

**Church and Ecclesiology –
Then and Now**

Kościół i eklezjologia – wczoraj i dziś

Institute of Biblical Studies / Sekcja Nauk Biblijnych KUL
The John Paul II Catholic University of Lublin

Editorial Board/Rada Naukowa

Andrzej Gieniusz (Pontificia Università Urbaniana, Rome, Italy) – Chair
Jean-Noël Aletti (Biblicum, Rome, Italy)
Stanisław Bazyliński (Biblicum – Seraphicum, Rome, Italy)
Krzysztof Bieliński (Accademia Alfonsiana, Rome, Italy)
Waldemar Chrostowski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)
Matteo Crimella (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milan, Italy)
Michael A. Daise (College of William & Mary, Williamsburg, VA, USA)
Luc Devillers (Université de Fribourg, Switzerland)
Jenny DeVivo (Saint Xavier University, Chicago, IL, USA)
Józef Naumowicz (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)
Łukasz Popko (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)
Olivier-Thomas Venard (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)

Editorial Team/Redakcja

Editor-in-Chief/Redaktor naczelny:

Adam Kubiś

Co-Editor-in-Chief/Zastępca redaktora naczelnego:

Andrzej Piwowar

Managing Editor/Sekretarz:

Monika Popek

Thematic Editors/Redaktorzy tematyczni:

Piotr Blajer (New Testament/Nowy Testament)

Marek Dobrzeński (philosophy of religion, philosophy of God/filozofia religii, filozofia Boga)

Bernadeta Jojko (New Testament/Nowy Testament)

Dominik Jurczak (liturgy, systematic theology/liturgika, teologia systematyczna)

Krzysztof Kinowski (Old Testament/Stary Testament)

Paweł Mąkosa (catechetics, pastoral theology/katechetyka, teologia pastoralna)

Damian Mrugalski (patristics/patrologia)

Antoni Nadbrzeżny (systematic theology/teologia systematyczna)

Krzysztof Napor (Old Testament/Stary Testament)

Anna Rambiert-Kwaśniewska (New Testament/Nowy Testament)

Mariusz Szram (patristics/patrologia)

English Language Editor/Redaktor języka angielskiego:

Maria Kantor

Submissions and contact with the editorial team via e-mail/Zgłaszanie tekstów i kontakt z redakcją przez e-mail: verbum.vitae@kul.pl and website/oraz stronę internetową: <http://czasopisma.kul.pl/vv/>

Proofreader/Opracowanie redakcyjne:

Piotr Królikowski

Layout Editor/Opracowanie komputerowe:

Jarosław Łukasik

Cover design/Projekt okładki:

Dorota Woźniak

Programme Board/Rada Programowa

Krzysztof Bardski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Stanisław Hareźga (KUL)
Anna Kuśmirek (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw)
Janusz Lemański (University of Szczecin)
Artur Malina (University of Silesia in Katowice)
Antoni Paciorek (KUL)
Zdzisław Pawłowski (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Wojciech Pikor (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Judyta Pudełko (The Catholic Academy in Warsaw)
Paweł Podeszwa (Adam Mickiewicz University in Poznań)
Waldemar Rakocy (Pontifical University of John Paul II in Cracow)
Grzegorz Strzelczyk (University of Silesia in Katowice)
Tomasz Tułodziecki (Nicolaus Copernicus University in Toruń)
Wojciech Węgrzyniak (Pontifical University of John Paul II in Cracow)
Mirośław S. Wróbel (KUL)

Editor/Wydawca

The John Paul II Catholic University of Lublin/Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raławickie 14
20-950 Lublin, Poland

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H
20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40
e-mail: wydawnictwo@kul.pl
<http://wydawnictwokul.lublin.pl>

The quarterly is available on-line at <http://czasopisma.kul.pl/vv/>

The journal is peer reviewed by an advisory board of scholars. List of their names is published each year on the website

**Verbum Vitae is indexed by the following databases/
Verbum Vitae jest indeksowane w następujących bazach:**

- Arianta
- Atla Religion Database® (ATLA RDB®)
- AtlaSerials® (Atlas®)
- AtlaSerials PLUS® (Atlas PLUS®)
- Baza Artykułów Bibliistyki Polskiej (BABP)
- Baza czasopism humanistycznych BazHum
- Bibliographic Information Base in Patristics (BIBP)
- Biblioteka Cyfrowa KUL
- Biblioteka Nauki
- Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
- The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)
- CiteFactor (Impact Factor 2020-2021: 1,84)
- Dimensions
- The Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- EBSCO Discovery Service
- EBSCO Essentials
- European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS)
- Index Copernicus Journals Master List
- INFONA
- Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR)
- Most Wiedzy
- New Testament Abstracts
- Old Testament Abstracts
- POL-Index
- Polska Bibliografia Naukowa (PBN)
- Repozytorium Instytucjonalne KUL (ReKUL)
- Scilit
- Scimago Journal and Country Rank (SJR)
- SCOPUS

