

ŚLĄSKIE
STUDIA
HISTORYCZNO-
-TEOLOGICZNE



**Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach**

**ŚLĄSKIE STUDIA
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

t. 41, z. 2

Księgarnia św. Jacka • Katowice 2008

Rada Naukowa: *Marek Czapliński, ks. Józef Kupny, ks. Wincenty Myszor, ks. Remigiusz Sobański, ks. Manfred Uglorz, ks. Jerzy Pałucki*

Redaktor naczelny: *ks. Jerzy Myszor*
Sekretarz Redakcji: *ks. Artur Malina*

Recenzent: *prof. dr hab. Alojzy Drożdż (Uniwersytet Śląski w Katowicach)*

Okładka i strona tytułowa: *Marcin Jakimowicz*

Opracowanie redakcyjne: *Danuta Brachaczek*

Wydanie elektroniczne: <http://www.wtl.us.edu.pl/ssht/>

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice
tel.: 0...32 3554800
faks: 0...32 3558130
e-mail: redakcja@ksj.pl
księgarnia internetowa: www.ksj.pl

PL ISSN 0137-3447

Skład i łamanie: STUDIO NOA ☑ Ireneusz Olsza, <http://dtp.studio-noa.com.pl>
Druk i oprawa: Drukarnia GS Sp. z o.o., 30-701 Kraków, ul. Zabłocie 43

WINCENTY MYSZOR
University of Silesia, Katowice

A FACULTY OF THEOLOGY AT A STATE UNIVERSITY

After 1989, in the period of restoring structures of a democratic state, many academics in Poland thought about establishing faculties of theology at state universities. At a few of them the faculties were even founded. Yet it was not returning to the previous state of e.g. pre-war Poland period. The Universities where the government closed faculties of theology in 1954 (the Jagiellonian University and the University of Warsaw) did not return to the previous state. The Faculty of Theology in Cracow turned into the Papal Academy of Theology, a school independent on the Jagiellonian University, whereas the Faculty of Theology in Warsaw, as the Church and state institution, was incorporated by the Cardinal Stefan Wyszyński University, which was founded on the basis of the Academy of Catholic Theology which existed from 1954 to 1999¹. New structures in form of new faculties of theology at state universities emerged². The first one was the faculty at the University of Opole³. It was founded simultaneously with the state school⁴. The situation was similar in case of the Faculty of Theology in Olsztyn, which was established together with the University of Warmia and Mazury⁵. The existing faculty of theology as a church institution ('Papal') in Poznan, was incorporated into the Adam Mickiewicz University⁶. It was 'nationalized'. Yet it did not take place in Warsaw. In Warsaw there are two faculties of theology, the Papal Faculty of Theology, as a structure of two sections⁷, exists parallel to the Faculty of Theology at the Cardinal Stefan

¹ The history of the Faculty of Theology in Cracow at the Jagiellonian University and outside its walls was well documented and presented in details by A. Kubiś, *Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie 1954-1981*, in: *Wyższe szkolnictwo kościelne w Polsce. Wizja Kardynała Karola Wojtyły i jej realizacja*, Kraków 2002, pp. 9-164; whereas the history of teaching theology in Warsaw was described by R. Bartnicki, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, in: *Wyższe szkolnictwo kościelne*, pp. 209-222.

² Legal aspects of establishing faculties of theology in Poland are described by R. Sobański, *Rechtliche Stellung der theologischen Fakultäten in Polen*, Bulletin Europäische Theologie 13,1 (2002), pp. 112-119.

³ H. Sobeczko, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego*, in: *Wyższe szkolnictwo kościelne...*, pp. 337-349.

⁴ Ibidem, p. 341.

⁵ J. Wojtkowski, *Wydział Teologii w Olsztynie*, in: *Wyższe szkolnictwo kościelne...*, pp. 257-289.

⁶ M. Jedraszewski, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, in: *Wyższe szkolnictwo kościelne...*, pp. 291-315.

⁷ Cfr. J. Miazek, *Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela*, in: *Wyższe szkolnictwo kościelne...*, pp. 391-402; J. Bolewski, *Bobolanum – Wydział i Sekcja w Warszawie*, in: *Wyższe szkolnictwo kościelne...*, pp. 403-421; it exists in the structure of the two sections.

Wyszyński University. In Wrocław the Papal Faculty of Theology, existing there since 1968, despite long university traditions in German period, was not incorporated into the University of Wrocław⁸. The Church faculty of theology was and still is the Faculty of Theology at the Catholic University of Lublin⁹. Three faculties of theology were established in similar conditions as new faculties at existing state universities in Katowice, Szczecin and Toruń¹⁰. This situation of the faculty of theology is the most interesting for us. It is worth looking at how the faculty was established at the university founded by the leaders of the People's Republic of Poland in a city with no university traditions whatsoever in 1968. This is the University of Silesia in Katowice (established in 1968) and its Faculty of Theology (established in 2000). The faculty is an example of how a faculty of theology functions at a university where it would be a foreign body before 1989¹¹.

1. Establishment and organization of the Faculty

Existence of a faculty of theology at a university, or the concept of university theology was remembered only by elder generations. It was known by the students of the Jagiellonian University before 1954. Creation of the University of Silesia (partially on the basis of the branch of the Jagiellonian University) for some among the clergy meant hope that the structure known from the Jagiellonian University would be recreated in Katowice. Yet when the idea of establishing a faculty of theology in Katowice became clearer (in 1989)¹², then hesitation and some doubts arose. In Katowice it was mainly the Church who had doubts. It was questioned whether one more faculty of theology is necessary in a situation when there are two located in nearby Cracow and Opole. One more faculty situated so close to them on the way from Cracow to Opole did not seem a sensible solution. Moreover the University of Silesia with its merely 30-year-long history did not resemble the Jagiellonian University. It is possible that the university authorities planned establishing a faculty of theology inspired by the example of the Jagiellonian University. The idea came true in 1998 in form of a resolution of the Senate of the University of Silesia. Yet the resolution was not just a slogan or an idea unsupported by previous consultations and studies whether it would be feasible. The Archbishop of Katowice, convinced of the necessity to have a faculty of theology in Katowice,

⁸ I. Dec, *Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu*, in: *Wyższe szkolnictwo kościelne...*, pp. 363-389.

⁹ Cfr. A. Szostek, *Wydział Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, in: *Wyższe szkolnictwo kościelne...*, pp. 165-208.

¹⁰ Cfr. J. Bagrowicz, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu*, in: *Wyższe szkolnictwo kościelne...*, pp. 319-336; the Faculty of Theology of the University of Szczecin was established in 2004 r.

¹¹ The author was the Dean of the Faculty of Theology of the University of Silesia from 2001 to 2008; the establishment of the Faculty of Theology was presented by W. Myszor, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, in: *Wyższe szkolnictwo kościelne...*, pp. 351-361.

¹² Cfr. *ibidem*, p. 353.

took up the idea of creating the faculty no sooner than in 1998 after consultations at the University. Previous agreements between the Church and the State i.e. the Concordat of 1993, the Education Act and agreements between the Government of the Republic of Poland and the Conference of the Episcopate of Poland, eased the legal procedure¹³. As far as the Faculty of Theology in Katowice is concerned the Conference of the Episcopate of Poland adopted the resolutions twice (on October 22, 1998 and November 26, 1999)¹⁴. The stages of creating the faculty show that the Church did not take hasty and insensible decisions, and show the play of the Church interests¹⁵. So it would be deeply unfair to think that the Church in Silesia, in Katowice entered the University enthusiastically and behaved as if they were going to reclaim what was rightly theirs. We have to mention here that the idea of establishing a faculty of theology came from the University circles. Here an additional motif appears in form of the motives of the academic staff in Katowice behind the decision and their scientific cooperation with the Church at the University which had showed no initiatives like that before¹⁶. The interest seems even more interesting in a situation when another university in Wrocław has taken a completely different approach in the matter so far. Waiting and uncertainty concerning the future may have been present among the future academic staff of the Faculty of Theology, what led to the situation when not all the independent academics i.e. the clergy of the Katowice Archdiocese moved to work at the new Faculty¹⁷. Maybe apart from personal motives and scientific plans connected with the theological centers outside Katowice they also had doubts concerning the University of Silesia and shared critical opinions on doing theology at the very university.

The most successful was the material aspect of the Faculty. The State, namely the state-owned university, by establishing the Faculty of Theology provided employment, scholarships for students and resources for scientific research. The University of Silesia did not have neither a suitable didactic building nor a theological library. In the intention agreement the Katowice Archdiocese planned erecting an appropriate building for didactic purposes and giving a collection of

¹³ Cfr. H. Sobeczko, *Wydział Teologiczny...*, p. 338; J. Wojtkowski, *Wydział Teologiczny...*, p. 266 (in Opole and Olsztyn the Act established the University together with the Faculty of Theology); but in Poznań (M. Jędraszewski, *Wydział Teologiczny...*, p. 307), in Toruń (J. Bagrowicz, *Wydział Teologiczny...*, p. 331) in Katowice (W. Myszor, *Wydział Teologiczny...*, p. 355) and in Szczecin an Agreement between the Government of the Republic of Poland and the Conference of the Episcopate of Poland was sufficient. Legal situation of the faculties of theology in Poland was presented by R. Sobański (*Rechtliche Stellung...*).

¹⁴ W. Myszor, *Wydział Teologiczny...*, p. 355 and next.

¹⁵ The Rector of the Papal Academy of Theology in Cracow Bishop Professor Tadeusz Pieronek said about attempts of various Church centers to obtain the status of academic theology studies in his inauguration lecture at the Faculty of Theology of the University of Silesia in Katowice on October 2, 2001, *Droga odrodzenia polskich uczelni teologicznych*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 35, 1 (2002), pp. 7-16.

¹⁶ Since 1996 in Toruń at the Institute of Pedagogy at the Nicolaus Copernicus University there was the Department of Christian Education, since 1997 the University has been issuing a six-monthly magazine *Paedagogia Christiana*, so it had been done before the Faculty of Theology in Toruń started operating in 2001.

¹⁷ Cfr. W. Myszor, *Wydział Teologiczny...*, p. 358 and next.

books on theology and periodics from the library of Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne (Seminary) for the needs of the University. The Faculty of Theology which started its didactic work in the academic year of 2001/2002 found such didactic premises in the building of Seminarium Duchowne (Seminary). In 2004 the Faculty got a new seat built by the Archdiocese. In that way, as the only faculty of theology in Poland, it got a building, erected solely for the purposes of theology¹⁸. The Theological Library created on the basis of the collection of books of Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne (Seminary) increased its volume thanks to steady subsidies by the Church and subsidies by the State which finance scientific research. The theological library remains in possession of the Katowice Archdiocese, materially it belongs to the library of Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne (Seminary), but since the foundation of the Theological Library it has been serving the whole academic community.

2. Church and university status of the faculty

Relations between the State and the Church authorities are the most important for the development of theology as a university and ecclesiastic science. The relations as it is easy to guess are of financial matter. The University, although autonomous in its internal organization, is subject to the Act on Higher Education just like all the state-owned schools (and non-public schools as well). The Ministry sets the standards of education, requires certain level of scientific research and sets criteria of the academic promotion of the employees. The Congregation of Catholic Education which founded the Faculty of Theology at the University of Silesia, after moving the theology to the University, grant *nihil obstat* to the didactic employees. They grant *nihil obstat* directly (by the Grand Chancellor), but without the *Scientific Council of the Conference of the Episcopate of Poland*¹⁹. The ecclesiastic party has influence on the form of theology, through the Conference of the Episcopate of Poland, which sets the curriculum²⁰. The programme in the form of an education standard is distributed to all the faculties of theology as the ministerial programme. The right accreditation Commission of the Ministry qualifies and

¹⁸ At other universities in Poland most often buildings previously used by other entities were adapted.

¹⁹ The Scientific Council of the Conference of the Episcopate of Poland, "the organ supporting the Conference in its tasks concerning universities and the Church faculties", "it files notifications from the Church schools and the Church faculties at state universities concerning granting an academic degree of Philosophy Doctor and Philosophy Doctor Habilitatus", "files motions" and "gives its opinion on motions"... "submitted by faculty councils of the Church schools and the Church faculties of state universities to grant the degree of Professor"... vid. *Regulamin Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski*, cfr. Cz. Rychlicki (ed.) *Struktura i kadra naukowo-dydaktyczna na Wydziałach Nauk Kościelnych w Polsce*, Płock 2004, pp. 13-15.

²⁰ Now there is a difference between requirements set by the curriculum of theological studies in the Church institutions (seminaries and faculties) in 1999 (cfr. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999) and the requirements set for theology studies by the Ministry of Science and Higher Education. Both curricula have the acceptance of the Scientific Council of the Conference of the Episcopate of Poland! We can only assume that the latter one, issued in 2005, is in force.

checks teaching theology just like it does with other studies. Whereas the ecclesiastic party i.e. the Congregation and the Conference of the Episcopate, are interested in the contents of the studies and didactics, the state institutions, and indirectly the University care about the quality of the studies and scientific research. Here we can see the differences between the two educational systems. In the ecclesiastic three-tier system the highest and the last academic degree is doctorate, in the secular also a three-tier system it is habilitation. The process of adjusting different educational systems at European universities concerns faculties of theology two-fold i.e. it means arranging agreements between the State and the Church parties and “church” (at universities) with “church” (at Church schools). Despite the differences it seems that Polish theology in fact gains at the faculties of theology of the state universities. The state requirements, at least formally, ‘force’ improvement of the scientific level of theology. The Faculty of Theology in Katowice at the very beginning of its operation had to report for such qualifications²¹. The agreement between Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne (Seminary) in Katowice and the Papal Faculty of Theology in Cracow signed in 1973 served well the quality of didactics. It was the Faculty of Theology that controlled the quality of teaching theology in Katowice. The faculty of Theology in Katowice at the beginning of its operation used the expertise of other university faculties e.g. concerning procedures of contests for positions in research and didactics, reporting results of research, monitoring quality of teaching, reports for university specialist commissions. The Faculty of Theology at the University of Silesia as almost the last faculty created at a university, simply applied all the procedures and requirements, which other faculties comply with. Theology in Katowice became subject of university studies and scientific research.

The liaisons with the university and both ecclesiastic and scientific identity of a faculty of theology let us make a few observations of general and more specific nature. The general view was presented by W. Góralski who explained the ecclesiastic aspect of a faculty of theology in general²². According to Góralski it is the Church identity that is the most important for a faculty of theology. It means close liaisons between a faculty of theology and the Church i.e. its Magisterium. In the legal aspect the liaisons are visible in establishing the faculty itself and in nihil obstat of the Church authorities. It refers both to the organizational structure and dealing with theology by the academic personnel. The right resolution on that matter can be found in the Regulations / Statute of the Faculty of Theology. The liaison between a faculty of theology and the Church is not only of legal nature. The ecclesiastic identity is revealed in aims of a faculty of theology. According to Góralski the aims concentrate on three areas: conducting and developing scientif-

²¹ In 2002 it got from The Central Commission for Academic Degrees and Titles the right to grant the degree of Theology Doctor, and in 2008 the right to grant the degree of Theology Doctor Habilitatus.

²² Cfr. W. Góralski, *Tożsamość eklezjalna wydziału teologicznego*, bk. *W poszukiwaniu pełnej prawdy*, (Warszawa 2003), *Wiadomości Archidiecezjalne* (Katowice), 71 (2003), pp. 487-494.

ic research, educating students, preparing the Church personnel and giving help to churches, help in evangelizing efforts. As far as the first task is concerned (scientific research), the university and the Ministry of Science and Higher Education set the same requirements. It is similar with the duty to educate students. If in our higher education system a faculty of theology belongs to the scientific branch it means it has obligations towards both the society and the Church. The tasks of a faculty of theology both in public and non-public (private schools of theology) areas are respected by European standards²³. It is a bit different with the third task of a faculty, mentioned by Górecki i.e. providing help to the Church in evangelizing²⁴. In the description of the aid the author quoted a fragment of *Ordinationes* of the Congregation for Catholic Education, i.e. commentary to the Apostle Constitution *Sapientia Christiana*. The support provided by the faculty of theology concerns ‘ministry, ecumenical and missionary activities of the Church and is aimed at understanding the faith, guarding and defending it; evangelical ministry involves the whole culture and human community’. In the further dissertation the author shows teaching and scientific aspects of the support. Teaching the Church personnel is support of its educational mission. It does not mean only priests who, according to *Sapientia Christiana*, should have a higher education degree, but Religion teachers of public and non-public schools as well. Religion teachers receive the canonical mission from the Church authorities on the basis of their higher education diploma in theology. Góralski sees the role of theologians in their participating in the right ministry and catechesis commissions; in preparing catechetical books, ministry and homiletic programmes²⁵. It is understood that the liaison between the Faculty of Theology and local church depends on the mandate of the Church authorities. That means the authorities who make decisions about ministry, catechizing and ministry teaching. Participating in such Church activities does not result from the nature of the faculty as a university institution.

During the ceremony of consecrating the building of the Faculty of Theology in Katowice at the inauguration of the fourth academic year October 12, 2004, the Prefect of the Congregation for Catholic Education, Cardinal Zenon Grocholewski in his inaugurating lecture outlined the main tasks of the faculty in the intra-church and university perspective²⁶. The Cardinal Prefect in the first part of his speech presented the Faculty from the intra-church perspective, i.e. mentioned the key features which should characterize each faculty of theology²⁷. Because of the subject we are most of all interested in the Prefect’s of the Congregation for Catholic Education opinion on a faculty of theology at a state university²⁸. In Cardinal’s

²³ Even secular France (where for the last hundred years there have been no faculties of theology at state universities!) finances teaching theology at non-public schools.

²⁴ W. Góralski, *Tożsamość eklezjalna...*, p. 493 and next.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Z. Grocholewski, *Wydział teologiczny na uniwersytecie państwowym*, in: *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego*, red. L. Szewczyk, K. Kukowka, Katowice 2005, pp. 86-98.

²⁷ Ibidem, pp. 87-98.

²⁸ Ibidem, pp. 93-98.

opinion the motto of the idea is St. Augustine's *gaudium de veritate* i.e. 'joy of seeking the truth in all aspects of knowledge, discovering it and sharing it' (it is a quotation on catholic universities from *Ex corde Ecclesiae*, the Apostle Constitution of John Paul II). In Cardinal's opinion it refers also to universities in general, so also to state universities, especially if they have a faculty of theology in their structure. The central issue of theology as a science is, just like in other disciplines, seeking the truth. According to the Prefect of the Congregation in our times the special requirement is the one of seeking the truth about a human being. So he treats theology as one of humanities. In the search for the truth on a human being he can see the need to look for the sense of human existence, so in the specific meaning characteristic for theology it is the search for the sense of the existence towards God. From the methodological and scientific point of view he cannot see the opposition between faith and reason. He shows different ways of reaching the truth in theological studies and in science in general. The Prefect of the Congregation for Catholic Education explicitly admitted that a faculty of theology at a state university is valuable and that it may enrich the faculty and theology itself²⁹. In the opinions of J. Góralski, T. Pieronek and Z. Grocholewski we can find the official standpoint of the institutional Church concerning existence of a faculty of theology at a state university, so also the Faculty of Theology at the University of Silesia in Katowice. The speech of the Chairman of the Congregation for Catholic Education could not be different as it was the Congregation that approved foundation of the faculty and transferred the department of catholic theology from Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne (Seminary) in Katowice to the University of Silesia.

3. How was the Faculty of Theology at the University of Silesia received by the Church and University societies?

In the first years of its operating research into reasons why to start such studies was conducted among students of the first year at the Faculty of Theology of the University of Silesia³⁰. The results of the research are very interesting. For the students of Pastoral specialization (future clergy of the Archdiocese of Katowice) the main motivation was the work in priesthood which they get prepared to at Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne (Seminary) as well. The research confirmed the alumni of the Seminary 'prefer the religious formation at the Seminary to university intellectual education'³¹. University theology is treated by future priests only as a subject of studies. For future Religion teachers i.e. secular students of Teaching specialization the main motive is the desire of spiritual development. Marek Wójtowicz, author of the research, says that for them 'the curric-

²⁹ Z. Grocholewski, *Wydział teologiczny...*, p. 97 and next.

³⁰ Cfr. M. Wójtowicz, *Motywacje i oczekiwania studentów I roku Uniwersytetu Śląskiego związane z podjęciem studiów teologicznych*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 38, 2 (2005), pp. 449-463.

³¹ Ibidem, p. 461.

ulum of the studies does not fit, what may cause frustration'. The remaining two motives of undertaking the studies i.e. an interest in theology and a desire of intellectual development seem to fit theology as a university specialization. For the sake of accuracy it must be added that the students of the Faculty at the Pastoral specialization (future priests) get there the necessary training to work at school, so in fact they study additional Teaching specialization. The choice made by the candidates for priesthood is usually accepted in their society, whereas 'candidates for Religion teachers are generally misunderstood, often criticized and totally un-accepted'³². Not only the closest relatives of the students have such doubts, so do priests. The Silesian clergy very often pose secular theologians question what they will do in life as graduates of a faculty of theology. (I think students of the College of Theology, a Church school, were not asked such questions even when they got the Master's degree in Theology at the Faculty between 2002 and 2005). The least motivated group are students of general theology, at least it is so during the first year of the studies. They want to study something, have a Master's degree and general practice in Humanities. Their aim at getting higher education helps consider theology as one more university specialization. The students of general theology, who persevere to the Master's degree, choose theoretical issues for their theses and are more interested in theology as a science. They also have higher expectations towards the studies concerning their intellectual and spiritual development. Their ideas of career after the studies probably resemble the ones of the students of Philosophy.

The pragmatic attitude of the Silesian academic society affects approach towards theology as a university specialization in a very peculiar way. The question why and where to study theology bothers both the Church and university circles. Asking academics and students the question about the place of theology at a university it would be good to look at the proceedings of a very interesting session titled '*Church and University*' organized by Koło Naukowe Teologów (Theology Scientific Club) on November 23, 2002. In fact it was on theology at a university. The participants made a number of interesting observations during the panel discussion on 'Faculty of Theology at a State University'. Also the participants of the research from among the students of Social Sciences of the University of Silesia took part in the discussion, although indirectly. The research was conducted by Prof. Wojciech Świątkiewicz, a sociologist and a lecturer of the Faculty of Social Sciences of the University of Silesia, and he summed up the results of it³³. I was particularly interested in the opinions against the Faculty. I mean the voices which were skeptical, or even critical and favorable (only for one institution: the University!), within the subject *Church and University*. The students who were against 'close liaisons' of the two institutions, the Church and the University, ac-

³² This is how Wójtowicz, *Motywacje...*, p. 461, sums up the research.

³³ W. Świątkiewicz, *Równość – Autonomia – Tolerancja*, in: *Kościół a uniwersytet. Materiały z sympozjum 23 listopada 2002*, Katowice, pp. 38-43.

cepted the fact of establishing the Faculty of Theology and its operating at the University. So it might have meant their loyalty towards the University of Silesia or acceptance of the fact that theology is taught at the University³⁴. The opponents of the relations between the Church and the University agreed that priests must be educated and they even appreciated the benefits of the studies for the Church. They understood rational arguments in favor of the Faculty of Theology at the University or as a separate Church institution. Probably they meant the clergy educated at Wyższe Seminarium Duchowne (Seminary). The students generally associated theology with the clergy, representatives of the Church, in both categories of answers: 'for' and 'against'. In their voices I did not find opinions on educating secular theologians. Probably it would not be much different from the opinions of the first year students of the Faculty of Theology, or even clergy ('who needs secular theology?').

The voice of Prof. Barbara Skarga concerned the presence of the Church, through the Faculty of Theology at the University. She was for the separation of the two (or opposition of faith and reason). If I understand correctly the Professor associated the reason with the University. She said 'That is why when I notice the Church in Poland would like to be ubiquitous, in all public and political institutions, I fear the breach of rules of the separation'³⁵. If the Faculty of Theology means institutional presence of the Church at the University, then Prof. Skarga expresses her deep anxiety over teaching theology at the University. 'Interference of religion and the Church in different aspects of secular life and its attempts to subdue them totally are dangerous. The examples are countries ruled by religious fundamentalists'. The sentence precedes the opinion on institutional presence of the Church in public and political institutions. The skeptical remarks of Prof. Skarga concern associating the religion and the reason as well. For her the reason is inextricably connected with doubts, and doubts cannot be, in her opinion, connected with accepting the truths of the faith. 'Progress in science requires transformation, it requires challenging common truths. Doubts are the first step towards knowledge (...) That is why all the dogmas, even the ones supported by a strong institutional apparatus, in time, under influence (of reason and doubts) crumble, just like the dogma that the royal power comes from God, the dogma that communism is a historic necessity, the dogma of scientificity proposed by various positivist thinkers etc³⁶. Simplifying, Prof. Skarga links dogmas of the Catholic religion (the dogma that the royal power comes from God is not a dogma of the Catholic religion!) with the political, scientific, theological or the Church dogmas. Yet it seems that it is not the point in theology or dogmatic theology. Professor Skarga by saying about (doubting and critical) thinking states 'I must make it clear that I do not mean only training mental

³⁴ During the initial voting on the plan to establish such a faculty the students of the University of Silesia were against it (Resolution of the Senate of the University of Silesia, March 26, 1991; cfr. information *Gazeta Wyborcza* 79 April 7, 1991).

³⁵ B. Skarga, *Kościół a uniwersytet. Materiały z sympozjum 23 listopada 2002*, Katowice, p. 34.

³⁶ *Ibidem*, p. 35.

fitness, aimed at pragmatism and practical tasks. No, I mean real thinking, which keeps on asking questions and keeps on looking for the truth. Such thinking, no matter which route it takes, is saturated with doubts and does not take any truths for granted³⁷. So in Prof. Skarga's opinion theology at the Faculty of Theology could be the reflection over the clergy in form of applied theology, homiletics. Of course if the proponents of such a solution could be convinced that the setting up a faculty of theology at a state university does not mean creating a bridgehead of a 'dangerous' organization hostile towards freedom of thought, namely the Church. The notion of reducing the theological education to merely its practical (applied) aspect, maybe even accepted by 'practitioners' and clergy, is common in Poland and not only in the university circles. German theology is criticized as well³⁸. Reducing theology to its merely practical or historical aspect, as the condition necessary to accept theology at a university as a scientific subject, for Ratzinger means treating it like an ideology and the whole concept is close to doing science like Marxism³⁹ (practical liberation theology). According to Ratzinger 'theology is not just an auxiliary activity for the Magisterium. It is not limited to gathering arguments to support what it has stated. In such a case the Magisterium and theology would turn into ideology aimed at gaining and keeping power'⁴⁰. Ratzinger's remarks on doing university theology, especially its unity and pluralism⁴¹, despite their surface conflict, seem coincide with what Prof. Barbara Skarga says about freedom of thought, which she considers the basic condition of doing university science. 'Thinking is freedom and it seems to have no limits. Its nature does not let it have any limits, it cannot be confined in limited space, it reaches towards infinity, towards what is beyond the reality surrounding the man, beyond human nature here and now (...) The University should be the forge of thinking minds. And let me add here that the Greeks taught us that thinking in its nature is ethical as it despises falsity. It must be honest and see other arguments revising its own ones. So it teaches respect to others, the ones who think different'⁴². Thinking and searching are important both for a philosopher and a theologian. Although the matter of interest is of different nature for a philosopher and a theologian, because for theologians it is the Word of God, yet the method ('scientific') is the same, as it is searching and open-mindedness towards the truth. Searching the truth obliges to spread it, hence the duty of academic teaching. Freedom is then determined by an ethical rule of unconditional searching and spreading the truth. According to Ratzinger it is not a limitation, but the right, ethically expressed term of freedom⁴³. To understand the need of theology, so also the presence of a faculty of theology at a state university, it is necessary to understand the Church as a community of believing and thinking

³⁷ B. Skarga, *Kościół a uniwersytet...*, p. 34.

³⁸ Cfr. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, pp. 144-146.

³⁹ Cfr. criticism of the rule: Ratzinger, *Prawda w teologii...*, p. 90 and next.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Prawda w teologii...*, p. 121.

⁴¹ Ibidem, pp. 110-114.

⁴² B. Skarga, *Kościół a uniwersytet...*, p. 35.

⁴³ On "academic" freedom J. Ratzinger, *Prawda w teologii...*, pp. 37-41.

people, not only as an institution, which is accused of striving for political power. A theologian needs a connection with both the community of believers and the community of the searching ('doubting'), namely a university. Does the Faculty of Theology at the state University of Silesia in Katowice give a chance to do such theology? Time will show.

For the Church community of believers it is important where and how their priests will be educated and trained (their Religion teachers as well). Founding faculties of theology at state universities we can consider as improvement of conditions of teaching theology. A similar situation, i.e. establishing faculties of theology and increasing their number, has taken place in Germany since the 1960s. The Faculty of Theology at the state university does not draw only on the Polish tradition (as it was at the Jagiellonian University), but on the Western traditions of German-speaking countries as well. So what was the source of the crisis described by Joseph Ratzinger, the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith in the 1990s and previously professor of theology, in the unpublished diagnosis *Problem of educating priests in Germany?*⁴⁴ Observations of the professor of theology in Germany, now the Pope Benedict XVI, deserve our attention on account of the situation of faculties of theology and seminaries in Poland, and also at the University of Silesia in Katowice and Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne (Seminary).

Translated by *Bruno Stefanski*

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY NA PAŃSTWOWYM UNIWERSYTECIE

Streszczenie

Po roku 1989 na kilku uniwersytetach państwowych w Polsce powstały wydziały teologiczne. Wydział Teologiczny w Katowicach, powołany uchwałą Senatu Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz dekretem Kongregacji Wychowania Katolickiego, rozpoczął pracę naukowo-dydaktyczną w roku akademickim 2001/2002. Wydział Teologiczny jest zatem na państwowym uniwersytecie instytucją kościelną i z tej racji ma swoją kościelną tożsamość, a jednocześnie, podlegając przepisom państwowym, zobowiązany jest do prowadzenia prac badawczych i studiów na poziomie akademickim. Wydział Teologiczny w Katowicach uzyskał, zgodnie z prawem państwowym, uprawnienia nadawania stopnia doktora (w 2002 r.) i doktora habilitowanego nauk teologicznych (od 2008 r.). Kształci przede wszystkim teologów przyszłych duszpasterzy, także teologów nauczycieli religii, świeckich katechetów dla szkół oraz teologów świeckich w zakresie ogólnej teologii. Środowisko akademickie państwowego uniwersytetu przyjęło ten fakt pozytywnie, mimo że najczęściej kojarzy kształcenie teologów jako przygotowanie osób duchownych do pracy w instytucjach kościelnych, w parafiach. Podobnie środowisko kościelne, a nawet sami

⁴⁴ J. Ratzinger, „Problem kształcenia księży w Niemczech”, in: *Prawda w teologii...*, pp. 143-152.

zainteresowani studiami teologicznymi, klerycy, traktują studium teologii w Katowicach pragmatycznie, to znaczy, wykształcenie wyższe w naukach teologicznych jako przygotowanie do pracy duszpasterskiej. Mniej oczywiste i zrozumiałe są natomiast cele badawcze Wydziału Teologicznego. Dla niektórych pracowników nauki, filozofów i socjologów te cele Wydziału Teologicznego na państwowym uniwersytecie wydają się nie do pogodzenia z celami naukowymi. Praktyczne i pragmatyczne nastawienie środowiska kościelnego wobec studiów teologicznych i krytyczne opinie o teologii jako nauce na uniwersytecie mogą się składać między innymi na sytuację kryzysową nauk teologicznych, o której wobec środowisk akademickich w Niemczech swego czasu pisał Joseph Ratzinger, profesor teologii w Niemczech (obecnie papież Benedykt XVI). Jego uwagi krytyczne o kształceniu na wydziałach teologicznych i seminariach duchownych w Niemczech warto wziąć pod uwagę także na Śląsku.

ARKADIUSZ WUWER
University of Silesia, Katowice

IL CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA (CCEE) COME FONTE DELL'INSEGNAMENTO SOCIALE DELLA CHIESA. ORIGINI STORICHE E FONDAMENTO TEOLOGICO

Nell'insegnamento sociale della Chiesa era sempre presente la distinzione tra l'insegnamento «ufficiale» e quello «privato» (chiamato altresì «dall'alto» e «dal basso»)¹. Secondo tale distinzione, la dottrina «ufficiale» viene rappresentata dall'insegnamento dei Sommi Pontefici in forma di encicliche sociali, lettere apostoliche, radiomessaggi e/o altre forme di insegnamento. Il ramo «privato» è composto dalle ricerche degli studiosi cattolici, dall'azione pratica e, collegata con essa, dall'esperienza dei movimenti sociali cattolici². Si potrebbe perfino dire che l'insegnamento sociale «privato» è più antico ed è presente in tutta la storia degli interventi della Chiesa in materia sociale. Solo dal XIX secolo, di fronte alla intensità della «questione operaia», la Chiesa ha cominciato a pronunciare il suo insegnamento sociale in modo più sistematico a livello della Santa Sede³.

Introduzione

L'insegnamento dei vescovi riuniti nelle strutture del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (in seguito CCEE), come Pastori delle Chiese locali e testimoni della fede delle comunità particolari, indubbiamente fa parte dell'insegnamento sociale della Chiesa. Questa affermazione trova la sua conferma nel documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 29 giugno 1989, che riconosce il grande valore dell'insegnamento sociale delle Chiese locali⁴. Si trovano anche nu-

¹ Cfr. Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, p. 47; J. Joblin, *Ewolucja metod działania katolickiego ruchu społecznego*, Chrześcijanin w świetle 2 (1985), pp. 1-18; J.J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie*, Katowice 1987, pp. 18-19.

² Cfr. Cz. Strzeszewski, *Mysł społeczna Kościoła w dziesięć lat po Soborze*, Chrześcijanin w świetle 6 (1975), p. 7.

³ Cfr. J.J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie...*, pp. 11-12.

⁴ «Le Chiese particolari sono, nei rispettivi territori, centri di pensiero, di riflessione morale e di azione pastorale anche nel campo sociale. Esse infatti non possono prescindere dalle particolari problematiche locali, che richiedono opportuni adattamenti, come dimostrano numerose lettere dei vescovi e delle Conferenze episcopali», con la riserva però che «per valutare giustamente le situazioni e le realtà socioeconomiche, politiche e culturali nelle quali si trovano, come anche per contri-

merose affermazioni di papa Giovanni Paolo II che, a proposito degli insegnamenti della Chiesa in campo sociale, cita in particolare «quello dei diversi episcopati sollecitati ad intervenire in diverse situazioni che il loro paese vive»⁵.

A tale proposito H. Carrier, dopo avere fatto una distinzione tra la dottrina sociale ufficiale e le dichiarazioni occasionali dei vescovi, scrive: «In questi ultimi anni molte Conferenze episcopali, ad esempio in Francia, Germania, Spagna, Stati Uniti e Canada, hanno pubblicato documenti su temi scottanti quali la guerra nucleare e la pace, la responsabilità economica, le nuove forme di povertà, lo sviluppo, l'apartheid, i rifugiati, la disoccupazione e il ruolo delle donne. Alcuni di questi documenti sono frutto di studi e consultazioni approfonditi; sovente essi formulano proposte per l'elaborazione di programmi politici e vengono quindi accolti dall'opinione pubblica come un contributo della Chiesa a un dialogo benefico»⁶.

J.J. Kondziela, uno dei più illustri rappresentanti dell'insegnamento sociale della Chiesa in Polonia, confermando tale convinzione, scrisse: «Oggi prendono la parola nelle questioni sociali anche i vescovi di diverse regioni del mondo, organizzati nelle Conferenze episcopali [...] Evidentemente anche le Conferenze nazionali dei vescovi partecipano all'insegnamento sociale di tutta la Chiesa»⁷.

Nel caso del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa non è, però, facile presentare tale ruolo a prescindere dalla riflessione sul fondamento teologico di questa istituzione⁸. Nella nostra breve presentazione, in forma dell'introduzione storico-teologica, cercheremo di dare un contributo a comprensione di tale problematica⁹.

buire efficacemente al loro progresso e, se è necessario, alla loro trasformazione, molto importa che esse attingano i principi ed i criteri di giudizio dalle fonti dell'insegnamento sociale che sono validi per la Chiesa universale». Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale. Orientamenti per lo studio e l'insegnamento*, Bologna 1989, n. 52.

⁵ Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia*, n. 26.

⁶ H. Carrier, *Dottrina sociale. Nuovo approccio all'insegnamento sociale della Chiesa*, Milano 1993, pp. 48-49.

⁷ J.J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie...*, p. 12; Cfr. anche *Ethique, économie et développement. L'enseignement des évêques des cinq continents (1891-1991)*, red. R. Berthouzoz, R. Papini, Fribourg 1996. Questa ultima opera raccoglie, sotto forma di schede segnaletiche, 1500 testi emanati da tutti gli episcopati, singoli vescovi e Conferenze episcopali, consacrati interamente o parzialmente all'etica economica ed allo sviluppo.

⁸ Tale parere viene condiviso anche da G. Feliciani il quale sostiene che «una valutazione critica dell'attività svolta dal CCEE non si presenta agevole dal momento che le informazioni relative non risultano nè particolarmente ampie nè sufficientemente dettagliate». G. Feliciani, *Il Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa (CCEE)*, Ius Canonicum 38 (1979), p. 35.

⁹ Cfr. C. Thiede, *Bischöfepolegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialethisch konkretisierten Evangelisierung*, Münster - Aschendorff 1991, considerata da H. Legrand la più complessa e basata su un buon utilizzo degli archivi. L'opinione di H. Legrand si trova in: C.C.E.E., *I vescovi d'Europa e la Nuova Evangelizzazione*, Milano 1991, p. 14, nota 10.

1. Le caratteristiche generali dell'istituto delle Conferenze episcopali

Alcuni autori affermano che le Conferenze episcopali di oggi sono venute ad occupare nella Chiesa il posto dei Concili particolari, senza escludere che questi possano continuare ad essere celebrati. Per tale motivo trovano i prodromi dell'istituto delle Conferenze episcopali nel primo o secondo millennio del cristianesimo. Di conseguenza, sostengono che si può tracciare una linea diretta di sviluppo dai primi, antichi sinodi particolari dei vescovi, all'istituto delle Conferenze episcopali in senso moderno¹⁰. Sicuramente questa è una osservazione fatta dal punto di vista strettamente storico. Non prende in considerazione la specificità dell'istituto delle Conferenze episcopali. Poiché le Conferenze episcopali sono notoriamente di origine piuttosto recente, allo storico non resta che occuparsi di quell'istituzione che, per sua natura, s'avvicina maggiormente ad esse, cioè al sinodo particolare.

In realtà, per trovare i prodromi dell'istituto delle Conferenze episcopali dobbiamo tenere presente che la mente del Concilio Vaticano II è che le Conferenze dei vescovi non prendano il posto dei Concili particolari¹¹. Sebbene il fondamento ecclesiologico delle Conferenze dei vescovi sia sostanzialmente lo stesso di quello dei Concili particolari, tuttavia diversa è la natura, la funzione e il modo di porre atti giuridici dei due istituti.

Fondamento ecclesiologico delle Conferenze dei vescovi è immediatamente la comunione tra i vescovi e, solo mediatamente, quella tra le Chiese, anche se esse rappresentano l'esperienza delle Chiese locali. Viceversa, nella storia sempre ai Concili particolari è stata riconosciuta la potestà di decidere in questioni dottrinali¹². Y. Congar conferma questa posizione scrivendo che le Conferenze dei vescovi sono piuttosto delle istituzioni pragmatiche, create dalla Chiesa per facilitare ai pastori la loro funzione in uno spazio umano concreto, dove i problemi ed i bisogni sono omogenei o simili. Questo autore, anche se ammette che le Conferenze episcopali possano derivare dai Concili antichi e medievali, nota però una differenza significativa: i Concili potevano emettere dichiarazioni dottrinali, e lo facevano spesso, invece le Conferenze episcopali sono state equiparate piuttosto alla potestà legislativa nell'azione pastorale e pratica¹³.

J.M.R. Tillard aggiunge un'altra ipotesi. Egli dice che i Patriarcati, «famiglie delle Chiese locali gerarchizzati attorno una grande Metropoli alla quale viene legata la memoria della presenza e dell'azione di un Apostolo» sono la forma basi-

¹⁰ Cfr. H.J. Sieben, *Le Conferenze episcopali alla luce dei concili particolari durante il primo millennio*, in: *Natura e futuro delle Conferenze episcopali. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (3-8 gennaio 1988)*, red. H. Legrand, J. Manzanares, A. Garcia y Garcia, Bologna 1988, pp. 49-75; A. Garcia y Garcia, *Le Conferenze episcopali alla luce dei concili particolari durante il secondo millennio*, in: *ibidem*, pp. 77-88.

¹¹ Cfr. G. Ghirlanda, *Concili particolari e conferenze dei vescovi: „munus regendi” e „munus docendi”*, *La Civiltà Cattolica* 2 (1991), pp. 117-132.

¹² Cfr. *ibidem*, pp. 117, 121.

¹³ Cfr. Y. Congar, *Collège, Primauté... Conférences épiscopales: quelques notes*, *Esprit et Vie* 96 (1986), pp. 385-390.

lare dell'organizzazione delle Chiese. Nell'Oriente cristiano questa forma si è conservata finora, in Occidente invece la nascita delle nazioni moderne e degli Stati ha forzato il cambiamento delle forme di espressione dell'unità e della solidarietà dei vescovi. Per rispondere a tali necessità si sono create le Conferenze dei vescovi¹⁴.

Prendendo in considerazione queste teorie e distinzioni, possiamo dire che le riunioni dei vescovi in forma di Conferenze cominciarono ad aversi nella Chiesa per una certa opposizione ai Concili particolari, a causa delle restrizioni imposte alla celebrazione di esse sia da parte della Santa Sede, per evitare il pericolo di nazionalismo religioso, sia da parte delle autorità civili locali nel periodo della nascita dei Stati europei moderni.

Il primo accenno alla storia delle Conferenze episcopali si trova in Francia, dove per motivi pratici si ebbero regolari incontri dei vescovi dal 1561 fino al 1788¹⁵. Però soltanto nella prima metà dello secolo XIX possiamo trovare i veri prodromi delle Conferenze episcopali moderne nei paesi europei (Belgio, Germania, Austria ed Italia)¹⁶. In questo periodo a causa dei nuovi avvenimenti sociali e politici (come p.e. il Trattato di Vienna e il processo di industrializzazione) maturano le condizioni per una nuova forma di contatto tra le varie Chiese locali. Tra i motivi di sviluppo delle Conferenze episcopali nazionali di questo periodo si elencano anche la politica antiecclesiale degli Stati, l'attività della massoneria, il liberalismo borghese aggressivo e l'eredità globale della rivoluzione francese¹⁷. Vari furono allora gli interventi dei Sommi Pontefici per evitare i pericoli collegati con le intromissioni dell'autorità civile, oppure per far sì che l'attività delle Conferenze non si ponesse in contrasto con l'autorità della Santa Sede o non limitasse eccessivamente i diritti dei vescovi diocesani, oppure per sostenerne l'azione. Per quanto riguarda il ruolo e le competenze delle Conferenze dei vescovi, sembra che le ultime incertezze siano state risolte soltanto da beato Pio IX. Questo Pontefice, rispondendo all'interpretazione della dottrina della infallibilità fatta dai vescovi tedeschi, per primo ha sottolineato il ruolo importante dell'episcopato nazionale nell'interpretazione autentica della fede¹⁸. In conseguenza, durante il suo pontificato, nella seconda metà del XIX secolo, le riunioni dei vescovi, all'inizio spontanee, ricevettero l'approvazione ufficiale da parte della Santa Sede¹⁹.

¹⁴ Cfr. J.M.R. Tillard, *Conférences épiscopales et catholicité de l'Église*, Cristianesimo nella storia 9 (1988), p. 524-530. La critica di questa teoria fatta da G. Ghirlanda mette in rilievo il fatto che lo sviluppo dei Patriarcati può essere solo per analogia paragonato con questo delle Conferenze episcopali. L'Autore elenca le differenze tra l'organizzazione, le potestà e fondamento teologico dei due istituti. Cfr. G. Ghirlanda, *Concili particolari e Conferenze dei vescovi: „munus regendi” e „munus docendi”...*, pp. 121-122.

¹⁵ Cfr. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 1990, p. 602 sgg.

¹⁶ Cfr. R.W. Kutner, *The Development, Structure and Competences of the Episcopal Conference*, (dissertazione di dottorato), Washington, pp. 6-21.

¹⁷ Cfr. P. Franzen, *Las Conferencias episcopales, problema crucial del Concilio*, Razón y Fe 1963, p. 149.

¹⁸ Cfr. J.M.R. Tillard, *Conférences épiscopales et catholicité...*, p. 523.

¹⁹ Per la descrizione dettagliata dei primi «conventus episcoporum», funzioni delle Conferenze e

Dopo il 1917, accanto all'instaurazione ufficiale e al riconoscimento delle Conferenze nei vari paesi, si creò un nuovo tipo di riunioni dei vescovi – le Conferenze soprannazionali. Il primo incontro dei vescovi dell'America del Sud nel 1900 non fu seguito da altri incontri. Soltanto nel 1950 il papa Pio XII in occasione del Congresso Mondiale Eucaristico a Rio de Janeiro (Brasile), ha convocato la Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano (CELAM). Il primo incontro di essa si svolse tra il 25 luglio e 4 agosto 1950 sotto la guida del Card. Piazzi. Il segretariato della Conferenza lavorò a Bogota (Colombia), e rappresentava 27 Conferenze nazionali²⁰. Seguendo questo esempio, il 20 giugno 1960 si costituì la Conferenza dell'Episcopato Centro-Americano e di Panama (CEDAC). In questo periodo nascono varie altre forme di collaborazione internazionale tra le Conferenze dei vescovi. Viene istituito il Simposio delle Conferenze episcopali d'Africa e Madagascar (SCEAM) e la Federazione delle Conferenze episcopali asiatiche (FABC)²¹. Per quanto riguarda il nostro continente, il 3 marzo 1980 sono stati approvati gli Statuti della Commissione degli Episcopati della Comunità Europea (COMECE) e dal 19 dicembre 1981 sono in vigore gli Statuti del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE)²².

2. Il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE)

L'idea del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa, come una piattaforma di cooperazione a livello continentale tra le varie Conferenze dei vescovi²³, è nata dalla profonda esperienza di unità e di comunione durante i lavori del Concilio ecumenico Vaticano II. I. Fürer aggiunge altresì le altre cause particolari che hanno creato allora il bisogno di stabilire le nuove forme di cooperazione tra i vescovi, su livello continentale: il trasferimento di competenze dalla Curia

fattori del loro sviluppo nel secolo XIX vedi: G. Feliciani, *Le Conferenze episcopali*, Bologna 1974, pp. 15-147; F.P. Carrol, *The Development of episcopal Conferences* (dissertazione di dottorato), Sydney 1965; per la storia delle particolari Conferenze nazionali cfr. p.e.: R. Astorri, *La Conferenza episcopale Svizzera. Analisi storica e canonica*, Friburgo 1988; A. Simon, *Réunions des Evêques de Belgique 1830-1867*, Louvain - Paris 1960.

²⁰ Per una storia più dettagliata del CELAM vedi: A. Soria-Vasco, *Il CELAM o Consiglio episcopale latino-americano*, *L'Année canonique* 18 (1974), pp. 179-220.

²¹ Le informazioni fondamentali si trovano in: I. Fürer, *Le Conferenze episcopali nei loro rapporti reciproci*, in: *Natura e futuro...*, pp. 167-188.

²² Questo frammento di storia delle Conferenze episcopali è stato elaborato secondo i dati dei seguenti autori: R. Bézac, *Les Conférences épiscopales nationales*, *Revue de droit canonique* 15 (1965), pp. 305-317; M. Costalunga, *De episcoporum conferentiis*, *Periodica de re morali canonica liturgica* 57 (1968), pp. 219-232. Lì anche l'elenco degli scritti ufficiali della Santa Sede e dei Sommi Pontefici alle Conferenze nazionali dei vescovi: pp. 267-276.

²³ Nelle scarse pubblicazioni apparse in riguardo, l'evoluzione storica del CCEE viene comunemente divisa in tre periodi. Il primo – quello della precisazione e del chiarimento delle idee – che si chiude con l'instaurazione ufficiale del CCEE nel 1971; il secondo – della costruzione delle strutture, coronato con l'approvazione degli Statuti del CCEE nel 1977 ed il terzo, l'attuale, in cui l'attenzione dei vescovi si sposta sempre più su questioni specificamente europee, riguardanti soprattutto i problemi pastorali e sociali. Cfr. C. Thiede, *Bischöfekollegial für Europa...*

romana alle Conferenze episcopali, la necessità di risolvere dei problemi comuni, lo scambio di esperienze e di idee su nuovi problemi²⁴. Dobbiamo inoltre tenere presente che il periodo nel quale è nato l'istituto del CCEE era caratterizzato da cambiamenti e da movimenti sociali che in seguito hanno modificato radicalmente tutti i rapporti sociali e culturali in Europa ed in tutto il mondo. L'istituzione del CCEE avrebbe dovuto essere una risposta concreta da parte della Chiesa a questi «segni dei tempi».

Nell'aprile 1978 Mons. R. Etchegaray ricordava a proposito della storia del CCEE su «La Documentation Catholique» che esso «à vrai dire, remonte au Concile Vatican II, ce printemps merveilleux où les évêques ont pris le goût de se rencontrer»²⁵. È proprio R. Etchegaray, allora Segretario generale della Conferenza episcopale francese, che viene riconosciuto come l'animatore di questa iniziativa. Il 4 novembre 1965 egli aveva redatto una semplice nota per illustrare la ricerca di una collaborazione pastorale fra le Conferenze episcopali d'Europa²⁶. Dopo avere sostenuto che la sua nota sulle sfide più grandi dell'epoca «ne prétend pas être exhaustive... ne cherche pas à être exclusive... e ne veut être que suggestive», in quattro capitoli egli ha elencato le forme degli scambi mutui che stavano moltiplicandosi in Europa: scambi di lavoratori del Sud verso il Nord, quarantacinque milioni di vacanzieri che ogni anno si spostavano generalmente in senso inverso, sviluppo delle istituzioni politiche ed economiche europee, crescita di uno spazio culturale europeo, il ruolo dei mass-media, la crescente secolarizzazione ecc. In seguito, su questo sfondo, egli ha enumerato vari problemi pastorali sempre più comuni, come le iniziative istituzionalizzate che tentavano già di rispondervi. Per procedere nella linea di una «pastorale concentrata delle Conferenze episcopali d'Europa», suggeriva infine due misure pratiche immediate: la creazione di una Commissione composta, formata da un vescovo delegato da ogni Conferenza, incaricato di promuovere la collaborazione e la ricerca comune, e la instaurazione di un regolare scambio di informazioni, le più ampie possibili, fra i Segretariati di Conferenze episcopali.

Come scrive H. Legrand, «l'iniziativa (di R. Etchegaray) fu coronata da successo, perché il suo autore, evitando di creare una <sovrastruttura>, proponeva un organo comune dove i vescovi europei potessero eventualmente trovare un aiuto per situarsi nel <quadro degli organismi postconciliari, compreso il sinodo dei vescovi>, e soprattutto perché egli aveva saputo avvalersi dell'esperienza collegiale dei vescovi al termine di quattro anni di deliberazioni conciliari e farsi attento al loro desiderio di una collaborazione pastorale ampliata»²⁷. Importante fu il fatto che la proposta fosse comunemente vista dai vescovi come l'attuazione concre-

²⁴ Cfr. I. Fürer, *Le conferenze episcopali nei loro rapporti reciproci*, in: *Natura e futuro...*, p. 170.

²⁵ La Documentation Catholique 1748 (1978), p. 607.

²⁶ Il testo completo si trova in: C.C.E.E., *I vescovi d'Europa e la Nuova Evangelizzazione...*, p. 39

²⁷ H. Legrand, *Introduzione*, in: C.C.E.E., *I vescovi d'Europa e la Nuova Evangelizzazione...*, p. 10.

ta del decreto *Christus Dominus* che consigliava: «Occorre incoraggiare le relazioni fra le Conferenze episcopali di diverse nazioni, per promuovere e assicurare beni maggiori» (CD 38,5 §2). Infatti, una risposta a tale iniziativa fu immediata. Il 18 novembre 1965, al termine del Concilio, i Presidenti di tredici Conferenze episcopali d'Europa incaricarono un Comitato di sei vescovi di esaminare quali forme potesse assumere, dopo il Concilio, il desiderio di mantenere mutui scambi e collaborazione²⁸. A questo comitato spettava pertanto di stabilire i modi di azione, i fini della cooperazione e le prospettive dello sviluppo delle iniziative concrete a livello di tutto il continente²⁹.

Già tra il 10 e 23 luglio 1967 viene convocato a Noordwijkerhout in Olanda il primo Simposio dei vescovi europei, dedicato ai problemi dell'autorità e dell'obbedienza e alle questioni poste dalle nuove istituzioni dei Consigli presbiterali e pastorali. A questo incontro partecipavano sette cardinali e sessantotto vescovi di tutto il continente. Il papa Paolo VI inviò ai membri del simposio una lettera di incoraggiamento nella quale scrisse: «Con gioia [...] Sua Santità saluta questa attiva presa di coscienza di una solidarietà pastorale, che è proprio nella linea della collegialità episcopale posta in luce del recente Concilio»³⁰. Durante questo primo simposio si possono già osservare le principali linee caratteristiche della futura attività del CCEE: il fondarsi sulla collegialità, l'articolazione di essa con la vita delle Chiese locali, la collaborazione tra vescovi e teologi, l'appoggio della Santa Sede.

Al secondo simposio riunitosi a Coira (Svizzera) dal 7 al 10 luglio 1969 hanno partecipato centotto vescovi provenienti da diciannove paesi d'Europa. Il tema, scelto già dal 1967, «Il prete nel mondo e nella Chiesa d'oggi» improvvisamente ottenne una nuova attualità dopo gli avvenimenti del 1968 nella società come pure nella Chiesa, dove due encicliche *Sacerdotalis coelibatus* (1967) e *Humanae vitae* (1968) vennero contestate anche da molti preti. Questo argomento del dibattito ha attirato l'attenzione dei media, al punto da far arrivare duecentoventi giornalisti e un centinaio di preti «contestatori», provenienti da otto paesi d'Europa che si costituirono come «contro-simposio». All'ordine del giorno era stato messo anche il problema della collaborazione fra Conferenze episcopali.

Queste significative realizzazioni hanno evidenziato la necessità di una precisa struttura di collegamento permanente e, di conseguenza, tra il 23 e 24 marzo 1971, si sono riuniti a Roma per affrontare la questione i presidenti e i delegati di diciassette Conferenze europee fra cui, per la prima volta, quelli di Polonia, di Ungheria e di Jugoslavia. L'incontro ha ricevuto la piena approvazione di Paolo VI che nella sua allocuzione ai convenuti, avendo sottolineato la gravità e la va-

²⁸ I membri di questo «Comitato dei Sei» furono: Mons. George P. Dwyer, Arcivescovo di Birmingham (Inghilterra), Mons. José Guerra Campos, Vescovo di Madrid (Spagna), Mons. Joseph Höffner, Arcivescovo di Münster (Germania), Mons. Boleslaw Kominek, Arcivescovo di Wroclaw (Polonia), Mons. Gastone Mojaisky Perelli, Arcivescovo di Nusco (Italia) e Mons. André Pailler, Arcivescovo di Rouen (Francia).

²⁹ Cfr. C. Thiede, *Bischöfekollegial für Europa...*, pp. 28-32.

³⁰ Citazione sec: H. Legrand, *Introduzione...*, p. 11.

stità dei problemi pastorali del continente e del mondo, li ha incoraggiati ad una franca collaborazione³¹.

Due sono i frutti fondamentali di questo primo incontro romano dei vescovi europei. Il primo evento importante è stato legato con il fatto che durante tale incontro sono state approvate per un biennio a titolo di esperimento le norme direttive del CCEE che ne delineavano e precisavano le caratteristiche essenziali (il 25 marzo 1971). Questi Statuti, essenzialmente, prevedono che ogni Conferenza elegga un delegato per due anni; a loro volta i delegati scelgono un presidente e due vicepresidenti, sempre per la stessa durata. Fu previsto anche un Segretariato permanente³². Le norme sono state subito messe in pratica. Durante la sessione successiva all'approvazione degli Statuti, sono state scelte le autorità del Consiglio. R. Etchegaray, nel frattempo divenuto Arcivescovo di Marsiglia (Francia), fu eletto Presidente; l'Arcivescovo B. Kominek di Wrocław (Polonia) e il vescovo ausiliare di Namur (Belgio), J.-B. Musty, furono nominati Vicepresidenti. La carica di Primo Segretario fu affidata ad A. Šuštar, allora Vicario episcopale della diocesi di Coira (Svizzera). Il segretariato del CCEE inizialmente lavorava a Coira, poi fu trasferito a St. Gallen (Svizzera)³³.

L'ultimo punto interessante della fondazione del CCEE è il seguente: esso permetteva ai vescovi cattolici d'Europa di porsi come partner della KEK (Konferenz Europäischer Kirchen o Conferenza delle Chiese europee), alla quale appartengono Chiese non cattoliche³⁴. Nell'anno della fondazione del CCEE fu creata una commissione comune CCEE/KEK che si riunisce, fino ad oggi, una volta all'anno. In realtà, in questo campo il CCEE svolgerà nel futuro il suo ruolo molto positivamente, soprattutto come moderatore del dialogo ecumenico e coinziatore

³¹ «...Est igitur prorsus laudanda mutua inter Conferentias episcopales opera, cuius exempla iam in aliis terris continentibus cernimus. Vos de compage seu structura, quam Europaeae eiusmodi cooperationi vestrae tribuatis, sine dubio iam cogitavistis et cogitatis. Quod quidem est magni ponderis negotium, siquidem gravissimae quaestiones pastorales, quae in vestris regionibus solvantur oportet, vobis simul sunt pertractandae; consilia communia ac quidem positiva sunt suscipienda vobis arcte coniunctis cum Apostolica Sede; idem dandum evangelicum testimonium fidei, spei, caritatis, iustitiae et pacis inspectis pergrandibus causis, quibus Ecclesia et humana consortio in Europa urgentur; denique aures praebende sunt vobis universali Ecclesiae, praesertim <terti mundi>, qui dicitur, ut ea capiat emolumenta ex multiplicibus viribus vestris et ex vestra diuturna experientia, sed etiam ut eadem vobis afferat pecuniaria sibi auxilia suasque subsidiarias divitias.... », Cfr. Acta Apostolicae Sedis 63 (1971), pp. 292-294.

³² Cfr. *Normae directivae* dal 25 marzo 1971.

³³ L'indirizzo attuale: Gallusstrasse 24, CH-9000 St. Gallen (Schweiz).

³⁴ La Conferenza delle Chiese Europee (KEK) è una comunione di 125 Chiese ortodosse, protestanti, anglicane e vecchio-cattoliche di tutti i paesi europei, e di 40 organizzazioni associate. Fondata nel 1959, la KEK ha uffici a Ginevra, Bruxelles e Strasburgo. Attualmente il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE) riunisce i Presidenti delle 33 Conferenze episcopali del continente, gli Arcivescovi del Lussemburgo e del Principato di Monaco e il vescovo di Chisinau (Moldavia). Lo presiede il Cardinale Péter Erdo, Arcivescovo di Esztergom-Budapest, Primate d'Ungheria; i Vicepresidenti sono il Cardinale Josip Bozanić, Arcivescovo di Zagabria e il Cardinale Jean-Pierre Ricard, Arcivescovo di Bordeaux. Segretario generale del CCEE è Mons. Aldo Giordano. Fin dal 1962 la KEK intrattiene rapporti con la Chiesa cattolica che hanno portato nel 1976 alla costituzione di una Commissione mista CCEE/KEK. Tale Commissione ha organizzato numerosi incontri ecumenici: da Chantilly in aprile 1978 dove si discuteva su «L'unità e pace», fino a Londra in febbraio 2008 sulle «Relazioni con i musulmani in Europa».

dei vari simposi. Per evitare il pericolo della costruzione di nuove strutture burocratiche e calmare le voci che volevano allora la Chiesa soltanto carismatica³⁵, si è formulato il motto della futura attività del CCEE: «maxima efficacitas – minimae structure»³⁶.

L'incontro dal 1971, durante il quale il CCEE è stato ufficialmente fondato, rivela dall'inizio un aspetto importantissimo dell'azione dell'istituto che lo accompagnerà fino ad oggi e il quale è stato caratterizzato con le parole seguenti: «Il CCEE manifesta la sua costante vocazione di essere una istanza di comunione al di là della divisione politica dell'Europa: infatti, fino al crollo dei regimi dell'Est, il CCEE sarà una delle rarissime istituzioni che radunerà l'insieme dell'Europa, dall'Islanda alla Turchia, dal Portogallo alla Lettonia»³⁷. Forse in questo modo si voleva anche recuperare le mancanze del Concilio ecumenico Vaticano II che essendosi definito Concilio pastorale, non si è occupato affatto (almeno in modo esplicito) dei problemi pastorali delle Chiese dell'Est europeo che nel periodo del Concilio provavano la più severa persecuzione da parte dei regimi comunisti.

3. Il fondamento teologico dell'istituto delle Conferenze episcopali

Al Concilio ecumenico Vaticano II si impone l'esigenza di dotare l'istituto delle Conferenze episcopali di una adeguata disciplina di diritto universale a causa di una serie di fattori che vanno dalla rilevanza assunta dagli episcopati nazionali in seno dell'assise conciliare e alla stessa concezione ecclesiologica della costituzione *Lumen Gentium*³⁸ (in seguito LG).

3.1. Secondo la costituzione *Lumen Gentium* (21 novembre 1964)

Il fondamento ecclesiologico dell'istituto delle Conferenze episcopali viene da essa posto nel numero 23, dove si parla della costituzione gerarchica della Chiesa. Questo testo viene considerato importantissimo, perché per la prima volta presenta ufficialmente il contesto storico in cui sono nate le Conferenze episcopali come punto di partenza per la precisazione del loro Statuto teologico: «Per divina provvidenza poi è avvenuto che varie Chiese, fondate in vari luoghi dagli Apostoli e dai loro successori, durante i secoli si siano costituite in molti gruppi organicamente

³⁵ «...Quemadmodum novistis, haud raro hodie haec indoles ad totius corporis temperationem pertinens seu, uti dicunt, "institutionalis", quae est primaria et a Deo originem ducit, defendenda est contra vanam opinionem illorum, qui Ecclesiam tantum charismaticam esse volunt...». *Dall'allocuzione di Paolo VI «E. mis Patribus et Exc. mis Praesulibus ex universis Europae episcopalibus Coetibus qui generali Conventui Romae interfuerunt» dal 25 marzo 1971*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 63 (1971), p. 293.

³⁶ Cfr. C. Thiede, *Bischöfepkollegial für Europa...*, pp. 57-61, 64.

³⁷ H. Legrand, *Introduzione...*, p. 12.

³⁸ Cfr. G. Feliciani, *Le Conferenze episcopali dal Vaticano II al Codice del 1983*, in: *Natura e futuro...*, pp. 31-32. Per il testo della costituzione cfr.: *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965), pp. 5-71.

uniti, i quali, salve restando l'unità della fede e l'unica costituzione divina della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di una propria consuetudine liturgica, di un patrimonio teologico e spirituale proprio. Alcune fra esse, segnatamente le antiche Chiese patriarcali, come matrici della fede, ne hanno generate altre quali loro figlie, con cui restano fino ai nostri tempi legate da più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto di diritti e di doveri. Questa varietà di Chiese locali in concorde armonia dimostra con più evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa» (LG 23).

Proprio l'espressione della cattolicità e della collegialità della Chiesa sono considerati dai teologi il fondamento essenziale dell'istituto delle Conferenze episcopali, anche se a causa delle varie opinioni dei padri conciliari sul fondamento teologico delle Conferenze dei vescovi, nei documenti si presenta espressamente soltanto il fondamento storico e pastorale di esse³⁹.

A. Antón nella sua analisi scrive che *Lumen Gentium* esprime due principali modelli teologici. Il primo, detto tripartito, parte dalla realtà della Chiesa universale con la sua autorità suprema che risiede nel Papa e nel Concilio, per considerare in seguito le Chiese particolari a livello amministrativo, come settori più o meno estesi della Chiesa universale. Tale modello dà particolare rilievo all'aspetto dottrinale ed alla possibilità di «collocare le Conferenze episcopali al posto che meritano, cioè in un certo modo come istanze intermedie tra l'autorità suprema e l'autorità diocesana». Nell'altro modello, detto bipartito e molto più diffuso, la Conferenza episcopale si configura come «strumento di sostegno e di collaborazione per i vescovi di un determinato territorio nell'esercizio del loro ministero pastorale»⁴⁰. La Conferenza episcopale rimane allora una struttura esterna e sociale (la struttura interna sarebbe quella sacramentale) dove si coordinano le attività pastorali dei vescovi nell'interesse comune per tutte le Chiese particolari di un determinato territorio.

Il paragrafo analizzato della *Lumen Gentium* nomina peraltro in modo generico gli scopi dell'istituto delle Conferenze episcopali, cioè le concrete applicazioni pastorali dello spirito collegiale. Queste tematiche furono in seguito sviluppate ed approfondite nel decreto conciliario sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa *Christus Dominus* (in seguito CD).

3.2. Secondo il decreto *Christus Dominus* (28 ottobre 1965)

Come notano alcuni autori, nel decreto *Christus Dominus* si trovano due definizioni delle Conferenze episcopali, una teologica e descrittiva, e l'altra - funzionale ed operativa⁴¹. La prima è quasi la conclusione tratta dall'esperienza pastora-

³⁹ L'analisi del fondamento teologico delle Conferenze nell'aspetto della cattolicità si trova in: J.M.R. Tillard, *Conférences épiscopales et catholicité...*, p. 524 sgg.

⁴⁰ A. Antón, *Lo Statuto teologico delle Conferenze episcopali*, in: *Natura e futuro...*, pp. 211-215.

⁴¹ Cfr. M. Costalunga, *De episcoporum conferentiis...*, p. 235.

le di diverse nazioni e contiene le motivazioni che hanno comandato l'istituzione delle Conferenze. I motivi consistono nel fatto che, «specialmente ai nostri tempi, i vescovi spesso non sono in grado di svolgere in modo adeguato e fruttuoso la loro funzione se non con una sempre più stretta e concorde cooperazione con gli altri vescovi» (CD 37). Sono perciò le condizioni del nostro tempo che richiedono uno svolgimento concorde, coordinato e congiunto della funzione episcopale» – scrive R. Sobański⁴².

Nella definizione operativa si constata che la Conferenza episcopale è come un «coetus»: parola che nei testi conciliari è usata come equivalente sia a «ordo», «corpus», ma anche a «collegium»⁴³. Y. Congar sottolinea che la Conferenza non è il «collegium» in senso stretto, ma soltanto «una forma di esercizio della collegialità». Questa differenza è importante per non cadere al «dilemma dialettico capitalité-synodalité»⁴⁴. A. Antón aggiunge che il decreto *Christus Dominus* allarga il fondamento teologico dell'istituto delle Conferenze. Nella sua analisi ne elenca sei: una espressione della «communio Ecclesiarum», una espressione della collegialità episcopale su base ontologico-sacramentale, una base sacramentale della missione e delle funzioni ministeriali dei vescovi, un carattere dinamico della collegialità, analogia tra i Concilî particolari e le Conferenze episcopali, una espressione e garanzia della cattolicità della Chiesa⁴⁵.

Secondo i padri conciliari una Conferenza episcopale è il gruppo di vescovi di una nazione o di un territorio. Nonostante le obiezioni, è stato conservato il sostantivo «nazione», equivalente a «stato». «Territorio» invece sostituisce il termine «regione», perché non si intende riferirsi soltanto a Conferenze di diverse province. Il «territorio» può essere più o meno vasto di quello di una sola nazione. Nella prospettiva del decreto *Christus Dominus* restano non solo le Conferenze nazionali (cioè di un solo stato), ma anche quelle internazionali (la cui istituzione – quando lo richiedono particolari circostanze e con l'approvazione della Santa Sede – viene espressamente ammessa) e quelle infranazionali⁴⁶. In tale prospettiva la Conferenza episcopale è un gruppo di presuli («coetus sacrorum antistitum»), cioè di tutti coloro che sono preposti a una Chiesa particolare o comunità equiparata, anche se non hanno ricevuto la consacrazione episcopale. Secondo il decreto non sono membri della Conferenza i vescovi emeriti e gli altri che risiedono nel territorio, ma che non hanno ricevuto legittimamente alcun incarico. Allora anche

⁴² R. Sobański, *La teologia e lo Statuto giuridico delle Conferenze episcopali nel Concilio Vaticano II*, in: *Natura e futuro...*, p. 105.

⁴³ «La Conferenza episcopale è un tipo di assemblea in cui i sacri pastori di una determinata nazione o territorio esercitano congiuntamente il loro ministero pastorale per l'incremento del bene che la Chiesa offre agli uomini, specialmente per mezzo di forme e metodi di apostolato appropriati alle circostanze dei nostri giorni» (CD 38, 1).

⁴⁴ Cfr. Y. Congar, *Collège, Primauté...*, p. 388.

⁴⁵ Cfr. A. Antón, *Fundamentación teológica de las Conferencias episcopales*, Gregorianum 70 (1989), pp. 205-232.

⁴⁶ «Se particolari circostanze lo richiedono, i vescovi di più nazioni, con l'approvazione della Sede Apostolica, possono costituire un'unica Conferenza. Per incrementare e promuovere un bene maggiore si favoriscano altresì le relazioni tra le Conferenze episcopali di diverse nazioni» (CD 38, 5).

i legati del Romano Pontefice, non essendo ordinari del luogo, non sono membri della Conferenza⁴⁷.

Appartengono alla Conferenza gli ordinari di ciascun rito. Ne segue che la Conferenza ha carattere inter-rituale⁴⁸. D'altra parte le disposizioni seguenti sembrano essere rivolte solo alla Chiesa latina. Da questo fatto si deduce che le riunioni inter-rituali vengono convocate perché ciascuno porti il proprio parere senza prendere delle decisioni giuridicamente vincolanti⁴⁹.

Ogni Conferenza deve redigere i suoi Statuti, che devono avere la «recognitio» della Sede Apostolica⁵⁰. Negli Statuti bisogna definire i mezzi necessari e utili per raggiungere più efficacemente il fine della Conferenza. Come mezzi sono indicati, a titolo di esempio, il Consiglio permanente, le Commissioni episcopali e la Segreteria generale. Occorre decidere sul voto deliberativo o consultivo dei vescovi titolari⁵¹.

Importantissima è la norma sul valore giuridico delle decisioni della Conferenza⁵². Secondo questa disposizione la Conferenza può emanare decisioni giuridicamente obbligatorie. Essa è dunque un organo gerarchico nella Chiesa, soggetto di potestà, potestà che viene esercitata «congiuntamente». Questa potestà tuttavia viene delineata materialmente e formalmente dalla norma conciliare. La limitazione dell'ambito di potestà si comprende facilmente se si ascoltano le voci risuonate nell'aula conciliare contrarie ad attribuire competenze giuridiche alle Conferenze. Queste voci hanno contribuito a diminuire il numero di casi nei quali lo schema del 1963 attribuiva un obbligo giuridico alle decisioni della Conferenza. Praticamente sono rimaste soltanto le competenze giuridiche condizionate dalle disposizioni del Codice di Diritto Canonico. Di conseguenza le decisioni prese dalla Conferenza

⁴⁷ «Alla Conferenza episcopale appartengono tutti gli ordinari dei luoghi di ciascun rito – ad eccezione dei vicari generali – i coadiutori, gli ausiliari e gli altri vescovi titolari incaricati di uno speciale ministero della Sede Apostolica o dalla Conferenza episcopale. Tutti gli altri vescovi titolari e i legati del romano pontefice – dato il particolare ufficio che esercitano nel territorio – non sono membri di diritto della Conferenza. Agli ordinari dei luoghi e ai coadiutori spetta voto deliberativo. Negli Statuti della Conferenza sarà deciso se agli ausiliari e agli vescovi che hanno diritto di intervenire alla Conferenza, spetti voto deliberativo o consultivo» (CD 38, 2).

⁴⁸ «Si raccomanda vivamente che i presuli delle Chiese orientali nel promuovere la disciplina delle proprie Chiese in seno ai loro sinodi, e per favorire più efficacemente le attività intese al bene della religione, abbiano presente anche il bene comune di tutto il territorio dove sussistano più Chiese di diverso rito, confrontando i loro pareri in adunanze interrituali, secondo le norme che verranno stabilite dalla competente autorità» (CD 38, 6).

⁴⁹ Cfr. R. Sobański, *La teologia e lo Statuto giuridico delle Conferenze...*, p. 107.

⁵⁰ «Ogni Conferenza episcopale rediga i suoi Statuti da far rivedere dalla Sede Apostolica; in questi, oltre ad altri mezzi, vengano stabiliti gli uffici che meglio rispondono allo scopo; quali, ad esempio, il consiglio permanente dei vescovi, le commissioni episcopali e il segretariato generale» (CD 38, 3).

⁵¹ Lo schema generale degli Statuti si trova in: M. Costalunga, *De episcoporum conferentiis...*, pp. 277-280.

⁵² «Le decisioni della Conferenza episcopale, quando siano state prese legittimamente e con almeno due terzi dei suffragi dei presuli appartenenti alla Conferenza con voto deliberativo, e siano state rivedute dalla Sede Apostolica, hanno forza di obbligare giuridicamente nei casi in cui ciò sia prescritto nel diritto comune, oppure sia stabilito da uno speciale mandato della Sede Apostolica, impartita o con motu proprio o dietro richiesta della stessa Conferenza» (CD 38, 4).

episcopale sono vincolanti soltanto nei seguenti casi: se presi all'unanimità; se presi con la maggioranza di 2/3 dei voti (sempre dopo la ricognizione da parte della Santa Sede); nei casi dove le Conferenze possono, secondo il diritto universale della Chiesa, applicare specificamente una misura⁵³. Tra queste misure si trovano soprattutto le questioni liturgiche, la preparazione dei libri liturgici, la cura della retta amministrazione nelle diocesi, la collaborazione con vari istituti religiosi e laici, la sollecitudine dei preti e religiosi pensionati, le questioni pastorali ecc.⁵⁴.

