru w chwili śmierci. Przejście przez Most Oddzielenia pozwala mu ostatecznie dotrzeć do królestwa światłości, prawdy i dobra, albo na wieki wpada do królestwa kłamstwa, zła i brzydoty¹¹. Prawdopodobnie Zaratusztra spodziewał się nieuchronnej „przemiany” świata. Nie chodziło mu o okresową odnowę cyklu kosmicznego, ale głosił „przemianę” dogłębną i ostateczną, dokonaną raz na zawsze dla wszystkich. Eschatologiczna próba ognia i stopionego metalu, którą zapowiada, miała na celu nie tylko ukaranie niegodziwych, ale i odnowę istnienia. Oczekiwanie sądu i odnowa świata rzutowane są w eschatologiczną przyszłość, która może być rozmaicie przewidywana. Odnowa wiąże się z sądem nad każdą istotą, a w konsekwencji z ukaraniem niegodziwych i nagrodzeniem zacnych¹². Eschatologiczna Odnowa nastąpi podczas święta Nowego Roku, kiedy powstaną zmarli, zostaną osądzeni i staną się „nieśmiertelni”. Eschatologiczna Odnowa nie tylko „ocala” ludzkość, ale stwarza ją na nowo powodując zmartwychwstanie ciał¹³. W opisie doświadczeń duszy po śmierci, niektóre wątki powtarzają się. Mówi się tu o przeprawie przez most, wniebowstąpieniu, sądzie oraz o spotkaniu z własnym „ja”. W momencie śmierci dusza spotyka swoje własne „ja”, które poprzedza jej istnienie, ale zarazem stanowi rezultat jej religijnej działalności na ziemi. Następnie dusza przebywa trzy sfery niebieskie i osiąga „Światłość bez początku”, czyli raj. Duszę tego, kto obierze „drogę bogów” wita wśród innych bóstw „Inteligentna i Jasnowidząca”. Natomiast dusza niegodziwca dostaje się do strefy ciemności i tam zmuszona jest do wypicia trucizny¹⁴. Akt sądu stanowi przeprawa przez most. Według doktryny most staje się szeroki pod stopami sprawiedliwego i wąski jak ostrze brzytwy, gdy nadchodzi niegodziwy¹⁵.

Eschatologia islamu koncentruje się na sądzie ostatecznym, który obok proklamacji jedyności Boga, jest najważniejszym dogmatem muzułmańskim. Śmierć traktowana jest jako powrót do Boga. Anioł śmierci oddziela w człowieku duszę od ciała. W oczekiwaniu na sąd człowiek przebywa w tzw. „miejscu oczekiwania”, skąd z nadzieją spogląda na raj i z wielkim przerażeniem na piekło. Według nauki islamu dusza ludzka jest elementem w człowieku stworzonym przez Boga i ożywiającym ciało. Może żyć ona także poza ciałem, lecz ponosi odpowiedzialność za czyny człowieka popełnione za życia ciała. Dusza ludzka ponosi odpowiedzialność za czyny ludzkie (świadomość moralna), a jej dalsze życie po

¹¹ Por. F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii...*, s. 540–541.

¹² Por. M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 219.

¹³ Zob. tamże, s. 229.

¹⁴ Por. tamże, s. 230.

¹⁵ Por. tamże, s. 231.

śmierci ciała jest oczekiwaniem na sąd Boży. Dusza ludzka jest całkowicie zależna w swym istnieniu od Boga. Bóg nie tylko kieruje duszą, ale także zna jej najskrytsze myśli. Z jednej strony wybór człowieka, poprzez działanie duszy między wartościami Bożymi a wartościami przedstawionymi przez szatana, a z drugiej strony miłosierdzie Boga, czyli łaska, stanowią o ostatecznym losie duszy ludzkiej¹⁶. Dzień sądu ostatecznego, który poprzedzą apokaliptyczne wydarzenia, będzie także dniem zmartwychwstania ciał i połączenia się z ich duszami. Wtedy nastąpi ostateczne rozdzielenie elementów dobra od elementów zła oraz uświadomienie sobie wszystkich czynów popełnionych za życia człowieka. Ludzie staną przed sądem Boga i ujrzą wykaz swoich czynów w indywidualnych księgach¹⁷. Każdy człowiek pojawi się przed Sędzią z księgą swoich uczynków w prawej ręce, jeśli postępował bogobojnie, lub w lewej ręce, jeśli postępował niegodnie. Po osądzeniu aniołowie zabiorą ludzi do raju albo do piekła – zgodnie z wyrokiem¹⁸. Mahomet rozwija apokaliptyczne opisy: góry się poprzesuwały, stopią się wszystkie razem i staną się popiołem i pyłem; sklepienie niebieskie pęknie, księżyc i gwiazdy zgasną i runą. Prorok mówi także o wydarzeniach kosmicznych, o skierowanych na ludzi płomieniach ognia i roztopionej miedzi. Przy drugim dźwięku trąby umarli zostaną wskrzeszeni i wyjdą z grobów. Zmartwychwstanie dokona się w mgnieniu oka. Ludzie zgromadzą się przed tronem, dobrzy po prawej, niewierni po lewej stronie. Wskrzeszenie ciał jest w istocie nowym stworzeniem. Ponieważ odstęp czasu między śmiercią a Sądem stanowi stan nieświadomości, wskrzeszony uważa, że sąd nastąpił zaraz po jego śmierci¹⁹. Dzień Sądu będzie dniem grozy i rozrachunku. Wszelkie więzy rodzinne i przyjaźnie zostaną zerwane w obliczu majestatu Bożego, a człowiek czekający na wyrok, pozostanie osamotniony ze swoją duszą. Dzień Sądu ukaże również sprawiedliwość Bożą. W ciągu życia doczesnego Bóg ukazywał swą dobroć przez udzielanie łask materialnych i duchowych. Koniec świata i sąd ostateczny będzie aktem najwyższej i doskonałej sprawiedliwości. Ujawnione zostaną wszystkie czyny ludzkie, ich przyczyny i okoliczności. W drugim etapie funkcji sądowniczej pojawia się miłosierdzie i przebaczenie. Bóg przebacza tym, którzy zgrzeszyli nie mogąc uniknąć grzechu. Chodzi prawdopodobnie o tych ludzi, którzy nie byli dostatecznie pouczeni o treści objawienia²⁰. Wiara w przebaczenie grzechów przez Boga oraz zaufanie w Jego miłosierdzie stanowią zasadniczy wątek tematyczny Koranu. Ostatecznym celem człowieka jest powrót do Boga i chwała Boża. Pojawia się również obraz mostu cienkiego i ostrego jak ostrze noża. Po nim

¹⁶ Zob. J. Nosowski, *Teologia Koranu*, Warszawa 1970, s. 193–194.

¹⁷ Por. tamże, s. 235.

¹⁸ S. Grodz, *Islam*, [w:] *Religia w świecie współczesnym*, red. H. Zimoń, Lublin 2001, s. 413.

¹⁹ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1997, s. 49.

²⁰ Por. J. Nosowski, *Teologia Koranu...*, s. 242.

sprawiedliwi przejdą bez przeszkód do raju, natomiast ludzie źli i poganie, a szczególnie politeiści upadną w otchłań ognia.

2. CHRZEŚCIJAŃSKIE SPOJRZENIE NA SĄD BOŻY

Eschatologia nie jest i nie może być reportażem z wydarzeń, pochodzącym od pewnego obserwatora. Chrystus stanowi hermeneutyczną zasadę wszelkich wypowiedzi eschatologicznych. Nie potrafimy sobie wyobrazić tego wszystkiego, co nastąpi po naszej śmierci. Tradycyjna eschatologia mówi o dwóch sądach: indywidualnym, mającym miejsce tuż po śmierci i o sądzie powszechnym, ostatecznym. Eschatologia współczesna posługuje się jeszcze innym wyjaśnieniem tej tajemnicy, a zwłaszcza czasu sądu Bożego. Jeżeli przyjmie się pogląd, że zmartwychwstanie człowieka następuje w chwili śmierci, to śmierć, zmartwychwstanie, sąd Boży, są jedną rzeczywistością, a sąd „szczegółowy” i „ostateczny” stają się dwoma aspektami tego samego sądu. Przyjmując natomiast, że zmartwychwstanie w śmierci dokonuje się w pewnym procesie, należy również przyjąć, że sąd Boży jest procesem dwufazowym, sąd „szczegółowy” niejako przechodzi w sąd „ostateczny”. Niezależnie od tego, jaką przyjmujemy relację między sądem szczegółowym a ostatecznym należy stwierdzić, że historia świata nieustannie stoi pod znakiem sądu Bożego. Jaki będzie ten sąd, do którego z każdą godziną się zbliżamy? Co możemy powiedzieć o sądzie, jak go przedstawić?

Sąd Boży może być traktowany jako uwolnienie nas od wszelkich konstrukcji, które stawialiśmy w naszym życiu, przeszkadzając tym samym działaniu Bożej łaski, będzie zniszczeniem tych elementów, które utwierdzały w nas opinię, że jesteśmy najważniejsi i samowystarczalni. Sąd Boży jako sąd ku zbawieniu nie jest niczym innym, jak ostatecznym uwolnieniem człowieka od więzów jego iluzji i od małostkowych, fałszywych opinii jego otoczenia. Chrześcijańska wiara w ten sprawiedliwy, miłujący sąd przemienia wprost sens czasu, w którym istniejemy²¹. Chrześcijanin powinien zawsze pamiętać, że Bóg będąc czystym istnieniem sądzi miłując. Jego sąd jest nie tylko sprawiedliwy, ale chodzi w nim o zbawienie. On zbawia wszystko, co jest pozytywne i zasługujące na wyniesienie do istniejącej w Nim syntezy tego wszystkiego, co dobrego dokonało stworzenie. Nie pójdzie w zapomnienie nic pozytywnego z tego wszystkiego, co ludzie wytworzyli przez współdziałanie z Jego łaską²². Sąd będzie tragedią dla tych, którzy jak nieroztropne panny z ewangelicznej przypowieści, przegapiły swoją „godzinę”, a szczytem wesela dla tych, którzy przez całe życie trwali w obecności Boga. Dla jednych sąd będzie potępieniem, a dla drugich, objawieniem blasku życia

²¹ Zob. T. Langan, *Sąd, który wyzwala*, „Communio” 38(1987) (82–86), s. 82.

²² Por. tamże, s. 83.

Bożego, które w nich było. Każdy otrzyma miejsce, stosownie do swych zasług, w pełni zrealizowanym królestwie Bożym.

Sąd Boży zawiera w sobie także nadzieję dla wszystkich pokrzywdzonych w tym świecie. Jest on nadzieją na to, że kłamstwo, przekupstwo i bezprawie zostaną ujawnione i unicestwione. Sąd odsłoni, jakim jest naprawdę człowiek, ile dobra mógł uczynić, a także ile zła uniknąć w życiu. Chrystus nikomu jednak nie przynosi potępienia. Kto staje przy Nim, staje w kręgu zbawienia. Chrystus nie zamyka przed nikim zbawienia, tylko człowiek może sam zamknąć się przed Nim. Spotkanie z Chrystusem następuje poprzez spotkanie z tymi, którzy należą do Niego. Dlatego nasz los i prawda naszego życia zależy również od naszego odniesienia do Ciała Chrystusa, czyli Kościoła²³.

Sąd Boży już się rozpoczął. Dokonuje się teraz w konfrontacji wiary z niewiarą (por. J 3,17 nn). Istotną rolę odgrywa w nim Duch Święty, który przekonuje świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie (por. J 16,5–11). Przyjmując, że śmierć jest indywidualnym końcem świata dla umierającego człowieka, który podlega bezpośrednio sądowi szczegółowemu, możemy powiedzieć, że istotnie sąd nad całym światem ludzkim wciąż trwa. Dla zmarłego, tzw. sąd szczegółowy, staje się jego indywidualnym sądem „ostatecznym”, a jego los zostaje konkretnie określony – niebo lub piekło, innej drogi nie ma, bo nawet jeśli mówimy o czyśćcu, to przecież mówimy o drodze do nieba. Sąd szczegółowy będzie dla konkretnego człowieka również sądem ostatecznym. Decyzja Boża jest bowiem jedna i ostateczna, a i człowiek osiągając w chwili śmierci pełną wolność swoich decyzji wybiera ostatecznie.

Sędzia obecny jest w głębi naszej duszy. Osąd naszego sumienia dostarcza nam analogii pozwalającej lepiej zrozumieć, czym będzie sąd Boży. Dostrzec można w nim wewnętrzną, nieuchronną, trwałą, nieugiętą, niezłomną, jasność. Być sądzonym przez Boga to być ogarniętym wszechwiedzą Bożą. W świetle Bożym sens naszego życia ukaże się w swej całości, lecz równocześnie w każdym szczególe. Nie możemy jednak wyobrazić sobie, że Bóg nas osądza w każdym momencie, tak jak często my sami osądzamy siebie wzajemnie. Wszystkie lata naszego życia, nasze działania są wciąż przed Nim obecne. Sąd Boży w godzinie naszej śmierci stanie się objawieniem tego sądu, który wciąż odbywał się w całym naszym życiu²⁴. W spotkaniu z najwyższą Prawdą, człowiek staje w prawdzie swego życia, osądza siebie w spotkaniu z Prawdą. Sąd ostateczny nie będzie decyzją bezlitosnego sędziego, ale raczej należy mówić o potępieniu grzechu i usprawiedliwieniu grzesznika, które dokonało się przez krzyż Chrystusa. Boża sprawiedliwość jest zbawcza, usprawiedliwiająca i uświęcająca. Sąd

²³ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia*, Poznań 1984, s. 226.

²⁴ Por. H. Hude, *Bóg mnie osądzi*, „Communio” 38(1987) (115–127), s. 120–121.

potępienia będzie dla tych, którzy całkowicie i stanowczo odrzuca ofiarowane w Chrystusie zbawienie²⁵.

WNIOSKI

Perspektywa sądu nierzadko budzi wśród ludzi przerażenie. Śmierć każdego człowieka jest osiągnięciem ostatecznego etapu jego rozwoju. Jednakże myśl o zbliżającym się sądzie nie powinna nas smucić, lecz raczej mobilizować, aby nie przegapić „ostatniej godziny”. Chrześcijanin spogląda w przyszłość z nadzieją. Nie boi się spotkania z Panem, który jest dla niego zbawieniem. Chrystus zmartwychwstały jest naszą nadzieją. Chrześcijańska wizja wydarzeń eschatologicznych jest zasadniczo różna od innych religii i systemów filozoficznych. W religiach Wschodu człowiek dąży do pełni wyzwolenia, które polega zasadniczo na zatraceniu własnej osobowości w bezosobowym bóstwie. Wydarzenia eschatologiczne są przedstawiane bardzo obrazowo i często wyobrażają jakieś idealne sytuacje ziemskie, których człowiek na ziemi nie jest w stanie osiągnąć. Możliwość kolejnych wcieleń niweluje w pewnym sensie odpowiedzialność człowieka za każdą chwilę życia, które jest jedno i niepowtarzalne. Taka koncepcja jest również łatwiejsza do przyjęcia, jak wskazują na to licznie powstałe współczesne ruchy religijne, które w swej doktrynie preferują reinkarnację, wychodząc z założenia, że zawsze można przecież wszystko naprawić, życie powtórzyć. Chrześcijaństwo bazuje na wewnętrznej relacji do Boga, który jest Osobą i który wszystkich ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym (por. KK 2). Bóg dał się człowiekowi poznać jako ten, który pragnie jego szczęścia. Jemu zależy na każdym człowieku. Nie jest On Sędzią czekającym tylko na to, aby człowieka oskarżyć. Miłosierdzie Boże jest niezmiernie, dlatego możemy mieć nadzieję na zbawienie. Nie znaczy to jednak, abyśmy mogli zlekceważyć sobie czas naszego ziemskiego życia. Nie możemy być podobni do nierozsądnych panien (por. Mt 25,1–13), albo obdarowanego jednym talentem (por. Mt 25,14–30) z przypowieści ewangelicznych. Czas obecny jest czasem przygotowania naszej przyszłości.

ZUSAMMENFASSUNG

„Zwischen Diesseits und Jenseits“

Das Ereignis des Todes bildet eine undurchdringliche Grenze unserer Lebenserfahrungen. Ein Mensch kann den sterbenden Menschen nur „an die Schwelle des Todes“ beglei-

²⁵ Por. B. Seboue, *Zmartwychwstanie i życie*, Poznań 2002, s. 64.

ten. Was danach geschieht, darüber suchen verschiedene Religionen Antwort zu geben. Da die Religionen oft über das Gericht nach dem Tode sprechen, stellt sich der Verfasser die Aufgabe, diese Konzeptionen des „göttlichen Gerichtes“ darzustellen und auszuwerten. So werden zunächst der Hinduismus, die Lehre Zarathustras und der Islam im genannten Bereich in Betracht genommen. Dann wird die christliche Lehre vom „letzten Gericht“ besprochen. Es wird betont, dass in allen diesen Konzeptionen das Gericht nach dem Tod eine reinigende und letztlich für die gesamte Welt positive Funktion hat, selbst wenn die einzelnen Religionen in ihrer Sicht des „Lebens nach dem Tod“ weit auseinander gehen.

ZBAWCZY DIALOG OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH UMYSŁOWO

WPROWADZENIE

W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy, że „wiera jest odpowiedzią człowieka daną Bogu, który mu się objawia i udziela, przynosząc równocześnie obfite światło człowiekowi poszukującemu ostatecznego sensu swego życia” (KKK 26). Stąd, kiedy jest mowa, że „katecheza jest wychowaniem w wierze” (KKK 5), to należy rozumieć to, jako wychowanie do tego specyficznego dialogu między udzielającym się człowiekowi Bogiem, a człowiekiem.

Dialog ten dotyczy również osób niepełnosprawnych umysłowo. Wobec wielu ograniczeń, wynikających ze specyficznej sytuacji intelektualnej, należy postawić pytanie, jak ten dialog jest możliwy. Jakie należy podjąć działania, aby osoby te, mogły stać się świadomymi uczestnikami takiego dialogu. Jaką w końcu postawę powinien przyjąć katecheta, wprowadzający w dialog z Bogiem. Jakie należy podjąć wysiłki, chcąc wprowadzić niepełnosprawnych umysłowo w zbawczy dialog z Bogiem.

1. CO TO JEST ZBAWCZY DIALOG

W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy, że „wiera jest odpowiedzią człowieka daną Bogu, który mu się objawia i udziela, przynosząc równocześnie obfite światło człowiekowi poszukującemu ostatecznego sensu swego życia” (KKK 26). Słowa te są określeniem zbawczego dialogu, który człowiek powinien podjąć w swoim życiu ze swoim Stwórcą. R. Łukaszyk definiując dialog z punktu religijnego pisze, że Bóg zainicjował dialog z człowiekiem, przez swoje Objawienie, na które człowiek odpowiada „wiarą pozostając nadal sobą z własnym sposobem myślenia, reagowania, a nawet wadzenia się z Bogiem”¹.

W zbawczym dialogu stają niejako naprzeciw siebie Bóg i człowiek. Bóg jest tym, który się człowiekowi objawia, bo „spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie”(KKK 51). I. S. Ledwoń pisze, że objawienie to „działanie Boże polegające na bezpośrednim lub pośrednim ujawnieniu przez

¹ R. Łukaszyk, *Dialog. Struktura*, [w:] EK, t. 3, kol. 1260.

Niego człowiekowi swego istnienia, natury oraz zbawczej woli”². Autor wskazuje na trzy elementy objawienia: istnienie, natura i zbawcza wola. W naszej analizie interesuje nas zasadniczo ten ostatni aspekt: zbawcza wola. W całym wymiarze tego ujęcia Bóg jawi się jako ten, który pragnie człowieka obdarzyć zbawieniem, czyli „przyjmuje człowieka do swojego życia, dając mu jako stworzeniu udział w nieprzemijającej pełni Boskiego życia”³. Jak poucza Katechizm Kościoła Katolickiego, to uczestniczenie w „życiu Boga” jest nazywane łaską (por. KKK 1997).

Zaś celem Objawienia jest „wezwanie człowieka do dialogu, osobowej wspólnoty miłości”⁴. Bóg chcąc dać siebie człowiekowi, pozwala mu się poznawać, odkrywać, po to, aby mógł z Nim wejść w tę wspólnotę miłości. Trzeba jednak mieć na uwadze to, co stwierdził W. Kasper, że „Bóg nie chce się objawiać poszczególnemu człowiekowi niezależnie od wszelkich wzajemnych powiązań, lecz człowiekowi jako istocie społecznej i historycznej”⁵. To uświadamia, że Objawienie jest wpisane w tożsamość człowieka z wszystkimi ograniczeniami, które wynikają z jego człowieczeństwa. Natomiast istotą jest zbawienie jako owoc owego dialogu.

2. DROGI DIALOGU ZBAWCZEGO

Dialog jest wpisany w osobową strukturę człowieka, który jako osoba „jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami” (KKK 357). Są to niejako warunki umożliwiające zdolność człowieka do dialogu nie tylko z człowiekiem, ale do dialogu z Bogiem, którego celem jest zbawienie, które ma charakter osobowego dialogu, między Bogiem i człowiekiem⁶.

Pierwszym warunkiem tego dialogu jest samoświadomość, czyli poczucie własnej tożsamości. Ta samoświadomość to poczucie własnej godności, że jest się „kimś, a nie czymś” (por. KKK 357). To poczucie własnej godności pozwala człowiekowi być aktywnym partnerem tego dialogu. Sobór Watykański II wyjaśniając miejsce człowieka w świecie podkreślił rolę rozumu, jako czynnika, który ma „udział w światłości Bożego rozumu” (KDK 15). Stąd G. Langemeyer zauważa, że „człowiek uświadamia sobie siebie, zyskuje świadomość swojego ‘Ja’ do-

² I. S. Ledwoń, *Objawienie Boże*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin-Kraków 2002, s. 859.

³ K. Dola, *Zbawienie*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 1358.

⁴ I. S. Ledwoń, *Objawienie Boże...*, s. 859.

⁵ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 154.

⁶ Por. S. Moysa, *Zbawienie*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, pr. zb. pod red. Z. Pawlaka, Poznań 1982, s. 393.

piero przez to, że ktoś mówi do niego ‘Ty’. Przyjmuje siebie jako podmiot drugiego człowieka”⁷.

Drugi warunek bycia osobą to wola, która się wyraża w panowaniu nad sobą i dawaniu siebie (por. KKK 357). Dawanie siebie, to otwartość na drugą osobę. Stąd myśl wyżej wspomnianego autora, że „człowiek staje się osobą dopiero w relacji z innym człowiekiem jako osobą”⁸. Zaś teologicznie oznacza to: staje się osobą w relacji między Bogiem i sobą”⁹. To otwarcie pozwala otworzyć drogę do dialogu, a więc do owej specyficznej relacji między dwoma osobami.

Trzeci warunek wynika z poprzedniego, jest nim możliwość tworzenia wspólnoty. To zaś jest możliwe do realizacji tylko w miłości, bez której nie może zaistnieć owa wspólnota. Miłość nabiera szczególnego znaczenia w dialogu, bo otwiera osobę nie tylko na dar z siebie, ale równocześnie na przyjęcie drugiej osoby, jako daru.

W wymiarze teologicznym ów dialog nabiera swobodnego znaczenia w relacji między człowiekiem a Bogiem. Relacja ta urzeczywistnia się w objawieniu się Boga człowiekowi¹⁰. Wśród różnych koncepcji objawienia, koncepcja personalistyczna wyjaśnia objawienie jako „dzieła osobowego Boga, będącego Autorem objawienia manifestującego przede wszystkim siebie jako Osobę i udzielającego się człowiekowi przez łaskę”¹¹, zaś „łaska jest rzeczywistością osobową”¹². To oczywiście wskazuje na inny wymiar sakramentu, który jawi się już nie tyle jako „źródło łaski” (por. BF 214-215), ale jako skuteczny znak łaski ustanowiony przez Chrystusa i powierzony Kościołowi (por. KKK 1131). A skoro łaska ma charakter osobowy, to sakramenty mają również osobowe odniesienie w ekonomii zbawienia. Dlatego „Trójjedyny Bóg miłości daje człowiekowi udział w swojej istocie”¹³, w ten sposób łaska jawi się, jako udział w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej (por. KKK 1997).

Otwartość osoby na dialog z innymi osobami daje możliwość tworzenia wspólnoty. Wspólnota jest niejako naturalnym środowiskiem życia osoby. Jest to konsekwencja nie tylko pewnych naturalnych predyspozycji jednostki, ale również zamysł Boga. W. Kasper pisze, że „Bóg nie chce się objawiać poszczególnemu człowiekowi, niezależnie od wszelkich wzajemnych powiązań, lecz czło-

⁷ G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, tł. J. Fendrychowa, Kraków 1995, s. 140.

⁸ Tamże, s. 141–142.

⁹ Tamże, s. 142.

¹⁰ Por. KO 2; KKK 51–53.

¹¹ M. Rusecki, *Koncepcje objawienia i ich teologiczno fundamentalne implikacje*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 860.

¹² G. Kraus, *Nauka o łasce*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 206.

¹³ G. Kraus, *Nauka o łasce...*, s. 206.

wiekowi jako istocie społecznej i historycznej”¹⁴. Myśl ta jest nawiązaniem do nauczania Soboru Watykańskiego II, który łączy w swoim nauczaniu zbawienie ze wspólnotą” (DA 18).

3. MIEJSCE NIEPEŁNOSPRAWNYCH W EKONOMII ZBAWIENIA

Powyższe analizy bardzo pobieżnie wskazują na rolę i miejsce dialogu w życiu człowieka i jego znaczenie w relacji do Boga. Naukowe analizy wydają się jednak nie mieć swojego uzasadnienia w odniesieniu do osób niepełnosprawnych umysłowo. Bo jak odnieść takie zagadnienia jak świadomość, dialog do ludzi, u których „stan fizyczny i psychiczny trwale lub okresowo utrudnia, ogranicza albo uniemożliwia wypełnianie zadań życiowych i ról społecznych zgodnie z normami prawnymi społecznymi”¹⁵. W sposób naturalny nasuwa się pytanie o możliwości zbawczego dialogu osób niepełnosprawnych umysłowo.

Odpowiedź na to pytanie możliwa jest po właściwie postawionym pytaniu. Nie należy więc pytać, „czy jest możliwy”, tylko w „w jaki sposób ten dialog jest możliwy”. Takie postawienie zagadnienia otwiera drogi poszukiwania i możliwości realizacji.

Najpierw trzeba jednak uświadomić sobie miejsce takich osób w ekonomii zbawienia. I Synod Diecezji katowickiej zwracał uwagę na miejsce niepełnosprawnych umysłowo w duszpasterstwie. W dokumentach synodalnych czytamy, że „upośledzeni mają prawo poznać Boga, jako najlepszego Ojca, który otrze ich łzy. Kościół nie może odmówić im Dobrej Nowiny, która oświeca ich los”¹⁶. Troska o niepełnosprawnych umysłowo wynika z misyjnego charakteru Kościoła, która obejmuje wszystkich bez wyjątku ludzi¹⁷. Bardzo dosadnie napisano we wspomnianych dokumentach, że „umysłowo upośledzeni mają prawo do ewangelizacji”¹⁸. A przecież ewangelizacja to „pokazywanie Chrystusa tym, którzy Go nie znają” (EN 17), zaś jej celem jest, jak pisze Jan Paweł II „przybliżanie Dobrej Nowiny całej ludzkości” (CT 18).

Jest więc miejsce na ewangelizację dla osób niepełnosprawnych umysłowo i miejsce w Kościele, jako członków wspólnoty zbawienia, ponieważ „Kościół w każdej epoce swego istnienia otaczał troską ludzi dotkniętych kalectwem,

¹⁴ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 154.

¹⁵ Za: W. Dykcik, *Wprowadzenie w przedmiot pedagogiki specjalnej jako nauki*, [w:] *Pedagogika specjalna*, pr. zb. red. W. Dykcik, Poznań 2001, s. 15.

¹⁶ *Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katowickim. Uchwały I Synodu diecezji Katowickiej*, Katowice–Rzym 1976, s. 201.

¹⁷ Tamże, s. 201.

¹⁸ Tamże, s. 201.

zgodnie z panującymi w tym czasie pojęciami etycznymi, z warunkami gospodarczymi i zdobyczami kultury oraz techniki”¹⁹.

Akcentowanie roli poznania intelektualnego nie może przysłonić tego, co jest istotą ekonomii zbawienia – działania Boga²⁰. Zbawienie to inicjatywa Boga skierowana do każdego człowieka, na którą może on odpowiedzieć wiarą lub niewiarą²¹. To zaś wiąże się z wezwaniem człowieka do dialogu z Bogiem, który oczekuje odpowiedzi wiary (por. KKK 27, por. również KDK 19).

4. SPOSOBY ZBAWCZEGO DIALOGU

Możliwość nawiązania dialogu przez osoby niepełnosprawne umysłowo wydaje się być niemożliwa, a przynajmniej utrudniona. Jest to jednak jednostronna opinia kogoś, kto na rzeczywistość zbawienia patrzy w kategoriach racjonalnych. W. Kasper odważył się stwierdzić, że „wierzący niewiele więcej wie o Bogu niż niewierzący, a teologowie nie są tajemnymi doradcami Boga”²². Tym bardziej osoby niepełnosprawne umysłowo nie są w gorszej sytuacji poznawczej, trzeba jednak pamiętać o innym na nie spojrzeniu. To spojrzenie pozwala przyjąć inne kryteria oceny ich myślenia i przyjmowania ich zachowań. Umożliwi ono właściwe podejście do nauczania religii i wychowania religijnego. Znajomość możliwości poznawczych pozwala na właściwy dobór środków i metod w procesie wychowania religijnego i umożliwienie takim osobom dialogu zbawczego.

Do warunków, jakie trzeba uwzględnić należą możliwości intelektualne osób niepełnosprawnych umysłowo, następnie specyfika przeżywania emocji i wreszcie warunki motoryki działania²³.

Analizując możliwości percepcji niepełnosprawnych umysłowo w dialogu zbawczym warto przypomnieć regułę, że „w przekazach o ukazywaniu się Boga nigdy nie mówi się o widzialnej postaci Boga. Widzialne są tylko znaki Bożej obecności, płonący krzak (Wj 3,2), słup obłoku przy wyjściu z Egiptu (Wj 13,21), chmura i burza na Synaju (Wj 19,9; por. Pwt 4,33–36)”²⁴. To wskazuje, że szczególną pomoc w formowaniu osób niepełnosprawnych stanowi znaczenie symbolu, jako środka w zbawczym dialogu. Nauczyciele i katecheci zdają sobie sprawę, jaka rolę odgrywają w pracy ze środowiskami niepełnosprawnych umysłowo wszelkiego rodzaju środki wzrokowe, osiągalne poprzez zmysły. Są dydaktycy,

¹⁹ Tamże, s. 195.

²⁰ Por. G. Kraus, *Nauka o łasce...*, s. 222–223.

²¹ Por. tamże, s.221; por. również KKK 26.

²² W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 166.

²³ Por. J. Wyczęsany, *Pedagogika osób z lekkim upośledzeniem umysłowym*, [w:] *Pedagogika specjalna...*, 143.

²⁴ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 160.

którzy wśród środków wyróżniają środki symboliczne²⁵. Mają one duże znaczenie w procesie dydaktycznym. Biorąc pod uwagę specyfikę osób niepełnosprawnych umysłowo wydaje się, że symbol może mieć szczególne znaczenie.

W. Kubik podkreśla rolę symbolu w wychowaniu: „oddziaływując na zmysły, odsłania rzeczywistość pozazmysłową”²⁶. Jego znaczenie będzie ważne szczególnie u osób niepełnosprawnych umysłowo, u których elementy zmysłowe odgrywają kluczową rolę w kontakcie z rzeczywistością zbawczą.

a) rola symbolu

Określenie „symbol” pochodzi z języka greckiego, i oznacza „znak rozpoznawczy”²⁷. W teologii symbol odgrywa szczególne znaczenie, gdyż nie tylko wyraża rzeczywistość transcendentną, „nie tyle zwraca uwagę na inną rzeczywistość, ile w niej się umiejscawia i zawiera; staje się ona tu i teraz obecna; nie rozpatpia się w elemencie symbolicznym”²⁸.

U osób niepełnosprawnych umysłowo wrażenia wzrokowe odgrywają szczególne znaczenie w obserwacji. Dzięki niej „dziecko zdobywa wyobrażenie o przedmiocie, na który zwraca uwagę. Jej celem jest wdrażanie dziecka do zdawania sobie sprawy z otaczających je zjawisk”²⁹. Natomiast w wychowaniu religijnym odgrywa szczególne znaczenie, bo musi posłużyć jako środek pomagający w doświadczeniu rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Symbol nie jest symbolem przez sam fakt swojego istnienia. Dydaktycy wyróżniają trzy istotne elementy jego zaistnienia: widzialny przedmiot, rzeczywistość nadprzyrodzoną i odkrycie relacji, jaka zachodzi między przedmiotem a niewidzialną rzeczywistością³⁰. Stąd w pracy z niepełnosprawnymi najważniejsze byłoby kształtowanie umiejętności tworzenia tej relacji.

Wychowanie do rozumienia symbolu miałooby duże znaczenie, gdyż widzialna rzeczywistość w tej sytuacji pełniłaby istotną rolę w sytuacji trudności w odczytywaniu rzeczywistości abstrakcyjnej, co ma miejsce w przypadku niepełnosprawnych umysłowo.

Warto zwrócić uwagę na rolę symbolu w katechezie niepełnosprawnych umysłowo; wydaje się, że temu zagadnieniu nie poświęcono dość dużo miejsca. Natomiast katechetycy dostrzegają rolę symbolu w katechezie w ogóle. Wystarczy

²⁵ Por. W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 2003⁵, s. 277 i 279.

²⁶ W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 137.

²⁷ Por. tamże, s. 137.

²⁸ M. Rusecki, *Symbol*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 1155–1156.

²⁹ Z. Sękowska, *Wprowadzenie do pedagogiki specjalnej*, Warszawa 2001, s. 248.

³⁰ Por. W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej...*, s. 139.

przywołać tu dwa nazwiska liczące się w polskiej katechetyce jak W. Kubik³¹ i S. Kulpaczyński³².

Należy zwrócić uwagę na znaczenie symbolu w wychowaniu. S. Kulpaczyński powołuje się na filozofów, teologów i psychologów wskazując na rolę symbolu w życiu człowieka. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że symbole odgrywają znaczącą rolę już w dzieciństwie. W nawiązaniu do teorii J. Piageta, Kulpaczyński podkreśla znaczenie symbolu w rozwoju człowieka³³. Symbole mają również znaczenie w rozwoju wiary³⁴. To nie miejsce do rozważań na temat symboliki, natomiast należy zastanowić się nad możliwością wykorzystania symboli w kształtowaniu wiary osób niepełnosprawnych umysłowo i zbawczym dialogu, do którego też są powołane.

Istnieje opinia, że symbol ma również znaczenie wychowawczo-terapeutyczne, ponieważ angażuje całego człowieka, a więc jego intelekt, wolę, emocje, wpływa na jego rozwój³⁵. Można więc zakładać, że wychowanie do symbolu, może się przyczynić do rozwoju niepełnosprawnych umysłowo.

Z kolei W. Kubik wskazuje na kilka istotnych momentów wychowania do zrozumienia znaku. Najpierw to wskazanie na samą wartość znaku jako takiego, wartość obiektywną, następnie podkreślenie znaczenia otwartości na rzeczywistość, jaką symbol wyraża. Kolejnym elementem tego wychowania jest dostrzeżenie relacji do innych, aby w ten sposób móc odkryć relację do Boga³⁶.

Słuszne może być pytanie o sensowność tego typu działań wychowawczych u niepełnosprawnych umysłowo. Otóż pamiętając, że rozwój niepełnosprawnych umysłowo przebiega inaczej, wymaga doboru odpowiednich środków. Wymagania wychowawcze skierowane są na konkrety, które są osiągalne dla nich bezpośrednio, dając w ten sposób możliwość kontaktu z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Trzeba również pamiętać, że symbol, przez wskazanie na coś, co istnieje poza człowiekiem, pozwala wierzyć, że też jest kimś więcej³⁷.

Tym bardziej należy docenić znaczenie symbolu w wychowaniu niepełnosprawnych umysłowo, bo Bóg przychodzi z pomocą. Przecież „Boże misteria zostały nam przekazane w formie symbolicznej. Wydarzeniami symbolicznymi są przede wszystkim ważne dla wiary chrześcijanina sakramenty”³⁸. Dlatego zadaniem katechety jest pomóc katechizowanym niepełnosprawnym umysłowo

³¹ Tamże, s. 137–145.

³² S. Kulpaczyński, *Symbole w odbiorze katechizowanych dzieci*, Lublin 2002.

³³ Por. Tamże, s. 34.

³⁴ Por. Tamże, s. 35.

³⁵ Por. Tamże, s. 54.

³⁶ Por. W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej...*, s. 140–142.

³⁷ Por. tamże, s. 142.

³⁸ Tamże, s. 142.

w odkrywaniu takiej rzeczywistości, która w tych symbolach się kryje. A ponieważ symbole są czymś realnym, mogą więc w sposób namacalny pomóc doświadczeniu rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Nie wolno zapominać, że „większość młodszych dzieci ma pierwotną zdolność odbierania symboli, wskazuje na to ich radość przy czytaniu bajek”³⁹. A zatem zakładając, że osoby niepełnosprawne umysłowo, zachowują pewne predyspozycje z dzieciństwa, zachowują tę możliwość swobodnego odczytywania symboli. Trzeba więc z tej szansy skorzystać.

b) gest w wychowaniu

Innym możliwym sposobem wychowania do dialogu zbawczego osób niepełnosprawnych umysłowo jest modelowanie i naśladowanie. Modelowanie oznacza „uczenie się pewnych czynności ruchowych, także postaw, motywacji poprzez obserwowanie innych”⁴⁰. Możliwe jest również naśladowanie, co byłoby tylko odtwarzaniem cudzych czynności⁴¹. W modelowaniu jednak chodziłoby o coś więcej, aby określone zachowania stały się w pewnym zakresie własnością danej osoby nawet, jeżeli to było podpatrzone.