Table of Contents/Spis treści

EDITORIAL/OD REDAKCJI

ANTONI NADBRZEŻNY Od katolicyzmu do katolicykości. W poszukiwaniu adekwatnej eklezjologii dialogicznej	1
---	---

ARTICLES/ARTYKUŁY

JANUSZ LEMAŃSKI Israel as the Living Temple of God (Exod 19:5–6)	17
SYLWESTER JAŚKIEWICZ Synody według świadectw św. Augustyna – rozumienie ich roli i znaczenia w Kościele afrykańskim	33
ANDRZEJ NAPIÓRKOWSKI Powstawanie Kościoła: od eklezjogenezy chrystocentrycznej do eklezjogenezy trynitarnej	57
ANTONI NADBRZEŻNY Kościół i egzystencja. Ku eklezjologii pretekstowej	75
ANETA KRUPKA Reinterpretacja prymatu biskupa Rzymu w kontekście współczesnej debaty o synodalności	93
SŁAWOMIR ZATWARDNICKI Relacja Kościoła do Pisma Świętego według Johna Webstera	115
KRZYSZTOF KAUCHA Joseph Ratzinger's Very Critical Diagnosis and Apology of the Catholic Church	141
WIESŁAW ŁUŻYŃSKI Public Witness of the Church. Inspiration of Benedict XVI	161
MICHAŁ WYROSTKIEWICZ, JOANNA SOSNOWSKA, ANETA WÓJCISZYN-WASIL Influencer katolicki: tożsamość i posłannictwo w kontekście misji Kościoła	175

REVIEWS/RECENZJE

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ Janusz Lemański, <i>Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne</i> (Rozprawy i Studia / Uniwersytet Szczeciński 1203; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2021)	201
PAWEŁ PODESZWA Jacek Kucharski, <i>Magdala i Maria Magdalena. Studium historyczne i egzegetyczno-teologiczne</i> (Rozprawy i Studia Biblijne 55; Warszawa: Vocatio 2021)	207

RESPONSES/ODPOWIEDZI

JANUSZ LEMAŃSKI Pomiędzy faktem a fikcją, historią a bajką, czyli o sporze pomiędzy biblijnymi „minimalistami” i „maksymalistami”. W odpowiedzi na recenzję Łukasza Niesiołowskiego-Spanò	213
--	-----

EDITORIAL/OD REDAKCJI



Od katolicyzmu do katolickości. W poszukiwaniu adekwatnej eklezjologii dialogicznej

From Catholicism to Catholicity: In Search of a Relevant Dialogical Ecclesiology

ANTONI NADBRZEŻNY 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, antoni.nadbrzezny@kul.pl

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie znaczenia, sensu i potrzeby nowego typu myślenia o Kościele, które zostało określone mianem „eklezjologii dialogicznej”. Stanowi ona odpowiedź na wezwanie Soboru Watykańskiego II do budowania relacji między Kościołem i światem współczesnym opartej na kategorii dialogu. Zawarte w tytule sformułowanie „od katolicyzmu do katolickości” sugeruje konieczność odejścia od defensywnej wizji Eklezji (określanej mianem katolicyzmu) na rzecz afirmacji otwartej i dialogicznie rozumianej katolickości Kościoła. Wypracowanie adekwatnej, spójnej i wiarygodnej eklezjologii dialogicznej wymaga głębszego przemyślenia znaczenia dialogicznej istoty Kościoła, precyzyjnego określenia adresatów, płaszczyzn i celów eklezjalnego dialogu *ad extra*. Artykuł, ukazując Kościół jako dialogiczny sakrament zbawienia w historii, łączy perspektywę teologiczną (dogmatyczną) z egzystencjalną, uwzględnia wrażliwość współczesnych ludzi na trudny do akceptacji fenomen cierpienia, który z racji swego uniwersalizmu może jednak stanowić płaszczyznę twórczego spotkania ludzi wierzących z ateistami/agnostykami. W swym teologicznym przekazie artykuł jest wyrazem chrześcijańskiej nadziei, objawiającej swą siłę również we współczesnej, zsekularyzowanej „kulturze tymczasowości”. Ukazuje wartość autentycznego spotkania ludzi reprezentujących różne religie i światopoglądy, którzy w ramach uczciwie prowadzonego dialogu mogą odkryć głębszy sens swojej wiary, egzystencji i współpracy w obronie zagrożonego człowieczeństwa, obiektywnie stanowiącego *imago Dei*.