Per l'attuazione delle disposizioni del decreto conciliare *Christus Dominus*, il Pontefice Paolo VI con la lettera Apostolica *Ecclesiae Sanctae* (in seguito ES), data in forma di Motu proprio, stabiliva le norme di esecuzione⁵⁵.

3.3. Secondo il Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 agosto 1966)

Così è stato stabilito che i vescovi debbano prendere l'iniziativa di istituire le Conferenze dove ancora non esistano, e redigere gli Statuti che dovranno essere rivisti dalla Sede Apostolica (ES I,41,1). Mentre dove le Conferenze fossero già state costituite ed avessero già redatto i loro Statuti, dovranno uniformarli allo spirito del Concilio e mandarli alla Sede Apostolica per la loro revisione (ES I,41,2). Nelle nazioni in cui è difficile costituire una Conferenza, i vescovi, di intesa con la Santa Sede, dovranno unirsi alle Conferenze già esistenti che corrispondono di più alle necessità dell'apostolato della nazione (ES I,41,3). Non possono costituirsi le Conferenze di più nazioni o internazionali senza l'approvazione della Sede Apostolica la quale deve approvare le norme dell'azione. Come regola generale, la Sede Apostolica deve essere precedentemente avvertita (ES I,41,4), perché questa è una materia che potrebbe provocare ripercussioni da parte di altri Stati nei confronti della Santa Sede e quindi esige una certa cautela, che non consente di rimettersi a quanto decidono i vescovi della regione, senza una visione generale del problema. Si devono stabilire attraverso i segretariati le relazioni reciproche tra le Conferenze episcopali delle nazioni vicine per comunicare i metodi dell'attività pastorale, per lo scambio dei documenti emessi dalle Conferenze, delle esperienze e dei suggerimenti e per indicare di pericoli e di problemi più urgenti (ES I,41,5). Lo scopo fondamentale di tale collaborazione è stabilire una chiara linea dell'azione pastorale.

⁵³ Cfr. V. Gómez-Iglesias, *Los Decretos generales de las Conferencias episcopales. Nota a propósito de una interpretación auténtica*, Ius canonicum 26 (1986), pp. 277-279.

⁵⁴ Le competenze delle Conferenze episcopali in materia liturgica sono state descritte in: J. Fernández Ogueta, *Las Asembleas episcopales en la Instrucción Litúrgica*, Revista Española de Derecho Canónico 20 (1965), pp. 351-366; Le competenze in altre materie: M. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje zarządzania Kościołem...*, pp. 233-244.

⁵⁵ Cfr. Acta Apostolicae Sedis 58 (1966), pp. 757-787.

3.4. Secondo Lettera Apostolica motu proprio data *Apostolos suos* (21 maggio 1998)

Con la pubblicazione della Lettera Apostolica motu proprio data «*Apostolos suos*» la Chiesa ha inteso dare compimento all'auspicio formulato dalla II Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1985 di precisare la natura teologica e giuridica delle Conferenze episcopali, con particolare riguardo alla loro autorità dottrinale, fermo restando che nel loro modo di procedere esse servano all'unità della Chiesa nel rispetto della responsabilità di ciascun vescovo nei confronti della Chiesa universale e della sua Chiesa particolare. La finalità del Motu si colloca quindi nella prospettiva di approfondire e sviluppare più ampiamente lo studio sulla natura teologica e giuridica delle Conferenze dei vescovi, sia per l'oggettiva e riconosciuta importanza di tali organismi, sia per rendere più efficace la loro azione per il bene della Chiesa, sia per giungere ad un maggior grado di maturazione del senso comunionale dell'intero episcopato.

Il documento non vuole circoscrivere entro un elenco esauriente i temi che richiedono la cooperazione dei vescovi nella Conferenza episcopale, ma alcuni temi suggeriscono un'azione congiunta dei Vescovi: la promozione e tutela della fede e della morale, la traduzione dei libri liturgici, la promozione e formazione delle vocazioni sacerdotali, la messa a punto di sussidi per la catechesi, l'impegno ecumenico, i rapporti con le autorità civili, la difesa della vita umana, della pace e dei diritti umani, la promozione della giustizia sociale ecc. Come sottolineava J. Ratzinger, allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, presentando il documento: «Le Conferenze episcopali con i loro organismi ausiliari esistono per aiutare i vescovi, ma non per sostituirsi a essi»⁵⁶.

D'altra parte, a motivo del principio teologico che le Conferenze episcopali in quanto tali non sono realtà sostitutive o parallele del ministero del singolo vescovo, esse non costituiscono di per sé un'istanza dottrinale vincolante e superiore all'autorità di ciascun vescovo, che le compone. Ne deriva di conseguenza, che se le dichiarazioni dottrinali emanate da una Conferenza sono approvate all'unanimità dai vescovi, esse possono essere pubblicate a nome della Conferenza stessa, e i fedeli sono tenuti ad aderire a quel magistero dei propri vescovi, che deve essere sempre in comunione con il magistero del Romano Pontefice. Se però viene a mancare tale unanimità, la sola maggioranza qualificata dei vescovi di una Conferenza non può pubblicare l'eventuale dichiarazione come magistero autentico della medesima, a cui debbano aderire tutti i fedeli del territorio, a meno che tale documento approvato soltanto con una maggioranza qualificata non ottenga la *recognitio* della Sede Apostolica.

Con le precisazioni e i chiarimenti teologici, nonché con le conseguenti determinazioni giuridiche, il Motu proprio prosegue l'intenzione della Tradizione, e in

⁵⁶ Cfr. J. Ratzinger, *Presentazione della Lettera Apostolica sulla natura teologica e giuridica delle Conferenze Episcopali*, in: <http://www.paginecattoliche.it/modules.php?name=News&file=article&sid=25> (1.05.2008).

particolare del Concilio Vaticano II, di favorire la crescita dello spirito o affetto collegiale, anche in forme concrete di istituzione ecclesiastica, quali specialmente sembrano essere le Conferenze episcopali, senza però in nessun modo diminuire la rilevanza e la responsabilità del singolo vescovo e la funzione primaziale della Santa Sede, ambedue - queste ultime - istituzioni di diritto divino.

Conclusione

Al Vaticano II si impone l'esigenza di dotare l'istituto delle Conferenze episcopali di una adeguata disciplina di diritto universale conformemente con lo spirito ecclesiale della costituzione *Lumen gentium*. Il Concilio non solo ha preso atto della realtà preesistente, ma ha altresì inciso profondamente sulla fisionomia dell'istituto.

Riassumendo possiamo servirci delle parole di G. Feliciani: «il decreto *Christus Dominus* trasforma le Conferenze da incontri non ufficiali in istanze inquadrato nel diritto costituzionale della Chiesa, da assemblee volontarie in <coetus> obbligatori quanto a istituzione e partecipazione, da riunioni eterogenee nella configurazione e nella composizione a conventus essenzialmente omogenei, da organismi dotati esclusivamente di autorità morale a istituti capaci di assumere deliberazioni giuridicamente vincolanti, sia pure limitatamente a materie specifiche e a condizioni quanto mai rigorose»⁵⁷. D'altra parte sempre attuale rimane l'opinione dello stesso autore quando sostiene che le Conferenze episcopali «hanno cominciato ad esistere prima di essere istituite e pongono non pochi problemi a una riflessione teologica che si proponga di individuarne il fondamento ecclesiologico»⁵⁸, tale opinione condivisa da molti altri studiosi⁵⁹.

Malgrado sempre più forti processi di unificazione del continente europeo, sembra che l'Europa di oggi da l'impressione di essere incapace di trarsi d'impiccio di fronte agli atti del razzismo, ai sempre nuovi problemi sociali e politici, incapace di risolvere il problema dei sempre più numerosi emigranti, impaurita dalla possibilità di dover allargare sempre di più le sue strutture. Queste angosce rivelano soprattutto una debolezza di ideali, la mancanza di coscienza di un fondamento culturale, religioso ed ideale comune a tutta l'Europa, sia quella occidentale che quella orientale. Il problema è stato accennato già da J. Delors, il quale nel suo intervento durante l'incontro con i vescovi francesi a Lourdes il 27 ottobre 1989, accanto all'analisi delle varie dimensioni dell'unificazione del nostro continente, ha reso omaggio anche alla Chiesa che «vede l'aspetto materialista d'Europa e vuole

⁵⁷ G. Feliciani, *Le Conferenze episcopali dal Vaticano II al Codice del 1983*, in: *Natura e futuro...*, p. 32.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁹ Cfr. p.e. G. Mucci, *Le Conferenze episcopali e l'autorità di Magistero*, *La Civiltà Cattolica* 138 (1987), pp. 327-337; G. Feliciani, *Le Conferenze episcopali dal Vaticano II al Codice del 1983*, in: *Natura e futuro...*, pp. 33-34.

ridarle la dimensione spirituale»⁶⁰. Siamo persuasi che l'insegnamento ed azione sociale del del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa, profondamente radicata su suolo della teologia conciliare, formano un contributo importante per la presente unità dell'Europa e per la sua forma futura.

RADA KONFERENCJI EPISKOPATÓW EUROPY JAKO ŹRÓDŁO NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA. HISTORYCZNE POCZĄTKI I FUNDAMENT TEOLOGICZNY

S t r e s z c z e n i e

Dokumenty Magisterium wśród źródeł katolickiej nauki społecznej wymieniają m.in. konferencje episkopatów danego terytorium. Rada Konferencji Episkopatów Europy stanowi jednak strukturę specyficzną, której definicja przekracza rozumienie konferencji episkopatu „sensu stricto”.

Tezą artykułu jest, że podejmując problematykę społeczną w kontekście kontynentu europejskiego, również Rada Konferencji Episkopatów Europy może być uznana za pełnoprawne źródło katolickiej nauki społecznej. Artykuł stanowi próbę historycznego i teologicznego wprowadzenia w tę problematykę.

W części pierwszej przedstawiona została ogólna charakterystyka konferencji episkopatu. Część druga poświęcona została naszkicowaniu historycznej ewolucji Rady Konferencji Episkopatów Europy. W części trzeciej, na podstawie wybranych fragmentów konstytucji *Lumen Gentium*, dekretu *Christus Dominus*, motu proprio *Ecclesiae Sanctae* oraz listu apostolskiego w formie motu proprio *Apostolos suos*, wskazano na fundament teologiczny, w oparciu o który uznać można, że Rada Konferencji Episkopatów Europy stanowi istotne źródło katolickiej nauki społecznej.

⁶⁰ J. Delors, *La communauté européenne fruit de l'histoire, de la volonté et de la nécessité*, La Documentation catholique 1996 (1989), pp. 1101-1109.

BOGDAN BIELA

University of Silesia, Katowice

PASTORAL THEOLOGY OF FATHER FRANCISZEK BLACHNICKI – THE OUTLINE

Lately there have been a lot of discussions and articles on pastoral achievements of the God's Servant – father Franciszek Blachnicki.

F. Blachnicki was born 24th March 1921 in Rybnik, Poland into a large family. His secondary school years were spent in Tarnowskie Góry, where he matriculated in 1938. Whilst there he was very active in the scouting movement. At the beginning of the Second World War, he took part the September Campaign. After capitulation he joined the underground resistance movement. Following his arrest by the Gestapo in March 1940 he was sent to Auschwitz, where as prisoner number 1201 he remained for 14 months. Nine months of this was in the punishment brigade, which included almost a month in a punishment bunker. In March 1942 he was transferred to a prison in Katowice where, for his anti Nazi activities, he was sentenced to death, by beheading. After 5 months of waiting for the sentence to be carried out, the sentence was commuted. He spent the remainder of the war in various Nazi prisons and camps. During his time on death row, he experienced a conversion to a very personal faith in Christ, together with a decision to give his life to the service of Christ. After the war he entered the Silesia Seminary in Kraków, where on 25th June 1950 he was ordained to the priesthood. In the years 1954-56, during the period of the expulsion of the Bishops, he took part in activities of the underground Katowice Diocese. He helped to organize the return of the bishops to the diocese. After this, he worked for a period in the Diocesan Pastoral department and on the editorial staff of *Gość Niedzielny* (Sunday Guest). He also managed the Catechetics Centre, and from 1957 organized a temperance movement – Temperance Crusade. The central office of this crusade was closed by the communist government in 1960 and Blachnicki was arrested in March 1961. After 4 months of imprisonment, he was sentenced to 13 months imprisonment suspended for 3 years. From October 1961 Blachnicki undertakes further studied at the Catholic University in Lublin. Following completion he remains in Lublin as a lecturer – researcher in the Institute of Pastoral Theology. He specifically wanted to ensure that the Church's Second Vatican Council's teaching, were widely known and understood by both the clergy and the laity. He developed methods of post Vatican II liturgical formation. From the very beginning of his priestly ministry, he laid great store by working in small groups, starting with *Oaza Dzieci Bożych* – Oasis of God's Children – to the 15 day experiential retreat called *Oaza Żywego Kościoła* – Oasis of the Living Church.

This led to the formation of the Light – Life Movement. Despite difficulties, this movement gathered momentum not only in Poland, but also in Czechoslovakia and even in Bolivia. Blachnicki also began other initiatives, which were in response to the signs of the times. These initiatives included movements such as: Crusade for the Liberation of Man, The Great Evangelization Plan, Independent Christian Social Service, and Christian Service for the Liberation of Nations. Blachnicki became the spiritual father of a consecrated community – Institute of the Immaculate Mother of the Church. In 1981 when Martial Law was declared in Poland Blachnicki was abroad. From 1982 he settles in Germany in a Polish center Marianum in Carlsberg, where he died on 27th February 1987. After the death of Blachnicki, John Paul II wrote in a telegram: “God has called F. Blachnicki to Himself, and sadness fills many hearts. An ardent apostle of inner renewal and conversion and a great priest to youth has left us. His inspirations shaped a specific movement of renewal in Poland. His many talents, of both mind and heart, his specific charisma, which God had granted him, he devoted to building God’s Kingdom. He built it with prayer, apostleship, suffering he built with such determination that we rightly think of him as man of violence of this Church (Mt 11,12). We thank God for all the good that was the privilege of others to receive through him. We pray for the fullness of Light and Life for his soul”. A diversity of activity and service to and in the Church, through an awakening and reawakening of involvement of the laity, in struggle for the sobriety of the nation, in his concern for the youth and families resulted in Blachnicki being an unusual witness of faith. He became a voice, calling all the laity to truly live the mystery of the Church.¹

He was, however, not only a practitioner but also one of the most distinguished Polish theologians, whose practical solutions resulted from his deepened theological research². Nevertheless his achievements as the theologian remain underesti-

¹ B. Biela, *Kościół-wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*, Katowice 1993, pp. 10-11; M. Paluch, *Zarys historii Ruchu Światło-Życie*, Lublin - Kraków 1998.

² Bibliography F. Blachnicki counts 1064 positions (see: *Bibliografia prac ks. Franciszka Blachnickiego*, oprac. G. Wilczyńska, Krościenko 2002). The most important publications of F. Blachnicki: *Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu F. X. Arnolda. Problem zasady formalnej teologii pastoralnej*, Lublin 1965 (script BKUL); *Problem formalnej zasady teologii pastoralnej i duszpasterstwa*, Ateneum Kapłańskie 58, 69, 5 (1966), pp. 309-320; *Teologiczne podstawy apostołstwa. Prolegomena do teologii apostołstwa*, Ateneum Kapłańskie 58, 69, 5 (1966), pp. 261-274; *Das Prinzip des Gott-menschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie*, in: *Theologie im Wandel*, Hrsg. E. Wewel, München 1967, pp. 631-659; *Nowa struktura przedmiotu teologii pastoralnej*, Ateneum Kapłańskie 61, 3, 3 (1969), pp. 436-452; *Katechetyka fundamentalna. Skrypt dla studentów KUL*, Lublin 1970; *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 1, Lublin 1970; *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2, Lublin 1971; *Idea Kościoła we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 4 (1971), pp. 39-141; *Nowy obraz Kościoła – nowe duszpasterstwo*, in: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. V, Warszawa 1972, pp. 411-441; *Problem metody w teologii pastoralnej*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 6 (1973), pp. 145-155; *Teologia pastoralna jako teologia żywego Kościoła*, Ateneum Kapłańskie 66, 82, 1 (1974), pp. 42-51; *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii*, *Collectanea Theologica* 46, 4 (1976), pp. 87-93; *Chrystus i Duch Święty u początku Kościoła. Pneumatologiczny wymiar Kościoła i jego konsekwencje pastoralne*, *Znak* 28, 2 (1976), pp. 59-72; *Ewangelizacja według planu „Ad Christum Redemptorem”*, *Światło-Życie* 1988; *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1992; *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Krościenko 2002.

mated and insufficiently developed. This treatise's objective, therefore, is to familiarize readers with the theological thought of Blachnicki emphasising the concept of the pastoral theology.

Some one hundred years after pastoral theology had been introduced to the canon of the theological disciplines Anton Graf carried out a critical analysis of its current state. He did it on the basis of clearly defined formal rule of this science being the very nature of the Church which builds itself into the future. By doing so he managed to get this particular discipline of theology out of its pragmatic tightness according to which its main purpose was to describe the duties of the pastoral office of the Church and the way the said duties are to be fulfilled. The first formal rule of this discipline was the notion of *pastor* and this was the starting point from which conclusions were drawn as to both the subject and object of the ministry. Although the standpoint presented by Graf was clear and promising, the pastoral theology was unable to escape from the confines of its very name for another hundred years.

In his study devoted to ecclesiological deduction of the pastoral theology Blachnicki proved that "pastoral and theological apriori", so vital for the beginnings of the pastoral theology and its further development, was still present in his times and, although somehow mitigated in its strength, might distort its intended character. Therefore he was aware of the need of concise and organic synthesis of pastoralists' achievements in the field of ecclesiological course of the pastoral theology in order to deduct the formal rule and the very concept of the pastoral theology.

His first step was to point at Graf as the forerunner of these searches and attempts to renew the pastoral theology. According to father Blachnicki Graf's successor was Franz Xaver Arnold, whose thoughts, captured by father Blachnicki in his personalistical and christological rule of the pastoral theology contributed to a proper accentuation of the role of the word and the sacrament in relation to faith, dignity and sovereignty of a person called to the dialogue with God in Christ and ministerial order of the redeeming intermediacy carried out mainly by the office in relation to the internal redeeming process. On the other hand he emphasized the role of Karl Rahner by an outstanding and innovative attempt to anchor life of the Church in the dynamically understood mystery of the Holy Trinity and to explain life processes of the Church being the very core of its realization on the basis of the intertrinitary processes of the origin of the Divine Persons. The role of Rahner was also underlined by drawing one's attention to the formal object of the pastoral theology. A critical source of inspiration for F. Blachnicki was also the patristic concept of "Ecclesia Mater" proposed by Karl Delahaye. According to this concept right next to preaching of the Word of God and administration of the sacraments one of the principal functions of self-realization of the Church is Christian life. Importance of the thesis of Ferdinand Klostermann was emphasised by the Servant of God by means of showing a striking coherence of the concept of the rules of community with the theology of the local Church rediscovered and highly estimated by the ecclesiology of the Vaticanum II and by regarding this con-

cept as the rule of the Church life as well as the pastoral theology being the theology of the said life³.

The critical analysis of the temporary European pastoral and theological thought allowed F. Blachnicki not only to introduce the concept into the field of the Polish theological thought but also to work out his own original concept of this theological discipline. Father Blachnicki stayed within the course of ecclesiological deduction of the pastoral theology and at the same time formulated the concept of the Church corresponding to its current self-awareness. He derived this concept from his synthesis of ecclesiology of the Vaticanum II. At the same time, using the biblical notion of community he made an attempt of its Trinitarian deduction, which was manifested in association of pneumatological ecclesiology of Heribert Mühlen according to which the Church is the mystery of one Person (the Holy Spirit) in many persons and than in the Trinitarian justification of the theology of the redeeming intermediacy of the Church which is expressed in existence within the Church two orders of intermediacy corresponding to the double mission of the Divine Persons, namely the Christological order (related to a word, sacrament and the office) and the pneumatological order (related to realization of Christian life of all believers in the unity with Christ and other people in the Holy Spirit) and in defining the pastoral theology as the theology of the living Church on the basis of the Trinitarian dogma. This living Church is implemented community of people with God and with themselves in Christ and the Holy Spirit⁴.

According to researches and analyses F. Blachnicki came to such conclusions connected with an essence of Church as community and problem of Church redeeming intermediacy⁵.

1. Koinonia as principle of life in the Church

Koinonia is in its essence a men's participation in Trinitarian God's life brought out by selfgiving God which is at the same time a mission (sending) of God's Persons and Their presence in human life. According to the principle that "imma-

³ F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2..., pp. 13-158; idem, *Idea Kościoła we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej...*, pp. 8-66; see: F.X. Arnold, *Dienst am Glauben. Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge*, Freiburg 1949; idem, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-menschlichen*, Freiburg 1949; idem, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg 1956; idem, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955; K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Freiburg 1958; *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg 1964-1972, I, pp. 93-114; II/1, pp. 178 and next; F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Wien 1965.

⁴ F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2..., pp. 348-422; see: H. Mühlen, *Una Mystica Persona. Die Kirche als Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1967²; idem, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich – Du – Wir*, Münster 1966².

⁵ F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2..., pp. 423-438.

ment“ Trinity is also “economical“ Trinity meaning as imparting in the economy of salvation. Separate persons impart to us according to their personal properties : Father as expressing himself in his Son (Word); Son sent by his Father (incorporation) and as returning to Him as the answer of perfect love (paschal mystery); Holy Spirit as sent by Father and Son unifying us with his Son and through his Son with his Father. So it is koinonia with Father through Son in Holy Spirit.

A life community with God arising in this way which one can name a vertical koinonia leads as the consequence to the community of brotherhood which one can name horizontal community. Both these aspects of community are inseparable, but the first one has a priority before the second one as the only unity with God through Christ in the Holy Spirit that creates an objective base of mankind unity. Final koinonia source in both aspects is Holy Spirit who as one and the same person in many persons in Christ – Head and in particular members of Church and in the same time He continues the ecclesial “Us” embracing Christ and particular Church members.

Trinitary genesis of koinonia justifies its personal character. Both in vertical and horizontal aspect the community arises by actualization of personal behaviour and relations among people, finally by actualization of what is important for a personal being which is possessing oneself in giving to the other person. In this way a person fully realising oneself gets at the same time into the community with others. Koinonia leads a man into interpersonal relations – which are an essence of inner life of Trinity – making it fully active in personal life in interhuman community. So the idea of koinonia one can define by agape , meaning personal love connected with giving oneself (self- offering). At the same time the idea of a person’s life, expressing itself in community, is based on this love.

Koinonia which is the essence of the Church should be defined closer by the sacrament definition. Church is community – sacrament in time after the first community lost by sin and before final one which will be fully expressed in an eschatological order of resurrection. In an expression of community – sacrament there are three elements or aspects which should be emphasised: aspect of imperfection, lack of fullness; Church is a developing community , “in fieri”, on the way, with its permanent tension between “already” and “not yet”. It is connected with the dynamical aspect of Church – community; aspect of the sign: invisible idea of community must become visible on the surface of sign; aspect of efficiency: Church as a community is a tool of unity of mankind and God.

Dynamic aspect of koinonia comes from its personal character. God’s self-offering to human being must first of all have a character of calling directed to its freedom and receiving – a character of free decision which is a time event. This decision according to the historical character of human existence can and must all the time be actualized. In this way koinonia with God can develop, however never fully its fullness. On the other hand God self-offering as a permanent calling is always present in the Church – sacrament as already received in the Holy Spirit, although intensiveness and depth of it is still a developing process. The above

character of the Church as community – sacrament justifies finally possibility and necessity of pastoral theology as the theology of realizing the Church in its actual, historical situation.

The Church as community – sacrament must be a visible sign of invisible reality as its essence which is self-giving God towards people through Christ receiving in the Holy Spirit continuing the unity of people with Christ and with each other. How this invisible reality can be expressed in the context of a sign? Its sign as a whole order of preaching and spreading sacraments. One must also add – also as a sign – a service of hierarchy which is a guarantee of authentic relation between the word and sacrament historical and glorified Christ. A sign of receiving by people in the Holy Spirit self-giving God is its whole order of faith and love if it has a character of outer testimony in the community and if it creates the community itself. Finally its sign is a common unity in preaching and word confessing; in giving and receiving sacraments; in unity of office and charisma; in realizing a visible love. In this way Church becomes a visible sign – sacrament of this invisible, supernatural reality expressed by ecclesiological formula: one person in many.

Relation of a visible towards an invisible element in the Church is such that *koinonia* in both dimensions mostly is not realizing itself apart from a visible sign but in it and through it, but the outer sign itself, or self-realizing of the Church community does not guarantee an uprising of *koinonia* on certain outer surface. That is why certain changes are necessary to provide for realizing the Church by the idea of the living Church. One should understand the Church as vertical and horizontal community if it realizes itself as the visible one according to the sign – word, sacrament and social unity. Only then one can speak about realizing Church according to its essence, when there are all elements connected on its “total and dynamic essence“, both inside (invisible) and outside (visible). The Church arises there where the Holy Spirit, the Lord’s word, the Lord’s sacrament and Lord’s love create the visible and concrete community. In this way one can say that building of living Church is the purpose of pastoral theology as theology of realizing the church. On the contrary to such a church one can speak about a “dead” one where all those elements are not realized (completely outside activity, organized and natural, one side sacramentalism, relying on an action of invisible grace without caring on its incorporation and social forms etc.).

The Church as vertical and horizontal community shows and realizes itself first of all in the sign of liturgical gathering mainly on Eucharist. In this sign all the elements creating the Church community are present and when outer signs correspond with the inner ones – personal postures directing to faith and love, it means that there is an actualization of the Church as a community, so one should state Eucharist as the central position in the act of realizing the Church.

From personal and sacramental character of the Church community one can state that it must be realized in specific, local communities, as they are created by real and realized interpersonal relations but not an exposure towards an abstract or ideal one in a sense of for example the common Church. On the other hand only

a certain, local community can be a visual sign of invisible koinonia in the Holy Spirit. Church existing in local community is at the same time a sign of the common Church in which this church is really present and the common church is a community of local churches. So it is a conclusion that realizing the church is creating and developing local communities which again is expressed and concentrated in the sign of Eucharistic community.

The Church is a sacrament, meaning sign and tool of unity with people and God and with each other. According to what was stated, it is only a sacrament when it expresses itself in a sign of certain and realizing community. So such a community is a tool of spreading salvic graces to those who are still outside. Another words, community – sacrament, so the Church actualizing in certain local community is also a centre of the redeeming intermediation. The Church being the living one, is at the same time life – giving. It means that taking care of the most intensive realisation of the Church in communities is also taking care of realizing the Church as community – sacrament which gives its extensive development in a very sufficient way⁶.

2. Koinonia as the principle of action in the Church

If the essence of koinonia is self-giving God in the double mission of Son and Holy Spirit one can consider the problem of Church intermediation in a double aspect: in its connection with the mission of Son and Holy Spirit. One can speak of redeeming intermediation in Christological and pneumatological aspect.

In the first, Christological order of redeeming intermediation one can again exclude a double aspect: intermediation of word and sacrament. It is an answer to the double aspect in which one can consider the Everlasting Word in its inside – trinitary existence: as the Word coming out from the Father spoken, born by him and as the Word of answer coming back to the Father getting in “Me – You” relation to Him, united with him in love. According to it one can speak about double mission of the Son in redeeming economy: He is the Word of God spoken and directed to mankind as an expression of self-giving towards a man as an expression directed to his freedom and as an answer of self-giving and love to the Father given to the human nature and in the name of humanity. Because both the Son’s missions realizes historically by a single and certain human nature personally with Person of the Everlasting Word and made its tool, secondly it is directed to all people who must step into a direct contact. So there is a necessity of the Church’s redeeming intermediation whose essence is everlasting incorporation in certain points of space and time in face of certain people, following generations, self-giving God in Christ’s mission in its double character by the double order of word and the sacrament service. In this double mission of redeeming intermediation self-giving God in Christ

⁶ F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2..., pp. 439-444.

is giving present as something principally independent from a man as a personal hence free and sovereign act of self-giving God. On the other hand its presentation in time and space is dependent on many ways by human activity in the Church.

Apart from the word and the sacrament one must point at the third element that belongs to the Christological order of redeeming intermediation. There is existing in the Church and belonging to its essence a hierarchy office. Its aim is the personification of God's salvation calling in Christ on the area of a personal sign. Human being is here as a sign of Christ engaged by Christ to personify himself in Church as a groom calling for meeting. Existing of hierarchy office creates the church as a structure of a dialogue being a visible sign of koinonia of dialog with God meant to be actualized.

All of this mentioned as a christological, redeemed intermediation order brings one of course to a unity among people and God – to koinonia which is according to the personal character of God and human being possible to happen only by a personal way – by self – giving in the act of faith and love. It is only possible in the Holy Spirit. This is the mission of the Holy Spirit – when sent to a specific person fills him with graces and establishes within him a personal life, enabling him to receive the unity – koinonia with Him. The Holy Spirit remains a personal “us” in the Trinity as a one Person in Christ and dwells in people called to the unity with Him.

Here we face a crucial question for the theology of a redeeming intermediation: whether and if yes, how self-giving of the Holy Spirit or its mission may be participated by the Church as it intermediates in giving the Son's mission in word and sacrament?

While answering this question one must first exclude the conception of redeeming intermediation named by Arnold “organological”, which is connected with giving the Holy Spirit and causing by Him a personal faith and love decision by one side, transitive acts of redeeming intermediation (word and sacrament). Receiving Christ in word and sacrament can only be done in the Holy Spirit, meant by giving by him earlier a grace of faith. Intermediation of word and faith must be always seen as a serving and supreme matter in relation towards the person of Christ and the one who receives them. Sacrament always works in a free way under the inspiration of the Holy Spirit.

These theses may not be in contradiction with a certainty expressed in the tradition and Church teaching, that word preaching and mainly spreading of sacraments are the tool of grace spreading, so at the same time they play an intermediating part in transmitting the Holy Spirit and its deed. How to reconcile these two theses is a theological problem worth explaining. Probably one of the most convincing attempts to come to terms with the issue is Mühlen's concept of “personal reasonability”. According to this his views, personal exposure to Christ, to the receiver of word and sacrament, mainly if it expresses itself in personal engaging of man dispenser causes in him more ability to personal self-giving which in consequence leads to a deeper unity and a stronger covenant. When seen from this per-

spective one can say that this description of a personal reason in the context of the whole shape of our consideration is, in a sense, dispensing the Holy Spirit.

Speaking about it one cannot forget about one basic and revealed truth that the Holy Spirit is sent by the Father and the Son. It is the same in the inner – trinitary life that that Holy Spirit comes from the Father and the Son. There is the difference as here the Son as a man in his human nature sends together with the Father the Holy Spirit to the Church. It should be connected with the mystery of Christ's Passover. As an act of the greatest love expressed in giving life, God accepting his Son in the act of resurrection and glory of Christ is "us – an act" the Father and the Son, and as the fruit is pouring out the Holy Spirit on the redeemed mankind. Also origin of the Holy Spirit in the Trinity is a fruit "us – an act" of the Father and the Son uniting in love. Any giving of the Holy Spirit in the Church has its reason in the Passover Mystery and in this sense one can speak of redeeming intermediation of Christ's sacrifice on the Cross as the act of the greatest love.

The deepest mystery of redeeming intermediation expresses itself in the fact that Christ in giving grace of a new life flowing from the Passover Mystery, as in giving its Spirit He uses an intermediation of the Church itself. Anyway it is not done as it were automatically, treating "grace" in an instrumental way, and treating the Church as a peculiar giving institution (spreading grace from "safe", or "magazine" towards receivers using sacraments as "grace channels", but in a personalistic way. Christ constitutes the Church as His Bride standing in front of Him and getting into "I – You" relation which leads to the unity through love. This union between Christ and the Church in the Holy Spirit as "we – act" Christ and the Church becomes a motherhood principium of spreading grace giving the Holy Spirit to certain members of the Church or to people called but staying outside. In this way every union with Christ realized in the Church in faith and love based on an example of Christ and the Father in the Passover Mystery becomes an act of redeeming intermediation participated in the Holy Spirit. This intermediation was first realized in Mary who as the Bride and Mother of Christ through uniting with Him in Passover became Mother of the Church. Mary's posture towards Christ and the whole Church is being realised in every new member of the Church. Because the principal originator of life-giving unity is the Holy Spirit who in this way shows Himself in the Church as its own principium, one can call this order of redeeming intermediation as a pneumatological intermediation.

So we come to the conclusion that koinonia itself as realizing in the Holy Spirit unification with the Holy Spirit has in the Church the character of redeeming intermediacy.

The thesis presented above explains better and in a more convincing way a statement, that koinonia is a principle of the Church work. Realizing the Church is the final aim which is defined in all elements and virtues. From the nature of the Church's purpose described in such a way comes first of all its possibility. In the first place one can see very clearly a line of possibility in action coming up from sovereignty of self-giving God and freedom of a man coming into this unity. A very hum-

ble posture must be developed in this respect. It should be principal towards all engaged in action of redeeming intermediation of the Church. On the other hand one can see very clearly that realizing koinonia as sacrament in a certain moment in history is depends in many ways on the Church cooperation in character of real, foreseeing and free action⁷.

3. Originality of conception of theology of the living Church

Synthesis of his deduction father Blachnicki put into his rule of life of the Church, the rule of its operation and the rule of the pastoral theology (pastoral ecclesiology) as the theology of this life.

The rule of the life of the Church describing the way it is supposed to manifest itself according to the will of Christ and its own nature, securing itself internal and external growth, is koinonia, which translates into the visible sign of the ministry of word and the sacrament and a social unity of faith and love – communion of people with Christ and themselves in the Holy Spirit, who as the one and the same Person in Christ and all the members of the Church constitutes invisible essence of this community. The rule of functioning the Church being at the same time the rule of the pastoral theology and ministry formulated by father Blachnicki is as follows: the redeeming intermediacy of the Church (being the ministry) is to be executed in order and in such a way that it would embody self-offering of God in Christ in the word and the sacrament and to condition free acceptance of this self-offering in a mutual surrender through faith and love for execution of the community in the vertical aspect (with God) and the horizontal one (with brothers) in the visible and effective sign of the Eucharistic assembly and the local community remaining in community with the Church⁸.

As one can see the pastoral theology was understood by F. Blachnicki as the theology of the redeeming intermediacy of the Church, based on the “leading concept” of self-realisation of the Church specified by the notion of sacrament. The “leading concept” itself was worked out by ecclesiology of the Vaticanum II. The rule of life and functioning of the Church is execution of koinonia in the three aspects of the Church’s life. First of all it is the sign of the Eucharistic assembly, which, thanks to a constant presence of Christ in his Church has the power of revelation and self-creation of the Church through preaching the word, celebrating Eucharist and the remaining sacraments (*leiturgia*). Second of all the Church has the power to manifest itself in human beings (*martyria*), through preaching the word related to conversion (evangelisation) and commitment of a person to the process of initiation (catechumenat) which leads into discovery of the serving community (*diakonia*) which dedicates itself for the task of renewing a local Church (*koinon-*

⁷ F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2..., pp. 447-452.

⁸ Ibidem, pp. 454-455.

ia). In view of the above a critical task is to be performed by ecclesiastical movements within the Church. One of them is evangelical and catechumenal Light-Life Movement established by F. Blachnicki.

Formulating the rule of the formal pastoral theology not only did F. Blachnicki point at its importance in execution of the so called ministry, but also emphasized its importance in defining the structure of the object of the theology of the living Church. The pastoral theology understood in the formal manner proposed here acquires its principle which allows for developing it into a legitimate theological and a deductive science. The pastoral theology gets in this way clearly defined material and formal object. The material object is the Church itself; therefore it is more appropriate, according to F. Blachnicki, to speak about the pastoral ecclesiology rather than about the pastoral theology. The very notion "pastoral", on the other hand, points at the formal object, being active and dedicated concern for the growth of the Church. This concern can apply only to the living Church, existing and designated for growth in the contemporary world. This contemporariness is also the formal object of the discipline in question. Therefore the postulated analysis has to take into account the three elements: the ideal picture of the Church corresponding to the God's plan is to be regarded as normative and binding one, the current state of the Church in all its manifestations and forms of operation is to be critically evaluated and the so called temporary world must be taken into consideration as a sort of vocation and specification of God's calling to implement the mission of the Church. As the consequence of the analyses carried out father Blachnicki was able to suggest the following definition of the pastoral theology: the pastoral ecclesiology is the theological and practical science, which in the light of the revelation and the redeeming will of God (*obiectum formale quo*) deals with the living Church, which is the Church, provided that it manifests itself and is supposed to manifest itself temporarily in the community (*obiectum formale quod*), and which, on the basis of the analysis of the current state of the Church, formulates rules and objectives for today and the future. From the quoted above formal rule of the pastoral theology, apart from guidelines for the method of the pastoral theology, father Blachnicki specified the whole scope and structure of the material object of this discipline, dividing it into the pastoral theology (the pastoral ecclesiology), the general and the detailed one. The regulating rule defining the structure of the object of the pastoral ecclesiology is the notion of community, which in this system functions as both the rule unifying all detailed disciplines and areas of the pastoral ecclesiology and, on the other hand, the basis of their fragmentation and division⁹.

Critical evaluation of the works of the pastoralist shows that in his koinonistic and pneumatological rule of the pastoral theology and the ministry he managed to keep the balance between communal and personal elements. The said balance was emphasized in the personal and Christological rule characteristic for show-

⁹ F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2..., pp. 456-486.

ing the typical features of the redeeming process and the redeeming ministries of the Church springing out from these features. In view of the above the criticism of communal concentration of the life of the Church as well as the pastoral theology as the theology of the communal concentration of this life seems unjustified. On the contrary, one has to emphasize the fact that it was precisely the study on Christian personalism made him sensitive to the communal concentration of ecclesiology of the Vaticanum II, which eventually resulted in formulation of the two formal rules of the pastoral theology: the personal and Christological one as well as the koinonistic one¹⁰.

Until the very last days of his life F. Blachnicki has been meditating upon and improving his concept of the pastoral theology by verifying the results of his survey in the pastoral practice of the movement of the living Church – “Light-Life”. Contemplating the state of contemporary theological and pastoral thought he suggested creation of pneumatological – christological – ecclesiological treaty of the pastoral theology which would give more importance to pneumatological vision of the Church¹¹. One of the effects of his reflections combined with the evangelisational and catechumenal concept of the ministry was a postulate to modify the name of the “pastoral theology” into the “theology of evangelisation”. Today, especially when the beatification process has been initiated, F. Blachnicki’s thought is being carefully examined and rediscovered for it has become clear that the charismatic vision of the God’s Servant was far ahead of his times¹². Therefore attempts to develop his concept of realisation of the Church *hic et nunc* does not seem to be merely an option. It appears to be a must.

ZARYS KONCEPCJI TEOLOGII PASTORALNEJ KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO

Streszczenie

Krytyczna analiza posoborowej myśli pastoralno-teologicznej posłużyła ks. Blachnickiemu nie tylko do wprowadzenia jej na obszar polskiej myśli teologicznej, lecz także do wypracowania własnego i oryginalnego ujęcia tej dyscypliny wiedzy teologicznej. W swojej koncepcji ks. Blachnicki, pozostając w nurcie eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej, wypracował pojęcie Kościoła odpowiadające aktualnej jego samoświadomości. Pojęcie to wyprowadził z dokonanej przez siebie syntezy eklezjologii Vaticanum II.

¹⁰ Check, B. Biela, *Zarys koncepcji teologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice 2004, pp. 59-67; M. Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, pp. 187-193.

¹¹ F. Blachnicki, *Chrystus i Duch Święty u początku Kościoła...*, pp. 167-172.

¹² Check, M. Łaszczyk, *Ruch „Światło-Życie” w służbie odnowy parafii i duszpasterstwa według koncepcji pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, *Studia Włocławskie* 5 (2002), pp. 198-215; B. Biela, *Cura pastoralis w świetle eklezjologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, *Studia Pastoralne* 1 (2005), pp. 45-67.

Operując biblijnym pojęciem wspólnoty, dokonał jednocześnie próby jej trynitarnej dedukcji, co znalazło wyraz najpierw w asocjacji pneumatologicznej eklezjologii H. Mühlena, a następnie w trynitarzym uzasadnieniu teologii pośrednictwa zbawczego Kościoła, które wyraża się w istnieniu w Kościele dwóch porządków pośrednictwa, odpowiadających podwójnej misji Osób Bożych, a więc porządku chrystologicznego (związanego z słowem, sakramentem i urzędem) i porządku pneumatologicznego (związanego z realizacją życia chrześcijańskiego wszystkich wiernych w zjednoczeniu z Chrystusem i innymi ludźmi w Duchu Świętym), i w określeniu teologii pastoralnej jako teologii żywego Kościoła na podstawie dogmatu trynitarne. Tym żywym Kościołem jest zrealizowana wspólnota życia ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą w Chrystusie i w Duchu Świętym. Syntezę swej dedukcji ks. Blachnicki zawarł w sformułowaniu zasady życia Kościoła, zasady jego działania i zasady teologii pastoralnej jako teologii tego życia.

Zasadą życia Kościoła, określającą, w jaki sposób ma się on urzeczywistniać zgodnie z wolą Chrystusa i swoją naturą i dla zapewnienia sobie wewnętrznego i zewnętrznego wzrostu, jest koinonia, czyli – zrealizowana w widzialnym znaku posługi słowa i sakramentu oraz społecznej jedności wiary i miłości – wspólnota ludzi z Chrystusem i z sobą w Duchu Świętym, który jako jedna i ta sama Osoba w Chrystusie i wszystkich członkach Kościoła stanowi niewidzialną istotę tej wspólnoty. Sformułowana przez Blachnickiego zasada działania Kościoła, będąca zarazem zasadą teologii pastoralnej i duszpasterstwa, brzmi następująco: Pośrednictwo zbawcze Kościoła (czyli duszpasterstwo) należy sprawować w tym celu i w taki sposób, aby uobecniać samooddanie się Boga w Chrystusie w słowie i w sakramencie i warunkować wolne przyjęcie tego oddania się we wzajemnym oddaniu siebie w Duchu Świętym przez wiarę i miłość, dla urzeczywistniania wspólnoty w aspekcie wertrykalnym (z Bogiem) i horyzontalnym (z braćmi), w widzialnym i skutecznym znaku zgromadzenia eucharystycznego i wspólnoty lokalnej, pozostającej w jedności z Kościołem powszechnym.

Teologię pastoralną ks. Blachnicki rozumiał jako teologię zbawczego pośrednictwa Kościoła, u podstaw której leży, wypracowany przez eklezjologię Soboru Watykańskiego II, „obraz wiodący” urzeczywistniania się Kościoła jako wspólnoty, określony bliżej przez pojęcie sakramentu. Zasadą życia i działania Kościoła jest realizowanie koinonii na trzech płaszczyznach życia Kościoła. Najpierw w znaku zgromadzenia liturgicznego, które – dzięki stałej obecności Chrystusa w swoim Kościele – posiada moc objawiania i tworzenia siebie jako Kościoła poprzez przepowiadanie słowa, sprawowanie Eucharystii oraz pozostałe sakramenty (*leiturgia*). Następnie Kościół ma moc urzeczywistniania się w osobie ludzkiej (*martyria*) poprzez przepowiadanie słowa, związane z nawróceniem się (ewangelizacja) i włączeniem się osoby w proces inicjacji (katechumenat), który ostatecznie prowadzi do odkrycia diakonijnej wspólnoty (*diakonia*), stojącej w służbie odnowy Kościoła lokalnego (*koinonia*). W realizacji tego zadania wielką rolę mają do spełnienia rozwijające się w Kościele ruchy eklezjalne. Jednym z nich jest założony przez ks. Blachnickiego ewangelizacyjno-katechumenalny Ruch Światło-Życie.

W konsekwencji ks. Blachnicki sformułował treść zasady formalnej teologii pastoralnej. Oprócz jej znaczenia w realizowaniu tzw. duszpasterstwa, wskazał również na jej wartość w określeniu struktury przedmiotu teologii żywego Kościoła. Teologia pastoralna jako nauka zyskuje w proponowanej zasadzie formalnej swoje principium, które pozwala rozbudować ją jako prawdziwie teologiczną i dedukcyjną naukę. Otrzymuje ona jasno określony przedmiot materialny i formalny. Przedmiotem materialnym jest Kościół, dlatego zamiast o teologii pastoralnej, lepiej – zdaniem Blachnickiego – mówić o eklezjologii pastoralnej. Określenie „pastoralna” z kolei wskazuje na przedmiot formalny, jakim

jest zaangażowana i zmierzająca do działania troska o wzrost Kościoła. Ta troska może dotyczyć tylko Kościoła żywego, istniejącego i mającego się urzeczywistnić we współczesnym świecie – i ta aktualność również stanowi przedmiot formalny tej dyscypliny. Dlatego w postulowanej analizie trzeba zawsze mieć na uwadze trzy elementy: idealny obraz Kościoła, odpowiadający Bożemu planowi jako element normatywny i zobowiązujący; aktualną, zjawiskową postać Kościoła w jego przejawach życia i formach działania jako element krytycznie oceniany i – na trzecim miejscu – tak zwany świat współczesny, jeśli warunkuje on urzeczywistnianie się Kościoła, będąc jakąś aktualizacją i specyfikacją Bożego wezwania do realizacji misji Kościoła. W konsekwencji, jako rezultat dokonanych analiz, ks. Blachnicki zaproponował następującą definicję „teologii pastoralnej”: Eklezjologia pastoralna jest teologiczno-praktyczną nauką, która w świetle objawienia oraz zbawczej woli Boga (*obiectum formale quo*) zajmuje się żywym Kościołem, czyli Kościołem, jeśli urzeczywistnia się on i ma się urzeczywistniać współcześnie we wspólnocie (*obiectum formale quod*), ustalając – na podstawie analizy jego sytuacji – zasady i dyrektywy jego działania na dziś i na jutro. Oprócz wskazań dotyczących metody teologii pastoralnej ks. Blachnicki wyprowadził również cały zakres i strukturę przedmiotu materialnego tej dyscypliny, dzieląc ją na teologię pastoralną (eklezjologię pastoralną) ogólną i szczegółową. Zasadą porządkującą i określającą bliżej strukturę przedmiotu eklezjologii pastoralnej jest idea wspólnoty, która pełni w tym schemacie zarówno funkcję zasady jednoczącej wszystkie dyscypliny szczegółowe i dziedziny eklezjologii pastoralnej, jak i podstawę ich podziału.

JACEK KEMPA

University of Silesia, Katowice

EINDEUTIGKEIT UND PLURALITÄT IN DER SOTERIOLOGIE. BEMERKUNGEN AM RANDE DES ENTWURFS VON W. HRYNIEWICZ

1. Das Problem

In der Soteriologie wird die Vielfalt der Modelle anerkannt. Dennoch ist die Rede von der einen christlichen Soteriologie berechtigt. Die einzelnen Modelle befinden sich nämlich nicht in einem losen Nebeneinander. Das heißt aber, es müssen ein oder mehrere Bezugspunkte für gegenseitige Beziehungen der erstellten Modelle aufgewiesen werden. Erst unter dieser Bedingung kann man von der Komplementarität der soteriologischen Modelle und letztlich von der einen christlichen Soteriologie sprechen. Auf diese Weise tritt aber die Frage nach den Kriterien der Komplementarität zutage. Sie muss beantwortet werden, wenn man von der Komplementarität der theologischen Modelle berechtigt reden, das heißt vor allem, den Vorwurf der Beliebigkeit abwehren will.

Die Vielfalt der soteriologischen Modelle ergibt sich aus unterschiedlichen Gründen, unter denen sowohl der kulturelle Hintergrund und damit bestimmte Heilsvorstellungen als auch der theologische Grundgedanke von dem „immer größeren“ Gott zu den wichtigsten zählen. Die relative Einheit (Komplementarität) der Modelle ergibt sich wiederum aus dem Rückbezug auf das Zeugnis des Neuen Testaments und aus der Suche nach der einen Wahrheit des sich in Christus offenbarenden und durch ihn heilwirkenden Gottes. Die in der Komplementarität mündende Verbindung der Modelle bleibt also durch die Quelle und das Ziel erhalten. Diese beiden Kriterien können allerdings nicht selbstverständlich eine solche Einheit (als komplementär) gewährleisten. Das Zeugnis der Schrift von der Erlösung/Befreiung/Begnadung des Menschen ist nämlich ebenso vielfältig. Wenn die Bibel in verschiedenen Bildern und Metaphern davon spricht, so bildet sie selbst schon einen Ausgangspunkt für unterschiedliche theologische Modelle. Das Gemeinsame im soteriologischen Bekenntnis des Neuen Testaments liegt sicher in der allgemeinen, aber unwiderruflichen Bindung der Heilsvermittlung an Jesus Christus. „Jesus ist der Christus“ – lautet das grundlegende soteriologische Bekenntnis, ausgedrückt natürlich auch in der zeitbedingten Figur des Messias. Dieses „minimale“ Bekenntnis muss mindestens durch zwei Tatsachen umschrie-

ben werden: der universellen Heilsbedürftigkeit der Menschen („Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren“; Röm 3,23) und der Einzigkeit Jesu Christi als Heilmittlers („Und in keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“; Ap 4,12). Auf diese Weise zeigt sich der unwiderlegbare Kern des christlichen Erlösungsglaubens.

Das soteriologische Zeugnis der Schrift darf aber nicht auf das gemeinsame Minimum reduziert werden. Gerade die Vielfalt der Aussagen über die Natur des Erlösungswerkes Gottes in Christus – in Bildern, Metaphern und ansatzweise in Modellen ausgedrückt – ergab sich im Verlauf der Theologiegeschichte als inspirierende Kraft für die theologische Auslegung des soteriologischen Grundbekenntnisses. Für weitere differenziertere Diskussionen bleibt zu untersuchen, in welchem Maße einzelne biblische Aussageweisen als verbindlich zu bezeichnen oder inwieweit sie hingegen einer kulturbedingten Ausdrucksweise zuzurechnen sind.

Ähnlich stellt sich die Situation der unterschiedlichen Modelle, die im Laufe der Zeit erstellt wurden, dar. Insofern sie heute als gegenseitig komplementär angenommen werden können, kann man sagen: Sie beanspruchen, einen Wahrheitskern ausgedrückt zu haben, ohne dabei die Erklärung der ganzen Wahrheit des Heilsgeschehens in Christus zu bringen.

So zeigt sich, dass das erwähnte, gemeinsame Ziel der soteriologischen Modelle – der Ausdruck der Wahrheit Gottes in dessen Heilshandeln für den Menschen – nur im begrenzten Maße als Kriterium der Einheit und Komplementarität der Modelle dienen kann. Vor allem deshalb, weil die Wahrheit selbst nicht als ein externes Kriterium zur Verfügung steht, sondern der Zugang zu ihr gerade erst innerhalb der theologischen Versuche erschlossen wird. Der maßgebliche Inhalt der Offenbarung wird auch durch zeitbedingte Metaphern ausgedrückt, und ist insofern auf ähnliche Weise interpretationsbedürftig. Der „Kern der Wahrheit vom Heilshandeln Gottes“ ist außerhalb der bestimmten Sprechweisen, der Kultur, der Geschichte nicht zugänglich.

In der Annahme der These von der Komplementarität der soteriologischen Modelle bleiben also weiter die entscheidenden Fragen offen. Die Frage nach den Kriterien der Komplementarität lässt sich durch den Hinweis auf den biblischen Hintergrund und auf das Ziel: die Erkenntnis des Heilshandelns Gottes, nicht eindeutig beantworten. Der Anspruch der Wahrheit Gottes, die in den einzelnen Modellen teilweise zur Sprache kommen soll, fordert aber zur Suche nach möglichst stringenten Kriterien der Komplementarität auf.

Zu bemerken ist im weiteren Folgendes: Wenn eine Gruppe von Modellen als komplementär aufgewiesen wird, dann bedeutet das nicht, dass die Spannung zwischen ihnen aufgelöst ist. Sie bilden kein einheitliches System, sie bleiben eben einzelne Modelle. Zuordnung und Eigenständigkeit drücken eine dauernde Spannung zwischen ihnen aus.

In einer solchen dynamischen Beziehung machen sich weitere Probleme bemerkbar. Da zeigt sich vor allem die Frage: Wie können andere Modelle aus der

Sicht eines bestimmten Modells in Geltung bleiben? Ergibt sich die Etablierung eines Modells nicht gerade aus der Infragestellung – zumindest teilweise – anderer Modelle? Prinzipiell kann das Problem gelöst werden: Eine partielle Infragestellung ist auch eine partielle Annahme. Eine partielle Infragestellung führt zu einem verbesserten Vorschlag, der die Elemente des kritisierten Modells gutheißt und sie insofern in eine positive Beziehung zu sich selbst setzt.

In der Tat aber ist in diesem Punkt die Annahme der Komplementarität zu überprüfen. Kann sie wirklich stattfinden? Dies versuchen wir anhand der Darstellung einer bestehenden Konzeption zu überprüfen. Wir wählen dazu den Entwurf eines polnischen Theologen.

2. Waclaw Hryniewicz: Soteriologia paschalis. Eigenständigkeit und Offenheit eines Entwurfs zur Soteriologie

W. Hryniewicz, ein Ökumeniker und Systematiker aus Lublin, legt in seinen theologischen Beiträgen eine konsequente Sicht der Soteriologie dar. Darunter ist sein dreibändiger „Entwurf der christlichen paschatischen Theologie“ am markantesten.¹ Dieses Werk wird von einer Vielzahl kleinerer Beiträge begleitet. Die wichtigste Inspiration der spezifischen Soteriologie von Hryniewicz kommt aus der Quelle der östlichen Tradition. Diese Tradition wird hier umfassend verstanden: Es geht sowohl um die Schriften der östlichen Kirchenväter, als auch um die spätere, bis zur gegenwärtigen, Theologie des orthodoxen Ostens. Das Hauptanliegen des Theologen ist es, die umfassende „theologia paschalis“ darzulegen. Dabei zeigt sich, wie sehr dieser Entwurf auf dem Ausgang der westlich-lateinischen soteriologischen Tradition aus den Verengungen der einseitig verstandenen Kreuzestheologie insistiert. Es kommt hier also ein Anliegen zum Vorschein, das sich fast selbstverständlich aus der Begegnung der östlichen mit der westlichen Tradition ergibt. Die auf dem einseitig verstandenen Kreuzesgeschehen fixierte westliche Soteriologie soll um die Inspiration des östlichen Denkens erweitert bzw. korrigiert werden. Das Anliegen ist nicht neu, besonders mit der Erneuerung der Theologie durch die Rückkehr zur Patristik und die Abwendung von der Verengung der spät- und neuscholastischen Themenstellung schon seit längerer Zeit erkennbar. Bei Hryniewicz zeigt sich allerdings, wie viele Facetten dieses Problem hat. Dabei ist hier das für uns interessante Problem der Spannung zwischen der Suche nach einem eigenständigen, systematisch geordneten Modell und der Offenheit für andere, als komplementär anerkannte Modelle klar erkennbar. Das Thema der Kriterien der Komplementarität der theologischen Modelle wird hier ebenfalls erörtert. Hryniewicz versucht ein integrales Verständnis der Soteriologie zu entwickeln. Darunter versteht er vor allem die Bindung des Heilsgeschehens an das ganze Christusereignis. Die Passion und

¹ Für uns entscheidend wird hier der 1. Band sein: *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1987 [weiter zitiert: CNP].

der Tod Jesu Christi müssen in ihrer Heilsbedeutsamkeit in Zusammenhang mit seiner Auferstehung (oder besser, breiter: seiner Verherrlichung) gebracht werden. Diese wiederum als das eine Paschamysterium muss in Verbindung mit der ganzen Lebensgeschichte und dem Inhalt der Verkündigung Jesu gesehen werden. Dabei soll das Geheimnis Jesu, d.h. die Wahrheit von der Inkarnation des Logos, immer klar mitbedacht werden (in dieser, und nur in dieser Hinsicht kann man von der soteriologischen Relevanz der Inkarnation sprechen).² Ein solches Anliegen bedeutet nicht, dass Hryniewicz kein Modell, sondern eine „universelle“, allumfassende und letztgültige Erklärung anstrebt. Es besagt nur, man soll das Christusereignis in seiner Heilsbedeutsamkeit ganzheitlich betrachten. Nur so wird die richtige Grundlage für die Erfassung des Heilshandelns Gottes in Christus geschaffen. Erst innerhalb dieser ganzheitlichen Schau können einzelne Modelle entfaltet werden.

Das Handeln Gottes selbst bleibt ein Teil des Geheimnisses Gottes. Es ist dem menschlichen Erkenntnisvermögen nur teilweise zugänglich. Oder besser gesagt: In einer systematischen Entfaltung lassen sich jeweils nur einzelne Aspekte dieses Handelns erschließen. Insofern erfordert gerade das ganzheitliche Verständnis des Heilshandelns Gottes durch Christus die Erfassung von dessen Wirkung in verschiedenen Modellen, die einander ergänzen sollen.

Auf diese Weise anerkennt Hryniewicz die Komplementarität der soteriologischen Modelle und schafft zugleich ein Kriterium für sie: Die Modelle sollen sich auf das ganze Christusereignis beziehen.³

Als vorbildhaft in dieser Hinsicht erscheint im Werk von Hryniewicz die Soteriologie der östlichen Väter. Die schematische Zuordnung ihres Denkens zur „Inkarnationsoteriologie“ (als Abgrenzung zur „Kreuzesoteriologie“) lehnt er entschieden ab. Die Väter beschränken sich keineswegs auf die punktuell verstandene Menschwerdung des Sohnes als „selbständiges“ Heilsereignis. Sie verbinden die Menschwerdung Gottes als Heilsmysterium stets mit dem Tod und der Auferstehung Christi. Ihre (auf diese Weise „ganzheitliche“) Theologie entfaltet sich in unterschiedlichen Versuchen, aber immer im Bewusstsein des ganzen heilbringenden Christusereignisses.⁴

Im Gegensatz dazu sieht Hryniewicz in der westlichen Soteriologie eine fortschreitende Einengung der Perspektive auf das Kreuz (das Leiden und den Tod) Christi. Insofern ist diese Perspektive nicht komplementär mit den anderen Vorschlägen, sondern sie bringt einige Verfälschungen im Bild des Heilswirkens Gottes. Es sei hier angedeutet, dass vor der scharfen Kritik dieser Verengungen gerade Anselm und Thomas verschont bleiben. Thomas entwickelt ja außer der Betrachtung der erlösenden Bedeutung des Leidens Jesu (die ja selbst von ihm in vier verschiedenen Modellen in *Summa Theologiae* aufgefasst ist) die Gesamtschau

² Vgl. CNP, S. 385.

³ Vgl. auch W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976, S. 298 ff.; idem, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, S. 359.

⁴ Vgl. CNP, S. 136-146.

der Heilsbedeutsamkeit der Geheimnisse des Lebens Jesu und dann auch seiner Auferstehung.⁵ Anselm erwähnt zwar die Auferstehung Christi als Heilsereignis nicht, aber Hryniewicz sieht bei ihm das Bemühen, die Inkarnation in den soteriologisch ausgewerteten Weg Jesu zum erlösenden Tode einzubinden.⁶

Erst die spätere Annahme und weitere Entwicklung der Vorschläge der beiden Denker soll die unzulässige Verengung herbeigeführt haben. Sie zeigt sich symptomatisch durch die Behauptung, dass durch die Erklärung des erlösenden Todes Jesu in den Kategorien der Genugtuung, des Opfers und des Verdienstes die Natur der Erlösung völlig erklärt sei. Dies hat weder Anselm noch Thomas behauptet, da sie beide ja sehr behutsam und mit höchster Vorsicht ihre Thesen formuliert haben. Eine solche vorschnelle Gewissheit hat zur Folge, dass kein anderes soteriologisches Modell weder nötig, noch hilfreich erscheint, dass also auch andere Ereignisse auf dem Weg Jesu keine zwingende soteriologische Relevanz haben. Die Auferstehung wird in diesem Fall als ein Glaubwürdigkeitsthema des Christentums an die Apologetik delegiert und die Botschaft Jesu vom Reich Gottes zur moralischen Belehrung reduziert. Es ist charakteristisch, dass eine solche Verengung nicht zur Offenheit für andere Modelle führt, sondern geradezu als die einzige Lösung angeboten wird.

Hryniewicz weist außer diesem schon sonst gut bekannten Problem noch auf ein anderes hin. Die unverrückbare Fixierung der Soteriologie auf die Kategorien der Genugtuung, des Verdienstes und auch des Opfers führt die Rede von der Erlösung auf den Bereich der rechtlichen, dinglichen Verhältnisse zurück und lässt keine Veränderung mehr zu, da sie an diesem Ort die Logik des Heilshandelns Gottes scheinbar eindeutig auslegt. Diese Sprache der Theologie ist aber heute kaum verständlich. Hryniewicz verlangt eine möglichst vollständige personalistische Übersetzung der traditionellen westlichen soteriologischen Kategorien. Er hält sie für gut, insofern sie sich im Rahmen einer Sprache der interpersonalen Beziehungen auslegen lassen.

Die Auslegung des Heilsgeschehens in Christus als eines interpersonalen Beziehungsgeschehen ist vor allem dann möglich, wenn in die Mitte nicht die fertigen Denkschablonen gestellt werden, sondern die Person des Heilsmittlers in ihrem ganzen Reichtum, der sich in der Geschichte Jesu Christi vielfältig ausgedrückt hat. So kommen wir auf den zentralen Gedanken von Hryniewicz zurück: Man soll die Person des Heilsmittlers in den Mittelpunkt stellen, das heißt aber, man soll das ganze Christusereignis, ohne apriorische Ausschließungen, als ein Ganzes, soteriologisch Bedeutendes betrachten.

Die Kategorien des Verdienstes und der Genugtuung erscheinen also aus zweierlei Gründen als unzulänglich. Sie sind nämlich ausschließlich auf das Geheimnis des Todes Jesu konzentriert und in einer Rechtsmetaphorik eingeschlossen. Als solche führen sie die zwischenpersonalen Beziehungen auf eine scheinbar genaue, lediglich

⁵ Vgl. CNP, S. 191 f.

⁶ Vgl. CNP, S. 189.

quantitativ bestimmbare Ebene zurück. Dabei schafft eine solche Verdinglichung zusätzlich eine unerwünschte Trennung des Werkes Christi von seinem „Verdienst“ und letztlich eine starke Trennung zwischen der „objektiven“ und der „subjektiven“ Erlösung. Deshalb meint Hryniewicz, „Wenn wir uns schon der Kategorie des Verdienstes bedienen wollen, müssen wir das mit großer Vorsicht tun“. ⁷ Diese Aussage scheint eher der Konformität mit der kirchlichen (besonders auf dem Tridentinum vertretenen) Tradition zu entsprechen als der eigenen Denklogik von Hryniewicz. Die Rede vom Tod Jesu als Verdienst und Genugtuung lässt sich kaum personalistisch auslegen. In der Tat versucht Hryniewicz (Schillebeeckx folgend) die Genugtuung und das Verdienst mit einer personalistischen Auslegung des Opfers zu interpretieren. Aber damit befindet er sich eben schon im Bereich einer weiteren soteriologischen Kategorie, und zwar des Opfers. Dieser Übergang von einer Kategorie in die andere ist auffallend, wenn man bedenkt, dass die Theologie des Thomas von Aquin diese Kategorien zwar nicht gänzlich voneinander isoliert, aber doch unvermischt behandelt.

Die Rede vom Opfer Christi, anders als die jetzt erwähnten Kategorien, scheint bei Hryniewicz eine besondere Chance auf eine gelungene, personalistisch gewendete Auslegung zu bieten. Dazu ist zuerst eine Absetzung vom kultischen und rechtlichen Verständnis des Opfers notwendig. ⁸ Im personalistisch gedeuteten Opfer Christi sieht Hryniewicz zwei Etappen: die Liebe des Opfernden, der sich selbst im Tod Gott übergibt und die Liebe Gottes, der diese Gabe annimmt und den sich Opfernden mit sich vereinigt. ⁹ Zwischen diesen zwei Etappen ist keine dinghafte Vermittlung (etwa Verdienst) nötig. Sie beide bilden eine Einheit. Von daher ist das Opfer Christi ganzheitlich als das Paschageschehen zu verstehen. Die Hingabe Jesu im Tod an seinen Vater bleibt mit der Antwort des Vaters – der Auferweckung – innerlich verbunden. Damit gehört zum Opfer nicht nur die Tat des Opfernden, sondern auch die Antwort Gottes.

Die erlösende Wirkung dieses Opfers Christi für die Menschheit ist allerdings damit noch nicht verständlich. Sie soll dadurch eintreten, indem der verherrlichte Christus die neue erlösende Beziehung zwischen dem Menschen und Gott ermöglicht und schafft. Diese aktuelle Vermittlung ist auch personal zu verstehen, obwohl Hryniewicz hier auf eine paradoxe Formel greift: „Die [verherrlichte] Menschheit Christi [als] personales »Werkzeug« Gottes“ ¹⁰ und sich damit in den Bereich der thomanischen Lehre von der Instrumentalursache begibt. Diese Formel soll in der personalistischen Auslegung der Sakramente zur Entfaltung kommen.

Die Arbeit von Hryniewicz berücksichtigt in gewählten Elementen das umfangreiche Panorama der Theologieggeschichte des Westens und des Ostens. Ihr Grundanliegen, nämlich die Darstellung der „paschatischen Theologie (Soteriologie)“, kommt aber am besten in einem der besprochenen Modelle zum Ausdruck.

⁷ CNP, S. 393.

⁸ Vgl. CNP, S. 434.

⁹ Vgl. CNP, S. 436.

¹⁰ CNP, S. 441 [Hervorhebung von mir, J.K.].

Das ist das alte Modell „*paideia en Christo*“, das schon von den apostolischen Vätern aufgegriffen und entwickelt worden ist.¹¹ Dieses auf dem griechischen Ideal der *paideia* ruhende Modell beinhaltet in einer logisch geordneten Struktur die wichtigsten Elemente, auf die Hryniewicz Wert legt. Hier wird die Menschwerdung des Logos als wichtiges Heilsereignis verstanden, allerdings nicht als das sich selbst genügende, der konkreten Geschichte enthobene Faktum, sondern als die Eröffnung einer heilbringenden Geschichte oder sogar als die Geschichte des inkarnierten Logos selbst. In dieser Schau haben alle Ereignisse dieser Geschichte eine heilbringende Bedeutung. Sie sind dem einen Prozess der *paideia* durch den Logos zugeordnet. Das Kreuz Christi behält die zentrale Rolle als der höchste Ausdruck der „erzieherischen“ Tätigkeit Christi: der an sich ziehenden Liebe Gottes. Das Kreuz ist jedoch als das wichtigste Moment der *paideia* ohne die Auferstehung unmöglich zu verstehen. Erst der verherrlichte Christus eröffnet den Horizont des neuen Lebens mit Gott und führt die ihm Nachfolgenden als der *Paidagogos* in dieses Leben ein. Dieses Modell wertet die Sicht der Erlösung zu einer pelagianisch gefärbten Lehre vom Beispiel Christi nicht ab, sondern betont klar dessen „personale Ursächlichkeit“, bzw. „personale Vermittlung“ des Heils.

Hier befinden sich also zwei wichtige Anliegen von Hryniewicz: die umfangreiche Darstellung der Heilsbedeutsamkeit des ganzen Christusereignisses und die personale Auslegung der Natur seiner erlösenden Wirkung.

3. Weiterführung der Grundfrage

Nach der knappen Darstellung der Grundanliegen der Soteriologie von Hryniewicz kehren wir zur Ausgangsfrage zurück. Das Bemühen um eine gerechte Darstellung der „paschatischen Soteriologie“ lässt die Frage nach den Kriterien der Komplementarität der Modelle der Soteriologie aufs Neue erscheinen. Dabei spielen die eben erwähnten zwei Anliegen des besprochenen Autors eine wichtige Rolle. Das erste Anliegen – die Berücksichtigung des ganzen Christusereignisses – ist eine negative Bedingung der Komplementarität. Sie muss erfüllt werden, damit eine Interpretation überhaupt als wahrheitsgetreu und als mit anderen konform gelten kann. Insofern sind die ausschließlich auf den Tod Jesu konzentrierten Modelle unzureichend, um als komplementär mit den anderen genannt zu werden. Daraus ist zu folgern, dass das Modell der Genugtuung, des Opfers oder des Verdienstes mit anderen Modellen in Wirklichkeit nicht komplementär ist, sofern es außer dem Tod Jesu kein Heilsgeschehen anerkennt.

Das zweite Anliegen – der personalistischen Darlegung der Soteriologie – ist ein Postulat der Konstruktion eines bestimmten Modells oder auch mehrerer Modelle, die sich als komplementär zu mit anderen Versuchen erweisen müssen. Dieses Postulat entspringt nicht so sehr dem Inhalt des christlichen Glaubens selbst, als

¹¹ Vgl. CNP, S. 415 ff.

vielmehr der heutigen Sensibilität und der Notwendigkeit, ihr entgegenzukommen. Man kann und soll auf unterschiedliche Weise die Erlösung theologisch erklären, die Darstellung ihres personalistischen Charakters soll allerdings heute als eine besondere Bedingung für die Komplementarität verschiedener Konzepte gelten.

Die Kriterien der Komplementarität der soteriologischen (theologischen) Modelle, die Hryniewicz entwickelt, bewähren sich in der Durchführung seiner Arbeit. Verengte Modelle haben hier keinen Platz. Sie können einander nicht ergänzen wie ein Puzzle. Es geht also nicht um Anerkennung der Modelle, die das Heilswirken Jesu je aus einer Etappe entnehmen, etwa aus der (punktuell begriffenen) Inkarnation, aus dem Lebensweg Jesu, aus seinem Kreuz und getrennt von seiner Auferstehung. Eine Gegenüberstellung einer „Kreuzessoteriologie“ und einer „Inkarnationsoteriologie“ als der sich gegenseitig ergänzenden Konzepte wird hier nicht vorgenommen. Wie ist also in der Tat diese Komplementarität zu verstehen? Wo sind die Modelle, die die Bedingung der Ganzheitlichkeit erfüllen und daher komplementär (und dazu noch heute personalistisch ausgelegt) sind? Hryniewicz liefert dazu eigentlich nur ein Beispiel: Eine Gruppe der Modelle, die dem Verständnis der „absteigenden Erlösung“ zuzuordnen sind, gilt als komplementär zu den Modellen der „aufsteigenden Erlösung“. ¹² Die berechnete Betonung einerseits der Initiative Gottes und andererseits der Aktivität Jesu in seiner menschlichen Identität lässt die zwei Typen auf die einheitliche Basis nicht restlos zurückführen, aber sie dennoch als Einheit betrachten. Gemäß den oben genannten Modellen wäre das „absteigende“ („von oben“) Modell *paideia* zu dem „aufsteigenden“ („von unten“), aber personalistisch und ganzheitlich gedeuteten Modell des Opfers komplementär.

Das Konzept von Hryniewicz zeigt sich offen für Ergänzungen und zugleich überraschend rigoros gegenüber der westlichen Tradition. Die östliche Tradition wird nicht so sehr als eine komplementäre Sicht der Erlösung, vielmehr als eine Korrektur der im Westen denunzierten Einengung des soteriologischen Blickfelds dargeboten. Zwar meint Hryniewicz, dass diese kritische Stellung mit der Regel der Komplementarität dennoch vereinbar sei, denn die Befürwortung eines Modells erschwere die gänzliche Annahme eines anderen, ¹³ die Entwicklung eines Modells „nähre“ sich von der Kritik eines anderen. Allerdings scheint vielmehr, dass die geforderte Neuinterpretation der traditionellen westlichen, staurozentrischen Motive der Erlösung diese Tradition nur verbal fortführt, aber sie in der Tat für unzureichend erklärt.

Mit seiner Grundannahme der notwendigen Ganzheitlichkeit der soteriologischen Modelle bereitet sich Hryniewicz Probleme mit der Akzeptanz der biblischen Grundkategorien der Erlösung. Die im NT begegnende Rede von dem Lösegeld, dem Loskauf, dem Opfer, der Erlösung usf. betont ja das Kreuz bzw. das mysterium paschale. Das heißt, im normativen Ausgangspunkt stehen unterschiedliche

¹² Vgl. CNP, S. 390 ff.

¹³ Vgl. *Pascha Chrystusa...*, S. 359.

Metaphern, die nur schwerlich die ganzheitliche Schau des Christuserignisses im Blick behalten, sondern eher auf das mysterium paschale oder sogar nur auf den Tod Jesu (etwa: „Lösegeld“ Mk 10,45) ausgerichtet sind. Gemäß dem Anliegen von Hryniewicz müssten erst auf der Grundlage der biblischen Einzelmotive umfassende Modelle entwickelt werden, die den Namen der gegenseitig komplementären Lösungen verdienen. Es scheint nicht zufällig, dass Hryniewicz selbst nur zwei komplementäre Modelle zeigen kann.¹⁴

Die Forderung der theologischen Ganzheitlichkeit scheint im Fall der soteriologischen Teilantworten der Bibel und eines Teils der theologischen Tradition zu hoch gesteckt zu sein. Man muss zugeben, sie entspricht der heutigen Suche nach der richtigen Erfassung des Heilswirkens Jesu. Wenn heute die personalistische Perspektive besonders deutlich gefordert wird, dann wird auch nach der Heilswirksamkeit Christi in jeder Etappe seines Weges und folglich nach einer einheitlichen Interpretation gefragt. Diese Forderung nach Ganzheitlichkeit der als komplementär geltenden Modelle entspricht auch den wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen, die in der Reflexion über die Natur der Erkenntnis in der Physik ihren Anfang haben.¹⁵ Allerdings hat die theologische und hier insbesondere die soteriologische Reflexion ihre Eigenart. Im Laufe der Theologiegeschichte nämlich und selbst im Neuen Testament wurde oft auf die einzelnen Motive aufmerksam gemacht. Die ganzheitliche Perspektive wurde somit erschwert.

Es scheint daher, dass die Rede von der Komplementarität der soteriologischen Modelle aus dem Blick der strikt theologischen Prämissen, unter denen die Ganzheitlichkeit zu betonen ist, zwar theoretisch richtig, aber im Blick auf die geschichtliche Entwicklung wenig hilfreich ist.