Ponieważ osoby niepełnosprawne umysłowo jakoś szczególnie są wrażliwe na doświadczenie zmysłowe, a więc świat obrazów, doświadczeń zmysłowych, tak samo trzeba docenić w również gesty. Bóg objawia się człowiekowi przez słowa i czyny (por. KKK 53). Czyny więc mają swój wymiar teologiczny, którego nie wolno zbagatelizować. Tym bardziej więc w odniesieniu do osób niepełnosprawnych umysłowo, gdzie gesty mają szczególne znaczenie, jako możliwość kontaktu.

Rola wychowawcza gestu ma szczególne znaczenie w przygotowaniu do sakramentów, które opierają się na całej gamie symboli i gestów⁴². Symbole i gesty odgrywają ważną rolę w życiu człowieka, który niejako naocznie pragnie zobaczyć to, co się dzieje w sposób niewidzialny. Tym bardziej dla osób, które na skutek swojej niepełnosprawności intelektualnej mają trudności w odbiorze otaczającej rzeczywistości, gesty mają wyjątkowe znaczenie w procesie wychowania. Można porównać to na przykład z metodami warunkowania instrumentalnego⁴³. Wykorzystując pewne osiągnięcia tych metod, można wspomóc rozwój religijny, biorąc pod uwagę te możliwości, jakie osoby niepełnosprawne umysłowo posiadają.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ K. Lausch, *Teoretyczne podstawy katechizacji osób głębiej upośledzonych umysłowo*, Warszawa 1987, s. 104.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1995, s. 7–23.

⁴³ Por. Z. Sękowska, *Wprowadzenie do pedagogiki specjalnej*, Warszawa 1998, s. 254–257.

c) możliwości słowa

Nie należy jednak rezygnować ze słowa, jako środka w zbawczym dialogu. Trzeba pamiętać o jednej bardzo ważnej zasadzie, która musi towarzyszyć pracującym z niepełnosprawnymi umysłowo. To, z czym mamy do czynienia w przypadku osób niepełnosprawnych umysłowo, to przejawy świadomości, bo tę nam sygnalizują, natomiast nie wiemy, co dzieje się w ich świadomości⁴⁴. Stąd konieczność podejmowania prób docierania do świadomości, która być może odpowiada na Boże wezwania, na tyle, na ile pozwalają warunki intelektualne.

Takie potraktowanie sprawy wymaga oczywiście od katechetów znajomości swoich wychowanków i właściwego doboru odpowiedniej nomenklatury. Jest to pewna zasada ogólna, trzeba bowiem pamiętać, że stopień upośledzenia ma swoje znaczenie, zastosowanie odpowiedniej metody dostosowując do poziomu intelektualnego. Byłoby konieczne wypracowanie do poszczególnych poziomów odpowiednich metod i środków, jak również odpowiednio dobranego słownictwa. Praktyka zna takie próby, dlatego należy je wykorzystać w wychowaniu religijnym, przygotowując do zbawczego dialogu⁴⁵.

ZAKOŃCZENIE

Zbawczy dialog to możliwość nawiązania relacji człowieka z Bogiem. Zbawienie jest dziełem Boga, które „dokonane jest w Chrystusie i realizowane w Kościele”⁴⁶. Obejmuje wszystkich ludzi i dotyczy również osób niepełnosprawnych. Może się realizować w takim stopniu, na jaki pozwalają ich możliwości intelektualne, emocjonalne. To oczywiście domaga się pracy ze strony katechetów, wychowawców. Należy jednak jako punkt wyjścia przyjąć ogólne zasady obowiązujące w procesie kształcenia i wychowania i starać się je dostosować do osób niepełnosprawnych umysłowo. Stwarza to możliwość lepszych efektów, a równocześnie poważnego traktowania swoich podopiecznych.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Heilsdialog der geistig behinderten Personen

„Der Glaube ist die Antwort des Menschen an Gott, der sich dem Menschen offenbart und schenkt...” (KKK 26) So gestaltet sich der Heilsdialog zwischen Gott und den Men-

⁴⁴ Por. K. Sosna, *Kryteria przygotowania do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej osób niepełnosprawnych umysłowo*, „Katecheta” 2002, nr 7–8, s. 111.

⁴⁵ Por. Z. Sękowska, *Wprowadzenie do pedagogiki specjalnej...*, s. 262.

⁴⁶ S. Moysa, *Zbawienie...* s. 391.

schen. Zu diesem Dialog sind auch geistig behinderte Personen berufen. Er verwirklicht sich entsprechend ihrem intellektuelle und emotionalen Vermögen. Die Aufgabe der Religionslehrer und der Seelsorger ist es, die Behinderten auf dem Weg dieses Dialogs zu unterstützen. Man soll zu diesem Zweck alle richtigen und zugänglichen Mittel nutzen. Da der Heilsdialog nicht nur aus Worten besteht, ergeben sich hier verschiedene Möglichkeiten. Eine von ihnen ist die Nutzung des Symbols als eines geeigneten Mittels. Auch konkrete Gesten sind wichtig. Sie spielen übrigens neben den Symbolen in der Feier der Sakramente eine wichtige Rolle. Am Ende aber sollte man die Bedeutung des Wortes nicht vergessen.

BLASKI I CIENIE EKUMENICZNEGO DIALOGU KATOLICKO-PRAWOSŁAWNEGO NA TLE ROZPRAWY DOKTORSKIEJ BŁ. JERZEGO MATULEWICZA

Wszyscy, którym sprawa dialogu katolicko-prawosławnego leży głęboko na sercu, przeżywają boleśnie fakt, iż zapoczątkowany przez Jana Pawła II w 1979 r. oficjalny dialog bilateralny, prowadzony tak owocnie¹ w pierwszych dziesięciu latach, utkwiał nagle w martwym punkcie na skutek sporu o uniatyzm. Zastanawiają się także nad tym, czy jest to trudność rzeczywista, czy raczej tylko pozorna. Gdyby bowiem miała to być trudność rzeczywista, wówczas wszelkie nadzieje na dalszy owocny dialog musiałyby spalić na panewce, gdyż bez likwidacji Unii (Kościoła greko-katolickiego), co jest po prostu nielogiczne i całkowicie nierealne, strona prawosławna nie podjęłaby tego dialogu. Skoro zaś go już podjęła, (choć w innej sytuacji geopolitycznej niż obecna), to można żywić mimo wszystko nadzieję, iż chodzi tu jedynie o pewien pretekst, celowo stawianą na drodze przeszkodę, albowiem szybko posuwający się naprzód dialog prowadził faktycznie do wewnętrznego przynajmniej zjednoczenia obu dialogujących ze sobą Kościołów. A przecież rozpowszechniane wśród ludności prawosławnej zastrzeżenia i zarzuty pod adresem Kościoła katolickiego nie zanikły i nie umrą tak szybko śmiercią naturalną; dlatego też odpowiadający za dialog hierarchowie mogą się słusznie obawiać posądzenia ich przez wiernych o zdradę wiary prawosławnej (równa się: prawosławnej). A zastrzeżeń tych i zarzutów jest niemało, jak to wykazał częściowo, ale i bardzo wnikliwie, w swej, obronionej przed stu laty we Fryburgu Szwajcarskim, pracy doktorskiej ks. J. Matulewicz².

Aby wyjaśnić lepiej zaistniałą przed paru laty sytuację dialogową, trzeba koniecznie sięgnąć do istotnych dla niej wydarzeń historycznych. Otóż teologowie zachodni wiążą na ogół początki odrodzenia teologii katolickiej po przeszło stuletnim (cały wiek XVIII i pierwsze dziesięciolecia XIX wieku) jej „uśpieniu” z tzw. Szkołą Tybindzką wraz z głównym jej przedstawicielem J. A. Möhlerem

¹ Zaowocował bowiem trzema bardzo ważnymi dokumentami dotyczącymi samej istoty Kościoła jako wspólnoty eucharystycznej. Por. m. in. P. McPartlan, *O jedność katolicko-prawosławną*, „Communio” 1994, t. 14, nr 2, s. 112–124, a zwł. 117 nn.

² Por. Dr. Georgius B. Matulewicz, *Doctrina Russorum de statu iustitiae originalis*, Cracoviae 1903, s. 236.

i napisaną przez niego w r. 1823 „Symboliką”, natomiast mało kto wie o tym, iż o wiele głębsze w swej istocie i strukturze przebudzenie (odrodzenie) teologii prawosławnej w Rosji carskiej szło niemal w parze, a poniekąd nawet wyprzedzało analogiczny rozwój teologii katolickiej w krajach Europy Zachodniej. O ile bowiem za Zachodzie przebudzenie to było dziełem zdecydowanie oddolnym, wywodzącym się z paru ośrodków teologicznych i przez nie tylko – ściśle rzecz biorąc – rozwijanym, to w prawosławiu miało ono charakter jak najbardziej urzędowy, albowiem zaaprobował je oficjalnie już w 1840 roku i polecił wprowadzić w życie Święty Synod Petersburski, będący w Rosji „stróżem i nauczycielem wiary” (*custos et magistra fidei*). Co więcej, a jest to sprawa niezwykle ważna i zasadnicza: o ile we wspomnianym odrodzeniu zachodnim teologowie działający w XIX wieku sięgali głównie do swych poprzedników z tzw. złotego wieku (XVI–XVII wiek) dziejów teologii na Zachodzie, to w Rosji carskiej chodziło przede wszystkim – zgodnie z postanowieniami wspomnianego Synodu – o całkowite zerwanie z „niechlubną” (a poniekąd także faktycznie „nieprawowierną” ze względu na bardzo żywą i wieloaspektową obecność w niej poglądów katolickich, a później także protestanckich, przyniesionych do Rosji wprost z Zachodu) teologią dotychczasową i sięgnięcie do wspólnej tradycji z czasów niepodzielonego chrześcijaństwa. Idąc zatem za wytycznymi tegoż Synodu, teologowie prawosławni, piszący po 1840 roku, zaczęli zdecydowanie kwestionować prawowierność swoich poprzedników w tym głębokim przeświadczeniu, że o ile teologowie rosyjscy z wieku XVII posługiwali się na ogół stosowaną powszechnie na Zachodzie metodą scholastyczną, przejmując bezkrytycznie nie tylko styl i ducha, ale także błędy typowe dla autorów katolickich, to w wieku XVIII i w pierwszej połowie wieku XIX ulegali jeszcze ponadto błędnemu wpływowi protestanckim. W tej sytuacji nowa i prawdziwie autentyczna teologia prawosławna zaczęła się rozwijać w Rosji dopiero po zreformowaniu przez wspomniany Synod Petersburski toku studiów kościelnych. Była to jednak teologia typowo polemiczna, chodziło w niej bowiem o wykazywanie i zwalczanie błędów popełnianych przez „łacinników”, a przyjmowanych bezkrytycznie przez wcześniejszych teologów prawosławnych.

Dobrze będzie zauważyć w tym miejscu, że analogiczna do prawosławnej odnowa teologii katolickiej rozpoczęła się dopiero w latach trzydziestych XX wieku i miała także, podobnie do poprzedniej, aż do Soboru Watykańskiego II charakter wybitnie oddolny, polegała zaś głównie na tym, że tacy teologowie, jak H. de Lubac, F. Varillon, P. Ganne, D. Molat, H. Mogenet, J. Daniélou, Y. Congar, M.-D. Chenu i inni, zaczęli nie tylko sięgać do dzieł Ojców Kościoła i je wydawać³, ale

³ Zob. np. zapoczątkowaną przez H. de Lubaca i jego współpracowników w 1940 r. serię „Sources Chrétiennes”, liczącą obecnie niemal 1000 tomów.

także wydobywać z nich bardziej istotne wypowiedzi i obszernie je cytować⁴, sugerując na ich tle zdecydowanie nowe podejście do wielu tradycyjnie (w sensie bezmyślnego poniekąd ich powtarzania za swoimi poprzednikami) już ujmowanych zagadnień teologicznych. Nie potrzeba chyba dodawać, iż teologowie ci, – chociaż to nowe ich podejście do konkretnych kwestii teologicznych było na ogół wyrazem wiary nie podzielonego jeszcze Kościoła – narażali się poważnie innym swoim kolegom, a poprzez nich także Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który pozabawiał ich z reguły prawa nauczania teologii, tak że dopiero papież Jan XXIII, znający bliżej tę sytuację, w końcu ich wreszcie dowartościował, czyniąc ich ekspertami soborowymi, a jego następcy: Paweł VI i Jan Paweł II, wynieśli niejednego spośród nich do godności kardynalskiej. To właśnie gruntowne przeorientowanie mentalności katolickiej, przygotowane przez tych wielkich teologów XX wieku i nie tylko zaaprobowane, ale także wcielone niemal w pełni przez ostatni Sobór, sprawia, iż dialog katolicko-prawosławny może się toczyć obecnie w całości nowej formie i bez przeszkód, jakie istniały po stronie katolickiej (a także prawosławnej) przed Soborem Watykańskim II. Wiele z tych przeszkód pokutuje jednak nadal w świadomości prawosławnej, o ile nie dotarły do niej jeszcze gruntowne zmiany, jakie są dziełem ostatniego Soboru. Z tego właśnie punktu widzenia lektura pracy doktorskiej ks. J. Matulewicza może być wielce pouczająca, ukazuje bowiem jak na dłoni stan teologii dogmatycznej (i polemicznej zarazem) przed stu laty.

Sama rozprawa ma oczywiście charakter polemiczny, typowy dla owych czasów: Autor podaje wciąż zarzuty kierowane przez ówczesnych jak najbardziej renomowanych teologów prawosławnych⁵ pod adresem teologii katolickiej

⁴ Jak to uczynił sam H. de Lubac w wydanej w 1938 r. pozycji *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (przekład polski: Znak, Kraków 1961).

⁵ Są to m. in.: Antoni Amfiteatrow (+ 1879), Makary Bułgakow, który w latach 1847–1852 napisał dwutomowe dzieło z zakresu teologii dogmatycznej, rozwijając niektóre myśli swego poprzednika, Filaret Gumilewski, który opublikował w r. 1864 dwutomowe dzieło posuwające rosyjską myśl teologiczną znacznie do przodu, Sylwester Malewański, który w latach 1884–1885 wydał drukiem aż pięć tomów swojej wielkiej „dogmatyki”, oraz P. J. Swietłow, autor dwóch pierwszych tomów teologii dogmatycznej (Bóg jeden w Trójcy Osób, Bóg Stwórca, Ponerologia i Soteriologia), wydanych w Kijowie w 1899 roku, przy czym ci dwaj ostatni – jak stwierdza Matulewicz – wyciągnęli ostateczne wnioski z rozważań swoich poprzedników. Inni teologowie opierają się z reguły na Makarym i Sylwestrze (na tym ostatnim oparł m. in. cały swój wywód Mikołaj Tychwiński), a Konstantyn Greczkiewicz sporządził w oparciu o dzieła tych pięciu autorów bardzo jasny i przejrzysty wykład całej teologii (przepisując niekiedy dosłownie zdania swoich poprzedników). Z innych pomniejszych Autor wymienia m. in. Faworowa, A. Rudakowa i G. Titowa. Gdy chodzi natomiast o teologię fundamentalną, czyli apologetykę, bł. Matulewicz sięga ponownie do M. Bułgakowa (t. I jego dzieła) oraz do dzieł archimandryty Augustyna, N. P. Roźdiestwieńskiego i I. Piatnickiego. Wreszcie w zakresie teologii polemicznej, czyli zajmującej się niejako „ex professo” kierowaniem zarzutów pod adresem katolików i protestantów, typowymi są – jego zdaniem – dzieła Nikanora (arcybiskupa Chersonu i Odessy), E. Uspieńskiego, I. Pierowa, L. Epifanowicza, I. Truskowskiego, A. Liebiediewa i innych. Chcąc natomiast ukazać, że główne tezy tych podręcznikowych opracowań były i są nadal szerzej rozpowszechniane, Matulewicz sięga także do bardziej popularnych artykułów i opracowań służących popularyzowaniu tej doktryny.

w ramach danego, omawianego właśnie zagadnienia, aby wykazać natychmiast ich bezpodstawność (i/lub bezsensowność). Brakuje mu jednak przy tym głębszego oparcia w samej teologii katolickiej, którą zna jedynie ze swych studiów seminaryjnych, rozpoczętych w Kielcach i Warszawie (1893–94), a ukończonych w Petersburgu w 1899 roku, podczas których korzystał prawdopodobnie z dzieł św. Tomasza z Akwinu oraz z sześciotomowej „Summy teologicznej” C. R. Billuarta⁶, a także trzyletnich (1899–1902) studiów specjalistycznych we Fryburgu Szwajcarskim, które pozwoliły mu się zapewne zapoznać z publikacjami kilku teologów zachodnich⁷. Nie potrzeba chyba dodawać, że z punktu widzenia dzisiejszej (posoborowej) teologii katolickiej olbrzymia większość tych kontrowersji nie ma w ogóle racji bytu, a katolicy winni uderzyć się w piersi i przeprosić prawosławnych za faktyczne wypaczanie (a przynajmniej bardzo jednostronne wyjaśnianie) doktryny z pierwszego tysiąclecia dziejów chrześcijaństwa w wielu mniej istotnych kwestiach.

Ponieważ to ostatnie stwierdzenie może się wydać na pierwszy rzut oka bardzo radykalne, pragnę w dalszym ciągu posłużyć się wzmiankowanym już doktorem ks. Matulewicz celem jego uzasadnienia i wyjaśnienia. Otóż Autor podaje najpierw motywy, dla których się zajął „*nauką Rosjan* o stanie sprawiedliwości pierwotnej”. Chodzi mu głównie o to, że Rosjanie przewyższają znacznie innych prawosławnych zarówno liczebnie, jak też swą siłą (przekonywania?) oraz uprawianymi przez siebie (bardziej wnikliwie) naukami teologicznymi, dzięki czemu ich doktryna bywa bezkrytycznie przyjmowana przez innych chrześcijan prawosławnych (studiujących niejednokrotnie właśnie u nich: w Moskwie, Petersburgu itd.), a wydawane przez nich książki są nierzadko tłumaczone na inne języki narodowe. Tym samym także *nienawiść* Rosjan do katolików i Kościoła rzymskokatolickiego rozszerza się na inne Kościoły prawosławne⁸. Tymczasem często i niemal powszechnie się twierdzi, że poza prymatem papieża i pochodzeniem Ducha Świętego żaden inny dogmat nie dzieli tak naprawdę katolików od prawosławnych, które to przeświadczenie gani i radykalnie odrzuca, jako całkowicie

⁶ *Summa Summae s Thomae*, Parisiis 1889–1890.

⁷ Spośród autorów katolickich, którzy nie są – rzecz jasna – bezpośrednim przedmiotem jego badań, lecz jedynie swoistą „odskoczną” służącą do konfrontowania prezentowanych stanowisk prawosławnych z „oficjalną” teologią katolicką, ks. J. Matulewicz odwołuje się zasadniczo – poza wspomnianymi już dziełami C. R. Billuarta i św. Tomasza z Akwinu, a także C. Mazzella (*De Deo Creante. Praelectiones Scholastico-Dogmaticae*, Romae 1896) – do napisanych w j. niemieckim niektórych monografii J. Kleutgena (*Die Theologie der Vorzeit*, t. II, Münster 1854), M. J. Scheebena (*Natur und Gnade*, Mainz 1861), J. Schwane (*Dogmengeschichte*, Münster 1862nn) i W. Gassa (*Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin 1872) oraz do (dosłownie) paru opracowań porównawczych, napisanych w j. francuskim (V. Ermoni, *L'Eglise Romaine en face de L'Eglise Grecque Schismatique*, Paris 1896; F. Tournebize SJ, *L'Eglise Grecque-Orthodoxe et l'Union*, t. I–II, Paris 1900).

⁸ Por. G. B. Matulewicz, *Doctrina Russorum...*, s. 3 n.

naiwne, znany teolog moskiewski A. Bielajew, sygnalizując zarazem wiele błędów popełnianych przez łacinników⁹. W rzeczy samej – zauważa J. Matulewicz – niemalże nie ma w nauce katolickiej takiego rozdziału czy zagadnienia, które nie byłoby podważane przez Rosjan. Pomijając kwestie atakowane tylko przez niektórych, a nie wszystkich teologów rosyjskich, a także zagadnienia mniej ważne, Autor omawianego doktoratu podaje znakomity, jak sądzę, wykaz tych miejsc i zagadnień, w których łacinnicy odeszli – według Rosjan – od prawdy i starożytności. Są to:

1. Źródła nauki kościelnej. Zarzuca się tutaj katolikom: a) włączenie ksiąg deuterokanonicznych Starego Testamentu do kanonu ksiąg natchnionych, b) traktowanie przez nich tradycji jako obszerniejszego i wyższego rangą od Pisma świętego źródła Objawienia, c) wymyślenie dogmatu o ewolucji, czyli rozwoju wiary.

2. Trójca Święta. Dwa istotne błędy łacinników polegają na: a) głoszeniu pochodzenia Ducha Świętego także od Syna (*Filioque*), b) naruszeniu niezmienności Symbolu Konstantynopolitańskiego poprzez wprowadzenie do niego *Filioque*.

3. Sprawiedliwość pierwotna i grzech pierworodny. Katolicy: a) niewłaściwie rozumieją doskonałość człowieka niewinnego (*innocens*), b) idą za błędną nauką *Katechizmu Rzymskiego*, który stwierdza, że pierwszy człowiek zawdzięczał sprawiedliwość pierwotną łasce Bożej, a nie własnej naturze, c) co z kolei prowadzi ich do błędnego pojmowania istoty grzechu pierworodnego oraz d) jego skutków (pożądliwość byłaby jedynie swoistym brakiem naturalnym, a nie grzechem jako takim), a w końcu do e) ogłoszenia dogmatu Niepokalanego Poczęcia Maryi.

4. Nasze usprawiedliwienie i zbawienie. Zarzuca się tutaj katolikom: a) wprowadzenie i podział zasługi na *meritum de condigno et de congruo*, b) odróżnienie przykazań od rad ewangelicznych, c) głoszenie dzieła zadośćuczynienia i skarbcza zasług (*thesaurus meritorum*).

5. Konstytucja Kościoła. Atakuje się naukę katolicką o: a) Głowie Kościoła i jej (jego) ustanowieniu, b) nieomyślności Kościoła i papieża.

6. Sakramenty. Neguje się: a) działanie sakramentów *ex opere operato*; a konkretnie, gdy chodzi o poszczególne sakramenty, podważa się niemal wszystko, co wchodzi w zakres dogmatu katolickiego, a więc: b) przy Eucharystii nie uznaje się twierdzenia katolickiego, że konsekracja dokonuje się mocą samych wypowiedzianych słów (*vi verborum Christi*), c) w odniesieniu do bierzmowania odrzuca się jego niezniszczalny charakter (znamię), d) w przypadku pokuty od-

⁹ W przyp. 1 J. Matulewicz zauważa, że Rosjanie ubolewają często nad tym, iż katolicy i proteſtanci nie znają zupełnie ich teologii. Jest to bez wątpienia jak najbardziej słuszna i aktualna także obecnie uwaga!

mawia się nakładanym przez kapłana pokutom mocy zadośćczyniącej, e) odrzuca się także odpusty oraz f) nierozzerwalność małżeństwa.

7. Życie wieczne. Odrzuca się katolicką naukę o czyścicu, a zwłaszcza o tym, że kary czyścicowe mogą mieć jakąś moc oczyszczającą lub zadośćczyniącą Bożej sprawiedliwości.

Ponieważ nie są to zarzuty stawiane katolikom tylko przez poszczególnych teologów rosyjskich, ale wzmiankowany już Synod Petersburski zalecił oficjalnie wyklądać i wyjaśniać je w szkołach oraz w seminariach prawosławnych, Autor uważa nie bez racji, że stały się one przedmiotem „powszechnej i publicznej wiary Rosjan”¹⁰.

Spośród wszystkich wymienionych wyżej zagadnień ks. Matulewicz wybiera celowo tylko część pierwszą zagadnienia trzeciego, dostrzegając w nim swoisty punkt wyjściowy (i wzorczy zarazem) dla wielu innych. Chociaż bowiem cały ciężar tego zagadnienia spoczywa – zdaniem Autora – na odmiennym pojmowaniu przez oba polemizujące ze sobą Kościoły samej istoty grzechu pierworodnego, przedkłada on osobiście, i to bardzo zdecydowanie – co było niewątpliwie wielką nowością w owych czasach – pozytywny wykład teologii prawosławnej nad otwartą polemikę z jej przedstawicielami i dlatego świadomie i celowo ogranicza się do zreferowania mniej kontrowersyjnej – jak sądzi – od zagadnienia grzechu pierworodnego prawosławnej nauki o tzw. sprawiedliwości pierwotnej¹¹. Referuje więc najpierw bardzo starannie i rzetelnie doktrynę „przeciwników” – jak ich mimo wszystko nazywa – łącznie z podawanymi przez nich uzasadnieniami lub (i) wyjaśnieniami, ukazując następnie, w czym (i dlaczego) różnią się oni od katolików oraz co jest „korzeniem ich błędu”. Wyraża przy tym swoje głębokie przeświadczenie, iż samo ukazanie popełnianych przez nich błędów całkowicie wystarczy do ich odrzucenia i dlatego stara się w miarę możliwości, co nie zawsze mu się jednak udaje, powstrzymywać od otwartego zwalczania głoszonej przez nich doktryny¹².

Całość swojego opracowania Autor podzielił na pięć rozdziałów: I. *Prolegomena*, czyli ogólne wprowadzenie do omawianej problematyki, II. Historia nazywanego tak przez Rosjan błędu łacińskiego, III. Relacja Boga Stworzyciela do pierwszego człowieka, IV. Relacja Boga Opatrznościowego do pierwszego człowieka, V. Dodatki – uzupełnienia.

W rozdziale I ks. Matulewicz, opierając się na kilku bardziej reprezentatywnych teologach rosyjskich, starał się wyjaśnić trudność związaną ściśle z terminologią stosowaną przez tychże autorów. Świadomy w pełni tego, że niektóre z używanych

¹⁰ G. B. Matulewicz, *Doctrina Russorum...*, s. 3 n.

¹¹ Por. tamże, s. 11.

¹² Por. tamże, s. 4. To podane we Wstępie założenie Autor realizuje konsekwentnie w całym swoim dziele.

przez nich pojęć są niejasne, wieloznaczne, a pojęciom stosowanym „wspólnie” przez teologów zachodnich i wschodnich nadają oni niekiedy inne, odbiegające od powszechnie przyjmowanego, znaczenie, uznał, – co świadczy o niezwykłej jego sumienności i rzetelności – za konieczne uwzględnienie w swych badaniach całości kształtu ich doktryny teologicznej, aby możliwie jak najdokładniej ukazać ich myślenie dotyczące „stanu sprawiedliwości pierwotnej”. Powstała w ten sposób panoramiczna wizja całości omawianego w rozprawie zagadnienia, oparta na wnikliwej analizie stosowanych tutaj pojęć (nazw i określeń) i zwieńczona uwypukleniem punktów spornych, dzielących poniekąd lub faktycznie oba te wyznania.

Rozdział II (ss. 41–49) ukazuje błędny – w przekonaniu teologów prawosławnych – rozwój nauki na Zachodzie. Rosjanie zarzucają mianowicie katolikom historyczne wypaczenie doktryny o grzechu pierwotnym i poprzedzającym go stanie człowieka, spowodowane najpierw sporem pelagiańsko-augustyńskim (w V wieku), a następnie teorią uważanego za twórcę scholastyki Anzelma z Canterbury, przyjętą – ich zdaniem – bezkrytycznie przez Dunska Szkota i scholastyków oraz zdefiniowaną na Soborze Trydenckim. Ks. Matulewicz stara się w związku z tym wykazać, że Rosjanie zupełnie bezpodstawnie oskarżają katolików o wprowadzenie różnych nowości do starożytnej nauki chrześcijańskiej, że św. Augustynowi bezzasadnie przypisują zarodki protestantyzmu, a katolikom niesłusznie zarzucają podtrzymywanie w Kościele nurtu typowo pelagiańskiego.

Zasadniczy trzon rozprawy stanowi rozdział III. Chociaż Autor dostrzega tu pięć istotnych zagadnień: 1. Pochodzenie rodzaju ludzkiego, 2. Natura ludzka, czyli złożenie człowieka z duszy i ciała, 3. Obraz i podobieństwo Boże w człowieku, 4. Cel, czyli przeznaczenie, pierwszego człowieka, oraz 5. Nastawienie pierwszego człowieka na osiągnięcie swego przeznaczenia, czyli doskonałość, to ze względu na to, że dwa pierwsze problemy wykraczają poza zakres omawianego tematu i że poza pochodzeniem duszy ludzkiej nie ma tu żadnej innej różnicy między obu Kościołami, podzielił go na trzy artykuły obejmujące kolejno trzy dalsze kwestie¹³.

Zwłaszcza, (choć nie tylko) w kwestii pierwszej: obraz i podobieństwo Boże w człowieku, uderza czytelnika wielka ilość cytatów z dzieł Ojców Kościoła, podawanych w języku greckim. Brak ich wyjaśnienia (tłumaczenia) sugeruje, jak sądzę, przeświadczenie ks. Matulewicza, że także czytelnik jego dzieła zna dobrze język grecki. Istotny problem omawiany w tym artykule dotyczy natomiast odmiennego (od katolickiego) pojmowania obrazu i podobieństwa Bożego przez teologów rosyjskich. Uważają oni mianowicie, że „obraz” jest dany człowiekowi, czyli zawarty niejako w jego ludzkiej naturze, „podobieństwo” zaś jest zadane: człowiek ma je w sobie stopniowo rozwijać, upodabniając się coraz bardziej do

¹³ Por. tamże, s. 50n.

Boga. I dlatego – ich zdaniem – w pierwszym człowieku obraz Boży jaśniał pełnym swoim blaskiem, natomiast podobieństwo do Boga było tylko zarodkowe (*in germine, in semine*)¹⁴. Otóż taka właśnie doktryna nie wyraża – zdaniem Matulewicza – pełnej doskonałości człowieka pierwotnego: pomija bowiem posiadaną przez niego łaskę uświęcającą (przy czym – trzeba to jasno stwierdzić – samo to pojęcie jest typowo zachodnie, trudno byłoby więc się domagać stosowania go przez teologów prawosławnych!), wiedzę wlaną i cnoty, nie mówiąc już o innych darach pozaprzyszczonych¹⁵.

Artykuł 2, poświęcony w całości omówieniu ostatecznego celu (przeznaczenia) człowieka, dotyczy w swej istocie innego pojmowania na Wschodzie i na Zachodzie relacji natury do łaski (nadnatury). O ile mianowicie (dawna) teologia katolicka oddzielała zdecydowanie naturę od łaski, traktując niekiedy nawet jako formalnie określone prawdy wiary tezy tego rodzaju, jak: łaska zakłada naturę, łaska buduje na naturze itp.¹⁶, to teologia wschodnia akcentowała (i nadal akcentuje!) jeden jedyny porządek zbawczy, głosząc, iż (nadprzyrodzony) cel życia ludzkiego odpowiada w pełni naturalnym zdolnościom człowieka¹⁷. Wydaje mi się po wnikliwej lekturze wywodów Autora, który dostrzega wśród rosyjskich teologów prawosławnych pewne różnice zdań w kwestiach mniej istotnych i w miarę dokładnie je omawia, że zasadniczy tok ich myślenia w tej kwestii można by z powodzeniem streścić, posługując się słowami zmarłego w 1970 r. P. Evdokimova¹⁸: „Według teologii prawosławnej natura stworzona otrzymuje łaskę u swego źródła, w samym akcie stworzenia. Brak łaski jest czymś nie do pomyślenia. Byłoby to spaczenie unicestwiająca samą naturę, równoznaczne z drugą śmiercią wspomnianą w Apokalipsie. Prawda natury tkwi w jej nadnaturalności, przy czym to «nad» oznacza jej teoforyczność od samego początku. Człowiek jest w swej istocie ukształtowany według obrazu Boga i owo ontologiczne podobieństwo do Boga tłumaczy fakt, że łaska jest «wspólnaturalna» z naturą, jak również że natura jest współforemna z łaską. One się ciągle uzupełniają i przenikają wza-

¹⁴ Por. tamże, s. 58.

¹⁵ Są to zagadnienia zdecydowanie źle stawiane w dotychczasowej teologii zachodniej i dlatego poświęciłem im przed laty dość obszerny artykuł: *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierwotnego w człowieku*, [w:] *Zło w świecie*, Pallottinum, Poznań 1992, s. 247–293 (Kolekcja *Communio* 7).

¹⁶ Problem ten został odważnie podjęty już w latach trzydziestych XX wieku przez (kard.) H. de Lubaca SJ i chyba bezwiednie, bo tylko na podstawie lektury dzieł Ojców Kościoła, ustawiony przez niego tak dalece po linii teologii prawosławnej, że wywołał zdecydowany sprzeciw wielu renomowanych teologów katolickich. Zob. m. in. ks. A. Zuberbier, *Relacja natura – nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej*, Warszawa 1973; a także moje opracowanie: *Kard. Henri de Lubac (1896–1991)*, [w:] *Wybitni teologowie XX wieku. Krag języka francuskiego*, red. bp J. Jezierski, Olsztyn 2004, s. 113–130.

¹⁷ Por. G. B. Matulewicz, *Doctrina Russorum...*, s. 70 n.

¹⁸ *Prawosławie*, tłum. ks. J. Klingner, Warszawa 1964, s. 98–100.

jemnie (...). W głębi siebie spostrzega człowiek obecność Boga w Jego obrazie, który jest bliższy człowiekowi niż człowiek sam sobie. Element Boski bowiem jest w paradoksalny sposób bardziej ludzki niż to, co ludzkie, gdyż ono jest tylko abstrakcją. (...) Wcielenie i przebóstwienie (*theosis*) wzajemnie się uzupełniają. Pozwala to widzieć w sprawiedliwości pierwotnej nie jakiś przywilej darmo dany człowiekowi, lecz sam *korzeń* bytu, odpowiadający Bożej woli odnalezienia się w człowieku. Dla tego Boskiego celu człowiek w swej istocie został naznaczony wizerunkiem Boga”. Takie ujęcie ostatecznego celu życia człowieka, oparte na zdecydowanie innym niż na Zachodzie pojmowaniu natury i łaski, odbiegało – rzecz jasna – całkowicie od tzw. katolickiej teologii szkolnej (podręcznikowej), zgodnie z którą ks. Matulewicz zarzuca mu mieszanie pojęć i porządków. Rosjanie błędzą – według niego – zwłaszcza wtedy, gdy mówią o celu życia ludzkiego, którym jest oglądanie Boga w wieczności: nie tylko bowiem mieszają widzenie abstrakcyjne z intuicyjnym, ale nie odróżniają także naturalnego celu człowieka od jego celu nadprzyrodzonego¹⁹.

Artykuł 3 uzupełnia poniekąd poprzednie dociekania dotyczące ostatecznego celu człowieka refleksją nad (faktyczną) jego naturą jako (stworzonego) obrazu Bożego. Mówiąc innymi słowy, chodzi w nim o opisywane szeroko przez teologów zachodnich tzw. stany²⁰, ale nie wszystkie, albowiem trzy ostatnie wiążą się już z rzeczywistością grzechu pierwotnego. Autor skupia się więc zasadniczo na stanie czwartym, czyli na pierwotnej doskonałości człowieka, omawiając niejako z konieczności, skoro stan ten jest sumą (wypadkową) trzech pierwszych, stany go poprzedzające. Chociaż sama istota sporu dotyczy negowanej przez Rosjan (zgodnie z zasygnalizowanym powyżej, typowym dla nich odróżnianiem obrazu od podobieństwa Bożego w człowieku, które to podobieństwo ma być dopiero osiąganego lub pogłębianego przez niego w jego ziemskim życiu) a akceptowanej w pełni przez łacinników rzeczywistej doskonałości człowieka „rajskiego”, to sam Autor dostrzega wiele mniejszych i większych różnic w interpretowaniu przez omawianych w rozprawie teologów prawosławnych poszczególnych zagadnień cząstkowych. Gdyby udało mu się jeszcze dostrzec podobne różnice u teologów katolickich, interpretujących podówczas na sposób typowo „szkolny”

¹⁹ Por. G. B. Matulewicz, *Doctrina Russorum...*, s. 90.

²⁰ Stan natury czystej (*status naturae purae*), stan natury integralnej (*status naturae integrae*), stan natury niewinnej (*status naturae innocentis*), stan świętości i sprawiedliwości pierwotnej (*status sanctitatis et iustitiae originalis*), stan natury upadłej (*status naturae lapsae*), stan natury upadłej nie naprawionej (*status naturae lapsae non reparatae*) i stan natury upadłej naprawionej (*status naturae lapsae sed reparatae*). Wypada przy tym nadmienić, iż teologia zachodnia traktowała tylko stany: czwarty i siódmy, jako rzeczywiste, natomiast wszystkie inne raczej jako tylko hipotetyczne, czyli pozwalające lepiej zrozumieć treść i naturę stanów faktycznych.

istotne w tej kwestii wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu²¹, cały ten wywód, chociaż wielce pouczający, stałby się faktycznie bezprzedmiotowy. Niestety, stan ówczesnej wiedzy teologicznej na Zachodzie, a zwłaszcza jej polemiczne nastawienie, nie pozwoliły ks. Matulewiczowi spojrzeć jakby z dystansu na te tak błahę, z dzisiejszego punktu widzenia, spory, a tym bardziej przyznać rację wielu jak najbardziej słusznym twierdzeniom teologów prawosławnych.

Cały rozdział IV został poświęcony Bożej Opatrzności, czyli konkretnej trosce Boga o stworzonego przez Siebie człowieka, i jej działaniu w świecie (*concursum naturalis*), a także jej odniesieniu do łaski (nadprzyrodzonej). Ks. Matulewicz przedstawia tutaj w dalszym ciągu niezwykle podobną do katolickiej naukę teologów prawosławnych w tej kwestii, dostrzegając w niej faktycznie niewielkie tylko, bo dotyczące zasadniczo stosowanej przez nich własnej lub odmiennej od zachodniej terminologii, odchylenia od doktryny rzymskokatolickiej, pojawiające się głównie w kontekście zagadnień omawianych w rozdziale poprzednim.