Słowa kluczowe: katolicyzm, katolickość, eklezjologia dialogiczna, Kościół, dialog, cierpienie

Abstract: The aim of the article is to demonstrate the significance, meaning and need for a new type of thinking about the Church which has been described as a “dialogical ecclesiology”. This kind of ecclesiology responds to the call of the Second Vatican Council to build relations between the Church and the contemporary world based on the category of dialogue. The phrase “from Catholicism to Catholicity” suggests the need to move away from the defensive vision of the Church (referred to as Catholicism) towards the affirmation of the Church’s open and dialogical Catholicity. The elaboration of an adequate, coherent and credible dialogical ecclesiology requires a deeper rethinking of the meaning of the Church’s dialogical essence and a precise determination of the addressees, aspects and objectives of the ecclesial dialogue *ad extra*. While presenting the Church as a dialogical sacrament of salvation in history, the article combines theological (dogmatic) and existential perspectives. In particular, it takes into account the sensitivity of contemporary people to the phenomenon of suffering, which is difficult to accept but which – due to its universalism – may lead to a creative encounter between believers and atheists/agnostics. In its theological message, the article is an expression of Christian hope, which also manifests its strength in today’s secularized “culture of the temporary”. It shows the value of an authentic meeting of people representing different religions and worldviews who, through fair dialogue, can discover the deeper meaning of their faith, existence and cooperation in defending the threatened humanity that is objectively the *imago Dei*.

Keywords: Catholicism, Catholicity, dialogical ecclesiology, Church, dialogue, suffering

Obchodzona niedawno sześćdziesiąta rocznica rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II (1962–1965) stanowiła dla grona współczesnych teologów dobrą okazję do podjęcia głębszej refleksji nad kluczowymi kwestiami eklezjologicznymi, których prezentacja na kartach soborowych dokumentów może zostać uznana nie tylko za aktualizującą inspirację, lecz również za przełom w nauczaniu Magisterium Ecclesiae¹. Należy tu podkreślić doniosłe znaczenie eklezjologiczne zwłaszcza takich dokumentów, jak: Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Dekret o ekumenizmie, Dekret o działalności misyjnej Kościoła, Deklaracja o wolności religijnej czy też Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich². Soborowe odejście od koncepcji Kościoła jako *societas perfecta* na rzecz dowartościowania Kościoła jako *communio* zaowocowało odnowionym spojrzeniem na istotę i misję eklezjalnej wspólnoty, promującym podmiotowość osób świeckich oraz ich odpowiedzialność za dzieło ewangelizacji. Odrzucenie ukształtowanej w ciągu wieków piramidalnej wizji hierarchicznej struktury Kościoła otworzyło drogę do zbudowania eklezjologii bardziej zrównoważonej, próbującej zharmonizować ujęcie socjo-jurydyczne z koncepcją sakramentalno-komunijną³. Do szczególnie intrygujących zagadnień należy bez wątpienia problem poprawnego określenia relacji między Kościołem i światem współczesnym oraz właściwego zrozumienia dialogicznej natury Kościoła⁴.

Jak słusznie zauważa czeski teolog Tomáš Halík, w ciągu minionych dekad nastąpiła znaczna polaryzacja stanowisk co do oceny nauczania Soboru Watykańskiego II. Podczas gdy rozgorocyeni konserwatyści dostrzegali w nim przyczynę „upadku katolicyzmu”, żywiłowci progresiści w poczuciu niedosytu wprowadzanych zmian określali Vaticanum II mianem „niedokończonej rewolucji”⁵. Mając świadomość nieadekwatności podziału eklezjalnej wspólnoty na konserwatystów i progresistów, warto zastanowić się nad znaczeniem soborowego nauczania dla rozwoju eklezjologii dialogicznej, która pragnie wyrazić istotę i misję Kościoła poprzez rewaloryzację kategorii dialogu.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wartości dialogicznego modelu Kościoła. W pierwszym paragrafie zostaną zaprezentowane argumenty przemawiające za potrzebą odejścia w eklezjologii od skrajnie defensywnej wizji Kościoła (określanej mianem katolicyzmu) na rzecz otwartej i dialogicznie rozumianej katolickości Kościoła. Drugi paragraf zostanie poświęcony problemowi dialogicznego wymiaru sakramentalności eklezjalnej wspólnoty wiary w kontekście doświadczenia egzystencjalnego wyobcowania. W trzecim paragrafie zostaną przedstawione płaszczyzny,

1 Zob. Wojtyła, *Vaticanum II*; Wojtyła, *Odnowa Kościoła*; Michalik, *Odkryć Sobór*; Melloni, *Atlas historyczny*.

2 Zob. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*.

3 Por. Choromański, „Vaticanum II”, 34–37.

4 Zob. Huzarek – Fiałkowski – Drzycimski, *Fenomen niewiary*; Piecuch, „Myślenie dialogiczne”, 389–412; Kamykowski, *Pojęcie dialogu*; Jagodziński, *Komunijna wizja Kościoła*.