Demgegenüber scheint ein anderes Kriterium fruchtbarer zu sein. Es ist das etwa von J. Werbick¹⁶ vertretene Kriterium, das im Gegensatz zu dem oben erwähnten *theologischen* als *anthropologisch* bezeichnet werden könnte. Es geht in ihm nicht darum, dass sich die Komplementarität an der Ganzheitlichkeit der theologischen Schau bewähre, dass also die einzelnen Modelle jeweils alle Etappen des Christuserignisses im Blick bewahren sollten. Der Anfang der Komplementarität liegt hier nicht in den *theologischen Modellen*, sondern in den *Metaphern* der Erlösung, die auf je eigene Weise die gleiche christliche Erfahrung der Heilsbedürftigkeit des Menschen und somit auch der Erlösung durch Christus zur Sprache bringen. Die Komplementarität wird also hier durch das anthropologische Kriterium bestimmt, das besagt, dass die eine Erfahrung der Rettung durch

¹⁴ Zuerst werden sie als Gruppen der in der Geschichte erstellten Modelle genannt, später einfach als zwei Modelle; vgl. CNP, S. 389.

¹⁵ Vgl. I. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religij*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1984, S. 99 ff.

¹⁶ Vgl. J. Werbick, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990. Es geht um die ganze Behandlung des Themas, insbesondere hier um die Erläuterung der Rolle der Sprache in Metaphern in der Soteriologie (S. 131 ff.). Ich darf hier auf meinen Beitrag zur Metaphorik bei Werbick verweisen, wo sich Bezüge auf andere Werke von Werbick und auf die begleitende Literatur finden: „*Metafory jako mowa odpowiadająca Bogu*“. *Jürgena Werbicka ujęcie roli metaforyki w teologii*, ŚSHT 36/2 (2003), S. 518-534.

Christus auf unterschiedliche Weise ausgedrückt wird. Danach entspringt die Vielfalt der Modelle nicht der Tiefe des Wirkens Gottes in Christus selbst, sondern der Unterschiedlichkeit der menschlichen Denk- und Erfahrungshorizonte angesichts der Tat Gottes in Christus. Diesen metaphorischen Ausdrucksweisen kann man folglich bestimmte theologische Modelle zuordnen. Innerhalb der (Sprach)Logik der Metaphern finden die Modelle die Begründung ihrer Offenheit für andere, sie ergänzende Modelle. In dieser Logik finden sie auch interne Kriterien ihrer Neuinterpretation.

Die Reflexion über die Kriterien der Komplementarität der soteriologischen Modelle ist wichtig. Sonst könnte hier die Tür für beliebige Entwürfe geöffnet und die Soteriologie zu einem eklektischen Sammelsurium werden. Es scheint allerdings, dass die strikt theologischen Kriterien der Komplementarität manche wichtige Elemente der theologischen und sogar der biblischen Tradition herabsetzen, indem sie auf die synthetischen, ganzheitlichen Formulierungen der Soteriologie insistieren. Es ist wahr, und das weist Hryniewicz deutlich nach, dass einzelne, einseitig auf das Leiden Christi konzentrierte Motive theologisch ungenügend sind oder sogar missverständlich gedeutet werden.¹⁷ Deshalb erfordern sie eine zeitgemäße „Übersetzung“. Es soll aber der Tatsache Rechnung getragen werden, dass die für die westliche Theologie prägenden („stauozentrischen“, also nicht „ganzheitlichen“) Modelle einen theologischen Ausdruck der christlichen Glaubenserfahrung mit Jesus, dem Heiland, beinhalten. Eine ausgewogene und für die Regel der Komplementarität offene Behandlung der soteriologischen Modelle wird deshalb nur dann möglich, wenn nicht nur die rechten theologischen Prämissen berücksichtigt werden, sondern auch der je eigene geistige Zugang zum Erlösungsgeheimnis, also die vielfältig bedingte anthropologische Basis der gläubigen Begegnung mit der christlichen Heilsbotschaft, bzw. mit Gott in Jesus Christus.

JEDNOZNACZNOŚĆ I WIELOŚĆ W SOTERIOLOGII. UWAGI NA MARGINESIE MYŚLI W. HRYNIEWICZA

S t r e s z c z e n i e

Wobec wielości motywów i modeli soteriologicznych występujących w Biblii i w rozwoju teologii uprawnione jest twierdzenie o komplementarności poszczególnych ujęć. Teza taka pociąga za sobą konieczność refleksji nad kryteriami komplementarności, by uniknąć niebezpieczeństwa eklektyzmu. Szczególnym wyzwaniem jest jednak nie samo skonstruowanie takich kryteriów, ale ich dotrzymanie w realizowanej koncepcji teologicznej. Czy konstruowany model, deklarowany jako dopełniający wobec innych, nie

¹⁷ Genauso könnte man von der Unzulänglichkeit der auf den „Lebensweg Jesu“ konzentrierten Modelle der Erlösung sprechen.

wypiera faktycznie innych? Czy deklarowana otwartość na pluralizm modeli nie zanika jednak pod naporem poszukiwań jednej spójnej koncepcji? Problem taki zostaje omówiony w niniejszym artykule na podstawie koncepcji „teologii paschalnej” W. Hryniewicza. Autor ten konstruuje bowiem jedną specyficzną wizję soteriologii, deklarując przy tym jej uzupełniający, ubogacający charakter w stosunku do innych ujęć, a zwłaszcza do tradycyjnej zachodniej soteriologii staurocentrycznej. Sam też podejmuje wątki problemu kryteriów komplementarności modeli teologicznych. Okazuje się, że teologia paschalna W. Hryniewicza ukazuje soteriologiczną tradycję zachodnią raczej jako zawężenie niż odrębne, komplementarne spojrzenie na dzieło zbawcze Chrystusa. Bogata wizja teologiczna tego autora ostatecznie ogranicza możliwość uznania ujęć komplementarnych. Pozostaje pytanie, czy jest to nieunikniony skutek koncentracji na jednym modelu i staranności w jego uzasadnieniu. Na koniec zostaje zaproponowane pod dyskusję odmienne, nie tyle teologiczne, ile antropologiczne kryterium komplementarności modeli soteriologicznych, bazujące na odmiennych doświadczeniach (i sposobach ich wyrazu) nadziei na zbawienie, które wiązane jest zawsze z dziełem Chrystusa.

WITOLD KANIA

University of Silesia, Katowice

LA LEY NATURAL Y LOS VALORES A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA TOMISTA DE T. ŚLIPKO SI

La ética de índole tomista en su parte deontológica reflexiona sobre la llamada ley natural. Siguiendo las clásicas pistas del tomismo Tadeusz Ślipko SI¹ explora el tema de la existencia y las características de dicha ley. En este artículo presentamos cómo Ślipko demuestra el hecho de la existencia de la ley natural y el carácter absoluto de las normas morales.

Para afrontar la problemática de la ley natural es necesario antes que nada presentar algunas cuestiones generales. Como señala Ślipko, a lo largo de la historia del pensamiento filosófico se han elaborado varias teorías acerca de la ley natural². A pesar de poseer un común denominador (ley natural) las teorías difieren entre sí. La causa de las diferencias se debe al modo de entender la noción de «ley», pero sobre todo a la interpretación del término «naturaleza». Ślipko – consciente de las dificultades que pueden aparecer al investigar el tema – rechaza el método enciclopédico de poner juntos y comparar diferentes opiniones filosóficas acerca de la naturaleza. A su juicio, el mosaico de las soluciones y los inconciliables conflictos entre las posturas filosóficas necesitan un “árbitro” que puede solucionar el enredo entre varias teorías³. El filósofo polaco concede la función de árbitro a la realidad objetivamente dada. Se trata de establecer los hechos que faciliten la respuesta a la más básica pregunta sobre la existencia de la realidad humana que podemos denominar como «ley natural».

Ślipko comienza la investigación sobre la existencia de la ley natural con el análisis de los enunciados⁴. La gente pronuncia no sólo frases o juicios descriptivos, sino además, los que tienen un contenido imperativo. Para éste último grupo es característico el empleo de los predicados: «debe», «se debe», «hay que». Además de poseer una forma específica, el contenido de algunas de estas frases expresa la obligación de tipo ético.

¹ Tadeusz Tomasz Ślipko SI (Polonia, Stratyna 1918) especialista de ética y bioética, actualmente profesor emérito. Sobre la vida y escritos filosóficos de Ślipko cfr. R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – Słownik autorów*, Kraków 2001, pp. 306–329. E. Podrez, *Mysł etyczne księdza profesora Tadeusza Ślipko*, *Studia Philpsophiae Christianae*, XXV, 1 (1989), pp. 9–46.

² T. Ślipko, *Problem stabilności prawa naturalnego*, in: M. Szyszkowska (ed.), *Powrót do prawa ponadustawowego*, Warszawa 1999, p. 86.

³ Cfr. *ibidem*, p. 87.

⁴ Cfr. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004⁴, pp. 253–255.

Al preguntar dónde están arraigados los juicios de carácter moral encontramos la conciencia humana. De ella precisamente brotan los problemas éticos fundamentales. La autorreflexión sobre dicha conciencia lleva al descubrimiento de *obligación moral*⁵. La conciencia humana contiene convicciones de que algunas cosas debemos hacer y que otras están prohibidas. Se debe, por ejemplo, ayudar al necesitado, pagar las deudas contraídas, defender al perjudicado. Tampoco se debe hacer daño a los demás, servirse de mentiras, robar etc. En opinión de Ślipko la conciencia de cada uno enriquecida por los datos de la experiencia externa comprueba, de modo suficiente, que la vivencia de la obligación es un hecho elemental de la experiencia moral. Ślipko añade que esta vivencia está emparejada con otra. Tenemos desde luego una adecuada potencia de emprender una u otra acción que el filósofo polaco define como *derecho moral*⁶. Cada uno puede darse cuenta de que no sólo debe hacer o no, una u otra cosa sino, además, es consciente de que tiene aptitud o potencia de hacer o no estas cosas. Ślipko lo explica con estas palabras: “Porque puedo poseer algunos bienes, otros tienen obligación respetar mis derechos. La conciencia de una obligación lleva al descubrimiento del derecho, y viceversa, la vivencia del derecho permite encontrar en nuestra conciencia la obligación dada”⁷. Así pues, la reflexión sobre la conciencia moral humana lleva, en opinión de Ślipko, al descubrimiento, por un lado, de la obligación moral y, por otro, del derecho moral.

Después de descubrir estos dos fenómenos Ślipko invita a continuar el esfuerzo de la autorreflexión sobre nuestros estados de conciencia. La vivencia de la obligación moral y del derecho moral funciona en estrecha conexión con otra vivencia parecida. El contenido de ésta última es la conciencia de los preceptos o de las prohibiciones morales de carácter general⁸. Como ejemplos de esta vivencia pueden servir los juicios imperativos expresados en las siguientes frases: «respetar a los padres», «di la verdad», «cumple las promesas». Analógicamente, es posible formar prohibiciones respectivas: «no desprecies a los padres», «no mientas», «no rompas las promesas». Ślipko define estos preceptos (prohibiciones) morales de carácter general como *imperativos morales*⁹.

Al definir vivencias éticas de tipo deontológico, es decir, la obligación, el derecho y el imperativo, Ślipko es capaz de acuñar la noción del «fenómeno deóntico» que une estas tres realidades¹⁰. “(...) La noción (...) del fenómeno deóntico – aclara Ślipko – [vista] como la unidad espiritual del imperativo, de la obligación

⁵ Cfr. *ibidem*, p. 259.

⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 260. La palabra polaca «uprawnienie» que traducimos aquí como «derecho» es posible expresarla también como «facultad». Elegimos la primera opción porque, a nuestro juicio, la palabra «derecho» expresa mejor el pensamiento de Ślipko.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 261.

y del derecho es una expresión de la tendencia hacia una captación completa de esta parte de la experiencia moral, de la cual se ocupa la deontología”¹¹.

Ahora bien, el fenómeno deóntico entrelaza tres dimensiones de la vivencia del deber humano. Es preciso preguntar por la estructura de este fenómeno, es decir, explorar la dinámica interna característica de esta parte de la moralidad. El ético polaco mantiene que entre las tres partes del fenómeno sucede la relación de la dependencia sustancial. Lo explica por medio del siguiente ejemplo: “(...) El hecho de que los niños deben respetar a sus padres y que los padres gozan del derecho a este respeto gana importancia y es convalidado porque en ambos casos funciona y expresa su poder el intersubjetivo imperativo: «se debe respetar a los padres». De modo similar, cada ser humano debe amar a su prójimo y, a su vez, éste último goza del derecho de ser amado. Es así, porque esto ordena el imperativo general: «ama a su prójimo»”¹². En esta perspectiva los imperativos generales aparecen como la *base* sobre la cual se apoyan y la *fuentes* de la cual brotan las obligaciones y los derechos correspondientes. Además, los imperativos son la causa eficiente de los demás factores del fenómeno deóntico y mantienen frente a ellos la posición dominante¹³. No se trata en este caso de una simple yuxtaposición de tres diferentes elementos de moralidad que pueden existir de modo independiente fuera de este conjunto. Los tres crean, en opinión del filósofo polaco, la unidad que, por cierto, es heterogénea, esto es, diferenciada en sus elementos. Sin embargo, dicha unidad forma la estructura internamente entrelazada y animada por los órdenes del imperativo¹⁴.

En el trabajo del análisis nos queda todavía explorar unos elementos que expresan las características básicas del fenómeno deóntico. En el primer lugar, se trata del *mandato* de carácter apodíctico que reside en el imperativo general¹⁵. Esta característica determina a los sujetos en sus acciones. Cuando un mandato apodíctico se realiza en el sujeto como *obligación* tiene forma de *necesidad*. En cuanto que el mandato se refiere al *derecho* moral recibe la forma de *posibilidad* y de *demanda*. La determinación de parte del mandato apodíctico no aniquila el libre albedrío del agente. Ślipko precisa que la determinación que está en juego señala a un agente un tipo de acción o abstención (de ésta acción) y, al mismo tiempo, preserva su validez independientemente de la voluntad de éste. Lo último sucede porque la fuente de la determinación está fuera del sujeto que actúa.

El segundo elemento que determina el fenómeno deóntico es su carácter absoluto¹⁶. El imperativo así como el derecho y la obligación tienen este carácter por su propia naturaleza. Ser «absoluto» quiere decir lo mismo que ser «independiente» de cualquier tipo de condiciones. Por ejemplo, los mandatos: «haga la justicia»,

¹¹ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej...*, p. 261.

¹² Ibidem, p. 266.

¹³ Cfr. ibidem, p. 267.

¹⁴ Cfr. ibidem.

¹⁵ Cfr. ibidem, pp. 267-268.

¹⁶ Cfr. ibidem, pp. 268-269.

«di la verdad» se dan en nuestra conciencia moral como importantes en cada situación. El fenómeno deóntico en cualquier aspecto (imperativo, obligación, derecho) se nos presenta con su propio poder apodíctico y muestra el rumbo de una acción correcta, incluso cuando el cumplimiento de ésta nos cuesta mucho. Ślipko subraya que en dicho fenómeno tomado como conjunto “(...) está arraigada una fuerza incondicional y absoluta que le distingue de los demás fenómenos morales”¹⁷.

La característica que corona el análisis del fenómeno deóntico hecha por Ślipko es su intencionalidad, es decir su encaminamiento hacia los valores morales. Ya hemos mencionado la existencia en el seno del fenómeno deóntico de un *mandato* de carácter apodíctico que se expresa por medio de una determinación de voluntad humana en el área de la acción. El ético polaco observa que no todo tipo de acción se caracteriza por ese tipo de determinación¹⁸. La determinación sucede sólo cuando una acción tiene en vista algún bien moral, es decir, si está ordenada según un adecuado valor moral intrínseco o extrínseco. “Debemos honrar a nuestros padres o decir la verdad porque honrarles y decir la verdad es moralmente bueno, meritorio y noble. Y sólo con esta base un mandato es un mandato moral”¹⁹. De modo similar, una acción en desacuerdo con un valor moral adecuado a ella cae bajo una prohibición y negación del derecho para efectuarla. Ślipko concluye que entre la vivencia del deber moral y el mundo del bien moral hay una conexión interna y estable.

Al repasar los rasgos del fenómeno deóntico analizado por Ślipko podemos percibir la existencia de dos factores que lo definen de modo esencial. Por un lado, tenemos *un deber* o *un mandato* que nace del imperativo y tiene carácter *absoluto* (incondicional), por otro, vemos la conexión del deber con *un valor*. A juicio de Ślipko el segundo de estos factores es elemento esencial y decisivo para definir un auténtico sentido del deber moral. “El sentido esencial del fenómeno deóntico tiene carácter intencional, que consiste en dirigirse hacia algo. En caso contrario el imperativo, la obligación o el derecho crearían una vivencia vacía (...). Los tres ganan sentido cuando en su esencia aparece el encaminamiento hacia el cumplimiento del bien moral. Por medio de la realización de este bien alcanzan la razón de su existencia”²⁰.

Así pues, para Ślipko no cabe duda que la esfera del deber representada en el fenómeno deóntico está unida con el valor. Esta posición es propia de la ética tomista que es de tipo *axiodeontológico*²¹. Ślipko precisa que el deber moral hay

¹⁷ Ibidem, p. 269. Para el cumplimiento de un mandato de carácter absoluto, añade Ślipko, a veces se requiere de una modificación en el modo de su realización. Por ejemplo, al tener la obligación de pagar una deuda en algunas circunstancias (falta de dinero) puedo cambiar el término del pago. No sucede lo mismo con las prohibiciones morales. Algunas de ellas no varían bajo ninguna circunstancia.

¹⁸ Cfr. ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, pp. 271-272.

²¹ Cfr. ibidem, pp. 263-265. Ślipko sostiene la posición crítica frente al deontologismo de Kant y de los intuicionistas ingleses H.A. Prichard y W.D. Ross. Su actitud crítica se extiende también al sistema axiológico de Scheler. Ambas posiciones, según Ślipko, presentan soluciones extremas.

que verlo en su relación esencial con el valor. Los valores, a su vez, hay que colocarlos en una esfera superior de la dignidad humana y de ordenación interna de la misma naturaleza humana. A juicio de Ślipko, el deber moral separado del valor se transforma en una fórmula vacía que al servir a la moralidad habría cortado las mismas raíces de ésta²².

El análisis de la esfera del deber que acabamos de presentar nos da una excelente base para abordar la cuestión de la ley natural. A juicio de Ślipko, en la terminología ética, lo que está definido por medio de las nociones «obligación moral», «derecho moral» e «imperativo moral general» es posible expresarlas sirviéndose de otras expresiones equivalentes. En lugar de «obligación moral» podemos hablar de «deber moral». El «derecho moral» equivale a la «facultad moral». Finalmente «imperativo moral general» tiene sus equivalentes en «norma» o «ley moral»²³. Precisamente, la ley moral que abarca lo que hemos definido por medio del imperativo moral general es el área en la cual podemos encontrar la ley natural²⁴. El contexto de las consideraciones sobre el fenómeno deóntico lleva a Ślipko a acuñar la noción de la ley natural: «La ley natural es *un conjunto de las normas de diferentes categorías*, objetivas y absolutas (es decir, de carácter universal e inmutable) basado en *los imperativos fundamentales*, que capacitan a los sujetos racionales para cumplir actos intrínsecamente buenos y evitar los intrínsecamente malos»²⁵.

Es verdad que ya hemos dedicado bastante espacio para hablar de los imperativos morales, pero la definición de la ley natural que aparece como fruto del análisis de la esfera del deber necesita algunas especificaciones. Por medio de *los imperativos fundamentales* Ślipko entiende sobre todo lo que frecuentemente en la ética clásica se denomina como primer principio práctico: «haz bien, evita el mal». Junto con esta regla – llamada también «sidéresis» – aparecen otras que expresan el mismo carácter normativo general, por ejemplo: «respeta la justicia», «domínate a ti mismo». Todas ellas forman la raíz de la ley natural y por medio del poder imperativo penetran en los demás componentes de dicha ley²⁶.

Mantienen la dominación del deber frente al valor (en el caso del deontologismo) o exaltan el valor despreciando el deber (axiologismo de Scheler). Cfr. T. Biesaga, *Wkład ks. T. Ślipki w rozwój etyki tomistycznej*, *Studia Philosophiae Christianae* XXVI, 2 (1990), pp. 105-106.

²² Cfr. T. Ślipko, *Zarys etyki...*, p. 272.

²³ Cfr. *ibidem*, p. 273.

²⁴ En nuestro análisis no podemos concentrarnos en todos los aspectos del fenómeno deóntico. Conscientemente dejamos a un lado las cuestiones referentes al derecho moral y obligación moral. Cabe añadir que la noción de la ley moral se extiende no sólo a la ley natural sino que abraza además la ley positiva, es decir, la que es producto de algún acto de la voluntad humana o de condiciones sociales y económicas en el transcurso de la historia.

²⁵ T. Ślipko, *Zarys etyki...*, p. 287. La cursiva es nuestra. Cfr. *idem*, *Problem prawa naturalnego – problemem otwartym. Głos w ankiecie*, *Chrześcijanin w świecie* 140 (1985), p. 62. El idioma polaco dispone del adjetivo «kategorialny» que proviene del sustantivo «kategoria» (en castellano, lo mismo que «categoría»). En la definición propuesta «kategorialny» traducimos por: «de diferentes categorías».

²⁶ Cfr. T. Ślipko, *Zarys etyki...*, pp. 287, 299. A. Szostek, *Natura – rozum – wolność*, Lublin 1989, pp. 136-137.

Los imperativos fundamentales están a base, según la definición, de *un conjunto de normas de diferentes categorías*. Resulta que la ley natural abarca no sólo los principios fundamentales (*principia communissima*) sino además, otras normas de carácter general (*principia generaliora*) que en su contenido corresponden a las diferentes categorías del actuar humano²⁷. Estas normas son las reglas prácticas de la conducta humana²⁸. Ślipko no trata las normas de carácter general de acuerdo con la opinión de la mayoría de los éticos tomistas, esto es, como un conjunto homogéneo. Introduce una división que parte el conjunto de las normas en dos grupos: las que se relacionan con justicia y las no relacionadas con ella²⁹. En el primer grupo aparecen por ejemplo las siguientes normas: «adore a Dios» (o a la divinidad), «honra a tus padres», «no mates», «no robes», «no cometas adulterio». El segundo grupo representa, entre otras, las reglas como: «guarda la castidad prematrimonial», «se moderado en la comida y bebida».

Además de estas divisiones Ślipko señala el hecho de que a veces las circunstancias particulares requieren una aplicación atípica de las normas de carácter general. En efecto, obtenemos las normas denominadas por Ślipko como las *conclusiones de la ley natural* o las normas del tercer grado. Por ejemplo, la prohibición «no realices eutanasia» es una aplicación específica de la norma «no mates»³⁰. Las normas así formuladas no crean, sin embargo, un grupo independiente. La calificación de las normas hecha por Ślipko tiene, a su juicio, la ventaja a la hora de abordar el tema de la inmutabilidad de la ley natural³¹.

Ahora bien, las normas de la ley natural tienen carácter *objetivo* y *absoluto* y capacitan al sujeto para *cumplir actos intrínsecamente buenos* y *evitar los intrínsecamente malos*. El adjetivo «absoluto» señala dos rasgos propios de las normas, esto es, su *universalidad* e *inmutabilidad*. Para tener una adecuada comprensión de la definición de la ley es menester explicar el significado de todos estos rasgos. Comenzaremos por la universalidad e inmutabilidad³².

El carácter *universal* señala que las normas de la ley natural son conocidas por toda la gente que ha alcanzado un adecuado nivel cultural en una sociedad definida³³. No todas las normas gozan del mismo grado de universalidad. El más alto grado pertenece a los principios fundamentales. Dentro de las normas de carácter general la universalidad plena es propia de los principios relacionados con justicia pero sólo en su aplicación típica. En el grupo de las normas no relacionadas con justicia hay algunas que no tienen este carácter³⁴. En cuanto a la *inmutabilidad*,

²⁷ Cfr. T. Ślipko, *Zarys etyki...*, pp. 288, 299.

²⁸ Como ejemplo, aunque no completo, de estas normas de la ley natural se puede dar el decálogo.

²⁹ Cfr. T. Ślipko, *Zarys etyki...*, p. 299.

³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 300.

³¹ Cfr. *ibidem*. T. Ślipko, *Problem stabilności...*, pp. 97-101.

³² En el análisis del fenómeno deóntico hemos hablado de su carácter universal e inmutable. Al tener la definición de la ley natural es necesario de nuevo precisar el entendimiento de dichos adjetivos.

³³ Cfr. T. Ślipko, *Zarys etyki...*, p. 288.

³⁴ Así sucede, por ejemplo con las normas que expresan el imperativo de la realización del valor llamado continencia. Cfr. T. Ślipko, *Zarys etyki...*, pp. 304-305.

la situación es diferente. De acuerdo con la tesis de la ética cristiana, Ślipko confirma que todas las normas de la ley natural independientemente del grupo al cual pertenecen son *absolutamente inmutables*. Esto quiere decir que no han cambiado en el transcurso de la historia humana y que no pueden cambiar en el futuro³⁵. La razón por la que las normas de la ley natural son inmutables hay que verla en la conexión de dicha ley con los valores. Ya hemos visto las relaciones mutuas entre el deber y el valor al hablar del fenómeno deóntico. Ahora sólo mencionamos que las normas de la ley natural son inmutables porque así son los fundamentos axiológicos en los que dicha ley se apoya.

Para explicar el carácter *objetivo* de la ley natural Ślipko remite al hecho de la existencia en las normas morales de un *mandato* de carácter apodíctico. Este mandato categórico e incondicional se presenta frente al ser humano como una condición objetiva, independiente de su conciencia³⁶. Ślipko sitúa el fundamento óntico del mandato en la misma naturaleza moral humana. Dicha naturaleza contiene en sí la *necesidad del perfeccionamiento de la persona como persona* por medio de la realización de los actos buenos³⁷. En otras palabras, la naturaleza humana está dirigida hacia la actualización de todas las capacidades y perfecciones del ser humano. Entre varias perfecciones, la moral aparece como algo primordial porque se refiere al ser humano en cuanto a la persona, es decir, en su totalidad racional y volitiva. Así pues, la ley moral posee su propio fundamento de objetividad. Basado en la naturaleza humana, un conjunto de los imperativos aparece como una realidad plenamente objetiva y humana. Sin embargo, la razón última y definitiva de la imperiosidad de la ley natural hay que buscarla fuera del mundo inmanente. De acuerdo con la clásica tesis tomista, Ślipko señala a Dios, creador de la naturaleza humana y de la ley eterna, como máxima autoridad en la que se apoya la fuerza imperativa de la ley natural³⁸.

La última parte de la definición habla de actos intrínsecamente buenos e intrínsecamente malos. El ser humano está invitado para cumplir los actos buenos y evitar los malos. Los actos son buenos o malos dependiendo de su relación con los valores morales. De nuevo, en este contexto, aparece ya mencionada en el análisis del fenómeno deóntico la conexión entre deber y valor. Ślipko subraya que el mundo de los imperativos de la ley natural y el mundo de los valores dependen mutuamente de sí mismos. La ley natural entra en el mundo de los valores. Éstos, a su vez, dan a la ley el contenido axiológico³⁹.

³⁵ En la clasificación propuesta por Ślipko la *inmutabilidad absoluta* difiere de la llamada *inmutabilidad fáctica*. Las normas de la ley natural son inmutables en el sentido fáctico cuando a lo largo de la historia no han variado y gracias a esto mantienen constantemente la misma fuerza obligatoria. La inmutabilidad absoluta añade a este rasgo la imposibilidad de los cambios en el futuro. En el contexto del tema de la inmutabilidad Ślipko desarrolla una interesante prueba de la solución de las situaciones conflictivas entre normas morales. En lugar de «excepciones» propone hablar de «res-tricciones» en la aplicación de las normas. Cfr. T. Ślipko, *Zarys etyki...*, pp. 301-303.

³⁶ Cfr. *ibidem*, p. 309.

³⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 311-312.

³⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 313-323. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, pp. 197-201.

³⁹ Cfr. T. Ślipko, *Zarys etyki...*, p. 289.

Al completar la explicación de los rasgos de la ley natural podemos presentar algunas conclusiones finales sobre esta parte de la ética tomista de Ślipko. La existencia de la ley natural se nos da en el contexto del examen de la esfera del deber. En la conciencia ordinaria percibimos la existencia de los enunciados con un contenido imperativo. Su análisis nos lleva al descubrimiento de la obligación, del derecho y finalmente del imperativo de carácter general. Los tres forman una estructura básica del deber humano que Ślipko define como *fenómeno deóntico*. El análisis de este fenómeno ayuda a descubrir su carácter imperativo e intencional. Por un lado, detectamos la presencia de un mandato moral de carácter absoluto, por otro, se nos presenta la relación de dicho fenómeno con el mundo de los valores. Ambos factores influyen en la visión de la ley natural cuyas normas son objetivas y de carácter absoluto. La objetividad se expresa por medio de un mandato apodíctico que reside en las normas y está arraigado en la misma naturaleza humana. Dicha naturaleza contiene en sí la necesidad del perfeccionamiento de la persona humana por medio de la realización de los actos moralmente buenos. Sin embargo, la razón última que condiciona el carácter objetivo de la ley moral hay que buscarla fuera del mundo inmanente, es decir, en la ley eterna. El carácter absoluto de la ley natural se refleja en su alcance universal en la humanidad y en la inmutabilidad de las normas morales. Estas últimas no pueden cambiar porque guardan una estrecha conexión con el inmutable fundamento axiológico. El análisis del problema de la ley natural es un ejemplo por excelencia del carácter axio-deontológico de la ética tomista.

PRAWO NATURALNE I WARTOŚCI W ŚWIETLE TOMIZMU T. ŚLIPKI SJ

S t r e s z c z e n i e

Twórczość etyczna Tadeusza Ślipki SJ (ur. 1918) wpisuje się w wybitne osiągnięcia polskiego tomizmu. Badania nad sferą deontologiczną etyki doprowadziły Ślipkę do stworzenia pojęcia „fenomenu deontycznego”. Ów fenomen obejmuje z jednej strony imperatyw określonego działania, a z drugiej – prawo oparte na tym imperatywie oraz odpowiadający temu prawu obowiązek. Fenomen deontyczny stanowi esencjalny składnik porządku etycznego i pozostaje w ścisłej relacji aksjologicznej ze światem wartości. Absolutny charakter norm moralnych, opartych na prawie naturalnym, odwołuje się do równie absolutnego charakteru wartości moralnych.

GRZEGORZ KUCZA

University of Silesia, Katowice

**ESCHATOLOGY AS THE THEOLOGY OF HOPE.
A THEOLOGICAL REFLECTION INSPIRED
BY THE ENCYCLICAL OF HIS HOLINESS
BENEDICT XVI *SPE SALVI***

Since the second half of the last century, eschatology has been in its heyday. For centuries, however, the question of ultimate matters has represented two opposite poles of “being examined and looked into”: either this question has not been taken into consideration and everything has been put beyond the limits of earthly life (it should be remembered that catholic theology assigned eschatology the last place within dogmatic treaties!) – or there were too strong desires to have deep insight into and describe precisely these events and matters that will take place after death. The consequence of the isolation of eschatology in comparison with other dogmatic treaties was the act of “making it much more real” as well as the presentation of its separate issues in the scheme of “a piece of reportage from future”. The decisive turning point was made by the Protestant theologian Karl Barth. According to him, Christianity has nothing common with Jesus Christ¹ if it is not Christianity that is entirely and unreservedly eschatology. So the point was to have a new look at the place of eschatology in the whole Christian life. Eschatology is not only the description of the events which are to happen in future but it is the most current matter in the lifetime of each human being – of every Christian. So it is, because the mortal life of man is the ‘arena’ of making constant decisions: for or against God. The crucial point in approaching to eschatological issues was also the moment when a book written by a catholic theologian – Karl Rahner was published and which was devoted to the problem concerning the theology of death². Among many different and new presentations of issues concerning Christian eschatology of the 20th century we can mention: the interpretation by Hans Urs von Balthasar³, Jurgen Moltmann’s conception (that suggests to put theological issues including eschatology in the context of Christian hope⁴) or the concept concern-

¹ Cfr. K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1922, p. 298.

² Cfr. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg² 1958.

³ Cfr. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.

⁴ Cfr. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1969.

ing the final decision, supported by Ladislaus Boros⁵. To have a new look at the ultimate matters, we should also take the Encyclical Letter of Benedict XVI *Spe Salvi* into careful considerations. It should be remembered that we cannot tell much about ultimate events if we do not include them in the context of Divine promise and Christian hope.

1. Hope as the foundation of human existence

It is hard to imagine our earthly life without hope. One can live in the present only when the future as the positive reality is certain⁶. Man lives in so far as he plans and strives to make things better – it means – inasmuch as he has hope. Hope is present in all the basic dimensions of human existence, in the course of man's lifetime, in his consciousness, time, freedom, historical nature, in his attitude towards his neighbors and the whole world. It is the part of the basic structure of man⁷. Christian tradition assigns it the place close by faith and love, among the main Christian virtues. Man is a historical individual, open to the future. Memory reaches the future, love gives man an appropriate process in his current development, the virtue of hope leads to the future⁸. Christian life “finds itself” and has its place among the salvation that is already brought to us in Jesus Christ and its ultimate fulfillment that is to take place in the moment of His final coming. Therefore, hope should give an appropriate direction to our life. It is not, however, possible without any certitude. A Christian finds this certitude in the person of Jesus Christ (cfr. Col 1:27; 1 Tim 1:1). When we talk about hope, we think of something that can be given to us. As we do not nurture hope towards something that is impossible to be achieved by us. Neither do we have ‘a hope’ for something that happens one way or another, whichever way we look at it and what has to happen – nor for such things we are convinced of and we know that they will inevitably happen. Whatever man hopes for in the true sense of the word, it is beyond the range of his predisposition and influence⁹. He expects the future to give him a happiness that does not affect him yet. It is like a lack of the plenitude of existence in him. He hopes for something more than it can be given to him by the current moment. So, that is why we can state that the virtue of hope is deeply ingrained in his earthly life – the life during which man has never got ‘himself’ in a complete way. He is ‘himself’ only when he is in the state of ‘being kept in suspense’ between the past and the future¹⁰. ‘Man of hope’ is not a person who would like to know something, but it is man who expects and hopes for something real; he tends to take part in something

⁵ Cfr. L. Boros, *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Freiburg im Breisgau 1962.

⁶ Benedict XVI, *Spe Salvi*, Vatican 2007, No. 2.

⁷ J. Alfaro, *Nadzieje doczesne i nadzieja chrześcijańska*, Concilium 6-10, (163-170) (1970), p. 163.

⁸ Cf. O. Gonzales de Cardedal, *La entrana del cristianismo*, Salamanca 1998, p. 204.

⁹ J. Pieper, *Nadzieja a historia*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1981, p. 12.

¹⁰ Cf. J. Ratzinger, *Nadzieja*, *Communio* 22, (3-15) (1984), p. 4.

that is good to him¹¹. On the one hand, hope includes “the dynamics of everything that is temporal” and the fact of going beyond the limits of any empirical fulfillments belongs to it too. But on the other hand, it also means that thanks to hope, everything that does not exist yet, simultaneously throws its ‘light’ onto our lives and has its significant influence on us¹². We need the greater and lesser hopes that keep us going day by day. But without the great hope, which must surpass everything else, these are not enough. This great hope can only be God¹³. Only the great hope – the certitude that in spite of all failures my own life and all history are held firm by the indestructible power of Love thanks to which my existence have their meaning and significance – only this kind of hope can then additionally give the courage to act and go ahead. The great hope based upon God’s promises, gives us courage and directs our action in good times and bad¹⁴. Christian hope finds its most solid grounds in God and in Him – in the highest Good does a Christian find his ultimate aim; the real hope for man can only be God.

Benedict XVI teaches that life in its true sense is not something we have exclusively ‘in or from’ ourselves; it is a relationship. Human life in its totality is a relationship with Him who is the source. If we are still in relation with Him who does not die – who is Life itself and Love itself, then we live¹⁵. The basis of such a hope is faith. Benedict XVI states that faith is the substance of hope¹⁶. Hope is as it were the consequence of an earlier act of trusting in God. We can say that faith and hope ‘support each other’ on the way to achieve the aim. When we reach the eternal life, faith will be replaced by the vision of God whereas hope will be fully realized. Through faith, there are already present in us – as we can say in ‘embryo’ – the things that we hope for during the whole life. They are present in spite of the fact that they are not visible yet in the external world; as a dynamic reality they are still in ‘embryo’. Faith draws the future into the present¹⁷. The Second Vatican Council teaches that faith proclaimed on the basis of firm arguments, gives the answer to man’s anxiety about the future (GS 18). Therefore, Christian hope relates at first of all to eschatological reality. Man who has a hope is still open to a future fulfillment that is not achieved yet¹⁸. The Second Vatican Council’s fathers state that we do not know the time when the world and the mankind are to come to an end and we do not know the way in which the universe will be changed. It’s true that this world, as it is now, will not last much longer because of the sin, but we are told that God prepares the New Home and the New Earth where there is justice and where happiness will fulfill and surpass any needs for peace which all human hearts desires. The anticipation of the New World, however, should not weaken –

¹¹ J. Pieper, *Nadzieja a historia...*, p. 46.

¹² J. Ratzinger, *Nadzieja...*, p. 7-8.

¹³ Benedict XVI, *Spe Salvi...*, No. 31.

¹⁴ *Ibidem*, No. 35.

¹⁵ *Ibidem*, No. 27.

¹⁶ *Ibidem*, No. 10.

¹⁷ *Ibidem*, No. 7.

¹⁸ Cfr. J. Pieper, *Nadzieja a historia...*, p. 17.

but rather strengthen all the forces directed towards the cultivation of this earth on which the body of the new human family grows – this body that can give the image of the New World (GS 39). The promised renewal we expect has already begun in Jesus Christ, it goes on and is continued in the coming of the Holy Spirit (the Pentecost). Thanks to Him, it is still present in the Church in which through faith, we are given the teaching about the sense, meaning and the importance of our lives. This way, with great hope do we bring our tasks and deeds to the end – the ones which have been entrusted us by God and we work on our own salvation (LG 48). Christian hope is not an idle act of hoping for future, but it means: taking concrete action in the present. Hope ‘takes’ the chance ‘now’ in order to ‘grasp’ everything that is connected with the future¹⁹. According to the Second Vatican Council’s teaching, eschatological hope does not make the importance of earthly tasks smaller, but rather strengthens their fulfillment with newer motives (GS 21). Fathers of the Second Vatican Council often direct their attention to the social dimension of Christian life. The Church consists of pilgrimaging people of God (cfr. LG 9-17) and – because the Second Vatican Council’s view and way of looking at the Church concentrates on the concept of communion – that’s why the question of hope should also be raised in the communitarian context. Benedict XVI in his encyclical teaches that hope in a Christian sense is always essentially also hope for others and that it is the hope for others only if it is truly hope for me too²⁰. Thus, hope is the foundation of human existence both in the individual dimension and the social one.

2. Man’s ultimate events read in the key of Christian hope

Christian eschatology is the eschatology of hope²¹ – and it should always be remembered that it does not merely refer to the teachings about all ultimate things, but at first of all to those which point to the ultimate encounter with God. To get closer, to learn from real God and to come to know Him means to receive hope; hope ensues from the real encounter with this God²². In the centre of eschatological considerations there is the teaching about crucified and risen Christ who is our hope. Pope Benedict XVI states that God who has revealed Himself in Christ, has already communicated to us “the substance” of things to come²³. In Jesus Christ, the history of the world and all humankind is given the proper meaning and the final orientation. Our salvation is already present in Him. The community with Him is the basic element of the life everlasting ie the eternal life. Thus, eschatol-

¹⁹ J. Hofmeier, *Nadzieja: instynkt, namiętność i rozumienie*, Concilium 6-10, (156-162) (1970), p. 161.

²⁰ Benedict XVI, *Spe Salvi...*, No. 34 i 48.

²¹ J. Alfaro, *Nadzieje doczesne i nadzieja chrześcijańska...*, p. 169. Cfr. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1969.

²² Cfr. Benedict XVI, *Spe Salvi...*, No. 3.

²³ Cfr. *ibidem*, No. 9.

ogy concerns the teachings about God who calls man to be both in the community and communion with Him. Christians, then look towards the future with hope and all their opinions about the future are put in the context of hope. The particular “places” and settings for practising Christian hope in the context of ultimate events are: death, the Last Judgement and the eternal life.

The last aspect of human existence is death. Every man is convinced of his own inevitable death. If we want it or not: our whole existence is determined by its gradual coming. Similarly all our earthly hopes are brought to an end. In death, man goes through the experience of an absolute and total impossibility of saving himself using his own means or measures. He experiences the end of the fatal illusion of his own self-sufficiency. In this total impossibility of his own existence, man can only have a hope²⁴. “Earlier”, “before that” and “later” do not exist – “now” does only exist. I cannot change anything else, nothing can be put off or repaired. To have hope means to trust despite there is death²⁵. The encounter with God awakens my conscience in such a way that it no longer aims at self – justification, and is no longer a reflection of me and those of my contemporaries who have the influence on me – instead of this, it provides me with the ability of listening to the Good itself²⁶. With death, our life-choice cannot be questioned: our life stands before the judge²⁷. God judges with love, it means that at the moment of the judgement we experience the overwhelming power of His Love and that His judgement is not only just, but there ‘lies’ my salvation. The judgement takes place to our advantage as it makes it possible for us to become free of all of those different disappointments as well as those misleading ‘houses’ we have made ‘of cards’ and built during our lives. In God’s justice there is also grace but the grace does not cancel out the justice. According to Benedict XVI, the image of the Last Judgement is the decisive image of hope for us. The Judgement is a hope for the final justice. It also gives us a hope that everything will be accomplished in the rays of God’s grace²⁸. God is the righteous Judge, but simultaneously full of grace and mercy. God’s Love, that revealed and still reveals itself on the Cross, is a forgiving Love that makes man changed for better. Christian hope in the face of God’s judgement is substantiated by the teachings about God’s mercy. Real mercy is nothing else but a deeper source of justice. If the last one is by itself able to judge between people, sharing among them possessions with a proper measure, then love and only love (also the favourable love that is called “mercy”) is able to make man may affirm himself as man. Real Christian mercy is the personification of the justice, the personification that is more excellent. The fundamental structure of the justice always enters into the sphere of mercy²⁹. The encounter with Judge will either re-

²⁴ Cfr. J. Alfaro, *Nadzieje doczesne i nadzieja chrześcijańska...*, p. 165.

²⁵ Cfr. H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, p. 140.

²⁶ Benedict XVI, *Spe Salvi...*, No. 33.

²⁷ *Ibidem*, No. 45.

²⁸ *Ibidem*, No. 44, 47.

²⁹ Cfr. Ioannes Paulus II, *Dives in misericordia...*, No. 14.

veal our state of remaining close to Christ and being in communion with Him or not. It will also reveal our earthly accomplishment of the commandment to love God and the neighbour. Being in communion with Christ draws us into His “being for all” and it makes it our own way of being. Jesus Christ died for all the humankind. To live for Him means to let oneself to be drawn in His “being for”³⁰. The eternal life will be such state of remaining in the community together with brothers and sisters who belong to the Church of Christ.

A new dimension of existence has been given in Jesus Christ: heaven. Since then, man can no longer be understood exclusively in his earthly ranges of existence. His life has been explained and defined in reference to heaven – to this reality which in human life remains still at the stage of “becoming itself”³¹. We hope for the things to come and we do this starting from the present which has already been given to us in Jesus Christ. In his encyclical, Benedict XVI points to the arguments for the eternal life. They are as follows: the question of justice; the individual need for a fulfillment that is denied to us in this life; the need for an everlasting love that we await³².

So, the eternal life – what is it? Eternity is the attribute and the virtue of God himself. When we talk about the eternal life with reference to man, then we always think of the gift that is being given to us by God in the form of life. This life never ends, that means: is everlasting. God’s eternity does not penetrate the world created, does not “coincides” with it, does not anticipate or “prolongs” it endlessly, but it is beyond and above it. Eternity together with the integral mystery of God somehow “outwards” and “up above”, does it embrace everything that is “inwards”, submitted to time and change – everything that goes by. God is everlasting as He is the absolute plenitude of existence – and such a plenitude cannot be understood as the sum of the existence’s fragments and ‘elements’ that changes in time.

Saying: “God is everlasting”, I am actually thinking: “ God is the eternity”. This Being – Eternity embraces everything that is created and that goes by, even my small existence, all my deeds, every moment of my life³³. Pope Benedict XVI in his encyclical states that eternity is not an unending succession of days in the calendar, but something that reminds us the supreme moment of satisfaction, in which totality embraces us and we embrace totality. It would be like plunging into the ocean of infinite love, a moment in which time –the before and after – no longer exists. We can only try to think that such a moment is life in the full sense, a plunging ever anew into the vastness of being³⁴. Eternity can be experienced as ‘coming into existence’. Then, it is the fulfillment; It would be the development of my existence – the existence that tends to its fulfillment. I hope for the eterni-

³⁰ Benedict XVI, *Spe Salvi...*, No. 28.

³¹ Cfr. L. Boros, *Duch nowego ujęcia eschatologii*, Concilium 1-10, (78-84) (1968), p. 78.

³² Cfr. Benedict XVI, *Spe Salvi...*, No. 43.

³³ Cfr. *Katechezy Ojca Św. Jana Pawła II, Bóg Ojciec*, Kraków-Ząbki 1999, Katecheza 4.09.1985, pp. 86, 87.

³⁴ Benedict XVI, *Spe Salvi...*, No. 12.

ty because I expect that I will be myself with the whole of my being, but I am not yet. The eternity is the future of my being, of my existence that becomes itself; the eternity is the final aspect that is connected with this 'coming into being' of my individual. It becomes 'the origin' of becoming, the apotheosis of the existence : the existence that does not mean everything that it should become. Eternity which was the existence of my 'coming into being' – is, then the state in which my existence becomes itself³⁵.

3. Conclusions

To summarize all these considerations, we are able to conclude that hope allows and helps us to live. It gives the meaning to our lives. To be man of hope means to understand one's own insufficiency and at the same time to be able to trust both oneself as well as everything else to God. To look humanly at it, man as a definite individual aims at death. The mystery of a human fate reveals itself probably in the clearest way in the face of the death. It can be said that man is afraid of suffering but at first of all he is afraid of annihilation forever. On the other hand, he feels with an inward instinct of his heart that it cannot be the end of his personality and he rejects the possibility of the total annihilation. Therefore, according to the Second Vatican Council: man has an element in himself – so called the embryo of eternity. A human person has been created by God to live also beyond the limits of eternity (cfr. GS 18). How to rise, then, the question of the ultimate events today? In accordance with the teachings of Benedict XVI, every Christian should look at the ultimate events – where the starting point is death – with hope. The language of eschatology is the language of hope. In the face of the ultimate reality, man has the courage of hope. The source of Christian hope is belief in God who is Love. According to the Holy Bible: God caused man to be an image of His own eternity and created him for immortality (cfr. Ws 2:23-24) God is the donor of hope (cfr. Rom 15:13), therefore such a hope cannot let anybody down (cfr. Rom 5:5). The author of the Letter to Hebrews also teaches us: "Let us hold on firmly to the hope we profess, because we can trust God to keep His promise" (Heb 10:23). The moment of death gives the starting point to the whole process of eschatological events. Death, the Last Judgement and the life everlasting ie the eternity are the basic turning points in the realization of Christian hope. Thus, the faith and hope that: man's life changes, but it does not end (cfr. the Preface about the dead no. 1), the belief that: the Last Judgement will be the encounter with God who is the righteous Judge but simultaneously also the Father full of mercy and finally the belief that: man's ultimate destiny is the participation in Divine Life (cfr. LG 2) ie the eternity – they all are the fundamental message of the Christian address concerning eschatological events – of the address that concerns Christian hope for an endless life.

³⁵ J. Durandeaux, *Wieczność w życiu codziennym*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1968, p. 102.

**ESCHATOLOGIA JAKO TEOLOGIA NADZIEI.
REFLEKSJA TEOLOGICZNA INSPIROWANA ENCYKLIKĄ
BENEDYKTA XVI *SPE SALVI***

Streszczenie

Od drugiej połowy minionego wieku eschatologia przeżywa swój rozwój. Przez długie jednak wieki sprawy ostateczne umieszczano na dwóch różnych krańcach: albo nie interesowano się tą kwestią, przerzucając wszystko poza doczesność, albo też nadmierne chciano rozeznaczyć i dokładnie opisać to wszystko, co będzie miało miejsce po śmierci. Pewną konsekwencją izolacji eschatologii w stosunku do innych traktatów dogmatycznych było jej „urzechowienie”, a także przedstawianie poszczególnych zagadnień w tonacji „reportażu z przyszłości”. Dziś trzeba na nowo zrozumieć, jakie miejsce zajmuje eschatologia w całym życiu chrześcijańskim. Eschatologia nie może być jedynie opisem wydarzeń, które mają nastąpić w przyszłości, ale problematyka eschatologiczna powinna stać się sprawą najbardziej aktualną w życiu każdego człowieka. W nurcie nowego spojrzenia na sprawy ostateczne należy umieścić encyklikę Benedykta XVI o nadziei chrześcijańskiej, *Spe Salvi*. Niewiele bowiem możemy powiedzieć o wydarzeniach ostatecznych, nie umieszczając ich w kontekście Bożej obietnicy i chrześcijańskiej nadziei. W nauczaniu Benedykta XVI eschatologia chrześcijańska jest eschatologią nadziei, to znaczy jest nauką o Bogu, który powołuje człowieka do wspólnoty z sobą. Chrześcijanin spogląda więc w przyszłość z nadzieją. Stąd również i wszelkie wypowiedzi o przyszłości umieszcza on w kontekście nadziei. Według papieża, szczególnymi „miejscami” urzeczywistniania się nadziei chrześcijańskiej w kontekście wydarzeń ostatecznych są: śmierć, sąd Boży i życie wieczne. Język eschatologii to przede wszystkim język nadziei. W obliczu rzeczywistości ostatecznej człowiek zdobywa się na odwagę nadziei. U źródeł zaś chrześcijańskiej nadziei leży wiara w Boga, który jest Miłością.

JAN TWARDY

University of Silesia, Katowice

THE IMPORTANCE OF LISTENING TO GOD'S WORD

Man is a person of listeners nature, so he listens to people, listens raptly to animals voices and to voices of the nature. He also goes beyond the material world – for he experiences God and listens to God alone. The Holy Scripture of the Old and the New Testament emphasizes the significance of hearing to God's word. "The Revelation is in its nature God's word directed to man".¹ The Holy Scripture is the testimony of God speaking to people. Undying God's word may be seen in such forms as: information, appeal, command and band, threat, judgment and condemnation. This word needs the answer coming from the side of man, family, nation and mankind. In the light of the Bible "faith comes from what is heard" (Rom 10:17)² while in the Greek misteries and in the east gnosis the relation of man towards God bases mainly on the vision".³

The Christian should listen to God's word with faith and obedience, because his worldly goods and his future happiness depend on it. So in contemporary homiletics listening to God's word is seen as a main problem.⁴ This man's important and honourable duty is still actual nowadays in the world dominated by man's word. So let's stress this important problem concerning the listening of God's word in the history of salvation and consider it in the light of the Holy Scripture of the Old and the New Testament. Let's also ask what man should do to listen to God's word in a faithful and pious way.

¹ Ch. Augrain, *Sluchać*, in: *Słownik teologii biblijnej*, Ed. X. Leon-Dufour, Poznań 1973, p. 885.

² The quotations are from: The Holy Bible. New Revised Standard Version, Oxford University Press New York 1989.

³ *Ibidem*, p. 885.

⁴ See: *Sluchacz słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1998 [Since then abbr.: SSl]; W. Przyczyna, *Sluchanie słowa Bożego a posłannictwo Kościoła*, in: SSl, p. 55-62; B. Gaudeul, *Smak słowa Bożego*, Kraków 2002, pp. 43-70; F.J. Calvo Guida, *Homilética*, Madrid 2003, p. 25 and next; O.C. Edwards, Jr., *Elements of Homiletic. A Method for Preparing to Preach*, New York 1983, p. 24 and next. See also: *Hörer und Predigt. Ein Tagungsbericht*, Hrsg. O. Wehner, M. Frickel, Würzburg 1960, pp. 5-8; P.M. Achtemeier, *Word of God*, in: *Concise Encyklopedia of Preaching*, Ed. W.H. Willimon, R. Lischer, Louisville 1995, pp. 512-514.

1. The testimony of the Scripture of the Old Testament

The history of salvation expressed in the Old and the New Testament shows that God often spoke to people and in this way he taught them to listen to his word⁵. It is known through the Revelation that faith may grow stronger when we listen to God's word and not only see him – although this second way is also shown in the Scripture. Looking for God's face and seeing him was what the Israelite were looking and praying for. Nobody among the living can see God – for if he saw him or heard him directly, he had to die (Ex 20: 19, Deut 5:25). Living on the earth, man should listen to God's word and obey it – to deserve seeing God.

The Old Testament says several times about listening to God's word. How important it is we may see reading such expressions: "Thus says the Lord" (Ex 9: 13); "Hear, O Israel" (Deut 6:4); "Hear the word of the Lord" (Isa 1:10); "... listen O earth for the Lord has spoken" (Isa 1:2). In this way, God speaks to people for they listened his word, obeyed him and listened his word and fulfilled it in everyday duties. Listening to God's word is a foundation of existence and welfare of God's people. Sin, however, in its essence exists because man does not want to obey God's word and is irredeemable and disobedient toward God.

The prophet Jeremiah calls: "Hear the word of Lord, O house of Israel" (Jer 2:4). In the same way the prophet Amos proclaims: "Hear this word that the Lord has spoken against you, O people of Israel, against the whole family that I brought up out of the land of Egypt" (Am 3:1). And the wise man says: "Let the wise also hear and gain in learning, and the discerning acquire skill (...⁶) Hear my child, your father's instruction, and do not reject your mother's teaching" (Prov 1:5.7.8).

The classical example is the text from Deuteronomy including famous Shema Israel that stresses the essence of hearing God's word. "Hear, O Israel: The Lord is our God, the Lord alone. You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with All your might. Keep these words that I am commanding you today in your heart. Recite them to your children and talk about them when you are at home and when you are away, when you lie down and when you rise. Bind them as a sign on your hand, fix them as an emblem on your forehead., and write them on the doorposts of your house and on your gates" (Deut 6:4-9).

Those words should be repeated every day again and again by every pious Israelite who desires to be deeply touched by God's will. There is a calling there not to hear only directly God's words, but to love him with all heart and might. This may be expressed in three versions: hear and therefore love, hear to love – and at last hear which means – love. As we can see, true listening of God's words may be realized only when man is fully involved and when he subordinates to God all

⁵ J. Chmiel, *Sluchanie słowa Bożego w Starym Testamencie*, in: SSL, pp. 65-72; W. Głowa, *Zasadnicze racje sluchania słowa Bożego*, Premisla Christiana, vol. IX, Przemyśl 2001, p. 217; Idem, *Sluchacz słowa Bożego w świetle Biblii*, in: *Kościół na drogach historii*, red. J. Wolczański, Lwów - Kraków 1999, pp. 501-517.

⁶ J. Chmiel, *Sluchanie...*, pp. 68-69.

spheres of his personality. Therefore man cannot accept God's word intellectually by ears only, but it must be placed in the centre of his life – so should be present in his feelings and activity⁷.

God's word should be accepted with faith: "And he believed the Lord, and the Lord reckoned it to him as righteousness" (Gen 15:6). And the psalmist calls: "Then they believed his words; they sang his praise" (Ps 106: 12). God's word ought to be accepted with fidelity: "Then I shall have an answer to those who taunt me, for I trust in your word" (Ps 119: 42) – and also with confidence: "Those who fear you shall see me and rejoice, because I have hoped in your word" (Ps 119: 74). God's word should also be accepted with fear: "Princes persecute me without cause, but my heart stands in awe of your words" (Ps 119: 161). God proclaims: "But this is the one whom I will look, to the humble and contrite in spirit, who trembles at my word" (Isa 66:2). The prophet calls: "Hear the word of the Lord, you who tremble at his word" (Isa 66:5). God's word man should also accept with admiration: "In God, whose word I praise, in God I trust"; I am not afraid; what can flesh do to me?" (Ps 56: 4); "In God, whose word I praise, in the Lord whose word I praise, in God I trust" (Ps 56: 10-11) – and also with joy: "I rejoice at your word like one who finds great spoil" (Ps 119: 162).

It is important – as according to Hebrew meaning of word truth, hear, accept God's word – it does not mean to preak up ear toward truth, it means to open our heart toward it (Acts 16:14). And to put it into practice (Mt 7:24); it just means to be obedient and submissive⁸. Hearing God's word one ought to accept it in heart with the entire confidence and obedience. For this word is God's revelation and the life's rule – being in fact the origin of light: "your word is a lamp to my feet and a light to my path" (Ps 119: 105). God's word includes also promises and ensures people better existence in the future.

As it is the word of God alone, one ought to listen to its preachers regardless of whether it is spread by Moses or by any of the prophets . God says: "Hear therefore, O Israel, and observe them diligently, so that it may go well with you..." (Deut 6:3); "You must diligently keep the commandments of the Lord, your God, and his decrees and his statutes that he has commanded you" (Deut 6:17); "Hear the word of the Lord, you people of Gomorrah!" (Isa 1:10); "You shall say to them, Thus says the Lord, the God of Israel: Cursed be anyone who does not heed the words of this covenant, which I commanded your ancestors when I brought them out of the land of Egypt..." (Jer 11:3-4); "Hear the words of this covenant and do them" (Jer 11:6). Man should keep God's word in his heart: "keep these words that I am

⁷ L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966, p. 147; J. Schreiner, *Hören auf Gott und auf sein Wort in der Sicht des Deuteronomiums*, Leipzig 1962, p. 38; E. Schick, *Wort Gottes. In der Schrift*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg² 1965, Sp. 1232-1234.

⁸ Ch. Augrain, *Sluchać*, in: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1973, p. 885; K. Lammers, *Hören*, in: *Bibel-Lexikon*, Hrsg. H. Haag, Leipzig 1969, Sp. 760.

commanding you today in your heart" (Deut 6:6). "No, the word is very near to you; it is in your mouth and in your heart for you to observe" (Deut 30:14).

God's word ought to be introduced then into our life: "Hear, therefore, O Israel, and observe them diligently, so that it may go well with you..." (Deut 6:3); It is forcibly expressed in Psalm 119 where either the question and the answer may be found: "How can young people keep their way pure? By guarding it according to your word" (Ps 119: 9). So there is an advice: "Deal bountifully with your servant, so that I may live and observe your word" (Ps 119: 17). And then the psalmist says: "I hold back my feet from every evil way, in order to keep your word" (Ps 119: 101). Man should count on God's words and to pin hopes upon them: "... Then I shall have an answer for those who taunt me, for I trust in your word" (Ps 119: 42); "Those who fear you shall see me and rejoice, because I have hoped in your word" (Ps 119: 74); "My soul languishes for salvation; I hope in your word" (Ps 119: 81); "I wait for the Lord, my soul waits, and in his word I hope" (Ps 130: 5).

His answer to God's word expresses man by the proper spiritual attitude defined by the theological virtues that determine his union with God. To God's word answers man by faith in revelation of living God and his plans. And as God's word brings him promises, so he answers it with the strong hope. As God's word includes rules of life, so an indispensable form of answer to it is man's love shown in righteous everyday life: "You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your might. Keep these words that I am commanding to you today in heart" (Deut 6:5-6).

But sometimes man does not hear God and becomes irresponsive to his calling: "This is what you requested of the Lord your God at Horeb on the day of the assembly when you said: If I hear the voice of the Lord my God any more, or ever again see this great fire, I will die" (Deut 18:16). Therefore God will speak to people by the prophet Moses: "I will raise up for them a prophet like you from among their own people; I will put my words in the mouth of the prophet, who shall speak to them everything that I command" (Deut 18:18). At the same time Lord the God warns: "Anyone who does not heed the words that the prophet shall speak in my name, I myself will hold accountable" (Deut 18:19). The essence of man's tragedy is the fact that he is irresponsive to God's calling, to his word, he slights it. The ears and hearts of such people are "incircumcised" – that is why God calls through the prophet Jeremiah: "To whom shall I speak and give warning, that they may hear? So their ears are closed, they cannot listen. The word of the Lord is to them an object of scorn; they take no pleasure on it" (Jer 6:10). So God announces that those who "are circumcised only in the foreskin" – and other nations – will be affected with the penance: "For all these nations are uncircumcised, and all the house of Israel is uncircumcised in heart" (Jer 9:24-26)⁹.

⁹ E. Sobieraj, *Po śladach słowa Bożego*, Warszawa 1989, pp. 26-32; G. Schöttler, *Wort Gottes. Praktisch-theologisch*, in: *Lexikon der Pastoral*, Ed. K. Baumgartner, P. Scheuchenpflug, Bd. 2, Freiburg 2005, Sp. 1855-1856.

Although man should answer the word with the faith, God however takes into account man's disbelief when he says to the prophet Ezekiel: "You shall speak my words to them, whether they hear or refuse to hear; for they are a rebellious house" (Ezek 2:7). But when people are absolutely irredeemable, God alone may cause that they will not be able to hear: "See, their ears are closed, they cannot listen. The word of the Lord is to them an object of scorn; they take no pleasure in it" (Jer 6:10). Contempt for God's word will bring the well-deserved punishment: "Hear, O earth, I am going to bring disaster on this people, the fruit of their schemes, because they have not given heed to my words; and as for my teaching, they have rejected it" (Jer 6:19).

God may however open man's ear and heart to his word and make him his disciple: "The Lord has opened my ear, and I was not rebellious, I did not turn backward" (Isa 50:5). For God "opens their ears to instruction, and commands that they return from iniquity" (Job 36:10). God will "pierce" or open the ears of those who are deaf when the time of Messiah comes: "Then the eyes of the blind shall be opened, and the ears of the deaf unstopped"; "Listen, you that are deaf; and you that are blind, look up and see! Who is blind but my servant, or deaf like my messenger whom I send? Who is blind like my dedicated one, or blind like the servant of the Lord? He sees many things, but does not observe them; his ears are open, but he does not hear" (Isa 42:18-20). And then there is the mistaken's reflection: "...Was it not the Lord, against whom we have sinned, in whose ways they would not obey?" (Isa 42:24). That is why the prophet Izaiah prays: "Bring forth the people who are blind, yet have eyes, who are deaf, yet have ears!" (Isa 43:8).¹⁰

So it may not be a passive hearing only – or indifferent one – that allows only to get some information. In contrary – it should be the existential hearing involving the whole human being – expressed in the entire "adsum" – I am present. Man who listens to God's voice is fully present, conscious, ready to accept his word. The example of such listening is Samuel who answers God: "Speak, for your servant is listening" (1 Sam 3:10). What fruit of such listening are we may read in the further text: "As Samuel grew up, the Lord was with him and let none of his word fall to the ground" (1 Sam 3:19). When man is fully involved into listening to God's word, he realizes himself and perfects his personality¹¹.

As we can see, the theological reflection over listening to God's word has been developed in the Old Testament. When we listen in an authentic way, then we may relate God's words to our life. The example of such relation is king David who hearing the prophet Nathan's words: "You are the man" (2 Sam 12:7) answered: "I have sinned against the Lord" (2 Sam 12:13). So he related God's word to himself, admitted his immorality and subconsciously maintained: "It is me that the Lord has spoken to and to me his word has been related". It is similarly expressed in the Latin saying: "Mea res agitur" – it concerns me – and the matter is of an extraor-

¹⁰ Ch. Augrain, *Sluchać...*, p. 885.

¹¹ E. Sobieraj, *Po śladach...*, pp. 21, 22, 25.

dinary importance because on it depends my redemption or condemnation. If man listens to God's word involving his entire personality and existence and fully accepts it – then he relates God's truth to his unique and unrepeatable life situation. Such a man causes that God's word lightens, straightens and cleanses his life. In this way, timeless God's word is present in lives of people nowadays.

God's word written by the inspired authors may serve people for loud reading: "Then he took the book of the covenant, and read it in the hearing of the people; and they said, "All that the Lord has spoken we will do, and we will be obedient" (Ex 24:7). "Then Moses wrote down this law, and gave it to the priests, the sons of Levi..." (Deut 31:9) and he ordered: "... you shall read this law before all Israel in their hearing" (Deut 31:11). King Josiah "... read in their hearing all the words of the book of the covenant that had been found in the house of the Lord" (2 Kings 23:2). And the prophet Ezra "... read from it facing the square before the Water Gate from early morning until midday..." (Neh 8:3). The written God's word should serve man as his personal reading: "When he has taken the throne of his kingdom, he shall have a copy of this law written for him in the presence of the levitical priests. It shall remain with him and he shall read it all the days of his life, so that he may learn to fear the Lord his God, diligently observing all the words of this law and these statutes" (Deut 17:18-19).

God's word should also be the subject of personal meditation: "My eyes are awake before each watch of the night, that I may meditate on your promise" (Ps 119:148). "Happy are those who do not follow the advice of the wicked, or take path that sinners tread, or sit in the seat of scoffers; but their delight is in the law of the Lord, and on his law they meditate day and night" (Ps 1:1-2). However Job shows the emotional attitude towards this word: "I have not departed from the commandment of his lips: I have treasured in my bosom the words of his mouth" (Job 23:12).

God's word may also be a source of light and support in case of doubts and adversities – as it has been mentioned by the prophet Daniel: "I, Daniel, perceived in the books the number of years that, according to the word of the Lord to the prophet Jeremiah, must be fulfilled for the devastation of Jerusalem, namely, seventy years. Then I turned to the Lord God, to seek an answer by prayer and supplication with fasting and sackcloth and ashes" (Dan 9:2-3).

As the God's word preserved in a written form is present among God's people, so the faithful community is a model of listening to this word and stimulates the chosen nation to conversion. It stimulates also the chosen nation to renew again and again the Covenant – by following the words written in the found book of Covenant (cf. 2 Kings 23:1-3). God's word stimulates the faithful community to be converted, admit to sins and change life for better (cf. Ezra 9:10-15). The eager studying of God's word causes that the Jews were ready to live in booths during the festival of the seventh month, read from the book of the law of God (cf. Neh 8:14-18) and renew the Covenant (cf. Neh 10:1-4).

In the Old Testament God's word either proclaimed and heard – is spread in a form of dialogue – so it is included into mutual talking between God and people.

The dialogue of such kind is supported by divine revelation and by faith – and mediators are chosen people – wise men and prophets. This dialogue will achieve significant importance in the New Testament when people reach fullness of God's word in Person of Incarnate Word.

2. Testimony of the Scripture of the New Testament

Christian religion appeals to listening to infallible God's word – and Christian is a man living with Christ word¹². Other ancient religions, especially Greek religion, appealed to the deity that might be recognized due to mysterious cults in a form of theophany and herophany. The essence of Christian faith is Incarnate Word: "No one has ever seen God. It is God the only Son, who is close to the Father's heart, who has made him known" (Jn 1:18). Although nobody among living can see God, therefore who has seen Christ, God's Incarnate Son, "...has seen the Father" (Jn 14:9)¹³. We may see God fully only in heaven, when we will see him "face to face" (1 Cor 13:12). But there, on the earth, man should listen to God's word and fulfil it – this way he will deserve seeing God.

Jesus Christ firmly stresses the importance of listening to God's word¹⁴ and contrasts it with the faith that bases on sign seeing. When the royal official asked him to heal his son, he answers: "Unless you see signs and wonders you will not believe" (Jn 4:48). In the parable about a rich man and Lazarus the rich man asks Abraham: "Then, father, I beg you to send him to my father's house – for I have five brothers – that may warn them, so that they will not also come into this place of torment" But "Abraham replied, They have Moses and the prophets" (Lk 16:27-30).

Our faith and redemption depends on listening to God's word. Characteristic are words Jesus said to Thomas when he did not want to believe Apostles' words about resurrection: "Have you believed because you have seen me? Blessed are those who have not seen and yet have come to believe" (Jn 20:29).

Jesus stressed the importance of listening to God's word several times and he said it was the source of blessing: He was told: "Your mother and your brothers are standing outside, wanting to see you" But he replied: "My mother and my brothers are those who hear the word of God and do it" (Lk 8:20-21). So Jesus equates listeners to God's word with close family members. Similar situation we may see in the text: "When he was saying this, a woman in the crowd raised her voice and said to him, "Blessed is the womb that bore you and the breasts that nursed you". But he said, "Blessed rather are those who hear the word of God and obey it" (Lk 11:27-

¹² H. Witczyk, *Sluchanie słowa Bożego w Nowym Testamencie*, in: SŚI, pp. 73-103; W. Głowa, *Zasadnicze racje słuchania Słowa Bożego...*, p. 218 and next; H. Witczyk, *Sluchacz słowa Bożego w świetle Biblii...*, pp. 517-532.

¹³ E. Sobieraj, *Po śladach...*, p. 45.

¹⁴ K. Kertelge, *Wort Gottes. Biblisch*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Hrsg. P. Eicher, Bd. 4, München 2005, pp. 462-465; E. Biser, *Wort Gottes. Systematisch*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Hrsg. P. Eicher, Bd. 4, München 2005, pp. 470-471.

28). The importance of listening to God's word is also stressed in the pericope of Mary and Martha. About Mary who "sat at the Lord's feet and listened to what he was saying" he says that "she has chosen the better part, which will not be taken away from her" (Lk 10:39-42).

So listening to God's word is very important in man's life. That is why Christ insistently encourages: "Let anyone with ears to hear listen" (Mk 4:9). But to those who don't want to listen he turns with the severe threats: "If anyone will not welcome you or listen to your words, shake off the dust from your feet as you leave that house or town. Truly I tell you, it will be more tolerable for the land of Sodom and Gomorrah on the day of judgment than for that town" (Mt 10:14-15).

Man's happiness and redemption depends on listening to God's word and its acceptance; in contrary – a contempt towards God's word leads to the biggest tragedy – condemnation¹⁵. Before Ascension Jesus ordered Apostles: "Go into all the world and proclaim the good news to the whole creation. The one who believes and is baptized will be saved; but the one who does not believe will be condemned" (Mk 16:15-16)

We may be saved owing to faith which is a fruit of listening to God's word – as St. Paul says: "So faith comes from what is heard, and what is heard comes through the word of Christ" (Rom 10:17). How important is listening to God's word and keeping faith shows Jesus when he says: Very truly, I tell you, anyone who hears my word and believe him who sent me has eternal life, and does not come under judgment, but has passed from death to life" (Jn 5:24).

So we can see that listening to God's word is an essential duty that raises faith and enables redemptive meeting with Christ¹⁶. Therefore the fruitful listening may be achieved under certain conditions. Faithful and ardent listening to God's word stimulates fervent praying and causes that we may be fully united with God. So by keeping the word in heart Christian realizes his honourable devotion towards holiness. The best example of listening to God's word is Mary twice mentioned by St. Luke: "But Mary treasured all these words and pondered them in her heart" (Lk 2:19). "His mother treasured all these things in her heart" (Lk 2:51)¹⁷.

To keep Lord's words means just to remember about them, have them in front of eyes, think of them while we wake up and go to sleep, when away and at home. But first of all, we should bind them as a sign on our hand (cf. Deut 6:8) – so observe them diligently in everyday life. St. James says: "But be doers of the word, and not merely hearers who deceive themselves" (Jas 1:22). "But those who look into the perfect law, the law of liberty, and persevere, being not hearers who forget but doers who act – they will be blessed in their doing" (Jas 1:25).

¹⁵ F. Winter, *Die Predigt*, in: *Handbuch der Praktischen Theologie*, Bd. 2, Berlin 1974, p. 236; E. Sobieraj, *Po śladach...*, pp. 22-23.

¹⁶ O. Brosse, *La prédication*, in: *Initiation à la pratique de la théologie*, éd. B. Lauret, F. Refoule, vol. 5, Paris 1983, pp. 142-143; A. Lewek, *Śłuchanie słowa Bożego źródłem wiary*, in: *SSI*, pp. 165-175.

¹⁷ H. Witzcyk, *Śłuchanie słowa Bożego...*, pp. 97-100; W. Przyczyna, R. Wróbel, *Maryja wzorem słuchania słowa Bożego*, *Salvatoris Mater* 5/2 (2003), pp. 90-103; E. Sobieraj, *Po śladach...*, pp. 22-23.

The fervent listening to God's word means to accept it fully and to fulfil it in life. But to listen to God's word in this way man needs God's support. Jesus says: "If I tell the truth, why do you not believe me? Whoever is from God hears the words of God. The reason you do not hear them is that you are not from God" (Jn 9:46-47). Man listens fruitfully to God's word when he is united with God and open to his word. Yet a big grace is that man is "from God", exists in a unity with him. This has been done first by the grace of baptism which opens man to the grace of listening to God's word. Remaining in this grace means that we choose God constantly and are in a declared position towards the devil – dissuading us from listening to God's word.

When man chooses the devil he loses the grace of listening to God's word and closes himself to God's voice. Jesus says to the faithless Jews: "You are from your father the devil, and you choose to do your father's desire. He was a murderer from the beginning and does not stand in the truth, because there is no truth in him (...) But because I tell the truth you do not believe me. Which of you convicts me of sin?" (Jn 8:44-46).

When we accept what father of all evil says, then God's word that is the truth, not only does not come to us, but this fact causes that our mind and heart grows dull – as it was said by Isaiah whom quotes Jesus: "You will indeed listen, but never understand, and you will indeed look, but never perceive. For this people's heart has grown dull, and their ears are hard of hearing, and they have shut their eyes; so that they might not look with their eyes, and listen with their ears, and understand with their heart and turn – and I would heal them" (Mt 13:14-15; Isa 6:9).

The example of listening to God's word is Lydia. St. Luke writes: "A certain woman named Lydia, a worshiper of God, was listening to us; she was from the city of Thyatira and a dealer in purple cloth. The Lord opened her heart to listen eagerly to what was said by Paul. When she and her household were baptized, she urged us saying: «If you have judged me to be faithful to the Lord, come and stay at my hope. And she prevailed upon us»" (Acts 16:14-15). The grace of listening to God's word leads Lydia to conversion, faith and baptism. Christian should pray with devotion to reach such a grace for himself and other people. The ability to pray to God's word is therefore a big gift; to keep it we must pray constantly to the Holy Spirit and beg him we might be open to God's word¹⁸.