Rozdział V składa się z pięciu bardzo cennych dodatków (*appendices*). W pierwszym z nich ks. J. Matulewicz omawia stosowane powszechnie przez teologów rosyjskich odróżnienie stanu niewinności (*innocentiae*), w którym pierwszy człowiek został „ukonstytuowany” przez Boga, od mającego dopiero w nim się rozwinąć stanu sprawiedliwości (*iustitiae*), starając się dostrzec i ukazać zbieżność oraz odrębność ich nauki od doktryny katolickiej w tej kwestii. W dodatku drugim zwraca z kolei uwagę na główny zarzut stawiany przez Rosjan katolikom i protestantom. Tym pierwszym teologowie prawosławni mają za złe to, że traktują oni sprawiedliwość pierwotną jako dar Boży, a nie jako właściwość ludzkiej natury; protestantom zaś zarzucają, że ujmują to wszystko odwrotnie. Ponieważ takie stanowisko prawosławnych wydaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, sprzeczne samo w sobie, ks. J. Matulewicz przytacza (we własnym przekładzie łańskim) obszernie fragmenty wypowiedzi tychże teologów, z których wynika, że – według Rosjan – jedni i drudzy, czyli katolicy i protestanci, ujmują problem skrajnie, oddalając się siłą rzeczy od „złotego środka” objawionej prawdy wiary: u pierwszych jest sama tylko natura, u drugich zaś sama łaska, gdy tymczasem – zresztą całkowicie zgodnie z omówionymi już ujęciami prawosławnymi – łaska i natura zespalają się ściśle ze sobą. Zdaniem Autora, który stara się

²¹ Chodzi zwłaszcza o ilość i rozumienie tzw. darów pozaprzyrodzonych. Wymieniano zazwyczaj, w ślad za św. Tomaszem, cztery takie dary: 1. Wiedza włana (Adam nazywa poszczególne zwierzęta), 2. Wolność od pożądliwości („Byli nadzy, a nie wstydzili się...”), 3. Wolność od cierpienia („nie ugodzisz o kamień swej nogi...” itp.), 4. Wolność od śmierci, czyli nieśmiertelność (drzewo życia w środku raju), dodając niekiedy do nich: 5. Związaną ściśle z nieśmiertelnością wolność od chorób, 6. Pierwotną szczęśliwość rajska, itp. Porównując z kolei Tomaszowy opis tychże darów z ich interpretacją późno-scholastyczną, dostrzec można łatwo znaczne nawet odejście od nauki św. Tomasza, wadliwą interpretację tychże darów i tak mocne ich akcentowanie, że wprost niewytłumaczalny stawał się w tej perspektywie grzech pierwszego człowieka: jak i dlaczego człowiek tak bardzo „doskonały” mógł tak ciężko zgrzeszyć?

odeprzeć ten całkowicie niesłuszny – jak stwierdza – zarzut, teologowie prawosławni nie zrozumieli należycie nauki katolickiej i tylko dlatego zarzucają katolikom to, czego oni nie głoszą. Nie sądzę jednak, by w tej, jak i niektórych innych kwestiach, odpowiedź ks. Matulewicza była w pełni właściwa i miarodajna, albowiem nie uwzględni on wielu zagadnień kontrowersyjnych (jak choćby: łaska a wolna wola, łaska dostateczna i skuteczna, itp.) ujmowanych niejednolicie przez samych teologów katolickich (różne „szkoły” teologiczne: augustiańska, dominikańska, franciszkańska, jezuicka itd., oraz różne „systemy”, jak np. baneżański, tomistyczny, molinistyczny, kongruistyczny, kondeterministyczny itp., które cieszyły się pełnym prawem obywatelstwa w Kościele rzymskokatolickim). Tej wielkiej różnorodności stanowisk katolickich mogła więc z powodzeniem odpowiadać sygnalizowana tu i ówdzie przez Autora odmiennosc w ujmowaniu pewnych mniej istotnych kwestii przez teologów prawosławnych. Jedynym wytłumaczeniem tego trochę ciasnego ujmowania przez niego nauki katolickiej jako jednej, dosyć zwartej, całości może być fakt, że poza wspomnianymi już wyżej opracowaniami C. R. Billuarta, M. J. Scheebena, kard. C. Mazzelli oraz zbiorami dokumentów kościelnych (jak np. Denzinger, „Acta Conciliorum” Harduina itp.) ks. J. Matulewicz nie dysponował żadnymi innymi podręcznikami teologii zachodniej, która – po całkowitym zastoju w XVIII wieku – zaczynała dopiero na nowo się rozwijać od połowy XIX wieku. Musiał więc sięgać do św. Tomasza z Akwinu oraz do kilku opracowań historyczno-porównawczych, co ograniczało niewątpliwie mocno jego możliwości badawcze. Gdyby te same zagadnienia podejmował ktoś uprawiający teologię porównawczą (rozwijaną na Zachodzie nieco później, ale już w okresie międzywojennym), a zwłaszcza ekumeniczną (współczesną), dostrzegałby z pewnością nie tyle błędy, które Rosjanie zarzucają katolikom, a ks. Matulewicz – Rosjanom, co raczej inne tylko podejście do tych samych zagadnień. Wystarczy sięgnąć na przykład w przypadku omawianej tak wnikliwie w doktoracie kwestii relacji natury do łaski, któremu to zagadnieniu Autor poświęcił jeszcze cały dodatek trzeci²², do dzieł H. de Lubaca²³, aby się przekonać, że zarzuty stawiane katolikom przez prawosławnych były niejednokrotnie jak najbardziej słuszne i uzasadnione. Podobnie rzecz się ma także z wielu innymi, wymienianymi przez J. Matulewicza jako faktycznie sporne, problemami²⁴.

²² Por. G. B. Matulewicz, *Doctrina Russorum...*, s. 197–211.

²³ *Surnaturel*, Paris 1946; *Le mystère du surnaturel*, Paris 1963; *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965; *O naturze i łasce*, Kraków 1986.

²⁴ Pomijam w tym miejscu stosunkowo krótki (ss. 212–216), ale – jak się wydaje – całkowicie zbędny, dodatek czwarty, w którym ks. Matulewicz stara się wykazać „podobieństwo systemów Rosjan i Bajusa”, a także dodatek piąty, poświęcony w całości wykazaniu faktycznego – zdaniem Autora – odejścia omawianych teologów prawosławnych od (cytowanych tu obszernie w j. greckim) treści ich (wcześniejszych znacznie) „ksiąg symbolicznych” (wyznań wiary). Wiadomo bowiem

Zbyt żmudne i uciążliwe byłoby wnikanie w rozliczne kwestie szczegółowe, poruszane w doktoracie. Godne szczególnej uwagi są one jednak o tyle, że dają znakomity obraz ówczesnej sytuacji społecznej i teologicznej: ostrego sporu toczzonego pomiędzy teologami prawosławnymi i katolickimi na te i tym podobne tematy. Na uwagę zasługują ponadto także wszystkie wyjaśnienia historyczne, dotyczące rozwoju omawianego zagadnienia, podawane rzetelnie i wnikliwie przez Autora. Pozwalają one bowiem dostrzec w niejednym przypadku moment rozejścia się obu tradycji teologicznych oraz stopniowe narastanie konkretnych uprzedzeń w stosunku do drugiej strony, chociaż w olbrzymiej większości przypadków chodziło najpierw o sprawy drobne, mało istotne, związane chyba bardziej z językiem, aniżeli z samą treścią.

W dobie obecnej, kiedy tamte dwa sposoby uprawiania teologii (polemiczny i porównawczy) zastąpiła metoda ekumeniczna, chodzi przede wszystkim o głębsze poznanie siebie nawzajem, bo – jak sam Autor stwierdził we Wstępie – nawet Rosjanie mocno ubolewają nad brakiem znajomości ich własnej teologii u innych chrześcijan, a następnie o sięganie do punktów wspólnych, poprzedzających moment rozejścia się obydwu tradycji: wschodniej i zachodniej; takie bowiem nastawienie pozwoli niewątpliwie nie tylko wyjaśnić wiele nieistotnych i niepotrzebnych nieporozumień, ale także bardziej poprawnie ustawić swoje własne myślenie teologiczne. Wnikliwe studium doktoratu bł. Matulewicza, który ma tę wielką zaletę, że przybliżył w wielkiej mierze teologom katolickim bardziej poprawne pod niejednym względem od zachodniego prawosławne myślenie teologiczne w tej konkretnej dziedzinie, mogłoby niewątpliwie dopomóc niejednemu badaczowi całej problematyki ekumenicznej, związanej bezpośrednio z dialogiem katolicko-prawosławnym, w uświadomieniu sobie zmian, jakie zaszły i nadal jeszcze zachodzą zwłaszcza w środowisku katolickim. Czy i na ile jednak współcześnie teologowie prawosławni uświadamiają sobie te zmiany? – oto pytanie wymagające możliwie szybkiej i właściwej, rzetelnej odpowiedzi. Gdyby bowiem nadal ich sobie nie uświadamiali, wówczas ich rozliczne zastrzeżenia i zarzuty trafiałyby już dzisiaj w całkowitą niemal pustkę.

Lektura analizowanego doktoratu musi zatem prowadzić do bardzo jasnego wniosku, iż miejsce dawnej polemiki winien (już dawno temu) zastąpić rzeczowy i przyjacielski dialog, albowiem nie ma, a przynajmniej być nie powinno, istotnych różnic dzielących oba interesujące nas Kościoły. Wydaje mi się ponadto, iż gotowość do ustępstw doktrynalnych po obu stronach może i powinna być jednokowa, albowiem to, co wspólne, jest o wiele ważniejsze (chodzi przecież o samą

z poprzednich jego wypowiedzi, iż omawiani teologowie prawosławni zerwali z wcześniejszą od nich tradycją doktrynalną – ze względu na obecność w niej wielu elementów katolickich (i protestanckich).

istotę wiary chrześcijańskiej) od tego, co dzieli (późniejsze, nie zawsze właściwe i poprawne, dodatki).

Omawiany doktorat naocznie ukazuje, jak bardzo błahe sprawy mogą wywoływać i faktycznie wywołują poważne kontrowersje doktrynalne. Czy jednak warto się spierać o tak nieistotne drobiazgi, zamiast żyć zgodnie w jednej wspólnej wierze?

ZUSAMMENFASSUNG

Dunkle und helle Seiten des ökumenischen katholisch-orthodoxen Dialogs auf dem Hintergrund der Dissertation von sel. Jerzy Matulewicz.

Der Verfasser erinnert zunächst an den zur Zeit problematischen Zustand des ökumenischen Gesprächs zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche. In einem kurzen geschichtlichen Überblick zeigt er auf die theologischen Hintergründe dieser Situation, die an der nicht vorurteilsfreien Betrachtung der jeweils „anderen Seite“ liegen. Die Vorurteile haben wiederum ihren Grund in der beidseitig mangelnden Berücksichtigung der gemeinsamen Tradition des ersten Jahrtausends. Die Erneuerung der Theologie in dieser Richtung weckt deshalb eine gewisse Hoffnung auf eine ökumenische Annäherung. Der Verfasser stellt sich aber ein anderes Ziel: am Beispiel einer, von J. Matulewicz verfassten Doktorarbeit aus dem Anfang des 20. Jahrhunderts zeigt er, wie leicht eine polemische Einstellung in der Betrachtung der anderen Konfession entstehen kann, wenn sie einen Grund in der ungenügenden theologischen Vertiefung findet. Angesichts der Meinung, dass die Unterschiede in der Doktrin zwischen den Katholiken und Orthodoxen nur gering sind, zählt Matulewicz in seiner Dissertation nur im Bereich der Lehre von der Urstandsgerechtigkeit eine Reihe von Unterschieden auf. Anhand der genaueren Darstellung der ganzen Dissertation lässt sich letztendlich ein generelles Postulat formulieren: Nur das unvoreingenommene Kennenlernen des Partners dieses Dialogs und zugleich die vertiefte, auf die gemeinsamen Wurzeln des Glaubens zurückgreifende Reflexion können die ökumenischen Bemühungen fruchtbar machen.

ROZUMIENIE *IUSTUS ORAZ PECCATOR* W FORMULE *SIMUL IUSTUS ET PECCATOR*

1. WPROWADZENIE

W historii ekumenicznego dialogu luterkańsko-katolickiego wydarzeniem bez precedensu było podpisanie w roku 1999 *Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*¹. Kwestią, która wywołała najwięcej trudności okazała się luterkańska formuła teologiczna *simul iustus et peccator*. Kontrowersje pojawiły się jeszcze przed podpisaniem uzgodnienia. W oficjalnym watykańskim tekście *Odpowiedzi Kościoła katolickiego na Wspólną Deklarację* z 25 czerwca 1998 roku sprawa „grzeszności usprawiedliwionego” została wymieniona na pierwszym miejscu wśród zagadnień trudnych, a nawet wręcz niemożliwych do przyjęcia przez katolików w formie zapisanej w *Deklaracji*². Krótko przed parafowaniem WD w 1999 roku dołączono do zasadniczego tekstu *Aneks*, który miał na celu doprecyzowanie wątpliwych kwestii. Najwięcej miejsca poświęcono w nim właśnie formule *simul iustus et peccator*³. *Aneks* z 1999 r. umożliwił oficjalne podpisanie WD, nie rozwiązał jednak definitywnie trudności.

W związku z tymi kontrowersjami niemieccy teologowie tworzący tzw. Ekumeniczną Grupę Roboczą (*Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, dalej skrót: ÖAK) podjęli szczegółowe badania nad sporną formułą. Owocem ich prac był opublikowany w 2001 r. obszerny tom *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*⁴. Jest to zbiór artykułów, które analizują różne aspekty tezy *simul*. Wieńczy ją *Sprawozdanie końcowe*⁵ (dalej skrót: AB), które w ekumeniczny sposób podsumowuje wyniki badań. Ten 57-stronicowy dokument

¹ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1997). Projekt ostateczny. Światowa Federacja Luterkańska. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan*, tłum. K. Karski, [w:] *Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia powstania, tekst deklaracji, opinie, komentarze*, red. K. Karski, Bielsko-Biała 2000, s. 21–41 (dalej skrót: WD).

² *Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia...*, s. 56.

³ Tamże, s. 72–73.

⁴ *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, hrsg. v. Th. Schneider, G. Wenz, Freiburg im Breisgau 2001 (*Dialog der Kirchen*: Bd. 11).

⁵ *Gerecht und Sünder zugleich? Abschließender Bericht. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, [w:] *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische...*, s. 400–456 (dalej skrót: AB).

składa się z czterech rozdziałów: pierwszy ma charakter wprowadzający, drugi – przedstawia dane biblijne, trzeci – historyczny rozwój problemu, czwarty – refleksję systematyczną.

Kontrowersyjna formuła zawiera dwa podstawowe pojęcia: *iustus* oraz *peccator*. Kluczem do ekumenicznej interpretacji jest dokładne sprecyzowanie, jak te dwa terminy funkcjonują w myśli Lutra, a jak w dogmatyce katolickiej. Istotne jest wzajemne odniesienie obu pojęć. W pierwszej części niniejszej refleksji kierunek myśli będzie prowadził od *iustus* w stronę *peccator*. Następnie spróbujemy popatrzeć na problem z odwrotnej perspektywy. Zasadniczym źródłem będzie ekumeniczne *Sprawozdanie* teologów ÖAK.

2. WOKÓŁ ROZUMIENIA *IUSTUS*

Formuła Marcina Lutra *simul iustus et peccator* wiąże się historycznie i treściowo z nauką o usprawiedliwieniu grzesznika przez wiarę. Korzenie tezy *simul*, podobnie jak i całej doktryny o usprawiedliwieniu, sięgają teologii św. Pawła oraz św. Augustyna. Zdaniem wielu badaczy luterskich, teza *simul* stoi w centrum reformacyjnej teologii⁶ oraz wyraża podstawową różnicę w stosunku do katolickiej nauki o usprawiedliwieniu⁷.

O. H. Pesch tak streszcza sens formuły: „Ochrzczeni są prawdziwie grzesznikami z powodu pozostającej w nich pożądliwości (konkupiscencji) sprzeciwiającej się Bogu. Jednak ten zasadniczy grzech nie oddziela ich już od Boga, ponieważ On nie poczytuje im tego grzechu ze względu na Chrystusa, dzięki czemu wierzący są w **Chrystusie** prawdziwie sprawiedliwi przed Bogiem” (podkr. O. H. Pesch)⁸.

Formuła *simul iustus et peccator* odnosi się do człowieka usprawiedliwionego. Rozumienie łaski usprawiedliwienia oraz sposobu jej przyjęcia i działania w życiu człowieka warunkuje rozumienie samej formuły. Biblijne orędzie o usprawiedliwieniu zostało zinterpretowane w odmienny sposób przez teologię protestantką i katolicką. Podpisanie WD udowodniło, że wyznaniowe różnice nie sięgają tak głęboko, jak sądzono przez wieki, oraz że możliwe jest sformułowanie ekumenicznego wyznania wiary w tym zakresie. Interesuje nas pytanie, jak „spra-

⁶ „Die Formel ‘gerecht und Sünder zugleich’ enthält das Ganze der Lutherschen Theologie”. R. Hermann, *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich”*, Gütersloh 1960², s. 7.

⁷ „Wenn man auf möglichst kurze Weise, aber doch so, daß es eine klare und allseitige Abgrenzung gibt, das Charakteristische für Luthers reformatorische Auffassung vom Christentum im Unterschied von der katholischen geben will, kann man es kaum besser tun als mit den beiden Formeln *sola fide* und *simul iustus et peccator*” (A. Nygren). Za: R. Kösters, *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich”*. *Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann*, „Catholica” 1964 nr 18, s. 48.

⁸ „Auch die Getauften sind wahrhaft Sünder aufgrund der bleibenden gottwidrigen Begierlichkeit (Konkupiszenz), aber diese Grundsinde trennt nicht mehr von Gott, weil Gott sie um Christi willen nicht anrechnet, so daß die Glaubenden *in Christus* wahrhaft vor Gott gerecht sind”. O.H. Pesch, *Simul iustus et peccator*, [w:] LThK³, Bd. 9, s. 612.

wiedliwość” podarowana człowiekowi w chrzcie ma się do grzechu, który jest stale obecny w życiu chrześcijanina.

2.1. Usprawiedliwienie a chrzest święty

AB rozpoczyna analizę terminu *iustus* od przypomnienia związku usprawiedliwienia z sakramentem chrztu świętego: „Orzeczenie, że chrześcijanin jest ‘sprawiedliwy’, wyprowadzane jest zawsze przez Nowy Testament z aktu chrztu”⁹. Wypowiedzi biblijne wskazują na dwa najważniejsze skutki chrztu. Są nimi oczyszczenie z grzechów oraz nowe narodzenie w Duchu Świętym. Te dwa aspekty chrztu odpowiadają opisowi łaski usprawiedliwienia, która jest jednocześnie odpuszczeniem grzechu oraz uczynieniem sprawiedliwym.

Pozytywny aspekt łaski chrzcielnej, czyli włączenie człowieka w więź z Bogiem, nie stanowi kontrowersji w dialogu katolicko-luterańskim. Teologowie ÖAK poprzestają na syntetycznym opisie uświęcającego działania łaski chrzcielnej na podstawie Nowego Testamentu. Zgodnie z biblijnym nauczaniem, obmycie wodą chrztu połączone ze Słowem obietnicy (Ap 5,26; Tt 3,5) obdarza ochrzczonego wspólnotą z Trójjedynym Bogiem (Mt 28,19; por. J 3,5). Przez chrzest człowiek umiera (raz na zawsze) z Chrystusem, stary człowiek jest ukrzyżowany razem z Chrystusem (Rz 6,6.8.10), aby odtąd dzięki mocy zmartwychwstania nie służyć więcej grzechowi (Rz 6,6). Chrzest udziela Ducha Świętego oraz włącza chrześcijanina do wnętrza relacji Syna względem Boga Ojca, Stworzyciela nieba i ziemi (Ga 4,4–6; Rz 8,15.29n.)¹⁰.

U. Kühn zwraca uwagę, że temat powiązania teologii usprawiedliwienia z działaniem sakramentu chrztu nie doszedł do głosu w sposób wystarczający zarówno w WD, jak i w dyskusji wokół tekstu¹¹. Tymczasem dla rozumienia usprawiedliwienia oraz kwestii grzeszności usprawiedliwionego teologia chrztu ma szczególne znaczenie. Dekret Soboru Trydenckiego wiąże jednoznacznie działanie łaski usprawiedliwienia z momentem przyjęcia chrztu. Również protestanci w swoim nauczaniu podkreślają ścisłą łączność chrztu i usprawiedliwienia. Luter dając pierwszeństwo Słowu i wierze jednostki przed sakramentem, praktycznie uznawał zbawczą skuteczność chrztu, także chrztu dzieci.

⁹ AB, s. 441.

¹⁰ Tamże.

¹¹ U. Kühn, *Die Taufe heute – systematische Erwägungen*, [w:] *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische...*, s. 350–364. W WD sakrament chrztu jest wzmiankowany kilkakrotnie, ale niejako mimochodem, jako „miejsce”, w którym człowiek zostaje usprawiedliwiony (WD 11, 22, 25, 27).

2.2. Chrzest – wydarzenie i proces

Według świadectw nowotestamentalnych chrzest oznaczał dla ochrzczonego radykalną zmianę życia. Od kandydata do chrztu wymagano nawrócenia (Mk 1,15; 16,16 a) oraz wyznania wiary¹². W dzień Pięćdziesiątnicy św. Piotr zakończył swoją kerygmatyczną mowę wezwaniem: „Nawróćcie się i niech każdy z was przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie waszych grzechów” (Dz 2,38). A zatem chrzest nie zastępował osobistego nawrócenia, ale był potwierdzeniem decyzji zerwania z grzechem i woli rozpoczęcia nowego życia z Chrystusem w Kościele. Wymóg zerwania z grzesznym stylem życia traktowano bardzo poważnie. AB zwraca uwagę na zmianę tej sytuacji wraz z upowszechnieniem się chrztu niemowląt, który wkrótce stał się kościelną normą¹³. Pozornie czysto pragmatyczna kwestia wieku udzielania chrztu miała implikacje dogmatyczne¹⁴. Chrzest dzieci spowodował oddzielenie dwóch momentów: przyjęcia pierwszego sakramentu oraz egzystencjalnego przeżycia osobistego nawrócenia¹⁵. Powstaje pytanie, w jakim sensie pozostaje on nadal sakramentem nawrócenia?

AB wskazuje na podwójny charakter chrztu. Jest on jednorazowym wydarzeniem i jednocześnie trwającym procesem. Chrzest udzielany niemowlętom oznacza, definitywne powołanie przez Boga do „nowego życia”. Jest to znak Bożego miłosierdzia i łaski, która ogarnia ochrzczonego. Jest to jednocześnie trwałe wezwanie i zadanie dla niego. Ochrzczony powinien odpowiadać na ten dar posłuszeństwem wiary i naśladowaniem Jezusa. To zadanie wynikające z chrztu nie zależy od wieku, w którym przyjmuje się sakrament. Doświadczenie grzechu po chrzcie nabiera jednak innego znaczenia w życiu tego, kto był ochrzczony jako niemowlę, niż u tego, kto przyjął świadomie chrzest jako dorosły. Zgodnie z teologią Nowego Testamentu, z chrztem wiąże się jednorazowe i zasadnicze odrzucenie grzechu. Ochrzczony stał się „umarłym dla grzechu, a żyje dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6,11). Kto przyjął chrzest w wieku dojrzałym, przeżył (tak teoretycznie być powinno) radykalną przemianę życia – metanoię. Natomiast ochrzczony jako dziecko spotyka się z grzechem po raz pierwszy już jako chrześcijanin. Dlatego doświadczają on na drodze swojego ludzkiego i chrześcijańskiego rozwoju codziennej walki z grzechem. W obu przypadkach chrzest jest defini-

¹² Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1994, s. 18.

¹³ AB, s. 442.

¹⁴ Teologiczne znaczenie chrztu dzieci stało się w II poł. XX w. tematem gorącej dyskusji w Kościołach protestanckich, głównie za sprawą krytycznego stanowiska K. Bartha. Por. U. Kühn, *Die Taufe heute...*, s. 351–35; L. Balter, *Teologiczne problemy chrztu dzieci*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1975 t. 13, nr 1, s. 3–23; M. Hurley, *Czego mogą nauczyć się katolicy z kontrowersji co do chrztu małych dzieci?*, tłum. L. Bieńkowski, „*Concilium*” 1966/7, nr 2–3 s. 143–148.

¹⁵ AB, s. 442.

tywnym udziałem w zbawczej śmierci Jezusa Chrystusa, a jednocześnie początkiem „codziennego” umierania i zmartwychwstania z Chrystusem. Chrzt jest bowiem nie tylko początkiem **bycia** chrześcijaninem, ale również stałym wezwaniem, by **stawać się** chrześcijaninem. Choć chrzt jest wydarzeniem jednorazowym i niepowtarzalnym, to jednak nie stanowi rzeczywistości wykończonej, zamkniętej, którą można traktować jako swoją bezpieczną własność (por. 1 Kor 10,12). Jest raczej początkiem drogi podążania za Chrystusem, jako „trwający sakrament” (*Dauersakrament*) jest stałym ukierunkowaniem na nieustanną walkę z grzechem¹⁶.

Czy takie dynamiczne rozumienie działania chrztu świętego jest do przyjęcia z punktu widzenia dogmatyki katolickiej? Dekret o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego opiera się na idealnym modelu chrztu dorosłych¹⁷, mimo że w XVI wieku powszechną praktyką był chrzt dzieci. Dekret opisując chrzcielną łaskę usprawiedliwienia, mówi o „przeniesieniu” (*translatio*) człowieka ze stanu grzechu do stanu łaski¹⁸. Trydent posługuje się tutaj statyczną kategorią ontologiczną. Moment usprawiedliwienia został opisany niejako od strony Boga. Kiedy jednak sobór opisuje skutki chrztu w życiu człowieka, mówi o wroście łaski usprawiedliwienia – to zakłada pewien dynamiczny proces¹⁹. Ojcowie Soborowi kładą silny akcent na skuteczność i jednorazowość aktu chrztu. Mają jednak świadomość, że łaska usprawiedliwienia pozostaje

¹⁶ Tamże. W podobnym duchu wypowiada się ekumeniczny Dokument z Limy (nr 9): „Chrzest związany jest nie tylko z chwilowym przeżyciem, lecz z wzrastaniem w Chrystusie przez całe życie. [...] Życie chrześcijanina jest życiem z konieczności nacechowanym **ustawicznym zmaganiami i zarazem nieustannym doświadczeniem łaski**” (podkr. T. J.). *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s. 26.

¹⁷ Tytuł V. rozdziału *Dekretu* mówi o tym wprost: „Konieczność przygotowania się do usprawiedliwienia dorosłych. Jego źródło” (DS 1525, BF VII 63). W podręczniku historii dogmatów znajdujemy taki komentarz: „Uściślenie u **dorosłych, którzy przygotowują się do chrztu**, przypomina, że hipoteza tego studium, [czyli dekretu] 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” (*Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, t. 2, Kraków 2001, s. 294). W czasach Trydentu, od co najmniej 1000 lat przypadkiem granicznym był jednak chrzt dorosłych, a praktyką powszechną chrzt dzieci. Zresztą sam Trydent mówi w *Dekrecie o grzechu pierworodnym*, że należy chrzczyć dzieci (DS 1514, BF V 49).

¹⁸ DS 1524; BF VII 62. Soborowe wyrażenie pochodzi z *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu (Sth I-II,113).

¹⁹ „[Usprawiedliwieni] wzrastają w samej sprawiedliwości otrzymanej dzięki łasce Chrystusowej (...) i stają się coraz bardziej sprawiedliwymi” (DS 1535, BF VII 69). B. Sesboüé komentuje ten fragment następująco: „Owa droga postępowania w sprawiedliwości i świętości oraz eliminowania grzesznego oporu wobec łaski odpowiada katolickiemu znaczeniu luterkańskiego powiedzenia ‘jednocześnie grzesznik i sprawiedliwy’. W tym sensie moment usprawiedliwienia współlistnieje z całym życiem człowieka usprawiedliwionego, ponieważ usprawiedliwienie jest zawsze aktualnym darem Boga, rosnącym w miarę pojawiania się owoców, które wytwarza” (*Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 2, s. 304). Komentarz ten upraszcza sprawę, niemniej pozostaje wymowny.

zawsze zagrożona w życiu człowieka. „Przeniesienie” w stan dziecięctwa Boga nie uwalnia od doświadczenia grzechu. Świadczy o tym nauka o sakramencie pojednania, który jest „drugą deską ratunku po katastrofie utraty łaski”²⁰. Tradycja Kościoła stała „od zawsze” przed koniecznością wzięcia pod uwagę realności grzechu w życiu chrześcijan. Sobór potwierdza rozróżnienie między grzechami lekkimi a ciężkimi. Grzechy lekkie nie powodują utraty łaski usprawiedliwienia. Sobór stwierdza: „Choć bowiem w tym życiu śmiertelnym nawet święci i sprawiedliwi wpadają niekiedy w lekkie przynajmniej i codzienne grzechy, zwane powszednimi, nie przestają z tego powodu być sprawiedliwymi. Albowiem właśnie sprawiedliwi mówią te pokorne i prawdziwe słowa: ‘Odpuść nam nasze winy’”²¹. Te słowa wyrażają pewną jednoczesność sprawiedliwości i grzechu w życiu ochrzczonego²². Grzechy ciężkie (śmiertelne) powoduje utratę łaski usprawiedliwienia. Czy jednak oznacza to całkowite unieważnienie sakramentalnych skutków chrztu? Katolicka nauka mówi o charakterze sakramentalnym, którego nie może wymazać żaden grzech²³. Idea „niezartatego znamienia” służy podkreśleniu wierności Boga, który nie wycofuje swoich darów i obietnic. W chrzcie Bóg wkracza w życie człowieka w sposób jedyny i niepowtarzalny, powodując trwałe przejście ochrzczonego przez Jezusa Chrystusa²⁴.

Dynamiczne rozumienie działania łaski sakramentu chrztu świętego jest charakterystycznym elementem teologii protestanckiej. Marcin Luter, powołując się na Rz 6, opisywał chrzest jako początek procesu, w którym „stary Adam w nas przez codzienny żal i pokutę ma być utopiony ze wszystkimi grzechami i złymi pożądlivościami, natomiast ma codziennie wyłaniać się i powstawać nowy człowiek”²⁵. Takie teologiczne określenie rzeczywistości chrzcielnej odpowiadało sytuacji tych, którzy zostali ochrzczeni jako dzieci. Należy jednak podkreślić, że również protestanci uznają chrzest za wydarzenie jednorazowe, w którym Bóg raz na zawsze daje człowiekowi udział w swoim zbawieniu. Luter mocno akcentował sakramentalność chrztu, zwłaszcza w wystąpieniach przeciwko anabaptystom²⁶.

²⁰ DS 1542; BF VII 73.

²¹ DS 1537; BF VII 70.

²² Por. R. Miggelbrink, „*Simul iustus et peccator*”. *Ein theologischer Grundsatz der lutherischen Reformation für die Gegenwart beleuchtet*, [w:] *Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf den Weg ins 3. Jahrtausend. FS L. Lies*, hrsg. v. S. Hell, Innsbruck 1999, s. 123.

²³ Por. KKK 1272.

²⁴ J. Szymik, „...*Et sacrum characterem imprimi...*”, *Historyczno-sytematyczny zarys teologii charakteru sakramentalnego*, [w:] tenże, *Teologia na początek wieku*, Katowice-Ząbki 2001, s. 172–173.

²⁵ Marcin Luter, *Mały katechizm*, tłum. A. Wantuła, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 49.

²⁶ Kalwin osłabiał sakramentalne znaczenie chrztu. Jest on dla niego raczej zewnętrznym znakiem upewniającym o dokonującym się zbawieniu.

Reformacja nieco inaczej niż Trydent opisuje skuteczność chrztu w życiu chrześcijanina. Dla Lutra chrzest jest początkiem procesu codziennego umierania dla grzechu i zmartwychwstania z Chrystusem do nowego życia. Rzecz jasna, status chrześcijańskiego *esse* zostaje definitywnie, skutecznie, jednorazowo zapoczątkowany w chrzcie, ale owo *esse* niejako „z definicji” oznacza permanentne „przechodzenie” od starego do nowego człowieka. Ten proces zakończy się ostatecznie dopiero w chwili śmierci. W stosunku do tekstu Rz 6 zachodzi tutaj zmiana znaczenia, św. Paweł mówi bowiem o jednorazowej śmierci w chrzcie z Chrystusem²⁷. Trydent pozostaje w tej kwestii literalnie bliższy sformułowaniom św. Pawła. Doświadczenie radykalnego „pęknięcia” chrześcijańskiej egzystencji wskutek grzechu, które zaznaczyło się także silnie w życiu Lutra, doprowadziło go do bardziej dynamicznego, egzystencjalnego rozumienia łaski chrzcielnej. Przy czym – zdaniem Reformatora – podział na grzechy lekkie i ciężkie nie ma znaczenia. Każdy grzech jest dowodem owego zasadniczego „pęknięcia”. Stąd konieczne są na co dzień pokuta, miłosierdzie Boże i odnawianie się. Spowiedź i absolucja, choć godne szacunku, są tylko jednym z wielu Bożych darów służących stawaniu się chrześcijaninem²⁸.

Podsumowując – obie tradycje, każda w specyficzny dla siebie sposób, uważają i opisują ten sam problem. Chrzest jest jednorazowym wydarzeniem: doskonałym, skutecznym, niepowtarzalnym darem Boga. Z drugiej strony, w chrzest wpisany jest pewien podwójny dynamizm: wezwanie do rozwoju, wzrostu, oraz konieczność nieustannej walki z grzechem. Aspekt jednorazowości jest oczywisty, kiedy patrzymy na wydarzenie chrztu od strony Boga. Ten punkt widzenia jest bliższy teologii katolickiej, koncentrującej się bardziej na obiektywnej niż subiektywnej soteriologii. Wyraźniej dostrzegamy chrzest jako proces, kiedy rozważamy go od strony człowieka doświadczającego nie tylko mocy łaski, ale również, a momentami przede wszystkim, mocy grzechu. Ten punkt widzenia jest charakterystyczny dla Lutra.

²⁷ U. Kühn, *Die Taufe heute – systematische Erwägungen*, [w:] *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische...*, s. 359. Por. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983⁶, s. 304–307. „Bei Luther finde ich keine einzige Stelle, an der er, entsprechend Paulus, etwa sagte: du bist in der Taufe den Tod mit Christus gestorben. Er kann wohl sagen: der Mensch, der aus der Taufe kommt, ist rein und unschuldig; aber er sagt nie: er ist tot. Es heißt immer: das Sterben ist in der Taufe von Gott verheißen, es hat begonnen, es muß durch das ganze Leben gehen, es vollendet sich in Tod und Auferstehung. Bei Paulus haben wir es mit einem Praeteritum praesens zu tun (siehe die Aoriste Röm 6 und Kol 3), bei Luther mit einem **Praesens perpetuum**, das durch die einmal vollzogene Taufe wohl *bedeutet* ist und mit ihr auch beginnt, aber doch als *totum* noch nicht geschehen ist. Luther kann gewiß sagen, daß die Taufe nichts anderes sei als der Tod zum künftigen Leben; aber der Taufakt selbst ist noch nicht der Vollzug des Todes, sondern: *wer getauft wird, wird zum Tode verurteilt*. Die Abweichung von Paulus wird besonders an solchen Stellen deutlich, an denen Luther ausdrücklich den Apostel exegesiert” (tamże, s. 306).

²⁸ Por. U. Kühn, *Die Taufe...*, s. 359.

Jeśli rozpatrywać będziemy chrzest w kategoriach personalistycznych, to istnienie tych dwóch dopełniających się wzajemnie aspektów staje się jeszcze bardziej oczywiste. Chrzest jest przymierzem zawartym między „nierównymi” partnerami: między bezwarunkowo kochającym Bogiem a zmiennym człowiekiem. Bóg pozostaje zawsze wierny swojej miłości udzielonej w chrzcie. Jednorożność chrztu oznacza prawdę o Bogu, który wypowiada wobec człowieka swoje „tak” („jesteś mój”) i tego słowa nigdy nie cofa. Człowiek natomiast jest niestały. Jest zawsze zagrożony egoistycznym szukaniem siebie. Przez chrzest zostaje wezwany do dania Bogu odpowiedzi, do wyrażenia pełnej zgody na to, czym przez chrzest się stał. Ta zgoda nie dokonuje się przez jednorazowy akt, ale jest procesem trwającym całe życie²⁹. Ostateczne, konsekwentne „tak” człowieka wobec Boga jest równoznaczne z osiągnięciem pełnej, eschatologicznej świętości.

2.3. Bezgrzeszność, sprawiedliwość deklaratywna czy efektywna?

Przez udzieloną w chrzcie łaskę usprawiedliwienia chrześcijanin stał się i zarazem ciągle staje się sprawiedliwy. A zatem, w jakim sensie można uznawać chrześcijanina za „sprawiedliwego”?

Istoty sprawiedliwości ochrzczonego nie można określić jako bezgrzeszności, która nie wymagałaby już walki³⁰. AB podaje dwa argumenty. Pierwszy z Tradycji. Pokutne wyznania oraz liturgia pokutna obecne były we wszystkich epokach Kościoła. W tych historycznie zmiennych formach wypowiadało się doświadczenie wspólne wszystkim chrześcijanom – doświadczenie grzechu, z którym trzeba się nieustannie zmagać³¹. Nie tylko liturgia, ale także nauczanie Kościoła *explicite* wyrażało od dawna prawdę o tym, że sprawiedliwość ochrzczonego nie oznacza bezgrzeszności. Synod w Kartaginie (418) wypowiedział się jednoznacznie na ten temat³².

²⁹ Por. K. Rahner, *Sakramenty Kościoła. Medytacje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 30.

³⁰ AB, s. 442.

³¹ Por. tamże. Już w świadectwach Nowego Testamentu pojawia się problem przebaczenia grzechów, których dopuszczają się ochrzczeni. Historia pierwotnych wspólnot Kościoła pokazuje narastanie problemu. Do połowy II wieku całe życie chrześcijańskie było przeżywane pod znakiem pokuty rozumianej jako naturalna konsekwencja chrztu. Celebracje niedzielnej Eucharystii poprzedzało wyznanie grzechów. Z biegiem czasu krystalizują się publiczne formy pokuty. Kiedy na początku średniowiecza społeczeństwo staje się chrześcijańskie, grzech traci socjologiczną postać powrotu do świata pogańskiego, nabiera znaczenia bardziej etycznego, wewnętrznego. Stąd już krótka droga do pokuty w formie indywidualnej, sekretnej. Scholastyka opracowuje teologię tej nowej, z biegiem czasu powszechnej dyscypliny pokutnej, a Trydent wyprowadzi z tego rozwiniętą doktrynę sakramentalną, obowiązującą w Kościele katolickim.