5 Por. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, 186.

warunki i cele autentycznego dialogu Kościoła ze światem współczesnym. Wreszcie w czwartym i ostatnim paragrafie zostanie ukazany fenomen cierpienia jako aktualny i ważny przedmiot egzystencjalnego dialogu eklezjalnej wspólnoty wiary z konstruktywnym nurtem ateizmu reprezentowanym przez Julię Kristevę, francuską filozofkę i literaturoznawczynię pochodzenia bułgarskiego⁶. Niniejszy artykuł z założenia stanowi autorskie wprowadzenie do bardziej szczegółowej dyskusji na temat sensu i sposobu rozwijania nurtu eklezjologii dialogicznej, który w wielu swoich aspektach wciąż jeszcze pozostaje *in statu nascendi*.

1. Katolicyzm versus katolickość

Chociaż w teologicznym dyskursie terminy „katolicyzm” i „katolickość” często bywają używane zamiennie, to jednak w bardziej wyrafinowanej refleksji nad istotą i misją Kościoła warto dostrzec pewną różnicę semantyczną, która w praktyce pozwoli na bardziej precyzyjne określenie relacji Kościoła ze światem i jego dialogicznej natury. Idąc po linii ciekawej intuicji Halíka, przez katolicyzm możemy rozumieć jedną z historycznych społeczno-kulturowych form Kościoła, która stanowiła zdecydowaną reakcję na europejską nowożytność, na fenomen reformacji oraz na procesy modernizacji, sekularyzacji i globalizacji. Ujmowany w perspektywie historycznej katolicyzm stanowił efekt mentalności i praktyki defensywnej, które rozwijały się od czasu kontrreformacji aż do Soboru Watykańskiego I, stanowiącego ich apogeum⁷.

Zdaniem Halíka narastająca tendencja defensywna wobec radykalnych zjawisk nowoczesności prowadziła do konstruowania przez Kościół swego systemu doktrynalno-instytucjonalnego. System ten z czasem się coraz bardziej usztywniał, utożsamiając Mistyczne Ciało Chrystusa z rozbudowującą się instytucją kościelną wyposażoną w spójną doktrynę i sprawny system zarządzania. W konsekwencji prowadziło to do włączenia Kościoła Chrystusowego formalnie rozumianego jako katolicyzm do zbioru innych licznych nurtów filozoficznych i ideologicznych opatrywanych często sufiksem „-izm” (np. liberalizm, kapitalizm, socjalizm, nacjonalizm itp.). Tendencję „katolicyzującą” zaczęto z czasem uznawać za ujęcie redukcyjne i osłabiające dialogiczny potencjał Kościoła. Chociaż w starożytności i średniowieczu

⁶ Julia Kristeva, urodzona w 1941 roku w Sliwen (Bułgaria). W 1965 roku wyemigrowała do Paryża, gdzie została asystentką Claude'a Lévi-Straussa w Laboratorium Antropologii Społecznej. Ceniona w świecie filozofka, pisarka, psychoanalityczka i literaturoznawczyni. Obecnie emerytowana profesor na Uniwersytecie Denisa Diderota w Paryżu. Autorka ponad 30 książek i licznych artykułów poświęconych zagadnieniom z zakresu filozofii, lingwistyki i literatury. Matka niepełnosprawnego dziecka. W 2006 roku na zaproszenie kardynała Jean-Marie Lustigera wygłosiła w paryskiej katedrze Notre-Dame wykład na temat cierpienia w ramach rozwijanego dialogu między wiarą a myślą współczesną.

⁷ Por. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, 187.