Although the true listening to God's word is God's gift, it needs therefore man's cooperation. The parable about a sower (Mt 13:1-23) shows that the listener should possess a deep faith, should be persistent, away from the cares of the day and should not worry about wealth that drowns out the word (Mt 13:7)¹⁹. The persistence means that we are able to stand quietly and patiently all the cares of the day – and not only to endure hard persecutions. According to Luke the true listen-

¹⁸ L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht...*, pp. 148-149.

¹⁹ H. Witczyk, *Sluchanie słowa Bożego...*, pp. 78-96.

ers to God's word are the ones who, when they hear the word, hold it in an honest and good heart, and bear fruit with patient endurance (Lk 8:15).

3. Listening that obliges to testify faith through word and life

Proclaiming God's word from its essence is an activity that is addressed towards a prepared listener²⁰. That is why contemporary homilets are vividly interested in the problem concerning the listening to God's word²¹ that may be considered under theological²², psychological²³ and sociological²⁴ aspect. Taking the matter under consideration, one should remember that man from his nature is a listener to the word. Since the moment he is born till death he listens to surrounding him nature and even on the deathbed, when he already is not able to speak, he listens, because – as they say – the sense of hearing withers last. So we have to be very cautious when we speak to dying person. By some means or other listens also deaf and deaf-and-dumb person.

Owing to listening man develops, enriches himself intellectually and spiritually. So ability to listening is a sign of health and personal identity²⁵. The extremely hard penance would be to imprison man in a total isolation, to deprive him of possibility to talk, get information, reading, listening to the radio and watching TV. That would truly be a diabolic penance. The importance of listening depends on person whom we listen to. The wiser man and of higher position – the more valued listening to him is. Of course, we are more eager to listen to wise people and to those who can provide practical wisdom. God as all-knowing and infallible fullness of wisdom does not mislead us, but wants give us the light of his truth²⁶. That is why listening to the words of God alone – Eternal Wisdom – is for man the highest value, the most important and honourable duty²⁷.

²⁰ M. Nicol, *Grundwissen praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 2000, pp. 92-93.

²¹ See: R. Bohren, *Predigtlehre*, München 1980⁴, p. 443 and next; G. Martin, *Czytanie Pisma Świętego jako słowa Bożego*, Kraków 1982, pp. 61-80.

²² L. Kuc, *Odpowiedź człowieka na głoszone mu słowo Boże*, in: *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, red. L. Kuc, Warszawa 1971, p. 240 and next; A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, 2: *Zarys homiletyki ogólnej*, Warszawa 1980, pp. 104-109.

²³ A. Vergote, *Der heutige Mensch als Empfänger der Botschaft*, in: *Handbuch der Verkündigung*, ed. B. Dreher [and others], Freiburg 1970, pp. 22-36; H. Jaroszewicz, *Klasyczne ujęcie charakterologicznych uwarunkowań słuchania słowa Bożego*, in: *SSI*, pp. 131-143; W. Chaim, *Psychoanalityczne ujęcie uwarunkowań słuchania słowa Bożego*, in: *SSI*, pp. 144-162.

²⁴ J. Kołodziejczyk, *Charakterystyka religijności słuchaczy kazań*, in: *SSI*, pp. 197-218. See: D. Grasso, *La predicazione alla comunità cristiana*, Roma 1969, pp. 375-387.

²⁵ Ch. Bunnars, *Die Hörer*, in: *Handbuch der Predigt*, Hrsg. K.-H. Bieritz [and others], Berlin 1990, pp. 139-143.

²⁶ A. Sorrentino, *Sztuka przewodniczenia celebrazjom liturgicznym. Praktyczne sugestie dla kapłanów*, Kraków 2001, pp. 11-113.

²⁷ Ch. Bunnars, *Die Hörer*..., p. 142; R. Heue, R. Lindner, *Predigen lernen*, Gladbeck/Westfalen 1980, pp. 57-72; Th. Filthaut, *Verkündigung*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1963, pp. 766-768.

Man from his nature crosses the material world, is transcendent and open to reality and to the word coming from beyond. God meets man, shows him his love in words full of paternal care. God's word enlightens, broadens and develops man who through faith and baptism is God's child²⁸. However, when we disregard God's words and do not listen to them – that leads us to regress and even to condemnation. So the preacher should more often tell the faithful that listening to God's word is also nowadays man's important and honourable duty²⁹.

The fervent and faithful listening to God's word causes that man wants to give the word to other people. When by God's word our faith is deeper – this means that we are prepared to confirm it by our life and to share our religious experiences with other people. The duty to share the word is expressed in the mentioned text from Deuteronomy: "Keep these words that I am commanding you today in your heart. Recite them to your children and talk about them when you are at home and when you are away, when you lie down and when you rise" (Deut 6:6-7). In the New Testament people listening to God's word and believing in it almost spontaneously become its proclaimers. The example is the good Samaritan who tells her countrymen about Jesus: "Many Samaritans from that city believed him because of the woman's testimony, "He told me everything I have ever done" (Jn 4:39). Similarly two disciples from Emmaus when they recognized resurrected Christ, "That same hour they got up and returned to Jerusalem (...). Then they told what had happened on the road, and how he had been made known to them in the breaking of the bread" (Lk 24:33.35). The apostles proclaimed Gospel eagerly and in spite of persecution they said: "for we cannot keep from speaking about what we have seen and heard" (Acts 4:20).

Primary Christians testified proclaimed God's word through the sacrifice of life and martyr blood. The authentic listener to God's word becomes at the same time its witness, because he materializes it in his life and passes it on to others³⁰. For listening to God's word cannot be understood only as individualistic and private matter. Christ demands from his listeners and disciples to be his witnesses. And this testimony is especially given through the Holy Spirit opening man's mind and heart to God's word: "But you will receive power when the Holy Spirit has come upon you; and you will be my witnesses" (Acts 1:8).

* * *

Listening to God's word is a very important activity as man's faith and redemption depends on it. That is why the preacher should more often tell about this his faithful and encourage them to testify their attitude towards Gospel through word

²⁸ L. Kuc, *Odpowiedź człowieka...*, pp. 274-287; E. Sobieraj, *Po śladach...*, pp. 18-20.

²⁹ Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, pp. 222-237; R. Rogowski, *Człowiek jako słuchacz słowa Bożego*, in: SŚI, pp. 107-116.

³⁰ Z. Adamek, *Homiletyka...*, pp. 222-237; R. Rogowski, *Człowiek jako słuchacz słowa Bożego...*, pp. 107-116.

and life³¹. The real man's tragedy is when he closes his heart to God's word and when his lack of faith comes from the excessive belief that he is the wisest creature. That is why we should more often call listeners to praying for non-believers and religious indifferent – and ask the Holy Spirit to open their minds and hearts towards God's word.

The sign of contemporary world is the multitude of information that “bombs” us every day. In the face of this fact people must learn to choose what is most important – as very limited is our time on the earth. God who is love still comes to man with the word of truth and eternal life. Listening to God's word is the most important and honourable activity in man's life. So in the excess of activity and in situation when he still is in a hurry, he should look for whiles of silence and time for reflection, meditation and praying. Adam Mickiewicz – Polish national bard – has expressed it as follows: “God talk to us in silence; whose heart is silent is able to hear him”.

Let's finish our reflections with the cardinal John Henry Newman's pray³²:

“I need Thee to teach me day by day, according to each day's opportunities and needs. Give me, O my Lord, that purity of conscience which alone can receive Thy inspirations. My ears are dull, so that I cannot hear Thy voice. My eyes are dim, so that I cannot see Thy tokens. Thou alone canst quicken my hearing, and purge my sight, and cleanse and renew my heart. Teach me to seet at Thy feet, and to hear Thy word. Amen”.

DONIOSŁOŚĆ SŁUCHANIA SŁOWA BOŻEGO

Streszczenie

Człowiek ze swej istoty jest słuchaczem słowa, dzięki czemu czerpie wiedzę i mądrość życiową. Szczególnie ważne i doniosłe w jego życiu jest słuchanie samego Boga, pełni prawdy i mądrości. Religia chrześcijańska opiera się na słuchaniu i wypełnianiu słowa Bożego. Pismo Święte Starego Testamentu często mówi o wielkim znaczeniu słowa Bożego w życiu ludzi i całego narodu wybranego. Słuchanie tego słowa jest źródłem światła, nadziei, błogosławieństwa, radości i pomyślności. Dlatego człowiek powinien bardzo cenić sobie słowo Boże i żyć nim na co dzień. Jeżeli zaś nie wierzy, zamyka uszy i serce na słowo Boże, odrzuca je, czekają go nieszczęścia i kary. W Nowym Testamencie Jezus Chrystus – Słowo Boże wcielone – objawia ludziom miłość Boga i wzywa do przyjmowania z wiarą dobrej nowiny. Błogosławieni są ci, którzy z wiarą słuchają słowa Bożego, zachowują je w sercu i wypełniają, a Maryja jest najlepszym tego wzorem. Każdy chrześcijanin powinien usilnie prosić Ducha Świętego o łaskę słuchania słowa dla siebie i dla

³¹ M. Śnieżyński, *Jak wychowywać ludzi do słuchania*, in: SŚI, pp. 289-297; E. Staniek, *Wychowanie do słuchania słowa Bożego*, in: SŚI, pp. 298-310; Ch. Bundschuh-Schramm, *Konkretion: Predigt*, in: *Handbuch praktische Theologie*, Ed. H. Haslinger, Mainz 2000², pp. 444-445.

³² J. Twardy, *Aby słowo wydało plon. O modlitwie głosiciela i słuchacza słowa Bożego*, Katowice-Ząbki 2005, pp. 167-168.

swoich bliźnich. Słuchanie słowa Bożego zobowiązuje człowieka do dawania świadectwa wiary słowem i życiem. Apostołowie odważnie głosili Ewangelię; mimo prześladowań stwierdzali: „Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4,20). Dlatego kaznodzieje powinni częściej pouczać wiernych o wielkim znaczeniu słuchania słowa Bożego, zarówno w czasie liturgii, jak i poza nią, uczyć ich przyjmowania tego słowa w duchu głębokiej wiary i posłuszeństwa. Wychowywanie wiernych do słuchania słowa Bożego należy do węzłowych problemów homiletycznych.

ARTUR MALINA

University of Silesia, Katowice

IMAGE OF GOD THE FATHER IN THE NEW TESTAMENT. INTRODUCTORY ISSUES

Teaching on God the Father has only recently been recognized as a separate part of dogmatic theology. Its primacy might seem obvious. If the structure of New Testament theology is to reflect the traditional order of dogmatic treatises, presentation of the content related to the First Person of the Holy Trinity should precede christology and pneumatology¹. Indeed, for a long time there has been no equivalent of the two latter among the treatises devoted to the Divine Persons. “On One God in Trinity of Persons” cannot be treated as such, nor can be any of its two parts, sometimes considered separately. The gap was apparently unnoticed during the first period of the debate on the content of dogmatics, which started in the middle of the last century. Classical dogmatics was then blamed for taking insufficient account of the historical nature of God’s revelation with its anthropocentric orientation and christocentric dynamism. The debate, however, did not lead to any final solutions. Modern textbooks of dogmatic theology do not present their content according to one universal order².

In the course of the last century, the development of biblical studies often provided inspiration for dogmatic theology. Such influence can be noticed in the above-mentioned debate on the content of dogmatics. Instead of quoting biblical texts as *dicta probantia* and limiting itself to speculative reflection on the ontic elements of revelation, dogmatic theology has turned to their dimension related to

¹ Problems with naming that branch of science with a term equivalent to “christology” or “pneumatology” are emblematic. For example, Polish has two terms to describe the above-mentioned branch of dogmatic theology: “patrylogia” (from the French “patrilogie”) in J.D. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003; “paterologia” (from the English “paterology”) in J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, in: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, p. 177.

² In the two-volume textbook edited by T. Schneider (*Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1995²), the reflection on God is divided into two parts, placed at the beginning and at the end of the series of treatises. Teaching on the Only God as the protagonist of salvation history comes in the beginning, while a reflection on the Holy Trinity as the fullness of God’s self-revelation completes the whole work. An innovative solution can be found in the one-volume textbook by G.L. Müller (*Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 1998²). The author has distinguished a part called theology and entitled “God of the Old Testament and the Father of Jesus”. The chapter has been placed before christology and pneumatology and is separate from trinitology. A separate treatise focusing on the revealed content concerning God of the Old Testament and the Father of Jesus helps to bridge a significant gap in dogmatic theology.

salvation history. Biblical studies have had a similar impact on the development of a separate treatise on God the Father. An important role was played by the studies of Jesus' words related to God as his Father and God as the Father of men³. However, the studies did not result in creation of a separate biblical science devoted to God, similar to biblical christology and pneumatology. The need for a treatise on God the Father, as perceived by dogmatics, provides an incentive for biblical scholars to present biblical data related to the main protagonist in the history of salvation⁴.

1. The Need for a Theology of God the Father

There is no other way to know the Father than through his Son (John 1:18; 1 Tim 2:5). The necessity of such mediation means that, in its reflection upon Jesus of Nazareth, theology should go beyond "horizontal" christologies. The revelation of the identity of Jesus is not an aim in itself. He himself reveals the Father: "I am the way, and the truth, and the life. No one comes to the Father except through me" (John 14:6). The whole revelation transmitted by the Son comes from the Father and should lead to the knowledge of the Father.

The order of knowing the Persons of the Trinity results from the ontological relations between them. The Father is the source of all relationships in the Holy Trinity: giving birth to the Son and sending out the Holy Spirit. The primacy in the relations within the Trinity corresponds to the role of God the Father as the main protagonist of holy history, the author of the plan and the goal of the history of salvation.

Biblical theology oriented towards the teaching on God the Father takes account of the evolution of revelation in its entirety, as testified by both parts of the Bible. Such theology makes it possible to define the links between the two parts, the elements they share in common and those that make them different. It is only in the light of teaching on God the Father that genuine elements of continuity, discontinuity and progress between the two stages of revelation may be discussed. Christological or pneumatological studies will not demonstrate such evolution, since the discovery of the identity of the Son and the action of the Spirit belongs to the Christian revelation. The novelty of the revelation contained in the New Testament can only be fully perceived against the background of the teaching on God found in the Old Testament and the Jewish Sacred Scriptures from the Second Temple period.

The lack of an advanced theological reflection devoted to God the Father is in a sharp contrast with intensively developing christology, and recently also pneumatology. The reasons for such asymmetry are common for both dogmatic and biblical theology.

³ W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963; J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.

⁴ J. Galot, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985; J.D. Szcurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003.

1. The incarnation of the Word, and not the First Person of the Holy Trinity means that God speaking to men through his Son becomes the content of faith (John 1:14; Heb 1:1). Thus, theologians and exegetes, while interpreting the content of faith and studying the testimonies for the central saving events, focus their attention on the person of Jesus and his activity, his *Sitz im Leben* and the reception of his deeds and his teaching during the pre-paschal period and among the post-paschal community⁵.

2. With the development of biblical sciences, the interpretation of revelation testimonies has been shifted towards religious and historical studies. As a result, theology focuses on one side of the interpersonal relationship, namely on Jesus Christ. More precisely, theology stops at his image contained in the first three Gospels or tries to seek some earlier elements in the pre-synoptic tradition. The content of the Fourth Gospel or the letters about Jesus revealing the Father are generally beyond the scope of its studies.

3. Modern theology rightly places emphasis on the role of the Holy Spirit in the mission of Jesus. For its full Trinitarian dimension, however, it still lacks a focus on the Father, comparable to the development of pneumatology. Pneumatology has discovered a significant role for the Holy Spirit in the interpretation of the person and the activity of Jesus by pointing to the mission of the Spirit in the life of Christians and the Church. If the role of the Father has not been discovered in a similar way, it may be due to the fact that the revelation of his Person has been reduced to the revelation of God in the history of salvation. The reduction is visible in the presentation of the teaching on God the Father in the two parts of the Bible. The truth about God as Father is already revealed in the first part, where he is presented as the Father of the chosen people. That teaching will only find its confirmation in the theology of the second part of the Bible. In other words, the theology of God the Father in the New Testament is considered to be identical with that of the Old Testament.

4. The novelty of the revelation brought by Jesus lies in the manifestation of the truth about the Son of God and the Holy Spirit. The context of religious dialogue favours such understanding of the Christian revelation. If Christians and Jews share the knowledge of and faith in the same God, then God the Father seems to “have been known” already in the Sacred Scriptures of the Jewish people. Therefore, an interest in the teaching on God the Father in the New Testament appears only on the margin of other issues, which are typical for the message of Jesus: his messianity, the kerygma of the Kingdom of God, eschatology, ethics.

5. The reduction of knowing the Father to knowing God finds its expression in religious language. The terms “God” and “Father” are treated as synonymous. That synonymy would be confirmed by their parallel or even interchangeable use

⁵ In the subject index of the first volume of the series devoted to the historical Jesus, there is an entry “father of Jesus *see* Joseph”. – J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking of Historical Jesus*, vol. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991, p. 478.

in biblical texts. However, the words of the Father speaking about Jesus and those of Jesus speaking about the Father do not support this approach. At the baptism and transfiguration, God does not speak of Jesus as the Son of God, but his Son. Addressing God in his own words (therefore except Matt 27:46; Mark 15:34), Jesus always calls him "Father", never "God". The same message can also be found in the words of Jesus relating to his disciples' knowledge of him: "Whoever has seen me has seen the Father" (John 14:9), and not "Whoever has seen me has seen God".

6. If Jesus' words about himself in relation to the Father were to be interpreted within the meaning of biblical and non-biblical messianic texts written before the New Testament, the most significant content of Christian revelation might be obscured. Jesus makes himself known as the Son of the Father, and, only in this sense, as the Son of God. Such a way of knowing him is related to the concept of the so-called messianic secret, which provides interpretation to the order of silence imposed by Jesus on both demons, who tried to uncover his relationship with God, and his disciples, who opposed erroneous opinions of others. According to the correct interpretation of the concept, calling Jesus the Son of God, Christ or the Servant of the Lord does not mean knowing the truth about him. If the meaning of those words defining Jesus were to be limited to the Old Testamental ideas of calling the Servant of Jahveh and establishing the king as God's anointed and son, they would not be able to reveal the mystery of his incomparable relationship with the Father. The Old Testamental content expressed in messianic titles seems to be deeply transformed by the testimonies of the New Testament, and only within their context does the idea of divine sonship take on its true meaning of his being the Son of the Father.

7. In a majority of collects, only the Son and the Holy Spirit are explicitly mentioned, while there is no clear reference to the Father. Even though, after the 1971 reform of the Roman liturgy, most mass prayers invoke God the Father, their anacletic very rarely refers to the Father as the addressee of the prayer. Instead of an explicit address, phrases "Almighty (Eternal) God" or "God" are customarily used. Outside the context of liturgy, they might be interpreted as calling upon God in the Holy Trinity, not addressing God the Father. Only together with the conclusion of the mass prayer and its reference to the mediation of the Son, does the invocation of God Almighty mean that the prayer, in fact, invokes God the Father. Such ambiguous wordings in the Roman liturgy do not help to perceive the need for developing a theology of God the Father.

2. The Primacy of the History of Salvation Over the History of Religion

Studies of the historical Jesus could attempt to analyze his impact on the development of the image of God the Father in the writings of the New Testament. However, a reconstruction of the theology of Jesus of Nazareth would only be possible if one were able to capture his words and deeds, and separate them from

the further development of his idea of God in the synoptic tradition. Such reconstruction poses as many problems as the separation of the historical Jesus from the Jesus of faith or pre-paschal traditions from those of the post-paschal period. The synoptic problem remains unsolved in the research on the genesis of the Gospels. The theology of the historical Jesus can be determined by means of reconstruction of the earlier versions of the Gospels texts and clarification of the religious, social and political contexts against which the first Christian communities operated in Palestine. Such attempts, however, remain highly hypothetical. Even though, despite the above-mentioned difficulties, it is possible to know certain features of the pre-paschal Jesus, arriving at the complete theology of the historical Jesus is not feasible if merely historiographic criteria are to apply. Therefore, the evolution of the image of God from the features found in Jesus of Nazareth's theology to its final form contained in the theology of canonical scriptures cannot be a subject of synthesis in biblical theology.

It does not mean, however, that the historical dimension of the Bible is to be ignored. History is accounted for in its real dimension, not reduced to historiographically verifiable data. History in its essence means gradual revelation of God and its reception by people. That is the proper historical context for the Sacred Scriptures of Israel and the Church, the fundamental *Sitz im Leben* of revelation. Both Testaments testify to the progress of God's revelation. In the interpretation of that progress, two deformations have occurred. Since the times of ancient Christianity, they have assumed various forms defined as Marcionism and Ebionism.

The former proclaims an absolute novelty of the Christian revelation of God, compared to the analogous content found in the books of the Old Testament. Solving the ancient crisis over the biblical canon did not close the discussions on the meaning of the first part of the Bible. The debate re-opened in the beginning of the last century, when biblical scholars, rather than the authorship of the Old Testament, questioned its relevance for modern Christianity. The answer they provided was frequently negative. It may not have been given explicitly, but it could be inferred from exegetic studies. As the texts were combined with their original context, a gap between the two parts of the Bible widened. An analysis of Old Testament texts has to take account of sociological, historical and religious conditions which determined the various stages in the long history of Israel, while the text of the New Testament have to be studied within the analogous context of the early Christianity. Thus, the texts seem to be coming from two very different and very distant worlds. The development of the historical-critical method, particularly *Redaktionsgeschichte*, resulted in creation of a number of separate biblical theologies, often juxtaposed to one another. An emphasis was placed on the differences between theological approaches within individual books, their groups and, above all, between the main parts of the Bible: the Old and the New Testament. Such trend dominated in a number of exegetic works written in the first half of 20th century.

The latter view, defined as Ebionic, proclaims an opposite thesis: there is no difference in the image of God between the two parts of the Bible, there is full conver-

gence. This trend was particularly popular among Christians after the Second World War. The development of the trend to bring the two Testaments closer together was, to a large extent, triggered by a reaction to the tragedy of Shoah and an objection against the attempted dejudaisation of the New Testament. A great impact of archaeological and paleographic discoveries (Qumran, Neophyti) must also be noted. Other factors include: a growing appreciation for Palestinian Judaism in the historical-critical method, recognition of theological pluralism in the Second Temple period, development of Old Testament criticism with a stress on the ancient versions (e.g. Peshitta), and an interest in the methods of rabbinic exegesis. A document issued by the Pontifical Biblical Commission (*The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible*) draws attention to modern Jewish interpretation of the Hebrew Bible in the light of the new reality brought by the person and event of Christ, who exceeded the expectations of Israel and fulfilled the promises in an unexpected way: “[...] Christians can and ought to admit that the Jewish reading of the Bible is a possible one, in continuity with the Jewish Sacred Scriptures from the Second Temple period, a reading analogous to the Christian reading which developed in parallel fashion. Both readings are bound up with the vision of their respective faiths, of which the readings are the result and expression”⁶. However, according to PBC, possible parallel reading does not offer a possibility to replace one by the other, and christological reasons are cited: “For to read the Bible as Judaism does necessarily involves an implicit acceptance of all its presuppositions, that is, the full acceptance of what Judaism is, in particular, the authority of its writings and rabbinic traditions, which exclude faith in Jesus as Messiah and Son of God”⁷. It is symptomatic that the document presents faith in Jesus Christ as the reason of a fundamental difference in the parallel reading. Does the parallel reading, however, offer the same image of God? The PBC document seems to be giving a positive answer, thus, accepting part of the Ebionic interpretation which points to the conformity of the teaching on God the Father in the Old and the New Testament. It does not mention any discontinuities between Judaism and Christianity in the subject of the revelation of God. On the contrary, it strongly emphasizes the common teaching on one God in the two parts of the Bible, passing over the text which indicates a discontinuity: “No one has ever seen God. It is God the only Son, who is close to the Father’s heart, who has made [him] known” (John 1:18)⁸. The literal meaning of the quotation prompts a statement that, pointing to the christological content which distinguishes Christianity from Judaism, the PBC document stresses the uniqueness of Father’s Exegete, but fails to notice the novelty of the central message of his exegesis. This approach is reflected by a striking gap in the text. The theme of God’s fatherhood is almost completely absent: the only references to God as Father occur in the quotations of the words of Jesus and have a purely

⁶ The Pontifical Biblical Commission, *The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible*, n. 22.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Occurs only as a siglum in footnote 294 referring to a christocentric text.

christocentric interpretation. The whole document contains only one reference to the fatherly love of God in the Old Testament (*The Jewish People...*, p. 86), while the only fatherhood mentioned is that of Abraham (*ibidem*, p. 55).

3. The Primacy of the Composition of the Texts over their Genesis

It is possible to present a synthesis of the teaching on God the Father without making a dubious attempt to reconstruct its original form found in the teaching of the historical Jesus or its development by the synoptic tradition. At the end of the process presented in three parts (the periods of life and activity of Jesus, the kerygma of the Apostles and the formation of the Gospels) definite texts emerge. The full image of God the Father comes from the texts read in their final form. They contain a coherent content, including both the elements that come from tradition in an unchanged form and those modified in the subsequent redaction processes and coming from the redactor. The redactors may be considered as the true authors of the texts, fully deserving the title of Evangelists.

The image of God emerges from the texts interpreted against their immediate and larger literary context. From the very starting point, such approach eliminates a number of hypothetical considerations which lead to exegetic conclusions that are only probable. The interpretation is not conditional on the solution of the synoptic problem (e.g. the precedence of Mark or Matthew among the Synoptics or the role of Q source). Phrases such as “Matthew’s theology”, “Mark’s words” etc. do not mean that the persons bearing such names are in fact historical agents speaking given words. The “identity” of the Evangelists is formed by the Gospels. They can be identified with the voice of the narrator. The theology of God the Father expressed in the synoptic Gospels and the Acts of the Apostles is presented from three perspectives: the Gospel according to Matthew, the Gospel according to Mark and the Gospel according to Luke with the Acts (Luke’s work). The theology of the given Gospel is not determined only by the elements that are unique and original in comparison with the other Synoptics. The redactor drew from tradition, either using his own style or changing nothing in the material which he absorbed into his work. The redactor’s own theological concepts can also be found in the material originating from tradition, which means that the theology of redaction may be identical with the theology of tradition⁹. Texts containing the teaching on God the Father are considered in their final shape in which they reached their first readers. Their meaning is analysed in connection with the larger parts to which they belong and in relation to the whole book.

⁹ One has to bear in mind a semantic overlap of such terms as own – authentic, original – complex, historical – theological, which are often juxtaposed in a diachronic analysis of the text.

4. The Question of Text Selection

The image of God the Father is unveiled in a number of parallel texts of the synoptic Gospels (the childhood of Jesus, his baptism and prayers, the beatitudes, teaching in parables, transfiguration). The above-mentioned passages could be compared horizontally, i.e. discussed successively with the indication of all the similarities and differences between the Gospels. Such method of presentation, however, disrupts the theological unity of the text, since the fragments woven into the whole evangelical narration give it a new identity, just as threads woven into a fabric (*textus*) make it a whole. The interconnection between the texts suggests a vertical presentation of the theologies contained in the individual Gospels as the most effective procedure. The teaching on God the Father is developed from the beginning to the end of the given book, through its successive words and pericopes. Despite the parallelism of synoptic pericopes, the differences between them are so numerous and significant that the vertical interpretation helps to present the content in a more transparent way.

It is significantly difficult to list all the texts containing the elements of teaching on God the Father. An analysis based on concordance – e.g. comparing the occurrence of the nouns “God” or “Father” – gives a very general impression of the semantic tendencies in the Gospels. As for the number of the word “God”, there is no significant differences between the first two Gospels (Matt – 51, Mark – 49¹⁰). In terms of frequency (the number of mentions per 1000 words), Mark (3.74) takes precedence over Matthew (2.4). However, considering that Matthew’s “kingdom of heaven” corresponds to the “kingdom of God” in Mark, the proportion is reversed to the advantage of the first Gospel. Luke’s work is notably different from the Gospels according to Matthew and Mark (the word “God” occurs 122 times in the Gospel, which makes 5.44 times per 1000 words, and 164 times in the Acts of the Apostles, or 7.87 in terms of relative frequency). The occurrence of the word “Father” is more representative for the synoptic Gospels and the Acts. It is used 44 times in Matthew’s Gospel (relative frequency of 2.82), 4 times in Mark (0.41), 17 times in Luke (1.01) and 3 times in the Acts of the Apostles (0.19). A comparison of the above-mentioned data points to the Gospel according to Matthew as the most patrocetric among the synoptics. If the comparison is extended to the fourth Gospel, Matthew loses his primacy to John. In the Gospel of the latter, the word “Father” refers to God as many as 121 times (the relative frequency of 8.97 increases the distance between John and the synoptics).

It would be a grave error to discover the image of God the Father basing only on the explicit mentions of the terms in question. Taking account of the texts which directly name God “Father” would prove insufficient. They do not reveal the image of God the Father, but God as Father, and only to a limited extent, since an account should also be taken of the texts presenting Jesus as the Son of God

¹⁰ Including Mark 16:19 in the long canonical ending.

and other people as God's children. An absence of such terms as "father" or "son" does not necessarily imply lack of content referring to God the Father. The principle can be well illustrated by the following example. In the Sermon on the Mount, it is only in the first part of the parenetic speech, which directly follows the eight beatitudes, that Jesus openly speaks of God as Father: "[...] In the same way, let your light shine before others, so that they may see your good works and give glory to your Father in heaven" (Matt 5:16). Taking note of that passage, exegetes present it as Jesus' first revelation of the truth of God as their Father to his disciples¹¹. Limiting the analysis to explicit references leaves out the earlier words of Jesus where God is presented as the Father of men. Such a feature of God is demonstrated in the seventh beatitude: "Blessed are the peacemakers, for they will be called children of God" (Matt 5:9). The third beatitude also points to the fatherhood of God (Matt 5:5). Despite the lack of such references to God and his work as the kingdom of heaven, *passivum theologicum*, or mentions of sons of God or seeing God, the words about inheriting the earth unequivocally point to him as the Father of the meek. From whom, according to Matthew's theology, does one inherit the earth? When Jesus turns to the Father in prayer, He calls him Lord of heaven and earth. If the act of inheriting means taking over goods from the father, the promise of inheriting the earth implies that the meek as well as the peacemakers enjoy the rights of God's sons. There are even more parallels between the third and the eighth beatitude: the meek – the peacemakers; inheriting the earth – being called God's sons; identical number of words: in Greek, eight in each. All the beatitudes have the same source, thus, they all come from God the Father. The example proves that a patrocetric content may occur in texts which do not point directly to God as Father. Dictionary concordance is insufficient to take full account of all the texts which contain explicit or implicit references to God the Father.

OBRAZ BOGA OJCA W NOWYM TESTAMENCIE. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

S t r e s z c z e n i e

W ubiegłym wieku rozwój nauk biblijnych inspirował refleksję teologii dogmatycznej. Odchodząc od powoływania się na teksty biblijne na zasadzie *dicta probantia* oraz od wyłącznie spekulatywnego traktowania ontycznych treści objawienia, teologia dogmatyczna zwróciła się ku ich wymiarowi historyczno-zbawczemu. Można zauważyć analogiczny wpływ współczesnej biblistyki na wyodrębnienie traktatu poświęconego Bogu Ojcu. Znaczącą rolę odegrały w nim studia nad wypowiedziami Jezusa o Bogu jako swoim Ojcu oraz o Bogu jako Ojcu ludzi. Studia te jednak nie doprowadziły do wyróżnienia biblijnej nauki o Bogu, analogicznej do chrystologii i pneumatologii biblijnej. W artyku-

¹¹ H. Langkammer, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999, pp. 112-113.

le podano przyczyny tego braku oraz trudności w wyodrębnieniu tej nauki. Dostrzeżenie w dogmatyce jej potrzeby zachęca, aby przedstawić dane biblijne odnoszące się do głównego protagonisty całej historii zbawienia. Teologia biblijna, która jest zorientowana na naukę o Bogu Ojcu, jest w stanie uwzględnić rozwój całego objawienia, poświadczony w obydwu częściach Biblii, ponieważ przede wszystkim na tle tej nauki, którą zawierają Stary Testament i pisma judaizmu okresu Drugiej Świątyni, można dostrzec nowość objawienia Nowego Przymierza. W takim studium należy wziąć pod uwagę wszystkie teksty odnoszące się bezpośrednio i pośrednio do Boga Ojca.

MAKSIMILIJAN MATJAŽ

University of Ljubljana

DIE JÜNGER BEI MARKUS UND DAS MOTIV DER FURCHT

Ausgangspunkt

Christologischer Prozess des Markusevangeliums wird entscheidend durch die Darstellung der *Jüngerthematik* geprägt. Zahlreiche neue Studien, die meist narrativ, rhetorisch und pragmatisch orientiert sind, haben die *Frage der Jüngerschaft* als ein zentrales Thema des MkEv herausgestellt¹. Schon in den 60er Jahren hat Jürgen Roloff festgestellt, dass die Jüngerthematik neben der Passion das „am deutlichsten hervortretende Erzählungsgefälle“ des MkEv bildet². Die *Jünger* (μαθητής) finden sich im MkEv stets an der Seite Jesu, sei es, dass es sich um Menschen handelt, die Jesus „nachgefolgt“ sind (1,18; 2,15; 10,28.32.52; 15,41), sei es der enge Kreis der Zwölf (3,14.16; 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43) oder eine andere Untergruppierung (5,37; 9,2; 13,3 u. ö.). Was dabei – unabhängig von der Gruppenstärke für das gesamte Phänomen *Jünger* im MkEv durchgehend auffällt, ist die sehr ambivalente Charakterisierung dieser Figur. Auf der einen Seite zeichnen sich die Jünger durch ein enges Gemeinschaftsverhältnis mit Jesus aus: Sie folgen ihm nach, sehen und hören mehr als das übrige Volk und handeln mit besonderer Beauftragung (3,14; 6,7f); gerade der Aussendungsauftrag hebt die Jünger deutlich von ihrer Umwelt ab. Ihre Funktion innerhalb der Inszenierung deckt sich zunehmend mit der Funktion Jesu. Zu ihrer Berufung und Erwählung steht andererseits der Jüngertadel, der sich durch das Erzählgeschehen hindurchzieht, in einer eigenartigen Spannung: in verschiedenen Situationen müssen sie mit Unverständnis

¹ Vgl. C.C. Black, *The Disciples according to Mark*, Sheffield 1989; J. Dewey, *Point of View and the Disciples in Mark*, Society of Biblical Literature 1982. Seminar Papers, S. 97-106; K. Kertelge, *Jüngerschaft und Nachfolge*, in: *Der Evangelist als Theologe: Studien zum Markusevangelium*, Red. T. Söding, Stuttgart 1995, S. 151-165; E.S. Malbon, *Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers*, *Novum Testamentum* 28 (1986), S. 104-130; idem, *Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark*, *Semeia* 28 (1983), S. 29-48; W.T. Shiner, „Follow me!“. *Disciples in Markan Rhetoric*, Atlanta 1995; R.C. Tannehill, *Die Jünger im Markusevangelium – die Funktion einer Erzählfigur*, in: *Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung*, Red. F. Hahn, Stuttgart 1985, S. 37-66; orig. *The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role*, *Journal of Religion* 57 (1977), S. 386-405; J.F. Williams, *Discipleship and Minor Characters in Mark's Gospel*, *Bibliotheca Sacra* 153 (1996), S. 332-343.

² Vgl. J. Roloff, *Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung*, *Evangelische Theologie* 29 (1969), S. 79-93.

reagieren (4,13: „Versteht ihr dies Gleichnis nicht, ...?“; 7,18: „... Begreift auch ihr nicht? ...“; 8,17: „... Begreift und versteht ihr immer noch nicht? Ist denn euer Herz verstockt?“ [Einheitsübersetzung]). Im Seesturm müssen sie sich sagen lassen: „Habt ihr noch keinen Glauben?“ (4,40). Sie zeigen sich unsensibel für Jesu Wirken und Worte (8,14-21; 9,33f: „Worüber habt ihr unterwegs gesprochen? Sie schwiegen, denn sie hatten unterwegs miteinander darüber gesprochen, wer (von ihnen) der Größte sei“).

Die Rolle der Jünger

Welche Methodologie kann für die Untersuchung der vielschichtigen *Rolle der Jünger* im MkEv als die geeignete angesehen werden? Hans-Josef Klauck hat 1982 drei Auslegungstypen in der Untersuchung der Jüngerschaft im MkEv unterschieden³. Danach gibt es eine *historische* Interpretation, bei der das Jüngerbild weitgehend als exakte Darstellung der Geschichte präsentiert wird; des Weiteren eine *paränetische* Auslegung, die das MkEv als eine kerygmatische Anrede betrachtet: in den Jüngern sollen sich die Leser wiedererkennen und sich ihrer Erwählung, ihres Auftrags und ihres Versagens bewusst werden; und einige Autoren stellen schließlich einen *polemischen* Aspekt der Jünerggeschichte heraus: Markus habe die Jünger mit Absicht so negativ gezeichnet; ihre Geschichte habe im Evangelium in der Katastrophe geendet und der Autor keine Mühe gescheut, das Versagen der Jünger noch besonders herauszustellen; er karikiere die Jünger geradezu, weil sich hinter ihnen seine theologischen Gegner verbergen⁴.

Jeder einseitige Auslegungsversuch aber – so ist wohl festzustellen – verfehlt letztlich eine plausible Interpretation der Mehrdeutigkeit des biblischen Textes. Die Analyse darf nicht nur unter einem historischen, paränetischen, polemischen oder auch nur unter einem theologischen Gesichtspunkt geführt werden, sondern sie muss den Erzählcharakter des Markusevangeliums und seine christologische Absicht ernsthaft berücksichtigen.

Mit dem MkEv haben wir einen gezielt konzipierten narrativen und kerygmatischen Text vor uns, in dem die Bedeutung der einzelnen Themen und Termini nur unter Berücksichtigung der gesamten Erzählstruktur bestimmt werden kann. Mit dem Problem der Komposition und Struktur sowie mit der Frage der Protagonisten und der Handlungsstruktur des MkEv haben sich die Forschung in den letzten 30 Jahren vielfach befasst (z. B. Norman Perrin, Robert Tannehill, Elisabeth Struthers Malbon, Ludegar Schenke, Bas van Iersel). Allgemein anerkannt ist, dass die *Redaktionskritik*, die sich in erster Linie auf Ergänzungen und Änderungen, die der Evangelist bei der Verwendung seiner Quellen vorgenommen hat, im Falle der Untersuchung des

³ H.-J. Klauck, *Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium*, Novum Testamentum 24 (1982), S. 1-26.

⁴ So u. a. W.H. Kelber, *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia 1979, S. 88 f.; W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1969⁴, S. 233.

MkEv leicht zu zweifelhaften Ergebnissen führen kann. Die Jüngerthematik entwickelt sich im MkEv parallel zur Christologie des Evangeliums. Und noch mehr: die Christologie ist stark durch die Jüngerthematik geprägt. Markus verfolgt sein christologisches Interesse nicht nur lehrhaft entlang der verschiedenen christologischen Hoheitstitel, sondern er verkündet die Person Jesu durch ihr vollmächtiges Wirken und Lehren. Dabei liefert er nicht bloß eine fertige Antwort auf die Grundfrage seines Ev, sondern bewahrt auch „den ganzen Prozeß des christologischen Tastens, Irrrens und Suchens“⁵, was sich meistens in den Jüngerperikopen widerspiegelt.

Verschiedene Reaktionen der Jünger

Die Beschreibung der verschiedenen Reaktionen auf Jesu Lehren und Wirken erhält in der Erzählstruktur des MkEv einen beachtlichen Stellenwert. Viele redaktionell stilisierte Abschlüsse der Jüngerperikopen (z. B. 4,40-41; 6,52; 8,17) zeigen ein klares Interesse an einer Bewertung der Jüngerreaktionen seitens des Erzählers. Für die christologische Perspektive des zweiten Evangeliums ist nicht nur der Inhalt der Verkündigung Jesu, sondern auch deren Eindruck auf die Zuhörer zu berücksichtigen. Die Reaktionen enthalten verschiedener Motive von Folgen, Bekennen, Fragen, Schweigen, Nicht-Verstehen, Fürchten, Versagen. Dabei läuft man oft Gefahr, die Besonderheiten jedes einzelnen Reaktionsmotivs, die geradezu eine breitere Kolorierung der Jüngergruppe anbieten, nicht ausreichend zu würdigen. Wenn die verschiedenen Motive auf ein gemeinsames Motiv des Jüngerunverständnisses reduziert werden, dann bekommt das Idealbild der Jünger vom Beginn des MkEv an ständig zunehmend einen immer stärkeren negativen Unterton. Damit drängt sich die Frage auf, welche Strategie eine solche Zeichnung der Jüngergruppe verfolgt? Hat Markus beim Leser, der offensichtlich zu einer Identifizierung mit den Jüngern geführt werden soll, ein Identifikationsdilemma verursachen will? Handelt es sich nicht vielmehr um eine wenig fundierte Vermutung, dass Markus ein negatives Jüngerbild zeichnen wollte? Konnten die Jünger nach dem Konzept des Evangeliums im jeweiligen Stadium des Offenbarungsprozesses des Geheimnisses Jesu überhaupt anderes reagieren?

Meiner Ansicht nach sollte der Akzent der Interpretation der Reaktionen der Jünger auf die Intensität der inneren Dynamik des Erkenntnisprozesses gelegt werden. Besonders durch den Gebrauch der *Termini des Staunens und Erschreckens* gelingt es Markus anzudeuten, dass sich das Geheimnis Jesu durch einen nur doktrinalen, das heißt allein rationalen Prozess nicht erfassen lässt. Im Vordergrund der markinischen Darstellung der Identität Jesu stehen entsprechend die Begriffe, welche die Intensität des Eindrucks der Person Jesu schildern, wie z. B.: θαμβέω (1,27; 10,24.32), ἐκθαμβέω (9,15; 14,33; 16,5.6), θαυμάζω (5,20; 6,6; 15,5.44),

⁵ Vgl. K. Stock, *Christus in der heutigen Exegese*, Geist und Leben 59 (1986), S. 227.

ἐκπλήσσω (1,22; 6,2; 7,37; 10,26; 11,18), ἐξίστημι (2,12; 3,21; 5,42; 6,51), ἔκστασις (5,42; 16,8), τάρασσω (6,50), τρέμω (5,33), τρόμος (16,8), φοβέομαι (4,41; 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8), φόβος (4,41) und ἔκφοβος (9,5). Diese letzten drei Termini werden in der Forschung überwiegend unter der Bezeichnung „Admirationsmotiv“⁶ bzw. „Motif of Wonder“⁷ auf eine gemeinsame Bedeutungsebene gestellt. Nach G. Theissen umfasst das Admirationsmotiv all jene erzählerischen Momente, die ein Staunen, Fürchten, Sich-Entsetzen und Verwundern zum Ausdruck bringen. So meine ich, dass eine differenziertere Auslegung der Jüngerreaktionen und eine sorgfältigere Berücksichtigung verschiedener Erzählsignale notwendig sind. Eine besondere Position nimmt im MkEv unter den *Termini des Staunens* die Gruppe jener Begriffe mit dem Wortstamm φόβ- ein, die durch drei verschiedene Termini vertreten ist: φοβέομαι, φόβος und ἔκφοβος⁸. Nur durch diese drei Begriffe wird im MkEv das sog. *Furchtmotiv* ausgedrückt, das im Offenbarungsprozess des Evangeliums eine entscheidende Rolle

⁶ Vgl. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, S. 78 f.: „Das Admirationsmotiv umfaßt alle erzählerischen Momente, die ein Staunen, Fürchten, Sich-Entsetzen, Verwundern zum Ausdruck bringen“; ferner G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, Paris 1968, 246-266; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Bd. 1, Freiburg u. a. 1977² (Mk II), 150-152; K. Tagawa, *Miracles et Évangile. La Pensée personnelle de l'Évangéliste Marc*, Paris 1966, S. 92-122.

⁷ Die Dissertationsschrift von T. Dwyer (*The Motif of Wonder in the Gospel of Mark*, Sheffield 1996) über die Reaktion des Staunens stellt einen bedeutenden Wendepunkt in der Interpretation der markinischen Staunens-Terminologie dar, insofern sie dem Motiv des Staunens und dabei auch der Furchtreaktion eine prinzipiell positive Rolle in der Konzeption des MkEv zuschreibt. Dwyer sucht zunächst nach dem literarischen Kontext der markinischen Terminologie des Staunens in der griechisch-römischen, atl., frühjüdischen und frühchristlichen Literatur. Das Motiv des Staunens betrachtet er als auf die zentrale Verkündigung vom Kommen des Reiches bezogen (1,14-15); es sei im MkEv ein „mehrwertiges“ Motiv, das bei verschiedenen Gelegenheiten und mit unterschiedlicher theologischer Relevanz gebraucht werde (vgl. S. 198), jedoch sei es grundsätzlich Antwort auf das Reich als Selbstoffenbarung Gottes.

⁸ Vgl. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin - New York 1988⁶ zu φοβέομαι und φόβος. Bis zu Homer wurde das Verbalnomen φόβος für die Bedeutungsgruppe *fliehen, Flucht* verwendet; zunehmend jedoch drückte es immer stärker die psychischen Begleiterscheinungen einer solchen Flucht aus. Seit der frühen griechischen Lyrik bezeichnet es neben *Furcht* auch „die unmittelbar durch ein sinnlich wahrnehmbares Ereignis ausgelöste Angst“ (S. Jäkel, *ΦΟΒΟΣ und ΣΕΒΑΣ im frühen Griechischen*, Archiv für Begriffsgeschichte 16 [1972], S. 141-165, 141 f.); vgl. ferner H. Balz, *φοβέω, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, S. 186-194; M. Pohlenz, *Furcht und Mitleid? Ein Nachwort*, *Hermes* 84 (1956), S. 49-74; K. Berger, *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1991, S. 168-177; E. W. Stegemann, *Das ängstliche Harren der Kreatur*, in: *Angst und Hoffnung. Grunderfahrung des Menschen in im Horizont von Religion und Theologie*, Red. J. Fischer, U. Gäbler, Stuttgart u. a. 1997, S. 81 f. Es wird ferner zwischen „Furcht“ und „Angst“ unterschieden, indem die Furcht primär die menschliche Reaktion auf das Erscheinen der numinösen Macht, die Angst hingegen mehr die Reaktion auf eine physische Gefahr oder Bedrohung bezeichnet (vgl. G. Altner, *Über Leben. Von der Kraft der Furcht*, Düsseldorf 1992, S. 16 f.; ferner G. Müller, *Angst und Geborgenheit des Menschen in biblischer Sicht*, *Theologische Zeitschrift* 30 [1974], S. 329-336), und von *Furcht*, die sich meist auf ein relativ klares Objekt, auf ein „Wovor“ bezieht (vgl. bei W.D. Fröhlich, *Angst und Furcht*, in: *HPs II/12*, Göttingen 1965, S. 513-518). So drückt in den ntl. Schriften die Furcht hauptsächlich eine konkrete Erfahrung der Vollmacht Jesu aus; Angst als Bedrängung oder Bedrückung ist dabei „ein Stadium der Furcht, das vom Zuspruch des Heils in Christus überwunden wird“ (H.R. Balz, *Furcht vor Gott? Überlegungen zu einem vergessenen Motiv biblischer Theologie*, *Evangelische Theologie* 29 [1969], S. 641).

spielt. Dieses Motiv wirft ein viel positiveres Licht auf das Jüngerbild des MkEv, als die Forschung es mehrheitlich wahrgenommen hat. Dazu möchte ich von insgesamt 13 Stellen des Furchtmotivs im MkEv ein Beispiel aufführen⁹.

Das Furchtmotiv in der Sturmstillungsperikope (Mk 4,35-41)

Die Sturmstillungsperikope stellt einerseits den Höhepunkt der ersten Reihe von Wundertaten sowie der Lehrtätigkeit Jesu in Galiläa dar, die vor allem durch die Offenbarung seiner Vollmacht (ἐξουσία) gekennzeichnet ist, andererseits eröffnet sie eine Reihe unmittelbar aufeinanderfolgender größerer Wundererzählungen: von der Heilung des Besessenen von Gerasa (5,1-20) über die Erweckung der Tochter des Jairus (5,21-24.35-43) bis hin zur Heilung der blutflüssigen Frau (5,25-34), die durch die dominierende geographische Angabe des Sees verbunden sind. In allen vier sehr detailliert und dramatisch gestalteten Erzählungen, in denen Jesus sich mit einer extremen Notsituation konfrontiert sieht, findet sich als zentrales Element das *Furchtmotiv* (4,40 f.; 5,15.33.36). Der Vergleich der jeweiligen synoptischen Berichte der Sturmstillungserzählung bei Mt und Lk zeigt, dass die mk. Tradition den Schwerpunkt auf die Schilderung der Reaktion der Jünger auf Jesu Wundertaten und Worte legt. In diesem Rahmen stellt Markus deren Notsituation umfangreicher und dramatischer dar. Er verfügt über „Hintergrundinformationen“ und berichtet aus der Perspektive des „allwissenden Erzählers“. Unverkennbar ist sein Bestreben, das Geschehen am Meer in den vorausgehenden Lehrkontext des Mk 4 einzubinden und zugleich den Unterschied zwischen Volks- und Jüngerunterweisung zu betonen.

Der Angstruf in 4,38: „Meister, kümmerst es dich nicht, dass wir zugrunde gehen?“¹⁰, wird mit dem Verb ἀπόλλυμι ausgedrückt¹⁰, das eine mk. Kernbezeichnung bei der Dämonenaustreibung (1,24; 9,22) und beim Leidensgeschick Jesu (3,6; 8,35; 11,18) darstellt. Wenn ἀπόλλυμι am Schluss der ersten Leidensankündigung Jesu steht, in der die Grundprinzipien der Jüngerschaft Jesu dargelegt sind, erweist es sich als zentrales Stichwort, durch das die Jünger zu einer radikalen Nachfolge ermahnt werden. Dabei hebt die Gegenüberstellung von: *das Leben gewinnen oder verlieren* die ambivalente Bedeutung des Verbs hervor. Die wirkliche Rettung des Lebens vollzieht sich in paradoxer Weise durch das Verlieren des Lebens – durch das Untergehen. Solche Ambiguität ist charakteristisch für das gesamte MkEv. Diejenigen, die Jesus und seinem Evangelium folgen, sind zur totalen Hingabe aufgerufen, zu einer vertrauensvollen Lebenshaltung, die auf jede Sicherung der eigenen Existenz verzichtet; nur so können sie ihr Leben wirklich retten. Aus die-

⁹ Die Thematik des Furchtmotivs im MkEv hat der Autor dieses Beitrages in seiner Dissertationsschrift *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*, Würzburg 1999, unter der Leitung des Prof. Klemens Stock untersucht.

¹⁰ Das Verb ἀπόλλυμι und sein Substantiv ἀπόλλεια (Mk 14,4) geben bei etwa 110 Belegen im NT in ihrem eigentlichen sowie im analogen Gebrauch ein breites negatives Bedeutungsfeld von vernichten, umbringen, töten; verlieren, einbüßen; umkommen, zugrundegehen, verlorengehen wieder (vgl. A. Oepke, ἀπόλλυμι, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, S. 393-396).

sem Zusammenhang läßt sich die bevorzugte mk. Deutung des Verbs ἀπόλλυμι erschließen, durch das die jeweils geschilderte Lebenssituation als entscheidender Prüfstein bzw. als Herausforderung des Willens zur vertrauensvollen Nachfolge dargestellt und schließlich die existenzielle Frage nach der Jüngerschaft zugespitzt wird. An der Bereitschaft der Jünger, Jesu Schicksal auch in der letzten Konsequenz zu teilen, wird die Erkenntnis ihrer Berufung und der Identität Jesu, d. h. die Stufe ihres Glaubens gemessen.

Zwischen Angst und Furcht

In 4,40 wird von der doppelten rhetorischen Frage an die Jünger berichtet (τί δειλοί ἐστε; οὐπω ἔχετε πίστιν; – „Warum habt ihr solche Angst? Habt ihr noch keinen Glauben?“), die weit über den Rahmen einer sog. Wundergattung hinausgeht. Damit erhält diese Frage ein außerordentliches Gewicht für das Wahrnehmen der theologischen Intention des Verfassers bzw. für die Interpretation der Erzählung. Nur bei Markus befinden sich zwei unterschiedliche Furchtreaktionen der Jünger, womit versucht er explizit eine aktivere Rolle der Jünger stärker hervorzuheben.

Das Benehmen der Jünger wird als *ängstlich* qualifiziert. Der Begriff δειλός geht auf das altgriechische δέιδω (*fürchten*) mit seinem Neutrum δέος als älterer Variante von φόβος zurück und unterscheidet sich nur leicht vom φόβος¹¹: Meist bezeichnet δέος eine länger andauernde Reaktion bzw. eine beständige Haltung, eine *Befürchtung*, φόβος dagegen mehr die *plötzliche* und *heftige Furcht*¹². Im AT findet sich δειλός bzw. δειλία im profanen Gebrauch oft mit φόβος, quasi als Synonym für Mutlosigkeit, verbunden (Dtn 20,8; vgl. Ri 7,3). Darüber hinaus wird das Volk auf diese Weise zum tapferen Kampf gegen die Feinde und zum Vertrauen auf Jahwe aufgefordert (Dtn 31,6; vgl. 31,8; Jos 1,9; 8,1; 10,25; 2 Makk 15,8; 4 Makk 6,20; 14,4); in der Weisheitsliteratur wird dem Gerechten zugesagt, er müsse nicht um sein Leben *bangen*, weil er auf Gott vertraue und auf ihn seine Zuversicht setze (Ps LXX 26,1; auch 13,5; 77,53; Sir 34,14), einem *feigen* Herzen jedoch sei der Schutz versagt (Sir 2,12; 22,18). Wenn der Psalmist in ähnlicher Formulierung davon spricht, daß auch ein Gerechter angesichts des Todes von Schrecken überfallen werden kann (Ps LXX 54, 5), will er ihm jedoch nicht mangelndes Vertrauen gegenüber Jahwe oder Unglauben vorwerfen, sondern zeigen, daß er sich in tiefs-

¹¹ Es ist eine gewisse Akzentverschiedenheit zwischen beiden Wortgruppen erkennbar, wenn δέος mehr eine latente Stimmung, φόβος dagegen eher eine plötzliche und heftige Gefühlsregung ausdrückt (vgl. H. Balz, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, S. 186 f.).

¹² Δέος als älteres attisches Wort für Fürchten drückt im klassischen Griechisch die Art der Furcht aus, „die erst auf Grund eines Gedankenablaufs, einer logischen Kombination, entsteht und vor allem in der religiösen Vorstellungswelt anzutreffen ist“ (S. Jäkel, *ΦΟΒΟΣ*..., S. 164). Im Unterschied zu φόβος bezeichnet δέος eine länger andauernde Reaktion bzw. eine beständige Haltung, eine Befürchtung, φόβος dagegen mehr die plötzliche und heftige Furcht (H. Balz, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, S. 187). Im NT kommt es nur einmal und in der LXX 5mal in 2 Makk vor.

ter Not vertrauensvoll an Jahwe wendet, seine Anwesenheit spürt und bereit ist, seinem Willen zu folgen.

Im NT findet sich der Begriff außer in der Parallelstelle zu Mk 4,40 bei Mt 8,26 nur noch in Offb 21,8 und auch dort im Zusammenhang mit der Glaube-Unglaube-Thematik. Im AT wird er oft als Synonym für Mutlosigkeit mit φόβος verbunden (vgl. Dtn 20,8; 31,6; Ri 7,3), jedoch hat er nicht immer eine negative Bedeutung.

Auch in Mk 4,38 sehen sich die Jünger angesichts der extremen Lebensgefahr in große Angst versetzt. Angesichts dessen ist eine solch negative Interpretation, wie etwa die, dass die Jünger „lediglich um die eigene Rettung besorgt seien, als gelte es nur zu überleben“, und dass darin das Versagen zu suchen sei, „das in V. 40 als Feigheit und Unglaube gekennzeichnet wird“¹³, kaum nachzuvollziehen. Die ernste Lage ruft in erster Linie Todesangst und keine Glaubensverleugnung hervor. Diese Angst ist menschlich verständlich und moralisch nicht negativ oder als Zeichen des Unverständnisses zu interpretieren. Die Bürde der Gefährdung und des Todes wird im MkEv nirgends geringgeschätzt (vgl. 14,32-42).

Obwohl die Frage οὐπω ἔχετε πίστιν;¹⁴ in V. 40b der Form nach dem Tadel des Jüngerunverständnisses in 7,18; 8,17.21, in abgemilderter Form in 4,13, zu entsprechen scheint, wird nur hier in V. 40 ausschließlich nach dem Glauben gefragt. In allen anderen Fällen wird dagegen ausdrücklich der *Aspekt des Verstehens* herausgehoben. Der gelegentliche Versuch, die Position des οὐπω in V. 40 mit dem Einfluss von Vorwurfsformulierungen in 8,17 („Begrift und versteht ihr noch immer nicht?“) und 8,21 zu rechtfertigen, ist jedoch stark von der Prämisse beeinflusst, es gebe ein vorherrschendes, alle Jüngerperikopen dominierendes mk. Leitprinzip des Jüngerunverständnisses¹⁵. Während die Sturmstillungserzählung zahlreiche Ausdrücke des Erlebens aufweist, fehlt die Konnotation des *Verstehens* völlig.

¹³ K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970, S. 98; vgl. auch H.J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Evangelisten*, Berlin 1939, S. 153, der sich auf E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1963⁷ [1937¹], S. 89, bezieht: „Die Jünger werden von der elementaren Angst um ihr Leben umgetrieben, sie suchen ihr eigenes Menschsein zu erhalten, es geht ihnen nicht um Dienst, sondern um sich selbst [...] Nicht „die getroste Verzweiflung“, nicht die desperatio ad infernum eines Luther, sondern der krasse Unglaube beherrscht die Jünger“; ebenso J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn u. a. 1978, S. 196: „Ihre falsche Haltung bestand darin, daß sie nur an sich dachten und nicht bereit waren, untereinander und mit Jesus die Gefahr zu teilen. Die Situation wird sich in ihrer Flucht vor dem Kreuz wiederholen“.

¹⁴ Es handelt sich um eine typisch mk. Konstruktion, wobei der zweite Teil den ersten erhellt und interpretiert. Solche Doppelausdrücke belegen nach F. Neirynek (*Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction*, Leuven 1972, S. 56) den semitischen Hintergrund der Perikope.

¹⁵ So L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart 1974, S. 37; danach stelle οὐπω „den erneuten Beweis des Jüngerunglaubens in einen größeren Zusammenhang des Unverständnisses und Versagens. [...] Es muß vor allem auf die redaktionelle Verwendung des οὐπω in dem V. 40 vergleichbaren Jüngertadel 8,17.21 verwiesen werden“. Vgl. dazu schon: H.D. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1969⁴ (1901¹), 102; R. Pesch *Das Markusevangelium*, Bd. I, Freiburg [u. a.] 1977² [1976¹], S. 275 f.; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970, S. 166.

Das Furchtmotiv

Das eigentliche Furchtmotiv findet sich allerdings am Schluss der Erzählung als Reaktion auf Jesu machtvolleres Handeln gegenüber der Natur und auf seine Frage nach dem Glauben der Jünger. Die Jünger fragen sich: „Wer ist dieser, daß ihm sogar der Wind und die See gehorchen?“ (4,41). Diese Reaktion der Jünger wird in der Forschung überwiegend als typischer Ausdruck des „Jüngerunverständnisses“ gedeutet¹⁶, den Markus schon vorgefunden, selbst aber noch verstärkt habe. Die Furcht der Jünger sei ein Zeichen ihres Unglaubens, dem im Rahmen des MkEv eine ähnliche Funktion zukomme wie dem sog. „Messiasgeheimnis“¹⁷. Doch handelt es sich meines Erachtens bei dieser Furchtreaktion der Jünger um ein wichtiges Motiv der Offenbarungsgeschichte. Die intensive Beschreibung der Furchtreaktion in V 41a (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν – „Da ergriff sie große Furcht“) lässt die Topik der atl. Motive der Epiphanie und des Rettungswunders erkennen¹⁸. Durch eine deutliche Anspielung auf die Jona-Geschichte (Jona 1,4-16) und auf Ps 107 wird hier mit φόβος ein tiefes Erleben der Jünger angesichts des Handelns Gottes durch Jesus beschrieben¹⁹. Der Wind hat sich gelegt, das Meer sich beruhigt, es herrscht eine un-

¹⁶ Vgl. A.M. Ambrozic, *The Hidden Kingdom. A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel*, Washington 1972, S. 161; H.J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, Berlin 1939, S. 152: „Von Anfang an durchzieht die Geschichte der Gegensatz Jesus-Jünger, Glaube-Unglaube, Vertrauen-Furcht“; C.R. Kazimierski, *Jesus the Son of God. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist*, Würzburg 1979, S. 120 f.; W.H. Kelber, *The Kingdom in Mark. A New Place and a New Time*, Philadelphia 1974, S. 49 f.; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970, S. 150; J.D. Kingsbury, *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis 1989, S. 23, 98 f.; D. Rhoads – D. Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia 1982, S. 124 f.; H. Ritt, *Der 'Seewandel Jesu' (Mk 6,45-52 par). Literarische und theologische Aspekte*, *Biblische Zeitschrift* 23 (1979), S. 83; R.W. Stacy, *Fear in the Gospel of Mark* (unpublished PhD Dissertation), The Southern Baptist Theological Seminary 1979, S. 71; H.L. Swartz, *Fear and Amazement Responses. A Key to the Concept of Faith in the Gospel of Mark*, Toronto 1988, S. 88.

¹⁷ Vgl. H.J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Evangelisten*, Berlin 1939, S. 153: „Die Jünger erkennen die Tat, die Wunderkraft Jesu an, aber ihre Furcht, ihr Unglaube läßt sie beides nicht zurückführen auf den Quellort, aus dem die δύναμις Jesu entspringt“; R.W. Stacy, *Fear in the Gospel of Mark*, (unpublished PhD Dissertation), The Southern Baptist Theological Seminary 1979, S. 243 f. Zum Messiasgeheimnis im MkEv vgl. zuletzt J. Ernst, *Das sog. Messiasgeheimnis – kein 'Hauptschlüssel' zum Markusevangelium*, in: J. Hainz (Hg.), *Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament*, Paderborn u. a. 1992, S. 21-56; F. Fendler, *Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums*, Göttingen 1991, S. 105-146; J.D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983, S. 1-23; H. Räisänen, *The 'Messianic Secret' in Mark*, Edinburgh 1991² [Helsinki 1976¹], S. 38-75.

¹⁸ Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* Göttingen 1979⁹ [1929¹], S. 249; R. Glöckner, *Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen. Studien zur sprachlichen und theologischen Verwandtschaft zwischen neutestamentlichen Wundergeschichten und Psalmen*, Mainz 1983, S. 60-79; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970, S. 95 f.; H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1986² [1978¹], S. 340-348; G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, S. 107-111, 133-143.

¹⁹ Vor dem Hintergrund der Jonageschichte läßt sich neben der Thematik einer wunderbaren

heimlich große Stille, und so existiert kein Grund mehr für die Angst (δειλία) der Jünger um ihr Leben. An die Stelle ihrer unmittelbaren Lebensangst tritt eine tiefere Furcht, die ihnen eine neue Dimension in der Person Jesu öffnet. Die Furcht der Jünger ist hier kein Zeichen ihres Unglaubens, sondern der Epiphanie der göttliche Vollmacht Jesu. Die *große Furcht* ist die *Gottesfurcht*, der *timor religiosus*, mit dem die Jünger nun, wie einst das Volk Israel, auf die erfahrene Rettung antworten (Ex 14,31). Sie erleben das „heilsame Erschrecken“ der großen Begegnungen zwischen Jahwe und Jakob (Gen 28,16f), zwischen Jahwe und Mose (Ex 3,4ff) und vieler anderer in der Geschichte des Alten Bundes, die die Heiligkeit Gottes erlebten und sich dabei der eigenen Schwäche, Zerbrechlichkeit und Begrenztheit bewußt wurden. Anstatt aber vor Jesus niederzufallen, sich als unwürdig und schuldig vor ihm zu bekennen (vgl. Jona 1,16) und ihn als Gottes Sohn anzuerkennen, wundern sich die Jünger und stellen sich die Frage, *wer dieser Jesus sei*. Mit dieser offene Frage, die auch eine gewisse „rhetorische« Stärke hat, gelingt es Markus erneut zu zeigen, daß Jesus mehr ist als ein von Gott Gesandter und daß die Reaktion der Jünger mehr bedeutet als eine allgemeine Entgegnung auf die Epiphanie. Die Furcht der Jünger wird nämlich nicht nur durch die im Naturgeschehen erwiesene Vollmacht Jesu hervorgerufen, sondern auch durch seine Frage nach ihrem Glauben. Sie sind konfrontiert mit der Frage nach ihrer Bereitschaft zum vollen Glauben an seine Botschaft. Der Grund ihrer Bestürzung ist der totale Gehorsam der Naturgewalten gegenüber Jesus (V 1b). Zu diesem sind sie selbst aber noch nicht bereit.

Schlussbemerkungen

So läßt sich in der Sturmstillungserzählung eine Doppeldeutigkeit der Jüngerfurcht erkennen; sie ist einerseits Ausdruck ihrer tiefen Erfahrung der Heiligkeit Gottes im Handeln Jesu und in seiner Person, andererseits aber erweist sie das Herausgefordertsein des Menschlichen. Die tiefe Erfahrung der Identität Jesu durch die Jünger läßt diese jedoch noch nicht zur *vollen* Erkenntnis der Person Jesu kommen und bewahrt sie auch in Zukunft nicht vor falschen Schlußfolgerungen.

Markus zeigt dabei sein starkes christologisches Interesse. Das Furchtmotiv ist hier ein wichtiges Motiv der Offenbarungsgeschichte. Es prägt entscheidend die Jüngerthematik, doch kann es nicht als Motiv des Jüngerunverständnisses gedeutet

Seerettung vor allem das mk. Furchtmotiv weiter erhellen und interpretieren, da sich die Furcht als das zentrale, die Komposition bestimmende Motiv der Jonageschichte erweist. Die Furcht wirkt als Träger des Glaubensprozesses und erhält dadurch eine entscheidende Rolle für die Interpretation der Erzählung. Aus der Strukturanalyse von R. Pesch [*Zur konzentrischen Struktur von Jona 1*, *Biblica* 47 (1966), S. 577-581] ergibt sich für das Furchtmotiv eine grundlegende, rahmende Position. „Der steigende Ablauf des Furchtmotivs [...] spiegelt zugleich den inneren Gang der Erzählung: die Wandlung des Glaubens der Seeleute von der Anerkennung ihrer Götter (V 5b) zur Anerkennung Jahwes“ (ebd. 578). Vgl. ferner B. Costacurta, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, Roma 1988, S. 146-150, bes. Anm. 86, 89; O. Loretz, *Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung*, *Biblische Zeitschrift* 5 (1961), S. 18-29; G. von Rad, *Der Prophet Jona*, in: *Gottes Wirken in Israel*, Red. O.H. Steck, Neukirchen - Vluyn 1974, S. 65-70.

werden. Durch dieses Motiv werden einerseits eine intensive Beziehung zur Person Jesu und zu seiner Verkündigung und damit verbunden der Prozess des Erkennens und des Glaubens bezeichnet, andererseits aber wird machtvoll das Geheimnis Jesu, d. h. die wahre Majestät seiner Identität angedeutet. Sein *Grundprofil* gewinnt das Furchtmotiv im MkEv aus der aufgegriffenen atl. Tradition. Da die Furcht zu den fundamentalen Gefühlen des Menschen gehört und die Totalität der menschlichen Existenz anspricht, wird sie im AT oft zum Synonym für den Glauben bzw. zum Terminus technicus für die rechte Frömmigkeit. Sie wird einer rationalen Erkenntnisebene gegenübergestellt, verweist so unausgesprochen auf die hinter dem Konkreten stehende Wirklichkeit Gottes und ist somit als positive Reaktion zu verstehen. Der nachdrückliche Gebrauch des Furchtmotivs in den Jüngerperikopen deutet eine gewisse Aufhebung der noetischen Begriffe angesichts des Geheimnisses der Identität Jesu an. Zwischen Furcht und Glaube gibt es keine Alternative, sondern ein intensives Miteinander. Diesem Miteinander müssen sich auch die Jünger stellen, wenn sie das Geheimnis der Person Jesu erfassen wollen.

UCZNIOWIE W EWANGELII MARKA I MOTYW BOJAŹNI

Streszczenie

Ewangelista Marek skupia swą uwagę na chrystologii. Ważną rolę w tej koncentracji teologii odgrywa motyw bojaźni. Bojaźń uczniów zarówno oznacza ścisły związek z osobą Jezusa i z Jego przepowiadaniem (przez to połączony proces poznania i wiary), jak również odnosi się do tajemnicy Jezusa, czyli do prawdziwego majestatu Jego tożsamości. Ten motyw pochodzi z tradycji Starego Testamentu. Należąc do podstawowych uczuć człowieka i towarzysząc całej egzystencji człowieka, lęk staje się w Starym Testamencie synonimem wiary i *terminus technicus* prawej pobożności. Przeciwstawiany jest on racjonalnemu poznaniu – w sposób milczący wskazuje na rzeczywistość Boga, stojącą za tym, co konkretne. W tym sensie lęk powinien być uważany za reakcję pozytywną. Wyraźne posługiwanie się motywem bojaźni w perykopach o uczniach wskazuje na pewne zawieszenie pojęć noetycznych w obliczu tajemnicy tożsamości Jezusa. Lęk i wiara nie tworzą alternatywy, lecz są z sobą ściśle powiązane. Przed tym powiązaniem muszą stanąć także uczniowie, jeśli chcą uchwycić tajemnicę osoby Jezusa.

PETR MAREČEK

Palacky University of Olomouc

L'INIZIO DEI SEGNI DI GESÙ (Gv 2,1-11)

Il racconto del miracolo alle nozze di Cana appartiene certamente ai brani più conosciuti del Nuovo Testamento. Nella storia della chiesa questo episodio è stato per innumerevoli volte oggetto d'interpretazione¹. Esso suscitava spesso tra studiosi un certo disagio. Accanto ai molti problemi nella comprensione del racconto appariva anche la questione della realtà storica dell'episodio. L'imbarazzo era causato soprattutto dalla sedicente inconciliabilità di questo «Luxuswunders»² con l'immagine di Gesù presentato dai sinottici. Per gli studiosi provocava un problema anche la risposta, che sembra dura e severa, di Gesù alla madre, e soprattutto la straordinaria quantità d'alcol per la cui provvista Gesù porta la responsabilità³. Secondo la pietà popolare il fatto che il vino di Gesù non fece ubriacare nessuno deve essere considerato un altro miracolo⁴.

Quest'episodio di primo acchito sembra la semplice narrazione di un miracolo; invece: la misteriosa enunciazione circa «l'ora di Gesù» (Gv 2,4), il fatto dell'immensa quantità di vino, e la conclusione dell'evangelista in Gv 2,11, chiaramente palesano che questo racconto racchiude in sé un pensiero più profondo. Degno d'attenzione è anche il fatto che il miracolo stesso è riportato soltanto con una frase addizionale (Gv 2,9). Il testo evangelico si concentra su un influsso «teologico», s'interessa della fede dei discepoli, suscitata dalla manifestazione della gloria di Gesù attraverso il suo miracolo.

1. Il genere letterario del testo

L'episodio di Cana è il racconto di un miracolo. Anche se il quarto vangelo attesta che Gesù ha fatto molti miracoli durante la sua missione (cfr. Gv 20,30), ne

¹ Una sintesi dello stato della ricerca è riportata da A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966.

² W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1925², p. 46.

³ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971⁶, p. 98: «Jedem Bibelleser fällt auf, dass Jesus hier nicht Rettung in einer Not bringt, sondern in einer Verlegenheit aushilft und daß diese Hilfe keineswegs notwendig, ja vielleicht sogar bedenklich ist, jedenfalls mit evangelischem Ethos nichts zu tun hat».

⁴ K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, I, Stuttgart - Berlin - Köln 2000, p. 97 nel suo commento menziona: «So hat mir einmal eine fromme Frau versichert: "Von dem Wein, den Jesus da aus Wasser gemacht hat, ist niemand betrunken geworden"».

narra soltanto sette. Questo numero non è accidentale, poiché sette significa, nell'ottica biblica (cfr. Gn 2,2), il numero della pienezza e del compimento. I miracoli nel vangelo di Giovanni vengono sempre indicati come σημεῖα «segni»⁵. Essi sono collocati in modo ponderato nella narrazione dell'attività pubblica di Gesù (Gv 1,19-12,50) e messi in connessione con il crescente conflitto tra Gesù ed i Giudei, che raggiunge il suo culmine in Gv 11,45-54. Per il quarto vangelo i miracoli di Gesù non sono atti potenti soprannaturali che devono suscitare un religioso stupore, ma sono i «segni» della sua gloria che si possono riconoscere solo con la fede in Lui, che è il Figlio mandato dal Padre⁶.

Se fissiamo lo sguardo al «tipo» di questi sette miracoli riportati nel vangelo di Giovanni, scopriamo poche differenze rispetto ai racconti dei miracoli che si trovano nella tradizione sinottica. Tre di loro hanno un testo parallelo nei vangeli sinottici: la moltiplicazione dei pani (Gv 6,1-15; Mc 6,32-44 par.), il cammino di Gesù sulle acque (Gv 6,16-21; Mc 6,45-52 par.) e probabilmente anche la guarigione del figlio di un funzionario reale (Gv 4,46-54; Lc 7,1-10 par.). Altri tre, che sono propri del vangelo di Giovanni, riportano lo stesso tipo di miracolo che riscontriamo nella tradizione sinottica: guarigione di un infermo alla piscina di Betzaetà, (Gv 5,1-15⁷; cfr. Mc 2,3-12), guarigione di un cieco nato (Gv 9; cfr. Mc 10,46-52 par.: guarigione di un cieco Bartimèo a Gerico) e la resurrezione di Lazzaro (Gv 11; cfr. Mc 5,22-24.38-42 par.: resurrezione della figlia di Giàiro; Lc 7,11-15: resurrezione del figlio della vedova di Nain). Soltanto per il miracolo del mutamento dell'acqua in vino (Gv 2,1-11) non si trova un testo parallelo, neppure per il tipo di miracolo nella tradizione sinottica⁸; Per questo motivo alcuni studiosi hanno proposto che Gv 2,1-11 fosse assai influenzato dal paganesimo ellenistico, soprattutto dall'influsso del culto di Dioniso⁹. Se l'autore del quarto vangelo adopera nel suo testo i racconti tradizionali dei miracoli di Gesù, perché avrebbe inserito nel testo i racconti estranei che non fanno parte della tradizione? Si differenzia così tanto il miracolo del mutamento dell'acqua in vino dal miracolo della moltiplicazione dei pani? Tutti e due i miracoli sono un eco delle tradizioni di Eliseo ed Elia. La moltiplica-

⁵ Nei vangeli sinottici i miracoli di Gesù vengono definiti come δυνάμεις (cfr. per es. Mc 6,2.14; Mt 11,20.21.23; 13,54.58).