³² DS 228–230.

Drugim argumentem przeciw bezgrzeszności ochrzczonego jest powiązanie człowieka ze złem moralnym istniejącym w świecie. Każdy chrześcijanin tkwi w sieci różnorodnych, międzyosobowych powiązań, które rozciągają się zarówno na jego przeszłość, jak i terażniejszość. Jest związany z konkretnym kształtem życia, postaw, wyborów swoich rodziców, przodków, narodu. Historia społeczności, z której człowiek się wywodzi, jest zawsze także historią grzechu. Chrześcijanin jest uwikłany we współczesne społeczne struktury niesprawiedliwości³³.

W sformułowaniach AB można dopatrzeć się aluzji do pojęcia „grzechu świata”. To wyrażenie, które odnajdujemy u św. Jana (J 1,29), próbowano w teologii współczesnej łączyć z nauką o grzechu pierwotnym³⁴. Nauczanie katolickie mocno akcentuje personalny, indywidualny wymiar grzechu. Zwraca jednak także uwagę na społeczny wymiar grzechu. Istnieje tajemnicza i niepojęta, ale rzeczywista i konkretna zarazem solidarność w złu³⁵. Jan Paweł II stwierdza, że „jest to drugie oblicze owej solidarności, która na poziomie religijnym rozwija się w głębszej i wspanialej tajemnicy świętych (świętych obcowanie) [...] Prawu wstępowania odpowiada, niestety, prawo zstępowania; stąd można mówić o wspólności grzechu: dusza, która upada przez grzech, pociąga za sobą Kościół i w pewien sposób cały świat”³⁶. Nauczanie papieskie posługuje się pojęciem „struktur grzechu”³⁷. Z kolei Katechizm Kościoła Katolickiego odwołując się do teologicznej kategorii „grzechu świata”, stwierdza, że konsekwencje grzechu pierwotnego i grzechów osobistych powodują w świecie, ujmowanym jako całość, stan grzeszności³⁸. „Ta dramatyczna sytuacja świata, który ‘cały... leży w mocy Złego’ (1 J 5,19), sprawia, że życie człowieka jest walką”³⁹.

Tak więc sprawiedliwość ochrzczonego nie oznacza bezgrzeszności. W jaki sposób można ją pozytywnie określić? Teologowie ÖAK wskazują na dwie odmienne koncepcje usprawiedliwienia. Chodzi o prawno-deklaratywne (zewnętrzne) oraz efektywne (wewnętrzne) rozumienie sprawiedliwości ochrzczonego. Pierwsze spojrzenie jest charakterystyczne dla protestantów, drugie – dla katoli-

³³ AB, s. 442.

³⁴ Por. Cz. Bartnik, *Grzech świata*, [w:] EK, t. 6, k. 296–298; tenże, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, s. 349–352; P. Schoonenberg, *Der Mensch in der Sünde*, [w:] *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. von J. Feiner, M. Löhrer, Bd. II, Einsiedeln–Zürich–Köln 1965–1976, s. 845–941.

³⁵ *Reconciliatio et paenitentia*, nr 16.

³⁶ Tamże.

³⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 36: „...uzasadnione jest mówienie o ‘strukturach grzechu’, które (...) są zakorzenione w grzechu osobistym i stąd są zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób, które je wprowadzają, umacniają i utrudniają ich usunięcie. W ten sposób wzmacniają się one, rozpowszechniają i stają się źródłem innych grzechów, uzależniając od siebie postępowanie ludzi”. Por. także Encykliki: *Evangelium vitae*, nr 12; *Ut unum sint*, nr 34.

³⁸ KKK 408.

³⁹ KKK 409.

ków. Oba ujęcia mają swoje racje i, jak wykazał dialog ekumeniczny, nie muszą się wzajemnie wykluczać⁴⁰.

Wolno mówić o sprawiedliwości chrześcijanina w tym sensie, że jego życie zostaje naznaczone Bożym miłosierdziem, a wina objęta słowem przebaczenia. We chrzcie to miłosierdzie zostało człowiekowi raz na zawsze przyznane. Jednocześnie jest ono udzielane człowiekowi każdego dnia przez przepowiadane słowo przyjmowane z wiarą. To doświadczenie wyrazili reformatorzy pojęciem sprawiedliwości prawnodeklaratywnej (*forensisch-imputative Gerechtigkeit*), dzięki której ochrzczony mimo swojego grzechu może być „całkowicie” (*total*) sprawiedliwym. Protestanci i katolicy mogą dzisiaj to wspólnie wyznaczyć⁴¹.

Sprawiedliwość chrześcijanina, oznacza również wzrastające „efektywne” stawanie się sprawiedliwym, które rozpoczyna się wraz z chrztem. Tak pojęta „częściowa” (*partiale*) sprawiedliwość znajduje swój konkretny wyraz w odnawiającym się życiu chrześcijanina i jest wielokrotnie doświadczana przez niego jako proces wzrostu. Ta sprawiedliwość może jednak mieć także inną postać, mianowicie może ona być codziennym zmaganiem o życie z wiary, któremu nie towarzyszy odczuwalny wzrost. Z takim wysiłkiem niejednokrotnie idzie w parze jakaś stała „niewiara” (por. Mk 9,24)⁴², a jedynym źródłem pociechy pozostaje rozciągnięte nad człowiekiem miłosierdzie Boże. Także to przekonanie jest dzisiaj dzielone przez obie dialogujące strony⁴³.

2.4. Ku pojednaniu odmiennych opisów

Sporna kwestia – usprawiedliwienie deklaratywne czy efektywne – ma swoje źródło w Biblii. Jak wykazała współczesna egzegeza oba modele rozumienia „sprawiedliwości” są zasadnym rozwinięciem sformułowań Nowego Testamentu⁴⁴. Wobec tego podtrzymywanie alternatywy albo-albo jest nieporozumieniem. Mamy tutaj bowiem do czynienia z dwoma aspektami tej samej złożonej,

⁴⁰ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hrsg. v. K. Lehmann, W. Pannenberg, Freiburg in Breisgau 1986, s. 53–55.

⁴¹ AB, s. 442–443.

⁴² Przekonanie o istnieniu faktycznej „immanencji” niewiary w wierzącym uzasadnia J.B. Metz [*Niewiara jako problem teologiczny*, tłum. L. Bieńkowski, „Concilium” 1965/66, t. 1–10, s. 429–441] formułując tezę o *simul fidelis et infidelis*: „...jeśli teologia nie ma ochoty nazywać samej pokusy wiary do niewiary ‘niewiarą’ we właściwym sensie słowa, wtedy naraża, się na niebezpieczeństwo, że nie traktuje dostatecznie poważnie radykalnego charakteru i absolutnej głębi tej pokusy, jak świadczy Pismo i Tradycja” (s. 436).

⁴³ AB, s. 443.

⁴⁴ Por. *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. wyd. oryg. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 2156; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*... Bd. I, s. 54.

tajemniczej rzeczywistości postępowania Boga względem człowieka. AB przestaje na opisie dwóch komplementarnych ujęć, zaznaczając, że oba są uprawnione. Autorzy rezygnują z poszukiwania jakiejś idei łączącej oba ujęcia. Czynią tak być może dlatego, że w dokumentach dialogu temat ten był już szczegółowo analizowany i przyniósł zadowalające rezultaty⁴⁵. Wskazywano na przykład na pojęcie „przebóstwienia” jako na możliwą kategorię jednoczącą. Sam Bóg, i tylko On (sprawiedliwość zewnętrzna), może prze-bóstwić człowieka, czyli przemienić ontologicznie (sprawiedliwość wewnętrzna). W teologii katolickiej funkcjonuje rozróżnienie: łaska niestworzona – łaska stworzona, które w jakiejś mierze odpowiada luterzańskiemu schematowi *gratia et donum*. Te dwie dogmatyczne formuły, każda swoim językiem, mówią o tym samym: o absolutnym pierwszeństwie miłości Boga (łaska niestworzona, *gratia*) oraz o egzystencjalnych owocach tej miłości w życiu człowieka (łaska stworzona, *donum*). Te dwa aspekty usprawiedliwienia są nierozzerwalnie związane.

Rozładowaniu napięcia między deklaratywnym a efektywnym charakterem usprawiedliwienia służy personalistyczne i relacyjne ujęcie łaski, którym posługuje się współczesna teologia. Łaska oznacza przede wszystkim łaskawego Boga, który w swojej miłości daje siebie człowiekowi. Bóg nie tyle daje coś, ale przede wszystkim siebie⁴⁶. Najpełniejszą konkretyzacją samoudzielania się Boga jest tajemnica wcielenia. Jezus Chrystus jest nie tylko pośrednikiem łaski, ale sam jest łaską Boga (Tt 2,11) inkarnowaną w ludzkie życie po to, by je nieodwołalnie przyjąć i przebóstwić. W życiu Jezusa realizuje się przyjacielska bliskość Boga wobec grzesznego człowieka. W Jezusie objawia się nie tylko relacja Boga do człowieka, ale ustanowione zostaje nowe odniesienie człowieka do Boga. To, co jednorazowo w historii zbawienia dokonało się w Chrystusie, wyznacza horyzont rozumienia łaski w odniesieniu do jednostki. Kiedy mowa jest o sprawiedliwości prawno-deklaratywnej, która mocą słowa (wyroku) Boga zostaje udzielona człowiekowi, to chodzi tu ostatecznie o przyznanie człowiekowi udziału w życiu, w świętości samego Boga. W tym znaczeniu ta sprawiedliwość jest całkowita, bo Bóg daje siebie w pełni i przyjmuje człowieka w pełni. Inicjatywa jest tutaj całkowicie po Bożej stronie, wypływa z nieuwarunkowanej niczym zbawczej woli Boga. Tak rozumiana łaska ma swoje historyczne ukonkretnienie. W powszechnej historii zbawienia jest nim wydarzenie Jezusa Chrystusa, w osobistej historii zbawienia jest nim moment chrztu świętego. W obu przypadkach mamy do czynienia ze skutecznie działającym Słō-

⁴⁵ Por. *Justification by Faith (Common Statement)*, [w:] *Justification by Faith Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, ed. by H.G. Anderson, T.A. Murphy, J.A. Burgess, Minneapolis 1985, §103; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?...* Bd. I, s. 53–55; WD 22–24.

⁴⁶ Por. E. M. Faber, *Gnade. Systematisch–theologisch*, [w:] *LThK*³, Bd. 4, s. 774–779; P. Franzen, *Das neue Sein des Menschen in Christus*, [w:] *Mysterium Salutis...*, Bd. IV/2, s. 927.

wem Boga, choć na innych poziomach. Jezus jest Słowem Ojca, w którym wyowiada się (zostaje zadeklarowane) zbawienie świata. Jest to Słowo wcielone, Boski wyrok zostaje „ogłoszony” na krzyżu. W sakramencie chrztu to usprawiedliwiające słowo Boga dociera do konkretnego człowieka, wezwanego po imieniu do wspólnoty życia z Bogiem. Łaska rozpatrywana od ludzkiej strony to nie tyle coś, co człowiek otrzymuje, ale to raczej sam człowiek przemieniony łaską. Analogicznie można by powiedzieć, że sakramentalne słowo Boga zostaje inkarnowane w konkretne ludzkie życie. Miłość ma moc przemieniającą do głębi człowieka, miłość budzi miłość⁴⁷. Źródłem nowej relacji człowieka do Boga jest pierwszorzędnie łaska, ale także ma w niej (w tej relacji) w jakimś stopniu udział ludzka wolność, która dopuszcza niedoskonałość. Do miłości nie można zmusić, można tylko zapraszać. W tym sensie „efektywna” sprawiedliwość człowieka jest częściowa, niedoskonała, jest sprawiedliwością w drodze.

Karl Rahner podkreślał, że mówiąc o łasce zawsze pozostajemy w obszarze tajemnicy w ścisłym znaczeniu. Obok tajemnicy Trójcy i wcielenia, właśnie przebóstwienie człowieka w łasce i chwale stanowi tajemnicę w znaczeniu właściwym⁴⁸. Świadomość tajemnicy przypomina o ograniczoności dogmatycznych pojęć, łagodzi napięcia między różnymi próbami refleksyjnego uchwycenia tego, czym jest łaska.

2.5. Podsumowanie

1. AB dobitniej niż poprzednie ekumeniczne dokumenty zwraca uwagę na powiązanie usprawiedliwienia z sakramentem chrztu świętego. Chrześcijanin staje się sprawiedliwy przez chrzest. Jednorazowość tego sakramentu oraz fakt udzielania go dzieciom wskazują na pierwszeństwo i skuteczność Bożej łaski. Luteranie i katolicy są całkowicie zgodni w tym, że chrzest daje przebaczenie grzechów, że czyni nas własnością Boga. Jednocześnie chrzest jest zapoczątkowaniem nowego życia, które ma się rozwijać. Luter bardzo mocno akcentował dynamizm chrzcielnej łaski. Jego katechizmowe pouczenie: „jeśli chcemy być chrześcijanami musimy rozwijać to dzieło, przez które jesteśmy chrześcijanami”⁴⁹ można uznać za całkowicie zgodne z nauczaniem katolickim. Sobór Trydencki mówi o tym, że ochrzczony powinien wzrastać w łasce, oraz że w jego życiu zawsze istnieje niebezpieczeństwo grzechu. Ujmując rzecz krótko: uspra-

⁴⁷ B. Lonergan dla określenie tej nowej rzeczywistości używa oryginalnego wyrażenia: „bycie-w-miłości-z-Bogiem” (being-in-love-with-God). Por. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998, s. 245–250.

⁴⁸ Por. tamże, s. 164–167.

⁴⁹ *Duży katechizm*, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, s. 121.

wiedliwienie jest aktem dokonującym się w jednym momencie (chrzest) i zarazem procesem wymagającym duchowej i etycznej walki.

2. Sprawiedliwość ochrzczonego nie polega na bezgrzeszności. Sprawiedliwość udzielona człowiekowi ma dwojaką naturę. Jest rzeczywistością zewnętrzną (*forensis*), ponieważ ma swoje źródło w Bogu; jest sprawiedliwością Chrystusa; jest miłosierdziem Bożym, które ogarnia człowieka całkowicie. Jest to jednocześnie rzeczywistość wewnętrzną (*effectiva*), która przeobraża człowieka, uświęca go; staje się naszą sprawiedliwością; daje siłę do walki z grzechem. Te dwa aspekty ściśle łączą się ze sobą i wzajemnie dopełniają. Wzajemne zarzuty katolików i protestantów w tej kwestii należy uznać za nieporozumienie, szczęśliwie zażegnane dzięki dialogowi.

3. WOKÓŁ ROZUMIENIA *PECCATOR*

Fenomen grzechu w życiu chrześcijan jest różnie interpretowany przez teologię katolicką i protestancką. Jak daleko sięgają te różnice? Czy są one nie do przewyciężenia? Czy możemy dzisiaj wspólnie nauczać o chrześcijaninie-grzeszniku? Jeśli tak, to w jaki sposób?

AB rozpoczyna swoją refleksję nad słowem *peccator* od zwięzłego opisu sytuacji człowieka ochrzczonego, który ciągle pozostaje w objęciach grzechu. Relacja chrześcijanin – grzech ma dwa podstawowe aspekty. Z jednej strony prawdą jest, że każdy, kto wierzy i jest ochrzczony, uwolniony jest od mocy zła i wina grzechu jest mu przebaczona. Przy czym, „usprawiedliwiony pozostaje przez całe życie i w każdym momencie w stanie zależności od bezwarunkowo usprawiedliwiającej łaski Bożej”⁵⁰. Z drugiej strony, ochrzczony jest zawsze narażony na atak mocy grzechu. Dlatego musi prowadzić całe swoje życie walkę przeciw egoistycznemu pożądaniu. Usprawiedliwiony prosi Boga codziennie w modlitwie Pańskiej o przebaczenie. Ciągle potrzebuje nawrócenia i pokuty. Zdany jest na Boże przebaczenie⁵¹. Stąd „bylibyśmy w błędzie, gdybyśmy mówili, że jesteśmy bez grzechu (1 J 1,8–10; por. WD 28). ‘Dopuszczamy się bowiem wszyscy wielu uchybień’ (Jk 3,2). ‘Uchybienia – któż znać może? Ukryte błędy odpuść mi!’ (Ps 19,13). A modląc się możemy tylko jak celnicy mówić: ‘Boże, bądź miłosiernie grzesznemu’ (Łk 18,13)”⁵².

⁵⁰ WD 28.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² *Aneks 2A, [w:] Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia...*, s. 72.

3.1. Wieloznaczność pojęcia grzechu

Co mamy na myśli, mówiąc, że jesteśmy grzesznikami? Teologowie ÖAK zwracają uwagę na wieloznaczność pojęcia „grzech” oraz terminów pochodnych. Zarówno w słownictwie biblijnym, jak i w historii dogmatu problem „grzeszności” ujmowany jest w sposób bardzo różnorodny. Pojęciowy i językowy pluralizm powoduje, że teolog nie może wyprowadzać swojej refleksji bazując na jakimś jednym biblijnym pojęciu grzechu lub grzeszności. Sytuacja jest jeszcze bardziej zawiślana, jeśli chodzi o posługiwanie się tymi pojęciami w odmiennych nurtach teologicznych⁵³. Oto kilka przykładów. Grzeszne położenie człowieka niewierzącego nieochrzczonego oraz sytuacja grzesznika już usprawiedliwionego przez chrzest wymagają odmiennego teologicznego opisu. Drugi przykład: jeśli zestawimy świadomy i dobrowolny bunt przeciw Bogu oraz grzech pierworodny, będący „ponadosobowym” grzesznym stanem, w który wchodzimy przez łączność z poprzednimi pokoleniami, a jego moc uprzedza naszą osobistą decyzję, to wiadać wyraźnie, że mamy tutaj do czynienia z dwoma różnymi fenomenami⁵⁴. Kolejnym przykładem jest zasadnicza rzeczowa i pojęciowa różnica między dwoma tradycyjnymi „komponentami” grzechu pierworodnego, a mianowicie: *peccatum originale* „*originans*” (grzech pierwszych rodziców, niem. *Ursünde*) oraz *peccatum originale* „*originatum*” (grzech pierworodny jako dziedziczony przez wszystkich stan, niem. *Erbsünde*). W końcu, bardzo różny charakter mają grzechy, „które prowadzą do śmierci” (1 J 5,16) oraz powszednie nieposłuszeństwa wobec Boga⁵⁵.

Te przykłady wskazują na „klasyczne” niejednoznaczności terminologii hamartiologicznej. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, jeśli uwzględnimy pluralizm współczesnej teologii. Istnieje wiele odmiennych sposobów pojmowania grzechu, uzależnionych od charakterystycznych założeń czy pojęciowych preferencji poszczególnych teologów⁵⁶.

Wpływ na rozumienie grzeszności człowieka wywierają także tendencje sekularyzacyjne. Podejmowane są próby refleksji, które usiłują ukazać w nowy,

⁵³ AB, s. 444–445.

⁵⁴ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary, Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 96–97. „...jest rzeczą zrozumiałą, że słowo ‘grzech’ używane zarówno w odniesieniu do moralnie złej decyzji jakiejś osoby, jak i w odniesieniu do moralnie złej sytuacji wynikającej z decyzji innych, nie jest używane w obu przypadkach jednoznacznie, lecz tylko w sensie analogicznym. Można by pod adresem teologii i kościelnego przepowiadania skierować krytyczne pytanie, dlaczego posługują się tak niejednoznacznym terminem” (tamże, s. 96).

⁵⁵ AB, s. 445.

⁵⁶ Por. M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1982.

wiarygodny sposób ważność, uniwersalność i aktualność tematyki grzechu⁵⁷. Prawda o grzechu pierwородnym skonfrontowana z wynikami nauk przyrodniczych i humanistycznych domaga się aktualizujących ujęć. Teologowie różnych wyznań w dialogu z naukami nieteologicznymi, poszukują nowych, bardziej przekonujących paradygmatów, w których można by ujmować tradycyjną doktrynę⁵⁸. Te usiłowania, choć niewątpliwie konieczne i często bardzo przekonujące, powodują jednak metodologiczne zamieszanie.

Sytuację nieostrej terminologii hamartologicznej należy uznać – zdaniem autorów AB – za fakt o podstawowym znaczeniu dla poszukiwania ekumenicznego zbliżenia. Pojęciowy pluralizm otwiera możliwość dokonywania odmiennych interpretacji fenomenu grzechu pierwородnego i konkretnego czynu grzesznego oraz ich wzajemnego przyporządkowania. Ale też z drugiej strony świadomość pojęciowej nieostrości pomaga w zbliżeniu obu stron, co więcej, otwiera drogę do zróżnicowanego konsensusu. Wypracowanie ekumenicznego porozumienia jest więc także, choć nie jedynie, problemem języka teologicznego⁵⁹.

Refleksja AB na temat grzeszności ochrzczonego przebiega trzema etapami. Najpierw pokazuje złożoność problemu wewnątrz obu wyznaniowych teologii, by następnie poszukiwać sposobów pogodzenia obu stanowisk.

3.2. Grzeszność trwałej konkupiscencji (ujęcie protestanckie)

Teologia protestancka ujmuje grzech w perspektywie teocentrycznej. Grzech jest zniszczeniem relacji człowieka do Boga. Jest to taki sposób egzystowania osoby, który skierowuje ją tylko na siebie (augustyńskie, przejęte przez Lutra: *incurvatio in seipsum*); jest jakąś straszliwą samotnością człowieka, zamykającego się w swojej samowystarczalności. Na te aspekty grzechu zwracał uwagę także św. Tomasz z Akwinu. Reformatorzy, nie lekceważąc wagi poszczególnych złych uczynków, kładą akcent przede wszystkim na tym, co stanowi „korzeń i istotę grzechu”, na „grzechu w liczbie pojedynczej” (E. Kinder), z którego wypływają wszelkie konkretne upadki człowieka. Ów „grzech” w liczbie pojedynczej jest w tradycji protestanckiej utożsamiany z „grzechem pierwородnym” (*peccatum originale*) oraz konkupiscencją, rozumianą jako trwała moc tego grzechu działa-

⁵⁷ Por. B. Häring, *Grzech w wieku sekularyzacji*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1976.

⁵⁸ Por. Cz. Bartnik, *Grzech pierwородny. W teologii katolickiej*, [w:] EK, t. 6, k. 284–288; W. Hryniewicz, *Grzech pierwородny. W teologii prawosławnej*, [w:] EK, t. 6, k. 288–293; A. Nossol, *Grzech pierwородny. W teologii protestanckiej*, [w:] EK, t. 6, s. 293–295; S. Wiedenhofer, *Główne formy współczesnej teologii grzechu pierwородnego*, tłum. L. Balter, „Communio” 11(1991), nr 4, s. 87–102.

⁵⁹ AB, s. 445.

jąca także po chrzcie⁶⁰. Człowiek nie jest grzesznikiem, dlatego, że grzeszy, ale grzeszy, ponieważ jest grzesznikiem⁶¹.

W teologii protestanckiej silne akcentowanie grzeszności dokonuje się ze względu na Boga, aby uwydatnić wielkość Jego świętości i miłosierdzia⁶². Człowiek poznaje siebie na wskroś jako grzesznika w obliczu Boga, kiedy konfrontuje swoje sumienie ze świętością Boga. Widzi wyraźnie, że nigdy nie jest stanie sprostać Bożym oczekiwaniom. Uświadamia sobie także, że o własnej mocy nie może być ocalony, ale zdany jest całkowicie i nieustannie na Boże miłosierdzie. Dlatego protestanci zwracają uwagę, iż należy podkreślać usprawiedliwiające zbawcze działanie Boga w sakramencie chrztu oraz koniecznie unikać zaniżania wartości łaski chrzcielnej w życiu wierzącego i w jego teologicznym opisie⁶³.

W jaki sposób opisać – precyzyjnie teologicznie – trwałą grzeszną przewrotność działającą w ochrzczonym? Wszelka jednostronność w teologii prowadzi do zafałszowań. Przy mocnym akcentowaniu grzeszności nie wolno zapominać o tym, że człowiek jest „obrazem Bożym” (Rdz 1,1–2,4). Osoba ludzka na tle całości stworzenia zajmuje miejsce specjalne. Jeśli o wszystkim, co powstało z woli Boga, powiedziano, że było „dobre”, to dzieło powołania do istnienia człowieka określone zostało jako „bardzo dobre”. Nie jest przypadkiem, że opowiadanie o stworzeniu jest umieszczone na początku Biblii i poprzedza historię pierwszego upadku. W luteranckiej księdze wyznaniowej, tzw. *Formule zgody*, znajdujemy stwierdzenie, że również grzeszny człowiek jest podtrzymywany w istnieniu przez stwórcze działanie Boga. „Natura człowieka”, nie tylko ta stworzona bez grzechu, ale także ta po upadku, jest i pozostaje „creatura Dei” i musi być wyraźnie odróżniana od grzechu pierworodnego⁶⁴.

W kontekście teologii protestanckiej zwrócenie uwagi na fundamentalną dobroć człowieka oraz na kategorię „obrazu Bożego” jest bardzo ważne. Zarzut antropologicznego pesymizmu kierowany pod adresem nauki Lutra ma silne podstawy w jego nauczaniu. Akcentowanie grzeszności, wpisanej głęboko w ludzką

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. Nossol, *Grzech...*, k. 281.

⁶² Por. Althaus, *Theologie...*, s. 128–129. „Man kann die Sünde gar nicht groß genug machen und ‘man kann die Herrlichkeit der Gnade gar nicht hoch genug erheben’, das beides bedingt einander, es steht und fällt miteinander. Daß Gott und seinem Christus die ganze Ehre werde, das ist Luthers tiefstes Motiv bei dem unerbittlichen Ernst, der unbeugsamen Strenge seines Wortes von der Sünde” (tamże, s. 129).

⁶³ AB, s. 446.

⁶⁴ AB, s. 446. „Bóg stworzył (...) nie tylko ciało i duszę Adama i Ewy przed upadkiem, lecz również nasze ciała i dusze po upadku, z tym że są one już zepsute. I zaiste dziś jeszcze Bóg uważa nasze stworzone dusze i ciała za swoje dzieło, jak jest napisane: ‘Twoje ręce ukształtowały mnie i wszystko, co mnie otacza’” (*Formuła zgody I*, tłum. J. Pośpiech, [w:] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, s. 399).

naturę⁶⁵, nawet jeśli ma na celu podkreślenie wielkości łaski przyniesionej przez Chrystusa, może prowadzić do niedoceniań Bożego dzieła stworzenia. W teologii Lutra praktycznie następuje utożsamienie pojęcia ludzkiej natury ze sferą działania grzechu, śmierci i szatana. Czy w ten sposób nie zostaje zerwana, a w każdym razie mocno osłabiona, łączność między dziełem stworzenia i dziełem zbawienia?

AB stawia protestanckiej hamartologii pytanie dotyczące winy grzechu pierwotnego. W teologii Lutra grzech pierwotny, mimo iż jest związany z ludzką naturą, ma jednocześnie charakter osobistej winy każdego człowieka⁶⁶. Czy jest możliwe – pytają teologowie ÖAK – racjonalne połączenie obu tych aspektów?⁶⁷

Pytanie, które teologowie ÖAK uznają ostatecznie za właściwe dla rozwiązania kwestii *simul*, sformułowane jest następująco: jeśli wina grzechu pierwotnego (*peccatum originale originatum*) zostaje umorzona i usunięta przez chrzest, jeśli – według wyrażenia Lutra – przez zbawcze działanie Boga *peccatum originale* „zmienia się” w nas w *peccatum regnatum*, to wobec tego, na czym polega istota grzeszności konkupiscencji działającej w ochrzczonym? To pytanie jest tym bardziej istotne z tego względu, że właśnie **trwająca po chrzcie** „grzeszność” jest w luteranizmie opisana jako najgłębszy korzeń i istota grzechu!⁶⁸

3.3. Konkupiscencja jako skłonność przeciwna Bogu (ujęcie katolickie)

W katolickiej pobożności oraz teologii wszelka mowa o grzechu obiera inny punkt wyjścia niż u protestantów. Akcent położony jest na pojedynczy grzeszny

⁶⁵ Słownictwo Lutra w odniesieniu do grzechu pierwotnego jest bardzo bogate i jest świadectwem radykalności jego hamartologii: „peccatum originale”, „peccatum radicale”, „peccatum capitale, principiale”, „peccatum personale, naturale”, „peccatum substantiale”, „peccatum mortale” (por. G. Ebeling, *Der Mensch als Sünder. Die Erbsünde in Luthers Menschenbild*, [w:] *Lutherstudien*, Bd. 3: *Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*, Tübingen 1985, s. 74–98).

⁶⁶ Por. *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*, Güterloh 1975, s. 272–275. „Die Unausweichlichkeit der Sünde und ihr Charakter als Schuld sind unauflöslich verwoben” (tamże, s. 275).

⁶⁷ „Gibt es eine gedankliche Vermittlung zwischen dem vollen Schuldcharakter, also der Zurechenbarkeit der Erbsünde und der gleichzeitig behaupteten unentrinnbaren Gefangenschaft im Sündersein? Wäre eine ‘Ethisierung’ der Erbsündenfrage ein Ausweg? Wäre gar die Leugnung der Erbsünde die vor der Vernunft einzig verantwortbare Lösung?” (AB, s. 446). Nie jest całkiem jasne, czy to protestanci poddają tutaj w wątpliwość swoje przekonania, czy też są to pytania katolików adresowane do protestantów. Na marginesie zauważmy, że problem winy grzechu pierwotnego stwarza także trudność nauce katolickiej. KKK stwierdza: „Chociaż grzech pierwotny jest grzechem własnym każdego, to jednak w żadnym potomku nie ma on charakteru winy osobistej” (KKK 405; DS 1513). Jak w takim razie rozumieć stwierdzenie Trydentu, który orzeka, że chrzest gładzi **winę** (*reatus*) grzechu pierwotnego? (DS 1515; BF V 50) Czy chodzi tutaj tylko o winę Adama, czy też jego wina w jakiś sposób jest także udziałem każdego człowieka i dlatego wymaga anulowania przez chrzest?

⁶⁸ AB, s. 446.

czyn. Widoczne to jest w tekstach Soboru Trydenckiego, odwołującego się do św. Tomasza z Akwinu oraz niektórych wypowiedzi św. Augustyna. Grzeszność ochrzczonego oznacza więc jego własny, konkretny grzech, rozumiany jako przekroczenie *praecepta Dei*, jako świadome, przeciwne Bogu zachowanie, za które odpowiada moralnie. Trydent w *Dekrecie o usprawiedliwieniu* przytacza za św. Pawłem (1 Kor 6,9) wyliczenie kategorii grzeszników, „którzy królestwa Bożego nie odziedziczą”. Wymienione występki są określone jako „grzechy śmiertelne”, czyli takie, przez które „traci się otrzymaną łaskę usprawiedliwienia”⁶⁹. W tych stwierdzeniach kryje się rozumienie grzechu jako przekroczenia pojedynczego przykazania, a do istoty grzesznego uczynku z definicji przynależą wolność, wola, świadomość jako przesłanki postawy moralnej. Właśnie w tym poważnym potraktowaniu każdego pojedynczego aktu leży siła trydenckiego pojęcia grzechu. Wszystkie bowiem działania człowieka określają chrześcijańską egzystencję. Ochrzczeni przez uczynki wypływające z miłości okazują się „sprawiedliwymi” albo na skutek grzechów stają się grzesznikami⁷⁰.

Po naszkicowaniu stanowiska katolickiego, autorzy AB stawiają pod jego adresem pytanie, czy przez skoncentrowanie się na grzesznym uczynku nie zostaje przeoczony głębszy wymiar grzeszności. Katolicki punkt widzenia można określić jako bardziej „antropologiczny”, ponieważ silny nacisk zostaje położony na osobisty wysiłek życia z wiary oraz na walkę o urzeczywistnienie „przemiany w Duchu”. Konsekwencją tych założeń jest inna niż u protestantów charakterystyka następstwa grzechu pierwородnego, czyli konkupiscencji⁷¹. AB cytuje klasyczny trydencki tekst: „To zaś, że w ochrzczonej pozostaje pożądlivość lub zarzewie [grzechu], ten święty Sobór przyznaje to i z tym się zgadza. Ponieważ zaś ta pożądlivość 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). A co do tej pożądlivości, którą Apostoł nazywa niekiedy ‘grzechem’ (Rz 6,12 n.), święty Sobór oświadcza, iż Kościół katolicki nigdy nie rozumiał tak, jakoby u [ludzi] odrodzonych była prawdziwym i właściwym grzechem, lecz [tak jest nazywana], ponieważ jest pozostałością po grzechu i do grzechu nakłania”⁷².

Konkupiscencja jest postrzegana jako nastawienie sprzeciwiające się Bogu, siła ciężąca ku złemu (*Drang zum Bösen*), z której grzech pochodzi i do grzechu prowadzi. Grzech jednak tak długo nie jest przypisany człowiekowi (grzesznik nie odpowiada za niego), dopóki nie staje się grzesznym uczynkiem dokonanym

⁶⁹ DS 1544; BF VII 74.

⁷⁰ AB, s. 446–447.

⁷¹ AB, s. 447.

⁷² DS 1515; BF V 50.

z własnej woli. Tak więc według trydenckiego rozumienia konkupiscencja nie może być nazwanym grzechem we właściwym sensie (*vere et proprie*). To grzeszne pożądanie jest jednak tak silne, iż faktycznie żaden ochrzczony nie znajduje się w bezpiecznej sytuacji, tak że pod każdym względem mógłby się mu opierać i pozostawać bezgrzesznym⁷³.

Pytanie postawione przez teologię protestancką o to, czy katolicka nauka o grzechu koncentrując się na „grzesznym uczynku” nie traktuje zbyt powierzchownie grzeszności, jest z pewnością warte poważnego rozważenia przez dogmatykę katolicką. W związku z tym sformułować można następujące uwagi.

Po pierwsze, definicja grzechu jako konkretnego uczynku wymaga uzupełnienia w samym katolicyzmie. Niewystarczalność przytoczonej definicji ujawnia się na przykład w odniesieniu do tzw. *peccatum omissionis*⁷⁴. Do grzechu zaniedbania dochodzi wtedy, kiedy w określonych okolicznościach właśnie brak uczynku jest grzeszny (por. Mt 25,41–45).

Po drugie, w samym nauczaniu katolickim odnajdujemy określenia grzechu, które znacznie wykraczają poza wąsko pojęty „grzeszny uczynek”. KKK w paragrafie „Definicja grzechu” stwierdza m.in.: „grzech (...) jest brakiem prawdziwej miłości względem Boga i bliźniego z powodu niewłaściwego przywiązania do pewnych dóbr. (...) Został on określony jako ‘słowo, czyn lub pragnienie przeciwne prawu wiecznemu’”⁷⁵. Zauważmy, że „braku miłości” nie da się scharakteryzować jako czynu. Czy „niewłaściwe przywiązanie do pewnych dóbr” nie jest właśnie sednem konkupiscencji? Nawet klasyczne augustyńsko-tomaszowe sformułowanie zacytowane przez katechizm⁷⁶ mówi, że grzechem jest także „pragnienie przeciwne prawu wiecznemu”. W adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* Jan Paweł II zauważa, że w grzechu jest coś mrocznego i nieuchwytnego, a „pod jego ludzką warstwą działają czynniki, które stawiają go poza człowiekiem na pograniczu, tam gdzie ludzka świadomość, wola i wrażliwość stykają się z siłami ciemności, które według św. Pawła działają w świecie i niemal go opanowują”⁷⁷.

Po trzecie, choć pokusa nie jest formalnie tym samym co grzech, to jednak trzeba zapytać, czy człowiek w swoim egzystencjalnym doświadczeniu jest w stanie zawsze rozpoznawać obecną w nim pożądliwość jako „czystą pokusę”, bez śladu zaangażowania jego woli, bez jakiegokolwiek udziału jego „ja”. Czy nie jest raczej tak, że człowiek wierzący nigdy nie wie z pewnością, czy przeżywana w danym momencie pożądliwość jest „tylko” pokusą, czy też jest ona już w jakimś stopniu zaktualizowanym grzechem, nawet jeśli przyzwolenie woli nie

⁷³ AB, s. 447.

⁷⁴ KKK 1853.

⁷⁵ KKK 1849.

⁷⁶ Za: św. Augustyn, *Contra Faustum manicheum*, PL 42, 418; św. Tomasz, STH I–II 71,6.

⁷⁷ *Reconciliatio et paenitentia*, nr 14.

jest całkowicie wyraźne?⁷⁸. Czy na taki stan rzeczy nie wskazuje wypowiedź Soboru Trydenckiego: „Nikt też nie powinien samego siebie osądzać [pozytywnie], chociażby do niczego się nie poczuwał, całe bowiem życie ludzkie będzie badane i sądzone nie przez człowieka, lecz przez Boga”⁷⁹.

Po czwarte, na ukształtowanie się pojęcia grzechu w Kościele katolickim wpływ wywarła, zwłaszcza w okresie potrydenckim, teologia moralna, której głównym zadaniem było przygotowanie spowiedników. Tutaj leży jedna z przyczyn pewnej jednostronności w katolicyzmie, który dokonuje atomizacji etycznych działań człowieka, rozpatrując pojedyncze czyny same w sobie. W ten sposób często pominięta zostaje głębsza podstawa pojedynczych moralnych działań. K. Rahner słusznie zwraca uwagę, że poszczególne grzechy uznane za powszednie, mogą być w rzeczywistości przejawem poważnego egoizmu lub całkowitej obojętności wobec Boga. Świadomość tego głębszego wymiaru ludzkiej winy nie jest w uchwytnej w bezpośredniej refleksji. Skłania ona jednak człowieka do ustawicznego pytania, kim naprawdę jest, jaki jest prawdziwy stan jego serca⁸⁰. „Ponieważ ciągle popełniamy powszednie grzechy – twierdzi Rahner – dlatego musimy stale pytać, czy w głębi swego serca, nie jesteśmy ludźmi, którzy nie chcą mieć nic wspólnego z Bogiem, nawet jeśli na zewnątrz pozostajemy pobożni i przyzwoici”⁸¹.