Kościół doświadczał licznych turbulencji związanych z różnymi opresjami, herezjami, schizmami, walkami obronnymi przed muzułmanami, wyprawami krzyżowymi oraz innymi radykalnymi zmianami paradygmatów w obrębie duchowości i praktyki pastoralnej, to jednak dopiero wybuch reformacji i następujące po niej wojny religijne przyspieszyły złożone procesy modernizacyjne, które na skutek zmian społecznych, kulturowych i gospodarczych odsłoniły potężny kryzys, będący niezwykłym i całkowicie nowym wyzwaniem dla Kościoła. Pojawienie się mentalności obronnej było reakcją na zjawisko stopniowej marginalizacji Kościoła w kulturze nowożytnej i prowadziło do rozwijania „katolicyzmu” rozumianego jako kontrkultura. W odpowiedzi na reformacyjną i poreformacyjną krytykę papieżstwa, teologii scholastycznej i kultu maryjnego Kościół przesadnie rozwijał kwestionowane elementy doktryny i eklezjalnego ustroju, co skutkowało powstaniem sformalizowanej neoscholastyki, absolutystycznej interpretacji prymatu papieskiego oraz pobożności maryjnej w duchu romantycznego sentymentalizmu. Umacniającej się mentalności obronnej towarzyszyła rozwijająca się podejrzliwość zarówno wobec przedstawicieli protestantyzmu, jak i bardziej otwartych teologów wewnątrz Kościoła⁸.

Antymodernistyczna tendencja Kościoła uwidaczniająca się na przełomie XIX i XX wieku, wsparta nierzadko bardzo biurokratycznym podejściem do katolickich teologów zgłaszających potrzebę poważnych reform, prowadziła do zaniku umiejętności odróżniania uczciwych intelektualistów otwartych na „znaki czasu” (*signa temporum*) od ideologicznie „ukąszonych” nowinkarzy⁹. Jej dobitnym symbolem był ogłoszony w 1864 roku przez papieża Piusa IX *Syllabus errorum* (dołączony do encykliki *Quanta cura*) zawierający wykaz 80 błędnych poglądów teologicznych, filozoficznych i moralnych (m.in. panteizm, naturalizm, absolutny racjonalizm, indyferentyzm, socjalizm, komunizm, ówczesny liberalizm). 4 VII 1907 roku Święte Oficjum opublikowało dekret *Lamentabili sane exitu*, który potępiał 65 tez pochodzących z dzieł modernistów: Alfreda Loisy’ego, Edwarda Le Roy, Ernesta Dimneta, Alberta Houtina i George’a Tyrrella¹⁰. Następnie papież Pius X ogłosił encyklikę *Pascendi dominici gregis* (8 IX 1907), w której dokonał ogólnej charakterystyki modernizmu, wskazał na agnostycyzm oraz immanentną filozofię jako główne źródła wszelkich błędów, potępił subiektywistyczne badania Biblii oraz nieodpowiedzialne żądania reform formułowane przez modernistów, a także zalecił studium scholastycznej filozofii i teologii jako remedium na poglądy modernistyczne. Inną formą reakcji na zjawisko modernizmu była wprowadzona przez Piusa X w 1910 roku (na podstawie motu proprio *Sacrorum antistitum*) przysięga antymodernistyczna, która była wymagana od całego duchowieństwa aż do 1968 roku w formie swoistego wyznania

⁸ Por. Halik, *Wzywany czy niewzywany*, 188.

⁹ Por. Halik, *Wzywany czy niewzywany*, 189.

¹⁰ Na temat oceny poglądów modernistów w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II zob. Borto, *Magisterium*; Borto, „From an Apology”.

wiary¹¹. Postulowana zaś przez papieża Piusa XI próba stworzenia „paralelnego katolickiego świata” na zasadzie swoistej filaryzacji społeczno-kościelnej¹² („świeckiej” partii odpowiada partia chrześcijańska, świeckiej szkole – szkoła katolickiej, liberalnej prasie – prasa katolicka) tylko pozornie sprzyjała umocnieniu doktryny katolickiej i kościelnego autorytetu. W dłuższej perspektywie prowadziła do stagnacji, izolacji i powolnej degeneracji na wszystkich możliwych poziomach życia (intelektualnym, społecznym, kulturalnym i duchowym). Niosła przy tym realne ryzyko sprowadzenia Kościoła do eschatologicznie zorientowanej sekty, wyalienowanej i wrogo nastawionej do zewnętrznego świata.

Sobór Watykański II podjął trud wyprowadzenia Kościoła ze stanu „obłączonego katolicyzmu” do poziomu przyjaznej wspólnoty (*communio*) otwartej na dialog z innymi Kościołami chrześcijańskimi, religiami niechrześcijańskimi oraz zsekularyzowaną kulturą opartą na światopoglądzie ateistycznym. Odtąd słowa „aggiornamento” i „dialog”¹³ stały się znakiem rozpoznawczym nowej tendencji. Zmierzała ona do budowania relacji między Kościołem i światem opartych na wzajemnym zaufaniu, porozumieniu, pojednaniu i woli współpracy w przemianie ludzkości dotkniętej straszliwymi skutkami wojen, konfliktów religijnych i etnicznych oraz podziałów spowodowanych przez przynależność do antagonistycznie nastawionych względem siebie bloków ideologicznych i militarnych. W kontekście powojennej nadziei na nową, lepszą i bezpieczną przyszłość niektórzy katolicycy intelektualści zdecydowali się promować pojęcie odważnej i otwartej katolickości, które miałyby zastąpić nadużywane wcześniej pojęcie katolicyzmu, będącego synonimem zatrwożonej i zamkniętej tożsamości eklezjalnej, niezdolnej do tworzenia kreatywnych relacji ze światem zewnętrznym.