⁶ U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1998, p. 58.

⁷ Nel racconto viene sottolineato che questo uomo era da trentotto anni malato (Gv 5,5) ed appartiene a un gran numero di infermi, ciechi, zoppi e paralitici (Gv 5,3).

⁸ Nella storia dell'esegesi è stato proposto che esisteva una fonte σημεῖα alla quale apparteneva il racconto del miracolo alle nozze di Cana (Gv 2,1-11) insieme con il secondo miracolo a Cana (Gv 4,46-54) e gli altri testi Gv 12,37; 20,30s (A. Faure, *Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese*, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde des Alten Christentums 21 (1922), p. 107-112; R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1968¹⁰, p. 78). Questa teoria comunque rimane problematica perché non si può stabilire una chiara connessione tra i testi di questa fonte e resta difficile stabilire la caratteristica della fonte.

⁹ W. Bauer, *Das Johannesevangelium...*, p. 47; R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes...*, p. 83. La valutazione critica di questa proposta offrono H. Noetzel, *Christus und Dionysios. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2,1-11*, Stuttgart 1960; E. Linnemann, *Die Hochzeit zu Kana und Dionysios*, New Testament Studies 20 (1973-1974), p. 408-418.

zione dei pani è anticipata in 2 Re 4,42-44 e il miracolo del mutamento dell'acqua in vino lo si può paragonare al miracolo della farina e dell'olio in 1 Re 17,7-16 ed al miracolo dell'olio in 2 Re 4,1-7.

Per quanto riguarda Gv 2,1-11 si può osservare che a differenza degli altri miracoli del vangelo di Giovanni, nel nostro brano non si trova una continuazione con un dibattito e con i discorsi di Gesù (cfr. per es. Gv 9). Infine bisogna tenere a mente che nel nostro testo non si tratta della semplice esposizione di un episodio. Il racconto di questo «Geschenkswunder»¹⁰ miracolo della donazione contiene le caratteristiche che lo collegano col contesto globale del vangelo e gli danno la dimensione di un senso più profondo di quanto sia semplicemente espresso.

2. Il contesto

Il nostro brano si trova nella prima parte del vangelo (Gv 1,19-12,50) che viene generalmente intitolata come «il libro dei segni» e che presenta la rivelazione di Gesù davanti al mondo. Con il segno iniziale di Cana la sezione introdotta in Gv 1,19 trova la sua conclusione e il suo culmine. Il dato cronologico καὶ τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ in Gv 2,1, non è collegato soltanto con la scena precedente (Gv 1,43) ma anche con i dati anteriori che potrebbero richiamare ad un ciclo settimanale (Gv 1,29.35.39ss). Questo periodo che prepara la manifestazione pubblica di Gesù è caratterizzato dalla testimonianza di Giovanni Battista (Gv 1,19-34) e dall'incontro di Gesù con i primi discepoli (Gv 1,35-51). Introduce la prima rivelazione di Gesù, che si compie a Cana. I discepoli diventano, a Cana, i testimoni del primo miracolo di Gesù, che, come segno, li porta a credere. Il miracolo di Cana non soltanto trascende i precedenti incontri con Gesù, ma da lì comincia a compiersi la promessa di Gesù fatta a Natanaèle: «Vedrai cose maggiori di queste...» (Gv 1,50s). I discepoli hanno visto a Cana la gloria di Gesù (Gv 2,11). Tutti i titoli con i quali i discepoli lo hanno prima riconosciuto (Gv 1,29.35.41.45.49) si riferiscono alla gloria di Gesù.

Dall'altra parte l'evento a Cana forma un'introduzione al ciclo di Cana (Gv 2,1-4,54), che palesa una struttura letteraria ed un'unità attorno al duplice tema: la rivelazione di Gesù attraverso i segni e la diversa risposta di fede da parte degli uomini. La cornice di questa sezione è formata dai due «segni» di Cana, dei quali uno si sviluppa in un contesto giudaico (Gv 2,1-11), l'altro in un contesto non giudaico (Gv 4,43-54): entrambi mettono in rilievo il tema della fede¹¹. Come esempi dell'atteggiamento della fede assidua sono presentati la madre di Gesù (Gv 2,3-5) e il funzionario reale (Gv 4,47-50). All'interno di questa cornice sono presentati i diversi stadi di fede. Viene descritto l'atteggiamento di fede in Gesù, da parte degli abitanti di Gerusalemme (Gv 2,23-25), di Nicodemo (Gv 3,1-21), di una

¹⁰ Cfr. G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974, p. 111-114.

¹¹ Cfr. G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, I, Roma 1994⁶, p. 106.

donna di Samaria (Gv 4,4-42). Il miracolo di Cana, comunque, non funge nel senso stretto soltanto come introduzione al ciclo di Cana (2,1-4,54) ma segna l'inizio della rivelazione della gloria del Preesistente (Gv 1,14) nello spazio e nel tempo. Mette in evidenza l'essenza e la natura del Figlio di Dio, la sua attività che l'autore del quarto vangelo può complessivamente definire «fare i segni» σημεῖα ποιεῖν (Gv 12,37; 20,30s). Si può osservare anche uno stretto collegamento del miracolo di Cana col brano immediatamente seguente: la purificazione del tempio (Gv 2,13-22). Entrambi i racconti racchiudono un carattere programmatico e palesano il significato della persona di Gesù. Egli non viene presentato con un discorso ma attraverso due gesti simbolici: nei due eventi vengono evidenziati sia la realtà che il «segno» (Gv 2,11.18.23).

In sintesi si può dire che questo testo che presenta il primo «segno» mediante il quale Gesù ha rivelato la sua gloria (Gv 2,11) è, da una parte, il punto finale dell'esposizione presente. Questo miracolo è diventato manifestazione visibile della vera esistenza del Messia ai discepoli, che non lo conoscevano ancora nel profondo (Gv 1,50s), dall'altra parte quest'evento (Gv 2,1-11) è un punto di partenza per la seguente autorivelazione di Gesù mediante i segni (cfr. Gv 12,37; 20,30s).

3. La struttura

L'evento di Cana è un testo di carattere narrativo, ricco di significato teologico. Il racconto è formulato brevemente, comunque in modo istruttivo. Il brano si divide in tre scene con un'introduzione ambientale (Gv 2,1s) ed una conclusione teologica (Gv 2,11). Le tre scene, in cui è articolato il testo, sono: il dialogo tra Maria e Gesù (Gv 2,3-5), il dialogo tra Gesù ed i servi (Gv 2,6-8), il dialogo tra il maestro di tavola e lo sposo (Gv 2,9s)¹². Le parole di Maria rivolte ai servi collegano la prima e la seconda scena, mentre la seconda e la terza scena sono collegate dalla forza dell'ordine di Gesù, eseguito dai servi. Le parole del maestro di tavola (Gv 2,10) fanno scoprire il significato più profondo e sostanziale del racconto.

4. Spiegazione del testo

4.1. L'introduzione ambientale del segno (2,1s)

Il primo segno di Gesù è collocato a Cana di Galilea, luogo che è menzionato soltanto nel vangelo di Giovanni (Gv 2,1.11; 4,46; 21,2) e che si trova a circa 13 km nord di Nazaret (oggi: Khirbet Qana¹³ che è diverso dal posto di pellegrin-

¹² Cfr. K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, I..., p. 99.

¹³ Cfr. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1961³, p. 72; J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin 1976, p. 80; J. Gnilka, *Johannesevangelium*, Würzburg 1983⁴, p. 22; W. de Boor, *Das Evangelium des Johannes*, Wuppertal 2000¹², p. 89; U. Schnelle, *Das*

naggio Kefr Kenna¹⁴ 6 km NE da Nazaret)¹⁵. Degno d'attenzione è il fatto che soltanto Giovanni e Luca (Lc 4,14-16) menzionano l'attività di Gesù nella montuosa zona di Galilea, intorno a Nazaret, immediatamente dopo il suo battesimo, mentre gli altri evangelisti (Marco e Matteo) presentano l'inizio dell'attività di Gesù presso il lago di Galilea.

Il primo segno di Gesù avviene durante le nozze (γάμος)¹⁶, che si celebravano per almeno una settimana (cfr. Tb 11,18; in Tb 8,19 addirittura per due settimane). Nell'ottica biblica la celebrazione delle nozze simboleggia il tempo messianico (cfr. Is 54,4-8; 62,4s). Le caratteristiche principali del convito nuziale erano gioia e letizia¹⁷. Come ad ogni lieta celebrazione anche alle nozze apparteneva il vino «che rallegra il cuore dell'uomo», come lo conferma Sal 104,15 (cfr. Gdc 9,13)¹⁸. Nel racconto non viene affatto detto chi festeggia le nozze. La menzione temporale καὶ τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ collega il brano con il testo precedente dove appaiono gli altri dati temporali (Gv 1,29.35.43)¹⁹. Essa, comunque, non sembra racchiudere in sé un significato simbolico, anche se nella storia dell'esegesi ne sono state proposte diverse interpretazioni. Alcuni studiosi vedono nei dati cronologici menzionati da Gv 1,19 fino a Gv 2,1 la prima settimana dell'attività di Gesù, che trova il suo culmine nel giorno di sabato. In questo giorno è terminata la creazione, nella quale ha preso un ruolo attivo il Logos²⁰. Quest'interpretazione non trova sufficiente fondatezza nel testo, perché il concetto della creazione si trova soltanto nel prologo (Gv 1,3.10) e non ne occupa un ruolo centrale. È stata proposta l'interpretazione secondo la quale l'espressione καὶ τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ rimanda al giorno della resurrezione²¹. Nei racconti pasquali del vangelo di Giovanni comunque non viene menzionato «il terzo giorno», l'unica allusione alla resurre-

Evangelium nach Johannes, Leipzig 2000², p. 59; Ch. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, I, Zürich 2001, p. 66.

¹⁴ Cfr. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, I, Edinburgh 1928, p. 72; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, Paris 1948⁷, p. 54s; H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II, München 1989⁹, p. 400; G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, I..., p. 110.

¹⁵ La preferenza per Khirbet Qana conferma non soltanto l'etimologia (sulla base della parola greca Κανά si aspetta il nome semitico che inizia con la lettera ק) ma corrisponde meglio anche con la localizzazione testimoniata da Josephus Flavius (*Vita*, § 86).

¹⁶ Per la festa delle nozze si adopera di regola l'espressione γάμος al plurale. Cfr. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin - New York 1988⁶, p. 303s.

¹⁷ Per quanto riguardano le abitudini delle nozze dai Giudei, si veda H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I, München 1986⁹, p. 500-518; H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II..., p. 372-399.

¹⁸ J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, I..., p. 74 riporta un detto giudaico: «Without wine there is no joy» (*Pesachim*, 109³).

¹⁹ Nella Mishnah si dice espressamente che la vergine si sposava il quarto giorno e la vedova il quinto giorno (*Ketubot*, 1).

²⁰ Cfr. per es. L. Schenke, *Johannes Kommentar*, Düsseldorf 1998, p. 51.

²¹ Cfr. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, p. 300; K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, I..., p. 99. Secondo A. Serra, *Maria a Cana e presto la croce. Saggio di mariologia giovannea*, Roma 1978, p. 13-26: il dato cronologico ha lo scopo di porre in relazione il primo miracolo di Gesù con la rivelazione del Sinai (Es 19,11) e la resurrezione di Gesù (cfr. Gv 2,19-22).

zione di Gesù «in tre giorni» si trova in Gv 2,19s.21s. Tutte queste interpretazioni racchiudono un significato più profondo di quello che si può ricavare dal testo. Nel dato temporale *καὶ τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ* si può intravedere che l'annuncio di Gesù in Gv 1,50s si è adempiuto in poco tempo²².

Il primo personaggio introdotto nel racconto è la madre di Gesù (Gv 1,1b). Questa scelta della persona evidenzia il suo ruolo nell'episodio. Il fatto che Maria è la prima persona menzionata nel racconto, persino prima di Gesù, è un segno che, tutto ciò che lei dice e fa, è cruciale nell'episodio.

A differenza dei sinottici, l'evangelo di Giovanni è caratterizzato da un proprio stile nel presentare Maria. Essa non viene mai chiamata con il proprio nome, ma con l'appellativo «madre di Gesù» (Gv 2,1.3.5.12; 6,42; 19,25bis.26bis.27)²³ oppure «donna» (Gv 2,4; 19,26). L'autore del quarto vangelo, così, cerca di mettere in risalto non tanto la sua individualità, quanto il ruolo che le compete. La figura di Maria, in tutto il vangelo di Giovanni, appare soltanto in due momenti. La prima volta essa è menzionata a Cana, quando Gesù dà inizio alla sua prima manifestazione, con il segno che porta i discepoli a credere. La seconda ed ultima volta, quando l'evangelista fa riferimento a lei nel racconto della crocifissione: Gesù, nel momento conclusivo della sua missione, la consegna come madre al discepolo amato (Gv 19,25-27)²⁴. L'evangelista in tal modo mette in rilievo due realtà. Da una parte cerca di ribadire il costante legame di Maria con Gesù, dall'altra parte dimostra che in questi due momenti dell'incontro di Maria con Gesù sono sempre presenti attivamente anche i discepoli.

Poiché Gesù era originario di Nazaret (cfr. Gv 1,46) si può ritenere che motivo dell'invito alla celebrazione fosse una relazione familiare oppure d'amicizia²⁵. L'invito alle nozze include anche i discepoli di Gesù²⁶. Si tratta probabilmente dei discepoli menzionati nelle pagine precedenti del vangelo: Andrea, Simone Pietro, Filippo, Natanaèle ed il discepolo innominato (cfr. Gv 1,35-51)²⁷. Degna di menzione è la testimonianza di *Epistula Apostolorum* 5 (16) nella quale sono nomina-

²² R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I, Freiburg - Basel - Wien: Herder 1986⁶, p. 331; G.R. Beasley-Murray, *John*, Nashville 1999², p. 34.

²³ R.E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, New York 1966, p. 98: «Among Arabs today the "mother of X" is a honorable title for a woman who has been fortunate enough to bear a son».

²⁴ Oltre questi due momenti la madre di Gesù viene solo menzionata nel discorso dei Giudei (Gv 6,42).

²⁵ A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes...*, p. 73.

²⁶ Dal fatto che Giuseppe non è menzionato nel racconto alcuni autori pensano che fosse morto in quel tempo. Così per es. J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John...*, I..., p. 73; W. de Boor, *Das Evangelium des Johannes...*, p. 89. Questa supposizione comunque non trova sufficiente appoggio nel testo.

²⁷ Cfr. R.E. Brown, *The Gospel according to John I-XII...*, p. 98; U. Wilckens, *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften*, Göttingen 2003, p. 149. Il vangelo di Giovanni non menziona oltre di Gv 1,35-51 la chiamata dei discepoli. In Gv 6,67 appare la prima menzione dei Dodici (δώδεκα). C.K. Barrett, *The Gospel according to St John*, London 1996², p. 190 ritiene che nel nostro testo l'evangelista Giovanni pensi al gruppo completo dei discepoli (cfr. anche Ch. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, I..., p. 67). Questa supposizione comunque non contiene adeguata giustificazione.

ti i fratelli di Gesù al posto dei discepoli (cfr. Gv 2,12)²⁸. Questa testimonianza in ogni modo non fornisce una sufficiente giustificazione per poter stabilire la versione originale della tradizione evangelica²⁹. Dal versetto finale del nostro testo (Gv 2,11) si può comunque intravedere il ruolo cruciale dei discepoli nell'episodio.

4.2. Il dialogo tra Maria e Gesù (2,3-5)

La prima scena viene introdotta con la menzione della mancanza del vino: καὶ ὑπερήσαντος οἴνου³⁰. Questo fatto non sfugge all'attenzione della madre di Gesù, che subito reagisce in modo attivo e si rivolge a Gesù con un comunicato: «Non hanno più vino» (Gv 2,3). Agli invitati alle nozze di Cana manca il vino che è necessario per poter continuare la festa; i festeggiamenti nuziali senza vino non possono proseguire. L'evangelista Giovanni non menziona il motivo della mancanza del vino, ma questo è diventato oggetto dell'indagine d'alcuni esegeti. Presupporre che le nozze erano in corso già da alcuni giorni e che la mancanza del vino è dovuta alla presenza di Gesù e dei suoi discepoli³¹, i quali non hanno portato con sé il dono consueto, il contributo per la festa³², è possibile valutarlo soltanto come una fantasia³³ oppure come una forzatura³⁴.

La madre di Gesù è stata il primo personaggio menzionato nel racconto e al tempo stesso la prima che dà impulso, con il suo comunicato, al miracolo successivo. Ciò che Maria dice a Gesù è una comunicazione della situazione di necessità: «Non hanno più vino» (Gv 2,3). Essa intercede in maniera riservata³⁵, non vuole, in ogni caso, costringere Gesù. Anche Marta e Maria, sorelle di Lazzaro, rivolgono una comunicazione simile a Gesù: «Signore, il tuo amico è malato» (Gv 11,3). Anche esse lasciano Gesù libero di scegliere come intervenire, dimostrano piena

²⁸ Cfr. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I..., p. 331; U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes...*, p. 55.

²⁹ E. Haenchen, *Johannesevangelium. Ein Kommentar*, Tübingen 1980, p. 187: «Der Erzähler berichtet nur das unbedingt Wichtige und kümmert sich nicht um unnötige Einzelheiten, die wir heute, ins historische Detail verliebt, gern wüßten».

³⁰ L'inizio di Gv 2,3 è diventato oggetto della discussione per quanto riguarda la critica testuale. Molti studiosi (M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean...*, p. 55; R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes...*, p. 80 n. 6; G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, I..., p. 108) hanno preferito la lettura più lunga del testo (οἶνον οὐκ εἶχον ὅτι συνετελεσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου · εἶτα) che viene attestata da \aleph^* a (b ff²) j (r¹) sy^{hmg} (N-A²⁷, 251). Però tutti gli altri testimoni del testo, inclusi i papiri di Bodmer \aleph^{66} (circa 200 dopo Cristo, contiene il testo Gv 1-14 ed i frammenti dei capitoli successivi), \aleph^{75} (inizio del 3. secolo, contiene la maggior parte del testo di Lc e Gv 1-15) e il codice \aleph^a , hanno la lettura più corta (Cfr. W. Bauer, *Das Johannesevangelium...*, p. 44; R.E. Brown, *The Gospel according to John I-XII...*, p. 98; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I..., p. 332 n. 3; F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, p. 71; B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 2000², p. 172s; U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes...*, p. 58).

³¹ B. Weiss, *Das Johannes-Evangelium*, Göttingen 1902⁹, p. 110.

³² Cfr. J.D.M. Derrett, «Water into Wine» in *Law in the New Testament*, London 1970, p. 228-246.

³³ R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes...*, p. 80 n. 5.

³⁴ Cfr. C.K. Barrett, *The Gospel according to St John...*, p. 191.

³⁵ J. Brož («Panna Maria v janovských spisech» in *Maria z Nazareta. Plnost člověka a jádro církve*, Aa. Vv., Svitavy 2003, p. 75-81) interpreta le parole di Maria rivolte a Gesù nel senso di una preghiera di supplica.

fiducia in lui. In tutti e due i casi Gesù non accoglie subito la richiesta, ma poi la esaudisce (cfr. anche Gv 4,47-50).

La risposta di Gesù alle parole che sua madre gli rivolge suona come enigmatica. Egli le risponde: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; (Gv 2,4). La frase è stata assai discussa nel passato. La formulazione τί ἐμοὶ καὶ σοί si può capire nel senso dell'equivalente ebraico מִדָּה־לִּי וְלָךְ. Nel linguaggio biblico essa può essere utilizzata in due modi diversi. Nel primo caso essa può racchiudere in sé il significato di un risoluto rigetto del rapporto tra persone e anche di una forte avversione (cfr. Gdc 11,12; 1 Re 17,18; 2 Cr 35,21; Mc 1,24; 5,7; Mt 8,29). Nel secondo caso questa formulazione può esprimere una divergenza di ragionamento indicando una mancanza di comunione tra persone (cfr. 2 Re 3,13; Os 14,9)³⁶. Nel nostro testo la risposta di Gesù a Maria va intesa nel secondo senso. Gesù cerca di far capire che agisce soltanto di sua iniziativa e che nessuno può costringerlo ad agire secondo il pensiero umano. Questo atteggiamento si può scoprire anche in Gv 7,2ss dove Gesù sulle prime rifiuta di andare a Gerusalemme con i suoi fratelli, ma poi lo fa (Gv 7,10). Il rifiuto di tale comportamento lo troviamo nel testo con le parole: «Non è ancora il mio tempo» (Gv 7,6; cfr. 7,8). Questa forma di comportamento vuole far capire che Gesù agisce con assoluta sovranità e che, nel suo agire, si sente legato solo alla volontà del Padre (cfr. Lc 2,49). È il Padre che stabilisce l'ora del compimento e della glorificazione di Gesù (cfr. Gv 13,1; 17,1). Egli determina l'intera attività di Gesù (cfr. Gv 5,17.19.30; 10,18; 14,31; 19,28.30)³⁷. L'«ora di Gesù» non è soltanto il momento in cui Gesù sta per compiere il suo primo miracolo, ma racchiude tutta la sua vita terrena, vissuta in conformità alla volontà del Padre. Ha il suo inizio a Cana e raggiunge la sua pienezza sulla croce. L'evento della croce è infatti il vertice della rivelazione messianica di Gesù al mondo e nello stesso tempo preludio del suo ritorno al Padre (cfr. Gv 7,30; 8,20; 13,1; 17,1; 19,27).

L'appellativo γύναι che appare anche nel secondo testo del vangelo di Giovanni, dove Gesù si rivolge a sua madre (Gv 19,26)³⁸, non esprime un rifiuto oppure una riduzione del rapporto «madre-figlio», poiché Maria è nominata tre volte in questo brano come «madre di Gesù» (Gv 2,1.3.5). Non si tratta di un titolo irrispettoso, comunque nel mondo semitico è insolito³⁹. Nella risposta di Gesù a sua madre si nota una certa riservatezza⁴⁰. Le parole di Gesù, in concreto, sono un invito ad entrare nel disegno di Dio, anche se non è ancora chiaro.

³⁶ Cfr. R.E. Brown [et al.], ed., *Mary in the New Testament*, Philadelphia 1978, p. 191.

³⁷ Cfr. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I..., p. 334s; F.J. Moloney, *The Gospel of John...*, p. 67.

³⁸ Con l'appellativo «donna» si rivolge Gesù anche alla donna di Samaria (Gv 4,21) e poi alla Maria di Màgdala (Gv 20,13).

³⁹ Per quanto riguarda l'uso dell'appellativo «donna» nel senso reverenziale, si veda W. Bauer, *Das Johannesevangelium...*, p. 44.

⁴⁰ Cfr. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes...*, p. 81; U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes...*, p. 60; K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, I..., p. 100; Ch. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, I..., p. 67.

Maria non intende la risposta di Gesù come un rifiuto, come dimostra l'istruzione rivolta ai servi: «Fate tutto quello che vi dirà» (Gv 2,5)⁴¹. Essa risponde all'invito di Gesù e con fiducia diventa disponibile al progetto di Dio (cfr. Lc 1,38.45). Gesù stesso ribadisce l'importanza di questo comportamento: «Ascoltare la parola di Dio e metterla in pratica» (cfr. Lc 8,21; 11,28). Maria esige lo stesso dai servi. Essi devono ascoltare la parola di Gesù e comportarsi in conformità con essa. L'istruzione di Maria rivolta ai servi non anticipa l'agire di Gesù, ma la frase rafforzata dalla forma relativa mette in risalto che tutto quanto avverrà dipenderà dalla decisione di Gesù⁴².

Maria è la prima persona nella narrazione che dimostra come la risposta appropriata alla presenza di Gesù sia l'affidarsi alla sua parola. Nonostante l'apparente rifiuto, reiezione e rimprovero essa si fida, senza riserve, all'efficacia della parola di Gesù; così come si rivolge fiduciosamente a Gesù, con lo stesso atteggiamento Maria guida gli uomini a lui.

4.3. Il dialogo tra Gesù ed i servi (2,6-8)

Dopo il dialogo tra Maria e Gesù, l'evangelista presenta il dialogo tra Gesù ed i servi (Gv 2,6-8). L'annotazione descrittiva, con la quale si avvia il dialogo, serve ad ambientare il segno che viene descritto subito dopo. La descrizione delle giare per l'acqua (necessaria alla purificazione dei Giudei) è dettagliata⁴³: le giare sono sei, di pietra⁴⁴, e ognuna poteva contenere da ottanta a cento venti litri⁴⁵ (cfr. Mc 7,3s; Lv 11,16). Gesù appare sulla scena senza alcuna introduzione narrativa. L'evangelista non c'informa se è passato lungo tempo dal dialogo tra Gesù e Maria, mentre mette in grande rilievo che i servi riempiono le giare fino all'orlo. La parola di Gesù ai servi «riempite le giare di acqua» (Gv 2,7a) avvia il miracolo. Sulla base dell'ordine di Gesù ai servi si può presupporre che le giare di pietra erano almeno semivuote se non interamente vuote. La grande ed insolita capacità dei recipienti e l'enorme quantità d'acqua che i servi vi versano, descritta dall'espressione «le riempiono fino all'orlo» (Gv 2,7b), mettono in rilievo la grandezza del miracolo e la ricchezza del dono. Di questa ricchezza sono testimoni i servitori, che eseguono la volontà di Gesù, attingendo l'acqua dalle giare e portandola al maestro di tavola (ἀρχιτρίκλινος)⁴⁶. Egli portava la responsabilità della riuscita

⁴¹ Si tratta delle uniche parole della madre di Gesù che si trovano nel quarto vangelo.

⁴² Ch. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, I..., p. 67: «Im Verhalten der Maria stellt sich der Mensch dar, der bereit ist, auf den von Gott bestimmten Zeitpunkt zu warten».

⁴³ Nel vangelo di Giovanni si possono trovare spesso tali note esplicative per i lettori che non provengono dal giudaismo (cfr. Gv 2,6; 11,49; 19,31.40).

⁴⁴ Le giare di terracotta erano dal punto di vista levitico impure (Lv 11,33), invece le giare di pietra non estendevano su di sé nessun inquinamento come conferma la concezione rabbinica. Cfr. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II..., p. 406s; K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, I..., p. 101.

⁴⁵ Una giara poteva contenere 2-3 barili (μετρητής = הב = 39,39 litri). Cfr. W. Bauer, *Das Johannesevangelium...*, p. 45.

⁴⁶ L'espressione ἀρχιτρίκλινος che è un *hapax legomenon* nel NT non denota un presidente della

delle nozze ed a lui apparteneva il compito di assaporare per primo cibi e bevande (cfr. Gv 2,8). Allora sorge una domanda: «Come mai il maestro di tavola non si è accorto dell'incombente mancanza del vino»? Dall'altra parte egli non è sorpreso dal fatto che c'è nuovamente il vino, ma è stupito dalla sua ottima qualità. In ogni caso il maestro di tavola, come testimone «neutrale», conferma l'avvenimento miracoloso⁴⁷. La supposizione che soltanto ciò che è stato portato al maestro di tavola, sarebbe stato mutato in vino⁴⁸, contraddice al racconto evangelico che presuppone che questo vino sarà bevuto. Inoltre non sarebbe stato necessario riempire le giare fino all'orlo.

L'istruzione della madre di Gesù ai servi di fare qualsiasi cosa Gesù dirà a loro, è portata a compimento. Essi reagiscono agli ordini di Gesù con l'obbedienza, senza reticenze. Nella narrazione non è descritta nessuna azione concreta di Gesù. Perché il miracolo avvenisse, bastava solamente la sua parola (cfr. per es. Gv 4,49s).

4.4. Il dialogo tra il maestro di tavola e lo sposo (2,9-10)

La terza scena di Cana viene presentata con la constatazione del miracolo ormai avvenuto. Nel racconto non è spiegato «come» e «quando» si sia svolto. Il miracolo avviene interamente di nascosto. Quando l'acqua è tolta dalle giare e portata al maestro di tavola che ne assaggia il gusto, essa è già vino. Nessuno degli invitati alle nozze si accorge dell'avvenuto miracolo. Nessuno ringrazia il donatore. Egli stesso silenziosamente va scomparendo dalla scena. Nella narrazione viene messo in rilievo che il maestro di tavola ignora del tutto la provenienza del «buon vino» e l'intervento di Gesù, mentre i servitori conoscono bene il fatto e lo possono attestare⁴⁹. L'evangelista, ponendo l'accento su questa diversità di conoscenza, guida il suo lettore a riflettere sul fatto miracoloso.

Il vino che Gesù dona attraverso il suo miracolo è misterioso nella sua origine. L'espressione *πόθεν* (Gv 2,9) racchiude un nascosto significato⁵⁰. Nel quarto vangelo appare spesso la questione da dove proviene il dono di Gesù (Gv 4,11) e da dove proviene Lui stesso (Gv 7,27s; 8,14; 9,29s; 19,9). A queste domande comunque non viene data una sufficiente spiegazione. L'origine del dono e l'origine del donatore rimangono nascoste. Nella narrazione del quarto vangelo, il lettore, seguendo

tavola festiva il quale che veniva scelto dagli invitati commensali (così C.K. Barrett, *The Gospel according to St John...*, p. 192: «arbiter bibendi»), ma designa un sorvegliante sui servi. Cfr. W. Bauer, *Das Johannesevangelium...*, p. 45; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean...*, p. 59; H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II..., p. 407-409; K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, I..., p. 102.

⁴⁷ U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes...*, p. 60s.

⁴⁸ Questo considera come possibile R.E. Brown, *The Gospel according to John I-XII...*, p. 100.

⁴⁹ La formulazione «egli non sapeva donde veniva, mentre lo sapevano i servi che avevano attin- to l'acqua» (Gv 2,9) bisogna intendere come una parentesi. Cfr. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990¹⁷, § 442,20.

⁵⁰ Cfr. J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes*, Düsseldorf 1981, p. 182s; J. Gnilka, *Johannes- evangelium...*, p. 23; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I..., p. 337; L. Schenke, *Johannes Kommentar...*, p. 53; U. Wilckens, *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde...*, p. 150. L'atteggiamento contrario lo presenta C.K. Barrett, *The Gospel according to St John...*, p. 193.

con attenzione il cammino di Gesù, viene gradatamente introdotto alla conoscenza del mistero della persona di Gesù (cfr. Gv 8,22s.28; 14,20; 16,28; 20,17). Nel nostro testo il vino di Gesù simboleggia il mistero della sua persona e la sua attività. Il dono di Gesù addita ai beni promessi per l'era messianica⁵¹, accompagnati da un clima di gioia e d'abbondanza. (cfr. Ger 31,12; Os 14,7; Am 9,13s)⁵².

Il primo miracolo di Gesù sul dono del vino eccellente trova nel contesto di tutto il vangelo di Giovanni il testo corrispondente nell'ultimo detto «io sono» che suona: «io sono la vera vite» (Gv 15,1). In tutti due i testi appare la tematica del «vino – vite». Questo motivo nella tradizione biblica si collega con il significato della vita e della gioia (cfr. Gdc 9,13; Sal 104,15; Gl 2,22s; Sir 31,27; 40,20; Qo 10,19). L'evangelista Giovanni presenta nel suo vangelo Gesù come il donatore della pienezza di vita e di gioia. Lo scopo della venuta di Gesù in questo mondo consiste nel portare la vita in abbondanza (cfr. Gv 10,10) e la pienezza della gioia (cfr. Gv 17,13). In tutto il vangelo di Giovanni, Gesù si rivela come il Salvatore, mandato dal Padre, il quale esercita il potere sulla morte e sulla vita e concede la pienezza di vita e di gioia a tutti quelli che credono in lui (cfr. Gv 20,31).

Le parole del maestro di tavola (sull'eccellente qualità di vino) rivolte allo sposo (Gv 2,10) chiudono il racconto e lo avvolgono in un alone di mistero. La regola sul vino, citata dal maestro di tavola, contraddice la prassi, quella volta come adesso⁵³. Si può capire soltanto nel senso scherzoso⁵⁴. Le parole della regola sul vino riconfermano il miracolo del mutamento di acqua in vino e nello stesso tempo mettono in rilievo la preziosità del dono⁵⁵. Il racconto fa sorgere molte domande. Perché non viene riportata la reazione dello sposo alle parole del maestro di tavola, il quale doveva ben sapere che il vino dell'eccellente qualità non è suo? Perché i servi, che sanno bene la provenienza del vino e sono testimoni immediati del miracolo, non parlano e rimangono silenziosi? L'evangelista Giovanni non s'interessa di tutte le particolarità dell'episodio, ma si concentra sullo scopo dell'avvenimento, come palesa il versetto finale.

4.5. Conclusione teologica (2,11)

Il versetto conclusivo dell'episodio di Cana presenta in breve l'interpretazione che l'evangelista offre del fatto. L'azione di Gesù, che salva i festeggiamenti

⁵¹ Cfr. K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, I..., p. 103.

⁵² R.E. Brown, *The Gospel according to John I-XII...*, p. 104 ritiene che l'evangelista vuole indicare la sostituzione dell'acqua prescritta per la purificazione dei Giudei con il vino eccellente. Questa sostituzione palesa che tutte le istituzioni religiose anteriori perdono significato con la presenza di Gesù, l'unica via al Padre.

⁵³ H. Windisch presenta un'analisi dei rilevanti testi paragonabili con il detto della regola sul vino (*Die johanneische Weinregel (Joh. 2,10)*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde des Alten Christentums* 14 /1913/, p. 248-257). Egli comunque non riesce a riportare i testi che sono veramente paralleli. Secondo W. Bauer, la regola sul vino è formata *ad hoc* nel contesto dell'atto miracoloso (*Das Johannesevangelium...*, p. 45).

⁵⁴ A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes...*, p. 75.

⁵⁵ J. Gnllka, *Johannesevangelium...*, p. 23; G.R. Beasley-Murray, *John...*, p. 35.

nuziali col dono di vino in abbondanza, viene apprezzata dall'autore del vangelo come un «segno». Esso è espressamente caratterizzato come il «primo». Il segno non racchiude il senso in se stesso, ma ha la funzione di tendere a qualcos'altro⁵⁶. Gesù non compie i segni per se stessi, ma attraverso essi mira a rendere manifesta la sua maestà (cfr. Gv 1,14). Questo segno a Cana è indicato come il «primo», poiché Gesù con questo miracolo dà inizio al suo ministero, segna l'inizio della sua rivelazione ai discepoli (Gv 15,27) e, di conseguenza, questo miracolo è il punto di partenza della fede cristiana. Si tratta dell'«archetipo», perché esso contiene in nucleo gli altri segni, che vengono raccontati nel vangelo e che mirano a manifestare la gloria di Gesù ed a suscitare la fede in Lui come Messia (Gv 2,11; 4,54; 12,37; 20,30). I vari segni, nel loro insieme, creano una rivelazione progressiva della salvezza che porta Gesù. Questa rivelazione trova il suo inizio nell'evento di Cana, poi prosegue nell'intera narrazione del quarto vangelo. L'episodio di Cana, dunque, funge da modello di tutta la vita di Gesù, che raggiunge il suo culmine nell'evento della croce. I singoli miracoli che Gesù compie per il beneficio degli uomini rimandano sempre ad una realtà più profonda: attraverso di loro viene manifestata la sua gloria. La gloria di Gesù, infatti, è quella che l'Unigenito aveva presso il Padre (Gv 1,14) prima della creazione del mondo. Essa abbraccia tutto il segreto dell'essere di Gesù e si rende manifesta con la sua vita e con i suoi segni.

La fede in Gesù è accesso alla vita e fine dell'opera di Gesù. Tale fine viene raggiunto dai discepoli, senza dubbio in base al segno di Gesù, a cui ha dato inizio sua madre. In questo versetto per la prima volta l'evangelista parla della fede del gruppo dei discepoli attorno a Gesù⁵⁷. Non si può parlare di una fede piena e completa, poiché durante l'ultima cena i discepoli sono ancora lenti nel capire (Gv 14,5.8; 16,12.17s.25.29ss). Nonostante tutto a Cana la fede dei discepoli ha avuto un impulso essenziale, mediante il segno di Gesù, come risulta palese dalla formulazione: «e i suoi discepoli credettero in lui» (Gv 2,11). Questa fede dei discepoli deve fare luce ai lettori del vangelo.

5. Osservazioni conclusive

L'inizio dell'attività di Gesù nel vangelo di Giovanni non è causata da una situazione d'afflizione umana, ma comincia durante una festa e per il beneficio di essa. Gesù salva la festa e la gioia dei partecipanti. Col dono del vino Gesù dimostra di essere venuto a portare la gioia. Dall'evangelista quest'azione di Gesù, che si orienta alla vita e alla gioia, viene apprezzata come il primo segno ed è inserita al vertice di una serie di gesti dello stesso tipo. Dopo questo episodio, nel vangelo di Giovanni, vengono presentati altri sei segni che manifestano la varietà dell'azione

⁵⁶ Cfr. J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes...*, p. 184ss.

⁵⁷ Prima dell'evento di Cana nel vangelo di Giovanni si riscontra l'atteggiamento di fede nei confronti di Gesù soltanto una volta. Si tratta di una persona singola. Le parole di Natanaele in Gv 1,49 sono valutate da Gesù come professione di fede (Gv 1,50).

beneficia di Gesù (Gv 4,46-54; 5,1-9; 6,1-15.16-21; 9,1-41; 11,1-44). In ogni caso Gesù si presenta come il mediatore e donatore della pienezza di vita e di gioia. Infatti in questo consiste il nucleo della sua missione, come lui stesso conferma: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10; cfr. 20,31). Gesù, poi, nella sua preghiera al Padre chiede per i suoi discepoli che «abbiano in se stessi la pienezza della mia gioia» (Gv 17,13; cfr. 15,11; 16,20-24).

Il vangelo di Matteo presenta l'inizio della missione di Gesù con il discorso della montagna che si apre con le beatitudini (Mt 5,3-10). Nell'evangelo di Marco Gesù inaugura la sua attività missionaria con la predicazione del vangelo di Dio, del lieto messaggio che ha la sua origine da Dio (Mc 1,14). L'evangelista Luca mette l'inizio dell'attività pubblica di Gesù in collegamento col testo profetico di Is 61,1s che viene usato per illustrare la sua missione messianica del portatore del lieto annunzio (Lc 4,14ss). Il quarto vangelo pone come esordio della missione di Gesù l'evento di Cana col dono del vino eccellente. Tutti e quattro gli evangelisti all'inizio del loro racconto evangelico cercano di sottolineare che Gesù porta agli uomini la pienezza di vita e di gioia. Questo è il contenuto della sua missione, questo è il suo obiettivo!

POCZĄTEK ZNAKÓW JEZUSA (J 2,1-11)

S t r e s z c z e n i e

W czwartej Ewangelii przedstawionych zostaje siedem znaków, które uwidaczniają różnorodność dobroczynnego działania Jezusa. Pierwszy znak umożliwia zachowanie radości świętujących. Artykuł w kolejnych punktach analizuje części Janowego opowiadania oraz prowadzi do konkluzji określającej dokładnie znaczenie narracji w całości teologii Ewangelii. Znak na weselu jest ukierunkowany na życie i radość. Rozpoczyna działalność, która objawia Jezusa jako Pośrednika i Ofiarodawcy pełni życia i radości. Epizod w Kanie staje się więc modelem dla całego życia Jezusa, które zakończy się na krzyżu. Pojedyncze cuda odsyłają do głębszej rzeczywistości: objawiają „chwałę” Jezusa, w którym zamieszkuje Ojciec. Objawienie zapoczątkowane w Kanie ma znaczenie soteriologiczne. Działanie Jezusa dla ocalenia świętowania i radości wskazuje na cel Jego misji: „Ja przyszedłem po to, aby mieli życie i mieli je w obfitości” (J 10,10; por. 20,31).

JANUSZ WILK

Rome

LA GIUSTIZIA DI DIO IN PAOLO E A QUMRAN

*La giustizia di Dio si rivela in esso [nel vangelo] da fede a fede,
secondo quanto è stato scritto:
Il giusto vivrà in forza della fede.
Rom 1,17*

Non sappiamo nulla di una relazione, diretta o indiretta, di Paolo con la comunità di Qumran. È difficile immaginare, che Paolo possa essere l'Uomo di Menzogna, che, come dice *Pesher Habacuc*, respinge la Torah e fonda la Comunità della Menzogna (p.e.: 1 QpHab II,1-2; V,11)¹. Difficile anche immaginare che Paolo, che si vanta di essere un fariseo (Atti 23,6), potrebbe avere dei legami più forti con la comunità di Qumran. Lì seperava non solo la posizione verso il Tempio, ma anche l'etica e l'escatologia.

Troviamo tuttavia tratti analoghi nelle lettere di san Paolo e nei manoscritti del Mar Morto, p.e.²: la lingua («Ma questo tesoro lo abbiamo in vasi di creta» /2 Cor 4,7/ – «Ti rendo grazie, mio Dio, perché hai compiuto miracoli con la polvere; con la creatura di fango hai agito in modo molto potente» /1 QH^a XIX,3/³; «ringraziando con gioia il Padre, che ci ha fatti capaci di partecipare alla sorte dei santi nella luce» /Col 1,12/ – «A coloro che Dio ha scelto sono state date come eterno possesso; gliele dà in eredità nel gruppo dei santi» /1 QS XI,7/; la tematica («in ogni occasione imbracciando lo scudo della fede, col quale potrete spegnere tutti

¹ Cfr. Tale accusa la troviamo nel libro M. Baigent, R. Leigh, *Verschlußsache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum*, München 1991, p. 248; La risposta cfr. di O. Betz, R. Riesner, *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen*, Freiburg - Basel - Wien 1993³, p. 101-102.

² Cfr. p.e.: J.A. Fitzmyer, *Paul and the Dead Sea Scrolls*, in: P.W. Flint, J.C. VanderKam (ed.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, II, Leiden - Boston - Köln 1999, p. 599-621; H.W. Kuhn, *Qumran und Paulus. Unter traditionsgeschichtlichem Aspekt ausgewählte Parallelen*, in: *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. Festschrift für J. Becker zum 65. Geburtstag*, red. U. Mell, U.B. Müller, Berlin - New York 1999, p. 227-246; W.D. Davies, *Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit*, in: *The Scrolls and the New Testament*, red. K. Stendahl, J.H. Charlesworth, New York, p. 157-182; J. Murphy-O'Connor (red.), *Paul and Qumran. Studies in New Testament Exegesis*, London - Dublin - Melbourne 1968; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, II, Tübingen 1966, p. 165-180; E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań - Warszawa - Lublin 1960, p. 97-106; J. Daniélou, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris 1957, p. 94-99; W. Grossouw, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament. A Preliminary Survey*, *Studia Catholica* 26 (1951), p. 289-299; 27 (1952), p. 1-8.

³ In questo lavoro tutti i testi di Qumran nella versione italiana sono citati secondo: F. García Martínez, *Testi di Qumran*, trad. ital. dai testi originali con note di C. Martone, Brescia 1996.

i dardi infuocati del maligno» /Ef 6,16/ – «quando le frecce della fossa, volando senza ritorno, colpiscono senza speranza» /1 QH^a XI,27/; «la vera circoncisione è quella del cuore, secondo lo Spirito, non secondo la lettera» /Rom 2,29/ – «perché non ha circonciso il prepuzio del suo cuore» /1 QpHab XI,13/; il mistero (la parola chiave in Paolo μυστήριον) – Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίζαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος /Rom. 16,25-26; cfr. anche: 1 Cor 2,7-10; Ef 1,9-10; 3,5-9; Col 1,25-27/ – la parola fondamentale in Qumran וְאֵל בְּרִזִּי שְׂכָלוֹ וּבַחֲכֻמַּת כְּבוֹדוֹ נִתְּן קָן לְהִיּוֹת עוֹלָה וּבְמוֹעֵד) /1 QS IV,18/)⁴.

Al tempo della comunità di Qumran, Gesù e Paolo avrebbero potuto accettare come verità indiscusse o comunque accettate dalla grande maggioranza degli ebrei, queste due:⁵

1. l'esistenza di una vita oltre la morte: dopo la morte Dio avrebbe separato i buoni dai cattivi, gli uni per il paradiso, gli altri per l'inferno;
2. la duplice convinzione, che il paradiso toccava ai giusti, ma che il giusto sulla terra non esisteva: se, pertanto, qualcuno si poteva salvare, questi non poteva essere il giusto, ma solo colui che era considerato da Dio come tale (secondo la nostra terminologia lo chiamiamo: il giustificato). Il problema su cui si discuteva non era se si poteva salvare il giusto o il giustificato, ma quali erano gli strumenti o le condizioni perché Dio possa riconoscere qualcuno come giusto e qualcun altro come ingiusto.

La giustizia di Dio secondo Paolo

Nell'insegnamento paolino si nota una stretta connessione semantica tra i termini «giustizia» (δικαιοσύνη) e «giustificazione» (δικαίωσις). Queste parole nella concezione di Paolo denotano la potenza di Dio, l'azione cosmica e universale nel realizzare un cambiamento di situazione tra l'umanità peccatrice e Dio, attraverso la quale Dio è capace di assolvere e ristabilire i credenti in una giusta e fedele relazione con lui⁶. Nell'AT Dio è soprattutto Dio dell'Alleanza, come precisava la relazione Dio – Israele e Israele – Dio. Dio rimane fedele in queste relazioni.

⁴ In questo lavoro tutti i testi di Qumran nella versione ebraica sono citati secondo: F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar (red.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden - Boston - Köln 1997-1998, Vol. I-II.

⁵ Cfr. P. Sacchi, *Qumran e le origini cristiane*, in: *Tra giudaismo e cristianesimo. Qumran – Giudeocristiani*, red. A. Strus, Roma 1995, p. 70.

⁶ Cfr. A.E. McGrath, *Giustificazione*, in: *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, ed. ital. a cura di R. Penna, Milano 1999, p. 789, 792; G. Schrenk, δικαιοσύνη bei Paulus e δικαίωσις, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1935, II, p. 204-214 e 228; K. Kertelge, δικαιοσύνη, in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1980, I, coll. 784-796; H. Seebass, δικαιοσύνη, in: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, p. 804-807.

Nel NT la giustificazione si è compiuta sul Calvario, nel Sacrificio della Croce di Gesù (Rom 3,24-26), perciò Paolo predica «Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (1 Cor 1,23). In Cristo si è manifestata la giustizia di Dio. La giustificazione abbraccia l'uomo nel suo peccato, quando non è fedele all'Alleanza: «Come a causa della colpa di uno solo si ebbe in tutti gli uomini una condanna, così anche attraverso l'atto di giustizia di uno solo si avrà in tutti gli uomini la giustificazione di vita. Come infatti a causa della disobbedienza di un solo uomo, i molti furono costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo i molti saranno costituiti giusti» (Rom 5,18-19).

L'apostolo Paolo quando scrive sulla giustificazione per mezzo della fede non combatte contro i giudei, ma soprattutto contro i giudeo-cristiani, i cristiani di origine giudaica, presenti in numero più che rilevante nelle comunità cristiane del I secolo. La dottrina del giudeo-cristianesimo non intendeva certo negare l'importanza dell'evento di Cristo nei confronti dell'AT, ma operava una simbiosi delle due istanze, parlando di salvezza per la fede, ma nello stesso tempo anche di salvezza per mezzo delle opere⁷. Non si può costruire l'alternativa «giustizia di Dio – giustizia propria», dove «giustizia propria» consiste nel tentativo dell'uomo di procurarsi il giudizio «giusto» mediante le proprie opere, in questo caso mediante l'osservanza della legge, le opere della legge⁸.

Per la sua dottrina della giustificazione l'apostolo disponeva di un punto d'aggancio nella tradizione. Già nel cristianesimo prepaolino si poteva designare la salvezza cristiana col vocabolo «giusto». Siamo dell'opinione che tanto in 1 Cor 6,11: «Ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio!», quanto in 1 Cor 1,30: «Egli (Cristo Gesù) è diventato per noi, per opera di Dio, sapienza, giustizia, santificazione e redenzione», troviamo lo sfondo di una tradizione antica⁹. Diventiamo giusti nella comunione con Cristo, da noi ottenuta tramite il battesimo. In 1 Cor 6,11 si nota questo grazie alla forma temporale dell'aoristo (ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε). Di fatto ciò significa che ai battezzati è stato concesso il perdono dei peccati. Lo sfondo del battesimo può essere presupposto anche in 1 Cor 1,30¹⁰. Anche in Rom 5,9 («A maggior ragione, dunque, giustificati come ora siamo per mezzo del suo sangue, saremo da lui salvati dall'ira») si nota un linguaggio sacramentale. W. Mundle afferma: «Nella misura in cui Paolo, nel trattare la giustificazione, pensa ad un atto posto nel passato... si riferisce dei peccati che si ottiene come regalo nel battesimo»¹¹. Rientra in un orizzonte battesimale una citazione dalla

⁷ Cfr. V. Subilia, *La giustificazione per fede*, Brescia 1976, p. 39.

⁸ Cfr. J. Gnilka, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Brescia 1998, p. 317.

⁹ Cfr. ibidem, p. 309; U. Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie*, Göttingen 1986², p. 44-46.

¹⁰ Cfr. J. Gnilka, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone...*, p. 309.

¹¹ W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums*, Leipzig 1932, p. 135: «Die Einsicht in den umfassenden Sinn des rechtfertigenden Glaubens nötigt uns, Rechtfertigung und sakramentale Neuschöpfung als einen einzigen Akt zu denken»; E. Jünger, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Brescia 1978, p. 61.

lettera di Paolo ai Corinzi: «Colui che non conobbe peccato, egli lo fece peccato per noi, affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in lui» (2 Cor 5,21). Noi siamo diventati giustizia di Dio in Gesù Cristo, colui che era senza peccato. Colui che è senza peccato viene reso peccato da Dio; noi – i peccatori – diventiamo giusti in lui¹². Questo si è realizzato mediante la morte espiatrice, vicaria di Cristo¹³: «(Tutti) vengono giustificati gratuitamente per suo favore, mediante la redenzione che si trova per mezzo di Gesù Cristo. Dio lo ha esposto pubblicamente come propiziatorio, per mezzo della fede nel suo sangue, per mostrare la sua giustizia nella remissione dei peccati passati, collegata con l'attesa paziente di Dio, per mostrare la sua giustizia nel momento presente, allo scopo di essere giusto e di giustificare chi si basa sulla fede in Gesù» (Rom 3,24-26).

La giustizia di Dio non può essere interpretata in alcun modo nel senso della giustizia punitrice. È questa la posizione di Anselmo di Canterbury, il quale ha inteso la giustizia in senso giuridico¹⁴. Un Dio che esige giustizia avrebbe addossato a Cristo la punizione che avrebbe dovuto colpire l'umanità. In Cristo l'ira di Dio, la sua vendetta, sarebbe stata placata e la giustizia sarebbe stata restaurata. La remissione dei peccati sarebbe quindi interpretata come un chiudere un occhio, un ignorare il peccato da parte di Dio nel tempo della sua indulgenza, la quale viene riferita al tempo precedente alla comparsa di Gesù Cristo. In questa interpretazione, si falsifica l'immagine di Dio. Dio non esige giustizia, bensì la dona. In Rom 3,24, Paolo soprattutto accentua la grazia di Dio. La giustizia di Dio è grazia. La grazia prende il posto della sua indulgenza¹⁵. Perciò possiamo dire con l'apostolo: «Dove si moltiplicò il peccato, sovrabbondò la grazia, affinché, come regnò il peccato nella morte, così anche la grazia regni mediante la giustificazione per la vita eterna in grazia di Cristo nostro Signore» (Rom 5,20-21).

Paolo ha scritto sulla giustizia nella Lettera ai Galati (testo precedente alla Lettera ai Romani): «Sapendo che non è giustificato alcun uomo per le opere della legge, ma solo in forza della fede in Gesù Cristo, credemmo anche noi in Gesù Cristo, appunto per essere giustificati per la fede di Cristo e non per le opere della legge, poiché per le opere della legge non sarà giustificato nessun mortale» (2,16). Con spirito di polemica¹⁶ è formulata la constatazione negativa dell'espressione «non è giustificato alcun uomo per le opere della legge». Qui, come in Rom 3,20,

¹² Cfr. J. Gnilka, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone...*, p. 309-310.

¹³ B.S. Childs, *Die Theologie der einen Bibel. I: Grundstrukturen*, Freiburg - Basel - Wien 2003², p. 291: «Durch den Tod Christi rechtfertigte Gott den Sünder ein für allemal, auch ohne verdienstliche Werke (*iustificato impii*)».

¹⁴ Anselmo di Canterbury, *Cur Deus homo*. Cfr. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970, p. 83-165; K. Kertelge, «Giustificazione» in *Paolo*, Brescia 1991, p. 138-145.

¹⁵ Cfr. J. Gnilka, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone...*, p. 311; cfr. anche lo studio molto interessante su Rom 3,24-26: «Giustizia di Dio» nella tradizione prepaolina di Rom 3,24-26 e Rom 3,21-26, in: K. Kertelge, «Giustificazione» in *Paolo...*, p. 67-82 e 91-106.

¹⁶ Non è da pensare che Paolo voglia attaccare Cefa. Forse abbiamo riflessioni teologiche che l'apostolo è stato indotto a esprimere di fronte alla penetrazione degli eretici galati, ricordando l'incidente di Antiochia e il raduno di Gerusalemme.

c'è una libera citazione presa da Sal 143,2. Anche qui si trova l'idea di una giustificazione in forza della fede in Gesù Cristo. Interpretando in questo contesto le parole di Paolo ai Galati, sorge l'alternativa: legge o fede, legge o grazia. La fede in Gesù Cristo e non l'osservanza delle legge o l'adempimento delle opere della legge, apre l'accesso alla giustizia di Dio.

Dunque, nelle Lettere di san Paolo possiamo trovare il nesso tra «giustizia di Dio» e «fede», essenziale per comprendere la giustificazione. La «giustizia di Dio» non sarebbe altro che un puro concetto, se non fosse percepito l'orientamento alla «fede» nella «giustizia di Dio» o se la fede, in quanto atteggiamento dei credenti, non corrispondesse alla rivelazione della giustizia di Dio a essi indirizzata¹⁷. La «giustizia di Dio» (δικαιοσύνη – δικαιοῦν) è legata con la fede (πίστις – πιστεύειν) dell'uomo¹⁸. Πίστις in alcuni passi (cfr. la nota n. 15) è sostanzialmente determinata solo dal genitivo attributivo Ἰησοῦ Χριστοῦ, e proprio questi passi (Rom 3,22.26; Gal 2,16; Fil 3,9; Gal 3,22) contengono affermazioni centrali a proposito della giustificazione¹⁹.

«La „giustizia di Dio” per Paolo non rappresenta un concetto morale. Piuttosto, essa rappresenta una dichiarazione profonda sulla relazione di Dio con la situazione dell'uomo»²⁰. Questa relazione è la fede in Gesù Cristo, per mezzo della quale l'uomo è giustificato. Ma la fede deve fare scaturire l'amore, perché «Col cuore infatti si crede per ottenere la giustificazione» (Rom 10,10) e «Quando eravate schiavi del peccato, eravate liberi in rapporto alla giustificazione. Quale frutto raccoglieste allora in quelle cose di cui ora arrossite? Il termine a cui esse conducono è la morte. Ora invece, liberati dal peccato, resi invece schiavi a Dio, raccogliete i vostri frutti per la giustificazione e il termine è la vita eterna. La ricompensa del peccato è la morte, il dono di grazia di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù nostro Signore» (Rom 6,20-23).

La giustizia di Dio secondo gli scritti di Qumran

Troviamo discussa la questione della giustizia e della giustificazione in due tra i primi e più importanti testi ritrovati a Qumran: l'inno finale di *1 QRegola della comunità* (1 QS) e in alcuni passi di *1 QInni* (1 QH^a); le copie degli scritti successivamente

¹⁷ Cfr. K. Kertelge, «Giustificazione» in *Paolo...*, p. 189.

¹⁸ I. Le connessioni con πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ: a. Rom 3,22: δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ; Fil 3,9: δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ; b. Rom 3,26: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ; Gal 2,16: οὐ δικαιῶνται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ. II. Le connessioni con uso assoluto di πίστις: a. Rom 9,30: δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως; 10,6: ἐκ πίστεως δικαιοσύνη; b. Fil 3,9: ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει; c. Rom 3,30: ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως; d. Rom 3,28: δικαιῶσθαι πίστει; Gal 3,24: ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν; e. Rom 4,5: λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην; 4,9: ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην; f. Rom 4,11: τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως; 4,13: διὰ δικαιοσύνης πίστεως; III. Rom 10,10: πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην.

¹⁹ Cfr. K. Kertelge, «Giustificazione» in *Paolo...*, p. 189-190; idem, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1991, p. 111-147.

²⁰ A.E. McGrath, *Giustificazione...*, p. 794.

rinvenute nelle altre grotte non hanno portato, per quanto riguarda la giustificazione, nuove acquisizioni.²¹ I vocaboli che ricorrono nei passi riferiti alla giustificazione provengono dal verbo צדק e dai sostantivi צדק e צדקה, della medesima radice, nonché dal verbo שפט e dal sostantivo corrispondente משפט. Nella Bibbia Ebraica, queste parole sono da collocare nel campo semantico della «giustizia» nella sua più vasta accezione, dall'aspetto strettamente giuridico a quello più o meno salvifico.²²

Regola della comunità (1 QS)²³

11 ... ומשפטו אוכיח כנעוותו ופשעי לנגד עיני כחוק חרות ולא אל אומר צדקי
 12 ולעליון מכין טובי מקור דעת ומעון קודש רום וגבורת כול לתפארת עולם
 הבחרה באשר
 13 יורני וארצה כאשר ישופטני

11 ... *Il suo giudizio* mi rimprovera secondo le mie colpe;
 mi stanno davanti agli occhi, come leggi incise, i miei peccati.

Ma io dirò a Dio: «*Mia giustizia*» [*Mia giustificazione*],

12 e all'Altissimo: «Fondamento del mio bene»,

«fonte di sapere»,

«fontana di santità»,

«vetta di gloria»,

«assoluta potenza di maestà eterna».

Sceglierò ciò che mi insegna

13 e mi diletterò del *suo giudizio* su di me.

(1 QS X,11-13)

²¹ Cfr. E. Zurli, *La giustificazione "solo per grazia"* in: *1 QS X,9-XI e 1 QH^a*, Revue de Qumran 79, XX/3 (2002), p. 447, n. 2: «Per quanto riguarda la *Regola della comunità*, ricordo che di essa sono stati rinvenuti altri dieci manoscritti più o meno lacunosi nella quarta grotta (4 Q225-264 o 4 QS^{a-j}) e due, poco significativi, resti frammentari nella quinta (5 Q11). L'"inno finale" è riportato in 4 Q256, f. 9 (=1 QS X,3-7) e f. 10 (=1 QS X,15-18); 4 Q258, f. 2, IV (=1 QS X,4-12) e 2, V (=1 QS X,12-18); 4 Q260 f. 1, III (=1 QS X,9-11), f. 1, IV (=1 QS X,15-20) e f. 1,V (=1 QS X,20-24); 4 Q264, f. 1 (=1 QS XI,14-22); tra tali frammenti e il testo scoperto nella prima grotta si riscontrano soltanto lievi differenze, che comunque non riguardano le frasi relative alla giustificazione. Anche le sei copie del rotolo degli *Inni* rinvenute nella quarta grotta (4 Q427-432 o 4 QS^{a-f}) non contengono varianti delle affermazioni sulla giustificazione. A proposito dell'alto numero di copie *Regole della comunità* e degli *Inni*, ricordo che esse – insieme alla cura riposta nell'utilizzo di fogli di grande formato, come per i manoscritti biblici – testimoniano che la comunità attribuiva ai testi in oggetto».

²² B. Jonson, צדק, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart - Berlin - Köln 1989, VI, coll. 898-924; H. Niehr, שפט, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart - Berlin - Köln 1995, VIII, coll. 408-428; più: E. Zurli, *La giustificazione "solo per grazia" negli scritti di Qumran. Analisi dell'inno finale della Regola della comunità e degli Inni*, Napoli 2003: *Capitolo I: I termini implicati nel campo semantico della giustificazione. Loro analisi e contestualizzazione nella Bibbia Ebraica: la giustizia misericordiosa*, p. 29-77.

²³ Il testo di questa Regola occupa la maggior parte di uno dei sette rotoli scoperti dai beduini nel 1947 a Qumran. Il titolo originale: סרכ היחוד. Più: C. Martone, *La "Regola della comunità"*. Edizione critica, Torino 1995; P. Guilbert, "La Règle de la Communauté", in: *Les Textes de Qumran traduits et annotés*, red. J. Carmignac, P. Guilbert, Paris 1961, p. 129-284.

- 2 ... כִּי אֲנִי לֹא מִשְׁפָּטִי וּבִידוֹ תוֹם דְּרָכֵי עִם יִשׁוּר לִבִּבִי
 3 וּבְצַדִּיקוֹתָי יִמַּח פִּשְׁעֵי כִּי אֲמַקְוֹר דַּעְתּוֹ פִּתַּח אֹרֵי וּבִנְפִלְאוֹתָיו הִבִּיטָה עֵינֵי
 וְאוֹרֵת לִבִּבִי בָרָז
 4 נְהִיָה וְהוּיָה עוֹלָם מִשְׁעַן יְמִינִי בְּסֻלַּע עוֹז דְּרָךְ פַּעֲמוֹ מִפְּנֵי כּוֹל לֹא יִזַּד עֲזָרַע
 (יִוְדַעְזַע) כִּי אֲמַת אֵל הִיאָה
 5 סֻלַּע פַּעֲמֵי וּגְבוּרָתוֹ מִשְׁעֵנָת יְמִינִי וּמִמְקוֹר צַדִּיקוֹתָי מִשְׁפָּטִי אֹרֵר בִּלְבָבִי מִרְזֵי
 פִּלְאוֹ

- 2 ... Quanto a me, in Dio è *il mio giudizio [la mia giustificazione]*;
 nella sua mano è la perfezione della mia via
 con la rettitudine del mio cuore;
 3 e per mezzo *delle sue giustizie* cancella il mio peccato.
 Poiché dalla fonte della sua conoscenza
 ha aperto la sua luce,
 e i miei occhi hanno contemplato le sue meraviglie,
 e la luce del mio cuore il mistero futuro
 4 e quello presente.
 Lui che è per sempre l'appoggio della mia mano destra,
 il procedere dei miei passi va su salda roccia,
 non vacilla di fronte a nulla.
 Poiché la verità di Dio è roccia dei miei passi
 5 e la sua forza l'appoggio della mia mano destra.
 Dalla fonte *della sua giustizia è il mio giudizio [la mia giustificazione]*,
 e dal suo mistero meraviglioso la luce nel mio cuore.
 (1 QS XI,2-5)

- 11 ... וְאֲנִי אֵם
 12 אֲמוּט חֲסָדֵי אֵל יִשׁוּעָתִי לַעֲדָה וְאֵם אֲכָשׁוּל בַּעֲוֹן בֶּשֶׂר מִשְׁפָּטִי בְּצַדִּיקָתִי אֵל
 תַּעֲמוּד לְנִצְחִים
 13 וְאֵם יִפְתַּח צַרְתִּי וּמִשְׁחַת יַחֲלִץ נַפְשִׁי וַיִּכֶן לְדֶרֶךְ פַּעֲמֵי בְּרַחֲמוֹ הַגִּישָׁנִי וּבְחֲסָדָיו
 יִבִּיא
 14 מִשְׁפָּטִי בְּצַדִּיקָתִי אֲמַתּוֹ שְׁפָטֵנִי וּבְרֹב טוֹבוֹ יִכְפֹּר בַּעַד כּוֹל עֲוֹנוֹתַי וּבְצַדִּיקוֹתָי
 יִטְהַרְנִי מִנְדָּת
 15 אֲנוֹשׁ וְחַטָּאת בְּנֵי אָדָם לְהוֹדוֹת לֹא לְצַדִּיקוֹ וְלַעֲלִיּוֹן תִּפְאָרָתוֹ

- 11 ... Quanto a me, se inciampo
 12 le misericordie di Dio saranno la mia salvezza per sempre;
 se cado nel peccato della carne
nella giustizia di Dio, che eternamente resta, sarà *il mio giudizio*
[la mia giustificazione];
 13 se inizia la mia afflizione
 egli libererà la mia anima dalla fossa

e renderà saldi i miei passi nella via;
 mi toccherà con le sue misericordie,
 e per mezzo della sua grazia introdurrà *il mio giudizio*;
 14 *mi giudicherà nella giustizia* della sua verità,
 e nell'abbondanza della sua bontà
 espierà per sempre tutti i miei peccati;
nella sua giustizia mi purificherà
 dall'impurità dell'essere umano,
 e dal peccato dei figli dell'uomo,
 affinché lodi Dio per *la sua giustizia*
 e l'Altissimo per la sua maestà.
 (1 QS XI,11-15)

Abbiamo qui un testo poetico – un canto in cui il ringraziamento a Dio per la Sua grazia, misericordia e giustizia si contrappone al riconoscimento della innata peccaminosità e impurità dell'uomo, e la lode alla gloria e all'onnipotenza divina si alterna alla consapevolezza dell'intrinseca inettitudine e fallibilità umana²⁴. Le parole משפט, שפט, שפם, צדק, וצדקה possiedono identico campo semantico: il משפט è il risultato della צדקה salvifica di Dio, è anzi la Sua צדקה realizzata, come l'effetto della צדקה è l'atto dello שפט, e corrisponde al Suo farsi צדק dell'uomo, motivo per cui l'orante leva fervente canto di lode a Dio. L'azione salvifica svolta dalla צדקה di Dio, dalla Sua giustizia «giustificante», si realizza nel משפט, esso è allora la «giustificazione» avvenuta, come שפט è l'atto del «giustificare» e צדק è il «farsi giustificazione» da parte di Dio, l'«essere» Egli stesso la giustificazione dell'uomo o, visto da parte di quest'ultimo, il «venire giustificato»²⁵.

Inni²⁶

רק בטובך יצדק איש
 solo grazie alla tua bontà l'uomo è giustificato
 (1 QH^a XIII,16-17 [V,22-23])

²⁴ E. Zurli, *La giustificazione "solo per grazia" negli scritti di Qumran...*, p. 119.

²⁵ Cfr. E. Zurli, *La giustificazione "solo per grazia" in 1 QS X,9-XI...*, p. 102-138; O. Betz, *Rechtfertigung in Qumran*, in: *Rechtfertigung. Festschrift für E. Käsemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen - Göttingen 1976, p. 18; cfr. anche: S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus. Zugleich ein Beitrag zur Form- und Überlieferungsgeschichte der Qumran*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 56 (1959), p. 166-167.

²⁶ Il manoscritto degli *Inni*, insieme all'altro testo, è uno dei sette rotoli scoperti nel 1947 a Qumran nella prima grotta; più: É. Puech, *Quelques aspects de la restauration du Rouleau des Hymnes*, Journal of Jewish Studies 39 (1988), p. 38-55; M. Delcor, *Les Hymnes de Qumran: Texte hébreu, introduction, traduction, commentaire*, Paris 1962; A. Dupont-Sommer, *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte: traduction intégrale avec introduction et notes*, Semitica 7 (1957), p. 5-117.

In questo caso, come in 1 QS X-XI, il verbo צַדִּיק, ha il significato salvifico forte della giustificazione. Molto interessante è il termine רַק «solo». Alcuni studiosi²⁷ cercano di collegare questo termine con la teologia di Paolo. La questione fondamentale è: la giustificazione avviene «solo» per la grazia o «solo» per la fede? Importante è la base e il contesto delle enunciazioni. Qui (e anche in 1 QS X-XI) si trovano i temi centrali della concezione religiosa dell'Antico Testamento (Giobbe, Qohelet e Salmi): la contrapposizione tra la strutturale debolezza e peccaminosità dell'uomo, da un lato, e la potenza e la gloria di Dio, dall'altro; potenza, però, che si esprime anche, se non soprattutto, nella Sua infinita capacità di perdono. Perciò possiamo dire, che «solo» per l'intervento di Dio, della Sua grazia, della Sua misericordia, della Sua bontà, l'uomo «è giusto» o meglio «viene reso giusto». È la giustizia di Dio, cioè, e «solo» essa, che «rende giusto» l'uomo che altrimenti, con le proprie forze e nonostante tutti i tentativi di adempiere la legge divina, non lo è. È Dio, quindi, e «solo» Lui, che, «con la Sua giustizia (רַק/צַדִּיק), «fa diventare giusto» (יִצְדִּיק) l'uomo. In altre parole: è «solo» Dio che «lo giustifica». Che anche questo contesto autorizzi ad interpretare la giustificazione come realtà e non solo come mera dichiarazione da parte di Dio – sempre ammesso che sia lecito ricercare le tracce di una tale «dichiarazione» – appare, a mio avviso, evidente²⁸.

Nel contesto del tema possiamo anche menzionare il testo, che si riferisce in modo indiretto alla questione «giustizia – giustificazione». Nel *Commento ad Abacuc o Peshet Habacuc* (1 QpHab VIII,2-3) leggiamo:

יִצִּילֵם אֱלֹהֵי מִבֵּית הַמִּשְׁפָּט בְּעִבּוּר עֲמָלָם וְאִמְנַתֵם בְּמִוֶרֶת הַצַּדִּיק

«Libererà Dio dalla punizione grazie [dal giudizio] alle loro fatiche e alla loro fede nel Maestro di Giustizia». Il senso è: «Chi ha fede, o almeno resta fedele all'insegnamento se non alla persona stessa del Maestro di Giustizia, eviterà di essere portato davanti al tribunale di Dio»²⁹. Il credente (l'esseno), vive già in questo mondo nella dimensione del sacro e dell'eterno. «Per il credente non c'è Giudizio; per questo si salva»³⁰.

Conclusioni

La concezione paolina della giustizia divina e della giustificazione mediante la grazia trova in qualche modo un precedente in questa idea: il peccatore è giudica-

²⁷ P.e. H.W. Kuhn, *The Impact of the Qumran Scrolls on the Understanding of Paul*, in: *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, red. D. Dimant, U. Rappaport, Leiden - New York - Köln - Jerusalem 1992, p. 333.

²⁸ E. Zurli, *La giustificazione "solo per grazia" negli scritti di Qumran...*, p. 171 e la nota n. 65; J. Becker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und Neuen Testament*, Göttingen 1964, p. 150: «ausschließlich in und durch Gottes Güte, die hier sachlich mit der צַדִּיקִה identisch ist, wird der Mensch ein צַדִּיק אִישׁ יִצְדִּיק wird also sachlich am besten mit 'erlangt der Mensch das Heil' wiedergegeben. Es geht dabei nicht um ein bloßes Urteil Gottes, sondern um seine Tat».

²⁹ P. Sacchi, *Qumran e le origini cristiane...*, p. 71.

³⁰ Ibidem.

to da Dio e quindi liberato, al tempo stesso, mediante la grazia di Dio. L'Apostolo attribuisce tutto ciò a Cristo³¹ (ἐν Χριστῷ), che libera il peccatore dinanzi al tribunale di Dio (Rom 4,24-25). D'altra parte la giustificazione si compie per la grazia di Dio attraverso la fede³².

Studiando i testi di Qumran [*IQRegola della comunità* (1 QS) e alcuni passi di *I QInni* (1 QH^a)], possiamo dire, che è facile trovare paralleli col pensiero di Paolo, ma la differenza fondamentale rispetto a Qumran si trova nel concetto di grazia, giustizia e giustificazione di Paolo, sia da vedere nell'evento Cristo, soprattutto per lo stretto riferimento a Cristo dell'evento della giustificazione. Questa è una differenza essenziale nella concezione dell'esistenza tra il giustificato per mezzo della fede in Paolo e il «simul iustus et peccator» a Qumran³³. Non si possono quindi «cristianizzare» i testi di Qumran, perché spesso hanno un significato ben diverso da quello che si cerca conferire loro.

BOŻA SPRAWIEDLIWOŚĆ U PAWŁA I W QUMRAN

Streszczenie

Dla idei osądzenia grzesznika przez Boga oraz wybawienia go przez Bożą łaskę, która poprzedza pojęcie Bożej sprawiedliwości oraz usprawiedliwienia, można znaleźć znaczące paralele w tekstach qumrańskich. W artykule wymieniono je i przedstawiono zwięźle. Wskazując na elementy paralelizmu, zwraca się uwagę na istotną różnicę: pojęcia łaski, sprawiedliwości oraz usprawiedliwiania Paweł odnosi do osoby Jezusa i Jego dzieła zbawczego. Ten wymiar chrystologiczny, który oczywiście jest nieobecny w tekstach qumrańskich, nie pozwala na ich „chrystianizację”.

³¹ F. Neugebauer, *In Christus*. EN ΧΡΙΣΤΩΙ. *Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis*, Göttingen 1961; M. Bouttier, *En Christ. Étude d'exégèse, et de théologie Pauliniennes*, Paris 1962.

³² Cfr. F. García Martínez, J. Trebolle Barrera, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, Brescia 1996, p. 348.