3.4. Ku pojednaniu odmiennych opisów

Mamy faktycznie do czynienia z dwoma różnymi opisami „grzeszności” ochrzczonego. W ujęciu protestantów – jest to trwająca siła grzechu pierworodnego, którego wina została umorzona; w ujęciu katolików – jest to konkupiscencja rozumiana jako sprzeciwiające się Bogu ukierunkowanie człowieka, które z grzechu pochodzi i do grzechu nakłania. Pytanie istotne z ekumenicznego punktu widzenia brzmi następująco: czy te dwa punkty widzenia bezwzględnie się wykluczają czy pozwalają mimo wszystko na sformułowanie jednoczącej wypowiedzi?⁸²

AB rezygnuje z próby znalezienia jednolitej formuły typu „wspólnie wyznajemy...”. Pozostaje przy formie dwugłosu obu tradycji, kierując się przekonaniem, że ten sam stan rzeczy wyrażony zostaje na dwa różne sposoby.

Teologia ewangelicka wprawdzie nazywa „grzeszność” trwającą w ochrzczo-nym *peccatum*, lecz jest to *peccatum regnatum*, czyli grzech opanowany przez

⁷⁸ Por. Metz, *Niewiara...*, s. 436; K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, tłum. A. Morawska, Paris 1968, s. 114–118.

⁷⁹ DS 1549; BF VI 76.

⁸⁰ K. Rahner, *Gerecht und Sünder zugleich*, [w:] tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Einsiedeln 1986, s. 271.

⁸¹ Tamże, s. 272.

⁸² AB, s. 448.

łaskę Bożą, który nie oddziela chrześcijanina od Jezusa Chrystusa. Chrzt włącza w Chrystusa. Wierzący polega całkowicie na swoim Panu i grzech przestaje w nim panować dzięki Jezusowi, a nie jego własnej sile. Chrześcijanin nie liczy na swoje możliwości, lecz w mocy Ducha Świętego ufa Bogu, który w Jezusie Chrystusie objawił siebie i swoją życzliwość wobec człowieka (*favor*). Panowanie łaski Bożej dochodzi w ochrzczonego do skutku dzięki darowi wiary (*donum*), który zapoczątkowuje i umożliwia stały postęp w wypełnianiu przykazań. Nauczanie ewangelickie, bazując na doświadczeniu chrześcijańskiego życia, akcentuje słabość i bezsilność człowieka. Czyni to jednak nie po to, aby dewaluować trwałość dzieła „nowego narodzenia” grzesznika w chrzcie, lecz po to, aby skierować całą uwagę na Bożą rzeczywistość zbawczą w Chrystusie, w której chrześcijanin ma realny udział przez wiarę. W odniesieniu do swoich własnych możliwości chrześcijanin nie uzyskuje żadnej pewności zbawienia. Taką pewność uzyskuje jedynie w wierze, która uwalnia go od troski o zbawienie własnej duszy i wyzwala do troski o innych i ku wdzięcznemu czynowi miłości. Fundamentalnym założeniem takiej argumentacji jest idea realnej wspólnoty z Chrystusem w wierze. Jeśli komunია z Chrystusem nie jest wystarczająco podkreślona, wtedy nauce ewangelickiej zagraża, że wskutek podkreślania trwałej bezsilności ochrzczonego wobec grzechu doprowadzi do przekreślenia mocy chrztu pokonującej grzech⁸³.

Z punktu widzenia dogmatyki katolickiej można by postawić luteranom jeszcze jedno pytanie: czy akcentowanie grzeszności pożądaniam nie prowadzi do lekceważenia grzesznych uczynków, a tym samym do zamazania osobistej odpowiedzialności za grzech?

Katolicka tradycja podkreśla mocno podarowaną w chrzcie przez Bożą łaskę przynależność do Chrystusa i dlatego nie nazywa „grzeszności” pozostającej w ochrzczonego grzechem we właściwym sensie. Czyni to ze względu na „nowe stworzenie” dokonujące się dzięki komunii z Chrystusem oraz w zgodzie z własną terminologiczną tradycją zorientowaną na „grzech uczynkowy”, aczkolwiek przyznaje, że konkupiscencja pochodzi z grzechu i ku grzechowi prowadzi. Nauka katolicka pragnie silniej zaakcentować biblijne wypowiedzi o Bożej mocy nad grzechem oraz o nadziei, że dzięki Bożej łasce w walce ze złem ostatecznie nie przegramy. Nauczanie to może jednak sprawiać wrażenie, że nie docenia faktycznego niebezpieczeństwa codziennego podążania za grzesznymi tendencjami, że przecenia moralną siłę ochrzczonego oraz, że pomniejsza siłę zła w naszym życiu. Tego rodzaju niebezpieczeństwa nie są jednak w żadnym wypadku zgodne z intencjami teologii katolickiej⁸⁴.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ AB, s. 448–449.

Po ekumenicznie syntetycznej prezentacji stanowisk obu tradycji, teologowie ÖAK zwracają uwagę pewien istotny element nauki katolickiej. Chodzi o trydenckie stwierdzenie, że Kościół katolicki nigdy nie uznawał, żeby konkupiscencja u odrodzonych była „prawdziwym i właściwym grzechem” (*vere et proprie peccatum*)⁸⁵. To określenie nie zostało precyzyjnie zdefiniowane przez sobór. AB proponuje jego wyjaśnienie w powiązaniu z całością piątego kanonu *Dekretu o grzechu pierworodnym*. Otóż czytamy tam, że przez podarowaną w chrzcie łaskę zostaje zgładzone wszystko to, co „ma prawdziwy i właściwy charakter grzechu” (*quod veram et propriam peccati rationem habet*)⁸⁶. Następnie przy pomocy zestawu cytatów biblijnych podkreślone jest skuteczne odnowienie grzesznika na mocy jego komunii z Chrystusem. Jeśli więc na koniec kanonu odrzucone jest przekonanie, według którego jeszcze u odrodzonych pozostaje coś, co „byłoby prawdziwym i właściwym grzechem” (*quod vere et proprie in renatis peccatum sit*), staje się jasne, że przy pomocy anatemy odrzucone jest takie pojmowanie trwałej grzeszności w ochrzczonych, które zaprzecza prawdziwemu „nowemu stworzeniu” w Chrystusie⁸⁷.

Konkluzja, do której dochodzą niemieccy ekumeniści w kwestii rozumienia grzeszności chrześcijanina, jest następująca: nie mamy tutaj do czynienia ze sprzecznością, która ma charakter dzielący oba Kościoły (*kein Kirchentrennder Gegensatz*)⁸⁸.

W uzasadnieniu tego wniosku AB odwołuje się do podstawowych doświadczeń chrześcijańskiej egzystencji, które są wspólne dla katolików i protestantów, nawet jeśli konfesyjne teologie interpretują odmiennie te doświadczenia.

Chodzi tutaj przede wszystkim o dwa przeżycia nieustannie towarzyszące drodze chrześcijańskiego życia. Pierwsze – to spotkanie z siłą grzechu i bolesne odkrycie własnej bezsilności wobec jego mocy. Drugie – to radosne doświadczenie mocy Bożej łaski, która pomaga człowiekowi opierać się pokusom i nie popadać w rozpacz w obliczu zła. Spontanicznie rodzi się wtedy w człowieku postawa wdzięczności, pragnienie wielbienia wielkości i mocy żyjącego Boga⁸⁹.

Katolicy i protestanci wyznając tę samą wiarę w podarowane nam przez Boga w Jezusie Chrystusie nowe życie, doświadczają zarówno własnej słabości, jak i podnoszącej siły łaski. Ważne jest, aby dostrzegać oba bieguny chrześcijańskiej egzystencji oraz uznawać implikowane przez nie teologiczne prawdy. Zróżnicowane językowe opracowania obu tradycji nie powinny przesłaniać lub kwestio-

⁸⁵ DS 1515; BF V 50.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ AB, s. 449.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże.

nować ani tego elementarnego wspólnego doświadczenia wiary, ani podstawowych wspólnych przekonań teologicznych⁹⁰.

Kontrowersyjny temat teologicznego opisu i wartościowania konkupiscencji zamyka AB swoistą ekumeniczną „formułą zgody”, która stwierdza, iż w omawianej kwestii „strona ewangelicka nie utrzymuje tego, co strona katolicka ściśle odrzuca, natomiast strona katolicka nie zaprzecza temu, co ewangelicka mocno podkreśla”⁹¹. Stąd istniejące różnice w opisie „grzeszności” konkupiscencji nie mają w żadnym wypadku charakteru dzielącego Kościoły. Nie jest konieczna harmonizacja odmiennych opisów konkupiscencji. Można je oba zestawić obok siebie, uznając za uprawnione oraz dobrze oddające istotę napięcia tkwiącego w chrześcijańskiej egzystencji⁹².

3.5. Podsumowanie

1. Jednym z najważniejszych, ściśle dogmatycznych powodów nieporozumień wokół formuły *simul* jest wieloznaczność pojęcia „grzech” i jego pochodnych. Niejednoznaczność ta ma swoje źródło w terminologii biblijnej, a została jeszcze zwiększona poprzez zróżnicowane użycie kategorii „grzeszności” w systemach teologicznych. Można stąd wyciągnąć wniosek, że dla ekumenicznego zbliżenia czymś niezbędnym jest rezygnacja z absolutyzowania wypowiedzi jednej tradycji. Pewna relatywizacja sformułowań własnej teologii (co nie jest równoznaczne z relatywizmem!) pozwala lepiej zrozumieć zarówno sens wypowiedzi drugiej strony, jak i wyraźniej dostrzec samą „rzecz”, o której jest mowa.

2. Spór wokół *simul peccator* koncentruje się na rozumieniu pojęcia konkupiscencji. O ile analogiczną kontrowersję dotyczącą charakteru usprawiedliwienia (deklaratywne czy efektywne?) można uznać za przewyżaloną, o tyle w tym przypadku różnica między katolikami i protestantami pozostaje wyraźna. Wydaje się, że należy zrezygnować – jak uczynili autorzy AB – z poszukiwania formuły, która godzi oba stanowiska i pozostać przy odmiennych opisach konkupiscencji. Dostrzegając wartość każdego z ujęć, nie należy zapominać o grożącej im jednostronności, ale też – co jest konkluzją teologów ÖAK – różniące się opisy pożyteczności nie muszą stanowić czynnika dzielącego Kościoły.

* * *

Ekumeniczny dialog wokół *simul iustus et peccator* zmusił katolików i luteran do pogłębionego odczytania dwóch istotnych chrześcijańskich prawd: o sprawiedliwości udzielonej przez Boga w chrzcie oraz o grzechu w życiu ochrzczonego.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże

⁹² Tamże.

Nauczanie katolickie (generalnie bardziej obiektywne, metafizyczne, statyczne, „spoglądające z pozycji Boga”) wzbogaciło się ujęciem luterzańskim (bardziej subiektywnym, relacyjnym, dynamicznym, lepiej uwzględniającym realną pozycję człowieka i jego egzystencji). Należy ufać, że i *vice versa*. Obie teologiczne antropologie otrzymały szansę dostrzeżenia tej samej prawdy z innego punktu widzenia. Na poziomie metateologicznym spór ten pozwala lepiej rozumieć, że rzeczywistość wiary jest wieloaspektowa. Może być wyrażana w różnych językach, modelach, sformułowaniach, które choć – na pierwszy rzut oka – wydają się sprzeczne, okazują się komplementarne na poziomie głębszym. Chrześcijańska prawda jest większa niż jej językowy wyraz. Jej pełnia jest ciągle przed nami. Kościoły pielgrzymując ku niej, zbliżają się jednocześnie do siebie.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Verständnis von *iustus* und *peccator* in der Formel *simul iustus et peccator*

Für die Verständigung zwischen den Katholiken und den Lutheranern in der Frage der Formel *simul iustus et peccator* ist das Verständnis zwei Schlüsselbegriffe bedeutend: *iustus* und *peccator*. Es geht um die Präzisierung, wie diese zwei Begriffe bei Luther und wie sie in der katholischen Dogmatik funktionieren. Die neueste Arbeit zu dieser Frage befindet sich im 2001 vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (= ÖAK) erstellten Bericht.

Was die Frage nach dem Verständnis des *iustus* angeht, bekennen die Lutheraner und die Katholiken gemeinsam, dass die Rechtfertigung, die dem Menschen in der Taufe geschenkt ist, ein einmaliger Akt und zugleich ein lebenslanger Prozess ist. Die Gerechtigkeit des Getauften ist nicht die Sündenlosigkeit. Die dem Menschen geschenkte Gerechtigkeit hat eine doppelte Natur. Sie ist eine äußere (forensische) Wirklichkeit, weil sie die Gerechtigkeit Christi, die den Menschen vollständig und vorbehaltlos umfangende Barmherzigkeit Gottes ist. Zugleich ist sie eine innere (effektive) Wirklichkeit, die den Menschen verwandelt, heiligt. Sie hat dynamischen Charakter: sie kann wachsen oder schwächer werden; sie ist durch die Sünde ständig bedroht. Diese zwei Aspekte sind eng miteinander verbunden und ergänzen sich gegenseitig.

Differenzierter sehen beide Seiten des Dialogs den Begriff *peccator*, besonders das Verhältnis: Konkupiszenz – Sünde. Der ökumenischen Verständigung hilft die Berücksichtigung der Mehrdeutigkeit des Begriffs der Sünde in der Bibel und in der Theologie. Die Katholiken heben die Bedeutung des personalen Elements hervor (Wille, Bewusstsein), nehmen die Sünde auf der ethisch-sittlichen Ebene als die konkrete Tat wahr. Luther sieht den Menschen im Licht des heilsgeschichtlichen Dramas, das sich zwischen dem „alten“ und dem „neuen“ Adam abspielt. Die Sünde (= die Erbsünde) ist für ihn deshalb die ursprünglichere Wirklichkeit als der menschliche Wille oder das Bewusstsein. Die

Stärke der katholischen Sicht liegt im deutlichen Hinweis auf die Verantwortung des Menschen für die Sünde. Die Stärke der lutherischen Sicht zeigt sich in der Hervorhebung, dass die Konkupiszenz nicht einfach als sittlich neutrale Anfechtung betrachtet werden soll. Vielmehr ist sie eine „Stimme“ aus dem Inneren des Menschen, aus der finsternen Sphäre seiner Seele, die sich dem Bewusstsein und der Freiheit entzieht. Die ökumenische Diskussion führt zum Schluss, dass diese zwei Modelle nicht in eins zusammengelegt werden sollen noch dürfen. Man müsste die Verabsolutierung eines von ihnen vermeiden und sie beide komplementär einsetzen.

EKUMENIZM NA GRANICY

Bliskie sąsiedztwo archidiecezji katowickiej i diecezji bielsko-żywieckiej z diecezją ostrawsko-opawską w Republice Czeskiej pozwala zwrócić uwagę badaczy na sytuację Kościoła w tym regionie, a w tym na to, jak realizowany jest dialog międzywyznaniowy. Do niedawna o ekumenii w Czechach można było mówić w charakterze synonimów. Jednakże do początku „aksamitnej rewolucji” (1989 rok) istniał również znaczący prąd ekumenii czeskiej urzeczywistniony poza granicami kraju, głównie w Szwajcarii. Wyrażało się to zbliżaniem jednostek (duchownych, teologów) i środowisk katolickich, husyckich i protestanckich przebywających za „żelazną kurtyną”, które potrzebowały wsparcia moralnego, intelektualnego, czy nawet charytatywnego. Te podejmowane próby budowania solidarności pomiędzy Czechami zostały dowartościowane, kiedy to na początku lat 80. papież Jan Paweł II zaprosił do siebie przedstawicieli tego narodu w celu podjęcia dyskusji nad „wspólnymi korzeniami chrześcijańskimi narodów europejskich”¹.

Inna sytuacja była na terenach pogranicza. Niewątpliwy wpływ na to miała kondycja Kościoła w Polsce, w Niemczech, czy w Austrii. Jak wyglądała i jaka jest obecnie?

Pogranicze polsko-czeskie jest regionem częstych badań etnologicznych, socjologicznych i historycznych dotyczących różnych aspektów życia jego mieszkańców². Jest to region wchłaniający w swoją przestrzeń wpływy różnych kultur i narodów. Wpływy z przeszłości zarówno polityczne jak i kulturalne zaciażyły na współczesnym obrazie życia religijnego w tym regionie³. Rodziny mieszkające tu odkad „sięga pamięć ludzka” nie zmieniając miejsca zamieszkania, były kolejno obywatelami Austrii, Polski, Niemiec, Czechosłowacji i Republiki Czeskiej⁴.

¹ Wśród nich byli: J. M. Lochman, J. Pelikán i L. Ďurovič. Por. J. M. Lochman, *Ekumenická a akademická služba exilu*, „Křesťanská revue” 1999, r. 66, nr 8, s. 214–217.

² J. Budniak, *Ekumeniczny wymiar życia religijnego na Śląsku Cieszyńskim*, [w:] *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. P. Jaskóła, Opole 2000, s. 163.

³ J. Budniak, *Ekumenizm na Śląsku Cieszyńskim na przełomie wieków*, [w:] *Pojednajcie się. Pastoralny i społeczno-kulturowy wymiar ekumenizmu na Śląsku Cieszyńskim*, red. J. Budniak, H. Rusek, Bielsko-Biała 2000, s. 69.

⁴ P. J. Badura, *Rozmowy o ekumenizmie na Śląsku Cieszyńskim*, „Wspólnota Polska” 2003, nr 6, s. 26.

Analizując historyczny proces kształtowania się życia kulturowego Śląska, uwzględniając jego specyfikę społeczną, etniczną a nawet polityczną możemy odnaleźć potwierdzenie tezy mówiącej o wyraźnym piętnie, jakie na życiu tej ziemi wywarły jej Kościoły, szczególnie katolicki i ewangelicki, mające tu swoje korzenie mocno wzrosłe w tożsamość etniczno-kulturową regionu. Zaznaczyć należy, że na tym terenie nie było żadnych walk wyznaniowych, znaczących konfliktów, które zostawiłyby trwałe ślady w historii regionu, szczególnie takich, które byłyby wywołane przez ludność autochtoniczną. Społecznościom lokalnym zależało na pokojowym i bezkonfliktowym współżyciu, a nie na sąsiedztwie dysharmonijnym. Z tego właśnie powodu dobrosąsiedzkie wspólne życie oparte było na wzajemnym przystosowaniu do istniejących realiów społecznych i politycznych, na wzajemnej tolerancji, a pod względem kulturowym na akomodacji, czyli wzajemnym wzbogacaniu swych wartości. Niewątpliwie pierwszoplanowe miejsce w przekazywaniu i wdrażaniu tych wartości ma Kościół pełniący na Śląsku Cieszyńskim między innymi funkcję, mecenasa kultury, nauczyciela tolerancji i poszanowania odmienności religijnej, w tym również kulturowej. Kościół w tym regionie – katolicki i ewangelicki – jest „stela”, jak mówią rdzenni mieszkańcy, co oznacza swój, bliski sercu, rodzinny, zawsze stąd. Kościoły te posiadają swoją tożsamość wyznaniową, która przejawia się jako „kategoria dziedziczona”⁵. Wypełniały i pełnią one nie tylko swoje funkcje religijne, ale z równą intensywnością funkcje społeczno-kulturalne i na tej drodze współdziałały ze sobą.

Sam Cieszyn, dzięki swemu położeniu geograficzno-politycznemu, ma długą tradycję spotkań wielu kultur, narodowości i wyznań, a tradycje historyczne miasta są starsze od państwowości narodu polskiego i czeskiego. Jest on obecnie jedynym miastem w Polsce, w którym około 30% mieszkańców to wyznawcy Kościoła ewangelicko-augsburskiego⁶.

Na Śląsku Cieszyńskim (po polskiej stronie) 60% mieszkańców to wyznawcy Kościoła rzymskokatolickiego a 35% ewangelickiego. Zaledwie kilka procent stanowią wolni chrześcijanie, metodyści, baptyści, adwentyści dnia siódmego oraz wyznawcy innych religii. Podobny charakter ma obraz zróżnicowania religijnego w czeskiej części pogranicza.

Różnorodność religijna Śląska Cieszyńskiego ma swój specyficzny wymiar przestrzenny. W pejzażu dominującej liczebnie w całym regionie większości katolickiej usytuowały się całe miejscowości zamieszkiwane przez ewangelików. Po

⁵ Por. Z. Benušková, *Religiozita a medzikonfesionalne vzťahy v lokálnom spoločenstve*, Bratislava 2004, s. 17. (Etnologické štúdie 11).

⁶ J. Budniak, *XXVIII Międzynarodowy Kongres Ekumeniczny w Cieszynie. Ora et labora*, Cieszyn–Bytom 1996, s. 21.

polskiej stronie Śląska Cieszyńskiego są to np. Wisła, Goleszów, Cisownica, Drogomyśl, a po czeskiej Nydek, Bystrzyca, Jabłonków-Nawsie i inne⁷.

Na pograniczu polsko-czeskim religia nie jest czynnikiem wzmacniającym jednoznacznie identyfikację etniczną czy narodową. Tu stereotyp „Polak-katolik” nie funkcjonuje, bo na tym pograniczu na gruncie podziałów narodowościowych nie znajdujemy podziałów religijnych. W poszukiwaniu modelowego przykładu prawdziwie ekumenicznego współżycia, Śląsk Cieszyński z obu stron polsko-czeskiej granicy doskonale temu celowi służy.

Podział Śląska Cieszyńskiego w roku 1920 między Polskę i Czechosłowację oznaczał nie tylko przydzielenie tego regionu do dwóch organizmów państwowych, ale także pęknięcie jego jedności kulturowej. Odtąd losy Ziemi Cieszyńskiej toczyły się odmiennymi drogami, zwłaszcza po II wojnie światowej, co znajduje swój wyraz również na płaszczyźnie życia religijnego. Długoletnia polityka wyznaniowa prowadzona w byłej Czechosłowacji powodowała, że życie religijne zamarło i zeszło do podziemia⁸.

Konstytucja Czechosłowacji formalnie gwarantowała wszystkim obywatelom wolność religijną. Z prawnego punktu widzenia wszystkie zarejestrowane Kościoły i związki wyznaniowe jako subjekty prawne miały zapewnioną swobodę działania, możliwość prowadzenia nabożeństw i innych religijnych obrzędów. W rzeczywistości istniała wielka rozbieżność pomiędzy deklarowanymi prawami, a codzienną praktyką. Wszystkie przedwojenne stowarzyszenia i organizacje wyznaniowe nie zostały reaktywowane, a nowe nie mogły być zarejestrowane. Oficjalną działalność Kościołów była stopniowo coraz bardziej kontrolowana i ograniczana⁹.

Sytuacja zmieniła się dopiero po dokonaniu się w 1989 roku „aksamitnej rewolucji”, kiedy dla Kościoła otworzyła się ponownie perspektywa szerokich możliwości działania¹⁰.

W pasie przygranicznym tolerancja, która dotyczy Kościoła po stronie polskiej jest zupełnie inna, lepsza, większa, ma więcej wartości niż tolerancja Kościoła w Czechach. Podczas Międzynarodowego Kongresu Ekumenicznego w Cieszynie w roku 1995 konsul generalny Republiki Czeskiej stwierdził, że „tolerancja, która dotyczy życia Kościoła, po stronie polskiej ma więcej wartości niż tolerancja Kościoła w Czechach”¹¹.

⁷ J. Budniak, *Ekumenizm na Śląsku Cieszyńskim na przelomie...*, s.72.

⁸ H. Rusek, *Ekumenizm w społecznościach lokalnych na przykładzie pogranicza polsko-czeskiego*, [w:] *Pojednajcie się...*, s. 154.

⁹ A. Różańska, *Działalność edukacyjna Śląskiego Kościoła Ewangelickiego Augsburgskiego Wyznania na Zaolziu*, Czeski Cieszyn 2002, s. 55.

¹⁰ H. Rusek, *Ekumenizm w społecznościach lokalnych...*, s.154.

¹¹ J. Budniak, *XXVIII Międzynarodowy Kongres...*, s. 131.

Kontakty mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, niezależnie od sytuacji politycznej, nacechowane były zawsze serdecznością, a więzy partnerstwa i braterstwa łączyły społeczności oddzielone granicami państwowymi. To właśnie partnerstwo stało się między innymi znakomitą płaszczyzną dla rozwoju kontaktów ekumenicznych. Nie wolno nam zapominać, że w ekumenii możemy i musimy być tylko partnerami, niezależnie od tego, jak duże czy jak małe Wspólnoty biorą udział w ekumenicznym partnerstwie. Partnerskie podejście wyklucza wszelkie wywyższanie się nad innych, wszelką megalomanię wyznaniową, przeciwnie – zachęca do braterstwa, życzliwości i aktów solidarności¹².

W rejonie pogranicza, na co dzień spotykamy z „postawą ekumenizmu”, która każe szukać wszystkiego, co jest wspólne, co łączy, a nie polega na podkreślaniu i wskazywaniu różnic. Dlatego bycie razem, zjednoczenie we wspólnej modlitwie staje się potrzebą chwili. Do wymogów sytuacji ekumenicznej należeć powinno wspólne podejmowanie działań w tych dziedzinach, w których można coś razem zrobić i osiągnąć.

Ekumeniczne dzieło pojednania nie zostało zapoczątkowane przez ludzi letnich i obojętnych. Ekumenizm jest dla najbardziej wytrwałych. Wymaga on nowego stylu bycia chrześcijaninem. Sprawę pojednania posuwają przede wszystkim ludzie modlitwy, o wyraźnie ewangelicznym obliczu, ludzie ofiarni, oddani innym z całą szczerością i życzliwością inspirowani przez Ducha Świętego. Te jakże szlachetne cechy odnaleźć można dziś w społeczności pogranicza polsko-czeskiego.

Współczesny wzór relacji katolicko-ewangelickich kształtował się na Śląsku Cieszyńskim przez wiele wieków. Dwuwyznaniowość może stwarzać warunki do swoistej rywalizacji między innymi w zakresie działalności kulturalno-oświatowej i piśmienniczej. Taka sytuacja przynosi wymierne korzyści przejawiające się wzrostem potencjału kulturalno-oświatowego regionu¹³.

W dobie transformacji społeczno-politycznej – szczególnie jasno zarysowanej w krajach, które od niedawna są członkami Unii Europejskiej – przed chrześcijanami stają nowe zadania. Europa zjednoczona gospodarczo, mająca wspólne polityczno-gospodarcze plany winna zatracić podziały wyznaniowe. Wielkość tradycji narodowych, regionalnych, kulturowych i religijnych stanowi bogactwo Europy. Wobec licznych konfliktów, zadaniem Kościołów jest umiejętność wybaczenia sobie nawzajem popełnionych w historii krzywd, jak również wspólna służba na rzecz pojednania między narodami i kulturami, a ważnym warunkiem do osiągnięcia tego celu jest dążenie do pokoju między chrześcijanami¹⁴. W papieskim

¹² Z. Tranda, *Wymogi sytuacji ekumenicznej*, [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza, Lublin 1997, s. 21.

¹³ A. Różańska, *Działalność edukacyjna Śląskiego Kościoła Ewangelickiego...*, s. 85.

¹⁴ Karta Ekumeniczna, nr 8.

przesłaniu, wypowiedzianym w Ołomuńcu 21 maja 1995 roku, Jan Paweł II przypomniał, że człowiek uwikłany w zgubne przejawy zła, przemocy i niesprawiedliwości w historii, bardzo potrzebuje pojednania, bo „wszyscy jak owce zbłądziliśmy, a każdy z nas na własną drogę zбочzył” (Iz 53,6). Z tego powodu, dzięki ofierze spełnionej na Krzyżu, przebaczenie jest początkiem nowej wspólnoty, polegającej na wzajemnej akceptacji i gotowości do solidarnego współżycia na wszystkich płaszczyznach życia religijnego, kulturalnego społecznego i politycznego.

Ekumenizm Śląska Cieszyńskiego, po obu stronach granicy, pozostawia wyraźny ślad w ruchu ekumenicznym. Ma on swoją specyfikę i oblicze. Charakteryzuje go to, że jest przede wszystkim ruchem powszechnym, pastoralnym, codziennym i spontanicznym. Jest to ekumenizm praktyczny, który dzieje się obok tego oficjalnego, stymulowanego i realizowanego przez Kościoły jako instytucje. Dla instytucjonalnego wymiaru ruchu ekumenicznego na Śląsku Cieszyńskim największą inspiracją jest ekumenizm praktyczny, skutecznie strzegący ładu w religijnej przestrzeni terytorialnej Ziemi Cieszyńskiej¹⁵.

Wśród społeczności pogranicza ekumeniczne drogi ku jedności wytyczają wspólne działania. W tej społeczności *ekumenizm żyje, dlatego, że razem słuchamy Słowa Bożego i pozwalamy, aby Duch Święty działał w nas i przez nas*¹⁶. Na tym terenie szczególnie wymiaru nabierają słowa Jana Pawła II: *modlitwa o jedność nie jest związana z określonymi momentami, sytuacjami czy miejscami. Modlitwa Chrystusa do Ojca jest wzorem dla wszystkich, zawsze i na każdym miejscu*¹⁷.

Podstawą wzajemnej współpracy, na płaszczyźnie religijnej, mieszkańców Śląska Cieszyńskiego jest dialog ekumeniczny. Znajduje się on w samym sercu współpracy ekumenicznej i towarzyszy we wszystkich jej formach. Prowadzone rozliczne pastoralne inicjatywy ekumeniczne, jak i teologiczne, społeczne i kulturalne umacniają jedność, budują trwałe fundamenty wzajemnego porozumienia, zrozumienia i dialogu społeczności pogranicza polsko-czeskiego.

Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* stwierdza, że *trzeba wyrazić radość z tego, że wielorakie spotkania ekumeniczne prawie zawsze łączą się z modlitwą wręcz w niej kulminują*¹⁸. Taki właśnie charakter miał doroczny Kongres Ekumeniczny, który po raz pierwszy w historii Międzynarodowej Wspólnoty Ekumenicznej odbył się w Polsce w Cieszynie w dniach od 21 do 28 sierpnia 1995 roku. Hasło Kongresu *Odnów się przez modlitwę i pracę – ora et labora* nie bez powodu przyświecało spotkaniu członków wspólnoty gdyż od zarania dziejów modli-

¹⁵ J. Budniak, *Ekumenizm na Śląsku Cieszyńskim...*, s. 75.

¹⁶ Karta Ekumeniczna, nr 5.

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 27.

¹⁸ Tamże, 24.

twą i praca była dana i zadana człowiekowi, a wspólna ekumeniczna modlitwa przypomina, że jest podstawowym wymiarem chrześcijańskiego *esse*, a praca zasadniczym czynnikiem życia człowieka według zasad Ewangelii¹⁹.

Nie bez powodu Kongres odbywał się na ziemi, na której ewangeliczny zew ku jedności chrześcijan odpowiada codziennej potrzebie serc zamieszkujących ją ludzi, a wspólne spotkanie stanowiło nowy odcinek ekumenicznej drogi, wzajemnego poznania, zbliżenia, przyjaźni, zaufania a nade wszystko i pracy²⁰. Cieszyńskie spotkanie stało się *nowym otwarciem na dalszy ekumeniczny dialog (...)* *oddechem chrześcijaństwa, stymulującym życie chrześcijan pojednanych ze sobą w Jezusie Chrystusie (...)* *na tej drodze naszego wspólnego pielgrzymowania*²¹.

W inauguracji Kongresu uczestniczył Prezydent RP Lech Wałęsa, który w słowie do uczestników Kongresu stwierdził, że *dialog ekumeniczny pomaga przełamać historyczne uprzedzenia i nieufności. Uczy tolerancji i akceptacji, poszanowania inności i cudzych poglądów*²².

Dzięki wspólnym wykładom, spotkaniom i modlitwom wytworzyła się niepowtarzalna jedność uczestników kongresu *wszak ekumenizm żyje dlatego, że razem słuchamy Słowa Bożego i pozwalamy, aby Duch Święty działał w nas i przez nas*²³.

Nowością wprowadzoną przez organizatorów Kongresu było uczestnictwo jego członków we wszystkich nabożeństwach ekumenicznych w kościołach różnych wyznań, po obu stronach granicy, co zaowocowało darem przeżycia autentycznej modlitewnej atmosfery wraz z jej lokalną specyfiką²⁴ *wszak Wspólnota gromadzi chrześcijan wszystkich wyznań zaangażowanych w dialog nieoficjalny, czyniąc im okazje do spotkania się na płaszczyźnie jedności i równości, aby odkrywać, że jest się Ludem Bożym w swej różnorodności*²⁵.

Uczestnicy Kongresu wzięli udział w dożynkach ekumenicznych w Brennej, które na trwałe, od 1990 roku, wpisały się w kalendarz wydarzeń pastoralno-kulturalnych Śląska Cieszyńskiego. Od lat, coroczne święto plonów przemieniało się w radosne święto religijno-ludowe integrujące różnoprzyznaniową społeczność

¹⁹ J. Budniak, *XXVIII Międzynarodowy Kongres...*, s. 23.

²⁰ Por. Słowo ks. bp. Tadeusza Rakoczego, Ordynariusza Diecezji Bielsko-Żywieckiej skierowane do uczestników Międzynarodowego Kongresu Ekumenicznego. Tamże, s. 34–35.

²¹ Słowa ks. Pawła Anwailera Biskupa diecezji Cieszyńskiej Kościoła ewangelicko-ąugsburskiego. Por. tamże, s. 38.

²² Słowo skierowane do uczestników Kongresu przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Lecha Wałęsę. Tamże, s. 45.

²³ Karta Ekumeniczna, nr 5.

²⁴ Por. Rozmowa z gospodarzem i organizatorem Kongresu Prezydentem Międzynarodowego Ruchu Ekumenicznego, ks. dr J. Budniakiem, „Gość Niedzielny” 1995, nr 39.

²⁵ Art. 4. Statutu Międzynarodowej Wspólnoty Ekumenicznej, [w:] J. Budniak, *XXVIII Międzynarodowy Kongres...*, s. 149–154.

wokół wspólnych tradycji kulturowych. Kulminacyjnym punktem uroczystości jest nabożeństwo ekumeniczne, na którym pobłogosławiony dożynkowy chleb rozdawany jest wszystkim uczestnikom nabożeństwa. Jest on symbolem nie tylko pracy rolnika, ale jedności, pojednania, wzajemnego szacunku i tolerancji. Gośćmi święta plonów są duchowni katoliccy, ewangeliccy, prawosławni, z kraju i zagranicy, przedstawiciele władz lokalnych i wojewódzkich, parlamentarzyści oraz przedstawiciele świata nauki oraz turyści z różnych stron kraju jak i za granicą.

Wspólną platformę łączącą społeczność dwóch brzegów Olzy stworzyło również Ekumeniczne Stowarzyszenie Chrześcijańskie będące organizacją o charakterze ponadnarodowym i międzykonfesyjnym. Stanowi ono płaszczyznę wspólnych kontaktów pomiędzy przedstawicielami różnych grup społecznych, narodowych kulturowych, naukowych i religijnych. Jest organizacją młodą, ale prężną, powstałą w 2002²⁶ na Zaolziu z inicjatywy ks. Piotra Jerzego Badury. Spotkanie inauguracyjne działalności Stowarzyszenia odbyło się 20 czerwca 2002 roku w Konsulacie Generalnym Rzeczypospolitej Polskiej w Ostrawie²⁷. Stowarzyszenie poprzez organizowanie imprez o charakterze oświatowym przyczynia się do animacji życia kulturalnego regionu, integruje społeczność żyjącą na pograniczu. Wybór Zaolzia, pod tym względem, z pewnością nie jest przypadkowy, gdyż jest to nie tylko obszar, ale również miejsce kontaktu społeczno-kulturowego i miejsce kształtowania się nowego człowieka i jego kultury. Stanowi ono wielokulturową przestrzeń społeczną, gdzie zacierają się różnice, a rysują się podobieństwa między kulturami. Pod względem wyznaniowym to teren zróżnicowany, gdzie obok siebie spotyka się katolików, ewangelików, niewierzących oraz członków wielu mniejszych Wspólnot i grup wyznaniowych²⁸.

Najpowszechniejszym, codziennym przejawem jedności wyznaniowej Śląska Cieszyńskiego jest z roku na rok wzrastająca liczba małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej, popularnie określanych mianem „małżeństw mieszanych”.

²⁶ Por. „Przyjaciel” (Pismo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Republice Czeskiej) 2002 nr 8, s. 14.

²⁷ Wykład inauguracyjny o organizacji społeczeństwa wielonarodowego o różnych tradycjach religijnych przedstawił ks. Zbigniew Górecki. Serię spotkań w Czeskim Cieszyńsku rozpoczął 7 listopada 2002 roku były Marszałek Senatu RP prof. dr hab. Andrzej Stelmachowski, prezentując wykład *Powstanie i działalność Klubów Inteligencji Katolickiej*. Następnymi prelegentami byli: ks. prof. dr hab. Józef Budniak, Przewodniczący Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich Polskiej Akademii Nauk, który przedstawił wykład *Współistnienie Kościołów na Śląsku Cieszyńskim – dawniej i dziś*, ks. Jan Gross, Prezes Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego *Maryja w Kościele ewangelickim i u Marcina Lutera*, były premier Rządu RP prof. dr hab. Jerzy Buzek *Śląsk Cieszyński a Unia Europejska*, ks. bp Władysław Wolny, Przewodniczący Czeskiej Ekumenicznej Rady Kościołów *Współpraca Kościołów w Republice Czeskiej*. Zob. *Rozmowy o ekumenizmie- rozmowa Elżbiety Stróżyckich z ks. Jerzym Badurą jezuitą, teologiem i historykiem*, „Wspólnota Polska” 2003, nr 6, s. 26.

²⁸ A. Różańska, *Działalność edukacyjna Śląskiego...*, s. 80.

To jeden z najpowszechniejszych i podstawowych przejawów ekumenizmu²⁹. Kościół otacza szczególną troską duszpasterską te małżeństwa³⁰.

Dążenie ku jedności chrześcijan staje się coraz powszechniejsze dzięki podejmowaniu odpowiednich inicjatyw, które obejmują różne dziedziny zaangażowania na rzecz ekumenizmu. W ciągu minionych lat podjęto wiele inicjatyw zachęcających chrześcijan do wspólnej modlitwy. Wśród nich na szczególne podkreślenie zasługuje Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan obchodzony w dniach od 18 do 25 stycznia, wszak *na ekumenicznej drodze do jedności trzeba przypisać stanowczy prymat wspólnej modlitwie – modlitewnemu zjednoczeniu wokół samego Chrystusa*³¹. W okresie poprzedzającym ustanowienie styczniowego Tygodnia Modlitw, nabożeństwa ekumeniczne na Śląsku Cieszyńskim odbywały się od uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego do Zesłania Ducha Świętego. Niektóre z parafii katolickich i ewangelickich nawiązując do tradycji sięgającej przełomu wieków organizują w tym okresie Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan. Z tego właśnie względu na Ziemi Cieszyńskiej występuje „podwójny” Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan, co dowodzi o tradycji w zachowaniu ciągłości tej formy ekumenizmu. Przedsięwzięcia te, określane mianem *ekumenizmu duchowego*, a więc wspólne modlitwy, nabożeństwa weszły już na dobre do tradycji w poszczególnych Kościołach chrześcijańskich w Polsce i w Czechach, zarówno na płaszczyźnie lokalnej, regionalnej i państwowej.