Jak słusznie zauważa Halík, katolickość nie może zostać sprowadzona do prostej, bezmyślnej i bezwarunkowej akceptacji świata w jego różnorodności sprzecznych ze sobą procesów, tendencji, wartości i prakseologii. Katolickość oznacza bowiem powołanie Kościoła do powszechności, otwarcia się na pełnię Objawienia Bożego, wyjścia naprzeciw wszystkim kulturom i narodom w duchu uniwersalizmu doświadczonego podczas wydarzenia Zesłania Ducha Świętego. W konsekwencji katolickość nie stanowi rzeczywistości już w pełni zrealizowanej w wymiarze ziemskim, lecz jest – obok jedyności, świętości i apostołowości – przymiotem Kościoła *in statu fieri*, który dzięki realnej synergii Boga ze swym ludem, rozwija się ku swej eschatologicznej pełni¹⁴. Katolickość jest bowiem tym darem, który w ramach doczesnej pielgrzymki Kościoła nie może zostać zagubiony ani zastąpiony sprzecznym z istotą Ewangelii konformizmem¹⁵. Istnieje niestety realne niebezpieczeństwo regresu do mentalności

¹¹ Zob. Cuda, „Modernizm”, 809–812.

¹² Por. Zweiffel, „Transformacja”, 228–231.

¹³ Zob. Napiórkowski, „Kościół wobec wyzwań”, 152–155; Draguła, „Dialog wewnętrzny”, 149–150.

¹⁴ Por. Halík, *Wzywany czy niewzywany*, 194.

¹⁵ Por. Siwecki, „Z refleksji nad katolickością”, 236–237; Bartnik, *Kościół*, 259–262.

oblężonej twierdzy. Dzieje się tak wówczas, gdy odwaga twórczego myślenia o Bogu, Kościele i świecie w kontekście współczesnych wyzwań kulturowych i religijnych zostaje zastąpiona irracjonalnym sentymentalizmem i tęsknotą za utraconym światem rzekomo uznawanej przez wszystkich pewności wiary. W kontekście sygnalizowanych wyżej niepokojących tendencji tylko odważne przejście od myślenia o Kościele w kategoriach „zamkniętego katolicyzmu” do myślenia o nim w perspektywie „otwartej katolickości” może stworzyć dogodne warunki do wyeksponowania znaczenia dialogu w realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła we współczesnym świecie. Katolickość Kościoła nie stanowi rzeczywistości statycznej, lecz się rozwija i umacnia w ramach autentycznego dialogu. Odrzucenie kategorii dialogu oznaczałoby automatycznie zgodę na niebezpieczny redukcjonizm w rozumieniu relacji Kościoła do świata. Jego przejawem byłaby eskalacja poczucia nieufności względem rzeczywistości świeckiej, zmierzająca do – absurdalnej z teologicznego punktu widzenia – negacji wartości świata stworzonego przez Boga.

2. Kościół jako sakrament dialogu

Sobór Watykański II przypomniał znaczenie modelu Kościoła jako sakramentu zmartwychwstałego Chrystusa, sakramentu historii i sakramentu przyszłości. Powrót do starożytnej chrześcijańskiej idei sakramentalności eklezjalnej *communio* skłania do poszukiwania odpowiedzi na pytanie dotyczące dialogicznej interpretacji Kościoła jako sakramentu zbawienia w świecie¹⁶. Kategoria sakramentu odniesiona do kościelnej wspólnoty nie ogranicza się wyłącznie do pełnienia funkcji widzialnego znaku rzeczywistości nadprzyrodzonej, lecz domaga się ujęcia bardziej personalistycznego. Postrzeganie Kościoła jako biernego narzędzia w rękach zmartwychwstałego Pana nie koresponduje z personalnym wymiarem Eklezji, która z definicji stanowi wspólnotę osób ludzkich (*communio personarum*) zapodmiotowaną w transcendentnej komunii Bożych Osób Trójcy Świętej. Sakramentalność Kościoła musi zatem zostać ujęta w perspektywie historiozbawczego dialogu Boga ze swoim ludem. Relacja między Osobami Trójcy Świętej posiada charakter dialogiczny, co wynika z samego faktu personalności Boga. Nie do przyjęcia jest więc koncepcja Boga monologicznego, gdyż do istoty osoby jako takiej należy nie tylko rozumność, wolność, zdolność do miłości i tworzenia społecznych więzi, lecz również zdolność do komunikowania się ze sobą na sposób dialogu. Oczywiście dialog rozgrywający się między osobami Bożymi w łonie Trójcy Świętej nie może być pojmowany w sposób antropomorficzny. Jest to z pewnością dialog realny, lecz zarazem głęboko misteryjny, niewyrażalny w całej