³³ Cfr. K. Kertelge, «Giustificazione» in *Paolo...*, p. 59, n. 116; J. Becker, *Das Heil Gottes...*, p. 276-279; W. Grundmann, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus*, *Revue de Qumran* 6, II/2 (1960), p. 259; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament...*, p. 170: «Die wirkliche Differenz zwischen der beiderseitig vertretenen Rechtfertigungslehre liegt in der Rolle, die hüben und drüben der Tora zugeschrieben wird. (...) Paulus lehne für die Heilserlangung die Werke ab, Qumran nicht (Cullmann); in Qumran seien Gesetzeswerke Bedingung für das Heil, bei Paulus nicht (Burrows). Bei Paulus stehe – unqumranisch – der Glaube an Christus gegen die Tora (Carmignac, Schubert); Graystones Formulierung, des Menschen Treue richte in Qumran sich auf das Gesetz, bei Paulus auf die volle Offenbarung des Gottessohnes, bringt also die unqumranische Ausschließlichkeit des paulinischen Gegensatzes von Werken und Glaube nicht voll zum Ausdruck. Qumran nehme den Glauben mit der Tora zusammen, Paulus setze beides gegeneinander (Daniélou). Qumran kombiniere Glaube und Werke, Paulus behandle sie antithetisch (Burrows). Das Heilmittel seien in Qumran verdienstliche Werke, bei Paulus der Glaube (Brownlee). Denn die Rechtfertigung hebe in Qumran die Tora als Heilsweg nicht auf, sondern befreie zu der Tora als dem Heilsweg, während bei Paulus die Rechtfertigung von der Tora als dem Heilsweg befreie, da die Tora nicht das Heil schaffe, sondern in die Sünde des Selbstruhmes führe (H. Braun). So sei Qumran legalistisch (W.D. Davies) und besitze die paulinische Torafreiheit nicht».

JERZY CUDA

University of Silesia, Katowice

L'HISTOIRE HUMAINE AU RISQUE DE L'INCROYANCE*

1. L'incroyance inscrite dans la définition de l'histoire

L'incroyance, a-t-elle un avenir? La réponse affirmative à cette question serait difficile à trouver au sein de l'Église à l'époque où le christianisme fasciné par „ses” temps a songé à la dernière heure de l'athéisme mis finalement sous les pieds de l'élan missionnaire de l'Église. Lorsque les temps modernes ont prouvé que l'athéisme n'est ni un phénomène superficiel, ni un accident momentané de l'histoire, l'Église a dû compter la croissance de l'incroyance parmi les signes des temps. Aujourd'hui on ne manque pas au sein de l'Église même d'hommes qui se demandent avec inquiétude: „La croyance, a-t-elle encore un avenir?”

En cherchant des raisons de cet état de choses, on ne peut se contenter des interprétations purement abstraites ou des affirmations perplexes qui tiennent l'athéisme pour un phénomène „mystérieusement permis”¹. Ne sont-ce pas les lois historiques les plus fondamentales (et finalement l'histoire comme telle) qui sont plutôt en jeu dans cette dialectique à travers laquelle la croyance et l'incroyance convergent constamment?

L'histoire dans son intégralité fait partie d'un libre choix par l'homme de l'accomplissement final de son être propre. D'après la pensée biblique le sens positif de l'histoire consiste à contribuer à la libre autoconstruction de l'homme même. Orienté à s'accomplir en Dieu, l'homme trouve dans l'histoire cette ouverture mystérieuse qui lui permet de choisir librement son accomplissement.

* Le XXI siècle constate une dépendance réciproque entre les crises sociales et la crise de l'espérance (*Ecclēsia in Europa* 8). Cette situation est causée par l'ouverture perplexe des recherches scientifiques et philosophiques qui n'arrivent pas à trouver l'explication «définitive» de l'homme (*Fides et ratio* 1; 27; 81). «L'action intentionnelle» (Cf. *Philosophie de l'action*, éd. B. Gnassoumou, Paris 2007) des hommes à l'intérieur de leur histoire est toujours accompagnée par un risque d'interprétation inscrit dans le cercle herméneutique unissant le «tout» et les «parties» interprétés. Le choix du paradigme de ces interprétations est responsable de ses conséquences théoriques et pratiques. Cette responsabilité change à travers les contextes culturels.

Le texte proposé, fondé sur le contenu de la dissertation (*La croyance et l'incroyance à la lumière de la Théologie de l'Espérance. Essai d'une synthèse thématique fondé sur la théologie de J.B. Metz*, Paris 1976), contient des réflexions faites dans un contexte où l'incroyance moderne a tenté d'imposer son «explication totale» de l'histoire humaine. Bien que le contexte culturel d'aujourd'hui continue à mettre en question cette explication, la problématique du texte proposé reste encore valable...

¹ Cf. G. Siewerth, *Athéisme*, in: *Encyclopédie de la foi*, t. I, Ceff 1967, p. 148.

La compréhension anthropocentrique de l'histoire met donc en relief cette dialectique constante du „oui” et du „non” humains qui est à l'origine de l'histoire même et constituera son essence aussi longtemps qu'existera l'homme historique choisissant librement son destin éternel.

Le „croyant”, libre et concupiscent, n'a qu'à confier la frontière exacte entre sa croyance et son incroyance au mystère de l'espérance. Aucune évidence ne lui est assurée ni de la part de son savoir, ni de la part de son agir. Cela vaut de la même façon pour l'histoire tout entière. Même si un jour, l'humanité tout entière déclarait formellement sa croyance et son appartenance à l'Église catholique, l'histoire bien que „baptisée” resterait pourtant ce qu'elle est dans son essence: l'histoire du choix, l'histoire de la convergence toujours possible entre la croyance et l'incroyance.

L'incroyance ne peut donc pas être considérée seulement comme un certain manque coupable fortuitement apparu à l'intérieur de l'histoire, mais comme un constituant essentiel de la définition anthropocentrique de l'histoire même.

La compréhension biblique de l'homme créé „pour Dieu” serait privée de sens si le libre dynamisme humain, agissant dans l'histoire de l'absence” de Dieu, n'avait rien à dire à la composition même de l'être humain. L'histoire même n'aurait point de sens si la „décision de vie” de l'homme n'était pas orientée vers l'horizon ouvert du futur inconnu, renfermant constamment la possibilité du „oui” et du „non” humains: la possibilité de la croyance et de l'incroyance .

Mais la question se pose de savoir si on peut vraiment réduire toute l'activité historique de l'homme à cette alternative du „oui” ou du „non”? En dehors des croyants et des incroyants n'existe-t-il pas une partie considérable de l'humanité qui, dans son attitude indifférente ne veut appartenir ni aux uns ni aux autres?

A la lumière de la pensée biblique, ce troisième groupe est à distinguer seulement au niveau de la décision formelle de l'homme. De fait, par son existence même, par la „décision de vie”, l'homme ne peut finalement échapper à cette alternative dont nous venons de parler plus haut. Lorsque la bible présente, d'une manière très imagée, la création du monde, elle présente de même déjà les contenus à venir pour toutes les „décisions de vie” des hommes choisissant leurs êtres éternels à travers le dynamisme du savoir et de l'agir responsables du temps et de l'espace qui leur sont accordés à l'intérieur de l'histoire.

2. L'incroyance responsable?

L'histoire doit être interprétée à partir de la structure de l'être humain. L'homme libre, laissé „à son propre conseil” est en mesure de „chercher son Créateur” et de s'achever finalement dans la libre adhésion à lui². La vie historique de l'homme n'est donc pas „une aventure chaotique”³. La dispersion spatio-temporelle de

² Cf. GS 17.

³ Cf. H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, Paris, 1968, p. 65.

la libre activité humaine, en tant que décision irrévocable, reste dans une relation constante avec l'éternité dont elle est „déjà” un constituant soit positif, soit négatif⁴. A travers cette décision l'homme se solidarise ou bien avec le Christ ou bien avec Adam⁵. C'est dans cette alternative qu'est cachée la philosophie la plus profonde de l'histoire visant deux formes possibles de la vie humaine: l'une fondée sur la décision: „Dieu-avec-nous”, l'autre sur la décision „nous-sans-Dieu”. La première, dialogique, est identifiée par la pensée biblique à la „sagesse”⁶, la deuxième, monologique, n'est qu'une aliénation de l'homme et le mensonge⁷.

C'est avec cette alternative à la base que l'histoire restera toujours essentiellement ouverte en tant qu'histoire de la libre décision humaine. Ajoutons, que cette conception biblique de l'histoire n'envisage point son caractère d'alternative comme si ces deux possibilités étaient adéquatement réalisables l'une à côté de l'autre, mais elle les place dans l'horizon du „to be or not to be” éternel⁸. La compréhension intégrale du mystère central de l'anthropologie chrétienne qui est celui de la liberté humaine ne peut donc jamais se passer de cet aspect théo-christologique et, par conséquent, aussi eschatologique de l'histoire dont les catégories fondamentales sont celles de „Salut” (Erlösung) et d'„Emancipation” (Emanzipation)⁹.

Alors, le libre dynamisme historique de l'homme, même dans son pluralisme théorico-pratique, n'a, en fin de compte, que deux positions possibles vis-à-vis d'une seule Vérité et d'un seul Amour absolu: ou bien l'acceptation ou bien le refus¹⁰.

Cette alternative, fondant la raison d'être de l'histoire même, vise la grandeur eschatologique de la liberté humaine dont le „oui” ou le „non” sont en mesure de sortir de l'histoire et de se séparer éternellement „à la droite” et „à la gauche”¹¹. L'homme non seulement „a” la liberté mais il „est” la liberté et il va aussi vivre sa liberté (positivement ou négativement) dans le mystère éternel de „ne-plus-pouvoir-faire-autrement”. La grandeur impénétrable de la liberté créée, marquant du sceau d'alternative eschatologique la totalité de l'histoire humaine, est, alors, à l'origi-

⁴ Cf. J.B. Metz, *Glaube und Profanität*, p. 226 : „In einer so verstandenen Freiheit würde nämlich der Mensch sich nicht als ein Subjekt erfahren, das zu allen Zeiten eigentlich alles kann (im Sinn einer falsch verstandenen „Wahlfreiheit“), sondern das etwas Endgültiges im wahren Sinne des Wortes vermag, etwas, worüber der Einzelne nicht mehr zurück kann, das er nicht mehr nach rückwärts abspulen kann, sondern das ihn bleibend und in diesem Sinne „überzeitlich“ bestimmt.“

⁵ Cf. A. Feuillet, *Le règne de la mort et le règne de la vie* (Rom., V, 12-21), *Revue Biblique* 4 (1970), p. 513.

⁶ Cf. G. Ruggieri, *Christliche Gemeinde und „Politische Theologie“*, München, 1973, p. 58.

⁷ Cf. A. Müller, *Dialogische Existenz*, *Theologie und Glaube* 64 (1974), p. 317.

⁸ Cf. E. Zenger, *Glaube und Unglaube im Alten Testament*, in: *Glaube-Unglaube*, Hrsg. J. Türk, Mainz 1971, p. 150.

⁹ Cf. J.B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, in: *Erlösung und Emanzipation*, Hrsg. L. Scheffczyk, „*Quaestiones Disputatae*”, Hamburg 1973, p. 121.

¹⁰ „Où il y a baptême, il y a tentation; où il y a foi, il y a incroyance; où il y a le Christ, il y a Antichrist; où il y a l'amour, il y a la mort; où il y a le Salut, le peril croît aussi...”: J. Moltmann, *Théologie de l'Espérance*, Cerf-Mame 1973, p. 393.

Selon Metz, cette alternative à laquelle s'engage le libre dynamisme de l'homme, ne peut pas être comprise à la manière d'une théologie dialectico-paradoxe pour laquelle l'histoire serait seulement la scène indifférente de ce choix fondamental.

¹¹ Mt 25,33.

ne du mystère de la souffrance non seulement entre „l'homme et l'homme” mais aussi entre „Dieu et Dieu”.¹²

3. L'ouverture anthropo-logique de la pensée moderne

Pour comprendre la genèse du phénomène de l'incroyance moderne, pour répondre à la critique contemporaine de la religion par une sorte d'anti-critique, il faudrait analyser tous les niveaux de la base historique dont cette incroyance est le résultat.¹³ L'athéisme contemporain, c'est le monde historique dans ces dimensions : technique, économique, politique, ecclésiastique, etc. C'est le mariage spécifique entre les sciences et la pensée humaines. La question sur Dieu devient en même temps question sur le monde de l'homme. La pensée théologique traditionnelle a interprété le monde à partir des principes universels-divins, le monde, à son tour, s'est mis à interpréter l'existence de Dieu à partir de sa fonction historique. La convergence réciproque entre l'évolution de la situation historique de l'homme et l'évolution de sa pensée - durant depuis des siècles, a abouti, vers le milieu du XIX^e siècle, à un retournement décisif dans l'attitude humaine à l'égard de son existence historique. De sujet contemplatif, l'homme est devenu sujet actif, interprétant et construisant son histoire à partir d'elle-même. L'aspect positif de l'athéisme moderne, consistant en un déplacement de l'accent de l'auto-interprétation sur l'auto-réalisation de l'homme¹⁴ et, en conséquence, à une transformation de l'„au-delà” en un „pas encore” horizontal,¹⁵ progressait depuis des siècles vers sa maturité actuelle. La conversion anthropocentrique de la pensée humaine marquée par un mouvement croissant de l'objectivité à la subjectivité, du monde à l'homme, de la nature à l'histoire, de la considération statique - spatiale - chosiste à la considération temporelle - personnelle¹⁶ serait à suivre à travers les divers systèmes philosophiques des temps modernes. Selon Hegel, c'est avec Descartes que les hommes sont parvenus à la philosophie du nouveau monde: „Là, nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et nous pouvons crier «terre!», comme le marin après une longue course errante sur une mer démontée...”¹⁷. D'après Metz, la forme anthropocentrique de la pensée entrait de plus en plus dans les systèmes philosophiques parce qu'elle est enracinée dans l'origine même de la pensée. „Hésitante tout

¹² „Leid wird nun zum «Leid zwischen Gott und Gott»: J. Moltman cité par J.B. Metz in: *Erlösung und Emanzipation...*, p. 136.

¹³ Cf. M. Reding, *Bemerkungen zur neuzeitlichen Religionskritik*, in: *Gott*, Hrsg. A. Grabner-Heider, Mainz, 1972, p. 87.

¹⁴ Cf. C. Fabro, *Die Positivität des modernen Atheismus*, Internationale Dialog Zeitschrift 1 (1968), p. 152.

¹⁵ Cf. J.B. Metz, *Gott vor uns, Statt eines theologischen Arguments*, in: *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt a. Main 1965, p. 228.

¹⁶ Selon Metz, cette conversion correspond aux „exigences philosophiques du christianisme”: dans *L'anthropocentrique chrétienne. Pour une interprétation ouverte de la philosophie de saint Thomas*, Paris 1968, p. 119.

¹⁷ Cité d'après J.B. Metz, *L'Anthropocentrique chrétienne...*, p. 127.

d'abord dans les systèmes métaphysiques du début: de la «conscience de soi» de Descartes et de la représentation de Dieu comme «pure subjectivité» chez Nicolas de Cuse, en passant par l'idéalisme d'un Malebranche et d'un Berkeley, ensuite par la subjectivité monadique chez Leibnitz, «existentielle» chez Pascal, pour aboutir – enfin! - au sujet transcendantal de Kant, à son élaboration et à son dépassement chez Fichte, Hegel, Schelling d'une part, et Kierkegaard d'autre part; enfin, à partir de ces penseurs, à la phénoménologie transcendantale de Husserl et à la philosophie existentielle de Heidegger¹⁸.

Si on voulait chercher, dans cette chaîne des systèmes philosophiques, l'origine d'un parallèle spécifique entre le progrès de la pensée anthropocentrique et celui d'une émancipation athée, il faudrait peut-être commencer par E. Kant. Bien que sa pensée n'ait pas été athée, c'est sa „révolution copernicienne”¹⁹ qui a mis en question la possibilité d'une connaissance de l'absolu par la raison théorique. En confiant la théologie à la morale et en donnant le primat à la pratique, la pensée de Kant aurait pu déjà se présenter à la théologie de ce temps-là comme une certaine fausse émancipation de l'homme séparant Dieu des catégories rationnelles²⁰. La démarche philosophique de Hegel, s'oppose à celle choisie par Kant. En rejetant le „moralisme religieux”, il veut relier la religion à la philosophie. Mais, prenant peu d'intérêt au mystère de la foi chrétienne elle-même, il se concentre surtout sur le concept de la religion absolue. La religion, devenue un phénomène de l'histoire de l'absolu semble, en fin de compte, réduire Dieu même à un moment de l'auto-réalisation de l'homme total. „Chez Hegel, l'esprit de l'homme tend à devenir l'esprit de Dieu”²¹. Un des élèves de Hegel, K. Rosenkranz, a prédit „un avenir particulier” à la philosophie hégélienne par ses vues sur le christianisme. Pour K. Löwith cet „avenir” consiste à détruire systématiquement la philosophie et la religion chrétiennes.²² C'est aux autres élèves de Hegel qu'il appartiendra d'enlever explicitement à Dieu ses attributs et de les assigner à l'homme. Ce que Hegel, à travers sa pseudothéologie a dit de Dieu, Feuerbach l'a attribué à l'homme²³. Cet athéisme positif de l'anthropologie de Feuerbach, critiqué, deviendra ensuite, chez K. Marx, un postulat indispensable d'une révolution socio-économique promettant aux hommes une sorte de „divinité” intra-historique.

¹⁸ J.B. Metz, *L'Anthropocentrique chrétienne...*, p. 129.

¹⁹ Selon Metz, la „révolution copernicienne” consistait à tirer les conséquences par Kant de l'évolution anthropocentrique de la pensée en général. Il voit déjà dans la pensée du Moyen Age (Thomas d'Aquin) une „mediation” créatrice, un tournant pris entre la pensée grecque et celle des temps modernes: cf. *L'anthropocentrique chrétienne*, p. 130.

²⁰ La théologie d'aujourd'hui n'hésite pas à suivre les postulats mis en relief par la pensée de Kant, en y voyant une chance pour des relations nouvelles et efficaces unissant „la théologie et la pratique, la science et la morale la réflexion et la révolution”: cf. J.B. Metz, *Théologie politique, et liberté critico-sociale*, Concilium 36 (1968), p. 14.

²¹ Cf. Geffré, *Sens et non-sens d'une théologie non métaphysique*, Concilium 76 (1972), p. 92.

²² Cf. K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris 1969, p. 395.

²³ Cf. C. Fabro, *Genèse historique de l'athéisme philosophique contemporain*, in: *L'Athéisme dans la philosophie contemporaine*, éd. J. Girardi – J.F. Six, t. II/1, Paris 1970, p. 80.

4. L'appropriation idéologique de la totalité de l'histoire humaine

Ce qui se passe dans le monde contemporain a été fondamentalement provoqué et imposé par l'événement chrétien lui-même²⁴. De cet événement on a tiré des conséquences théorico-pratiques „en-dehors” de l'Église sans que la réflexion théologique soit parvenue à les intégrer. L'histoire continue déjà à en tirer les conséquences théorico-pratiques tandis que la théologie entre avec trop d'hésitations et de méfiance dans cette nouvelle expérience du monde» Habitée aux définitions strictes, aux arguments invincibles et aux distinctions univoques, la théologie ne peut plus se servir de ses anciennes méthodes quand elle réfléchit sur des problèmes tels que l'incompréhensibilité de Dieu, la convergence entre la croyance et l'incroyance, la mondanéité du monde, etc... Et pourtant, ce sont justement ces problèmes qui ont provoqué la forme spécifique de l'incroyance moderne²⁵.

Selon Metz, la caractéristique dominante de l'incroyance contemporaine consiste à cesser de se présenter comme une incroyance „directe”²⁶. Cette incroyance, se développant en tant qu'explication de la nouvelle expérience du monde de l'homme,²⁷ continue à se présenter comme une possibilité d'existence sans Dieu plutôt qu'une opposition formelle, dressée directement contre Dieu²⁸.

Bien sûr, on pourrait continuer à énumérer les autres traits spécifiques de l'incroyance moderne. Pour le moment, contentons-nous des deux caractéristiques qui pour Metz semblent être les plus fondamentales: le caractère „indirect” de l'incroyance et son orientation vers l'avenir. Au reste, ces caractéristiques ne sont, en fin de compte, que des aspects différents de la même autoconscience émancipatrice de l'homme accusant la religion d'être une mauvaise aliénation de l'existence humaine. Le résultat positif de cette accusation consiste dans la décision de l'homme de construire le monde et soi-même sans Dieu.

Il est bien évident que les vrais athéismes²⁹ recouvrent des problèmes extrêmement divers et nombreux. On peut les distinguer, les classer, les comparer et les opposer. On peut alors distinguer entre l'athéisme théorique et l'athéisme pratique³⁰. On peut parler des athéismes modernes en tant qu'humanismes scientifique, po-

²⁴ Cf. J.B. Metz, *Pour une théologie du monde*, Mainz - München 1968, p. 48.

²⁵ Cf. K. Füssel, *Der moderne Unglaube in theologischer Sicht*, in: Glaube - Unglaube, Hrsg. H.J. Türk, Mainz 1971, p. 72.

²⁶ Cf. J.B. Metz, *Kirche für die Ungläubigen?*, in: *Umkehr und Erneuerung*, Hrsg. Th. Filthaut, Mainz 1966, p. 319.

²⁷ Cf. J.B. Metz, *Il problema teologico dell' incredulità*, in: *L' Ateismo contemporaneo*, t. IV, Torino 1970, p. 80.

²⁸ Cf. J.B. Metz, *L' incroyance, problème théologique*, Concilium 6 (1965), p. 64.

²⁹ Ce sont les vrais „incroyants” qui nous intéressent, c' est-à-dire, pour se servir d' une distinction de Diderot: les „incroyants” qui „... disent nettement qu' il n' y a point de Dieu et qui le pensent”. Il ne s' agit donc pas de „fanfarons du parti” qui vis-à-vis de l' existence de Dieu „voudraient qu' il n' y en eût point, qui font semblant d' en être persuades, qui vivent comme s' ils l' étaient”. Cf. D. Diderot, *Pensée philosophique*, in: *Oeuvres de Denis Diderot*, éd. Naigeon, t. I, Paris 1798, p. 235.

³⁰ Cf. J. Girardi, *Le problème de l' athéisme contemporain*, in: *L' Athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, éd. J. Girardi - J.F. Six, t. I/II, Paris 1967, p. 28.

litique et moral³¹. On essaie d'analyser les motifs théologique, cosmologique et anthropologique de l'incroyance moderne parallèlement aux apories théologiques d'Absolu, de contingence et de médiation³². On cherche des causes objectives et subjectives du phénomène de l'incroyance d'aujourd'hui³³. On tente d'esquisser l'histoire de l'athéisme,³⁴ de formuler ses définitions philosophique et théologique³⁵ et de trouver sa présence dans l'art, la littérature contemporaine et dans les mouvements sociaux et politiques³⁶. On peut aussi confier l'interprétation de l'incroyance aux sciences sociologiques et psychologiques, etc...

Tous ces niveaux d'analyse du phénomène de l'athéisme visent alors finalement son omniprésence certaine à l'intérieur de l'histoire. Nous avons déjà dit que l'incroyance, faisant partie de l'histoire même, n'a pas explosé dans les temps modernes grâce aux cerveaux des penseurs-théoriciens, mais elle a résulté d'une certaine maturité intégrale de l'histoire mettant de plus en plus en relief ses propres lois. Par rapport à ces lois, la „théorie et la pratique chrétiennes, parfois dépassées historiquement par le progrès intégral de la „vérité faite”, ont été jugées comme des empêchements du libre dynamisme humain. A travers cette situation paradoxale, dont nous avons déjà parlé plus haut, Dieu même a été finalement condamné à disparaître, comme un concurrent de la liberté de l'homme³⁷. La liberté, identifiée à l'être même de l'homme, ne se contente plus du „cogito” d'une auto-conscience humaine, mais elle met avant tout en évidence l'„ago” de son autoconstruction autonome. C'est donc la vision totale du monde de l'homme qui est aussi devenue, en fin de compte, le contenu de la libre décision émancipatrice de l'homme.

La psychologie, la sociologie ou l'anthropologie contemporaines restent pénétrées par les principes méthodiques de la pensée positiviste. On répète, avec une conviction toujours plus grande, que tels problèmes classiques que „Dieu”, „homme”, „âme” – ne sont plus à éveiller philosophiquement³⁸. Ce qui ne veut pas dire, pour autant, qu'un signe d'égalité puisse être posé entre l'incompréhension de Dieu et son irréalité. Il n'en résulte pas, non plus, qu'une seule position rationnelle par rapport à cette forme d'agnosticisme serait une indifférence religieuse, identifiée, finalement, à une forme d'incroyance formelle. La décision pour cette incroyance ne serait finalement fondée que sur une forme spécifique d'une nouvelle „croissance positiviste”³⁹.

³¹ Cf. J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris 1958, p. 15.

³² Cf. E. Biser, *Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik*, München 1972, p. 295.

³³ Cf. V. Fajdiga, *Über einige Ursachen des Unglaubens*, Internationale Dialog Zeitschrift 1 (1968), p. 167.

³⁴ Cf. G.M.M. Cottier, *Horizons de l'athéisme*, Cerf 1969, p. 135.

³⁵ Cf. H.M. Barth, *Atheismus – Geschichte und Begriff*, München 1973, p. 65.

³⁶ Cf. *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*, éd. J. Girardi – J.F. Six, t. I/2, Paris 1967.

³⁷ Cf. H. Fries, *Gott und die Freiheit des Menschen*, in: *Gott – die Frage unserer Zeit*, Hrsg. H. Fries, München 1973, p. 132.

³⁸ Cf. H. Fries, *Die Gottesfrage in der Begegnung mit dem Positivismus*, in: *Gott – die Frage unserer Zeit*, éd. H. Fries, München 1973, p. 37.

³⁹ Cf. *ibidem*, p. 39.

La perplexité du savoir et de l'agir humains vis-à-vis de la compréhension de la totalité historique, reste alors la même pour les incroyants. Les différentes formes de la question sur les „commencements” et la „fin” du monde de l'homme, émergeant constamment à l'intérieur de son histoire, ne peuvent trouver de réponses qu'au niveau d'une certaine „croyance”. Bien que la logique de l'athéisme ait honte de ce mot „croyance” en préférant le remplacer par l'adjectif „scientifique” pourtant la science même en mettant en garde „contre l'application quelque peu forcée des concepts scientifiques à des domaines auxquels ils n'appartenaient pas”⁴⁰ n'hésite pas, elle-même, à parler de la nécessité de l'existence du „credo” dans ses propres recherches⁴¹. Comme nous l'avons déjà dit, la relation de l'homme avec, l'avenir n'est finalement que celle de l'espérance. L'avenir n'est pas en mesure de contraindre et de déterminer entièrement la libre ouverture du savoir et de l'agir humains. Alors, si les „théistes” ou les „athées” veulent parler de l'avenir „infini” des hommes, il ne leur reste qu'à parler „en croyants”.

Cette situation implique toujours une option et, en conséquence ne peut pas se passer de l'horizon déontologique⁴². Le Kirillov de Dostoëvsky a déclaré: „Si Dieu n'existe pas, Kirillov est Dieu”. Rien ne nous empêcherait de chercher la genèse de l'attitude athée dans une certaine paraphrase de cette déclaration: „Si Kirillov veut être Dieu, Dieu n'existe pas”. Cette attitude ne peut donc pas être considérée comme une conclusion, unique et nécessaire, tirée de la relation entre le dynamisme du savoir humain et le contenu de l'univers qui l'entoure. Elle n'est, en fin de compte, qu'une décision idéologique sortant de la libre subjectivité radicale de l'homme.

5. L'incroyance comme espérance?

Nous sommes ainsi revenus à la question du sens total de l'histoire. Cette question, critiquée, ignorée, rendu tabou, privatisée, rejetée, revient pourtant toujours, soit implicitement, soit explicitement, à travers les différents problèmes qui émergent constamment du cours de l'histoire devant la pensée humaine⁴³. Peut-être est-ce là qu'il faut toujours voir la question décisive pour la vérification historique de la véracité des décisions: „croyantes” et „incroyantes”?⁴⁴

⁴⁰ Cf. W. Heisenberg, *Physique et Philosophie, La science moderne en révolution*, Paris 1971, p. 267.

⁴¹ Cf. P.P. Grassé, *L'évolution du vivant*, Paris 1973, p. 15.

⁴² En rejetant l'hypothèse révélée du sens total de l'histoire, les „incroyants” rejettent de même une „croyance” pour la remplacer ensuite par une autre „croyance”. Si on voulait chercher la culpabilité de cette décision, on devrait l'envisager sous l'aspect de son irrationalité consistant à rejeter, comme fautive, cette hypothèse la plus fondamentale, avant de le démontrer suffisamment.

⁴³ Cf. J.B. Metz, *Positivismus, Marxismus und Christentum im Test der Sinnfrage*, Vorwort, in: H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, Düsseldorf 1971, p. 7.

⁴⁴ Cf. E. Coreth, *Weltverständnis und Gottesfrage*, in: *Atheismus kritisch betrachtet*, éd. E. Coreth – J.B. Lotz, München - Freiburg/Br. 1971, p. 260.

La mort de Dieu définitivement proclamée, la préhistoire humaine terminée, l'homme libre, s'est décidé à bâtir, lui-même, son propre monde historique. Le mystère biblique de la tentation, proposant aux hommes la certitude du „déjà” au lieu d'espérer le „pas encore” promis, a trouvé dans cette forme d'incroyance un exemple spécifique.

Rejetant le „pas encore” identifié à un „au-delà” hors-historique, l'homme-Prométhée d'aujourd'hui s'est rendu propriétaire du futur historique en le considérant comme une sorte de „déjà” entièrement maîtrisable. „L'événement qu'on nomme «sécularisation» et le primat de l'avenir qui caractérise les Temps Modernes sont intimement liés⁴⁵. C'est alors dans cet horizon de l'avenir qu'on peut découvrir pourquoi les divers athéismes d'aujourd'hui font preuve „d'un dynamisme capable de provoquer l'homme à se dépasser soi-même”⁴⁶.

Comme nous l'avons déjà dit, dans des contextes différents, c'est l'expérience du monde d'aujourd'hui qui prouve que l'homme a redécouvert, d'une façon spécifique, la structure spérantielle de son monde et de son être propre. Selon Metz, ce sont justement les diverses formes de l'incroyance qui ont été les premières à intégrer leurs théories avec cette nouvelle expérience du monde moderne⁴⁷. A l'agir et au savoir humains, elles se sont présentées comme un point de départ plutôt que d'arrivée. Profitant du progrès universel, l'homme espère être heureux dans ce monde où il croit expérimenter déjà, à travers le confort, la joie, la satisfaction, etc..., les précurseurs du bonheur infini créé par lui-même. Selon R. Garaudy, la réalisation de cet „avenir infini” ne peut être confiée qu'à une seule transcendance, reconnue et réclamée par les athées, c'est-à-dire, celle du Futur⁴⁸.

Alors, l'histoire moderne, devenue l'histoire de l'émancipation n'est pas seulement celle de l'émancipation catégorique, mais aussi celle de l'émancipation transcendantale⁴⁹. La conception de l'eschatologie n'y est pas disparue, elle revient, portant d'ailleurs les traces d'analogie avec l'eschatologie chrétienne. On peut alors, par exemple, au sein du marxisme, parler du prolétariat comme du Sauveur de l'humanité descendu sur terre. C'est dans ce Sauveur que la libération de l'homme est déjà réalisée „in spe”⁵⁰. D'après E. Bloch, le bon athée doit être toujours rempli de l'espérance eschatologique. Sous cet aspect, l'athéisme se présente comme un Anthropothéisme eschatologique visant l'avenir comme une réconciliation finale du „Deus absconditus” et de l'”homo absconditus”⁵¹.

⁴⁵ Cf. J.B. Metz, *Pour une théologie...*, p. 99

⁴⁶ Cf. idem, *L'incroyance, problème théologique...*, p. 79.

⁴⁷ Cf. idem, *Pour une théologie...*, p. 75.

⁴⁸ Cf. idem, *Marxistes et chrétiens* (Marxistes et chrétiens – entretiens de Salzbourg), Paris 1968, p. 345.

⁴⁹ Cf. idem, *Erlösung und Emanzipation...*, p. 122

⁵⁰ Cf. R. Vancourt, *L'histoire aura-t-elle une fin? Eschatologie marxiste et eschatologie chrétienne*, Mélanges de Science Religieuse 5 (1948), C. 2, p. 234.

⁵¹ Cf. L.B. Gillon, *La joyeuse espérance du „Chrétien Athée” selon Ernst Bloch*, Angelicum 48 (1971), p. 505.

Cet héritage athée de la transcendance religieuse⁵² vise un déplacement spécifique du „topos” de l'expérience „numineuse” qui, disparue de la „doxa” théorique est cependant toujours à retrouver dans la dimension spérantielle de la „praxis” opérative⁵³.

Certaines formes de l'incroyance moderne n'ont pas alors supprimé la possibilité d'une expérience „numineuse” en lui indiquant le futur comme le lieu de sa réalisation. La question se pose de savoir dans quelle mesure la dimension eschatologique de l'athéisme contemporain imite, au moins implicitement, une sorte d'„au-delà” intemporel dont elle exclut formellement l'existence. Les hommes du monde „sans miracles”, ne cherchent-ils pas, inconsciemment, à vivre de fait certains contenus „numineux” dans leur présent historique? Les traces de cette „mystique vertigineuse” seraient-elles à découvrir là où l'homme tente de retrouver une sorte d'éternité dans le temps, alors par exemple: dans la sensation intense, dans la mémoire triomphant du temps, dans la jouissance esthétique portée au niveau du surrationnel, dans diverses extases: sensuelles, intellectuelles, opératives, etc...?⁵⁴ E. Kant, a-t-il eu tort en constatant que le „sacré” ne peut jamais être délogé du mystère de la liberté humaine?

Donc, l'incroyance, lorsqu'elle essaie de remplacer ce qu'elle a détruit; n'aboutira-t-elle pas, en fin de compte, à une sorte de panthéisme?⁵⁵ Le futur, ne devient-il pas, finalement, une certaine affirmation indirecte du mystère de l'Infini, dont l'homme ne peut pas se libérer parce qu'il fait partie de son être propre?

6. Les risques theorico-pratiques de l'incroyance

Alors, l'homme émancipateur, adorant sa propre image et expérimentant en même temps ses limites douloureuses, ne trouve-t-il pas précisément dans le futur une sorte d'„opium” justifiant les éléments irrationnels de sa position révoltée du présent? La décision négative prise par rapport à l'hypothèse révélée du sens total de l'histoire, dispose-t-elle vraiment des arguments théorico-pratiques qui soient en mesure de mettre en question la véracité de cette hypothèse? Cette décision est-elle vraiment rationnelle d'un bout à l'autre?

N'ayant pas droit d'agir „en juges”, les „croyants peuvent pourtant continuer à réfléchir sur cet aspect „rationnel” de la libre position historique prise par leurs frères „incroyants”. Il y en a beaucoup de questions à poser.

Parmi ces questions, la plus significative est celle posée par l'expérience de la finitude historique de l'homme. Par exemple on peut se demander: à quoi bon

⁵² Cf. R. Strunk, *Atheismus um des «noch ungewordenen Menschenwesens» willen. Zur Ernst Blochs utopischen Humanismus ohne Gott*, in: *Gott*, Hrsg. Grabner-Haider, Mainz 1972, p. 105.

⁵³ Cf. J.B. Metz, *Gott vor uns...*, p. 236.

⁵⁴ Cf. P.H. Simon, *La conscience humaine devant l'avenir et l'éternité*, in: *L'avenir. Semaine des Intellectuels Catholiques 1963*, Fayard 1964, p. 15.

⁵⁵ Cf. E. Borne, *Dieu n'est pas mort. Essais sur l'athéisme contemporain*, Fayard 1974, p. 12.

parler de l'avenir infini si les hommes du présent ne disposent que d'une certaine quantité du temps. Cet avenir, n'est-il pas construit au nom de l'homme qui n'existe pas encore? L'homme d'aujourd'hui peut-il laisser ainsi aliéner la vérité de son être actuel en cherchant ses fondements dans la mélancolie d'accomplissement intra-historique réservé à son successeur du futur? L'histoire humaine ne risque-t-elle pas d'être partagée en „hommes-en-devenir” et „hommes-devenus”, c'est-à-dire en „hommes-préparateurs” et „hommes-profiteurs”? Aux hommes d'hier et d'aujourd'hui, rendus moyens, il ne reste alors qu'à féliciter (à distance d'espairs) l'homme de demain de son arrivée victorieuse au bonheur absolu? Ce sens darviniste de l'histoire, appliqué au libre être humain, ne devient-il pas en fin de compte, un non-sens introduisant à la totalité historique la plus fondamentale division des hommes en „maître” et „esclaves”?

On pourrait ainsi multiplier les questions en les appliquant aux différentes solutions réflexives à travers lesquelles les „incroyants” tâchent d'expliquer l'orthodoxie de leur décision fondamentale. Le nombre croissant de ces questions, de même que le pluralisme des réponses données, vise toujours un certain manque d'évidence, donc une incertitude théorique de cette décision. D'autre part la question se pose de savoir si les conséquences pratiques de cette incertitude ne sont pas beaucoup plus éloquents et inquiétantes? Le dynamisme des lois autonomes du monde mondain, connu et engagé de plus en plus dans le processus d'amélioration de la situation historique de l'homme, a, finalement, une dimension anthropocentrique⁵⁶. C'est de la libre décision humaine que dépendent le développement ou l'abandon de telles ou telles possibilités latentes à l'intérieur de l'histoire. „La construction ou la destruction du monde de l'homme”, - cette alternative faisant partie du progrès technique et scientifique, n'est finalement confiée qu'au mystère de la liberté humaine. Mais, les différents dynamismes intra-historiques de l'homme sont-ils réellement séparables du contenu de la vision totale du monde qui les influence? La véracité ou la fausseté des visions totales du monde, librement choisies par les hommes, ne sont-elles pas alors vérifiables à travers le concret de leur existence historique? Peut-on parler dans ce cas d'une certaine fonctionnalité de la règle herméneutique de Schleiermacher, selon laquelle la compréhension de “tout” devrait être tirée des parties et celle des parties tirée du „tout”? Les croyants et les incroyants sans aborder explicitement leurs positions dogmatiques, „racontant” le commencement et la fin de l'histoire, ne doivent-ils pas vérifier leurs positions présentes implicitement dans les solutions concrètes de leur coexistence?⁵⁷

Dans le „Livre de la Sagesse”, la liaison entre l'attitude idolâtrique de l'homme et ses conséquences historiques est présentée de façon à provoquer les ré-

⁵⁶ De la soumission de l'agir humain au processus de la rationalisation dans le sens positiviste peut résulter, en fin de compte, une certaine irrationalité de la pratique historique. Cf. J.B. Metz, *Positivismus, Marxismus und Christentum im Test der Sinnfrage...*, p. 9. „Vor allem ist das Wissen nicht auf sich allein gestellt und angewiesen, sondern von ganzen Menschen getragen und befruchtet”. Cf. J.B. Lotz, *Von der vorwissenschaftlichen Gewissheit im Hinblick auf die Atheismus-Frage*, in: *Atheismus kritisch betrachtet*, Hrsg. E. Coreth – J.B. Lotz, München - Freiburgs/Br. 1971, p. 231.

⁵⁷ Cf. M. Machovec, *Jésus für Atheisten*, Stuttgart 1972, p. 6.

flexions sérieuses de l'homme d'aujourd'hui. „Insensés”, se considérant comme „les enfants du hasard”⁵⁸, les hommes se sont décidés à conférer „à la pierre et au bois le Nom incommunicable”, mais cette décision est devenue un piège pour leur propre vie. Dans cette vie, dominée par l'ignorance, apparaît la souffrance mélangant les maux et les biens. La liste des faits inquiétants est illimitée: „infanticides”, „orgies furieuses”, „aucune pureté ni dans la vie ni dans le mariage”, „l'un supprime l'autre par trahison ou l'outrage”, „partout pêle-mêle sang et meurtre, vol ou fourberie”, „corruption, déloyauté, troubles, parjure”, „confusion des gens de bien, oubli des bienfaits”, „souillure des âmes, crimes contre nature”, „adultère”, „immoralité”, „la préférence de faux oracles”, „l'injustice”, „perfidie”, etc...⁵⁹ Les journaux du monde d'aujourd'hui, débordés des mêmes contenus inquiétants, en sont les témoins continuels. Cette incroyance, résultant des „faux calculs” de l'homme n'est finalement que l'expression de son impatience historique et de son manque d'espérance⁶⁰. Ces signes pratiques de l'incroyance, liés à la „décision de vie”, se retrouvent tant chez les „incroyants” que chez les „croyants” formels, coexistant dans la même situation historique, marquée négativement par le mystère de l'incroyance de péché originel.

Cette situation historique est celle de pérégrination. L'homme ne dispose que d'une seule vraie direction menant vers son bonheur éternel⁶¹. Sur ce sujet la pensée biblique est claire et sans réticences. Les hommes destinés à partager la vie de leur Créateur „ne sont pas de ce monde”⁶². Ils ne peuvent s'installer ici-bas et il est interdit au dynamisme de leur amour de se concentrer uniquement sur ce monde⁶³. L'impatience et le désir de devenir à tout prix „riche” à l'intérieur de ce „pauvre” monde ne peuvent aboutir qu'à une déviation dangereuse de la vraie fonctionnalité du monde⁶⁴.

RYZIKO NIEWIARY W HISTORII LUDZKOŚCI

Streszczenie

Historia ludzkości na początku XXI wieku obserwuje z niepokojem przyczynowy związek między kryzysem „przejawów solidarności międzyludzkiej” i „gaśnięciem nadziei” (*Ecclesia in Europa* 8, 9). W genezie tej sytuacji uczestniczy, między innymi, aporyczne otwarcie naukowych i filozoficznych antropologii, które nie dysponują „ostatecznym” wyjaśnieniem tożsamości człowieka (*Fides et ratio* 1, 27, 81). Zróżnicowanej w „intencjonalnym działaniu” ludzkości towarzyszy ryzyko pluralizmu interpretacji, wpisanych w herme-

⁵⁸ Cf. Sq 2,2.

⁵⁹ Cf. ibidem, 14, 21.

⁶⁰ Cf. Sq 2,1.

⁶¹ Cf. Dt 30,15.

⁶² Cf. J 17,16.

⁶³ Cf. 1 Jn 11,15.

⁶⁴ Cf. C. Spicq, *Vie chrétienne et pérégrination, selon le Nouveau Testament*, Paris 1972, p. 138.

neutykę relacji „całość – części” (hermeneutyczne koło). Odpowiedzialność wyboru danej interpretacji może być oceniona jakością jego teoretycznych i praktycznych konsekwencji. Mając to na uwadze, proponowany tekst przypomina, że relacja „wiara – niewiara” jest wpisana w definicję historii („historia wolności”), przy czym obydwie wybory nie mogą zlekceważyć refleksji nad podmiotową odpowiedzialnością, co dostrzegała także ewolucja antropocentrycznego myślenia czasów nowożytnych. W kontekście odkrywanych w tym myśleniu prób ideologicznego przywłaszczenia problematyki „całości” historii ludzkości, pojawia się postulat rozróżniania między „nadziejami ziemskimi” i „nadzieją chrześcijańską”. Teoretyczne i praktyczne konsekwencje zlekceważenia tego postulatu są dostrzegalne w historycznym procesie zmieniających się kulturowych kontekstów.

MICHAŁ DROŹDŹ

The Pontifical Academy of Theology, Kraków

DER MENSCH ZWISCHEN „SEIN“ UND „HABEN“

Eins der wichtigsten zeitgenössischen Kulturprobleme ist das Problem des menschlichen Primats und der Menschenwerte gegenüber der ganzen unpersönlichen und gegenwärtigen Welt, in der der Mensch lebt. Ein Versuch, die Prioritäts- oder Primatsfrage angesichts anderer Strukturen oder Wirklichkeiten zu lösen, ist von Grundkonzeptionen einer bestimmter Anthropologie bedingt und streng mit der Konzeption des Menschen verbunden. Unabhängig aber von den verschiedenen anthropologischen Erfassungen bildet die Natur alleine und die Form der menschlichen Beziehung zu anderen Wirklichkeiten einen Ausgangspunkt für viele andere Reflexionsperspektiven. Den Charakter dieser Beziehung zusammen mit der Menschenkonzeption und dem Menschenverstehen bestimmen die Grundlagen der axiologischen, ethischen, soziologischen, psychologischen, ökonomischen etc. Analysen. Personalismus im Kern eigener Grundkonzeptionen, Thesen und Schlussfolgerungen betont den Vorrang der Menschenperson vor allen anderen Strukturen und Wirklichkeiten. Es ist nicht nur der Vorrang im logischen Sinne, sondern die Priorität der ontischen Natur. Eine solche Grundlage der Analysen hat die weitgehenden Konsequenzen. Aus solcher Sicht beginnen wir im vorliegenden Artikel die Analyse der Spannungen zwischen zwei Sphären des menschlichen Lebens und der menschlichen Tätigkeit, zwischen Sein und Besitz, Sphären, die Philosophie als „sein“ und „haben“ bezeichnet.¹

1. Primat der Person im „Sein – haben – Verhältnis“

Gegenwärtige Zivilisationsprozesse offenbaren mit dem besonderen Dynamismus den ganzen Komplex der Probleme, die in der Philosophie als der Bereich der Spannungen zwischen „sein“ und „haben“ schon bekannt sind. Das Wesen dieser Spannungen besitzt den ethischen Charakter. In den ethischen Diskussionen sagt man, dass „der gegenwärtige Mensch (...) die spontane Überzeugung von der Konstanz seiner inneren und auch äußerlichen Natur verloren hat. Worauf soll er also seine Entscheidungen stützen? Die Lebensantwort auf diese Frage scheint heut-

¹ Vgl. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 2001; E. Fromm, *Mieć czy być*, Poznań 1995; T. Domański, *Być i mieć*, Warszawa 2005.

zutage nur eine zu sein: auf den Werten. Für viele Skeptiker ist die Axiologie immer noch die Rettung vor dem Nihilismus“². Die Welt der Werte ist dem Menschen auf einer sehr breiten Ebene gegeben, die zwischen „sein“ und „haben“ und zwischen „mehr haben“ und „mehr sein“ aufgespannt wird. Diese Spannung, die sich nicht nur in dem Umfang der globalen Prozesse, sondern auch im Leben jedes Menschen zeigt, ist ebenso eine Determinante der ethischen Dilemmata für die Ethik.

Verschiedene Lösungsversuche dieser Dilemmata, Versuche der Bewertung der menschlichen Entscheidungen, Wahlen und Tätigkeiten, führen aus Notwendigkeit zur Suche eines Prioritätszentrums. Für die personalistische Ethik ist es die menschliche Person, die alleine eine personalistische Norm ausmacht. Sie bildet nicht nur das Zentrum der ethischen Normativität, sondern ist auch eine Grundlage der Kulturtätigkeit des Menschen. Die Kultur ist ein Teil der menschlichen *praxis*. „Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Kultur sich durch die menschliche Tätigkeit, die – gewissermaßen – die Menschlichkeit ausdrückt, konstituiert. Unter dieser Voraussetzung konstituiert sie sich selbstverständlich durch die Arbeit und die drin enthaltene ‘Verarbeitung der Natur‘ oder auch ‘Umwandlung der Welt‘, insoweit diese Verarbeitung oder Umwandlung der Vernünftigkeit des Menschen, also zugleich der objektiven Natur- oder Weltordnung entspricht. Dann kann man sagen, dass solche Tätigkeit also Arbeit eigenartige Strahlung der Menschheit enthält, dank der das Kulturwerk sich richtig in das Naturwerk hineinschreibt“³. Der Mensch ist das Wesen, das dank seiner rationalistischen Tätigkeit die Kultur mit der Natur verbindet, vielmehr bleibt er alleine sowohl mit der Kultur als Erfolg seiner *praxis*, als auch mit der Natur als seinem Lebensraum. Die Moralität verstanden als der Raum der menschlichen rationalen Tätigkeit, deckt die Wurzeln dieser Vereinigung des Menschen mit der Natur, Biosphäre und Kultur auf, sie deckt ebenso die Doppeldimension der menschlichen *praxis* auf. Erstens: Arbeit und Tätigkeit des Menschen, die der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse (des menschlichen „Habens“) dienen und zweitens: Tätigkeitssphäre, die der Befriedigung der menschlichen Erwartungen verbunden mit der Konstituierung und der Offenbarung der Menschlichkeit alleine (des menschlichen „Seins“) dient. In Bezug auf diese Doppeldimension des menschlichen Ethos kann man also die Ethik nur zu der sofortigen ethischen Praxeologie nicht einengen, weil es sich hier – einerseits – um Bedingungen der menschlichen Existenz, und auch – andererseits – um sein „Menschensein“ handelt, auch durch die materiell-geistlichen Mittel, die im Raum der menschlichen Tätigkeiten anwesend sind.

Die Ethik soll zu solch einem Regler der menschlichen Tätigkeiten werden, dass das Menschenleben wahrhaft human wird. Es geht demnach um Bestimmung des Primats zwischen dem, was „bedingt“ und dem, was „ist“. Es handelt sich hier jedoch nicht nur um Vorrang im „praxeologischen“ Sinne, sondern um Primat auf dem

² Vgl. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, S. 481.

³ K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką „praxis“*, *Roczniki Filozoficzne* 27 (1979), S. 9-20.

ontischen und ethischen Niveau zwischen „sein“ und „haben“. Die Unterscheidung zwischen „sein“ und „haben“ gilt auch für die Ursachen der menschlichen Tätigkeit und des menschlichen Verursachens. Die Bedingungen sind nicht das Gleiche, was die die Folge bildenden Ursachen sind. Die Ursache macht aus sich selbst die Folge sichtbar und ermöglicht, sie zu verstehen. Die Ursache können wir deskriptiv als Quelle betrachten.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass eine richtige ethische Bewertung in dem Spannungsraum zwischen „sein“ und „haben“ das Primat der Person verlangt. Das Primat der Person erlaubt das alles richtig zu bewerten, was sich verknüpft und zu den Sphären des „Menschenseins“ und des „Habens“ gehört und was in den Wechselbeziehungen dieser Sphären entsteht. Aus der Primatperspektive der Person, sollen beide Sphären dem Menschengut angemessen den Werten, die sie mitbringen, dienen. Eine einfache Konsequenz dieses Primats ist die These, dass der Mensch mehr wert ist in Bezug darauf, „wer“ er ist, als das, was er besitzt. Es bedeutet jedoch nicht, dass „haben“ „sein“ ausschließt oder „sein“ auf Kosten von „haben“ ist. Das Primat der Person erlaubt nämlich den Wert der materiellen Mittel, den Wert von „haben“ für die Entwicklung und Fortbildung des Menschen zu bemerken, vielmehr, nicht nur zu bemerken, sondern auch in seine Integralentwicklung einzubeziehen. Dank dem Primat der Person dienen beide Sphären der Bestimmung und des Bedingens dem Personengut, ihrer Entwicklung und Fortbildung. Die Ethik hat die Aufgabe, dem Menschen zu helfen, „mehr der Mensch zu sein“ und durch die ethische Bewertung der Sphäre „mehr haben“ ihm zu helfen, „mehr der Mensch“ zu werden.

2. Ethische „Mehr-sein-Dimension“

Der Ausdruck „mehr sein“ bezeichnet einen für die personalistische Ethik typischen Prozess der Verwirklichung von Menschheit in dem Moralaum.⁴ Es ist sowohl der Prozess als auch das Ziel der Ethik, „mehr der Mensch zu sein“. Kurz gesagt, es geht in dieser Bezeichnung darum, sich unaufhörlich zu entwickeln und sich darin, was gut ist, zu vervollkommen, weil nur dann der Mensch „mehr Mensch“ wird. Diese Bestimmung weist direkt auf Würde der Person, auf Welt der Werten, die die Person konstituiert und auf Welt der Normativität und der Pflicht, gemäß denen der Mensch als Mensch handelt und sich entwickelt. Die Personenwürde in der fundamentalen Dimension unterliegt der Prozesse des Wachsens und der Verkleinerung nicht, höchstens wird sie durch Böses in der Dimension der äußerlichen Verwirklichung oder Bewertung verletzt. Man kann sie jedoch in den funda-

⁴ In unseren personalistischen Analysen beruhen wir uns auf die metaphysische Verwurzelung der Menschenexistenz. Wir verweilen nicht nur bei der existenzialistischen Interpretation des „Seins“, sondern fassen wir in die Dimension des fundamentalen, ontischen Wertes der Menschenexistenz und in die sich aus ihr ergebenden Würde der Menschenperson. Vgl. H. Seidl, *Esse est viventibus vivere. Rozprawa o ludzkiej egzystencji*, Ethos 15-16 (1991), S. 59-69.

mentalenen Dimensionen, verbunden mit dem ontischen Wert selbst, nicht verneinen. „Durch die unwürdige Tat – schreibt Szostek – wird ihr Subjekt selbst unwürdig. Es hört nicht auf, die Person zu sein, verliert seine Personenwürde nicht, aber die Unwürdigkeit zu begehen, schlägt es zuerst gegen sich selbst – und je tiefer verletzt es sich, bereitet sich mehr Weh, umso mehr es auf die ihm zustehenden und zugänglichen Güter verzichtet. Es verkleinert dann einigermaßen seine Menschlichkeit durch die ihm selbst als der Person nicht gehörige Tätigkeit“⁵. Die Möglichkeit dieser „Verkleinerung“ der Menschlichkeit und sogar ihrer Destruktivität, soll man im Sinne der Verletzung oder der Ablehnung der im Menschen eingewurzelten Werten, die der Menschenwürde entsprechen, verstehen. Die Änderungen betreffen die vom Menschen verwirklichenden Werte oder Antiwerte, verletzen jedoch nicht den fundamentalen Wert der Menschenperson. Die Möglichkeit dieser Änderungen ist eine Konsequenz der menschlichen Freiheit und seiner Wahlmöglichkeit und Realisierung des Guten oder Bösen. Deswegen deutet die Moralphilosophie einerseits, das menschliche „mehr sein“ analysierend, die Menschenfreiheit als Bedingung der Personenkonstituierung durch ihre richtige Autonomie an, und andererseits zeigt sie den Bereich des erkennenden Guten und der Werte, die der Personenerfüllung dienen. Dieser Prozess der Realisierung von „mehr sein“ bezieht beispielsweise Tischner in die Dramaturgieprozesse des Menschenlebens ein.⁶ Die Grundszene der Realisierung dieser Menschenlebensdramen sind gegenwärtige Medien. Sie sind nicht nur ihre Reflexion und Widerspiegelung sondern auch ihr Relais und Träger. Deswegen scheint in diesem medialen Dramaturgiekontext die personalistische Axiologie notwendiger zu sein, die diese „Menschenlebensdramen“ lösen lässt, im Hinblick auf „sich selbst“, das heißt auf das unwiederholbare, zu „etwas anderem“ oder „jemandem anderen“ unreduzierbare Subjekt.

Allein der Ausdruck „mehr sein“ deutet vor allem auf die meist grundsätzliche Erfahrung hin, welche die Erfahrung eigener Menschlichkeit und Erfahrung der im Menschen eingewurzelten Werte sind. Sie deutet auch auf zwei Dimensionen von Realisierung der Menschlichkeit hin: die Personeneinzeldimension und die Personengemeinschaftsdimension. Die Personengemeinschaftsdimension hängt von der Realisierung der Menschlichkeit in der individuellen Dimension. In der Personeneinzeldimension kann man ohne Selbstbestimmung nicht „mehr sein“. Selbstbestimmung ist nämlich der tiefste und meist grundsätzliche Ausdruck der Schöpfung des menschlichen „Ich“. Diese Schöpfung, die zugleich Personenselbstbestimmung ist, enthüllt uns als Ganzes die Person als Subjektstruktur der Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung.

„Die Menschenerfahrung – schreibt K. Wojtyła in *Osoba i czyn* – ist eine der reichsten Erfahrungen, über die der Mensch verfügt, und gleichzeitig wohl meist komplex. Erfahrung von jeder Sache, die sich außerhalb des Menschen befindet, verbindet sich immer mit der Erfahrung des Menschen selbst. Der Mensch erfährt

⁵ Vgl. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości, Rozważania etyczne*, Lublin 1998, S. 109.

⁶ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, S. 488.

nie etwas außerhalb ihn, ohne sich selbst irgendwie zu erfahren. Wenn die Rede von der Erfahrung des Menschen ist, geht es vor allem um die Tatsache, dass sich der Mensch mit sich selbst trifft, das heißt nimmt den Erkenntniskontakt mit sich selbst auf (...). Und zwar, vor allem bin ich für mich selbst nicht nur ‚Innerlichkeit‘, sondern auch ‚Äußerlichkeit‘, ein Objekt beider Erfahrungen: der inneren und der äußerlichen, zu bleiben“⁷. Mit anderen Worten ist dieses „Mensch zu sein“ ein „Sein“ der Person und ein Ausdrücken ihrer inneren Identität und Werte. Diese Identität kann „nach innen gebracht“ oder „geäußert“ werden. Die Person repräsentiert nicht nur die Werte, die sie besitzt, sondern ist ein Wert an sich selbst, dem etwas in der Tätigkeit würdemäßig passen oder nicht passen kann, der auch spontan seine Würde entdeckt, sooft die Menschlichkeit in dem Menschen sich durch eine Möglichkeit irgendwelcher unwürdigen (also mit der Menschenwürde nicht übereinstimmenden) Tätigkeit gefährdet zeigt. Der Mensch, sich selbst erfahrend, erfährt gleichzeitig das „Jemand-Sein“ und nicht das „Ding-Sein unter vielen anderen Dingen“. Er versteht ebenso, dass der Wert dieses „Personenstatus“ auch aller anderen Personen, die im seinen Kommunikationsbereich bleiben, betrifft. „Alle anderen Menschen sind nur durch eine Erfahrung von außen erfassen (äußerliche Erfahrung). Es gibt natürlich eine Möglichkeit anderer Kommunikation mit ihnen, neben der Erfahrung der Kommunikation selbst, die irgendwie das zugänglich macht, was ein Gegenstand ihrer einzigen Erfahrung von innen ist, die innere Erfahrung selbst ist außerhalb des eigenen ‚Ich‘ ohne Entdeckung der Menschenidentität nicht übertragbar“⁸. Daraus ergibt sich, dass der Wert der Menschlichkeit – an sich selbst – zu keinem Zustand, Prozess oder Gegenstand reduzierbar ist. Es ist auch wahr, dass er in der Praxis nicht schicklich bestätigt und in keinem menschlichen Innen- oder Außenengagement angemessen anwesend sein kann, aber er bleibt schließlich immer das Fundament der Menschenwürde, das „von innen“ sowohl den Wert und die innere Identität als auch die ganze Äußerlichkeit der Person konsolidiert.

In dem Personalismus – trotz vieler Unterschiede in den Meinungen – sagt man über einige grundsätzliche Personenwerte und dadurch über die ihr entsprechenden Richtungen des Dynamismus ihrer Verwirklichung, der durch die Bestimmung „mehr sein“ ausgedrückt wird. Die Menschenperson zeichnet sich durch Bewusstsein von eigenem „Ich“, durch Vernünftigkeit, Freiheit, Schaffen und Explizierung der Werte in der Kommunikation mit anderen Personen aus. Konsequent also kann die

⁷ Vgl. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, S. 5, 10, 109-155. Ein wenig anders versteht J. Seifert den Ausdruck „mehr sein“. Er legt gewissermaßen das „mehr sein“ die Gewissensentwicklung an. Das Gewissen versteht er als „vertiefend-prüfendes Erkenntnis“ aus dem sich „das Gewissen als persönliche Werthierarchie“, „Hierarchie immer mehr geordnet“, und endlich „das Gewissen als die Macht der moralen Mahnung oder Bewilligung“ ergibt; vgl. J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg 1976, S. 89-106. Noch anders versteht und erklärt den Termin „mehr sein“ H. Jonas. Dieser Autor schreibt „mehr sein“ ins Verantwortungsprinzip ein. Er entwickelt den so genannten autotelischen Wert der Existenz und Dasein der Menschheit in der technischen Zivilisation macht er von der „übergeordneten ethischen Verpflichtung abhängig“, die die Menschheit vor „der endgültigen Furcht“ schützt; vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1984, S. 86 ff.

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, S. 10.

Menschenperson „mehr im eigenen Bewusstsein sein“, kann „die Vernünftigkeit mehr ausnutzen“, kann „mehr bessere Entscheidungen in die Richtung des Guten treffen“, kann „mehr schaffen“ und kann „Werte, die ihr zuteil werden, mehr kommunizieren“. In jedem von diesen Personendynamismen kann der Mensch „mehr“. Sie schaffen einzigartige Umwelt von Beisein und Tätigkeit des Menschengeistes, in der der Mensch seine allen menschlichen Möglichkeiten, u. a.: Möglichkeit der Autoreflexion, die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, mit den Werten zu leben und die Möglichkeit der vertiefenden Selbstbestimmung und Selbstentscheidung in die Tat umzusetzen. Diese Verwirklichung geschieht auf der Ebene der Vernünftigkeit und Freiheit des Menschen. Dank denen kann der Mensch nicht nur sich selbst erfahren, sondern auch die Elemente der Umwelt, in der er lebt, bewerten, mit der Ergründung sowohl ihrer äußerlichen als auch der inneren Sphäre. „Mehr sein“ erfolgt durch Realisierung der inneren und äußerlichen Freiheit, die entscheidend zu der Weltgestaltung von dem Menschen beiträgt. Die Menschenvernünftigkeit, deren besonderen Ausdruck Intelligenz ist, führt zu der immer besseren Realisierung der menschlichen Freiheit. Auf diese Art und Weise wählt der Mensch die immer tieferen Inhalte des Lebens. Die weniger wichtigen Elemente und Inhalte machen Platz diesen, die wichtiger und notwendiger für das Personenleben sind. Eine solche Wahl verbindet sich streng mit der ethischen Bewertung, die sich auf der Erkennung der Wahrheit über die Werte beruht.

Auf diese Weise verbindet sich die Realisierung von „mehr sein“ mit der immer größeren inneren Selbsterfahrung und der Verbreitung und Vertiefung von Kommunikationsbeziehungen mit anderen Leuten. Diese Kommunikationserfahrungen und -prozesse bilden die Hauptquelle der Erkenntnis von sich selbst und den anderen, von der Welt der verwirklichenden und kommunizierenden Werte, die gleichzeitig die richtige Bewertungsform der Tätigkeit und dem Schaffen des Menschen geben.⁹ So bildet die Realisierung von „mehr sein“ des Menschen einen Moralitätsraum, der ethischen Bewertung unterliegend. In die ethische Struktur wird nämlich die Dynamik des Strebens, der Bedürfnisse, Entscheidungen, Schaffenstätigkeiten u.ä., die Moralität als fundamentalen Wert hineingeschrieben, auf der die ganze innere und äußerliche Personenwelt beruht. „Mehr sein“ bedeutet hier soviel, wie die Bereiche der authentisch menschlichen Verursachung und die Wertewelt, die sich aus ihr ergibt, „in sich zu verbreiten“. In der Moralität wird nämlich die Zweckmäßigkeit jeder Wirklichkeit, die nach der Vollkommenheit und schließlich nach der Realisierung des größten Personengutes strebt, enthalten. Die Menschentätigkeit hat verschiedene Ziele und verschiedene Objekte und Werte, an die sie sich wendet. Für den Mensch ist es unmöglich, sich an diese verschiedenen Ziele, Objekte und Werte zu wenden, ohne sich in seiner bewussten und freien Tätigkeit zuerst an sich selbst, als das Ziel und erstes „Objekt“ der Tätigkeit, zu wenden. Er kann sich denn auf verschiedene Objekte der Tätigkeit nicht beruhen

⁹ Vgl. u.a. B.P. Bowne, *Personalizm*, Lublin 1994, S. 35 ff.; B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, S. 294 ff.

und kann verschiedene Werte nicht wählen, ohne dadurch über sich selbst und eigenen Wert zu entscheiden. Selbstentscheidung, die eine Basis der Realisierung von „mehr sein“ ist und in der authentisch menschlichen Verursachung enthalten wird, deutet auch auf die theologische Dimension hin, die schließlich mit der Wahrheit und dem Gut in der rücksichtslosen und uneigennütigen Bedeutung verbunden ist. Und deswegen offenbart sich in jenem „mehr sein“ eine Transzendenz, die gewissermaßen zweite Dimension des Lebens und der Tätigkeit der Person ist.¹⁰

Der Mensch kann „mehr sein“ nicht nur in der Personenselbstdimension, sondern auch in der gemeinschaftlichen Dimension. In der Gemeinschaft nämlich kann die Person „mehr sein“ durch das unaufhörlich verbreitete Netz der zwischenmenschlichen Beziehungen, „mehr sein“ im Kontakt mit den anderen und „mehr – also mehr tieferschürfend“ an dem Gemeinwohl teilnehmen. „Mehr sein“ des Menschen in der Gemeinschaft durch Kommunikation beruht nicht nur auf der Verbreitung und der immer besseren Koordinierung von den verschiedenartigen Kommunikationstätigkeiten, der Koordination von unterschiedlichen sprachlichen, interpersonellen, kulturellen und Aufgabenkontexten,¹¹ sondern beruht vor allem auf der Kommunizierung und Teilnahme an den Werten, mit dem Grundwert beginnend, welcher jede Person, die an der Kommunikation teilnimmt, ist. Deswegen hat man manchmal mit den Bestimmungen zu tun, dass wahre Ethik eine Ethik der gemeinschaftlichen Solidarität sein soll. „Man kann nicht mit den Menschen solidarisch sein – laut J. Tischner – ohne das Gewissen. Mit den Menschen kann man gewissenlos mit dem gleichen Zug fahren, am Tisch beim Abendessen sitzen, Bücher lesen, fernsehen – es ist ja aber keine Solidarität noch. Nicht jede ‚wir‘, nicht jede ‚zusammen‘ ist die Solidarität. Authentische Solidarität – wiederholen wir es noch einmal – ist die Solidarität der Gewissen. Es ist verständlich, weil solidarisch mit dem Menschen zu sein, bedeutet sich immer auf den Menschen verlassen zu können, und sich auf den Menschen verlassen bedeutet zu glauben, dass es in ihm etwas Stetiges ist, was nicht enttäuscht. Dazu braucht man jedoch eines: man soll wollen, das Gewissen zu haben. Die Gewissen haben nämlich vor allem die, die sie haben wollen. Es ist traurig, weil es sich herausstellt, dass der Mensch Macht hat, in sich das zu vernichten, was über seine Menschlichkeit entscheidet. Es ist ja aber auch erfreulich, weil es sich herausstellt, dass man das Gewissen immer wieder aufbauen kann, wenn man es nur will“¹². In diesem Kontext sehen wir, dass „mehr sein“ in der Gemeinschaft bedeutet, immer tiefer und deutlicher eigenes Gewissen zu gestalten, Fehler zu korrigieren, die Schäden auszubessern, die Welt zu ändern, mit der Selbständerung beginnend. Gerade es öffnet dem Menschen den richtigen Weg zur Teilnahme an der Gemeinschaft mit anderen Menschen. Die erste Bedeutung der Teilnahme deutet positive Beziehung zu der Menschlichkeit anderer Menschen an. Sie deutet auch auf diese Eigenschaft der Person hin, dank de-

¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, Roczniki Filozoficzne 24 (1976), S. 15.

¹¹ Vgl. mehr zum Thema „Kontente“ der Kommunikation: Z. Nećki, *Komunikacja międzyludzka*, Kraków 2000, S. 89-118.

¹² Vgl. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz „homo sovieticus“*, Kraków 1992, S. 16.

ren der Mensch, existierend und gemeinsam mit den anderen handelnd, sich mit den anderen kommunizierend, „mehr von sich“ erfüllt und kommuniziert „mehr von sich“ den anderen. Der Mensch, „mehr von sich“ erfüllend, wie in der oben besprochenen Bedeutung handelt nicht nur sich selbst bereichernd, aber dieses „mehr“ in der Wendigkeit der Kommunikationsbeziehung „ich – du – wir“. Mein „mehr sein“ hat eigenen Sinn nicht nur vom Standpunkt des Bewusstseins und Erlebnisses, in dem sich „ich“ und „du“ konstituieren, sondern in der gegenseitigen Kommunikation, in der sich „bereicherte“ Subjektivität anderer Menschen offenbart. Durch Kommunikationsbeziehungen erscheinen ihre Teilnehmer in ihrer tiefgründigen Struktur des Selbstbesitzes und der Selbstbestimmung und besonders in diesem Streben nach Selbsterfüllung, das sich in den Gewissensakten realisierend, von der dem Menschen richtigen Transzendenz zeugt. Alle diesartigen Beziehungen realisieren nicht nur die Grundfunktionen der Kommunikation, sondern haben vor allem den Wert der Personenaffirmation und -akzeptierung. Diesartige Akzeptierung und Affirmation sind der Ausdruck von dem Moralitätssinn der zwischenmenschlichen Gemeinschaft und erlauben allen Teilnehmern der Kommunikation in ihrer Menschlichkeit „mehr zu sein“. ¹³

In Bezug auf vorhergehende Analysen können wir sagen, dass in die personalistische, auf der richtigen Autonomie des wahren Gewissens fußende Ethik auch die auf der gesellschaftlichen Empfindlichkeit des Gewissens basierende Ethik der gemeinschaftlichen Solidarität eingeschrieben werden soll. Wenn wir die These stellen, dass die personalistische Ethik eine Solidaritätsethik sein soll, sollte man erinnern, dass das Solidaritätsfundament rechtes Gewissen und Eröffnung auf den anderen Menschen. „Solidarität bildet hier besondere zwischenmenschliche Bindungen: der Mensch bindet sich mit anderem Menschen, um sich für denjenigen kümmern, der die Fürsorge braucht. Ich bin mit dir, du bist mit mir, wir sind zusammen – für ihn. Wir – für ihn. Wir, aber nicht um sich einander anzusehen, sondern – für ihn. Was ist das erste hier? Ist ‚wir‘ das erste oder ist ‚für ihn‘ das erste? Solidaritätsgemeinschaft unterscheidet sich von vielen anderen Gemeinschaften dadurch, dass das erste für ‚ihn‘ ist und ‚wir‘ kommt später. Zuerst ist der Verletzte und sein Schrei. Dann meldet sich das Gewissen, das diesen Schrei hören und verstehen kann. Erst daraus wächst die Gemeinschaft“ ¹⁴.

„Mehr sein“ bedeutet auch soviel wie einen größeren Beitrag zum Gemeinwohl haben; bedeutet soviel, wie sich „voller und gründlicher“ in dem menschlichen „wir“ wiederfinden. Laut K. Wojtyła hat Gemeingut einen übergeordneten Charakter im Verhältnis zum Einzelgut. „Es besitzt also den übergeordneten Charakter und in diesem Sinne entspricht es der subjektiven Transzendenz der Person. Der übergeordnete Charakter des Gemeingutes, größere Wertfülle, die über ihn entscheidet, besteht schließlich darin, dass das Gut jeden von den Subjekten dieser Gemeinschaft, die sich als ‚wir‘ bestimmt, sich in diesem Gut voller ausdrückt und voller verwirklicht.

¹³ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota...*, S. 28.

¹⁴ Vgl. J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1992, S. 17-18.

Und so durch Gemeingut findet sich das menschliche ‚Ich‘ voller und gründlicher eben in dem menschlichen ‚Wir‘¹⁵. Man kann also die Kategorie „mehr sein“ ohne Bezug auf das Gemeingut nicht verstehen. „Die Tatsache, dass das Gemeingut als übergeordnetes vorkommt und als solches der Personentranszendenz entspricht, stößt sich auf das menschliche Gewissen, trifft ihn oder erzeugt Konflikte – gerade deswegen wird die Problematik des Gemeingutes eine Zentralfrage der Gesellschaftsethik. Die Geschichte der Gesellschaften und zugleich Evolution der Gesellschaftssysteme deuten an, dass – obwohl wir stetig um ‚wahres‘ Gemeingut ringen, das dem Kern der für das menschliche ‚wir‘ richtigen Gesellschaftsgemeinschaft und gleichzeitig dieser Personentranszendenz, die für das menschliche ‚ich‘ richtig ist, entspricht – die Tatsachen von der stetigen Erscheinung der gesellschaftlichen Utilitarismen, Totalismen oder Egoismen sprechen. Schon in diesem kleinsten und zugleich grundsätzlichen menschlichen ‚Wir‘, welches Ehe und Familie sind, treffen wir uns mit den Ausdrücken dieser verschiedenen Deviationen, natürlich entsprechend dieser Gemeinschaft und nach ihrer Eigenart. Je mehr die Größe der menschlichen ‚Ich‘ wächst, desto schwieriger – in gewisser Hinsicht – wird die Gesellschaftsgemeinschaft, Einheit, die für das menschliche ‚Wir‘ natürlich in unterschiedlicher Dimension richtig ist. Man hat schon ja gesagt, dass Gemeingut ein schwieriges Gut ist“¹⁶. Deswegen bedeutet „mehr sein“ in diesem Falle eine Fertigkeit der Überwindung dieser Schwierigkeiten beim Erbauen des Gemeingutes und Fertigkeit des Kommunikationsbaues der Gemeinschaft. Eine Eigenschaft dieses Gutes, eine Richtigkeit seiner Überordnung im Verhältnis zu den Einzelgütern ist es, dass das Gut jedes Subjektes der Gemeinschaft, die auch in Anlehnung an das Gemeingut erlebt und sich als „wir“ bezeichnet, sich in dem Gemeingut „voller“ ausdrückt und „voller“ verwirklicht. „Mehr“ – bedeutet in diesem Fall „voller“ an dem Gemeingut teilnehmen durch Kommunikationsbeziehungen.