Niejednokrotnie na nabożeństwa Tygodnia Powszechniej Modlitwy przybywali na Śląsk Cieszyński, znani działacze ruchu ekumenicznego: ks. abp Damian Zimoń (metropolita górnośląski)³², ks. bp Tadeusz Rakoczy (ordynariusz Diecezji Bielsko-Żywieckiej), ks. bp Jan Szarek (Kościół ewangelicko-augsburski), ks. prof. Alfons Skowronek (Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie), ks. Richard Hill (Kościół anglikański, prezydent Regionu Anglikańskiego Międzynarodowej Wspólnoty Ekumenicznej), ks. Ivo Marion, (Kościół rzymskokatolicki – prezydent Regionu Francuskiego Międzynarodowej Wspólnoty Ekumenicznej) i Prezes Czeskiej Rady Ekumenicznej ks. bp Władysław Wolny (Śląski Kościół

²⁹ J. Budniak, *Ekumenizm jutra*, Katowice 2002, s. 217.

³⁰ *Ekumenizm. Nowe dyrektorium ekumeniczne*, „Communio” 1994, nr 2 (80), s. 145.

³¹ Jan Paweł II, *Ut unum sint*, 22.

³² W niedzielę 31 X 2004 roku – w dniu Święta Reformacji – w Katowicach po raz pierwszy wręczono „Śląskie Szmaragdy” – wyróżnienia Kościoła ewangelicko-augsburskiego za osiągnięcia w dziedzinie ekumenizmu, tolerancji i pojednania między narodami – ks. abp. Damianowi Zimoniowi i premierowi Jerzemu Buzkowi. Pomysłodawcą „Śląskiego Szmaragdu” był ks. bp Tadeusz Szurman, zwierzchnik diecezji katowickiej Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Nazwa nawiązuje do poetyckiej wypowiedzi sprzed kilku wieków, porównującej Śląsk do szmaragdu – kamienia szlachetnego, którego wartość jest tym większa, im więcej jest w nim różnorodnych cząstek. Ks. abp w słowie podziękowania m.in. powiedział: *Ten „Szmaragd” jest symbolem wyznaniowej i kulturowej różnorodności Śląska. Ta nagroda symbolizuje pluralizm współczesnego społeczeństwa.*

ewangelicko-augsburskiego wyznania w Czechach), ks. bp Franciszek Lobkowicz (ordynariusz Diecezji Opawsko-Ostrawskiej)³³.

W kazaniach wygłaszanych podczas nabożeństw nawiązanie do słów zaczerpniętych z Pisma Świętego prowadzi do refleksji nad ekumenicznymi wzorami życia ludności Śląska oraz wskazania, co z zakresu tych wzorów godne jest naśladowania i szerszego przekazywania.

Jan Paweł II wielokrotnie wzywa, aby Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan uczynić praktyką powszechnie znaną i stosowaną, niemającą charakteru zwyczajowych obchodów, ale ożywioną zawsze szczerym pragnieniem rozwijania coraz szerszej działalności na rzecz przywrócenia jedności wszystkich ochrzczonych. Zachęca na różne sposoby wiernych Kościoła katolickiego, aby w swojej codziennej rozmowie z Bogiem nie zapominali o modlitwie o jedność chrześcijan, która winna być nieustannym motywem dialogu z Bogiem³⁴.

Na Śląsku Cieszyńskim dialog ten jest podejmowany i kultywowany, a płaszczyzny jego są poszerzane, czego przykładem mogą być coroczne konferencje naukowe odbywające się w Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie.

Aktualnie w uniwersytetach czeskich istnieją odpowiednie katedry pedagogiki religijnej (katechetyki), które przygotowują nauczycieli religii, jak również pracowników parafialnych i działalności diakonalnej³⁵. Z kolei w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, jak i na Filii UŚ w Cieszynie studenci edukacji religijnej, zarówno z Polski jak i z Czech, mają możliwość poznania roli i znaczenia dialogu międzywyznaniowego, który w dobie jednoczącej się Europy i przemian politycznych dokonywanych w różnych częściach świata nabiera pierwszoplanowego znaczenia. Pogranicze polsko-czeskie jest klasycznym, laboratoryjnym terenem, gdzie stykały się i nadal stykają najróżniejsze kultury i religie, gdzie zachodzą doniosłe dla rozwoju kultur i procesu ekumenicznego zjawiska.

Współczesny dialog ekumeniczny na pograniczu polsko-czeskim prowadzi do upowszechnienia świadomości ekumenicznej i wydaje się, że region ten może być pod względem pracy ekumenicznej wzorem godnym naśladowania. W społeczeństwach lokalnych mających w swojej historii wspólne korzenie kulturowej chrześcijańskiej – przykładem takiej społeczności jest Śląsk po obu stronach granicy – ruch ekumeniczny może stanowić trwały fundament wzmacniający poczucie trwałej jedności. Wspólny głos chrześcijan w sprawach moralności, kultury, wychowania zespała środowisko, dając poczucie jedności w dążeniu do wspólnego celu, którym jest budowanie cywilizacji miłości, pokoju i sprawiedliwości.

³³ Tamże, 22.

³⁴ Przesłanie Jana Pawła II do zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, „L'osservatore Romano” (Wydanie Polskie) 2004, nr 3 (261) s. 10.

³⁵ A. Różańska, *Działalność edukacyjna Kościoła...*, s. 200.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Ökumene an der Grenze

Der Verfasser zeichnet zunächst die konfessionelle Struktur des Teschner Schlesiens. Teschner Schlesien ist ein tschechisch-polnisches Grenzgebiet, durch die Entscheidung von 1920 auf beide Staaten künstlich verteilt. Diese Teilung brachte im Laufe der Zeit die Entstehung verschiedener Unterschiede mit sich, besonders in der kommunistischen Zeit. Nach 1989 wurden auch im kirchlich-ökumenischen Bereich vertiefte Kontakte aufgenommen. Der Verfasser hebt den praktischen Charakter der ökumenischen Bewegung auf diesem Gebiet hervor. Er erinnert an den 1995 in Cieszyn abgehaltenen Internationalen Ökumene-Kongress, bei dem die spirituelle und die praktische Dimension der ökumenischen Bemühungen besonders deutlich zur Sprache kam. Im weiteren wird die unlängst gegründete Christlich-Ökumenische Gesellschaft erwähnt, die sich für die Kontakte sowohl auf der Ebene des Glaubens als auch des breit verstandenen gesellschaftlichen Lebens im Teschner Schlesien einsetzt. Ebenso werden die Initiativen für den ökumenischen Dialog im Bildungswesen erörtert. Das vorgestellte Panorama der Initiativen lässt den Verfasser die Vermutung äußern, dass Teschner Schlesien ein vorbildhaftes Modell des ökumenischen Engagements bringt.

PNEUMATOLOGIA W REFORMOWANEJ ORTODOKSJI

Dotychczas brak dokładnego opisu reformowanej ortodoksji, jej początków, charakterystycznych cech i jej różnych odgałęzień¹. Powstanie reformowanej ortodoksji wiązane bywa ze Szkołą Genewską, która dzięki J. Kalwinowi i T. Bezie stała się teologicznym centrum Kościołów reformowanych od Szkocji aż po Węgry. J. Moltmann początków reformowanej ortodoksji dopatruje się w teologicznej myśli J. Kalwina i jego nazywa „ojcem reformowanej ortodoksji”². Podstawą dogmatyczną ortodoksji miało być *Institutio* Kalwina, zwłaszcza ostatnie wydanie z 1559 r. Podobnie W. Neuser początek ortodoksji wiąże z okresem zaczynającym się po śmierci Kalwina³.

1. FENOMEN ORTODOKSJI REFORMOWANEJ

Reformowani teologowie w pismach publikowanych w XVI wieku nazywają siebie reprezentantami i obrońcami ortodoksji, tzn. „czystej religii”. Chodziło im przy tym nie tylko o pozytywne określenie własnej nauki, ale także o wyrażenie dystansu w stosunku do Kościoła rzymskokatolickiego, którego pozostałości i wpływy dopatrywano się również w teologii luteranńskiej, zwłaszcza w luteranńskiej Wieczerzy Pańskiej, chrystologii, strukturze Kościoła i liturgicznych ceremoniach. Wpływy na tych polach spodziewano się przewyciężyć. Pojęcia „ortodoksyjności” używano jako miary, która miała określać stosunek danej teologii czy Kościoła do „normy Pisma” (*Schriftnorm*). Ortodoksyjność rozciągano również na trzy znamiona prawdziwego Kościoła: na słowo, sakrament i porządek kościelny. Tym samym w reformowanym rozumieniu ortodoksyjność była zarazem dogmatycznym, jak i praktycznym określeniem. Zarówno błędne nauki, jak i odejście od apostołskiej dyscypliny kościelnej w równej mierze traktowano jako herezję.

¹ W. Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster* [w:] *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hrsg. von C. Andresen, Göttingen 1982–1984 (dalej: HDThG), t. II, s. 307.

² Tenże, *Reformierte Orthodoxie*, [w:] *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, hrsg. von H. Brunotte und O. Weber, Göttingen 1955 (dalej: EKL), t. II, s. 1758.

³ Tenże, *Dogma und Bekenntnis...*, s. 309.

Charakteryzując reformowaną ortodoksję, trzeba zauważyć, iż o ile dla Kalwina filozoficzne i metodologiczne myśli stały jakby w cieniu jego biblicyzmu, to dla Bezy, jednego z głównych obrońców ortodoksji, jak i dla innych przedstawicieli tego kierunku teologicznego, metafizyka Arystotelesa była już dominującą formą teologicznego myślenia. Z jej pomocą z egzegezy tekstów biblijnych tworzono system wypowiedzi teologicznych skoncentrowanych na nauce o podwójnej predestynacji, z tej nauki wydedukowanych i jej podporządkowanych. Ortodoksja eksponowała naukę o predestynacji bardziej niż ją zarysował sam Kalwin w *Institutio*.

Do wiążących sformułowań reformowanej ortodoksji doszło na Synodzie w Dordrecht z 1618–1619 roku, gdzie musiano zająć stanowisko wobec arminiańskiej schizmy w Holandii. Synod zaaprobował jako ortodoksyjną naukę o predestynacji w osłabionej infralapsarycznej postaci. Supralapsaryzm Bezy, według którego nauka o predestynacji stanowi centralny dogmat kalwińskiej ortodoksji i probierz herezji, był tam tylko tolerowany. Niemniej Synod w Dordrecht zawsze był uważany za pomnik reformowanej ortodoksji, ponieważ w swych kanonach zaaprobował podwójną predestynację⁴.

Długi czas trwania reformowanej ortodoksji oraz brak większej ilości szczegółowych badań nad nią sprawia trudność ujęcia jej wymiaru pneumatologicznego. Może nie jedynymi, ale bardzo pomocnymi w tym przedmiocie okazują się prace, których autorami są: H. Heppes⁵, A. Schweizer⁶ i J. Rohls. Ten ostatni w *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*⁷ prezentuje najbardziej pogłębiony i uaktualniony stan badań nad reformowanymi wyznaniem. Rozwój pierwszych reformowanych wyznań kończy się, zdaniem Rohlsa, na *Helweckiej formule zgody* z 1675 r., którą można uważać za ostatnie świadectwo dojrzałej ortodoksji.

Charakterystyczne cechy określające protestancką scholastykę odnoszą się również do reformowanej ortodoksji: logiczny, dedukcyjny, rozważny system, wysoki stopień zaufania dla rozumu kosztem autorytetu Objawienia, jednoznaczne interpretacje wypowiedzi Pisma, abstrakcyjna, spekulatywna i metafizycznie sformułowana nauka o Bogu. Innymi słowy, bardzo wyraźny wpływ filozofii przy zagubieniu oryginalności myśli reformatorów⁸. Później, kiedy ściśle konfesyjna świadomość stała się słabsza, uległa rozkładowi i procesom przemian związanych

⁴ Zob. np. J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen*, Göttingen 1987, s. 14 n; 27 nn; 32n.

⁵ Dogmatykę Heppego używał i polecał nawet sam K. Barth. Zob. *Zum Geleit*, [w:] H. Heppes, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen 1958, VII–X.

⁶ *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*, t. I i II, Zürich 1844 i 1847.

⁷ Göttingen 1987.

⁸ B. G. Armstrong twierdzi, że *orthodoxy*, *orthodox calvinism* i *scholasticism* są wyrażeniami synonimicznymi. Zob. tenże, *Calvinism and Amyraut Heresy. Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Madison 1969, s. 32 n.

z Oświeceniem⁹, to w procesie nowych przekształceń szczególną rolę odegrał J. Coccejus – filolog i egegeta, jeden z twórców teologii przymierza.

2. GŁÓWNE PNEUMATOLOGICZNE TEMATY

Wracając po tej wstępnej i ogólnej charakterystyce reformowanej ortodoksji do podjętego tematu, trzeba na samym początku stwierdzić, że reformowana ortodoksja reprezentuje naukę o Bogu Ojcu, Synu i Duchu Świętym, której nie można zarzucić żadnych teologicznych uchybień zarówno w prezentacji Ducha w ramach tajemnicy Trójcy immanentnej, jak i ekonomicznej.

Pisząc o Duchu Świętym, reformowana ortodoksja często postępuje się różnieniem między *processio* a *missio*¹⁰. Te dwa pojęcia mają pomóc utrzymać różnicę między Duchem Świętym jako osobą a Jego działaniem, chociaż właśnie działanie Ducha Świętego pozostaje źródłem poznania Jego osoby.

2.1. *Processio* Ducha

W duchu Biblii, w duchu starochrześcijańskich wyznań wiary i w świetle własnych ksiąg wyznaniowych uczono podstawowych trynitologicznych prawd o Bogu, który w stosunku do świata objawia się jako jeden i jedyny, natomiast w swym wewnętrznym bycie istnieje w Trójcy Osób. Troistość Osób rozumiana jest przede wszystkim w aspekcie relacji. H. Heppé cytuje założenie Bezy: *Trinitas est ea in Deo relatio*, interpretując je w ten sposób, że stosunek trzech Osób do jedności Boskiej istoty wynika z relacji określającej stosunek osoby do istoty. Ponieważ każda z trzech Osób uczestniczy w istocie dwóch pozostałych Osób, dlatego trzeba także osobę Ducha Świętego rozumieć w relacji do pozostałych dwóch Osób¹¹. Kategoria relacji w określeniu osoby Ducha Świętego jest więc dla ortodoksji równie ważna, jak to miało miejsce w przypadku ujęć Kalwina.

Potrzeba mówienia o trzech Osobach odnosi się nie tylko do Trójcy immanentnej, ale ma także swoje uzasadnienie w ekonomii zbawienia. Rohls przypomina, że immanentną Trójcę można poznać wyłącznie poprzez zbawcze działanie Boga. Ojciec, Syn i Duch nie różnią się między sobą poprzez swoje opera *at intra*, ale wewnątrztrynitarnie różnice tworzą podstawę odmiennych relacji poszcze-

⁹ Anglo-kalwińska ortodoksja znalazła swój wyraz w *Konfesji Westminsterskiej* z 1647 r. i dwóch *Westminsterskich Katechizmach* (*The Larger Catechism* i *The Shorter Catechism*). Można także jeszcze mówić o reformowanej ortodoksji, którą reprezentowała XVI i XVII-wieczna niemiecko reformowana teologia i teologia hugenocka. Zob. J. Moltmann, j. w. 1761–1763.

¹⁰ „Die Processio ist nur eine interna (im Wesen Gottes) vorgehende und nur auf dasselbe bezügliche und eine aeterna, und ist nicht mit der missio Spiritus sancti zu verwechseln, durch welche der Vater und der Sohn in der Welt wirksam sind”. H. Heppé, *Die Dogmatik...*, s. 91.

¹¹ Por. H. Heppé, *Die Dogmatik...*, s. 87 n.

gólnych ludzi w stosunku do Osób Bożych w zbawczym planie. Oznacza to, że osoba Ducha Świętego może być poznana zarówno jako należąca do immanentnej Trójcy, jak i również w działaniu historiozbawczym. Osoba Ducha Świętego stanowi więc realną podstawę Jego działania, zaś Jego działanie stanowi podstawę poznania Jego osoby¹². Choć nie sposób oddzielić osoby Ducha Świętego od Jego działania, to jednak dla pewnej przejrzystości wywodu najpierw zostanie omówiony pierwszy aspekt.

W kategoriach relacji osoba Ducha Świętego bywa ujmowana jako pochodząca od Ojca i Syna. Aby relacje między osobami Trójcy uczynić jaśniejszymi Heppa cytuje Keckermanna: „Pater enim agid a sese, Filius a Patre, Spiritus Sanctus ab utroque”, inaczej „Pater agid per Filium in Spiritu Sancto. Item Pater a nullo agid, Filius agid a Patre” (Gen. 19,24; I 5,19.30 i 8,28), Spiritus Sanctus agid ab utroque (I 16,13)”¹³. Porządek między tymi trzema Osobami jest następujący: najpierw Ojciec jako źródło, który działa przez Syna w Duchu Świętym; następnie Syn jako zrodzony, który swoje działanie czerpie od Ojca; po trzecie Duch Święty jako pochodzący, który działa dzięki Ojcu i Synowi. Odpowiednio do porządku pochodzenia Osób istnieje też porządek Bożego działania w historii zbawienia: stworzenie, odkupienie, uświęcenie. Ojcu przypisywane jest stworzenie, Synowi – odkupienie a Duchowi Świętemu – uświęcenie. Działania te zawsze jednak pozostają wspólnymi dla wszystkich trzech Osób¹⁴.

W *operatio personalis*, przypomina Heppa, dają się wyróżnić działania wewnętrzne i zewnętrzne. W tych pierwszych, nazywanych też *opera Dei ad intra*, *opera divisa* lub *incommunicabilia* zostaje Duch Święty opisany następująco: „Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedit, accipiens a Patre et Filio essentiam divinam ed omnia essentialia Deitatis spirando”. Drugie działania – *externae operationes personales*, *opera ad extra* lub też *opera indivisa* odnoszą się do działania Ducha Świętego w zbawczej ekonomii; te działania są z jednej strony wspólne wszystkim osobom Trójcy (*operationes communes*), z drugiej – Duchowi Świętemu przypisana jest szczególna rola (*operatio personalis*). Duch Święty działa więc wspólnie z dwoma pozostałymi Osobami, jak też na sposób sobie właściwy¹⁵. Takimi stwierdzeniami zostaje podkreślona zarówno trynitarna łączność i wspólnota, jak i tożsamość osoby Ducha. Istotne cechy osoby Ducha Świętego mają swoje źródło w Jego pochodzeniu. Duch Święty jako osoba jest równy Ojcu i Synowi ze względu na jedność istoty Boga. W aspekcie Trójcy immanentnej można wskazać na porządek pochodzenia Osób: Ojciec, Syn i Duch. Temu po-

¹² Por. J. Rohls, *Theologie reformierter...*, s. 63 n.

¹³ H. Heppa, *Die Dogmatik...*, s. 88.

¹⁴ Tamże, s. 88 n.

¹⁵ Por. tamże, s. 89.

rządskowi odpowiada porządek działania Bożego w aspekcie historiozbawczym: stworzenie, odkupienie i uświęcenie.

2.2. *Missio Ducha*

Podstawowym działaniem Ducha jest uświęcenie, co jednak nie podważa prawdy, że zarówno stworzenie, jak i odkupienie a także uświęcenie są wyrazem wspólnego działania Osób Bożych. Znaczy to, że Duch Święty jest także czynny w tajemnicy stworzenia i odkupienia. Pisząc o udziale Ducha Świętego w tajemnicy stworzenia, nie można traktować tej tajemnicy tylko w kategoriach wydarzenia przeszłego. *Creatio* implikuje bowiem także *conservatio* i *continua creatio*. Stworzenie jako *creatio continua* jest także dziełem całej Trójcy Świętej, a więc i Ducha. J. Rohls przypomina przy tej okazji stwierdzenie pochodzące z *Confessio helvetica posterior*, gdzie dzieło utrzymania świata w istnieniu przypisane jest Duchowi Świętemu¹⁶.

Doceniając stwórczą moc Ducha Świętego, nie można jej ograniczać tylko do aspektu kosmologicznego. Duch jest także źródłem nowego życia zapoczątkowanego przez odkupienie i uświęcenie. Najważniejsze działanie Ducha Świętego polega na pośrednictwie w urzeczywistnianiu obecności Chrystusa w świecie. Oznacza to również, że Duch Święty urzeczywistnia także łaskę Chrystusa w świecie. Czyni to przez powołanie do wiary, usprawiedliwienie i uświęcenie. A. Schweizer powie, że „Duch Święty jako *gratia applicatrix* subiektywnie urzeczywistnia zbawienie odwiecznie przez Ojca zaplanowane a przez Chrystusa w czasie zrealizowane”¹⁷.

Chociaż sam Kalwin, do którego odwołuje się często reformowana ortodoksja, nie pisze zbyt wiele na tematy eschatologiczne, to jednak kończy trzecią księgę *Institutio* rozdziałem *O ostateczym zmartwychwstaniu*, gdzie można znaleźć wiele elementów pneumatologicznych. W rozdziale tym pneumatologia implicite spełnia istotną rolę dla zrozumienia eschatologii Genewczyka, ponieważ ukazuje Ducha Świętego jako tę osobę w Trójcy Świętej, która jest aktywna od początku aż do końca wszelkiego istnienia. A. Schweizer przypisuje Duchowi Świętemu rolę Tego, który doprowadza do ostatecznego „wypełnienia się jednostki” (*die Vollendung der Einzelnen*) i ostatecznego wypełnienia się Kościoła¹⁸. Tym samym stara się udokumentować, że eschatologia w tradycji reformowanej posiada wyraźny wymiar pneumatologiczny.

¹⁶ Tamże, s. 65.

¹⁷ *Die Glaubenslehre...*, t. 2, 472.

¹⁸ Tamże, t. 2, s. 707–747.

2.3. Duch Święty w teologii przymierza

Utrwalenie się reformowanej ortodoksji z jej radykalnie ujętą podwójną predestynacją w znacznie mierze ograniczyło przestrzeń pneumatologii. W logicznym dedukcyjnym systemie, zbudowanym na fundamencie nauki o predestynacji, pneumatologia mogła być traktowana tylko czysto formalnie. Jeżeli Boskie wybranie lub potępienie jest wyrazem odwiecznego Boskiego wyroku, to rola Ducha Świętego zostaje sprowadzona jedynie do instrumentu realizującego odwieczny Boży plan. W opozycji do zasadniczego kierunku reformowanej ortodoksji rozwinęła się w niej pewna alternatywa. Była nią teologia przymierza (*Föderaltheologie*), która pneumatologii użyczała większej przestrzeni. Elementy teologii przymierza były widoczne już w głównych wyznaniach reformowanych a konkretną teologiczną formę nadał im J. Coccejus.

Teologia przymierza, której elementy dały się zauważyć już w reformowanych wyznaniach, pochodzi właściwie od Zwingliego i Bullingera. Systematycznie została przedstawiona przez J. Coccejusą w *Summa doctrine de foedere et testamento Dei*¹⁹. Historiozbawcza metoda stosowana przez teologię przymierza stwarzała dobre warunki dla rozwoju pneumatologii. Przede wszystkim działanie Ducha Świętego w ekonomii zbawienia staje się znów przedmiotem pneumatologii. Pojęcie przymierza implikuje z jednej strony wzajemne zobowiązania Boskiej i ludzkiej strony, z drugiej – pewną kontynuację w historii zbawienia²⁰. Przez pojęcie przymierza działanie Ducha Świętego pomiędzy obiema stronami, Boską i ludzką, otrzymuje szeroką przestrzeń działania. H. Faulenbach, badając teologię Coccejusą, przytacza założenia Bullingerowej nauki o przymierzu, na której bazował Coccejus: „Trójca działa odpowiednio do swoich odwiecznych planów w potrójny sposób: jako obietnica zbawczej woli Ojca wyrażona w przymierzu, jako ugruntowanie zbawczego dzieła przez Jezusa Chrystusa i jako uobecnienie wybawienia przez moc Ducha Świętego”²¹. W historii zbawienia Duch Święty działa więc jako Ten, który uobecnia i uaktualnia zbawienie. Poza tym istnieje jeszcze jedna możliwość rozszerzenia przestrzeni dla pneumatologii. Stwarza ją

¹⁹ Coccejus dziś bywa uważany za teologa uprawiającego teologię historiozbawczą. Zob. J. Moltmann pisze o przejściu z filipistycznego ujęcia historii do apokaliptyczno–historiozbawczego systemu u Coccejusą, [w:] *Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen*, Bremen 1958, 167–171; Inne opracowania zob. tenże, *Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johann Coccejus und Theodor Underreyck*, „Evangelische Theologie” 1959 nr 19, s. 343–361; *Jacob Brocard als Vorläufer der Reich-Gottes-Theologie*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 1960, nr 71, s. 110–129.

²⁰ Por. J. G. Holler, *The Beginnings of Puritan Covenant Theology*, „The Journal of Ecclesiastical History”, 1963, nr 14, s. 46 n.

²¹ H. Faulenbach, *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus*, Neukirchen–Vluyn 1973, s. 24 n.

pojęcie *creatio continua*, dzięki któremu *universum* przestaje być zamkniętym systemem, ale otwartą przestrzenią, w której ustawicznie działa Duch Święty²².

Duch Święty odgrywa też ważną rolę jako Ten, który w pewnym stopniu podważa naukę o podwójnej predestynacji. Trójca Święta działa bowiem zawsze dla dobra człowieka i dobra ludzkości. Przez przymierze Bóg jest związany z całą ludzkością, dlatego też Duch Święty jako moc Boża oddziałuje na całą ludzkość. On ukazuje swoją Boską moc „in regenerandis nobis, et charitatem in uniendis nobis Deo et ad haereditatem obsignandis”²³. Jako osoba Trójcy Duch Święty działa ożywczo przez przymierze dla dobra całego człowieka.

* * *

Wczytując się w teksty źródłowe i istniejące opracowania, można powiedzieć, iż reformowana ortodoksja nie koncentrowała się na nauce o osobie Ducha Świętego, bardziej zależało jej na budowaniu całościowego dogmatycznego systemu. Pojęcie „relacji” stanowi wprawdzie dobry punkt wyjścia dla pneumatologicznych treści w odniesieniu do trynitologii, ale w tym względzie następcy Kalwina nie wyszli poza to, co już sam reformator wypracował. Pneumatologia ortodoksji mieści się w ramach klasycznej trynitologii. Chociaż pojęcie osoby Ducha Świętego jest powszechnie akceptowane, to jednak brakuje rozważań, które próbowałyby przybliżyć specyfikę Jego osoby. Akcentowanie nauki o predestynacji, aby wyeksponować suwerenność Boga, sprawia, iż Duch Święty w skrajnych ujęciach może być nawet interpretowany jako instrument Bożego wybrania bądź też potępienia. Ortodoksyjna reformowana pneumatologia była z jednej strony częścią zamkniętego systemu dogmatycznego, z drugiej – w tym samym okresie odnotować można rodzenie się teologii przymierza.

Coccejus dzięki uprawianej przez siebie teologii przymierza wyrwał pneumatologię z filozoficznie uwarunkowanej reformowanej ortodoksji. Rozwinął też bardziej niż to ma miejsce u Kalwina czy Lutera eschatologię, która stanowi ważne miejsce działania Ducha. Nowy kształt teologii przymierza ze zdecydowanie biblijnymi rozwiązaniami zaprezentuje w przyszłości Karl Barth. W sumie można powiedzieć, że teologia przymierza stanowi po dziś dzień sprawdzoną teologiczną metodę reformowanej tradycji.

²² Por. H. Heppes, *Die Dogmatik...*, s. 200 i 200–209; J. Moltmann, *Schöpfung als offenes System*, [w:] tenże, *Zukunft der Schöpfung*, München 1987, 123–139; tenże, *Bóg w stworzeniu*, tł. Z. Danielewicz, Kraków 1995, 185–194.

²³ H. Faulenbach, *Weg und Ziel...*, s. 108.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Pneumatologie in der reformierten Orthodoxie

In der reformierten Orthodoxie kann man keine lebendige Lehre über die Person des Heiligen Geistes, sondern ein fixierendes dogmatisches System finden. Der Begriff der Relation ist ein guter Ausgangspunkt, aber die Relationen in der Trinität sind wie schon von Calvin nicht weiter verdeutlicht. Die Schwierigkeit, dass das Wirken der Person des Heiligen Geistes überbetont ist, findet noch keine Auflösung. Obwohl der Begriff der Person des Heiligen Geistes anerkannt ist, fehlt noch die Verdeutlichung des Charakters und der Relationen seiner Person außerhalb seines Werkes. Nachdem die Prädestinationslehre um der Souveränität Gottes willen stark betont wird, neigt man dazu, den Heiligen Geist zu einem Instrument der göttlichen Erwählung und Verwerfung zu machen. Damit wird einerseits die Pneumatologie in einem fixierten System bestimmt, andererseits entsteht die Föderaltheologie, die in den Bekenntnissen schon gespürt werden kann und durch Coccejus in konkreter Form zum Ausdruck gebracht wird, um eine Alternative zu bieten.

RELIGIJNE PERSPEKTYWY OFICJALNEGO DIALOGU KATOLICKO-ŻYDOWSKIEGO

Dialogi ekumeniczne, w których aktywnie uczestniczy Kościół katolicki różnią się zdecydowanie od braterskich rozmów podejmowanych równocześnie z przedstawicielami religii pozachrześcijańskich. Pierwsze z nich mają na celu przywrócenie utraconej jedności wśród podzielonych chrześcijan. Rozmowy prowadzone z wyznawcami innych religii zmierzają do odzyskania zagubionego szacunku, wzajemnego pojednania, a być może nawet w dalszej perspektywie – ewentualnego uznania. Trzeba stwierdzić, że dialogi ekumeniczne w niewielkim stopniu uzupełniają się ze spotkaniami międzyreligijnymi i wywierają bezpośrednie na siebie oddziaływanie. Nie można jednak powiedzieć tego samego o dialogu chrześcijańsko-żydowskim, który – według opinii wielu teologów – ma znaczący wpływ na relacje pomiędzy Kościołami różnych denominacji. Wzajemne uznanie między Kościołem a pobiblijnym Izraelem, ludem Starego i Nowego Przymierza, jest warunkiem koniecznym do przywrócenia jedności wśród ciągle podzielonych chrześcijan¹.

Już na samym początku wspólnych dziejów Żydzi wyłączyli chrześcijan ze swojej wspólnoty, a wyznawcy Jezusa Chrystusa zaczęli odmawiać Bożego wybrania Izraelowi. W żydowskiej *Amida*, znanej także jako modlitwa osiemnastu błogosławieństw, której oficjalna wersja została zredagowana za czasów żyjącego na przełomie pierwszego i drugiego wieku rabina Gamaliela II, znajdujemy wezwania skierowane do Boga przeciwko innowiercom, w tym również przeciw pierwszym chrześcijanom, aby skruszeli, zostali upokorzeni, a nawet wytraceni i ostatecznie zginęli². W pochodzącym z pierwszej połowy drugiego wieku *Liście Barnaby* nieznanego chrześcijańskiego autora czytamy, że Żydzi nie rozumieją Pisma Świętego, w sposób błędny je interpretują i utracili na zawsze przymierze

¹ Ł. Kamykowski, „Dlaczego przygarniajcie siebie nawzajem”. *O związku ekumenizmu i dialogu z judaizmem*, „Collectanea Theologica” 1997, nr 2, s. 81–103.

² Tekst modlitwy *Amida*: „A potwarcy niech nie mają nadziei, a wszyscy sprawcy niegodziwości w okamgnieniu niech zginą i wszyscy niech rychło będą wytraceni, a zbrodniarzy rychło wykończ i skrusz, i zniszcz, i upokórz rychło za dni naszych. Pochwalonyś Ty, Wiekuisty, który kruszysz wrogów i upokarzasz zbrodniarzy” cytują za: S. Jankowski, *Judaizm poświęty w obliczu chrześcijaństwa*, „Collectanea Theologica” 2002, nr 2, s. 79.

ofiarowane im przez Boga³. Niewiele lat później biskup Meliton z Sardes obarczy Izrael pełną odpowiedzialnością za śmierć Chrystusa: „Panem jest, a Go znieważyli, Bogiem jest, a Go zabili, królem Izraela jest, a zamordował Go Izrael własną ręką”⁴. Historycy i teologowie są zgodni co do tego, że oskarżenia te zdominowały całą chrześcijańską teologię. Pozostaje natomiast ciągle przedmiotem dociekań, w jakim stopniu przyczyniły się one do antyżydowskich postaw, a nawet otwartej wrogości.

Stan wzajemnego rozdzielania między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu, poza nielicznymi, godnymi uwagi wyjątkami, istniał przez niemal dwadzieścia wieków⁵. Proces odkrywania istniejących więzów, mających swoje źródło w Piśmie Świętym oraz przenikającej się w pewnych okolicznościach tradycji, rozpoczął się dopiero po zakończeniu drugiej wojny światowej, podczas której wymordowano niemal całą europejską społeczność żydowską. Dla katolików przełomowe w tym względzie było uchwalenie przez Sobór Watykański II 28 października 1965 r. deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Czwarty punkt tego dokumentu poświęcony został w całości Żydom. Głosem Ojców soborowych, Kościół – przypominając o wspólnym duchowym dziedzictwie – uroczystie ogłosił, że Żydzi są stale drogą Bogu (Rz 11,28–29) i nie ponoszą żadnej zbiorowej odpowiedzialności za śmierć Jezusa Chrystusa. Deklaracja *Nostra aetate* wzywa katolików do poznania judaizmu i nawiązania dialogu z jego wyznawcami⁶. Po zakończeniu drugiej wojny światowej wielu Żydów uznało, że nie można myśleć o przyszłości narodu żydowskiego bez pojednania z chrześcijanami⁷.

22 października 1974 r. papież Paweł VI ustanowił Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. Jej zadaniem jest popieranie i rozwijanie dialogu z Żydami, przede wszystkim na płaszczyźnie religijnej. Należy przypomnieć, że Komisja miała w pewien sposób ułatwione zadanie, ponieważ w międzyczasie, na początku 1970 r., powołany został do życia Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności. Powstał on w wyniku współpracy Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan z najważniejszymi organizacjami żydowskimi, szczególnie ze Stanów Zjednoczonych – Światowym Kongresem Żydów, Amerykańskim

³ List Barnaby, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, San-domierz–Kraków 1998, s. 179–199.

⁴ Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, [w:] *Pierwsi świadkowie...*, s. 328.

⁵ Na temat relacji katolicko-żydowskich na przestrzeni wieków zob. np.: E. H. Flannery, *The Anguish of the Jews*, New York 1985; M. Horoszewicz, *Przez dwa millenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*, Warszawa 2001.

⁶ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* nr 4, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 335–336.

⁷ G. Wigoder, *Gerhart Riegner – A Biographical Tribute*, „Christian Jewish Relations” 1991, nr 1–2, s. 7–12.

Komitetem Żydowskim, Ligą przeciw Zniesławianiu Żydów *B'nai B'rith*, Radą Synagog Ameryki. Wymienione organizacje żydowskie, dla potrzeb dialogu z Kościołem katolickim, utworzyły wówczas Międzynarodowy Komitet Żydowski ds. Konsultacji Międzyreligijnych. Dotychczas odbyło się osiemnaście oficjalnych spotkań, ostatnie w Buenos Aires (5–8 czerwca 2004 r.). W oświadczeniu wydanym na zakończenie obrad w Argentynie przypomniano, że „przez ostatnie ćwierćwiecze papież Jan Paweł II wykorzystywał każdą okazję do poprawienia dialogu między naszymi dwoma religijnymi wspólnotami, które uważa za do głębnie powiązane ze względu na ich tożsamość. Ten braterski dialog zrodził wzajemne zrozumienie i szacunek. Mamy nadzieję, że będzie on nadal spotykał się z oddźwiękiem w coraz szerszych kręgach, poruszał umysły i serca katolików i Żydów, a także inne społeczności”⁸.

Międzynarodowy Komitet Łączności jest w dalszym ciągu jedynym oficjalnym organem łączącym Stolicę Apostolską z największymi organizacjami żydowskimi na całym świecie⁹. Inspirując się jego pracami, podejmowaną problematyką i organizacją, podobne instytucje, łączące Żydów z innymi Kościołami chrześcijańskimi, powstały z inicjatywy Światowej Federacji Luteriańskiej oraz Światowej Rady Kościołów. W jednym i drugim wypadku wspólna działalność zawieszona została w połowie lat osiemdziesiątych¹⁰.

Kościół katolicki, który w wielu krajach podjął dialog z Żydami, a także wspomniana powyżej watykańska Komisja, zawsze dążył do rozwiązywania wspólnie poruszanych problemów, najczęściej w kwestiach społecznych, na płaszczyźnie religijnej. Nie było to zadanie łatwe, szczególnie w pierwszych latach istnienia Komitetu Łączności. Wśród najważniejszych przyczyn tego zjawiska należy wymienić wstrzemięźliwą postawę Żydów wobec Kościoła katolickiego. Przez długie lata, pomimo zdecydowanych oświadczeń katolickich uczestników obrad i członków tej międzynarodowej instytucji, Żydzi nie byli skłonni do podejmowania tematyki religijnej, argumentując, że nie są przekonani, czy za nową, otwartą w stosunku do nich postawą Kościoła, nie skrywa się misyjne nastawienie. Drugim, niemniej jednak znaczącym powodem, o którym nie jest jednak łatwo mówić, był fakt, że w pracach Komitetu nie zawsze brali udział religij-

⁸ *Joint Declaration*, [w:] *The 18th International Catholic–Jewish Liaison Committee (ILC)*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 2004, nr 3, s. 139.

⁹ Prace Komitetu Łączności przedstawia G. Ignatowski w następujących publikacjach: *Międzynarodowy Katolicko–Żydowski Komitet Łączności – historia, porażki i sukcesy*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2000, nr 1, s. 61–71; *Międzynarodowy Katolicko–Żydowski Komitet Łączności*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, t. 7, s. 507–510; *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko–Żydowski Komitet Łączności*, Łódź 2003.