¹⁶ Por. Nadbrzeżny, „Kościół jako sakrament”, 40–49.

swej pełni w języku ludzkim. Boski dialog wewnątrztrynitarny należy rozumieć zawsze w sposób analogiczny do dialogu między podmiotami ludzkimi.

W perspektywie dialogicznej Kościół jako sakrament zbawienia w historii świata nie tylko wskazuje na transcendentne źródło swej *soterycznej* misji, lecz przede wszystkim uobecnia zmartwychwstałego Pana, który pragnie wejść w historiozbawczy dialog z każdym człowiekiem. Może się to dokonać we wspólnocie Kościoła, który dzięki działaniu Ducha Świętego stwarza warunki konieczne do zaistnienia tego, co nazywamy autentycznym spotkaniem międzyosobowym. Nie chodzi tu o zwykłe zgromadzenie osób o wspólnych zainteresowaniach religijnych, które pozostawałyby co najwyżej w konfiguracji *bycia-obok-siebie* lub *bycia-ze-sobą*. Eklezjalna dialogiczna wspólnota teandryczna¹⁷ otwiera się bowiem w duchu uniwersalizmu na autentyczne spotkanie, którego najgłębszym sensem jest prawdziwe zatroskanie o zbawienie osoby ludzkiej w kontekście jej dramatycznego wymiaru egzystencjalnego. Ów nieusuwalny dramatyczny rys ludzkiej egzystencji polega na permanentnym poczuciu grożącego niebezpieczeństwa zatracenia swego człowieczeństwa przez zdradę najbardziej fundamentalnej woli Boga dającego się usłyszeć w przestrzeni ludzkiego sumienia w formie kategorycznego imperatywu synderezy (prasumienia): *czynj dobro, zła unikaj*¹⁸.

W efekcie rodzącego się wówczas doświadczenia winy, prowadzącego aż do granicy rozpacz, stopniowej dekonstrukcji ulega to, co za Paulem Tillichem możemy nazwać „męstwem bycia”¹⁹. Na skutek wzmagającego się lęku połączonego z narastaniem poczucia winy byt ludzki popada w stan nieznośnej alienacji, obsesji nieuniknionego potępienia w wymiarze społecznym, egzystencjalnym i eschatologicznym. Cały ten skomplikowany stan egzystencjalno-duchowy zostaje dodatkowo wzmocniony przekonaniem o własnej bezsilności wobec mocy czynników wyobcowania i ontologicznej samotności (niemożliwości zastąpienia cierpiącego podmiotu przez inny podmiot). Bezsilność i samotność stają się w tej sytuacji apelem człowieka udręczonego ciężarem winy skierowanym do transcendentnego zbawiciela, zdolnego usłyszeć, współczuć i odpowiedzieć. W tym szczególnym momencie egzystencjalnego doświadczenia przechodzenia przez „ciemną dolinę” bolesnych alienacji może objawić się pośrednicząca rola Kościoła będącego sakramentem dialogu Chrystusa Zbawiciela z każdym człowiekiem dotkniętym skutkami *protologicznego* upadku zwanego w Tradycji chrześcijańskiej grzechem pierworodnym²⁰. Skuteczność tej pośredniczącej roli Kościoła w spotkaniu wyobcowanej ludzkiej egzystencji z Chrystusem wyznawanym jako najgłębszy *soteryjny* sens historii zależeć będzie przede wszystkim od uświadomienia sobie prawdy, że dialogiczność – jak podkreśla Walter

¹⁷ Por. Parzych-Blakiewicz, *Teologia dialogu*, 131–139.

¹⁸ Por. Zembrzusi, „Mądrość”, 172–173.

¹⁹ Por. Tillich, *Męstwo bycia*, 180–182.

²⁰ Więcej na temat różnych interpretacji grzechu pierworodnego zob. Nadbrzeźny, „Od «grzechu Adama»”, 89–111.