3. Ethische Dimension von „mehr haben“

Die Kommunikationsprozesse ermöglichen dem Menschen die Beteiligung des Gemeinwohles und erlauben das Einzelgut zu bilden. Durch die menschliche Kommunikationspraxis – laut K. Wojtyła – „konstituiert sich die Kultur (in der wahren und vollen Bedeutung dieses Wortes, und nicht als Verbindung des Ersatzes und des Anscheins), soviel durch sie der Mensch mehr Mensch ist und nicht nur mehr Mittel besitzt. In dieser Hinsicht trägt gegenwärtige Situation des *humanums* selbst eine dramatische Herausforderung. Neben den Gesellschaften und neben den Menschen, die das Übermaß der Mittel besitzen, bestehen die Gesellschaften und Menschen, die unter ihrem Mangel leiden. Natürlich soll man nach der ge-

¹⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota...*, S. 32. Vgl. auch: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, S. 297, 310, 315.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota...*, S. 32-33.

rechten Güterteilung streben. Es ist als Prinzip selbstverständlich. Eine Entfernung von seiner Realisierung ist die Bedrohung des *humanum*. Es entsteht jedoch die Frage, ob die Bedrohung nicht dort größer ist, wo das Übermaß der Mittel, das Übermaß davon, was der Mensch ‚besitzt‘, das verdeckt, wer der Mensch ‚ist‘ und wer er sein soll“¹⁷. G. Marcel versucht, die ganze Wirklichkeit der verschiedenartigen Streben, Spannungen und anthropologisch-ethischen Gegenteile auf das Grunddilemma: „mehr sein“ oder „mehr haben“ zurückzuführen. Er betont, dass „im grundgenommen sich alles darauf zurückführen lässt, was man hat und wer man ist. Es ist nur sehr schwierig, es in der Begriffsform auszudrücken und doch soll es möglich sein“¹⁸. Der Bereich des gegenwärtigen Gesellschaftslebens wird das besondere Feld der Spannungen zwischen „mehr sein“ und „mehr haben“. Diese Spannungen machen eine Herausforderung für die Ethik aus, die eine richtige, d.h. mit dem Personen- und Gemeinschaftsgut übereinstimmige Lösung dieser Dilemmata zeigen soll. Es bestehen verschiedene Ausgangspunkte der Lösungen dieser Dilemmata. G. Marcel ist der Meinung, dass „die Welt, in der verschiedene Arte der Technik triumphieren, die des Begehrens und der Furcht preisgegebene Welt ist. Es gibt ja nämlich keine Technik, die sich im Dienst eines Begehrens oder einer Furcht nicht befindet“¹⁹. Die Bezeichnung „haben“ deutet entweder besondere Besitzungsart an oder Besitz und Gebrauch von etwas, oder Beziehung, die der Ausdruck einer Abhängigkeit und Gegenseitigkeit ist.

Obwohl die Bestimmung „haben“ gegenständige Bezüge und Beziehungen suggeriert, betrifft sie jedoch und realisiert sich in der rationalen und freien Subjektivität der Menschenperson. Wir können also den Termin „haben“ in Bezug auf bestimmte Ordnung, in der eine „Innerlichkeit“ und „Äußerlichkeit“ dieser Subjektivität besteht, benutzen. Eine detaillierte, von G. Marcel durchgeführte Analyse entdeckt sogar die einzigartige Dialektik dieser Innerlichkeit und Äußerlichkeit. „Haben“ bedeutet „etwas in sich haben“ (z.B. Geheimnis) und etwas „für sich selbst“. Eine charakteristische Eigenschaft dieses Besitzes bildet es, dass etwas, was besetzt wird, kann entweder „versteckt“ oder „gezeigt“ werden. Dieses Zeigen oder Verstecken kann in Bezug auf jemand anderes oder sich selbst getan werden oder durchlaufen.²⁰ In dem gegenwärtigen Kommunikationsraum erfolgt es meistens durch verschiedenartige Überweisungsmittel. Darin befinden sich die Grundlagen der Realisationsmöglichkeiten (Ausdrucks-, Kommunikations-, Zeigens-) dessen, was wir durch „haben“ bestimmen. Dieser „Besitz“, dieses „haben“ betrifft nämlich nicht nur die rein äußerliche Sphäre oder die innerliche Sphäre, sondern auch den Grenzbereich, den Kopplungsbereich dessen, was in dem Menschen innerlich und äußerlich ist.

Die fundamentale Bedeutung für die Grundlagen der personalistischen Ethik hat die Unterscheidung zwischen „Selbstbesitz“ und dem „Besitz von etwas oder je-

¹⁷ K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką „praxis”...*, S. 14.

¹⁸ G. Marcel, *Być i mieć...*, S. 134.

¹⁹ *Ibidem*, S. 88-89.

²⁰ Vgl. mehr: G. Marcel, *Być i mieć...*, S. 137-139.

mandem“ und zwischen „etwas in sich haben“ und „etwas für sich selbst haben“. Im personalistischen Geiste ist der Mensch der, wer „sich besitzt“. Die Frage ein wenig verallgemeinernd, der Mensch erscheint im Feld unserer integralen Erfahrung als das Wesen mit persönlicher Einheit des Geistes und der Materie. Die Geistlichkeit entscheidet über Personeneinheit des Menschen, der den Leib und Rationalität „besitzt“. Der Mensch erfährt nämlich die Auswirkungen des „Besitzes“ von beiden, für die er richtige Ursache in seinem Sein sucht. Das alles, was in dem Menschen als Subjekt „geschieht“, hebt noch mehr die dynamische Eigenart der menschlichen Kommunikationstätigkeiten hervor, die durch Verursachung, Freiheit, Bewusstsein und Schaffen gestaltet werden. Erst im Kontext der menschlichen Rationalität und Freiheit kann man von anderem Kontext des Besitzes sprechen, nämlich vom Selbstbesitz und von dem subjektiven „im Besitz sein“ von sich selbst und von anderen Subjekten. Kommunizierung des Menschen entdeckt diesen zweiten Kontext des Besitzes. Es ist nötig, an dieser Stelle ein Gedanke von K. Wojtyła herbeizurufen, der dieser bezeichnenden Doppelpoligkeit der Menschlichkeit betrifft, die auch ermöglicht, den Wert alles Besitzes besser zu verstehen. „Um sie zu entdecken – schreibt K. Wojtyła – reicht es, Aufmerksamkeit auf den realen Inhalt zu lenken, der den Bestimmungen von Selbst-Besitz und Selbst-Beherrschung entspricht, die dynamische Personenwirklichkeit, die uns durch Tat und mit der Tat erscheint, ausdrückt. Im Begriff des Selbst-Besitzes ist die Person sowohl als jemand, wer sich selbst besitzt, als auch als der, wer für sich im Besitz ist, enthalten. Ähnlich enthält sich die Person im Begriff der Selbst-Beherrschung, als jemand, der sich selbst herrscht und als der, wer sich selbst untertan und untergeordnet ist. Schon diese Strukturen also, die die dynamische Wirklichkeit der Person ergreifen und bestimmen, deuten auf etwas anderes außer der Transzendenz hin. Als Transzendenz bezeichnen wir nämlich den Aspekt der aktiven Sich-Beherrschung und des Sich-Besitzes, der sich mit der Selbstbestimmung also mit dem Willen verbindet.

Es bleibt noch der zweite Aspekt oder der zweite Pol dieser Struktur. Derjenige, der über sich selbst herrscht, ist gleichzeitig sich selbst untertan und untergeordnet. Derjenige, der sich selbst besitzt, ist gleichzeitig von sich selbst im Besitz: ‚im Besitz sein‘, ‚untergeordnet sein‘ – sind die Elemente der gleichen Struktur, der gleichen dynamischen Wirklichkeit, welche Person und Tat bilden (...). Man soll es in dem Sinne verstehen, dass die Integration die Transzendenz erfüllt – woraus sich die Gesamtheit der Tat-Person gestaltet. Man soll es noch tiefer verstehen, nämlich auf solche Art und Weise, dass ohne Integration die Transzendenz in einer Strukturleere schwebt. Diese Bedeutung erklärt sich im Hintergrund der oben durchgeführten Analyse des Selbstbesitzes und Selbst-Beherrschung. Es gibt ja nämlich keine Sich-Selbst-Herrschaft ohne Unterziehen und Unterstellung sich dieser Herrschaft. Und man kann sich selbst tätig auch nicht besitzen, wenn es durch das passive Glied in der dynamischen Struktur der Person nicht beantwortet wird”.²¹ Und in dieser Bedeutung schreiben sich dieser Selbstbesitz und

²¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, S. 200-201.

diese Selbstbeherrschung in die Personenidentität ein, so tief reichend, dass die Umgangssprache andeutet, dass der Mensch „das Gewissen hat“, „die Ideale hat“, „den Charakter hat“, „die Überzeugungen hat“, „das Verantwortungsgefühl hat“ u.ä. Die Analyse von Wojtyła zeigt, dass man nicht kann, auf schematische und vereinfachte Art und Weise die Wirklichkeit von „haben“ zu entwerten, weil es irgendetweller Besitz eigenen Wert hat, soviel er sich positiv in die Identität und den Wert der Person, in den grundsätzlichen Selbstbesitz des Menschen einschreibt.

Eine wichtige Rolle spielt auch in dem menschlichen *ethos* das alles, was sich in der Feststellung „etwas in sich haben“ ausdrückt. Der Mensch erlebt sich als den Urheber seiner Tat. Er erlebt sich als das Subjekt der Tätigkeit, obwohl diese zwei Erfahrungen, das Erlebnis der Subjektivität und das Erlebnis der Verursachung, sich voneinander unterscheiden. Der Mensch erlebt sich selbst als das Subjekt, aber erlebt auch das alles, was in ihm „geschieht“. Und gerade das alles, was in ihm „geschieht“, „besitzt“ der Mensch im gewissen Sinne. Das Erlebnis der Eigensubjektivität der Tätigkeit und Erlebnis dieses „Besitzes von etwas“ in sich selbst deuten die passive Seite der Subjektivität an, das Erlebnis der Tätigkeitsverursachung zeigt dagegen die Aktivität und Dynamismus des Subjektes und zugleich seine Verantwortung. Wenn wir sagen, dass der Mensch „etwas in sich hat“, entdecken wir auch die in dem Menschen eingewurzelten Wertewelt, die den Menschen „von innen bildet“.²² Kurz gesagt, das, was der Mensch „in sich hat“, sind es vor allem Eigenschaften, Merkmale und Werte, die er in seinem ganzen Leben erworben und entwickelt hat. Sie können positiv oder leider negativ sein. Und deswegen ist der Besitz von positiven Werten so wichtig, weil ohne diese irgendetweller Kommunikation der Werte unmöglich wäre. Man kann nämlich etwas, was man nicht „besitzt“, nicht kommunizieren. In dieser Bedeutung entscheidet „mehr haben“ der Werte in sich über „mehr sein“ des Menschen und auch aller, denen diese Werte kommuniziert werden. Die Analyse zeigt noch einmal, dass die Sphäre des Besitzes prinzipiell eine positive Sphäre ist, insoweit sie der Sphäre „Ein Mensch mehr sein“ dient.

Es bleibt noch das dritte Verstehen „des Besitzes“. Es ist eigentlich meist übliche und meist strikte Bedeutung der Begriffe „haben“, „besitzen“. Sie bezieht sich auf die gegenständliche Wirklichkeit, den Besitz von Gegenständen und ganze Ordnung damit verbunden bezeichnend. „Erörtern wir den einfachsten Fall – schreibt G. Marcel – den Besitz von irgendeinem Gegenstand, zum Beispiel Haus oder Bild. Auf einer Ebene sagen wir, dass dieser Gegenstand äußerlich im Verhältnis zu dem, wer ihn besitzt, ist: er ist von ihm im Raum getrennt und ihre Zwecke getrennt sind. Dennoch ist es nur oberflächlicher Blick. Je stärker Akzent auf ‚haben‘, auf ‚besitzen‘ gelegt wird, desto weniger wird [die Akzentuierung der Äußerlichkeiten: MD] begründet sein“²³. Marcel will auf diese Art und Weise die

²² Vgl. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, S. 201; G. Marcel, *Być i mieć...*, S. 139.

²³ G. Marcel, *Być i mieć...*, S. 139-140. „Je stärker Akzent auf ‚haben‘, auf ‚besitzen‘ gelegt wird, desto weniger begründet wird die Betonung [*betonen* (niem.): MD] dieser Äußerlichkeit. Eine völlig sichere Sache ist es, dass es einen Zusammenhang zwischen ‚qui‘ und ‚quid‘ gibt und dass dieser Zusammenhang keine übliche äußerliche Verbindung ist. Andererseits, soviel dieses ‚quid‘ eine

Subjektivität alles Besitzes zeigen. Das Verhältnis „haben“, „besitzen“ verlangt des Bestehens und der Handlung eines Personensubjektes, in dem die wirkliche ethische Bewertung von alles, was der Mensch von der gegenständlichen Welt besitzen kann, erfolgt.

Für die Grundlagen der Ethik interessante Schlussfolgerungen ergeben sich aus der Tatsache, dass die Beziehung des Besitzes grammatisch durch intransitives Verb bezeichnet wird.

Das Verb „haben“ wird nur in besonderen Fällen im Passiv gebraucht. Die Beziehung des Besitzes erfolgt ja auf solche Weise, als ob der Mensch sich angesichts eines, fast nicht umkehrbaren und notwendigen Prozesses befindet, der von *qui* auf *quid* abzielt. Sie deutet auch darauf hin, dass der Mensch als die Person bestimmte Menge und Qualität der für seine Existenz und Entwicklung notwendigen Sachen „besitzen“ kann und soll. Die Notwendigkeit und das Bedürfnis des Besitzes von Gegenständen selbst sind diskussionslos und können nicht das ethische Problem darstellen. Das Problem erscheint erst auf dem Niveau der Bestimmung der Qualitäten und Mengen von diesen Dingen-Gegenständen und ihres Bereiches der Notwendigkeit und Hinlänglichkeit für die Entwicklung des Menschen. In der Praxis sind die Grenzen dieses Besitzeszustandes nicht eindeutig und wechselnd. Die Überschreitung dieser Grenzen von Ausreichendlichkeit des „Besitzes“ kann die Harmonie zwischen „sein“ und „haben“ ins Wanken bringen. Der Besitz der gegenständlichen Welt kann die Sphäre des Menschenseins bis zu ihrer Negation dominieren. Deswegen ist die ethische Reflexion bei der Bestimmung des Bereiches von dem gegenständlichen Besitz und seines Einflusses auf „Menschensein“ notwendig. Hier gibt es auch den Platz für die Ethik, die die Sphäre „mehr haben“ im Kontext des Menschenseins und – werdens bewertet.

Wenn es sich im Kontext der Zivilisationsentwicklung ein ethisches Problem des Konsumlebensstiles offenbart hat, ist er aus der Grenzenüberschreitung der Notwendigkeiten und Bedürfnisse des gegenständlichen Besitzes. Ethische Bedeutung „mehr haben“ verbindet sich immer mehr mit der progressiven Kommerzierung des Lebens und mit der immer größeren Habgier, also dem Gewinn und manchmal auch der Ausbeutung. „Keine Theorie der Ausbeutung, welche ich kenne, scheint mir zufriedenstellend zu sein – schreibt J. Tischner. Manche von ihnen sind zu stark mit der politischen Ökonomie verbunden aber zu lose mit der Ethik, andere nehmen zwar Bezug auf die Ethik, aber tun es auf so abstrakte Art und Weise, dass sie über die Mehrdeutigkeitsschwellen nicht treten. Die Theorien folgen dem Leben nicht. Ähnlich, zusammen mit den Gesellschafts- und Wirtschaftswandlungen, welcher die gesellschaftliche Arbeit unterliegt, ändert sich auch der Charakter

Sache ist und als solche der Unvollkommenheit unterliegt, kann es verloren oder zerstört werden. Es wird also oder es droht ihm, dass es ein Zentrum der Ängste und Unruhe wird, und damit erklärt man die Spannung, wesentliche für die Ordnung des Besitzes. Man könnte sagen, dass ich im Grunde genommen erfolgreich gleichgültig für das Los einer oder anderer Sache, in deren Besitz ich bin, bleiben kann, dann werde ich jedoch antworten, dass es ein nominaler oder ziemlich rudimentärer Besitz ist“. (Ibidem).

der Ausbeutung. (...) Die Frage der Ausbeutung verlangt der stetig erneuerten Reflexionen“²⁴. Bei den Grundlagen des Gewinn- und Ausbeutungswillens befindet sich das meistens versteckte Verlangen nach den Dingen für ihren möglichst großen Besitz und Gebrauch.

Die ethische Bewertung basiert auf der Voraussetzung, dass der Besitz, in der tiefsten Bedeutung dieses Wortes, schon in dem Wunsch und Verlangen beginnt. Eine Sache zu begehren, bedeutet auf bestimmte Weise, „sie zu haben, ohne sie noch zu haben“²⁵. Ohne in die Psychologie der menschlichen Wünsche einzudringen, wäre es nötig, sich an den Gedanken von K. Wojtyła zu erinnern, der die Unterschiede zwischen Wunsch, Erregung und Verlangen entdeckt, das wichtig für die ethische Bewertung des menschlichen Strebens nach dem Besitz ist. Man sollte dabei die Tatsache der Integralität des Menschen betonen, der kein durch Triebe oder von ihm unabhängige innere oder äußerliche Impulse determiniertes Wesen ist, sondern handelt auf freie und zugleich verantwortliche Art und Weise. Diese Tätigkeit fängt schon in der Sphäre der bewussten Wünsche und freien Streben an, deswegen realisieren sich alle Tätigkeiten verbunden mit „mehr sein“ oder „mehr haben“ in der inneren Sphäre des Menschen, unterliegend der ethischen Bewertung auf allen Etappen der Verwirklichung der menschlichen Tat.²⁶

Der Besitz von Dingen-Gegenständen, der die Frucht der menschlichen Tätigkeit ist, hört nicht auf, der Gegenstand der ethischen Bewertung zu sein, weil er ein Zustand ist, der immer noch das Bewusstsein und die Freiheit des Menschen engagiert, ein Zustand, der mit dem Wort „Anhänglichkeit“ bezeichnet wird. Es ist eine Erscheinung, die in der Kultur sehr verbreitet wird, manchmal in ihr dominierte. Zwischen dem Person-Subjekt des Besitzes und dem Gegenstand, in dessen Besitz man ist, verknüpft sich eine besondere Art der Bindung, Zugehörigkeit, eigenartiger Koexistenz. „Normalerweise oder, wenn jemand so bevorzugt – gewöhnlich – stehe ich angesichts der Sachen, und manche von denen unterhalten mit mir ei-

²⁴ J. Tischner, *Etyka solidarności...*, S. 27.

²⁵ G. Marcel, *Być i mieć...*, S. 140. Es wäre nötig hier zu erinnern, dass gerade diese Richtigkeit allgemein in der Welt der Werbung, deren Ziel ist es, „die Wünsche des Besitzes davon, was man noch nicht hat“ hervorzurufen und zu verstärken, verwendet wird. Vgl. E. Szczęsna, *Poetyka reklamy*, Warszawa 2001, S. 128 ff.; M. Bogunia-Borowska, *Reklama jako tworzenie rzeczywistości społecznej*, Kraków 2004, S. 74 ff.; A. Benedykt, *Reklama jako proces komunikacji*, Wrocław 2004, S. 53 ff.

²⁶ Vgl. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, S. 256-258. „Es treten sicher in dem Menschen die Erregungen des heftigen (*irascibilis*) und begehrten Typs (*concupiscibilis*). Indirekt also besitzt die Erregung den appetitiven Charakter. (...) Eine intentionale Wendung ‚zu etwas‘ beziehungsweise ‚gegen etwas‘ bestimmt weitere Eigenart der menschlichen Wünsche. An und für sich sind sie eine Erscheinung der Emotionalität, sind typisches ‚Tun‘ der menschlichen Psyche emotional (...) Es begleitet eigenartige Intensität der Gefühle, reicher Reflex der Gefühle, der auf zusätzliche Art und Weise über Deutlichkeit des Erlebnisses entscheidet. Einseitige Führung der Erregungen und Wünsche zu der Sinnlichkeit wäre eine grobe Vereinfachung. Die Quelle der Erregung und des Wunsches, ein Anreiz, der sie hervorruft, muss keinesfalls auf die Sinne direkt einwirken. Sie kann durch einen für die Sinne selbst unzugänglichen Wert gebildet werden, sie kann sich aus den ideentreuen Inhalten ergeben. (...) Diese Beobachtung zeugt von dem Integrationsbedürfnis“. (Ibidem, S. 256-257). Wojtyła betont die Integralität des Menschen als die Person in allen Arten seiner Wünsche und Streben, was die Grundlage der Verantwortung des Menschen auch für seine Tätigkeitssphäre ist.

ne Beziehung der besonderen und geheimnisvollen Natur. Diese Dinge sind im Verhältnis zu mir nicht nur äußerlich: zwischen ihnen und mir besteht es eine gewisse innere Verbundenheit, man könnte sagen, dass sie mich geheim ereilen. Und es ist selbstverständlich, dass sie genau in diesem Maße, in dem ich ihnen Gewicht beilege, über mich die Macht gewinnen, welche ihnen diese Anhänglichkeit leiht und welche mit ihnen wächst²⁷. Wenn wir über die Anhänglichkeit des Menschen zu einem gegebenen Ding sprechen, meinen wir damit, dass das gegebene Ding im Verhältnis zu anderen den Vorrang – mehr oder weniger bewusst – bekommt. Vielmehr – verzichtet der Mensch selbst, gewissermaßen vorher, im mehr oder weniger begrenzten Grade auf seine Freiheit – laut G. Marcel – „indem er dieser Sache die Macht über sich gibt“. Mit anderen Worten, der Mensch herrscht nicht über sich selbst insofern, als eine Sache ihn selbst besitzt. Es ändern sich dann wesentlich die Hauptbeziehungen: nicht der Mensch *de facto* ein Ding besitzt, sondern das Ding selbst in den Menschenwahlen dominiert und gibt ganz neue Qualität der menschlichen Taten. Das Ding, das ein Ding ist und immer ein Ding, das im Verhältnis zu dem Menschen immer die äußerliche Wirklichkeit ist, bleibt, wird irgendwie zu etwas eigenem für die Menschlichkeit, indem es seinen Personenwert verletzt oder ihn zu der allmählichen Destruktion führt. Die menschliche Selbstbeherrschung wird dann durch die Menge und Qualität der Dinge, die über ihn herrschen, sehr eingeschränkt. Der Mensch hört auf, sich selbst zu suchen, „mehr Mensch zu sein“ zu suchen, weil es ihm ein seine Person dominierendes Ding reicht. Der Mensch ist nicht und handelt nicht, sich eines bestimmten Gegenstandes zu bedienen, er ist eher ein Subjekt des flüchtigen „Geschehens“ mit ihm unter dem Einfluss des gegebenen Gegenstandes. Der Mensch zeigt dabei spezifische Bestrebung nach dem Einwurzeln der Dinge in seinem subjektiven „Ich“. So ist der Mechanismus und Folgen der Realisierung von Prozessen, die auf „mehr haben“ beruhen. Dort, wo es an völligen Selbstbeherrschungsfähigkeit mangelt, wo sich die Einstellung des Menschen auf den Besitz und das Vorteil offenbart, dort fehlt es in der Folge richtig volle Selbstbestimmung der Person und dort gewinnt „mehr haben“ das Primat oder völlig dominiert „mehr sein“.

4. Zum Schluss

Der dynamische technologische Fortschritt und die Zivilisationsentwicklung beeinflussen die Prozesse der Kulturzivilisationsänderungen. Die Mehrheit davon besitzt den positiven Charakter, die Entwicklung des Menschen und den Gemeinschaftsfortschritt unterstützend. Es gibt auch negative Änderungstendenzen in der Art und Weise der Betrachtung des Menschen. Für viele Menschen wird der technologische Fortschritt, der dem Menschengut dienen soll, mit dem „moralischen Fortschritt“ verstanden als „Umwertung“ der moralischen Ordnung und Befreiung

²⁷ G. Marcel, *Być i mieć...*, S. 141-142.

des Menschen von der objektiven Welt der Werte und universellen Normativität, assoziiert oder identifiziert. Gemäß solcher Tendenzen sind Menschen ohne Zugang zu der modernen Technik und die, die an der objektiven Moralitätsnormen festhalten, rückständig. Für das Menschengut und für die Zukunft der Menschlichkeit soll man sich diesen negativen Tendenzen widersetzen und so die Zivilisationswandlungen stimulieren, dass sie dem wahren Menschengut dienen, dass sie sich nicht nur mit der Schaffung der immer besseren Bedingungen des menschenwürdigen Lebens, sondern auch mit der integralen Betrachtung des ganzen Menschen und seiner Teilnahme an dem Gemeingut verbinden. Solche Wandlungen sind wesentlich von der Akzeptierung in verschiedenen Dimensionen des menschlichen Lebens des Primats der Personen über den Dingen, des Primats der Ethik über der Technik und des Primats dessen, was universell und objektiv darüber, was fragmentarisch und relativ, abhängig.

Die Befreiung des Menschen besteht darin, dass er, sich von der personalistischen Bindungen und der objektiven Moralordnung befreiend, sich der neuen, subjektiven, flüchtigen, oft irrationalen Bewertungsweisen unterstellt, die ihn im Namen der absoluten Freiheit des Dauerfundaments der Geistesentwicklung berauben. Die Verwirklichung der menschlichen Freiheit und wahre Befreiung des Menschen – aus der personalistischen Perspektive – besteht in immer voller Selbstbestimmung in der Wahrheit über Werten und Pflichten, die den objektiven Ausmaß haben. Deswegen kann man im Kontext des Primats der Person und ihrer objektiven Wertenwelt sagen, dass die personalistische Ethik im Prinzip die Ethik der klugen, rationalen und verantwortlichen Wahl ist, die dem „Mehr-Mensch-sein“ dienen.

CZŁOWIEK POMIĘDZY „BYĆ” A „MIEĆ”

S t r e s z c z e n i e

Jednym z najważniejszych współczesnych problemów kulturowych jest problem prymatu człowieka i wartości ludzkich wobec całego nieosobowego i przedmiotowego świata, w którym żyje. Niezależnie od różnych ujęć antropologicznych tego problemu, sama natura i kształt relacji człowieka do innych rzeczywistości stanowi punkt wyjścia dla analiz aksjologicznych, etycznych, socjologicznych, psychologicznych, ekonomicznych itp. Personalizm, w samym rdzeniu swoich założeń, tez i wniosków, podkreśla pierwszeństwo osoby ludzkiej wobec wszelkich innych struktur i rzeczywistości. Nie jest to tylko pierwszeństwo o charakterze logicznym, ale priorytet natury ontycznej. Taki fundament analiz posiada bardzo daleko idące konsekwencje. Z takiej perspektywy podejmujemy w niniejszym artykule analizę napięć pomiędzy dwiema sferami ludzkiego życia i działania, pomiędzy byciem a posiadaniem, sferami, które filozofia określa pojęciami „być” i „mieć”, starając się pokazać, że w kontekście prymatu osoby i jej obiektywnego świata wartości, etyka personalistyczna jest w zasadzie etyką mądrych, racjonalnych, odpowiedzialnych wyborów, służących „byciu więcej” człowiekiem.

GRZEGORZ NOSZCZYK

University of Silesia, Katowice

ZIVILISATORISCHER WEG ZUM TOD

Die modernen Zeiten – wenn man den Pluralismus der bestehenden Ansichten, die Vielkulturalität, die der Effekt von Globalisierungsprozessen ist und den Überschuss von Informationen, die ja auch irgendwo einen formenden Charakter haben, bedenkt – bringen mit sich Merkmale einer „Zivilisation des Todes“ sowie viele positive Merkmale einer „Zivilisation des Lebens“. Diese diametrale Diskrepanz der Ansichten kommt auf der einen Seite von einer modernen, europaverschlingenden religiösen Gleichgültigkeit, von einem säkularisierten Humanismus und schon fast aggressiven Atheismus, von einem verbreitetem Materialismus, zerstörten historischen Verbindungen und von einem Drama der Gesellschaften, die die Verbindungen zu einer religiösen Lebenserneuerung verloren haben. Auf der anderen Seite kommt sie von einem eindeutigen – in der Lehre und Tradition der Kirche verankerten – Schutz des menschlichen Wertes. Es ist wert zu sehen, dass eine eindeutige Feststellung, die modernen Zeiten seien eine Zivilisation des Todes, unpassend wäre. Johannes Paul II hat darüber geschrieben im Zusammenhang mit einer Warnung, gleichzeitig ruft er jedoch auch zum Aufbau einer Zivilisation des Lebens. Diese zwei Möglichkeiten auf den Menschen und die Gesellschaft zu sehen, reiben aneinander und konkurrieren irgendwo Bewegung zum Bösen und Verderben hin.

Die von Josef Kardinal Ratzinger, heute Papst Benedikt XVI, am Tag der Einführung von Johannes Paul II in sein Pontifikat benutzte Beschreibung „Zivilisation des Todes“ schien ein Begriff zu sein, der die heutige Zeit etwas dramatisch charakterisiert. Der Autor hat diese Beschreibung aber im allgemeinen Verhältnis der Menschen zum Leben benutzt. Heute spricht man von der „Zivilisation des Todes“ um sie der „Zivilisation des Lebens“ entgegenzustellen. Allein das Wort „Zivilisation“ trägt in sich wenigstens teilweise etwas Gutes. Denn wenn wir Zivilisation als Ganzes der objektivierten und der Erleichterung des Lebens dienenden menschlichen Erzeugnissen in bestimmten Etappen der Entwicklung sehen, und zwar die materiellen und die geistlichen, kann man sie schlecht anders als positiv behandeln. Gleichzeitig trägt die „Zivilisation des Todes“ in sich nichts Gutes. Sie ist ein klares Auflehnen gegen Gott und gegen den Menschen¹. Wir sollten gleich am Anfangen sehen, dass weder Kardinal Ratzinger noch Johannes Paul II

¹ A. D'Ascanio, *Cywilizacja śmierci*, Lublin 2000, S. 18.

eindeutig gesagt hat, dass die heutige Welt eine „Zivilisation des Todes“ sei. Sie haben von einem ewigen Kampf zweier Kulturströme gesprochen: Zivilisation des Todes und Zivilisation des Lebens, Zivilisation des Guten und Zivilisation des Bösen. Der Papst ging in seiner Diagnose der Gegenwart noch etwas weiter, indem er lehrte, dass wir gerade heute mit etwas in der Richtung gegen das Leben zu tun haben. Diese Bewertung, obwohl sie sehr schroff klingt, nennt sie jedoch das heutige Übel sehr präzise beim Namen.

Die Ursachen für die Gefährdung des menschlichen Lebens sollte man besonders mit der Frage suchen, wer der Geber und der Herr des Lebens ist, und auch, wer eigentlich die Verantwortung tragen sollte für die Schöpfung und für die, die selbst nicht für sie sorgen können. Obwohl beide Fragen einen stark moralischen Ton haben, findet sich die Antwort auf die zweite Frage eher auf dem Grund von Schätzungen der Wirtschaftsethik als in der Moralthologie.

In hochentwickelten kapitalistischen Ländern trotz der vorbildlichen Promotion des Lebens und des allgemeinen Fortschritts, der scheinbar das Leben erleichtert und bereichert, haben wir – so Johannes Paul II-s zu tun mit einer Expansion einer anti-solideren Kultur, die in vielen Fällen zu einer echten *Kultur des Todes* wird². Sie verbreitet sich durch die vielen verschiedenen, starken kulturellen, aber besonders wirtschaftlichen und politischen Tendenzen, die eine bestimmte Konzeption einer Gesellschaft ausdrücken, für die das Wichtigste der materielle Erfolg ist. Der Papst spricht geradeheraus von einem Krieg der Starken mit den Schwachen³. Dieser kommt unter anderem in dem zum Vorschein, dass das Leben, das eigentlich immer mehr Nettigkeit, Liebe und Schutz fordert, immer öfter als unnötig angesehen oder als Last behandelt wird, und so auch in der Konsequenz auf verschiedene Arten abgelehnt. Auf der einen Seite haben ärmere, oft arbeitslose Eltern Angst, Kinder in die Welt zu setzen und sie großzuziehen, auf der anderen Seite sehen wohlhabende Familien, die um jeden Preis Erfolg und ein komfortables Leben möchten, in der Verantwortung, Kinder zu erziehen, ein Hindernis auf dem Weg, ihre selbstgesteckten Ziele zu erreichen. Ein unheilbar kranker oder behinderter Mensch wird in vielen reichen, kapitalistischen Ländern als Feind angesehen, vor dem man sich schützen muss, oder den man am besten einfach eliminieren sollte. Johannes Paul II nennt dies gegen das Leben: Seiner Meinung nach ist es noch viel unberuhigender, dass sich die Tendenzen einer Verherrlichung und Verheiligung solcher Haltungen verstärken⁴. Denn das „menschliche Leben kommt von Gott, ist Sein Geschenk. Sein Ebenbild, ein Teil Seines belebenden Atems. Deswegen ist Gott der einzige Herr dieses Lebens: der Mensch kann es nicht selbst bestimmen, wie er will“⁵. Wenn der Mensch diese Wahrheit vergisst, relativiert sich auch der Wert des Lebens. Als Konsequenz verganzheitlicht man entweder das Leben und macht

² Johannes Paul II, *Enzyklika „Evangelium vitae“ über den Wert der Unberührbarkeit des menschlichen Lebens*, Vatikan 1995 [weiter: EV], Nr. 12; vgl. Nr. 19, 21, 26, 28, 50, 64, 95, 100.

³ EV, Nr. 12.

⁴ *Ibidem*; vgl. Nr. 17.

⁵ EV, Nr. 3.

sich zu dessen einzigem Herrn, oder man negiert es – und das meistens im andern Menschen. Wenn man sein eigenes Leben verallgemeinert, fängt man auch schnell an, über den Wert des Lebens Anderer zu entscheiden, was manchmal sogar zur? dieses Lebens führt. Benedikt XVI sagt in seiner Enzyklika *Deus caritas est*, dass „Gott dieser Anti-Kultur des Todes eine solche Liebe entgegenstellt, die sich nicht selbst sucht, sondern bereit ist, „sich selbst zu verlieren“ (s. Lk 17:33) und damit dem Nächsten zur Kultur des Lebens wird⁶. Dennoch bleibt die Gesetzesgebung vieler Länder gegensätzlich zu dieser Regel. Nicht nur, dass Praktiken gegen das Leben nicht bestraft werden, sondern dass sie auch als vollkommen legal anerkannt werden. Vorgehen, die früher einstimmig als Vergehen galten und in der verbreiteten moralischen Ansichtswiese unvorstellbar waren im Lichte der kulturellen Regelungen und ökonomischen Gesetzen, werden heute gesellschaftlich approbiert. Sogar die Medizin, die durch ihre Berufung dem Schutz des menschlichen Lebens dienen soll, wird unter dem Einfluss der erwähnten Kultur des Todes nicht selten zu einem Instrument für Taten gegen den Menschen gerichtet⁷.

Obwohl schon allein die Erscheinung der Eliminierung von empfangener, menschlicher Existenz oder der an der Schwelle des Lebens beunruhigend ist, so ist es nach Meinung von Johannes Paul II nicht weniger gefährlich, dass das menschliche Gewissen geschlagen wird von dem Druck verschiedener politischer und ökonomischer Rechtfertigungen, und dadurch mit wachsenden Schwierigkeiten den Unterschied zwischen Gut und Böse erkennt in dem, was den fundamentalen Wert, der das menschliche Leben ist, betrifft⁸.

Schon Johannes Paul II weist auf verschiedene Anzeichen einer gegen das Leben hin, indem er die verschiedenen Gründe seiner Gefährdung in der heutigen Welt aufzählt, und in besonderem Maße mit Nachdruck auf die zeigt, die entstehen und sich verstärken in Zusammenhang mit neuen Entdeckungen und der Entwicklung der Wissenschaft. Dank des Progresses der biologischen und medizinischen Wissenschaft kann der Mensch immer bessere Methoden zur Verlängerung des Lebens anwenden, aber er kann sich auch neue Möglichkeiten für schwervorhersehbare Folgen aneignen. Verschiedene medizinische Eingriffe erlauben uns heute nicht nur Interventionen mit dem Ziel der Heilung, sondern auch um Leben weiterzugeben⁹. Diese Eingriffe nennt der Papst Technik künstlicher Reproduktion¹⁰, die nur augenscheinlich dem Leben dient, denn auch wenn sie oft mit der Absicht angewendet werden, bieten sie in Wirklichkeit neue Möglichkeiten um Angriffe gegen das Leben auszuführen. Diese Technik ist vom moralischen Gesichtspunkt nicht annehmbar, denn sie trennt die Prokreation von der wirklich menschlichen Dimension des ehelichen Aktes. Es betrifft nicht nur den eigentlichen Moment

⁶ Benedykt XVI, *Encyklika o miłości chrześcijańskiej «Deus caritas est»*, Katowice 2006, Nr. 30.

⁷ EV, Nr. 4; vgl. Nr. 11, 58.

⁸ Ibidem.

⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, „*Donum vitae*“ (22.02.1987), Wrocław 1984, S. 1.

¹⁰ EV, Nr. 14.

der Befruchtung, sondern auch die darauf folgende Phase der Entwicklung des Embryo, der einem hohen Todesrisiko ausgesetzt ist¹¹. Dazu produziert man oft mehr Embryonen als nötig, um sie in den Schoß der Mutter einzusetzen, und sogenannte „...überschüssige Embryonen...“¹² werden getötet oder für wissenschaftliche Zwecke benutzt, um quasi dem Fortschritt der Wissenschaft und Medizin zu dienen. In Wirklichkeit reduzieren solche Vorgänge das menschliche Leben nur zu der Rolle eines „...biologischen Materials...“¹³, mit dem man umgehen kann, wie man will, ohne irgendwelche moralischen Grenzen.

Die größte Gefahr jedoch, so Johannes Paul II, bringt das Problem der Gefährdung des empfangenen Lebens und die Euthanasie. Hierzu gehört: Unterbrechung der Schwangerschaft, Antikonzeption, vorgeburtliche Untersuchungen, die nicht dem Wohle des Kindes im Mutterleib dienen, sowie Kindstötung¹⁴. Es ist wert, auf den Fakt aufmerksam zu machen, dass nach der allgemeinen Meinung, oben beschrieben, solche Angriffe an das Leben langsam den straftätlichen Charakter verlieren und auf paradoxe Art und Weise den Status eines Rechts erlangen, und das in dem Maße, dass man sogar die komplette Legalisierung solcher Eingriffe fordert. Die Konsequenz ist, dass Arbeiter des Gesundheitsdienstes dazu gezwungen werden, solche Eingriffe gezwungen werden auf Kosten derer, die sie fordern. Gleichzeitig werden diese Eingriffe dann gemacht, wenn das menschliche Leben am schwächsten ist und unfähig, sich in irgendeiner Weise zu schützen¹⁵. Noch schlimmer ist es, nach Meinung des Papstes, dass es zu solchen Attentaten meist in Familien kommt, die aus ihrer Natur ein „... Sanktuarium des Lebens...“¹⁶ sein sollen. In sehr vielen Fällen liegen die Gründe für solche Praktiken in einer hedonistischen und unverantwortlichen Einstellung zum Geschlechtsleben, die durch Medien verstärkt werden, die eine egoistische Konzeption der Freiheit propagieren, die in der Prokreation ein Hindernis in der vollen Entwicklung der Persönlichkeit des Menschen sehen, der in einer Welt lebt, die von einer freimarktllichten Wirtschaft regiert wird¹⁷.

In der Enzyklika *Evangelium vitae* spricht Johannes Paul II von den vielen Attacken auf das Leben des schon geborenen Menschen, und er vermerkt, dass solche Gefährdungen ihren Ursprung in der Gewalt besonders gegenüber Kindern, die Armut, Unterernährung und Hunger ertragen müssen aus dem einfachen Grund, dass die irdischen Güter so ungerecht zwischen den einzelnen Ländern oder Gesellschaftsgruppen geteilt werden. Gefährdungen für das menschliche Leben fließen auch aus der unbedachten Erschütterung des ökologischen

¹¹ EV, Nr. 14.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ EV, Nr. 3; vgl. Nr. 13-14, 16, 17, 44, 45, 54, 58-60, 63, 65, 68, 71, 72, 87, 91.

¹⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży* „*Questio de abortu procurato*“ (18.11.1974), Wrocław 1993, Nr. 14, 15.

¹⁶ EV, Nr. 11; vgl. Nr. 6, 59, 88, 92, 94.

¹⁷ EV, Nr. 13.

Gleichgewichts, und auch aus der Propaganda liberaler Muster auf dem Gebiet des Sexuallebens, die nicht nur moralisch verachtet sind, sondern auch ernste Gefahren für das Leben darstellen¹⁸.

Die Gefährdung des Lebens ist auch stark verbunden mit dem Auftreten von demografischen Alternativen¹⁹. Sie kommen verhäuft vor in verschiedenen Teilen der Welt.

Kapitalistische Länder charakterisiert ein beunruhigender, manchmal heftiger Fall der Geburtenrate, arme Länder jedoch charakterisiert eine hohe Population, was ein Problem ist, wenn der wirtschaftliche und gesellschaftliche Fortschritt verlangsamt ist, oder diese Länder sich vollkommen zurückziehen²⁰. Johannes Paul II meint, dass angesichts der Überbevölkerung in armen Ländern die internationale Gesellschaft keine hilfreichen Maßnahmen ausführt. Statt einer profamiliären und progesellschaftlichen Politik oder Programmen zum kulturellen Fortschritt und zur gerechten Verteilung von Gütern verwirklichen sich verschiedene Formen antinataler Programme wie Antikonzeption und Abtreibung²¹. Der Papst findet, dass reiche, kapitalistische Länder erschreckt sind über das momentane Tempo, mit dem die Bevölkerung in armen Ländern zunimmt, und sie haben Angst, dass dies für sie eine Gefährdung werden könnte. Als Konsequenz, statt zu probieren ihnen zu helfen, diese Probleme in einem Geist, der den Wert des Menschen und der Familie und das unberührbare Recht eines jeden Menschen respektiert, zu lösen, propagieren sie lieber auf der Massenskala eine die Geburtenzahl regulierende Politik. Sogar dort, wo sie wirtschaftliche Hilfe anbieten, machen sie sie wider den Gerechtigkeitsgesetzen abhängig von der Akzeptanz der antinatalen Politik²².

Eine ebenso ernste Gefährdung des Lebens ist die Versuchung zur Euthanasie. Im volkstümlichen kulturellen Kontext, der sich oft vor einer Transzendenz verschließt, erhält die Erfahrung des Sterbens gewisse, neue Eigenschaften. Wenn man nämlich anfängt, das Leben nur dann als wertvoll zu bejahen, wenn es eine Quelle des Angenehmen und der Befriedigung ist, kommt Leiden einem vor wie eine untragbare Last, die man zu jedem Preis loswerden muss. Der Tod wird als sinnlos angesehen, wenn er einem Leben, das noch auf eine Zukunft eingestellt war, die noch so viele interessante Erfahrungen bringen kann, ein Ende setzt. Er wird allerdings zu einer sehnsüchtig erwarteten Erlösung, wenn die menschliche Existenz als sinnlos empfunden wird, da sie von Schmerzen erfüllt und schutzlos immer stärkerem Leiden ausgesetzt ist²³.

¹⁸ EV, Nr. 10.

¹⁹ EV, Nr. 4; vgl. Nr. 16, 91.

²⁰ Jan Paweł II, *Encyklika z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”, „Sollicitudo rei socialis”*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 1988, Nr. 1, 18, 25; vgl.: Papieska Rada ds. Rodziny, *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych „Instrumentem laboris”* (25.03.1994), Warszawa 1994, S. 17-23.

²¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”*, Watykan 1991, S. 39.

²² EV, Nr. 16.

²³ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji „Iura et bona”*, AAS 72 (1980), S. 540-556 (S. 1-3).

Johannes Paul II unterstreicht, dass man auf der kulturellen Ebene auch ein Machtwahn des Menschen erkennbar ist, da er glaubt, er kann über Leben und Tod herrschen, weil er selbst darüber bestimmt. Indem er den fundamentalen Bund mit Gott ablehnt oder ihn vergisst, glaubt der Mensch, dass er das Kriterium und die Norm für sich selbst ist, und dass er das Recht hat, von der Gesellschaft zu verlangen, dass sie ihm ermöglicht, selbst und ganz autonom über sein Leben zu bestimmen. Eine solche Philosophie hat meistens ein Mensch, der in entwickelten Ländern lebt, und der medizinische Fortschritt und eine immer perfektere Technik bestärken ihn darin²⁴.

In einem solchen kulturellen und wirtschaftlichen Kontext wird die Versuchung zur Euthanasie immer größer, also zur Entlastung des Lebens, indem man vor der Zeit seinem oder einem fremden Leben ein sanftes Ende setzt²⁵. Es verbreitet sich gleichermaßen eine vertuschte wie auch eine öffentlich ausgeführte Euthanasie – sogar, wie in Holland ausgeführt – mit Erlaubnis des Gesetzes. Man rechtfertigt dies nicht nur mit Barmherzigkeit und augenscheinlichem Mitgefühl für den leidenden Patienten, sondern auch unter dem Vorbehalt, unproduktive, die Gesellschaft belastende Personen zu eliminieren. Man schlägt daher vor, Neugeborenen mit körperlichen Missbildungen, Personen mit ernsten psychischen Defekten, Behinderten und Älteren – besonders wenn sie unfähig sind, selbständig zu leben sowie unheilbar Kranken – das Leben zu nehmen²⁶.

In Wirklichkeit erscheint das, was auf den ersten Blick logisch und human aussieht, bei tieferer Analyse unmenschlich und absurd. Die Menschheit steht, nach der Meinung des Papstes, im Angesicht der am meisten beunruhigenden Anzeichen einer *Kultur des Todes*, die sich besonders in wohlhabenden Gesellschaften verbreitet, deren Mentalität auf Einkommen und Effizienz ausgerichtet ist, und in denen man die Anwesenheit einer immer größer werdenden Gruppe älterer und unfähigen Menschen als zu teuer und belastend findet. Diese Menschen sind meistens isoliert durch ihre eigenen Familien und die Gesellschaft, die fast nur an produktiver Effizienz interessiert ist, und in deren Augen das Leben unumkehrbar behinderter Menschen keinen Wert mehr hat²⁷.

Eine solche Situation ist nach der Meinung von Johannes Paul II das zerstörende Resultat einer unbeschränkten Regierung des Relativismus. Ein Gesetz hört auf, Gesetz zu sein, denn es ist nicht mehr angelehnt an das starke Fundament der unantastbaren Würde des Menschen, sondern es wird dem Willen des Stärkeren untergeordnet. Auf diese Weise verrät sich die Demokratie, die ihren eigenen Regelungen untreu wird, in einem totalitären System.

Das Land tritt nicht mehr auf in der Rolle des Beschützers, unter dessen Flügeln alle in Einklang mit den Grundregeln der Gleichheit leben können, sondern es transformiert sich in ein totalitäres Land, das sich selbst erlaubt, das Leben der

²⁴ EV, Nr. 64.

²⁵ EV, Nr. 3; vgl. Nr. 15, 68, 72.

²⁶ EV, Nr. 15.

²⁷ EV, Nr. 63.

Schutzlosen und der Schwächeren zu disponieren, besonders das von ungeborenen Kindern und älteren Menschen, im Namen des angeblichen gesellschaftlichen Gewinns, der in Wirklichkeit nur das Interesse einer bestimmten Gesellschaftsgruppe ausmacht. Eine solch materialistische Vision führt zu einer ernsten Störung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Schaden erleiden besonders Frauen, Kinder, Kranke und alte Menschen. Das eigentliche Kriterium, das eine Rolle spielen sollte im Anerkennen der menschlichen Würde – das heißt, das Kriterium des Respekts, der Selbstlosigkeit und des Dienstes, wird ersetzt durch das Kriterium der Effizienz, Funktionsfähigkeit und der ökonomischen Brauchbarkeit. Der Mensch wird nicht dafür geschätzt, wer er ist, sondern für das, was er besitzt, was er tut, und welche Gewinne er der Gesellschaft bringt, und doch sollte allein die menschliche Würde diese ethische Grenze sein, die man nicht überschreiten darf.

Der berühmte *Zusammenstoß der Zivilisationen* wird sich, meint Papst Benedikt XVI nicht zwischen den Kulturen abspielen, sondern zwischen denen, die an Gott glauben und denen, die das nicht tun²⁸. Das ist die Aufgabe für die Kirche und für ihre Gesellschaftslehre.

CYWILIZACYJNA DROGA KU ŚMIERCI

Streszczenie

Użyte przez kardynała Josepha Ratzingera, dzisiejszego papieża Benedykta XVI, w dniu inauguracji pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II określenie „cywilizacja śmierci” odzwierciedlało wówczas stosunek ludzi do życia w ogóle. Dziś przyjęło się mówić o „cywilizacji śmierci”, przeciwstawiając ją „cywilizacji życia”. O ile samo jeszcze słowo „cywilizacja” zakłada jakieś, choćby cząstkowe, dobro, o tyle „cywilizacja śmierci” niesie już z sobą jedynie zło. Niniejsza publikacja, zakładając, że współczesny świat nie jest wprost „cywilizacją śmierci”, a jedynie obszarem kontynuacji odwiecznego zmagania dwóch prądów kulturowych, takich jak: cywilizacja śmierci i cywilizacja życia, jest próbą odpowiedzi na pytanie, kto jest dawcą i panem życia oraz kto winien ponosić odpowiedzialność za stworzenie godziwych warunków życia dla niepełnosprawnych, ludzi starszych i chorych, czyli tych, którzy z różnych powodów nie mogą lub nie potrafią sami o nie zadbać. Ze smutkiem bowiem konstatujemy, że człowiek jest dziś ceniony nie za to, kim jest, ale za to, co posiada, czego dokonuje i jakie przynosi korzyści społeczeństwu, a przecież jedynie godność ludzka winna być tą granicą etyczną, której przekraczać nie wolno.

²⁸ A. Laun, *Die vergessene Natur der Wirklichkeit. Die Kirche angesichts gegenwärtiger Pathologien der Gesellschaft*, in.: G. Noszczyk (red.), *Zapomniana natura rzeczy. Kosciół wobec współczesnych patologii społecznych*, Katowice - Sosnowiec 2005, S. 13.

ANDRZEJ PASTWA

University of Silesia, Katowice

***SACERDOS IUSTITIAE VERITATEM DE MATRIMONIO DICIT.* DIE EIGENART DES AMTES EINES KIRCHENRICHTERS UND DEREN EKKLESIOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN**

1. *Diaconia*: der andere Name des Richteramtes

Als der Papst Wojtyła am 17. Februar 1979 seine erste Audienz beendet hatte, an der die Auditoren der Römischen Rota teilnahmen, wurde allen Teilnehmern bewusst, dass die Hoffnungen und Erwartungen der Welt der Kanonistik, die sie in den neuen Oberhirten und Gesetzgeber zugleich setzte, dem die Aufgabe zustehen wird, die Reform des *ius Ecclesiae* zu vollbringen, nicht enttäuscht wurden. In seiner exzellenten Rota-Ansprache entwickelte Johannes Paul II. nicht nur die dem II. Vatikanischen Konzil entspringende Vision der Rechtsordnung der Kirche, sondern auch legte er in einer wohlüberlegten Synthese die Grundpfeiler für das Programm seiner künftigen, jedes Jahr stattfindenden Treffen mit den Richtern der Römischen Rota dar. Bereits die ersten Worte dieser Ansprache, die die Teilnehmenden als die notwendigen Mitarbeiter am pastoralen Dienst der Kirche, die für die Rechtspflege, den „Dienst der Wahrheit und der Liebe (*caritas*) zum Zweck der Bildung des Leibes Christi“¹ zuständig sind, identifizierten, betonten die Eigenart der kirchlichen Gerichtsbarkeit sowie das Besondere am Dienst derer, denen die Ausübung eines würdigen Amtes *iuste iudicare* (*giudicare con giustizia*) anvertraut wurde². Haben die nachfolgenden Passagen der päpstlichen Allokution nicht den Scharfsinn und die wahre Umsicht des Heiligen Vaters bestätigt, der aus dem Reichtum der katholischen Doktrin schöpft, und Altes und Neues miteinander verbindet? Ob der Papst und Visionär zugleich, der die rechtlichen Implikationen der ekklesiologischen Doktrin des II. Vatikanischen Konzils

¹ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali* [17 II 1979], Communicationes [im Weiteren: ComCan] 11 (1979) S. 8.

² Ibidem, S. 9, Nr. 1. Es ist dabei zu betonen, dass der ekklesiologische Kontext dieser Ansprache die in der kanonistischen Tradition existente Formel des *officium iudicis*, die der hl. Isidor von Sevilla um die Trias: *ius dicere – iure disceptare – iuste iudicare*, bereicherte, in neuem Licht erscheinen lässt: *Iudex dictus quasi ius dicens populo, sive quod iure disceptat. Iure autem disceptare est iuste iudicare. Non est ergo iudex, si non est in eo iustitia* – X, 5, 11, 10; vgl. A. Stankiewicz, *I doveri del giudice*, in: *Il processo matrimoniale canonico. Nuova edizione aggiornata e ampliata* [„Studi Giuridici“], vol. 29], Città del Vaticano 1994², S. 300.

mit der Treue der Offenbarung und der Tradition gegenüber harmonisch verbindet³, es überhaupt vermochte, an den Gedankenreichtum seiner Vorgänger auf Petri Stuhl nicht anzuknüpfen?

Daher fällt es keinem schwer, in dem erwähnten Magisterium des Papstes, in der Formel: *iuris dicendi munus [...] itidem nobilissimum est sacerdotium*⁴, eine Schlüsselstelle zu Johannes Pauls II. Theologie des Amtes eines Kirchenrichters zu erkennen. Symbolisch sind die Stellen, die der Papst in seiner erwähnten Ansprache von 1979 den Allokutionen seiner Vorgänger entnommen hatte, etwa die angeführte Passage aus der Allokution Pauls VI. von 1965: „[...] auf euch, die euch dem Dienst der erhabenen Tugend der Gerechtigkeit hingibt, trifft die Bezeichnung *sacerdotes iustitiae* zu, ein würdiger Name, den Ulpian zum ersten Mal verwendet hatte“⁵; oder auch die etwas längere aus der Allokution von 1971: „Der Kirchenrichter ist seinem Wesen nach *quaedam iustitia animata*, von der der hl. Thomas von Aquin sprach, indem er Aristoteles zitierte; er muss daher seine Mission im priesterlichen Sinne begreifen und realisieren [...], daher wird er – selbst bei der Urteilsfällung – ein Priester und Seelsorger zugleich sein, *solum Deum prae oculis habens*“⁶. Obzwar es an einer direkten Anknüpfung an die wichtige Allokution von 1973 fehlt, die eine Erklärung von erstrangigen Bedeutung beinhaltet⁷, die dem Amt eines Kirchenrichters gilt und es als den „Dienst des christlichen Priestertums“⁸ auslegt, wird anlässlich der nachfolgenden Treffen mit den Auditoren der Römischen Rota der Gedanke leitmotivisch zurückkehren, der Richter müsse bei der so verantwortlichen Mission der Kirche „nur Gott allein vor seinen Augen haben“, also mit anderen Worten müsse er das *ministerium iustitiae* zur Ausübung bringen, und zwar im Dienst und in der Anbetung des dreieinigen Gottes, der die Liebe ist⁹.

Es ist daher einleuchtend, warum Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Römische Rota aus dem Jahre 1982 die Worte: „Eure erste Aufgabe ist der Dienst an der Liebe“¹⁰ mehrmals wiederholte und sich entschloss, diesen wichtigen Aspekt der

³ Ioannes Paulus II, *Constitutio apostolica „Sacrae disciplinae leges“*, Acta Apostolicae Sedis [im Weiteren: AAS] 75 (1983), Pars II, S. XI-XII.

⁴ Pius XI, *Constitutio apostolica. De quibusdam Praelatis Romanae Curiae et variis eorum ordinibus*, AAS 26 (1934), S. 497; Paulus VI, *Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [25 I 1966], AAS 58 (1966), S. 153.

⁵ Paulus VI, *Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno* [11 I 1965], AAS 57 (1965), S. 234.

⁶ Idem, *Allocutio ad Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [28 I 1971], AAS 63 (1971), S. 140, Nr. 4c.

⁷ Vgl. F. Bersini, *La figura del giudice ecclesiastico nei discorsi dei Papi*, *Civiltà cattolica* 138, 2 (1987), S. 461-462.

⁸ *È attraverso l'„aequitas canonica“ che si afferma il carattere pastorale del vostro ufficio giudiziario [...]. Invero questo ministero della Chiesa è, nel pieno senso della parola, pastorale; è un ministero del sacerdozio cristiano* – Paulus VI, *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [8 II 1973], AAS 65 (1973), S. 100.

⁹ Ibidem, S. 103; Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos* [28 I 1982], *ComCan* 14 (1982), S. 15, Nr. 2.

¹⁰ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae...* [28 I 1982], S. 18, Nr. 7.

Mission der Kirche *explicite* mit dem Werk Christi selbst als identisch zu betrachten¹¹. Auf diese Weise wurde – zwar nicht zum ersten Mal im nachkonziliarischen Magisterium der Päpste¹², aber zum ersten Mal mit einer solchen Akzentuierung – das christologische Paradigma bei der Bestimmung der Eigenart des Amtes eines Kirchenrichters in den Vordergrund gestellt. Der Dienst *dicere ius in Ecclesia* wird im Namen Jesu Christi ausgeübt. Kein anderer, nur Christus allein, bleibt in jeder dienenden Aktivität der kirchlichen Gerichtsbarkeit der einzige Richter, das einzige Fundament und Maß aller Rechtsprechung in der Kirche. Dieser Erkenntnis entspringt dann die Verpflichtung, bei der Fällung eines gerechten Urteils, und zwar durch richtige Anwendung der Rechtsnormen („unter Wahrung der *aequitas canonica*“)¹³, die Lehre Christi nicht aus den Augen zu verlieren, die dem Gemeinwohl der Kirche sowie deren Sendung gilt, die durch ein übergeordnetes Ziel: *salus animarum*, bestimmt ist¹⁴. H. Mussinghoff bemerkt zutreffend, so sei eben der Sinn der die Urteile der Römischen Rota anfangenden und beendenden Formeln. Jedes Urteil dieses Gerichtes beginnt mit Anrufung des Namens Christi¹⁵ und endet mit der Formel: *Solum Deum prae oculis habentes et nomine Christi invocato pronuntiamus, sententiamus et definitive decernimus...*¹⁶.

Welche Erkenntnis ergibt sich nun aus der Tatsache, dass die kanonische Gerechtigkeit¹⁷ – und was daraus folgt: die Rechtspflege der Kirche – vor dem Hintergrund der Definition Gregors des Großen eine priesterliche Dimension *par excellence* besitzt¹⁸? Die Funktion eines Richters in der Kirche lässt sich nämlich nicht im Rahmen eines autonomen, separatistisch verstandenen *ius dicere* einschließen, d.i. auf die Aufgabe der Urteilsfällung reduzieren, die aufgrund des materiellen Rechts und anhand des Prozessrechts geschieht und bestimmt, welche Norm

¹¹ Ibidem, S. 15, Nr. 3.

¹² Vgl. Paulus VI, *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [31 I 1974], AAS 66 (1974), S. 85.

¹³ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...* [17 II 1979], S. 10, Nr. 2; idem, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos (Il giudice si guardi sempre da una malintesa compassione che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale)* [18 I 1990], ComCan 22 (1990) S. 5, Nr. 4; vgl. A. Pastwa, „Caritas“ *fundamentum kościelnego wymiaru sprawiedliwości. U teologicznych podstaw procesu małżeńskiego*, in: „Sędzia i Pasterz”. *Księga pamiątkowa w 50-lecie pracy ks. Remigiusza Sobańskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach (1957-2007)*, red. M.H. Typańska, Katowice 2007, S. 154-157.

¹⁴ Vgl. H. Mussinghoff, *Nobile est munus jus dicere iustitiam adhibens aequitate conjunctam*, in: *Theologia et Jus Canonikum. Festgabe für Heribert Heinemann*, hrsg. von H.J.F. Reinhardt, Essen 1995, S. 22.

¹⁵ Vgl. CIC 1983, can. 1609 § 3, can. 1612 § 1.

¹⁶ H. Mussinghoff, „*Il vostro lavoro è giudiziario, ma la vostra missione è evangelica, ecclesiale e sacerdotale, rimanendo nello stesso tempo umanitaria e sociale*” – *Reflexionen zum Dienst des kirchlichen Richters*, *De processibus matrimonialibus* 8, 1 (2001), S. 67.

¹⁷ Vgl. A. Pastwa, „Caritas“ *fundamentem...*, S. 150-153.

¹⁸ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Praelatos Auditores ceterosque Officiales et Administros Tribunalis Sacrae Romanae Rotae: in ferendis sententiis responsis Dicasteriorum et Tribunalium Sedis Apostolicae standum est* [24 I 1981], ComCan 13 (1981), S. 15, Nr. 5; vgl. Paulus VI, *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [29 I 1970], AAS 62 (1970), S. 112.

gegenüber demjenigen verbindlich ist, dem das Urteil gilt¹⁹. Die Optik des grundlegenden ekklesiologischen Prinzips der *Communio* platziert das Richteramt ontisch im Rahmen der einen und einzigen (unteilbaren) Verfügungsgewalt der Kirche, und zwar indem es dem kirchlichen Dienstant eines Bischofs direkt unterstellt wurde, das „aus göttlicher Einsetzung kommt“²⁰, Gott sakramental in dreifacher Hinsicht zu „repräsentieren“, und zwar als Heiligung, Lehre und Leitung²¹. Die Ausübung der Rechtsgewalt der Kirche ist demnach nichts anderes, als Ausübung *unius sacrae potestatis*, die an die Aktualisierung der *tria munera* Christi – der drei Dimensionen der Mission und des Dienstes Christi²². Daher begleitet der Hinweis auf christologische Basis des Amtes eines Kirchenrichters in der nachkonziliaren Lehre der Päpste den Hinweis auf die ekklesiale Untrennbarkeit der Rollen, und zwar auf der einen Seite die des Priesters, Lehrers und Seelsorgers²³ und auf der anderen die des gerechten Richters. Ausschließlich in einem solchen Kontext wird die Wahrheit dargestellt, dass das *ius dicere* den erwähnten Dienst mitbestimmt. Jeder, der diesen Dienst im Namen Christi ausübt, und dem Gedanken der Untrennbarkeit des personalen und synodalen Elements der *sacra potestas* folgend²⁴, unterscheidet sich von den Priestern-Seelsorgern dadurch, dass er darüber hinaus ein Kirchenrichter ist²⁵.

Vor dem Hintergrund dieser Voraussetzungen vollzog Johannes Paul II. in seiner wichtigen Ansprache an die Römische Rota vom 17.1.1998²⁶ eine Synthese der Theologie und Teleologie des Amtes eines Kirchenrichters. Nach der Auffassung des Papstes ist es unmöglich, dass ein Richter als ein authentischer *sacerdos iuris* in einer Kirchengemeinschaft zu einer dienenden Aktualisierung des *officium caritatis et unitatis* nicht berufen wird²⁷. Wenn also angenommen werden darf, dass der Aspekt des Dienstes – und zwar nach dem Vorbild Christi, des Hohepriesters, der „nicht gekommen [ist], dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und

¹⁹ Vgl. R. Sobański, *Uwagi o funkcji sędziego w procesie o nieważność małżeństwa*, *Ius Matrimoniale* 3 (1998), S. 48-49.

²⁰ Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia „Lumen gentium“*, Nr. 28, 1.

²¹ „Die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, innehaben und in seiner Person handeln“ – ibidem, Nr. 21, 2.

²² Vgl. L. Gerosa, *Interpretacja prawa w Kościele. Zasady, wzorce, perspektywy*, przekł. K. Kubis, A. Porebski, Kraków 2003, S. 184-186.

²³ Ioannes Paulus II, *Discorso del Santo Padre ai Membri del Tribunale della Rota Romana (Il vostro lavoro è giudiziario, ma la vostra missione è fondamentalmente evangelica, ecclesiale e sacerdotale)* [30 I 1986], *ComCan* 18 (1986), S. 28, Nr. 4.

²⁴ „Die Synodalität ist die innere ontologische Dimension der *sacra potestas*, sie gilt nicht nur für Bischöfe, sondern auch für alle Gläubigen, die über die Macht des Geistes verfügen, also für Priester und Diakone. Aus diesem Grund besteht ein enger Zusammenhang zwischen der synodalen Ausübung der *sacra potestas* und der »Mitverantwortung« aller Gläubigen, vor allem der Laien, weil das allgemeine Priestertum bei dem Gestalten des Priestervolkes vor dem Priestertum als Dienst der Geweihten [*sacerdotio ministeriale*] den Vorrang hat“ – L. Gerosa, *Interpretacja prawa...*, S. 187; vgl. J. Beyer, *Iudex laicus vir vel mulier*, *Periodica de re morali, canonica, liturgica* [im Weiteren: *PRMCL*] 75 (1986), S. 29-30.

²⁵ Vgl. R. Sobański, *Uwagi o funkcji sędziego...*, S. 48.

²⁶ Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [17 I 1998], *ComCan* 30 (1998), S. 7-11.

²⁷ Ibidem, S. 8, Nr. 2.

sein Leben gebe als Lösegeld für viele²⁸ – das essentielle Wesen des apostolischen Dienstes ausmacht²⁹, dann setzt das im priesterlichen Geiste realisierte³⁰ *ministerium iustitiae* (und zwar in jeder Dimension der Aktivität eines Richters) voraus, dass das Prinzip konsequent realisiert wird, das den Namen *diaconia* trägt³¹. Dieses tief in der christlichen Tradition verwurzelte Kriterium lässt – im Rahmen einer Rechtsordnung, die auf der Liebe aufbaut³² – den Dienst eines Kirchenrichters darin erblicken, dass er die *Communio* der Gläubigen in *caritate* gestaltet, indem er „ein effektiver Meister einer konkreten *diaconia* in Bezug auf jeden Menschen, und auf jeden Christen insbesondere“³³ ist.

Dieser doktrinale Kontext weist auf den wahren Tiefsinn der Ansprache Johannes Pauls II. an die Römische Rota vom 5. Februar 1987 hin. Damals ließ sich das an die Welt der Kanonistik gerichtete Memento vernehmen: die höchste Berufung des Kirchenrichters ist der „Dienst an der Wahrheit und der Liebe (*caritas*) in der Kirche und für die Kirche“³⁴. Daher liegt es dem verantwortungsbewussten Richter ob, in seinem Dienst eine getreue Aktualisierung des Dienstes Christi, des Hohepriesters und Hoherichters, anzustreben. Er muss sich dessen bewusst sein, dass die seiner Sorge anvertrauten Gläubigen (als jeder einzelne) und die Gemeinschaft der Kirche (als ein Ganzes) die Teleologie des Kirchenrechts ausmachen: damit der Gläubige sein Glaubensleben *in communione* gestalte und damit die *Communio* ihm als Zeichen der Erlösung aufleuchte³⁵.

2. Im Dienste der *persona humana et christiana*...

Die menschliche Person, das alleinige Objekt des Evangelisationswerkes der Kirche und der kirchlichen Rechtsprechung zugleich, ist das wahre Zentrum des *ministeriums iustitiae*. Die Proklamation, die die Ansprache des Papstes Johannes Paul II. an die Römische Rota aus dem Jahre 1995 enthält³⁶, eröffnet die je-

²⁸ Mk 10,45.

²⁹ Vgl. L. Scheffczyk, *Die Verschiedenheit der Dienste: Laien – Diakone – Priester*, IKZ „Communio“ 25 (1996), S. 507.

³⁰ Z. Grochowski, *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, Monitor ecclesiasticus 110 (1985), S. 503.

³¹ Vgl. R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, S. 145-147.

³² Vgl. M.F. Pompedda, *Il processo canonico di nullità di matrimonio: legalismo o legge di carità?* Quaderni Studio Rotale 3 (1989), S. 25-44.

³³ Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis*... [18 I 1998], S. 8, Nr. 2.

³⁴ Idem, *Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos (Il giudice non si lasci suggestionare da perizie basate su premesse antropologiche inaccettabili)* [5 II 1987], ComCan 19 (1987), S. 7, Nr. 9; vgl. Z. Grochowski, *Sędzia kościelny wobec ekspertów neuropsychiatrycznych i psychologicznych*, Prawo Kanoniczne [im Weiteren: PK] 31, 3-4 (1988), S. 75-98; F. Loza, *Ministerio de verdad y de caridad (Comentario de un juez eclesiástico al discurso del Papa a la S. R. Rota, 5-II-1987)*, IusCan 27 (1987), S. 609-617.

³⁵ R. Sobański, „*Omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda sit animarum*”. *Uwagi o zbawieniu dusz jako celu prawa kościelnego*, Ateneum Kapłańskie 134 (2000), S. 216.

³⁶ Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [10 II 1995], ComCan 27 (1995), S. 3, Nr. 1.

den Kirchenrichter bei seiner Amtsausübung verpflichtende und ihn zu leitende Perspektive, die Schönheit und Gutheit des Ehebundes aufzuzeigen. Seine Amtsausübung steht nämlich im Dienst der Wahrheit³⁷: *an constet de matrimonii nullitate in casu?* Die getreue Ausübung des Amtes eines Kirchenrichters darf keinesfalls von der Tatsache absehen, dass es eben die Würde der Person, des Menschen und Christen, der spezifischen auf Gerechtigkeit fußenden Relation zugrunde liegt, die der Ehebund ausmacht³⁸. Daher muss das Kollegialgericht, das über die Existenz oder die Nichtexistenz einer konkreten Ehwirklichkeit sein Urteil fällt, seinen Dienst auf festem anthropologischem, theologischem und juristischem Fundament aufbauen, und zwar mit einer richterlichen Umsicht, die für die humanen Werte und die Erlösungswirklichkeit besonders sensibilisiert ist. Jegliche Aktualisierung einer solchen *prudencia iuris*³⁹ wird zum Zeugnis dafür, dass die Sorge der Kirche dem „heiligen Bund“ der Ehe gilt, der das Gemeingut beider Eheleute und ihrer Kinder sowie der menschlichen Gemeinschaften: der Familie, der Kirche und der Menschheit ist⁴⁰. In der Konsequenz wird „der Wert der Person, der der Maßstab der menschlichen Würde ist“⁴¹, immer zum Gemeingut erhoben, das besonderen Schutzes bedarf.

In diesem doktrinen Kontext nehmen die Authentizität und die Sendungskraft der Allokution von 1998, die an die Römische Rota gerichtet wurde, nicht wunder, denn sie weist auf den wahren Sinn des Dienstes am Menschen im Bereich der kirchlichen Rechtsprechung. Johannes Paul II., indem er an die Intuition seines Vorgängers auf Petri Stuhl anknüpft⁴², betont mit allem Nachdruck, der Kirchenrichter müsse sich – wolle er alle Prozeduren der Nichtigkeitserklärung redlich einhalten und hinsichtlich der Art und Weise, wie er die Wahrheit von der Ehe in seinem Urteil ausspricht, insbesondere – mit der Rolle des evangelischen Guten Hirten identifizieren⁴³. Wer sonst, wenn nicht Christus, der höchste Gesetzgeber und der höchste Richter, der sich dem verlorenen und verletzen Schaf mit Liebe, Sorge und Hoffnung zuwendet, sowie der gute Lehrer, der dem göttlichen Gesetz „des Anfangs“ treu ist und der die volle Wahrheit vom Menschen und dessen höchster Berufung ausspricht⁴⁴, bleibt das einzige und unerreichbare Vorbild bei der Funktion, in Ehefragen zu entscheiden?

³⁷ Vgl. Z. Grocholewski, *Iustitia ecclesiastica et Veritas*, PRMCL 84 (1995), S. 7-30; R. Sobański, *Iudex veritatem de matrimonio dicit*, Ius Matrimoniale 4 (1999), S. 181-196.

³⁸ Vgl. A. Paśwa, *Personalistyczna struktura małżeństwa kanonicznego w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 34 (2001), S.184-193.

³⁹ Benedictus XVI, *Allocutio Summi Pontificis ad Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [26 I 2008], ComCan 40 (2008), S. 10.

⁴⁰ Vgl. Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* „*Gaudium et spes*“, Nr. 48, 1.

⁴¹ Ioannes Paulus II, *Litterae Familiis* „*Gratissimam sane*“ [2 II 1994], AAS 86 (1994), S. 886, Nr. 12.

⁴² Vgl. Paulus VI, *Allocutio ad Praelatos...* [8 II 1973], S. 101.

⁴³ Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], S. 8-9, Nr. 3.

⁴⁴ Vgl. idem, *Litterae encyclicae* „*Veritatis splendor*“ [6 VIII 1993] [Kap. I: „*Magister, quid boni faciam...?*“ (Mt 19,16)], AAS 85 (1993), S. 1138-1155, Nr. 6-27.

Jeder Versuch, bei der Erfüllung des *munus iudicandi* in die Fußstapfen des Guten Hirten zu treten und sein Urbild zu aktualisieren, setzt vor allem eine Haltung dem konkreten Menschen gegenüber voraus, die seine Einmaligkeit und Außergewöhnlichkeit achtet, denn der Mensch als Person verwirklicht seine individuelle Subjektivität und seine Eheberufung in einer konkreten (keineswegs abstrakten!) historischen, ethnischen, gesellschaftlichen und kulturellen Situation⁴⁵. Eine das Humane achtende und eine Aufgeschlossenheit gegenüber dem anderen voraussetzende Haltung lehnt jegliche Routine sowie die auf Denkklišees zurückgehende Rechtsprechung, der das Drama eines Ehepartners oder auch beider Eheleute nicht bewusst wird, auf eine radikale Art und Weise ab, zumal beide Parteien sich voller Hoffnung in die Hände der Gerechtigkeit des Hirten ergeben. Der Richter, der zugleich auch ein guter Hirte sein will, wird der Versuchung widerstehen können, seinen Richterspruch auf eine nicht-evangelische Art zu fällen, den am Zusammenbruch des Ehebundes Schuldigen um jeden Preis bloßzustellen und ihn zu verurteilen. Der Richter – ein guter Hirte – wird einer solchen Versuchung das Zeugnis der im Laufe des Prozesses erkannten Wahrheit über diese konkrete Ehe entgegenstellen, und zwar nach den Prinzipien des durch die Liebe motivierten Gewissendienstes⁴⁶, d.i. eines solchen Dienstes, dessen unmittelbares Ziel ein zu Gott bekehrtes „Herz“ ist, das in der Liebe zum Guten aufgeht⁴⁷.