¹⁰ Na temat wzajemnych relacji Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego i Światowej Rady Kościołów oraz Światowej Federacji Luteriańskiej zob.: K. Karski, *Ruch ekumeniczny wobec Żydów*, „Jednota” 1987, nr 9–10, s. 15–18; G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 105–135.

ni Żydzi. Przez pierwsze lata działalności Komitetu Łączności omawiano więc najczęściej kwestie związane z antysemityzmem i misją Kościoła. Dopiero w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych udało się podjąć problematykę społeczną w perspektywie religijnej. Kolejne spotkania zaowocowały uchwaleniem kilku ważnych dokumentów. Na szczególną uwagę zasługuje *Wspólna deklaracja na temat rodziny* – Jerozolima, 26 maja 1994 r., *Wspólna deklaracja na temat środowiska naturalnego* – Watykan, 25 marca 1998 r., *Deklaracja na temat ochrony wolności religijnej i dostępu do miejsc świętych oraz Zalecenia dotyczące edukacji w katolickich i żydowskich seminariach i uczelniach teologicznych* – Nowy Jork, 4 maja 2001 r.

Żydzi i chrześcijanie różnią się w podejściu do większości fragmentów Starego Testamentu¹¹. Są jednak teksty, których interpretację mogą oni wspólnie zaakceptować, wyprowadzić z nich, a nawet promować, podstawowe prawa moralne. Świadectwem tego są trzy pierwsze wymienione powyżej dokumenty Komitetu Łączności. W deklaracji z Jerozolimy katolicy i żydowscy partnerzy dialogu – odwołując się do Boga i do biblijnego opisu stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety – stwierdzają, że rodzina jest trwałą wspólnotą miłości, a jej stabilność ma oparcie w Bożym przymierzu. Źródłem praw i obowiązków, jakie posiada każda rodzina jest Bóg, a nie prawne, społeczne lub ekonomiczne uwarunkowania. Obowiązek wychowania dzieci nie należy do instytucji państwowych lub społecznych, lecz przede wszystkim do rodziny. Ma ona prawo do wychowania własnych dzieci w zgodzie z tradycyjnymi wartościami religijnymi danej wspólnoty, do której należy konkretna rodzina¹².

Troska o środowisko naturalne i jego przyszłość, jaką okazują wyznawcy judaizmu i katolicy, wynika z wiary w Boga, Stwórcę wszystkich rzeczy. Człowiek – czytamy w deklaracji opublikowanej przez Komitet Łączności w Watykanie – pomimo tego, że stanowi część wszechświata, zajmuje jednak wyjątkowe miejsce, ponieważ został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,27)¹³. Z tego faktu nie wynikają jednak specjalne przywileje. Deklaracja zwraca uwagę

¹¹ A. E. Zannoni, *The Challenge of Hebrew Scriptures in Jewish-Christian Relations*, [w:] *Introduction to Jewish-Christian Relations*, red. M. Shermis, A. E. Zannoni, New York 1991, s. 7–33; M. Czajkowski, *Pismo Święte w dialogu ekumenicznym*, „Collectanea Theologica” 1997, nr 1, s. 101–102; G. Ignatowski, *Księgi święte podzielonego ludu Bożego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1998, nr 2, s. 51–63.

¹² *A Common Declaration on the Family*, [w:] *15th Meeting of the International Liaison Committee of IJCIC and CRRJ*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 1994, nr 4, s. 234–235. Polski przekład: G. Ignatowski, *Na drogach pojednania...*, s. 230–232. Na temat znaczenia rodziny w judaizmie zob.: A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Warszawa 2002, s. 132–167; H. Wouk, *To jest mój Bóg. Judaizm: wiara, prawo, etyka*, Warszawa 2002, s. 141–154.

¹³ Żydowską egzegezę biblijnego opisu stworzenia świata prezentuje publikacja: *Tora. Księga pierwsza Bereszit*, red. S. Pecaric, Kraków 2001.

na obowiązki człowieka. Na nim spoczywa odpowiedzialność za całe Boże dzieło. Nie jest on właścicielem zasobów ziemi, lecz tylko zarządcą działającym w imieniu Boga. Powołując się na Księgę Powtórzonego Prawa 20,19 zwrócono uwagę, że człowiek nie może zniszczyć darów ziemi. Wyraźnie podkreślono również, iż nie powinien on zapominać o zależności od ziemi, która jest dla niego źródłem utrzymania. Wzajemne uwarunkowania między człowiekiem a pozostałym stworzeniem, stanowi wezwanie do troski, a nawet miłości do ziemi, do umiejętnego korzystania z jej zasobów, tak, aby można było powierzyć je przyszłym pokoleniom. Szacunek dla Bożego stworzenia musi stać się dla człowieka sposobem na życie. Psalmista, jak przypominano, nie waha się wzywać całego stworzenia, aby wraz z nim przyłączyło się do uwielbienia Boga (Psalmy 96, 98, 148)¹⁴.

Do stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże nawiązuje również trzeci z wymienionych powyżej dokumentów: *Deklaracja na temat ochrony wolności religijnej i dostępu do miejsc świętych*, w którym zwrócono przede wszystkim uwagę na prawo człowieka do wolności w wyznawaniu religii. Wynika ona z wolności człowieka przed Bogiem i godności wszystkich ludzi. Prawo to obejmuje swobodę w organizowaniu kultu, wyznawaniu publicznie swojej wiary oraz jej praktykowanie. Urzeczywistnia się ona również wówczas, „kiedy religijne wspólnoty mają prawo do zrzeszania się i kierowania własnymi sprawami bez ingerencji z zewnątrz, do wyrażania implikacji, które wynikają z własnej wiary, dla całego społeczeństwa, organizowania zebrań, tworzenia oświatowych, charytatywnych, kulturalnych i społecznych zrzeszeń, zgodnie z religijnym ukierunkowaniem danej tradycji”¹⁵.

Ścisłe religijny charakter powinien mieć dialog rozpoczęty kilka lat temu między watykańską Komisją ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem a Najwyższym Rabinatem Izraela. Żydowska instytucja wywiera znaczący wpływ nie tylko na dwie wielkie wspólnoty religijne, sefardyjską i aszkenazyjską, lecz także na aktualne życie społeczne i religijne w całym Państwie Izrael. Do nawiązania dialogu między watykańską Komisją a Rabinatem przyczyniły się spotkania papieża Jana Pawła II z Naczelnymi Rabinami Izraela. Przemawiając do Meira Lau i Mordechaja Bakshi-Dorana, 23 marca 2000 r., podczas pielgrzymki apostolskiej do Ziemi Świętej Jan Paweł II wyraził nadzieję, że spotkanie „doprowadzi do zaciśnięcia kontaktów między chrześcijanami a Żydami, a także (..) do coraz głębsze-

¹⁴ *A Common Declaration on the Environment*, [w:] *International Catholic–Jewish Liaison Committee*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 1998, nr 3, s. 168–169. Polski przekład: G. Ignatowski, *Na drogach pojednania...*, s. 232–234.

¹⁵ *Protecting Religious Freedom and Holy Sites*, [w:] *International Catholic–Jewish Liaison Committee*, *17th Meeting*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 2001, nr 4, s. 170–171. Polski przekład: G. Ignatowski, *Na drogach pojednania...*, s. 235–237.

go zrozumienia relacji historycznych i teologicznych pomiędzy naszymi dwiema tradycjami religijnymi”¹⁶. Mając na uwadze rozpoczęte później konsultacje prowadzone przez watykańską Komisję z Naczelnym Rabinatem, 16 stycznia 2004 r. papież podkreślił, że stanowią one znak nadziei na lepszą przyszłość. Jan Paweł II dodał, że „musimy poświęcić wszystkie wysiłki, aby współpracować w budowaniu sprawiedliwego świata, pokoju i pojednania między wszystkimi ludźmi”¹⁷.

W latach 2002–2004 odbyły się cztery spotkania między watykańską Komisją a Naczelnym Rabinatem, które zaowocowały wydaniem trzech dokumentów odwołujących się bezpośrednio do pierwszej, obszerniejszej części Biblii nazywanej powszechnie przez chrześcijan Starym Testamentem. W oświadczeniu wydanym 19 października 2004 r. w Rzymie członkowie tej nowej instytucji przyznali, że nie są „przeciwnikami, lecz zdecydowanymi partnerami w głoszeniu podstawowych moralnych wartości”. Domagając się poszanowania fundamentalnych praw religijnych, wystąpili przeciwko powtarzającym się w Jerozolimie znieważaniom symboli religijnych, osób oraz wszelkich miejsc kultu¹⁸.

Podstawę do wyrażenia wspólnego stanowiska na temat najważniejszych kwestii religijnych i praw człowieka odnajdujemy we wcześniej przyjętych deklaracjach. W dokumencie poświęconym świętości ludzkiego życia oraz wartości rodzinnych, który przyjęty został 27 lutego 2002 r. w Rzymie, przypomniano, podobnie jak w dokumentach Komitetu Łączności, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,27). Imperatyw dla postępowania człowieka, zwracając uwagę katolicy i wyznawcy judaizmu, wynika również z Kpł 19,2: *Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty*. Oba powody, pochodzenie człowieka od Boga i wezwanie do świętości, decydują, że życie ludzkie stanowi najwyższą wartość. Nie można więc, powołując się na Boga, używać przemocy wobec drugiego człowieka. Przeciwnie, zamach na życie ludzkie stanowi profanację Boga i jest przeciwny Jego woli. W drugiej części deklaracji, poświęconej rodzinie, widzimy wyraźnie, że chrześcijanie i wyznawcy judaizmu występują zdecydowanie przeciwko niektórym tendencjom występującym szczególnie w Europie oraz Ameryce Północnej, które mają na celu zrównanie w prawie, lecz także w sferze językowej, małżeństwo mężczyzny z kobietą z partnerskim związkiem tych samych płci. W dokumencie czytamy wyraźnie: „Nie możemy zgodzić się, aby alternatywą dla małżeństwa były związki partnerskie lub innego typu model rodziny”. Żydzi i chrześcijanie mówią wspólnie, że małżeństwo ma swój rodowód

¹⁶ Jan Paweł II, *Wiele nas łączy*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2000, nr 5, s. 26.

¹⁷ John Paul II, *To the Chief Rabbinate of Israel*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 2004, nr 1–2, s. 84.

¹⁸ *Statement of Catholic–Jewish Committee: „Partners in Articulating Essential Moral Values”*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 2004, nr 4, s. 245. Zob. także *Wspólny komunikat Komisji Mieszanej ds. Dialogu Katolicko-Żydowskiego*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2005, nr 1, s. 65.

w woli Wszechmogącego Boga. Stworzył On człowieka na swój obraz: *Stworzył mężczyznę i niewiastę* (Rdz 1, 27)¹⁹.

Dokument opublikowany w Jerozolimie 3 grudnia 2003 r. podejmuje zagadnienie współczesnych społecznych wyzwań i edukacji przyszłych pokoleń. Obaj partnerzy dialogu wyznają, że wierzą w Boga stwórcy, sprawującego pieczę nad światem. Ukształtował On wszystkich ludzi na swoje boskie podobieństwo, obdarzając człowieka wolną wolą. Wyznanie wiary w Boga, stwórcy ludzi, prowadzi do wniosku, że ludzie stanowią jedną społeczność, nazwaną w dokumencie rodziną, w której wszyscy ponoszą za siebie odpowiedzialność. Fakt ten stanowi również podstawę do przyznania człowiekowi podstawowych jego praw oraz do odpowiedzialności za innych ludzi. Sygnatariusze deklaracji powołują się w dokumencie czterokrotnie na Stary Testament. Zwracając uwagę, że dynamizm wiary we współczesnym społeczeństwie wymaga sprawiedliwości, troskliwej życzliwości, tolerancji oraz pokory, przypominają słowa z Mi 6,8: *Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre. I czegoż żąda Pan od ciebie, jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem twoim*²⁰. Religijne wychowanie musi prowadzić do życia w harmonii z wszystkimi ludźmi. Prawdziwe bezpieczeństwo i dobro zapewnia jednak wiara w Boga, zgodnie z tym, co mówi Ps 16,8–9: *Stawiam sobie zawsze Pana przed oczy, nie zachwieję się, bo On jest po mojej prawicy. Dlatego się cieszy moje serce, dusza się raduje, a ciało moje będzie spoczywać z ufnością*. Religijni zwierzchnicy oraz wychowawcy stoją przed szczególnym zadaniem, aby wspólnoty, nad którymi sprawują pieczę dążyły do pokoju, a nie do wojny: *Odstąp od złego, czynь dobro; szukaj pokoju, idź za nim!* (Ps 34,15). Żydzi i chrześcijanie, czytamy w dokumencie, powinni żyć we wzajemnym szacunku i zrozumieniu. Takie wspólne świadectwo będzie prowadziło do powszechnego pokoju i sprawiedliwości, nabierze wymiaru uniwersalnego, zgodnie z wizją mesjańską zawartą w Księdze Izajasza 2,4: *Wtedy swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny*²¹.

¹⁹ Tekst dokumentu znajduje się w: *Meeting between the Chief Rabbinate of Israel and the Holy See's Commission for Religious Relations with Jews*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 2003, nr 1, s. 35–36. Polski przekład: *Wspólna deklaracja Naczelnego Rabinatu Izraela i watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem na temat „Świętości ludzkiego życia” oraz „Wartości rodzinnych”*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2004, nr 1, s. 103–106.

²⁰ W tekście deklaracji, zapewne przez niedopatrzenie, wskazano, że zacytowany fragment pochodzi z Mi 5.

²¹ *Joint Declaration of the Chief Rabbinate of Israel's Delegation for Relations with the Catholic Church and the Holy See's Commission for Religious Relations with the Jews*, „The Relevance of Central Teachings in the Holy Scriptures which We Share for Contemporary Society and the Education of Future Generations”, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 2003, nr 3, s. 200.

Pozostaje do rozstrzygnięcia kilka ważnych kwestii. Wiadomo, że chrześcijańska egzegeza Starego Testamentu różni się zdecydowanie od żydowskiego podejścia do pierwszej, wspólnej części Biblii. Wszystkie jednak prawdy wiary, które nie dotyczą bezpośrednio szeroko rozumianej chrystologii odnajdujemy na kartach Starego Testamentu. Możemy więc założyć, że pierwsza, obszerniejsza część Pisma Świętego powinna stanowić znaczący fundament do wspólnych rozważań, prowadzących w konsekwencji do wyrażania etycznych imperatywów, szczególnie w kwestiach społecznych. Nie znaczy to jednak wcale, że należy unikać w tym względzie prezentowania odrębnego stanowiska lub wskazywania na własne źródła tych samych imperatywów. Można zapytać, czy członkowie watykańskiej Komisji nie powinni zaznaczyć w deklaracji poświęconej świętości ludzkiego życia oraz wartości rodzinnych, która przyjęta została 27 lutego 2002 r. wraz z Naczelnym Rabinatem, że wezwanie zawarte w Kpł 19,2 znajduje się również w 1 P 1,16?

Kolejne zagadnienie dotyczy wagi przedstawionych dokumentów, a nawet reprezentatywności podmiotów, które je zaakcentowały. Wiadomo, że ze strony Kościoła katolickiego oficjalnym partnerem w dialogach z Żydami jest watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. Bierze ona aktywny udział w procesie tworzenia nowej teologii judaizmu, co nie oznacza wcale, że każda jej wypowiedź ma charakter normatywny, zobowiązujący wszystkich katolików. Naczelny Rabinat nie rości sobie prawa do przemawiania w imieniu wszystkich wyznawców judaizmu.

Z przedstawioną powyżej problematyką wiąże się kolejna kwestia. Należy pamiętać, że miarą stosunków międzyreligijnych nie jest liczba opublikowanych dokumentów. Często są one znane tylko wąskiemu gronu specjalistów lub entuzjastów pojednania między konkretnymi religiami. Stan taki, co trzeba z przykrością powiedzieć, dotyczy wszystkich partnerów dialogów. W dalszym ciągu tylko nieliczni z chrześcijan i wyznawców judaizmu zdają sobie sprawę z przemian, jakie dokonały się w oficjalnej postawie Kościoła katolickiego w stosunku do ludu żydowskiego, nie mówiąc już o recepcji przyjętych dokumentów. Dlatego trzeba zapytać, czy wspólnie przyjęte deklaracje nie powinny być przedmiotem analizy na uczelniach teologicznych i seminariach duchownych? W ten sposób powiększyłyby się w sposób naturalny koła teologów wpływających na kształtowanie nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu. Współczesna nauka boryka się bowiem z pozytywnym przedstawieniem relacji między pobiblijnym Izraelem a Kościołem. Poszukiwania teologów nie prowadzą na razie do zadowalających rozstrzygnięć²². Wiadomo jedynie, że nie można budować nowej nauki przedsta-

²² B. Klappert, *Fellow Heirs and Partakers of the Promise: An Alternative for Christian Substitution Theology and Christology*, [w:] *Jews and Christians: Rivals or Partners for the Kingdom of God?*, red. D. Pollefeyt, Louvain 1997, s. 38–61; W. Chrostowski, *Czy jest potrzebna nowa*

wiając judaizm w negatywnym świetle lub deprecjonując społeczność żydowską. Katolicy i Żydzi, współtwórcy dokumentów, nie podejmują tych teoretycznych zagadnień. Wiedzą, że mogą wspólnie występować w istotnych kwestiach moralnych i społecznych. Wolno mieć nadzieję, że ta praktyka przyczyni się do pozytywnych rozstrzygnięć w istotnych kwestiach teologicznych.

SUMMARY

Religious Perspectives of the Official Catholic-Jewish Dialogue

The official Catholic-Jewish dialogue began after the publication of the Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions „Nostra Aetate” by the Second Vatican Council in October 28, 1965. The International Catholic-Jewish Liaison Committee connecting the world large Jewish organisations, which created the International Jewish Committee on Interreligious Consultations and the Holy See’s Commissions for the Religious Relations with the Judaism was set up five years later, in 1970. The recent, 18th, meeting took place in Buenos Aires, July 5–8, 2004. The Liaison Committee issued four declarations: Jerusalem (1994) – *A Common Declaration on the Family*; Vatican (1998) – *A Common Declaration on the Environment*; New York (2001) – *Protecting Religious Freedom and Holy Sites*, and *Recommendation on Education in Catholic and Jewish Seminaries and Schools of Theology*. The bilateral committee of the Holy See’s Commission and the Chief Rabbinate of Israel was appointed in 2002. The committee published three documents: in 2003 – *The Relevance of Central Teachings in the Holy Scriptures which We Share for Contemporary Society and the Education of Future Generations*, and *The Sanctity of Human Life and Family Values*, in 2004 – *Partners in Articulating Essential Moral Values*. These documents are based on the biblical act of the creation of the humankind and on the affirmation of every human being having been created in the likeness and image of God. They emphasize the principal rights of men and women and show that the Catholics and the Jews can cooperate in the fields of the human dignity, the freedom of religions and the tolerance.

chrześcijańska teologia judaizmu?, „Collectanea Theologica” 1999, nr 2, s. 11–36; tenże, *Kościół a Izrael*, „Collectanea Theologica” 2003, nr 1, s. 73–94; Ł. Kamykowski, *Podstawowe elementy nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu*, [w:] *Dialog u progu Auschwitz*, red. M. Deselaers, Kraków 2003, s. 145–170; G. Ignatowski, *Wspólnoty Ewangelickich Kościołów w Europie*, [w:] *Kształtowanie tożsamości religijnej i kulturowej na Śląsku Cieszyńskim*, red. J. Budniak, K. Mozor, Cieszyn 2004, s. 219–232.

KOŚCIÓŁ W KOMUNIKACJI

Łacińskie słowo „communicatio” wskazuje na „współdział”, „wzajemną więź”, „uczestnictwo”, „obcowanie”, „wzajemną wymianę przymiotów”, „udzielanie wiadomości”, „budowanie jedności”, „przemianę w stronę dobra”¹. Wszystkie te określenia wskazują na wzajemność międzyosobową oraz na jakiś rodzaj osobowego obdarowania. Znając do tego jeszcze teologiczne znaczenie słowa „ewangelizacja” (głoszenie dobrej nowiny, dobrej nowiny o zbawieniu), można powiedzieć, że ewangelizacja jest takim rodzajem komunikacji, dzięki któremu urzeczywistnia się zbawienie dokonywane przez Boga w Kościele.

J. P. Foley, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu mówi: „Mnie się podoba myśl, że Bóg nieustannie się z nami komunikuje, że stale się nam udziela. Po raz pierwszy zrobił to stwarzając świat. Każda chwila naszego życia to nieustająca komunikacja z Bogiem, bo gdyby o nas zapomniał, chociażby na jedną minutę, przestalibyśmy istnieć. Bóg komunikuje się z nami cały czas, a my powinniśmy być świadomi Jego obecności (...). Nawet gdy wyłączymy nasz wewnętrzny „odbiornik”, Bóg stale jest z nami poprzez swoje dzieła. Aktem komunikacji Boga z człowiekiem jest także Jego Objawienie, w którym – słowami Starego i Nowego Testamentu – mówi nam o sobie coś, o czym nie wiedzieliśmy, dopóki nam nie powiedział. Następnie Bóg objawia się w inkarnacji. Jest to komunikowanie Boga z człowiekiem w tym sensie, że Bóg stał się człowiekiem – co przekracza nasze możliwości poznawcze, i wkroczył w historię ludzkości. Nieśmiertelny Bóg stał się śmiertelnym człowiekiem².

To Objawienie urzeczywistnia się dziś w Kościele. Już we wstępie należy zaznaczyć, że – jak to określa *Redemptor hominis* – „wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka”³. Z tego też powodu „Kościół nie może odstępować człowieka, którego „los” – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem (...). Człowiek, który z wewnętrzną otwartością swego ducha a zarazem tyłu i tak różnymi potrzebami swego ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi

¹ A. Abruzzese, *Lessico della comunicazione*, Roma 2003, s. 11n.

² J. P. Foley, *Bóg w globalnej wiosce*, Kraków 2002, s. 25–26.

³ *Redemptor hominis*, nr 14.

społecznie, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to już od pierwszej chwili swego zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin (...). W obrębie całej ludzkości, ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodwołalnie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”⁴. Zbawcza komunikacja Kościoła jest komunikacją z człowiekiem. Jest to tym bardziej aktualne, im mocniejsze wydają się być siły alienujące człowieka. „Istnieje realne i wyczuwalne już niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępem w opanowywaniu przez człowieka świata rzeczy, człowiek gubi istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam się staje przedmiotem wielorakiej – czasem bezpośrednio nieuchwytniej – manipulacji, poprzez całą organizację życia zbiorowego, poprzez system produkcji, poprzez nacisk środków społecznego przekazu. Człowiek nie może zrezygnować z siebie, ze swojego właściwego miejsca w świecie widzialnym”⁵. Z tego faktu antropologicznego i teologicznego zarazem wynika więc to, że Kościół jest „komunikacyjny” i „medialny”, tak jak komunikatorem i odbiorcą jest każda osoba ludzka.

1. KOMUNIKACJA – OBDAROWANIE EWANGELICZNE

Ewangelia ze swej natury jest komunikacją. W Biblii spotykamy zarówno „wartości” (dary) nadprzyrodzone, wartości osobowe, wartości doczesne i wieczne, wartości, o które należy się troszczyć z najgłębszym przekonaniem i takie, które „dzisiaj są jak trawa, a jutro w piec będą wrzucone” (Mt 7,30). W centrum staje Osoba Jezusa Chrystusa, jedyne Zbawiciela ludzi⁶. Jezus Chrystus jest personifikacją „zbawczego komunikatu” Boga wobec ludzi wszystkich czasów. Autokomunikacja, albo mówiąc nieco innym językiem, samoobjawienie się Boga, nie ogranicza się jedynie do przekazania pewnych informacji o Bogu, tworzących podstawową strukturę komunikatu Trójosobowego Boga skierowanego w Chrystusie do człowieka. Osiąga ona bowiem swoją pełnię w Tajemnicy Wcielenia, w której Chrystus, w niepowtarzalnym wymiarze swojej Osoby – sam staje się ponadczasowym komunikatem Trójjedynego Boga. W Bosko-ludzki wymiarze jego Osoby zostaje ujawniony ludzkości trynitarny komunikat, który jest niczym innym, jak zbawczym, pełnym miłości darem Boga Ojca, Syna, i Ducha

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, nr 16.

⁶ Zob. *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 13 n; A. Nossol, *Z ogólnych sformułowań chrystologicznych*, [w:] tenże, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 9–44; Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968; A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002.

Świętego, skierowanym do każdego człowieka⁷. Chrystus stanowi doskonały komunikat Trójcy Świętej, ponieważ jest nie tylko Tym, który mówi o Bogu, przekazuje pewien komunikat, ale sam będąc Słowem Bożym, które stało się Ciałem, jest komunikatem wcielonym w naturę ludzką. Strukturę komunikatu chrystologicznego stanowi Osoba Jezusa Chrystusa jednocząca w sobie bez uszczerbku pełnię natur Boskiej i ludzkiej oraz wszystkie Jego wydarzenia zbawcze, które same w sobie niosą niezwykłą różnorodność komunikatów zbawczych osiagających swoją integralność i systemową zwartość w jednym i uniwersalnym komunikacie – Osoby Jezusa Chrystusa. W ten sposób unika się fragmentarycznego odczytania zarówno samej Osoby Jezusa, jak i Jego zbawczego dzieła w Kościele⁸.

Jezus historyczny, w czasie ziemskiego życia, nieustannie prowadzi dialog z różnego rodzaju ludźmi. W centrum Jego nauczania staje Królestwo Boże, które równocześnie jest królestwem prawdziwego człowieka. W centrum staje taka hierarchia wartości, która jest zgodna z wezwaniem: „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodziej włamuje się i kradnie (...). Bo gdzie jest skarb twój, tam będzie i serce twoje” (Mt 7,19–21).

Te i tym podobne słowa Chrystusa przenoszą nas w obręb takiego rozumowania, w którym centralne miejsce zajmuje Osoba Jezusa Chrystusa. To właśnie w Nim i dzięki Niemu możemy ludzki i chrześcijański świat wartości właściwe uporządkować, rozwinąć i w nich uczestniczyć⁹. Warto też, chociaż w wielkim skrócie przywołać to, że sam Jezus Chrystus odwoływał się często do opinii publicznej. Pytał na przykład uczniów: „Za kogo uważają Mnie tłumy?”. Oni odpowiedzieli: jedni za Jana Chrzyciela, inni za Eliasza, jeszcze inni mówią, że któryś z dawnych proroków zmartwychwstał” (Łk 9,18 n).

Inne aspekty komunikacji z tak zwaną opinią publiczną widzimy podczas procesu Jezusa. Tutaj okazuje się, jak fatalnym w skutkach jest odwołanie się do zmiennej opinii tłumy: „Teraz całe zgromadzenie powstało i poprowadzili Jezusa przed Piłata. Tam zaczęli oskarżać Go (...). Piłat, chcąc uwolnić Jezusa, ponownie przemówił do nich. Lecz oni zawołali: „Ukrzyżuj Go! Ukrzyżuj Go!” (Łk 23,1 n).

Łatwo zauważyć w tym ważnym historycznym wydarzeniu problem manipulacji tłumem i opinią społeczną. Widzimy tutaj, że opinia publiczna jest włączona wprost w dzieje zbawienia człowieka. Problem opinii jest zatem ważnym problemem, i to nie tylko z socjologicznego punktu widzenia. Opinia publiczna jest tą „siłą”, która wypowiada konkretne ludzkie wartości lub zmierza do ich destrukcji.

⁷ A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, s. 370–371.

⁸ Por. tamże, s. 371–372.

⁹ Por. R. C. Carnicella, *Cristo perfetto Comunicatore*, „Ricerche Teologiche”, 1994, nr 5, s. 207–226.

Niekwestionowaną sprawą pozostaje jednak to, że opinia publiczna jest ogromną siłą, z którą liczy się w tym wypadku zarówno Piłat, jak i ci, którzy opinią wówczas manipulowali.

Rozszerzając zagadnienie, należy także podkreślić, że opinia publiczna najściślej związana jest z ewangelizacją. Poczynając od początku publicznej działalności Jezusa Chrystusa, aż do Jego nakazu misyjnego, mamy do czynienia z bardzo zróżnicowaną „publicznością” wypowiadającą swoje „sądy” i „przekonania” zarówno na temat Osoby Jezusa, jak i Jego „znaków zbawczych” i tego wszystkiego, czego nauczał: „Ale Żydzi szemrali przeciwko Niemu, dlatego że powiedział: Jam jest chleb, który z nieba zstąpił” (...). A spośród Jego uczniów, którzy to słyszeli, wielu mówiło: „Trudna jest to mowa. Któż jej może słuchać” (J 6,41.60).

Wówczas, gdy wielu uczniów odeszło, Jezus rzekł do Dwunastu: „Czyż i wy chcecie odejść?” Odpowiedział Mu Szymon Piotr: Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,67–68). Prawda ta zostanie rozwinięta w doświadczeniu popaschalnym i stanie aż do dziś u podstaw całej teologii misji. Wraz z nakazem misyjnym Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię” (Mk 16,15) wprowadza nas w obręb kształtowania chrześcijańskiej opinii publicznej. Wiara w Chrystusa jest propozycją skierowaną do wolności człowieka. Encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio* wprost mówi o tym, że „nagłaça potrzeba działalności misyjnej wynika z radykalnej nowości życia przyniesionej przez Chrystusa i przeżywanej przez Jego uczniów”¹⁰. Głoszenie Ewangelii jest więc w najszerszym znaczeniu także kształtowaniem „opinii publicznej” i wspólnych postaw (wartości) moralnych zeń wynikających.

Można powiedzieć, że opinia publiczna kształtowana jest przez „głoszenie i świadectwo”. W znanej perykopie o Korneliuszu i nawróceniu jego domu autor natchniony stwierdza przez usta św. Piotra, że Zmartwychwstały Pan „polecił nam ogłosić ludowi i dać świadectwo, że On jest Zbawicielem” (Dz 10,41 n). Od chwili Zesłania Ducha Świętego Apostołowie są proszeni, aby „mówili do ludu” (Dz 13,42), co też skutecznie czynią.

2. KOMUNIKACJA KOŚCIOŁA A „VOX POPULI”

Tajemnica komunii i komunikacji Boga z ludzkością dokonująca się we Wcieleniu Chrystusa zostaje w pełni ujawniona w ziemskiej egzystencji Jezusa. Ta zaś, sama w sobie, stanowi praktyczny model komunikacji międzyludzkiej, poddającej się analizie z punktu widzenia teorii komunikacji interpersonalnej w Kościele¹¹. Z tego powodu warto spojrzeć także na „Dzieje Apostolskie” jako na księgę

¹⁰ *Redemptoris missio*, nr 7.

¹¹ Por. A. Jeż, *Jezus Chrystus w kontekście...*, s. 207.

kształtowania opinii publicznej. Jest to niezwykle ciekawy zapis historyczny o tym, jakie były linie tego kształtowania. Jest to również zapis o drogach opinii funkcjonujących do dnia dzisiejszego. Droga kształtowania opinii idzie w „Dziejach Apostolskich” w czterech kierunkach. Pierwszy wyznaczany jest przez świadectwo apostołskie i osobiste spotkanie z różnymi ludźmi. Na przykład „Dzieje” mówią o tym, że „po zakończeniu zebrania wielu Żydów i pobożnych prozelitów towarzyszyło Pawłowi i Barnabie, którzy w rozmowie starali się zachęcić ich do wytrwania w łasce Boga” (Dz 13,43). Drugi kierunek wyznaczany jest przez „moc Bożych dzieł dokonywanych pośród ludu”. Były to dzieła, które wywoływały „zdumienie ludu” (np. uzdrowienie człowieka chromego przez św. Piotra – Dz 3,1 n). To prawda, że pośród ludu byli już ludzie o określonych poglądach i postawach. Mając to na uwadze św. Piotr przestrzega nawet:

„Baczenie więc, aby nie sprawdziły się na was słowa Proroków:
Patrzcie, szydercy, zdumiewajcie się i odejdźcie,
bo za dni naszych dokonują się dzieła,
dzieła, którym byście nie uwierzyli,
gdyby wam ktoś o nich mówił” (Dz 13,40).

Chodzi więc o to, aby szyderstwo i ironia, tak mocno krytkowane od czasów niewinnego Sokratesa i stoików, ale jeszcze mocniej wpływające praktycznie na ludzkie losy, nie miały miejsca w sercach ludzi wierzących¹².

Trzeci kierunek kształtowania opinii publicznej idzie poprzez „dom”. Wiele razy w „Dziejach” spotykamy to wyrażenie, że „nawrócił się on sam i cały jego dom” (np. Dz 16,34). Dom zatem jest miejscem i środowiskiem kształtowania opinii publicznej, także przez świeckich, jak to stało się w przypadku Pryscyllii i Akwili, którzy w Aleksandrii „dokładniej wykładali pewnemu Żydowi Apollosowi naukę Bożą” (Dz 18,23 n).

Czwarty kierunek kształtowania opinii publicznej w Kościele pierwotnym wiąże się z „areopagami”. W Atenach, „czekając na nich, Paweł burzył się wewnętrznie na widok miasta pełnego bożków. Rozprawiał też w synagodze z Żydami i z „bojącymi się Boga”, i codziennie na agorze z tymi, których tam spotykał. Niektórzy z filozofów epikurejskich i stoickich rozmawiali z nim: „Cóż chce nam powiedzieć ten nowinkarz” – mówili jedni, a drudzy – „Zdaje nam się, że jest zwiastunem jakiś nowych bogów”, bo głosił Jezusa i zmartwychwstanie. Zabrali go i zaprowadzili na Areopag, i zapytali: „Czy moglibyśmy się dowiedzieć, jaką to nową naukę głosisz? Bo jakież nowe rzeczy wkładasz nam do głowy. Chcielibyśmy więc dowiedzieć się, o co właściwie chodzi?” (Dz 17,16 n).

¹² Por. np. G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, Paris 1994, s. 43 n.

W tym tekście mamy wszystkie elementy kształtowania opinii publicznej. Jest więc głoszenie, są pytania, są „nowe rzeczy”, jest pragnienie słuchania i odbioru. Wreszcie jest Areopag, czyli miejsce zwielokrotnionego sądu i powielonych ocen dla większej liczby ludzi. Od tej chwili też Areopag staje się symbolem publicznego styku chrześcijaństwa z otaczającym go światem zewnętrznym.

Opinia publiczna ma swoje liczne powiązania z tym fenomenem kulturowym, jaki określano w starożytności mianem „vox populi”. „Vox populi” jest ważnym zjawiskiem kulturowym nie tylko w społeczeństwie rzymskim. Jest to zjawisko tak ważne, że wszyscy władcy w każdej epoce bardzo poważnie się z nim liczyli. W czasach nowożytnych przybierze postać tak zwanej „opinii publicznej”.

Wraz z podbojem basenu Morza Śródziemnego Rzymianie stanęli wobec poczucia świadomości narodowej. Do jej rozwoju mocno przyczynił się Wergiliusz. Zdaniem tego poety, „ten naród inteligentnych chłopów, przeobrażony dosyć szybko w wielką potęgę imperialną, zaczął się gubić duchowo, intelektualnie i moralnie. Ratunkiem dla niego stała idea „Wiecznego Miasta” tak wysoko cenniona przez Wergiliusza. Mając niejasne poczucie jedynej w swym rodzaju pozycji, na jaką rzuciło go szczęście czy przeznaczenie, Rzymianie od II wieku przed Chrystusem dawali publicznie wyraz swym wspólnym przekonaniom. I to stanowi podstawę tego, co potocznie zostało określone mianem „vox populi”¹³.

„Vox populi” przybiera w starożytności przeważnie dwojaką postać. Po pierwsze – „vox populi” staje się elementem prześladowczym. Dla pierwszych chrześcijan staje się żywiołem o wiele groźniejszym niż oficjalna polityka. „Vox populi” bowiem zawiera w sobie wrogość ludu, która wcale nie jest czymś wyrozumowanym, lecz wiedzona instynktem potrafi wyśledzić i osiągnąć ofiarę zawsze i wszędzie. Czy, w przypadku chrześcijan, wrogość ta istniała od czasów Nerona? Z uwagi Tacyty o ludziach „znienawidzonych za ich nikczemności” należy przypuszczać, że tak¹⁴. W każdym razie z biegiem czasu wraz z rozwojem chrześcijaństwa wrogość ta będzie podsycana różnymi fałszywymi oskarżeniami, wstrętnymi kalumniami, plotkami, których absurdalność i ohyda, mogłyby budzić uśmiech, gdyby nie to, że zbyt często pociągały za sobą tragiczne konsekwencje.

Chleb i widowiska cyrkowe stanowiły wśród mas w coraz szerszym zakresie odpowiednik luksusowych uczt bogaczy. „Szybko też lud rzymski zasmakował w krwi, ambicja zaś polityczna zajęła się odkrywaniem coraz to nowych środków mających służyć zaspokojeniu zdeprawowanego apetytu przez dostarczanie wymyślnych i okrutnych widowisk. Jeśli możemy wierzyć trzeźwej i rozsądnej uwadze Seneki, właśnie zmaterializowanie społeczeństwa doprowadziło – poprzez szybką zemstę dziejową – do ostatecznej demoralizacji życia rzymskiego. Za-

¹³ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, Warszawa 1960, s. 39–40.

¹⁴ Tacyt pisał, że około 116 roku dowody tej wrogości były liczne: cyt. za D. Rops, *Kościół pierwszych wieków*, Warszawa 1969, s. 168.

równy w sferach wyższych, jak i niższych, podsycano zacieklą rywalizację o „dominationes” i „potentiae”. „Vox populi” zaś staje się tą siłą, która doprowadziła wszystko do ruiny¹⁵.

Po drugie – „vox populi” okazuje się zjawiskiem bardzo złożonym, zawierającym również swoją warstwę pozytywną. Dzięki temu – Kościół ze swoim bogactwem duchowym przenika do wyobraźni ludzi, do ich umysłowości, do ich serc i świadomości społecznej. W ramach rodzącego się chrześcijaństwa „vox populi” staje się ważną siłą kształtującą życie młodych wspólnot. Tym razem „vox populi” możemy poniekąd utożsamić ze „zmysłem wiary” (sensus fidelium). Wiemy, że dzisiaj kanonizuje się męczennika i z góry i z dołu, przez „vox populi”, przez głosy rzeszy świadków, którzy patrzyli na jego krwawe dzieje. Dawniej kanonizowano męczennika tylko z dołu, rozumiejąc, że krew nie jest wodą i że krwi nie wylewa za prawdę ten, kto nie ukochał jej największą miłością. A głos ludu, „vox populi”, był wówczas głosem samego Boga – „vox Dei”. Głos ludu odzywał się, kiedy zbierano w gąbkę krew męczennika, który utratą życia dał świadectwo prawdzie. „Vox populi” odzywał się, kiedy wszyscy chcieli budować swe groby obok grobów męczenników. „Vox populi” odzywał się, gdy szczątki męczenników otaczano czcią, jakiej nigdy nie doznawało ciało ludzkie. I jest to jeden z najgłębszych znaków „syntezy” elementów kultury antycznej i chrześcijańskiej. „Vox populi” odzywa się w pracy serca i wyobraźni następných pokoleń ludzi. Zbyt zwięzłe i zbyt suche wydawały się proste, urzędowe sprawozdania ze śmierci męczenników, więc serce i wyobraźnia wiernego ludu poczęły pracować tak, że wielkość stała się jeszcze większą, zanikała jakakolwiek luka, a każde pytanie znajdowało swoją odpowiedź w przepięknych hagiograficznych opowiadaniach. Opinia publiczna tworzyła tak zwane złote legendy. Złotą legendę o męczennikach tworzone i wewnątrz serca, i na zewnątrz, i w wyobraźni w takich czy innych „fioretti” („kwiatkach”), które rzucano pod stopy męczeńskiej i świętej postaci (później także pustelników)¹⁶.

Nie jest sprawą łatwą, aby naszkicować w kilku zdaniach najważniejsze wątki i punkty styczności kultury rzymskiej i rodzącej się kultury chrześcijańskiej. Już pod koniec pierwszego wieku rozpoczyna się coraz silniejszy proces wzajemnego przenikania kultur. Rzymskie społeczeństwo arystokratyczne mogło być snobistyczne, ale nie często przejawiało to, co my dziś nazywamy rasizmem (najlepszy dowód to, że wielu męczenników wywodzi się z tych sfer: np. św. Agnieszka, św. Katarzyna Aleksandryjska, św. Cecylia itp.). Generalnie można powiedzieć, iż trzeźwo myślący Rzymianie byli przekonani, iż wszelkie barbarzyństwo można wyleczyć, wszelkie prostactwo ucywilizować przy pomocy zdrowych wskazań kultury klasycznej. Było to przekonanie tak mocne, że jeszcze w VI wieku pisał

¹⁵ Cyt. za Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna...*, s. 46.

¹⁶ Por. K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984, s. 100.

Sydoniusz: „Tutaj – W Rzymie – możesz spotkać się z grecką wytwornością, galijskim dostatkiem, italskim animuszem, godnością państwa, uprzejmością prywatnego domu i zorganizowaną władzą królewską”¹⁷.

Pierwotny Kościół przywiązywał dużą wagę do opinii publicznej. Anonimowy autor Listu do Diogneta z II wieku pisze o relacjach chrześcijan do pogan: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani krajem, ani mową, ani obyczajami. Bo nie zamieszkują gdzieś państw własnych, ani nie posługują się odmiennym językiem, ani nie wiodą niezwykłego trybu życia. Ich nauka nie została wynaleziona jakimś dociekaniem umysłów ludzi ciekawych, ani nie powołują się oni na ludzkie stwierdzenia, jak to czynią niektórzy. Zamieszkują więc kraje greckie czy barbarzyńskie, jak komu los zdarzył, zachowują miejscowe zwyczaje dotyczące odzienia, pożywienia i innych form życia. Zamieszkują swoje ojczyzny, ale jakoby przybysze; jako obywatele mają wszystko wspólne z innymi, lecz we wszystkim cierpią, jakby byli obcymi, każda obca kraina staje się im ojczyzną, lecz każda ojczyzna staje się ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy, rodzą dzieci, lecz zrodzonych nie porzucają; uczestniczą we wspólnym stole, ale nie w łożu; przebywają w ciele, ale są obywatelami nieba (...); są łżeni i przeklinani, a mimo to błogosławią; potwarzają ich, a jednak są szanowani; czynią dobrze, a są karani, jak złoczyńcy (...). Krótko mówiąc: czym w ciele jest dusza, tym chrześcijanie są dla świata”¹⁸.

3. WSPÓŁCZESNY KOŚCIÓŁ W KOMUNIKACJI MEDIALNEJ

Kościół ze swej natury jest w nieustannym dialogu zbawczym z całym światem¹⁹. To, że Kościół jest w komunikacji medialnej, oznacza najpierw, iż jest on dla współczesnego człowieka najbardziej oryginalnym „medium”, czyli – mówiąc językiem Soboru – „powszechnym sakramentem, objawiającym i sprawującym względem człowieka tajemnice zbawienia”²⁰. Po drugie – wewnętrzna i zewnętrzna struktura Kościoła jest taka, że spełnia się w niej i przez nią wszystko to, co niesie ze sobą i co wyraża prawdziwa i rzeczywista komunikacja²¹. I po trzecie – kiedy mówimy o tym, że Kościół współczesny pozostaje w komunikacji medialnej, mamy na myśli i to, że jest on najściślej włączony w całą współczesną

¹⁷ Cyt. za: R. A. Markus, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim...*, s. 103.

¹⁸ List do Diogneta, cyt. za: M. Starowiejski, *Ojcowie żywi*, t. 2, Kraków 1979, s. 132–133.

¹⁹ Por. szerzej: Jan Paweł II, *O środkach komunikacji społecznej*, Warszawa 1989; *Religia a mass media*, red. W. Zdaniewicz, Ząbki 1997; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, Katowice 1995; K. Pokorna-Ignatowicz, *Kościół w świecie mediów. Historia, dokumenty, dylematy*, Kraków 2002.

²⁰ KK 48; KDK 45.

²¹ L. Kuc, *Komunikacja z Chrystusem*, [w:] *Studia z zakresu kaznodziejstwa i homiletyki*, red. W. Wojdecki, t. 2, Warszawa 1971, s. 50–95.

kulturę medialną. Na ten ostatni temat Paweł VI pisze w *Evangelii nuntiandi* tak: „W naszych czasach, które charakteryzują się używaniem środków społecznego przekazu, zwanych massmedia, przy pierwszym zapoznawaniu z wiarą, w nauczaniu katechetycznym, czy w dalszym pogłębianiu wiary, nie może zabraknąć ich pomocy. Środki te wprzęgnięte w służbę Ewangelii, niezmiernie poszerzają zakres słuchania Słowa Bożego i zanoszą orędzie zbawienia dla milionów ludzi. Kościół byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy, które ludzki umysł coraz bardziej usprawnia i doskonali. Za ich pośrednictwem głosi orędzie, jakie mu zostało powierzone „na dachach”; w nich znajduje nowe i skuteczne formy świętego oddziaływania, współczesną ambonę, poprzez nie może przemawiać do rzesz”²².

Kościół pozostaje w nieustannej komunikacji z tym wszystkim, co nazywamy „światem współczesnym”. Na pytanie: „Czy Kościół potrzebuje sztuki?” – „Czy sztuka potrzebuje Kościoła?” – Jan Paweł II odpowiada następująco: „Kościół potrzebuje słowa, które zdolne będzie świadczyć i przekazywać słowo Boże, i które jednocześnie będzie słowem ludzkim, zdolnym wnikać w świat mowy dzisiejszych ludzi, taki, jaki staje przed nami w dzisiejszej sztuce i publicystyce. Tylko w ten sposób Słowo może pozostać żywe i być odczuwane przez człowieka”.

Kościół potrzebuje obrazu. Ewangelia wyraża się w wielu obrazach i porównaniach. Ewangelia powinna i może być ukazana w formie obrazów. W Nowym Testamencie Chrystus jest nazywany Obrazem, Ikoną niewidzialnego Boga. Kościół jest nie tylko Kościołem słowa, ale także Kościołem sakramentów, świętych znaków i symboli. Przez długi czas obrazy, obok słów, ukazywały orędzie zbawienia – tak też dzieje się do dzisiaj. To dobrze. Wiara zwraca się nie tylko do słuchu, ale i do wzroku, do obu tych podstawowych zdolności człowieka”²³.

Kiedy mówimy o urzeczywistnianiu i swoistym „przenikaniu” Kościoła w świecie, mamy na myśli nie tyle mechanizmy socjologicznego kształtowania opinii publicznej, ale przede wszystkim budowania tego, co się w całej tradycji Kościoła nazywa „sensus fidelium”. Opinia publiczna zaliczana jest do jednego z czterech najważniejszych współczesnych „nośników” wartości lub antywartości. Wiele opracowań stawia już opinię publiczną przed rodziną, przed środowiskiem pracy i przed wpływem Kościoła. Opinia publiczna, rodzina, presja pracy lub bezrobocia i Kościół – stanowią cztery najbardziej znaczące siły formujące lub deformujące człowieka pod względem uznawanych i wyznawanych przezeń wartości²⁴.

²² *Evangelii nuntiandi*, nr 45.

²³ Jan Paweł II, *Przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium 19.11.1980*, [w:] Jan Paweł II, *O środkach komunikacji...*, s. 7.

²⁴ *Religia a mass media...*

Według encyklopedycznych określeń opinia społeczna (publiczna) jest zespołem tych samych lub podobnych sądów, przekonań czy wartościowań w danej społeczności lub grupie społecznej. Jest to zatem jakieś zwielokrotnienie tych samych ocen i aprobaty tych samych wartości w danej grupie²⁵.

W ostatnich latach, obok tradycyjnych środków kształtowania opinii (takich jak na przykład plotka), dochodzą nowe środki multimedialne. To wszystko składa się na zjawisko swoistej „presji” lub siły „formacyjnej”, nie tylko psychologicznej czy kulturowej, ale także mającej swoje odbicie społeczne i etyczne. Tu w grę wchodzi już świat ludzkich wartości lub antywartości (np. prawda i ósme przykazanie Dekalogu), którym tak dużo uwagi poświęca się w mediach²⁶.

Nic dziwnego, że w roku 1986 Jan Paweł II ogłasza specjalne orędzie na Dzień Środków Społecznego Przekazu zatytułowane: „Kształtowanie opinii publicznej”. W orędziu tym Jan Paweł II podaje definicję opinii, kiedy stwierdza: „Opinia publiczna polega na wspólnym i zbiorowym sposobie myślenia oraz odczuwania mniej lub bardziej licznej grupy społecznej w określonym miejscu i czasie. Odzwierciedla ona to, co ludzie powszechnie myślą na jakiś temat, o jakimś wydarzeniu lub jakiejś sprawie posiadającej pewne znaczenie”²⁷.

Orędzie mówi też o sposobach powstawania opinii: „Opinia publiczna powstaje w ten sposób, że znaczna ilość ludzi przyswaja sobie i uznaje za prawdziwe i słuszne to, co myślą i mówią pewne osoby lub grupy cieszące się szczególnym autorytetem kulturalnym bądź moralnym”²⁸.

O znaczeniu opinii dla życia człowieka mówi ten dokument następująco: „Trzeba tu podkreślić, że opinia publiczna wywiera wielki wpływ na sposób myślenia, odczuwania i postępowania tych osób, które czy to ze względu na młody wiek, czy to z powodu niedostatecznej kultury – nie są zdolne do uformowania samodzielnych osądów krytycznych. Istnieje zatem wielu ludzi, którzy myślą i postępują według powszechnie panującej opinii, gdyż z różnych powodów nie stać ich na krytyczny osąd.

²⁵ Por. B. Hołyst, *Opinia publiczna i środki masowego przekazu*, Warszawa 1981, s. 2.

²⁶ Sobór Watykański II zwrócił uwagę na znaczenie opinii publicznej i jeszcze bardziej na rolę środków społecznego przekazu myśli. Soborowa Deklaracja „*Inter mirifica*” poleca ustanowienie Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu Myśli, „aby skuteczniej wesprzeć różnorodne formy apostołstwa Kościoła odnośnie do środków przekazu społecznego we wszystkich diecezjach świata” (*Inter mirifica*, nr 18). Kościół wierny wskazaniom Soboru Watykańskiego II, nigdy w ciągu ostatnich 38 lat nie zaniedbał obchodów Dnia Środków Społecznego Przekazu. Kościół nie po raz pierwszy zajmuje się tym tematem. Dialog, który Kościół prowadzi, zwłaszcza ze światem mediów – przypominała w roku 1971 instrukcja „*Communio et progressio*” mówiąca o duszpasterskich sposobach wykorzystania mediów.

²⁷ Jan Paweł II, *Kształtowanie opinii publicznej*, [w:] Jan Paweł II, Orędzia, t. 1, Kraków 1998, s. 232.

²⁸ Tamże, s. 232–233.

Trzeba podkreślić również i to, że opinia publiczna wywiera silny wpływ na ustawodawstwo. Bez wątpienia wprowadzenie w niektórych państwach niesłusznych praw – na przykład prawa do aborcji – jest wynikiem nacisku opowiadającej się za nimi opinii publicznej”. Faktów tych nie można zatem lekceważyć tak z punktu widzenia moralnego, jak i z punktu widzenia samych procesów ewangelizacyjnych.

* * *

Wzajemne relacje „Kościoł – świat” są czymś niezmiernie złożonym. Na gruncie teoretycznym zależy to zarówno od wizji Kościoła, jak i jeszcze bardziej tak zwanego świata doczesnego. W różnych dyskusjach na ten temat, jedna rzecz wydaje się ważna. Chodzi o to, że Kościół – jak to określa H. de Lubac – „nie rzeka się swego pełnomocnictwa do kierowania sumieniami i przypomina ciągle wszystkim o powszechnym królowaniu Chrystusa. Jak trafnie zauważono, chrześcijaństwo jest powszechne nie tylko w tym znaczeniu, że wszyscy ludzie mają w Jezusie Chrystusie swego Zbawiciela, ale także w tym sensie, że cały człowiek ma w Jezusie Chrystusie swe zbawienie. Z kolei los chrześcijaństwa spoczywa w rękach Kościoła. Katolickość Kościoła oznacza więc, że nic co ludzkie, nie może mu być obce”²⁹. Z drugiej strony wiadomo, że żadna władza doczesna nie lubi tego, jak pod jej jurysdykcją społeczną istnieje jeszcze „inna władza duchowa”. Kościół współczesny zdaje sobie z tego sprawę. „Nie ulega zniechęceniu, ale nie żywi też złudzeń. Wie, że Królestwo Chrystusa, o które ciągle walczy i które usilnie przyzywa, nigdy w pełni nie zapanuje na tej ziemi. Wie, że jego starania będą niweczone zawsze przez błędy i przewrotność. Pomimo spokojnej jasności swej wiary dostrzega nieustannie oznaki tego, że wiele spraw świata zmierza do ślepego zaułka. Widzi, jak ciągle przegrywa dobro, jak odradza się bałwochwalstwo, a jego własne dzieci wzajemnie się ranią. Wie również o tym, że nawet najbardziej niewątpliwy postęp i najwspanialsze zdobycze człowieka, zawsze mają w sobie jakąś dwoistość, z której zło może wyciągnąć korzyści. Tajemnica nieprawości na pewno jeszcze nie dosięgła szczytu szerzonego przez siebie zniszczenia. Kościół, jak we wszystkich okresach swych dziejów, tak i dziś (może nawet bardziej niż kiedykolwiek), jasno widzi, jak zarysowuje się jej straszny cień”³⁰.

Współczesne medialne doświadczenie Kościoła dosyć często bywa utożsamiane z „klerykalizacją świata”. Zmniejszanie zaś owej klerykalizacji, z którego zazwyczaj się cieszymy, wcale nie musi być dobrym znakiem. „Owo zmniejszanie może też oznaczać – jak pisze H. de Lubac – to, że ludzie, którzy pracują dla Kościoła i dają o nim świadectwo, choć nadal proponują światu pewne godne

²⁹ H. de Lubac, *Medytacja o Kościele*, Kraków 1997, s. 165.

³⁰ Tamże, s. 167–168.

uznania wartości, w istocie przystosowali się do wyznawanych przez ten świat idei, konwencji i obyczajów, i tym samym przestali być dla niego kłopotliwi. Wszakże już Ewangelia mówi wyraźnie, że sól może zwietrzeć. Zatem to oziębłości zawdzięczamy być może spokojne bytowanie większości z nas wśród tego świata”³¹.

Sztuka medialna, zwłaszcza radio i telewizja, powinny być lepszą lub gorszą próbą „uchwycenia i przekazania” znaków objawiających dzieła stworzone albo tego wszystkiego, co prowadzi człowieka do poznania Boga. Przede wszystkim jednak szeroko rozumiana sztuka medialna ukazuje to, co dzieje się między ludźmi lub to, co w nich samych się dokonuje. Jeżeli tak nie jest, wtedy media źle służą wychowaniu każdego człowieka. O tym, że media są jednym z najbardziej skutecznych wychowawców nie trzeba nikogo przekonywać. Współczesne media, przede wszystkim telewizja, mają jedno proste założenie: wychować skutecznie konsumenta mediów. Skądinąd zaś wiemy, że im się to w dużym stopniu udaje³².

Godnym podkreślenia jest to, że telewizja w swych programach generalnie nie ukazuje nam człowieka tak, jak ukazuje go Biblia. Człowiek taki, w tym i chrześcijanie, odbiorcy przekazów, nie doświadczają poprzez słowo i obraz obecności Boga Żywego w sobie ani wokół siebie. A jeżeli pojawia się czasem element religijny, to nie jest w nim obecny prawdziwy Bóg, lecz jakiś bliżej nieokreślony „bóg leśnego prześwitu czy polnej drogi”, jak to mówi tekst jednej z popularnych piosenek³³. Nie jest to również Bóg, który mówi językiem etycznego zobowiązania. Nie jest też Bogiem, który w pełni czasów zamieszkał wśród ludzi i w ich historii w Słowie i Sakramentach Kościoła. Stąd tym bardziej należy cenić te transmisje i te programy, które ukazują rzeczywistość liturgiczną w sposób pełny i godny tajemnicy człowieka i Boga.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Kirche in Kommunikation

Der Verfasser geht von der Beobachtung aus, dass die Kirche aus der von Gott initiierten und fortdauernden Kommunikation lebt. Neben dieser auf den Begriff der Offenbarung zurückgehenden Kommunikation Gottes mit den Menschen ergibt sich aus dem „kommunikativen Wesen“ des Menschen eine Aufgabe der Kirche im Dienst für die Menschen, eine kommunizierende Wirklichkeit zu sein. Der Verfasser interpretiert im weiteren die Verkündigung Jesu und der Apostel als Geschehen der Kommunikation und die Bil-

³¹ H. de Lubac, *Medytacje...*, s. 168.

³² Por. A. Zancacchi, *Convivere con la pubblicita*, Torino 1999.

³³ S. Wrońska, *Pieśni moje*, Lublin 2002, s. 78.

derung der „öffentlichen Meinung“. Bei der Verkündigung Jesu unterstreicht er die grundlegende Bedeutung der Inkarnation als des vollkommenen „Ortes“ der Kommunikation zwischen Gott und den Menschen. In der in Ap dargestellten Lehre der Apostel werden besondere Wege der Bildung der öffentlichen Meinung genannt: persönlicher Kontakt mit anderen, Wirkungskraft der Taten der Apostel, Wirkung des „Hauses“, Wirkung der Begegnungen auf öffentlichen Plätzen (Allgemein: Areopag). Ferner wird auf die Verbindung des zwiespältigen Begriffs „vox populi“ mit dem modernen Begriff der öffentlichen Meinung hingewiesen. Im letzten Teil wird die Aufmerksamkeit des kirchlichen Lehramtes bezüglich der Bildung der öffentlichen Meinung hervorgehoben. Die Kirche will diese Größe in der Bemühung um eine wirksame Vermittlung des Evangeliums nicht vernachlässigen.

Ks. Adam Kubiś

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

„ZNAK WZNIESIONY DLA NARODÓW” (IZ 11,12) W INTERPRETACJI I I II SOBORU WATYKAŃSKIEGO*

Wydział Teologiczny Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie w *Propositiones* na Sobór Watykański II postawił – między innymi – następujące zadanie do spełnienia w jego nauczaniu:

Christiani dissidentes facilius in ecclesia catholica signum elevatum inter nationes recognoscent, si etiam in posterum diffundetur et augebitur inter catholicos familiaritas cum S. Scriptura (motus biblicus), si liturgia magis magisque vitam fidelium illustrabit atque informabit (motus liturgicus), si fideles magis sentient, se responsabiles esse de unione omnium christianorum promovenda (motus oecumenicus)¹.

W nawiązaniu do powyższej propozycji, w niniejszym krótkim wystąpieniu, pragnę podjąć temat *Znaku wzniesionego dla narodów*, sformułowanego przez Proroka Izajasza (Iz 11,12), ale w interpretacji I i II Soboru Watykańskiego.

Słowa Izajasza Proroka mówiącego o Bogu, który *podniesie znak dla narodów i zgromadzi wygnańców Izraela* (Iz 11,12)², zostały w szczególniejszy sposób zastosowane na I i II Soborze Watykańskim do przedstawienia Kościoła Jezusa Chrystusa. Pozostaje to zresztą w harmonii z całą tradycją egzegetyczną, która zarówno powyższe słowa, jak i ich bezpośredni kontekst zawsze interpretowała nie tylko historycznie w odniesieniu do ludzi i spraw współczesnych Prorokowi, lecz i mesjanicznie, tzn. aplikując je również do Chrystusa oraz jego królestwa, czyli Kościoła³.

* Tekst ten jest zapisem komunikatu wygłoszonego dnia 10.05.2004 r. na sesji naukowej zorganizowanej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, w podziękowaniu dla ks. prof. dr. Lothara Ullricha za współpracę z ośrodkiem katowickim. Obok wersji polskiej zamieszczamy oryginał wypowiedzi w języku niemieckim (przyp. red.).

¹ Series I (antepreparatoria), vol. IV [...]. Pars. I. *Universitates et Facultates in Urbe* (sub secreto), TPV. MCMLXI. Pontificia Universitas Gregoriana, p. 15.

² Zwrotu „in nationes” nie powinno się tłumaczyć „wśród narodów” jak to czynią np. I.M. Szymusiak i S. Głowa w: *Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań–Warszawa–Kraków 1964, 92. Biblia Tysiąclecia, wyd. 3 tłumaczy „znak dla pogan”. Wydaje się jednak lepsze tłumaczenie „dla narodów”, za ekumenicznym przekładem francuskim TOB: „pour les nations”. Zamiast „narodów” użycie słowa „pogan” w Biblii Tysiąclecia też nie wydaje się być szczęśliwe. Eliminuje bowiem spod tego „znaku” żydów.

³ Por. Nota III. – *Interpretazione messianica*, [w:] *La sacra Biblia*. Isaia a cura di A. Penna, Torino–Roma 1964, s. 145–146.

Jeżeli idzie o Vaticanum I, to w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* zostało stwierdzone, że „znakiem wzniesionym dla narodów” tzn. „jakimś wielkim i ustawicznym motywem wiarygodności i niezbitym świadectwem swego Boskiego posłannictwa” staje się sam Kościół na skutek przedziwnego rozpowszechnienia nadzwyczajnej świętości, jedności katolickiej, nienaruszalnej trwałości i niewyczerpanego owocowania we wszystkich dobrach⁴.

Mamy więc tutaj do czynienia *par excellence* z racjonalnym i apologetycznym ujęciem problemu eklezjologicznego. Wyliczone zjawiska o tyle bowiem są brane pod uwagę, o ile stanowią dostrzegalny fenomen, coś osobliwego i zadziwiającego, co uwierzytelnia posłannictwo Kościoła. One to właśnie ludzi z zewnątrz, którzy jeszcze nie uwierzyli, wprowadzają do Kościoła, a samych jego wiernych ugruntowują w wierze. Cały ten wywód operuje zatem kategoriami rozumowymi poznania i koncentruje swoją uwagę głównie na rzeczywistości doświadczalnej Kościoła.

Natomiast ujęcie Vaticanum II znacznie różni się w prezentacji tego tematu. Różnica ta polega na tym, że bynajmniej nie eliminując sensu wskazanego przez Konstytucję *Dei Filius* pokazuje, na różne sposoby, przede wszystkim nadprzyrodzony, dostępny wierze człowieka wymiar Kościoła.

Według *Konstytucji o liturgii*, rozproszone dzieci Boże gromadzi w jedną owczarnię pod znakiem Kościoła, nie tylko głoszenie z mocą Chrystusa, lecz również stawanie się wiernych przybytkiem świętym w Panu, mieszkaniem Bożym w Duchu i wzrost w dojrzałości Chrystusowej (KL 2)⁵. Z kolei *Dekret o ekumenizmie*, zanim stwierdził charakter „znaku dla narodów” jedynej trzody Bożej pielgrzymującej w nadziei do nieba, zauważył bezpośrednio przedtem, iż sam Jezus Chrystus „sprawia, że społeczność jego jednoczy się coraz doskonalej w wyznawaniu jednej wiary, we wspólnym spełnianiu kultu Bożego oraz w braterskiej zgodzie rodziny Bożej” (DE 2). A następnie już po skonstatowaniu tego charakteru zostało tam powiedziane, że „na tym polega święte misterium jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch Święty jest sprawcą różnorodnych darów” i że „największym wzorem i zasadą tego misterium jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób” (DE 2). Zbawienie, którego Kościół jest „powszechną pomocą” (DE 3), dokonuje się więc dzięki zjednoczeniu człowieka z Bogiem, które jest też źródłem wspólnoty ludzi między sobą. Zapoczątkowane na ziemi, w Kościele i przez Kościół, swoją pełnię osiągnie dopiero w życiu przyszłym. Więcej apologetyczną wykładnię analizo-

⁴ DS 3013 i 3014.

⁵ Czytamy tam: „Liturgia budując codziennie z tych, którzy są wewnątrz przybytek święty w Panu, mieszkanie Boże w Duchu, na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej, równocześnie umacnia w przedziwny sposób ich siły do głoszenia Chrystusa i dzięki temu ukazuje Kościół tym, którzy pozostają na zewnątrz jako znak wzniesiony dla narodów, pod którym rozproszone dzieci Boże powinny się zgromadzić w jedno, aż stanie się jedna owczarnia i jeden pasterz” (KL 2).

wanej formuły wydaje się podkreślać jedynie *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, ponieważ akcentuje także świadectwo życia, gorliwość w służbie Bożej i miłość wobec bliźnich jako czynniki powodujące ożywienie duchowe w kościele i czyniące zeń znak wzniesiony dla narodów (DM 36)⁶.

W sumie teksty Soboru Watykańskiego II proklamujące Kościół znakiem wzniesionym dla narodów prezentują go jako sakrament, znak zbawienia, które realizuje się w nim dzięki zjednoczeniu ludzi z Bogiem i między sobą. Kościół zbawienie to zarówno posiada, jak też oznacza i sprawia, czyli jest sakramentem. Dopiero w miarę jak ta tajemnica zbawienia pogłębia się i promieniuje, Kościół umacnia się wewnętrznie i staje się widocznym znakiem obecności Bożej w świecie.

W związku z tą kwestią należy tutaj jeszcze odnotować znamienity fakt, że Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Vaticanum II wyraża się podobnie o Chrystusie, co I Sobór Watykański o Kościele. Czyni to stwierdzając, że „Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza przez swoją śmierć i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha Prawdy, objawienie doprowadził do końca i do dojrzałości oraz świadectwem Bożym potwierdza, że Bóg jest z nami, by nas z mroków grzechu i śmierci wybawić i wskrzesić do życia wiecznego” (KO 4). Jak z powyższych wywodów widać – oczywiście uwzględniając historyczne sformułowanie problemu – Magisterium kościelne najpierw o Kościele stwierdziło, że jest motywem wiarygodności i dopiero później ogłosiło, że Chrystus pozostaje znakiem Objawienia. Otóż należy przyznać tutaj rację L. Boffowi⁷, który polemizując z R. Latourellem⁸, wykazał przekonująco, że i I Sobór Watykański istnienie Kościoła jako „znaku dla narodów” wiązał ściśle z Chrystusem i apostołami. Niemniej nie można się nie zgodzić z tym ostatnim, że Kościół, pracując podczas Vaticanum II nad lepszym zrozumieniem i określeniem samego siebie, musiał w szczególniejszy sposób skoncentrować się na Chrystusie. Na skutek tego Sobór ten jest nie tylko eklezjologiczny, lecz także chrystologiczny. W jego nauczaniu chrystologia i eklezjologia wzajemnie się przenikają i warunkują. Konstytucja *Dei Verbum* przedstawia Chrystusa jako rodzaj znaku transcendentnego charakteru chrześcijaństwa (por. KO 4), a Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* powiada, że „Kościół jest nim także, ale tylko w Chrystusie” (KK 1; por. tamże 9, 49, 59). Tak więc Chrystus i Kościół będący

⁶ Czytamy tam: „Gorliwość w służbie Bożej i miłość wobec bliźniego przynoszą nowe ożywienia duchowe całemu Kościołowi, który okaże się jako znak wzniesiony dla narodów «światłością świata» (Mt 5,14) i «solą ziemi» (Mt 5,13). To świadectwo życia będzie skuteczniejsze, jeżeli się dawać będzie razem z innymi wspólnotami chrześcijańskimi” (DM 36).

⁷ *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 186–206 oraz 292–294; por. Mansi 50, 92 D.

⁸ *Le Christ et l'Eglise, signes du salut*, Tornai–Montréal 1971, 99–121.

„znakiem dla narodów” wzajemnie są zdani na siebie, niemniej misterium Kościoła odśłania się w pełni jedynie poprzez misterium Chrystusa.

„SIGNUM LEVATUM IN NATIONES“ (JES 11,12) IN DER INTERPRETATION DES ERSTEN UND ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS (Volltext)

Die Theologische Fakultät der *Universitas Gregoriana* hat in den *Propositiones* für das Zweite Vatikanische Konzil – unter anderem – folgendes vorgeschlagen.

*Christiani dissidentes facilius in Ecclesia catholica signum elevatum inter nationes recognoscent, si etiam in posterum diffundetur et augebitur inter catholicos familiaritas cum S. Scriptura (motus biblicus), si liturgia magis magisque vitam fidelium illustrabit atque informabit (motus liturgicus), si fideles magis sentient, se responsabiles esse de unione omnium christianorum promovenda (motus oecumenicus)*⁹.

In Anknüpfung an diesen Vorschlag möchte ich ein Thema „*Signum levatum in nationes*” in der Interpretation des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils ergreifen.

„Der Herr stellt für die Völker ein Zeichen auf, um die Versprengten Israels wieder zu sammeln” (Jes 11,12) – diese Worte des Propheten Jesaja wurden vom Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil auf die Kirche Jesu Christi bezogen. Damit knüpfte man an eine lange exegetische Tradition an, die diese Worte und ihren unmittelbaren Kontext nicht nur historisch in Bezug auf die Menschen und gesellschaftlichen Probleme der Zeit der Propheten bezogen, sondern sie auch messianisch verstanden, d.h. sie ebenso auf Christus und sein Königreich, also auf die Kirche anwendeten¹⁰.

In der dogmatischen Konstitution über den katholischen Glauben *Dei Filius* des Ersten Vatikanischen Konzils wird gesagt, dass „das für die Völker aufgestellte Zeichen”, d.h. „ein mächtiger und fortdauernder Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegbares Zeugnis ihrer göttlichen Sendung”, die Kirche selbst wird durch ihre wunderbare Ausbreitung, außerordentliche Heiligkeit, katholische Einheit, unbesiegbare Beständigkeit und unerschöpfliche Fruchtbarkeit im Guten¹¹.

⁹ Series I (antepreparatoria), vol. IV [...]. Pars I. *Universitates et Facultates in Urbe* (sub secreto), TPV. MCMLXI. Pontificia Universitas Gregoriana, p. 15.

¹⁰ Vg. Nota III. – *Interpretazione messianica*, in: *La sacra Biblia*. Isaia a cura di A. Penna, Torino-Roma 1964, s. 145-146.

¹¹ DS 3013 u. 3014.

Das ist ein rationales und apologetisches Begreifen des ekklesiologischen Problems par excellence. Die aufgezählten Erscheinungen sind deshalb erwähnt worden, weil sie ein sichtbares Phänomen darstellen, etwas Besonderes und Überraschendes, das die Sendung der Kirche glaubwürdig macht. Sie bringen Menschen, die noch nicht glauben, der Kirche näher, und die Gläubigen befestigen sie im Glauben. Diese Linie der Argumentation benutzt also Vernunftkategorien der Erkenntnis und konzentriert sich vor allem auf die erfahrbare Wirklichkeit der Kirche.

Der Zugang des Zweiten Vatikanischen Konzils unterscheidet sich davon bedeutend. Ohne den Sinn, der von der Konstitution *Dei Filius* aufgezeigt wurde, zu negieren, weist es auf verschiedene, vor allem übernatürliche Weisen hin, auf die die kirchliche Dimension dem Glauben des Menschen zugänglich ist.

In der Konstitution über die Heilige Liturgie heißt es, dass die verstreuten Kinder Gottes in einer Herde als Kirche versammelt werden nicht nur durch Verkündigung mit Vollmacht Christi, sondern auch dadurch, dass die Gläubigen ein heiliger Tempel Gottes werden, eine Wohnung Gottes im Geist, und in ihrer Christlichkeit reifen (SC 2)¹². Das Dekret über den Ökumenismus seinerseits stellt fest, unmittelbar bevor es vom „Zeichen für die Völker“ der einen Herde Gottes, die mit Hoffnung dem Himmel entgegenpilgert, spricht: Jesus Christus selbst „vollendet seine Gemeinschaft in der Einheit: im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes sowie in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes“ (UR 2). Im Anschluss daran, nachdem dieser Charakter beschrieben wurde, wird gesagt, „dies ist das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, indes der Heilige Geist die Mannigfaltigkeit der Gaben schafft. Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen“ (UR 2). Das Heil, für das die Kirche „die allgemeine Hilfe“ (UR 3) ist, vollzieht sich also durch die Vereinigung der Menschen mit Gott, der auch Quelle der Gemeinschaft der Menschen untereinander ist. Dieses Heil erreicht seine volle – auf der Erde in der Kirche und durch die Kirche begonnene – Schönheit erst im zukünftigen Leben. Eine mehr apologetische Auslegung der zu analysierenden Formel scheint nur das Dekret über die Missionstätigkeit zu bieten, weil es auch das Lebenszeugnis benennt, den Eifer im Dienst Gottes und die Nächstenliebe als Gründe für eine geistige Belebung der Kirche, was aus ihr ein Zeichen für die Völker macht (AG 36)¹³.

¹² Dort heißt es: „Daher baut die Liturgie täglich die, welche drinnen sind, zum Heiligen Tempel im Herrn auf, zur Wohnung Gottes im Geist bis zum Maße des Vollalters Christi; zugleich stärkt sie in wunderbarer Weise ihre Kräfte, um Christus zu verkünden und stellt so denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern; unter diesem sollen sich die zestreuten Kinder Gottes zur Einheit sammeln, bis eine Herde und ein Hirt wird“ (SC 2).

¹³ Dort heißt es: „Ihr Eifer im Dienste Gottes und ihre Liebe zum Nächsten werden der ganzen Kirche neuen geistlichen Antrieb verleihen, so dass sie als Zeichen erscheint, aufgerichtet unter den

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Texte des Vaticanum II, wenn sie die Kirche als ein für die Völker aufgerichtetes Zeichen verkünden, sie als ein Zeichen des Heils darstellen, das sich durch die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander verwirklicht. Die Kirche besitzt dieses Heil, bedeutet und bewirkt es, sie ist also Sakrament. Erst in dem Maße, in dem sich dieses Geheimnis der Erlösung vertieft und ausstrahlt, stärkt die Kirche sich von innen und wird ein sichtbares Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt.

Im Zusammenhang mit dieser Frage ist hier noch die bedeutsame Tatsache zu erwähnen, dass die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* des Vaticanum II sich ähnlich über Christus äußert wie das Vaticanum I, in dem es sagt: „wer ihn sieht, sieht auch den Vater; er ist es also, der durch seine ganze Gegenwart und Verkündigung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine glorreiche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und somit abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, dass Gott wirklich mit uns ist, um uns aus der Finsternis der Sünde und des Todes zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken“ (DV 4). Zwangsläufig drängt sich die Frage auf, wie es kam, dass das kirchliche Lehramt zunächst über die Kirche sagt, dass sie der Grund der Glaubwürdigkeit ist, und erst danach verkündet, dass Christus das Zeichen der Offenbarung bleibt. Hier ist L. Boff Recht zu geben, der in Auseinandersetzung mit R. Latourelle überzeugend darauf hinweist, dass auch das Erste Vatikanische Konzil die Existenz der Kirche als „Zeichen für die Völker“ eng mit Christus und den Aposteln verknüpft hatte¹⁴.

Dennoch muß ich Letzterem darin zustimmen, daß die Kirche, als sie beim Zweiten Vatikanischen Konzil an einem besseren Verständnis und klareren Umschreibung ihrer selbst arbeitete, sich ausdrücklicher auf Christus konzentrieren musste. Deshalb ist dieses Konzil nicht nur ekklesiologisch, sondern auch christologisch. In seiner Lehre durchdringen und bedingen sich Christologie und Ekklesiologie gegenseitig. Die Konstitution *Dei Verbum* stellt Christus als eine Art vom transzendenten Zeichen des Charakters des Christentums dar (vgl. DV 4), und die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* sagt, dass „die Kirche in Christus“ dieses Zeichen ist (LG 1; vgl. 9,49,59)¹⁵. So sind also Christus und die Kirche als „Zeichen für die Völker“ gegenseitig aufeinander bezogen, dennoch scheint das Geheimnis der Kirche in seiner Fülle allein durch das Geheimnis Christi auf.

Völkern als ‘Licht der Welt’ (Mt 5,14) und als ‘Salz der Erde’ (Mt 5,13). Dieses Zeugnis des Lebens wird eher seine Wirkung hervorbringen, wenn es – nach den Richtlinien des Dekrets über den Ökumenismus – zusammen mit anderen christlichen Gruppen abgelegt wird”.

¹⁴ *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weitererfahrung*, Paderborn 1972, s. 186-206 u. 292-294; vgl. Mansi 50, 92 D.

¹⁵ *Le Christ et l’Eglise, signes du salut*, Tournai–Montréal 1971, s. 99-121.