Weil die menschliche Person das Zentrum des richterlichen Dienstes ausmacht, bedeutet dies in der Praxis, dass der Richter die Optik der christlichen Anthropologie *in extenso* anerkennen muss. Nicht ohne Bedeutung ist dabei die Tatsache, dass die vom Magisterium des II. Vatikanischen Konzils verkündete⁴⁸, und zwar als die einzig adäquate Sicht des Menschen, die die Errungenschaften der Humaniora mitberücksichtigt, und der medizinisch-biologischen sowie der psychologisch-psychiatrischen Wissenschaften insbesondere, keineswegs das Gepräge eines übertriebenen Idealismus hat⁴⁹. Im Gegenteil ist eine solche anthropologische Konzeption ihres integren Charakters wegen *par excellence* realistisch⁵⁰. Und wenn es dem so ist, dann sind die Schlussfolgerungen zwingend und eindeutig. Eine der Hauptaufgaben eines Menschen, der beide Rollen, die des Richters und die des Seelsorgers, in seiner Person vereint und der eine Ehe für nichtig zu erklären befugt ist, ist also die

⁴⁵ Idem, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [22 I 1996], ComCan 28 (1996), S. 5, Nr. 5.

⁴⁶ Vgl. idem, *Allocutio Summi Pontificis...* [10 II 1995], S. 6-7, Nr. 8.

⁴⁷ Idem, *Veritatis splendor*, Nr. 64.

⁴⁸ Vgl. idem, *Gaudium et spes*, Nr. 12-22.

⁴⁹ Denn der übertriebene „Optimismus“ einer solchen anthropologischen Konzeption würde den minimalen kanonischen Ansprüchen hinsichtlich der Eheschließung, etwa der Ehefähigkeit, nicht gerecht werden, was in der Folge die Fragestellung des seiner Natur nach allgemeinen und grundlegenden Rechts eines jeden Mannes und einer jeden Frau, eine Ehe einzugehen, bedeuten würde – vgl. CIC 1983, can. 1058; Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [27 I 1997], ComCan 29 (1997), S. 14-16, Nr. 4-5.

⁵⁰ Idem, *Allocutio Summi Pontificis...* [10 II 1995], S. 3-5, Nr. 1-5.

Pflicht, die Voraussetzungen der christlichen Anthropologie auf eine komplexe Weise anzuwenden⁵¹.

Einer verantwortungsvollen Ausübung des richterlichen Dienstes in Fragen *de nullitate matrimonii* kommt die personalistisch geprägte Lehre des Papstes Wojtyła von der menschlichen Person, was im Kontext der Berufung zur Ehe von großer Bedeutung ist, zu Hilfe. Es ist dieses Magisterium, das in den Ansprachen an die Römische Rota seine Widerspiegelung fand. Aus diesem Grunde sind die genannten Ansprachen, das Magisterium des Bischofs von Rom, das an die kirchliche Judikative gerichtet war und das vor dem Hintergrund der theologischen und juristischen Beschreibung der Ehe einen doktrinalen Horizont der christlichen Anthropologie entwarf, den unerlässlichen Ausgangspunkt für die Interpretation der Eherechtsnormen.

Den Wert dieser päpstlichen Anweisungen, die er dem richterlichen Dienst erteilt, und zwar sowohl juristisch als auch pastoral gesehen, kann man aufgrund der Inhaltsanalyse der oben zitierten Allokution an die Rota von 1987⁵² erkennen. In dieser Ansprache weist der Papst im Kontext der Bemerkungen über die Schwierigkeiten der Kirchentribunale bei der Anwendung des Titels der psychischen Unfähigkeit zur Übernahme wesentlicher Eheverpflichtungen⁵³, auf die Pflicht eines jeden Richters hin, sein Wissen über die menschliche Person im Lichte der geoffenbarten Wahrheit vertiefen zu müssen⁵⁴. Denn eine wesentliche Gefahr, der die richterliche Treue ausgesetzt werden kann, und zwar die Untreue dem Lehramt gegenüber, entspringt dem Einfluss der Trends, die sich von den zeitgenössischen Strängen der philosophischen Anthropologie ableiten und die dann von einigen psychologischen Ansätzen verinnerlicht wurden⁵⁵, die sich aber der christlichen Anthropologie widersetzen. Das Gemeinsame dieser Konzeptionen macht der individualistisch geprägte „Immanentismus“⁵⁶, mit der Ablehnung jeglicher objektiver Werte, die den Menschen zu seiner Endbestimmung – der vollkommenen Liebe zu Gott und zum Mitmenschen – als dessen hervorstechendem Merkmal. Diese Konzepte unterscheiden sich voneinander in zweierlei Hinsicht: Entweder ist ihr Ausgangspunkt eine pessimistische Sicht des Menschen, gemäß deren der Mensch keine anderen Objekte seines Strebens als Neigungen besäße, die den in-

⁵¹ Vgl. Z. Grocholewski, *Sakrament małżeństwa: fundament teologiczny prawodawstwa kościelnego*, PK 40, 1-2 (1997), S. 192-194.

⁵² Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], S. 3-8.

⁵³ Vgl. CIC 1983, can. 1095, Nr. 3.

⁵⁴ Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], S. 3, Nr. 1. Eine ähnliche Pflicht der Bandverteidiger hat der Papst in der Rota-Ansprache von 1988 betont – idem, *Allocutio Summi Pontificis ad Praelatos Auditores, Ministros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* (II „Difensore del vincolo“ è il necessario garante del rispetto della visione cristiana del matrimonio) [25 I 1988], ComCan 20 (1988), S. 69-75.

⁵⁵ Z. Grocholewski, *Sędzia kościelny...*, S. 80.

⁵⁶ Ioannes Paulus II, *Veritatis splendor*, [Kap. II: „Nolite conformari huic saeculo“ (Rom 12, 2)], Nr. 28-83; idem, *Gratissimam sane*, Nr. 14; idem, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Ministros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* (Di fronte a una visione immanentistica e edonistica dell'amore sponsale la Chiesa è chiamata a riproporre integralmente il messaggio evangelico sul matrimonio) [28 I 1991], ComCan 33 (1991), S. 8-13.

neren Impulsen oder äußeren sozialen Bedingungen entspringen. Oder wird dieser übertrieben pessimistischen Sichtweise eine übertrieben optimistische Sicht des Menschen gegenübergestellt, gemäß derer der Mensch imstande sei, kraft des eigenen Strebens seine Selbstverwirklichung zu erlangen⁵⁷.

Im Kommentar zu der erwähnten Allokution bringt Z. Grocholewski die päpstliche Auslegung der christlichen Anthropologie synthetisch auf eine knappe Formel. Dieser hervorragende Kanonist weist darauf hin, dass das vom Papst entworfene ganzheitliche Bild der *persona humana et christiana* zwei sich zueinander in einem komplementären Verhältnis befindende Grundwahrheiten beinhaltet. Einerseits ist die menschliche Person Gottes Ebenbild, das sich einer außergewöhnlichen Berufung im eschatologischen Sinne erfreut, und zwar sich seinem Telos zu nähern und sich mit ihm zu vereinen, was seine Erfüllung ausmacht. Andererseits wird dieselbe Person bei der Verwirklichung ihrer Berufung mit Hindernissen konfrontiert, die der destruktiven Kraft ihres eigenen Begehrens entspringt. Die endgültige Antwort auf das Geheimnis der menschlichen Existenz ist Christus selbst sowie das Geheimnis der Erlösung. Genauso, wie es wahr ist, dass der Mensch in einer inneren Zwietracht lebt, die eine Konsequenz der Erbsünde ist, so ist es gleichzeitig auch wahr, dass der Geist Christi es vermag, den Menschen von dessen Schwäche radikal zu befreien⁵⁸.

Die Implikationen dieser allgemeinen Richtlinien des Magisteriums, die den Richtern-Hirten erteilt wurden, damit sie die Eigenart der Berufung zur Ehe sowie die Eigenart der Institution der Ehe gebührend betonen, sind nicht zu überschätzen. Diese ganzheitliche Sicht des Menschen setzt notwendig voraus, dass die Ehe ein unveräußerliches transzendentes Ausmaß besitzt⁵⁹. Denn die Ehe ist gottgewollt eine grundlegende Institution des gesellschaftlichen Lebens, der „von ihrem Anfang an“ ein verborgener sakraler Charakter innewohnt. Von Christus zu einem Gnaden- und Heiligungsmittel erhoben, ist die Ehe ein Weg für die christlichen Ehepartner, die sie zum Erlösungsziel führt, und zwar zur Teilhabe an der Kommunion der die Heilige Dreifaltigkeit bildenden Gottespersonen. Mehr noch: Diese „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“⁶⁰, die durch das gegenseitige personale Sich-Schenken der Eheleute (*communio personarum*) konstituiert und verwirklicht wird, ist hier und jetzt berufen, eine Widerspiegelung von ihrem göttlichen Urbild zu sein⁶¹. Dieser Aspekt kann nur dann Wirklichkeit werden, was Johannes Paul II. besonders betont, lediglich dank der ständigen Selbstverleugnung und gegenseitigen Aufopferung der Eheleute. Daher bildet die vom Heiligen Geist inspi-

⁵⁷ Idem, *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], S. 5, Nr. 4.

⁵⁸ Ibidem, S. 3-6, Nr. 2, 4, 6; Z. Grocholewski, *Sędzia kościelny...*, S. 81-82; idem, *Sakrament małżeństwa...*, S. 193.

⁵⁹ Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis ad Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [30 I 2003], ComCan 35 (2003) S. 6-10. „Deshalb wohnt dem Wesen der Ehe die Transzendenz inne, schon von Anfang an, weil sie dem natürlichen Unterschied zwischen Mann und Frau in der Schöpfungsordnung innewohnt“ – ibidem, S. 7, Nr. 3.

⁶⁰ *Gaudium et spes*, Nr. 48, 1.

⁶¹ Ioannes Paulus II, *Gratissimam sane*, Nr. 6-7.

rierte Behauptung des Autors des Epheserbriefes den Gipfelpunkt jeder ehelichen Katechese: die gegenseitige Liebe des Mannes und der Frau (des Ehemannes und der Ehefrau) müsse Christus nacheifern, der sich am Kreuz für uns hingegeben hat⁶².

Durch den Band einer solchen Liebe, die großzügig ist und sich immer erneuert, die Anforderungen stellt und opferbereit ist, miteinander verbundenen Ehepartner, indem sie alle menschenmöglichen Mittel anwenden und vor allem ihr Vertrauen in die Kraft der Gnade Gottes setzen, können und müssen die Momente der Verwirrung und Schwierigkeiten des ehelichen Lebens überwinden⁶³. Daher bleibt die Aufgabe eines guten Hirten und eines guten Lehrers der Wahrheit nach wie vor, die Eheleute zu ermahnen, dass ihre Berufung zur Liebe gleichzeitig auch zur Aufgabe wird, die Schwierigkeiten des Alltags gemeinsam zu überwinden und die unerlässlichen Einschränkungen und die Last des Ehelebens zu akzeptieren⁶⁴. Daher rührt, dass der richterliche Dienst, über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ehe zu befinden, von der Sorge um das Wohl beider Eheleute getragen werden muss, was nicht nur in der Sentenz, sondern auch in der klaren Urteilsbegründung zum Ausdruck gebracht werden muss⁶⁵. Dies muss allerdings vom Gedanken begleitet werden, dass er Christus nacheifern muss, die Wahrheit mit Liebe zu verkünden, die den Menschen befreit⁶⁶.

3. ... *et communio Ecclesiae*

Der Kirchenrichter, der an der *sacra potestas* des Diözesanbischofs teilhat, darf das authentische Mysterium der Kirche nicht aus den Augen verlieren⁶⁷. Indem Johannes Paul II. auf diese Anweisung des II. Vatikanischen Konzils, die das Dekret *Optatam totius* zum Ausdruck brachte, zurückgreift und sie in einer breiten ekklesialen Perspektive erscheinen lässt, lehrt er von einer zweiten, komplementären Deutungsdimension der Ikone des Guten Hirten. Die von der kirchlichen Rechtsprechung jederzeit zu aktualisierende, zutiefst humane pastorale Sorge um die „verlorenen Schafe“ bietet den partikularen Ausdruck der umfassenderen pastoralen Sorge der Priester, deren Evangelisationsmission dar, mit der sie alle Schafe umgeben, die sich um Christus versammelten („eine Herde und ein Hirte“⁶⁸). Daher darf die Katholizität dieses Missionswerkes, die das funktional-pastorale Profil des kanonischen Rechtes determiniert, und zwar auf eine solche

⁶² Ioannes Paulus II, *Familiaris consortio*, Nr. 13; idem, *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], S. 6, Nr. 6; vgl. Z. Grochowski, *Sędzia kościelny...*, S. 82.

⁶³ Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis ad Auditores, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* [28 I 2002], ComCan 34 (2002), S. 15, Nr. 5.

⁶⁴ Vgl. idem, *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], S. 5-7, Nr. 5, 7; vgl. Z. Grochowski, *Sakrament małżeństwa...*, S. 193.

⁶⁵ Vgl. R. Sobański, *Uwagi o funkcji sędziego...*, S. 48-51.

⁶⁶ J 8, 32; Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [5 II 1987], S. 7-8, Nr. 9.

⁶⁷ Vgl. Vaticanum II, *Decretum de institutione sacerdotali „Optatam totius”*, Nr. 16, 4.

⁶⁸ Joh 10, 16.

Weise, dass die Verwirklichung dieses höchsten, transzendenten Ziels: *salus animarum*, das u. a. dank der dienenden Rolle der Rechtsprechung in der Praxis des Lebens der Kirche zustande kommt, nichts anderes bedeuten, als die Anstrengung, die menschlich-göttliche *Communio* tagtäglich zu aktualisieren⁶⁹.

Indem der Heilige Vater auf das trinitäre Fundament der so begriffenen Kirche sowie auf deren Identität, die im Mysterium *de Trinitate, in Trinitate, ad Trinitatem*⁷⁰ aufgeht, hinweist, betont er, dass es jedem Hirten des Gottesvolkes als *sacerdos iuris* in seiner Diözese eine besondere Aufgabe obliegt, das *officium caritatis et unitatis* zugunsten des Gutes der ganzen Gemeinschaft zu aktualisieren⁷¹. Daher kann es nicht wundernehmen, dass diese Aufgabe, auf dem Fundament des Wortes Gottes und der Sakramente die Einheit *in caritate* zu gründen, auch in einer grundlegenden Weise den Dienst eines jeden Kirchenrichters in Ehenichtigkeitsverfahren mitbestimmt. Der Papst betont die Tatsache, dass die richterliche Verteidigung eines gültigen Ehebandes durch die gerechte Erklärung *pro vinculo*, ihrem Wesen nach den Schutz einer unwiderruflichen Gabe Gottes, die den Eheleuten, ihren Kindern und der Gesellschaft, und was nicht aus dem Blickfeld geraten darf, der ganzen Kirche zugute kommt⁷². Die Ehe der Getauften, die von Christus zur Würde eines Sakramentes als eines wirklichen und wirksamen Zeichens des Bandes, das den Bräutigam mit seiner Braut verbindet, erhoben wurde⁷³, fügt die Ehepartner in das Geheimnis der Liebe Gottes und in seine Heilsökonomie ein. Ein Kirchenrichter, Priester und Seelsorger zugleich, dessen Motivation dem *sentire cum Ecclesia* entspringt⁷⁴, das gemeinschaftsbildend ist, wird die Wahrheit aus den Augen nicht verlieren, dass ein rechtsgültig eingegangener Ehebund ein bedeutsamer ekklesialer Akt ist, der den grundlegendsten Baustein der Kirche ausmacht⁷⁵: die Hauskirche, die sakramentale Wirklichkeit der *Ecclesia domestica*⁷⁶.

Praktische Hinweise für die Praxis der Kirchenrichter in Ehesachen und für die Verkündung voller Wahrheit über die christliche Ehe, in der die menschliche Wirklichkeit und die göttliche Wirklichkeit eins werden⁷⁷, liegen auf der Hand. In tiefster Sorge und mit einer Sorgfalt, die dem Guten Hirten eigen ist, brachte der Papst sie während der Audienz am 30.1.2003 gegenüber den Mitarbeitern der Römischen Rota auf einen klaren Appell: „Insbesondere dürft ihr nie vergessen,

⁶⁹ Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], S. 3-5, Nr. 2-4; idem, *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], S. 7-9, Nr. 2-3; vgl. R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, S. 221-249.

⁷⁰ Vgl. R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie...*, S. 86-91.

⁷¹ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Nr. 813, 959; Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [17 I 1998], S. 8, Nr. 2.

⁷² Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [18 I 1990], S. 6, Nr. 6.

⁷³ Ef 5,21-33.

⁷⁴ Vgl. Grochowski, *Aspetti teologici...*, S. 501-503; idem, *Ius canonicum et caritas*, PRMCL 83 (1994) S. 9-17.

⁷⁵ Ioannes Paulus II, *Familiaris consortio*, Nr. 49-64.

⁷⁶ Idem, *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos* [28 I 1982], ComCan 14 (1982), S. 17, Nr. 5; vgl. A. Pastwa, *Przymierze miłości małżeńskiej*, *Ius Matrimoniale* 8 (2003), S. 8-16.

⁷⁷ Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...* [30 I 2003], S. 8-9, Nr. 5.

dass ihr in euren Händen jenes große Geheimnis haltet, von dem der hl. Paulus spricht (vgl. Eph 5, 32, sowohl wenn sich um ein Sakrament im engeren Sinn handelt, als auch wenn diese Ehe den heiligen Wesenscharakter des Anfangs in sich trägt und berufen ist, durch die Taufe der beiden Eheleute Sakrament zu werden. Die Betrachtung der Sakramentalität rückt die Transzendenz eurer Aufgabe ins Licht, den inneren Zusammenhang, der sie wirksam mit der Heilsökonomie verbindet. Der religiöse Sinn soll deshalb eure ganze Arbeit durchdringen. Von den wissenschaftlichen Studien über diese Materie bis hin zur täglichen Arbeit in der Rechtspflege gibt es in der Kirche keinen Platz für eine rein immanente und weltliche Sicht der Ehe, einfach weil diese Sicht weder in theologischer noch in rechtlicher Hinsicht wahr ist⁷⁸.

Die authentische pastorale Liebe, die sich dafür einsetzt, das Wohl der Person (des Menschen und des Christen) zu schützen, und sich nie gegen das Wohl, nach dem irrtümlichen Prinzip etwa: Ein Mehr an Seelsorge bedeute ein Weniger an Rechtsanwendung, engagiert⁷⁹, setzt sich dafür ein, dass die Würde von Ehe und Familie allen Menschen bewusst gemacht wird. Sie liegt darüber hinaus einer getreuen Ausübung der *diaconia iuris*⁸⁰ bei der Behandlung von Ehesachen zugrunde. Es leuchtet daher heute ein, dass die Reflexion über diese Wahrheit uns notwendig die Chance gibt, die Botschaft des Testaments von Johannes Paul II. zu verwirklichen: „Eure Arbeit ist eine gerichtliche, aber eure Sendung ist eine evangeliumsgemäße, kirchliche und priesterliche“⁸¹.

SACERDOS IUSTITIAE VERITATEM DE MATRIMONIO DICIT. EKLEZJOLOGICZNE PRZESŁANKI SPECYFIKI URZĘDU SĘDZIEGO KOŚCIELNEGO

Streszczenie

Najwyższym powołaniem sędziego kościelnego jest „posługa prawdzie i miłości (*caritas*) w Kościele i dla Kościoła” (Jan Paweł II). Odkrycie na nowo w posoborowym magisterium papieskim niniejszej reguły śmiało można uznać za kamień milowy w pracach badawczych nad specyfiką urzędu sędziego kościelnego. Konsekwentnie – od strony negatywnej – trzeba dziś akcentować, że funkcji sędziowskiej wykonywanej w Kościele nie da się zamknąć w obrębie autonomicznego, separacyjnie rozumianego *ius dicere*, a mianowicie opartej na prawie materialnym i osiągniętego na drodze określonej prawem procesowym, ustalenia w wyroku sądowym, jaka norma wiąże tego, kogo wyrok dotyczy. Optyka podstawowej zasady eklezjologicznej: *communio*, sytuuje bowiem urząd sędziowski

⁷⁸ Ioannes Paulus II, *Allocutio Summi Pontificis...*, S. 9, Nr. 6.

⁷⁹ Ibidem, S. 5, Nr. 4.

⁸⁰ Paulus VI, *Allocutio ad eos, qui Conventui Internationali interfuerunt, in urbe Roma favente Pontificia Universitate Gregoriana habito, exeunte saeculo ex quo Facultas Iuris Canonici eodem in Atheneo constituta est*, AAS 69 (1977), S. 211.

⁸¹ Ioannes Paulus II, *Discorso del Santo Padre...* [30 I 1986], S. 28, Nr. 4.

w obrębie jednej (niepodzielnej) władzy kościelnej, odnosząc go wprost do sakramentalnego „reprezentowania” Pana (poprzez urząd biskupa diecezjalnego) w potrójnej funkcji: uswięcania, nauczania i pasterzowania. Sprawowanie w Kościele władzy sądowniczej to nic innego jak wykonywanie *unius sacrae potestatis* zawsze związanej z aktualizacją *tria munera Christi* – trzech wymiarów jednej misji i posługi Chrystusa. Pełnić zatem wierne posługę sędziowską znaczy: być „do końca” świadomym eklezjalnej nierozdzielności ról – z jednej strony kapłana, nauczyciela i duszpasterza, z drugiej sprawiedliwego sędziego. Wyłącznie w takim kontekście może być współcześnie głoszona prawda, że *ius dicere* specyfikuje wymienioną posługę. Od strony pozytywnej – w posoborowym magisterium papieskim kierowanym do pracowników wymiaru sprawiedliwości (alokucje do Roty Rzymskiej) wypada dostrzec chrystologiczny paradygmat w ukazywaniu specyfiki urzędu sędziego kościelnego. Posługa *dicere ius in Ecclesia* jest wykonywana w imię Jezusa Chrystusa i nie kto inny, jak tylko Chrystus w każdej służebnej aktywności kościelnego wymiaru sprawiedliwości pozostaje jedynym Sędzią, Fundamentem i Miarą wszelkiego sądu w Kościele. Tu leży odpowiedź na pytanie, dlaczego urząd i posługa sędziego kościelnego mają, w świetle wzorcowego określenia św. Grzegorza Wielkiego, rys *par excellence* kapłański. Jeśli przyjmując, że służba na wzór Chrystusa Arcykapłana, który „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10,45), identyfikuje posługę apostołską, to realizowane w duchu kapłańskim *ministerium iustitiae* (we wszelkiej aktywności sędziego) zakłada konsekwentne wcielanie zasady, której na imię *diaconia*. Owo mocno zakorzenione w tradycji chrześcijańskiej kryterium każe widzieć – w ramach oryginalnego porządku prawnego określonego przez Miłość – służebną funkcję sędziego kościelnego w kształtowaniu komunii wiernych *in caritate* poprzez bycie „efektywnym mistrzem konkretnej *diaconia* w stosunku do każdego człowieka, a nade wszystko chrześcijanina” (Jan Paweł II).

GRZEGORZ WITA

University of Silesia, Katowice

THE CONCEPT OF DUTY AND TRANSGRESSION IN AFRICAN ETHICS

The concentration on the act of creation is the principal value in religious life and thinking of the peoples of Africa. Established reality exists because of the Supreme Being who is the creator of all things. To assure continuation of life in peace and prosperity, the world has to bear out the assumptions and maintain the order enforced at the origin of its creation. The Creator's will is passed on from generation to generation through tradition, which is guarded by the ancestors. For this reason, indigenous religion is more ethical than dogmatic by its nature. It demands the specific, principled conduct of life. Therefore, to grasp fully the traditional Sub-Saharan religions, it is necessary to try and comprehend the way in which the ideas of duty and transgression function in Africa. The notions of duty and transgression are the fundamental concepts of each ethics¹.

ABC of African ethics

Family connections and social relations are of great importance in religious outlook. Through the act of creation, God constituted an inseparable union with the world. A man and the community always stay in the centre of this unbreakable unity, which connects the Supreme Being, other supernatural beings and inanimate world. Humankind is also the main object of supernatural beings' actions and activities. As the result of such view, the community has a dominant role. The community is to take care of the relations with supernatural beings since they can affect the fate of living, bring misfortune or prosperity.

An individual and the society can only develop through maintaining the tradition and having respect for the order of the world. Any kind of behaviour aimed against this rule endangers the life. That is why, whatever is done, it should always and above all be oriented at life and harmony maintenance. African morality accents and aims to fullness of life. Everything should serve its protection and development: the order existing in the world, relations between people and the super-

¹ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1999, p. 38 and next; see T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, p. 37 and next.

natural beings, and also social order. Referring of everything to the quality of life is *ipso facto* religious activity.

There are some common qualities uniting community. They are considered to have been given by the Supreme Being, and fostered by other supernatural beings. They are regarded as moral virtues by their nature. They define not only the rules which the society operates on, but also constitute ethical pillars of community life. Since it is difficult to analyze the entire African cultural and moral richness, the search scope was limited to the West African nation of Ashantis from Ghana. Because of their history and position in West Africa, it is a representative social group².

Among these moral values which are the most appreciated by the Ashantis, we could enumerate sacrality of life, family, honour, respect, relations between neighbours, dignity, good manners, gratefulness and wisdom³. Since good is interpreted in social categories, the values especially desired are: kindness (*ayamyie*), faithfulness (*nokwardi*), compassion (*mmobrohunu*) and hospitality (*ahohoye, adoe*). The good is determined by the deeds done by the human living in the society⁴. Among the ethical orders there are the following instructions: do not shed blood (except for war time), do not commit adultery, do not commit incest, do not put a curse upon your chief, do not ridicule the weaker. In the positive aspect, they sound as follows: be polite to strangers and children, have respect for the elders, be humble towards those who are senior to you, be a man of the word, compensate in case you hurt somebody. Who wants to live long, must obey these regulations, since both disease and death are considered to be a punishment for evil deeds. Orders and bans are often expressed in the form of taboo. Every citizen shall respect them for the common good since the punishments and consequences refer to the entire community. The Supreme Being (called by the Ashanti Onyame) sooner or later rewards or punishes human's behaviour. The individual who acts well, is often called "God's true child", while an evildoer is referred to as "person who has no fear of Onyame"⁵.

² More on the research on Ashanti people see R. Rattray, *Ashanti*, Oxford 1923; P. Sarpong, *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra 1974; J. Danquah, *The Akan Doctrine of God. A Fragment of Gold Coast Ethics and Religion*, London 1968²; A. Zajączkowski, *Aszanti – kraj Złotego Tronu*, Warszawa 1963; G. Wita, *Istoty nadnaturalne ludu Aszanti z Ghany*, Katowice 2007.

³ P. Sarpong, *Missio ad gentes in Africa*, *Studia missionalia* 51 (2002), p. 368 and next; see L. Magesa, *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, Nairobi 1998, p. 226 and next; C. Nyamiti, *The Scope of African Theology*, Kampala 1973, p. 9 and next.

⁴ K. Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, Philadelphia 1995, p. 132.

⁵ P. Sarpong, *Aspect of an African World-View*, in: J.S. Pobee (ed.), *Religion, Morality and Population Dynamics*, Legon 1977, p. 64 and next.

The educational role of oral tradition

True conceiving of indigenous morality is based on transmission and custom. This is the oral tradition that provides the moral code of conduct and specifies ethical attitudes which preserve the order in the universe⁶. The stories about spider Anansi (*anasesem*) also have an educational function in the process of creation of expected ethical behaviours⁷. The diversity of Ashanti philosophy and in consequence, the multiplicity of interpretations of values underlying the patterns of behaviour, is illustrated by the proverbs, their form and content – they are often made up of few enigmatic words or sentences. Proverbs are mnemonic methods of remembering everything what is important for the society, where tradition and the rules of life committed to memory⁸. Proverbs accurately connect a moral norm with the specific context. The same situation can be observed with “talking drums”. The messages drummed during the ceremony sometimes have ethical meaning like e.g. chorus during the chief’s meetings: “If you are in the habit of doing what is just, you live long” (*wodi asem pa a wonyin kye*)⁹.

Some moral values are specially emphasized in proverbs. These are:

- truth: “Honest confession is difficult to make but it brings peace of mind” (*pae mu se ye fere, nso eye ahodwo*)¹⁰;
- generosity and beneficence: “It takes one man to kill an elephant, but it is a whole town that consumes it” (*obiakofo na okum sono ma amanson nhinaa di*). This proverb shows that good deeds and their effects should bring advantage to the greatest number of people¹¹;
- good manners: “If the yam does not grow well we should not blame it, it is due to the soil” (*bayere ammo a, yennunu no aba ne sibere so*). It proves the importance of the quality of home, its products and its good name to which the Ashantis pay much attention¹²;
- obedience and respect: “If you are taller than your father, it does not follow that he is your equal” (*esen w’agya tsentsen a, nna nnye wo pen bi a*)¹³;
- cooperativeness and mutual help: “The left hand washes the right hand, the right hand washes the left hand” (*benkum guar nyimfa, na nyimfa guar benkum*)¹⁴;

⁶ G. Wita, *Podstawy moralności Aszantów*, in: J. Górski (red.), *Nowy kontekst misji ad gentes*, Katowice 2005, p. 76.

⁷ C. Vecsey, *The Exception Who Proves the Rules: Ananse the Akan Trickster*, *Journal of Religion in Africa* 12 (1981), p. 161 and next; see G. Wita, *Istoty nadnaturalne ludu Aszanti w Ghanie...*, p. 95 and next.

⁸ K. Mensah-Brown, *The Nature of Akan Native: A Critical Analysis*, *Sociologus* 20, 2 (1970), p. 136.

⁹ C. Ackah, *Akan Ethics. A Study of the Moral Behaviour of the Akan Tribes of Ghana*, Accra 1988, p. 49, 69.

¹⁰ J. Christaller, *Three Thousand Six Hundred Ghanaian Proverbs from the Asante and Fante Language*, Levistone New York 1990², No. 2580.

¹¹ C. Ackah, *Akan Ethics...*, p. 51.

¹² J. Christaller, *Three Thousand...*, No. 57.

¹³ J. Yadu Bannerman (ed.), *Mfantse-Akan Mbembusem*, Accra 1974, No. 934.

¹⁴ J. Christaller, *Three Thousand...*, No. 81.

- patience: “However long the distance, it ends at the door” (*kwan war a owie abow ano*)¹⁵;
- contentment and gratefulness: “If a quantity of water does not suffice for a bath, it will at least be sufficient for drinking” (*nsu anso eguar a oso nom*). It is customary to show gratefulness many times, for many following days and the more witnesses are present, the better. “If someone takes care of you up to when you have finished teething, you have also to take care of him up to the time when he loses his teeth” (*obi hwe wo ma se fifir a, woso ehwe no ma nedze tutu*). This proverb points the responsibility of children to take care of the parents, especially in their old age¹⁶;
- well-doing: “As long as a man’s head continues to remain in place, it does not cease to wear a hat” (*tsir ntsewee a, wongyaa kyew soa*). It is interpreted as the advice that there is always right time for good deeds¹⁷;
- self-control: “If you ask that a cow be cooked for your breakfast, then what will be used for your soup at lunch?” (*anapaatu na ede womfa nantwi mbo wo ampese ma dzia, nna ewiaber wodze eben adze beye wo nkwan?*)¹⁸.

The moral rules are handed down in the process of upbringing. Since the earliest age the obligations which are in force in society’s life, are inculcated into the young generation. These are advice like: in adults’ presence you should not chew or smoke, you also should not take off your head-dress, do not come to a house without invitation, remember that your left hand should be reserved for toilet related functions, you eat, make gestures and receive gifts with your right hand. Various kinds of taboos are also inculcated into young community members¹⁹.

Expectations towards chiefs and ritual specialists

Ethical obligations are not only for common people. The leaders of Ashanti Confederacy have been reminded of the need of unity. The idea of unity was also supported by serious religious sanctions. It is the head’s of the clan duty to control and care for well-being of the entire group. To do it properly, they should take advantage of the elders’ good advice and help. The chief has a right and duty to deal with disputes so that peace and solidarity rule the society. The queen-mother’s special duty is to watch over women’s and girls’ morality, care for such feminine matters as girls’ nubility rites, ensure unity where rift starts²⁰.

¹⁵ J. Yadu Bannerman (ed.), *Mfantse-Akan Mbembusem...*, No. 1619.

¹⁶ S. Mensah, *Asantesem Ne Mmeebusem Bi*, Kumasi 1966, p. 581.

¹⁷ C. Ackah, *Akan Ethics...*, p. 57.

¹⁸ J. Christaller, *Three Thousand...*, No. 3268; see also C. Ackah, *Akan Ethics...*, p. 59.

¹⁹ R. Rattray, *Ashanti Law and Constitution*, Kumasi - London 1956², p. 12 and next.

²⁰ M. Fortes, *Kinship and Marriage among the Ashanti*, in: A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, London 1965, p. 252 and next. By standard a good girl is the one who is the first to greet the others, she is not gloomy but smiling while talking to the elders, always ready to bring help and not likely to quarrel. Then, she becomes praiseworthy and the ini-

The lineage head's first duty is to do his best to preserve and reinforce the order of public life passed on by the ancestors. That is why, the lineage head will call for maturity, caution, patience and wisdom. Tendency to anger and lack of responsibility will not be tolerated since they expose traditional harmony and public order to danger. Power means ability to overcome existing differences and make use of conflicts for the society advantage. The lineage head's strong will is not to be an additional quality of a man in power but the moral requirement connected with this function²¹.

In African structures, religious specialists and chiefs' duties are based on the following assumptions:

1. Indigenous religion, which embraces all aspects of life, does not differentiate between religious specialists and chiefs. The responsibility of each chief covers both spheres. The development of life should always be in his aim, and this aim constitutes the criterion according to which he will be assessed.

2. Indigenous religion has social and ethnic dimension. Religious specialists, who are members of the community, are at the same time responsible for the people. This responsibility is determined by the hierarchy existing in the group.

3. Ritual specialists are responsible for ensuring the intact bond between alive people and their ancestors. Only then, can the entire community enjoy the preservance and continuation of life.

4. The chiefs carry the responsibility to look after everything that happens at the point between visible and invisible world. They can rebuild the order, if it gets disturbed, through prayers, offerings and gifts, correct relations, good attitudes and harmony²².

Chief's responsibility to preserve order and to be faithful to tradition makes them guardians of morality. They are, so to say, in service of supernatural beings, who are ultimate foundation of morality. Political and social power, which is in the hands of king, chiefs and heads of clans, is closely related to their religious functions²³. The elders and the chiefs should be in constant contact with ancestors who remain ever present and active members of society. Consolidation of bonds connecting community here on the earth, demands reinforcement of relations with the ancestors. The link between people and their ancestors has fundamental dimension, and the younger partners of this alliance (i.e. alive ones), carry the consequences of every violation of this existing relation²⁴.

tiation is a good moment to reward her for her good deeds. P. Sarpong, *The Girls' Nubility Rites in Ashanti*, Tema - Ulm 1991, p. 83.

²¹ P. Akoi, *The Sacral Kingship*, in: *Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)*, Leiden 1959, p. 145; see F. Deng, *The Dinka of the Sudan*, New York 1972, p. 113 and next.

²² J. Ferguson, *The Nature of Tribal Religion*, in: E. Ade Adegbola (ed.), *Traditional Religion in West Africa*, Ibadan 1983, p. 242 and next.

²³ V. Turner, *Ritual Aspects of Conflict Control in African Micropolitics*, in: J. Swartz (ed.), *Political Anthropology*, Chicago 1966, p. 246.

²⁴ L. Magesa, *African Religion...*, p. 70.

Transgressions

Ashanti moral duties, so precisely defined, become the criterion defining transgressions and offences against morality. Africans consider the violation of ethical code of social expectations to be an offence. There is the same situation with taboo. Both an individual and the entire society have to obey behaviour regulations to preserve the intact process of life transmission. Antisocial attitudes and breaking these norms are considered to be improper, wrong and sinful²⁵.

To describe transgression, the Ashanti use the term *fom mmarasa* or *tomma-ra*²⁶. The term “disturbing the order” (*mfomdo*) has the similar meaning. The saying “a stranger cannot break the law” (*ohoho nto mmara*) points the attention to the fact that strangers cannot be punished for violating the law, since they are not aware of the norms of the particular community²⁷. According to Rattray’s observation, the Ashanti have two kinds of transgressions: firstly, against social taboo (*oman akyiwadia*), called sins, dealt with on the king’s court and punished most harshly and secondly, problems which can be solved inside a family (*efiesem*). The first category comprises: murder (*awudie*), suicide, some sexual transgressions – incest (*mogvadie*), sexual intercourse with a woman in a state of impurity (*baratwe*) or sexual intercourse in a bush (*ahahantwe*), adultery, defamation (*ahoya, at-endidie, mpim*), theft, betrayal (*epow*), cowardice, witchcraft. The second category contains, among others: adultery (*di obi yare*) (sometimes seen as stealing of somebody else’s wife), malediction, gossiping and lying²⁸.

The adult members of the community know most norms of the moral codes perfectly. Young members learn them from their childhood. During an initiation, the norms get imprinted into youths’ minds and bodies. This is a very specific and practically unforgettable process. Some norms may be less well-known but these are the community leaders who are charged with responsibility to interpret and use them properly. Most often, these less known norms get transgressed without being aware of it. But in such a case, the consequences for the violator are as severe as in the case of person who is totally aware of breaking the rules. However, although the consequences are serious e.g. hunger and diseases, the disrupted order can be restored in an easier way or through simpler purification rites. Even if the specific norm seems to be insignificant it must be obeyed and followed. Its violation causes danger for an individual or the entire community. Because of the inner dynamics and connections in the indigenous religious code of ethics, disrespect for the elders can be considered a serious offence, as well as deliberate avoiding of marriage and childbearing. The refusal to look after a deceased brother’s widow or procreate in his name can result in the similar serious consequences as in

²⁵ B. Bujó, *Etyka. II. W religiach afrykańskich*, in: *Leksykon religii*, ed. H. Waldenfels, Warszawa 1997, p. 115.

²⁶ J. Christaller, *A Dictionary of the Asante and Fante Language Called tshi*, Basel 1881, p. 132.

²⁷ J. Pobee, *Toward an African Theology*, Nashville 1979, p. 108 and next.

²⁸ R. Rattray, *Ashanti Law...*, p. 293 and next.

case of negligence to offer sacrifices to gods or libations to the ancestors. The lack of respect for the elders suggests disrespect for ancestors, which are represented in a visible way by the first ones. Negligence to offer sacrifices and carelessness in libations prove the insincerity of these acts. Such behaviour may suggest refusal to have children, which is a very serious transgression. It can be interpreted as manifestation of disrespect and the will to be treated in the similar way by one's own offspring²⁹.

Responsibility

Although the concept of morality in traditional religion assumes that both an individual and the entire community will do everything to suppress the wrong doing, it even much strongly demands to act and behave intentionally and consciously in a good way. In fact, this is the proper behaviour which distinguishes a good person from a bad one. This way African ethics demands maximal faithfulness to the moral code not simply avoiding transgressions.

When the seriousness of transgression is measured, the social standing of culprit is taken into consideration³⁰. It is commonly thought that everything what happens with an individual within community is conditioned by the quality of relations in society. That is why the most serious punishment is meant for those who curse the king. Paradoxically and euphemistically this offence it is called "blessing the king" (*hyira ohene*). It is also a serious trespass to call somebody a fool (*okwasea*)³¹. The violation of social norms brings harm or disaster such as sickness and even death. The preventions include: herbs and roots medicines, spiritual purification, offering of sacrifices, proper behaviour, confession of sins. The connection of Onyame with harms, both as a giver and a saviour, is explained by the proverb: "When God brings you sickness, he also provides you the cure" (*Onyame ma wo yaree a, oma wo eho aduro*)³².

Reinforcing the world through ensuring the harmony and balance between all beings is the most important ethical responsibility of the whole humankind. It creates moral attitudes and it determines the quality of human community life in the world and the quality of the world itself. It requires to get engaged in the process of supporting sanctity in every day life through numerous rituals, since all beings participate in sanctity of life, which results from the mutual dependence³³.

²⁹ R. Rattray, *Ashanti Law...*, p. 374 and next; see L. Magesa, *African Religion...*, p. 154.

³⁰ S. Piłaszewicz, „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki, *Euhemer. Przegląd religioznawczy* 35, 3 (1991), p. 8.

³¹ R. Rattray, *Ashanti Law...*, p. 16, 310.

³² P. Sarpong, *The Individual, Community, Health and Medicine in African Traditional Religion. The Asante Model*, *Bulletin. Secretariat pro non Christianis* 28 (1993), p. 275.

³³ H. Sindima, *Community of Life: Ecological Theology in African Perspective*, in: C. Birch (ed.), *Liberating Life: Contemporary Approaches to Ecological Theology*, Maryknoll 1990, p. 144.

The role of myth in ethics

Myth is the special tool which insures exceptional, set by tradition, understanding of life. It is a form of symbolic language which expresses the truth about human existence in the way unavailable for rational language. African myths have fundamental meaning for ethics, since they contain elements of religious importance. This importance is characteristic for cosmogonic myths, which give a possibility to describe pure and original tradition. It is a moral duty to preserve this tradition³⁴.

Original order of the world, its law and harmony are seen in ritual. The confirmation of this claim can be found in “upturned teleology” – concentrated on the past, not on the future³⁵. The improper conduct of rituals is seen as violation of prototypes and involves potential and dangerous consequences. The wrong behaviour within the order of the created world, is a dangerous shock for the fundamentals of human existence. The consequences can be very serious. If the order of the world has been violated, consequences again will be very harsh. The Supreme Being, deities, ghosts and ancestors also get shocked. The community may experience untold harm. The striving to preserve peace and order in the world is the most important task for both the Supreme Being and the ancestors³⁶. Negligence of the specific ritual or offering may cause not only ineffectiveness of the rite but it may also bring bitter results³⁷. Wearing an amulet which comes from the temple of some other deity can be considered a serious violation of loyalty to one’s own deity³⁸.

Myth is a source of knowledge about the origin of the world, human being, origin of death, foundations of society, formation of norms, customs and rituals. Myth refers to the primary sacred acts of the Supreme Being and that is why it becomes a model for any great, serious religious acts of man. The main role in a myth is intended for the Supreme Being and thus people shall always have special respect to the mythical order, preserved in religious act of rite. On the basis of mythical knowledge, man tries to copy the acts and achievements of the Supreme Being and other supernatural beings in rites³⁹. It is commonly believed that the mythical reality came to be at the origin of time and has lasted persistently until now. It influences both the world and people’s destination, forms the beliefs and

³⁴ L. Magesa, *African Religion...*, p. 42 and next.

³⁵ N. Booth, *Time and Change in African Traditional Thought*, *Journal of Religion in Africa* 7 (1975), p. 86.

³⁶ E. Ikenga-Metuh, *God and Man in African Religion. A Case Study of the Igbo of Nigeria*, London 1981, p. 144 and next; see T. Chodzidło, *Etyka ludów pierwotnych*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 19, 2 (1972), p. 133.

³⁷ W. Bascom, *Ifa Divination: Communication Between Gods and Man in West Africa*, Bloomington 1969, p. 60; see idem, *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*, Bloomington 1980, p. 5.

³⁸ B. Ward, *Some Observations on Cults in Ashanti*, *Africa* 26 (1956), p. 55.

³⁹ O. Iloanusi, *Myth of the Creation of Man and the Origin of Death in Africa. A Study in Igbo Traditional Culture and other African Cultures*, Frankfurt a. M. 1984, p. 5 and next.

controls the way of behaviour. It reinforces tradition, brings it prestige since it derives from better, supernatural reality of beginnings⁴⁰. For primitive people myth is often permanent by-product of life and faith. This product forms moral values and norms, social and cultural stability. Cult activity is a dramatic presentation of a specific myth, and its frequent repetition may occasionally be an act of expression of cult nature⁴¹. Myth is considered a social and cultural fundament of community. It turns up on the stage when either some rites or social and moral norms demand explanation, guarantee of tradition, reality and sanctity⁴².

Cosmogony is a prototype of every act, not only because the cosmos is divine creation so it is sacred by its own structure. Do something well, work, construct, create – all these activities mean giving existence to some matter, presenting “life”, making similar to an organism *par excellence*, so to cosmos⁴³. Cosmogony serves as a model whenever one is to create, do something, often something “alive”. Cosmogonic myth, whether connected with hierogamy or not, plays the important role of a model and justification of human acts, but it is also a prototype of entire group of myths and ritual systems⁴⁴.

The basis of Ashanti religion and norms of community life presented in the above article prove, that the main assumptions of ethics have reference to relations between the Supreme Being, humankind and the rest of beings on one hand, and on the other, they depend on the interpretation what is good and what is wrong. The way an individual and the community experience the changing ways of life, its joys and sorrows, gets even clearer thanks to practical implications of the presented assumptions. They show the scheme of belief system which evidently dominates in philosophy of life. Two spheres – natural and supernatural – so tightly connected, penetrate each other persistently and get into interactions, forming religious moral system. Life is a comprehensive principal rule of morality. For Ashanti life is the most crucial category of self-awareness and provides basic assumptions for each interpretation of the world, human, society and supernatural beings.

Invisible world – the place where the Supreme Being and others supernatural beings reside – is *de facto* immoral or overmoral in the sense that ethical judgement cannot refer to the evaluation of its dwellers' behaviour. Only the visible world of people can be the arena of morality and ethical responsibility. People are the subjects of moral good and evil and of proper or improper ethical attitude. Such a situation takes place because of human's sole responsibility for relations between these two worlds. The man is not a master of the world. The man is just in its centre,

⁴⁰ B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and other Essays*, New York 1954, p. 100; idem, *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926, p. 18 and next.

⁴¹ A. Jensen, *Myth and Cult among Primitive Peoples*, Chicago 1963, p. 40.

⁴² B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology...*, p. 28; see A. Jensen, *Myth and Cult...*, p. 40; M. Eliade, *Myth and Reality*, New York 1963, p. 14 and next; idem, *Myth, Dreams and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Reality*, New York 1986, p. 23.

⁴³ M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, p. 38.

⁴⁴ Idem, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, p. 432 and next.

playing role of a user and a beneficiary. For these reasons people should live life in harmony with the world, respect the norms of nature, moral and mystic order. If these definite regulations get unlawfully violated, a man is the one who most severely experiences the consequences which take form of harm and disease.

Mutual relations connecting a man and the community with supernatural beings were discussed in the above article. These relations have their reflection in ethics. The basis of all valuing: life and community, were also presented. Their continuation and persistence are ensured by the customs, tradition and myth present in the ritual. Disregard of these norms leads to the feeling of guilt and offence. The catalogue of duties and transgressions formed on their fundament draws the attention to the specific understanding of evil as an offence against set ritual and social norms, which are conceived to have derived from the Supernatural Being and sanctioned by other supernatural beings.

POJĘCIE POWINNOŚCI I WYKROCZENIA W AFRYKAŃSKIEJ ETYCE

S t r e s z c z e n i e

Przedmiotem rozważań artykułu są relacje łączące Afrykanina z istotami nadnaturalnymi, mające swe odzwierciedlenie w etyce. Podstawami wszelkiego wartościowania są życie i społeczność. Ich kontynuację i trwanie zapewniają zwyczaje, tradycja oraz mit uobecniany w rytuale. Nieprzestrzeganie owych zasad rodzi pojęcie winy i występku. Zbudowany na ich fundamencie katalog powinności i wykroczeń wskazuje na specyficzne rozumienie zła jako wykroczenia przeciw ustalonym normom rytualnym i społecznym, postreganych jako wywodzące się od Istoty Najwyższej i sankcjonowanych przez inne istoty nadnaturalne. Dlatego muszą być podjęte działania przywracające harmonię. Afrykańska moralność akcentuje i jest nakierowana na obfitość życia.

Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York 2006, Cambridge University Press, 230 pp., ISBN 978-0-521-68104-9

The author of the reviewed book is Julian Young, professor of the University of Auckland, a well-known expert in writings of Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger. Polish readers have already had an opportunity to become familiar with Young's original analyses, as his book concerning relations between the author of *Being and Time* and fascism (*Heidegger, filozofia, nazizm*, Warszawa - Wrocław 2000) was published a few years ago. Young proves in the book that Heidegger's thought stands in overt opposition to the ideology of national socialism, although at the same time the German philosopher clearly affirmed and supported the criminal Nazi system.

The main thesis of *Nietzsche's Philosophy of Religion* is also not trivial. Young decidedly rejects the conventional opinion of the individualistic character of anthropology of the author of *Thus Spoke Zarathustra*. However, is it possible to interpret the following threads, so typical of Nietzsche's philosophy, in a different manner than the individualistic one: the criticism of narrow-mindedness, Masters' and slaves' morality, appeals to "free spirits" and especially the idea of the superman? Young argues that it is both possible and necessary. According to him, German philosopher's views are close to communitarianism, the politic and ethic conception that is nowadays intensely discussed in books of Charles Taylor, Alasdair MacIntyre and Robert Putnam. Additionally, Nietzsche's communitarianism is conservative and gives religion a central place in the organization of social life. Again, it is incompatible with his previous image of a destructor, exposé, uncompromising critic of Christianity, a fierce atheist and the antichrist.

Young's analysis hardly refers to classic interpretations of Nietzsche's thought. Instead, the author relies in his research on direct reference to the German thinker's works. It is a risky method – it can lead to "rediscovering America" or result in preoccupation with the obvious. On the other hand, unless we are satisfied only with cautious remarks on someone's interpretation and we are not looking for an appropriate way of understanding important texts, it is difficult to study philosophy in a different way.

The book begins with the presentation of Schopenhauer's view on religion. Nietzsche's "first and only educator" maintained that every religion – which by the way was contemptuously described by him as "popular metaphysics" or "metaphysics for children" – has three essential functions: it alleviates the fear of death, explains the meaning of suffering and creates social bonds. According to Young, the author of *Zarathustra* fully accepted and creatively developed this point of view.

Each of the eleven successive chapters of the monograph relates to one of the main Nietzsche's books. The analysis proceeds chronologically – from *The Birth of Tragedy* through, among others, *Thus Spoke Zarathustra*, *Beyond Good and Evil*, *On the Genealogy of Morals* to *Ecce Homo*. In each case Young presents the central issue of the given book and then shows everything that is connected with society and religion.

Young maintains that the essence of Nietzsche's social, political and religious opinions was already expressed in his first weighty book, *The Birth of Tragedy*. The fascination for ancient Greece – with its social structure, religion, drama – never left the German philosopher, although underwent certain evolution. It could be noticed, for example, in the way he describes the relation between two culture-forming elements, Apollonian and Dionysian.

In *The Birth of Tragedy* Nietzsche admires their harmony in ancient tragedies and in religiousness based on mythology. His later works rather emphasize Apollonianism, and the last ones proclaim the return of Dionysus.

The most important aim of all Nietzsche's writings, as Young persuades the reader, was the opposition to modern nihilism through building healthy foundations for social life. It requires forming hierarchically organized society, in which every member will know and accept his or her appropriate way of life. Nietzsche's project is similar in some respects to Plato's idea of republic. In both conceptions philosophers are of great importance – they govern and legislate. However, while the author of *Republic* opts *de facto* for totalitarianism, Nietzsche allows only for certain forms of paternalism. In his vision of society, as Young argues, everyone could find optimal possibilities for his or her development without the discriminating division into slaves and Masters. The author of the reviewed book does not even hesitate to call Nietzsche's views a "compassionate communitarianism". It is a very provocative thesis, if we take into consideration how vehemently the German thinker criticized the attitudes of pity, mercy, compassion.

According to Nietzsche, social life in its highest form takes the shape of a nation (*Volk*). But religious rituals guarantee its cohesion and durability better than anything else, especially festivals similar to the cult of the ancient Dionysus. Additionally, it helps an individual to solve the "problem of pain and death". Young argues that the German thinker finally opted for pantheism and saw a remedy for existential problems of an individual in ecstatic unity with the Universe. Christianity does not perform those functions, thus – in Nietzsche's opinion – wastes the potential connected with religion. The announcement of God's death (*Gott ist tot*) was by no means the declaration of atheism. Young cites evidently anti-atheistic statements of *Zarathustra's* author. Nietzsche proclaims the necessity of the rejection of discredited Christian God, but he also proclaims the need for new, healthy and noble gods.

Many digressions to recent cultural and civilization phenomena, which are included in the book, should be appraised positively. Young skillfully intersperses the text with short remarks on the Second Gulf War, the Internet, the revolution of the 1960s, market economy, pop culture etc. By this he emphasizes the fact that the problems addressed by Nietzsche, are still topical. It is possible that now, in our chaotic postmodern world, we should discuss them even more intensively than it was necessary at the decadent end of the 19th century, which was so criticized by the German thinker.

It is worth noticing that the book's title is not fully adequate to its content. After all, the subject of the analysis is not the religious views of Nietzsche but rather the socio-political ones. Forms of religion approved by the philosopher, according to Young's interpretation, fulfil only the instrumental function in his conception – they should strengthen and save healthy society. Probably, *Nietzsche's Philosophy of Society* or *Nietzsche's Social Thought* could be more apt titles in this matter.

Summing up, Young's monograph contains a lot of original, well-grounded theses. Will they revolutionize the common way of understanding Nietzsche's philosophy? Personally, I doubt it. However, it is clear that after reading *Nietzsche's Philosophy of Religion*, one-sided presentation of the German thinker as an extreme individualist and uncompromising adversary of religion is simply an incorrect interpretation of his philosophy.

Marek Wójtowicz

WITOLD KANIA

University of Silesia, Katowice

**Conferencia del Foro Cristiano de los Científicos Académicos
y Profesores Universitarios *Ciencia – Ética – Fe 2007, New 2007***

Del 18 al 21 de octubre en la localidad Rogów cerca de Łódź, bajo el patrocinio honorario del rector de Escuela Central de Agricultura en Varsovia (SGGW) profesor Tomasz Borecki, tuvo lugar la conferencia dedicada a la relación mutua entre fe, ética y ciencia. El lema de este encuentro anual en el marco del Foro Cristiano de los Científicos invitaba a la apertura a la fe cristiana: “Abran totalmente la puerta a Cristo”. En más de 30 presentaciones y comunicados, los representantes de múltiples disciplinas de las ciencias y de las letras expusieron una gran variedad de temas que giraron alrededor de la relación entre fe y razón. El propósito de la conferencia fue crear un intercambio de ideas sobre el lugar que tiene la fe y la ética cristiana en el mundo de la ciencia.

Como con acierto señaló en el comienzo del encuentro Ireneusz Bareła, para los científicos cristianos es importante cultivar en la vida un profundo aprecio de la racionalidad y a su vez vivir la fe cristiana. Toda investigación científica no puede perder de su horizonte la dimensión trascendental de la vida. Así puede ayudar en la búsqueda humana del sentido de la existencia.

Profesor Richard Kart (Emeritus Profesor de física de University of Illinois en Chicago) presentó uno de los retos existentes más actuales en el concepto de la ciencia contemporánea. Se trata del llamado *Proyecto Inteligente* (PI) (*Intelligent Design*). En los últimos años, un número significativo de científicos ocupados de las áreas de astronomía, astrofísica y biología molecular han subrayado que es posible identificar en la naturaleza los objetos que fueron proyectados. En otras palabras, dichos objetos son resultado de una acción de la llamada Inteligencia Proyectante. Estos científicos proponen los criterios científicos que pueden llevar a la conclusión de que un objeto o un sistema fue proyectado de manera inteligente. Los promotores de PI no quieren definir de modo unánime la realidad del Proyectante. Unos se inclinan hacia Dios, otros hacia una entidad extraterrestre. Empero todos están de acuerdo de que probabilidad y necesidad (selección ambiental) propios del darwinismo no son capaces de mantener la función proyectante en un tiempo disponible. PI parece ser un paradigma usual para la ciencia contemporánea. Los métodos empleados dentro del *Proyecto Inteligente* son propios de la ciencia, pero abren el camino hacia las causas no-naturales.

Las conclusiones de Kart fueron confirmadas por medio de la ponencia de profesor ingeniero Adam Cenian (Instytut Maszym Przepływowych PAN en Gdańsk). Hablando de las señales de la intervención divina desde el punto de vista de las ciencias naturales, el profesor Cenian subrayó que los problemas del diálogo entre la fe y la ciencia contemporánea no son protagonizados tanto por la oposición: creacionismo vs darwinismo sino, más bien por otra pareja: naturalismo vs no-naturalismo. Independientemente de la posiciones mantenidas por los protagonistas del naturalismo existe sin embargo la posibilidad de la acción divina en el universo. Esta acción no necesariamente tiene que ser explicada por medio de las leyes de la naturaleza.

Las cuestiones de evolución y conservación genética fueron abordadas en la ponencia de profesor J. S. Keller de la Escuela Central de Agricultura en Varsovia (SGGW). El progreso en biología crea muchas observaciones críticas relacionadas con la teoría de la evolución. Evolucionismo y creacionismo no se excluyen mutuamente desde el punto de vista filosófico. Muchos datos parecen confirmar la tesis de que dentro de una misma especie existe una fuerte conservación genética que mantiene en una forma inmutable los rasgos mayores de dicha especie. Además, parece muy difícil intentar explicar la presencia de los rasgos espirituales e intelectuales del hombre por medio de los mecanismos evolutivos basados en la mutabilidad de las características acumuladas en las mutaciones y en la selección natural.

El encuentro anual del Foro Cristiano de los Científicos trató de mostrar las conexiones entre fe y razón. En su presentación, el profesor Ryszard Kleszcz de la Universidad de Łódź analizó desde el punto de vista semántico los términos “saber” y “fe”. Se puede distinguir entre saber “científico” y saber “común”. De acuerdo con el clásico entendimiento del término “saber” su acepción “científica” y “común” cumplen tres condiciones lógicas y epistemológicas: veracidad, convencimiento de la veracidad y posesión de una justificación suficiente. Sin embargo, estas tres condiciones son entendidas de una manera diferente dependiendo del contexto científico o del saber común. En lo concerniente al término “fe”, Kleszcz subrayó tres niveles semánticos. El primer nivel es propio de la fe entendida de una manera amplia (*believe*). La fe entendida así se refiere a todas las creencias sobre las cuales no podemos decir que ciertamente son verdaderas y justificadas. En el sentido más estricto (el nivel segundo) podemos usar el término fe en lo concerniente a las creencias que quedan fuera de los hechos empíricos y no pueden ser justificadas por medio de los métodos de las ciencias experimentales. El tercer nivel semántico del término “fe” abarca su sentido religioso (*faith*). Kleszcz concluyó que las opiniones comunes que identifican ciencia con saber, y religión y filosofía con fe tienen fundamento, aunque estas identificaciones no son estrictas.

Las observaciones sobre la fe fueron profundizadas en la ponencia de profesor Jacek Salij. La fe en el sentido religioso aparece como fruto de la gracia y del libre albedrío. De acuerdo con la enseñanza de Tomás de Aquino la fe (*fides*) difiere de los actos de la fe (*credere*). Existen tres actos de la fe: *credere Deum*, *credere Deo* y *credere in Deum*. Estos actos aparecen en un orden jerárquico. *Credere Deum*, es lo mismo que decir “creo que Dios existe”. Este tipo de fe es posible incluso sin el don de la gracia. *Credere Deo* que quiere decir “le creo a Dios”, es un acto de la libertad humana pero precedida por la gracia actual. Finalmente *credere in Deum*, es decir “creo en Dios” es el acto más profundo de la fe. Este acto es posible sólo en estado de la gracia santificante. La fe depende pues de la gracia y de la buena voluntad del hombre.

Dentro de las cuestiones pormenores presentadas durante la conferencia es menester subrayar aquellos temas vinculados con la ética profesional. El profesor Tadeusz Gerstenkorn de la Escuela Superior de la Cultura Social y de la Comunicación de Toruń presentó el problema de la honestidad en las investigaciones científicas. Resulta difícil juzgar la dimensión de este fenómeno pero desde luego existen pruebas del plagio en las publicaciones académicas. El problema no es solamente de plagio, sino también por la injustificada presencia en las publicaciones de los apellidos de personas que realmente no han cooperado en el proyecto. Esta situación es observable sobre todo en las ciencias médicas. Gerstenkorn invitó a los participantes del Foro a hacerse más conscientes de dichas cuestiones y a promover el trabajo científico de una manera honesta. La honestidad es una de las virtudes humanas.

La presentación del profesor Michał Kapias de la Academia de las Ciencias Económicas de Katowice ahondó sobre el tema de las virtudes en el proceso educativo. Hablando de

la aretología, Kapias subrayó que el esfuerzo de cultivar las virtudes lleva a la autorrealización del ser humano. Las cuatro virtudes cardinales son muy apreciadas y necesarias no sólo en el proceso educativo de los estudiantes, sino también como rasgos importantes de la personalidad de los profesores universitarios. El cultivo de las virtudes es una ayuda para introducir más valores humanos al campo educativo.

Analizando los problemas de los estudiantes contemporáneos, el profesor Grzegorz Polok de la Academia de las Ciencias Económicas de Katowice habló sobre sus preferencias axiológicas. De acuerdo con la encuesta hecha entre los estudiantes de dicha Academia, los valores preferidos por ellos son los siguientes: amor, familia, felicidad, educación, honestidad, verdad, sabiduría. Es sorprendente que dentro de los valores preferidos no se hayan encontrado autoridad y patria. Las conclusiones sacadas por Polok subrayan la necesidad de que los profesores y tutores universitarios sean maestros para los estudiantes. Que les conduzcan hacia la verdad y les muestren el verdadero espíritu patriótico.

Los tres días de trabajo del Foro Cristiano de los Científicos indudablemente han ayudado a mejorar el conocimiento de las cuestiones vinculadas con el encuentro entre fe y razón. Como una gran tarea de los científicos cristianos aparece la necesidad de dar el testimonio de los valores y virtudes basados en la fe. Todos los trabajos del Foro están presentes en el volumen editado con el motivo de su encuentro anual.

WITOLD KANIA

University of Silesia, Katowice

XLV Reuniones Filosóficas *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad, reflexividad*

(Universidad de Navarra, Pamplona, 23-25.04.2008)

Las Reuniones Filosóficas del 2008 fueron dedicadas a la estructura fundamental de la racionalidad práctica. Este enfoque sumamente ético abarcaba tres temas principales de los actos humanos, es decir, su dimensión intencional, normativa y reflexiva. Durante tres días de trabajos, en más de cuarenta conferencias y comunicaciones los participantes del congreso profundizaban en problemas vinculados con la estructura temporal y teleológica de la acción humana, con la necesidad de una adecuada justificación de la normatividad propia de la razón práctica y con el papel que desempeña la reflexividad de esta razón.

En la primera conferencia de las reuniones profesor Rafael Alvira de la Universidad de Navarra presentó el tema “Forma y libertad”. La razón actúa en términos de la unidad buscando la forma. Para Aristóteles, acordó Alvira, la forma es límite. Se puede decir que no existe la libertad sin forma. Consecuentemente queda concluir que para que libertad sea libertad, libertad misma tiene que tener límites. Sin ellos la libertad es imposible. Límite es la forma de la racionalidad y como tal aparece en contraste con lo ilimitado. Para Nietzsche la libertad absoluta es entendida como tragedia de la finitud. Esta situación provoca angustia. Sócrates y toda la tradición cristiana ven la libertad en la perspectiva del ser. Aceptando el ser aceptamos la verdadera libertad.

El tema de las acciones en sentido amplio y en sentido estricto fue expuesto en la ponencia de Doctora Ana Marta González de la Universidad de Navarra. En la tradición tomista las acciones, en sentido amplio, son las acciones espontáneas en las cuales no aparece la deliberación. Sólo el hombre es capaz de originar una elección deliberada. Él mismo, por ser racional es el principio genuino de las acciones que proceden de una inteligencia deseosa o de un deseo inteligente. Acciones en sentido estricto caen bajo el poder de la voluntad. Para Santo Tomás la intención de una acción es una forma. La voluntad la materializa. En el pensamiento de Hume y Kant la función de libre albedrío está ignorada. Para Hume lo determinante es obrar motivado. La tarea moral más necesaria es configurar las pasiones. La naturaleza humana en esta perspectiva es entendida como pasión y no como libre albedrío. Según Kant el hombre actúa por la representación de las leyes. El único motivo admisible de actuar es el sentido del deber.

Las cuestiones vinculadas con intencionalidad fueron presentadas en la conferencia de profesor Timothy Chappell (The Open University). En su discurso “Razones internas y los deseos del corazón” Chappell analizó el problema del internalismo y externalismo ético. En el 1981 en su famoso ensayo “Internal and External Reasons” Bernard Williams pronunció la llamada “Tesis de las razones internas” (Internal Reasons Thesis): en la que afirma que todas las razones del actuar son internas y no existen las razones externas. Si la tesis de William es verdadera no es posible tener cualquier tipo de motivo o razón de actuar que no esté conectado con el mundo de su propio interés. Eso lleva a la conclusión que con-

tradice el modelo tradicional de ética. El ladrón por ejemplo, puede justificar su robo diciendo que los motivos de no robar no le vinculan de ninguna manera. Las normas de moralidad pierden su dimensión imperativa y universal. Se las puede tratar como las reglas de un juego que obligan sólo cuando participamos en este juego. El rechazo del externalismo presentado por Williams viene, en la opinión de Chappell, por medio de la filosofía de Aristóteles y de Tomás de Aquino. La universalidad de los motivos y de las razones de actuar se basa en la naturaleza humana. Nuestras motivaciones y las razones de actuar están relacionadas con bienes externos a nosotros. Las razones no son pues puramente internas y no expresan sólo nuestro estado subjetivo de motivación. Dichas razones tienden hacia los bienes objetivos que fundamentan su existencia. Otro argumento en contra del internalismo viene de la filosofía de San Agustín. Si todos los humanos comparten el deseo supremo de Dios, entonces todos sus deseos tienen la misma raíz que no es subjetiva.

La acción humana y los principios del juicio normativo, estos dos temas aparecieron en la presentación de profesor Christian Schröer de Augsburg (“Das normative Urteil bei Thomas von Aquin in handlungstheoretischer Perspektive”). Profesor Schröer subrayó que toda ética normativa presupone una teoría general de la acción. Antes de decir que una acción es buena o mala hay que considerar qué significa la expresión “realizar una acción” o “hacer algo”. En la ética empirista desde Hume y Mill el modelo de comportamiento motivado se resume en tres puntos: (1) lo que mueve a los seres humanos a sus acciones son los intereses, motivos y deseos; (2) la satisfacción de intereses, motivos y deseos es percibida como placer o dolor; (3) no existen otros fines de la acción humana que los placeres y los intereses y la referencia a los objetos de las necesidades, y ninguna otra motivación que la de evitar el dolor y buscar el placer. Así, concebida la teoría de la acción motivada, conduce a graves consecuencias. Según ella, placer y dolor parecen únicas fuentes concebibles de la vida lograda. Tampoco es posible establecer ninguna diferencia esencial entre el comportamiento de los animales y el actuar de los seres humanos. Finalmente el concepto de la voluntad está reducido a una impresión subjetiva del agente que carece de relevancia.

De acuerdo con el juicio de Kant esta teoría de la acción es demasiado estrecha para una teoría de la moralidad. La misma reserva crítica procede, en opinión de Schröer, de la teoría clásica que comienza con Aristóteles y alcanza su forma madura en Santo Tomás. En Santo Tomás querer algo no es otra cosa que realizar o abstenerse de hacer algo a causa de un juicio práctico. El juicio práctico es la clave para entender correctamente en qué consiste la realización de los deseos, necesidades e intereses. Placer y dolor no es motivo fundamental de la acción humana sino una referencia a la diferencia entre bien y mal.

Profesor Rainer Enskat (Universität Halle) trató el asunto de la racionalidad de la moralidad práctica a la luz de la ética de Kant. En la opinión de Enskat en las pasadas décadas los problemas de la racionalidad práctica han sido analizados sobre todo desde la perspectiva de la ética consecuencialista y la no consecuencialista. No obstante la pregunta por las formas de la racionalidad práctica, en la mayoría de los casos, ha sido investigada sobre la base del paradigma de las éticas consecuencialistas o utilitaristas. En este contexto la racionalidad está conformada por un máximo de variabilidad y dependencia situacional. Frente a esta racionalidad *situacional* aparece otra, basada en la praxis no consecuencialista. Se la puede caracterizar por un *máximo de invariabilidad situacional*. Ambas racionalidades parecen disyuntivas. En los últimos años Julian Nida-Rumelin propuso una nueva manera de referirse a estas racionalidades. La situacional la llama *puntual* y la *invariable* la denomina como *estructural*. Según profesor Enskat las características propias de la racionalidad estructural se las puede ver plenamente en la ética de Kant.

Profesor Franco Volpi (Università di Padova) presentó el tema: “Llega a ser lo que eres. Para una estética de la vida (con Aristóteles, más allá de Kant)”. Volpi subrayó que

una autorrealización del hombre se centra en atenerse en su propia naturaleza. El imperativo pindárico “Llega a ser lo que eres” no es una invitación a *conservar* su propio ser sino más bien completar la naturaleza que alguien tiene. Kant indudablemente elimina de la ética la doctrina clásica de la felicidad. La ética de los deberes apunta sólo hacia los caminos que pueden llevar hacia la vida feliz. Tampoco de la vida feliz o lograda se ocupan los post-kantianos. Es necesario volver a Aristóteles que proporciona una buena descripción de vida feliz. La vida como tal es percibida en su filosofía como un movimiento. Cada ser tiende a completarse. Cada ser está en movimiento (es ausente y presente al mismo tiempo). Es posible aplicar la felicidad a lo que todavía no es perfecto pero que tiende a serlo. De esta manera un ser humano puede llegar a ser y realizar la potencia propia de su forma substancial.

Entre varios tópicos expuestos durante las Reuniones Filosóficas hay que finalmente destacar la ponencia hecha por profesor Steven Crowell (Rice University). Su presentación versó sobre el tema de la deliberación y razonamiento práctico en Heidegger (“Heidegger on Deliberation and Practical Reasoning: What is the Place of Morality?”). Crowell recordó que la acción según Aristóteles es *praxis*. Es algo que “es su propio fin” y que va más allá de la categoría causa-efecto. Es difícil encontrar un modo adecuado de hablar de la acción de manera que escape del lenguaje causar y producir. La contribución de Heidegger es muy valiosa para esta tarea y no consiste en una teoría sobre lo que hace racional una acción sino en una aclaración fenomenológica del tema del agente en cuanto tal. Dicho agente es alguien cuyo comportamiento no simplemente se conforma a las normas sino que es llevado a cabo a la luz de las normas.

Siguiendo la buena costumbre de todas las reuniones precedentes hay que esperar que en los próximos meses los trabajos sobre el tema de la racionalidad práctica sean publicados.

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Wincenty Myszor, A Faculty of Theology at a State University	269
Arkadiusz Wuwer, Il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE) come fonte dell'insegnamento sociale della Chiesa. Origini storiche e fondamento teologico	281
Bogdan Biela, Pastoral Theology of Father Franciszek Blachnicki – The Outline	297
Jacek Kempa, Eindeutigkeit und Pluralität in der Soteriologie. Bemerkungen am Rande des Entwurfs von W. Hryniewicz	311
Witold Kania, La ley natural y los valores a la luz de la filosofía tomista de T. Ślipko SI	322
Grzegorz Kucza, Eschatology as the Theology of Hope. A Theological Reflection Inspired by the Encyclical of His Holiness Benedict XVI <i>Spe Salvi</i>	330
Jan Twardy, The Importance of Listening to God's Word	338
Artur Malina, Image of God the Father in the New Testament. Introductory Issues	351
Maksimilijan Matjaž, Die Jünger bei Markus und das Motiv der Furcht ..	361
Petr Mareček, L'inizio dei segni di Gesù (Gv 2,1-11)	371
Janusz Wilk, La giustizia di Dio in Paolo e a Qumran	384
Jerzy Cuda, L'histoire humaine au risque de l'incroyance	394
Michał Drożdż, Der Mensch zwischen „sein“ und „haben“	407
Grzegorz Noszczyk, Zivilisatorischer Weg zum Tod.....	423
Andrzej Pastwa, <i>Sacerdos iustitiae veritatem de matrimonio dicit</i> . Die Eigenart des Amtes eines Kirchenrichters und deren ekklesiologische Voraussetzungen	430
Grzegorz Wita, The Concept of Duty and Transgression in African Ethics	443

REVIEWS

Julian Young, <i>Nietzsche's Philosophy of Religion</i> (Ks. Marek Wójtowicz)	453
--	-----

REPORTS

Witold Kania, Conferencia del Foro Cristiano de los Científicos Académicos y Profesores Universitarios <i>Ciencia – Ética – Fe 2007</i>	455
Witold Kania, XLV Reuniones Filosóficas. Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad, reflexividad	458

STRESZCZENIA

Wincenty Myszor, Wydział Teologiczny na państwowym uniwersytecie ..	279
Arkadiusz Wuwer, Rada Konferencji Episkopatów Europy jako źródło nauczania społecznego Kościoła. Historyczne początki i fundament teologiczny	296
Bogdan Biela, Zarys koncepcji teologii pastoralnej ks. Franciszka Błachnickiego	308
Jacek Kempa, Jednoznaczność i wielość w soteriologii. Uwagi na marginesie myśli W. Hryniewicza	320
Witold Kania, Prawo naturalne i wartości w świetle tomizmu T. Ślipki SJ	329
Grzegorz Kucza, Eschatologia jako teologia nadziei. Refleksja teologiczna inspirowana encykliką Benedykta XVI „Spe Salvi”	337
Jan Twardy, Doniosłość słuchania słowa Bożego	349
Artur Malina, Obraz Boga Ojca w Nowym Testamencie. Zagadnienia wstępne	359
Maksimilijan Matjaž, Uczniowie w Ewangelii Marka i motyw bojaźni ..	370
Petr Mareček, Początek znaków Jezusa (J 2,1-11)	383
Janusz Wilk, Boża sprawiedliwość u Pawła i w Qumran	393
Jerzy Cuda, Ryzyko niewiary w historii ludzkości	405
Michał Drożdż, Człowiek pomiędzy „być” a „mieć”	422
Grzegorz Noszczyk, Cywilizacyjna droga ku śmierci	429
Andrzej Pastwa, <i>Sacerdos iustitiae veritatem de matrimonio dicit</i> . Eklezjologiczne przesłanki specyfiki urzędu sędziego kościelnego	441
Grzegorz Wita, Pojęcie powinności i wykroczenia w afrykańskiej etyce ...	452