Kasper – należy do samej istoty sakramentalności Kościoła²¹. W konsekwencji Kościół, który nie podejmowałby dialogu ze współczesnym człowiekiem – uwikłanym często w bardzo wyrafinowane i dehumanizujące struktury zła – sprzeniewierzyłby się sam sobie, stając się podmiotem monologicznym narażonym na pokusę wielomówstwa bez umiejętności słuchania. W ten sposób mocno osłabiałby stopień własnej wiarygodności we współczesnym świecie, w którym nieustannie trwa uwodziecielski „karnawał ideologii”. W kontekście tak licznych i nierzadko nachalnych ofert ideologicznych proponowanych przez świat Kościół nie może jednak sprowadzić głoszonego orędzia zbawczego do poziomu prymitywnej agitacji czy też sofistycznej demagogii. Jest raczej wezwany do wiary w nieoczywistą siłę Bożej mądrości objawionej w Chrystusie, który swoją zbawczą misję realizował w sposób *par excellence* personalistyczny: respektując godność osoby ludzkiej, animując szczery dialog z człowiekiem, szanując jego wolność i solidaryzując się w pełni z grzesznikami bez żadnej partycypacji w grzechu.

3. Płaszczyzny, warunki i problem celów eklezyjalnego dialogu

Zadaniem współczesnej eklezjologii nie jest tylko sama afirmacja dialogicznej natury Kościoła, lecz również wyznaczenie płaszczyzn, określenie warunków i celów dialogu eklezyjalnej wspólnoty ze światem. Idąc po linii nauczania Vaticanum II, należy wskazać następujące zasadnicze płaszczyzny kościelnego dialogu zewnętrznego (*ad extra*):

- a) dialog ekumeniczny,
- b) dialog z judaizmem,
- c) dialog z innymi religiami,
- d) dialog z ateizmem,
- e) dialog z kulturą, sztuką, nauką i środkami masowego przekazu.

Chociaż z powodu przyjętych ograniczeń formalnych szczegółowe omówienie wyżej wymienionych kierunków dialogu *ad extra* nie zostanie dokonane w niniejszym artykule, to jednak już samo ich zasygnalizowanie uświadamia nam, jak bardzo trudne zadania stoją przed współczesnym Kościołem. Ich realizacja będzie wymagała ze strony eklezyjalnej wspólnoty szczególnej mądrości, odpowiedzialności, cierpliwości i wytrwałości, zwłaszcza w dzisiejszym świecie naznaczonym ogromną akceleracją zmian kulturowych, społecznych i religijnych oraz presją nieustannego pośpiechu i „kultury tymczasowości”²². Na osobne opracowanie zasługuje problem sensu, celu i sposobu prowadzenia dialogu wewnątrzkościelnego, którego podstawowym

²¹ Por. Kasper, *Kościół katolicki*, 521.

²² Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 39.

uzasadnieniem jest komunijna struktura Kościoła (*communio*)²³. Z pewnością kwestia ta nabiera szczególnej wagi w kontekście aktualnych dyskusji na temat rozumienia synodalności w życiu i misji Kościoła²⁴.

Zdaniem kardynała Kaspera jedną z trudniejszych kwestii stanowi precyzyjne określenie wzajemnych relacji między misją Kościoła i dialogiem eklezjalnym. O ile zorientowana na osiągnięcie celu misja eklezjalna oznacza przekazywanie ludziom prawdy otrzymanej od Boga i troskę o przyjęcie przez nich tej prawdy w wolności wspieranej działaniem łaski Bożej, o tyle eklezjalny dialog nie powinien być łączony z żadną wyrafinowaną strategią osiągania celów ani tym bardziej utożsamiany z sztuką negocjacji szeroko rozpowszechnioną zwłaszcza w dziedzinie biznesu. Błędem eklezjologicznym byłoby zarówno eliminowanie wymiaru dialogicznego w misji Kościoła, jak i rozumienie misji jako monologicznego przekazywania zbawczego komunikatu współczesnemu człowiekowi. Należy pamiętać, że „choć misja jest dialogiczna, to jednak nie zanika w dialogu”²⁵. W rezultacie szczery i twórczy dialog zawsze wymaga głębokiego respektu dla partnera, uznania jego podmiotowości, wolności, potrzeby namysłu, czasu do refleksji nad przekazywaną prawdą i cierpliwości w oczekiwaniu na odpowiedź. Z pewnością nie można wykorzystywać dialogu jako poligonu chwytów retorycznych zmierzających do nawrócenia drugiej osoby. Wszelkie ukryte i niejasne cele dialogu należałoby uznać za taktyczne pułapki służące ideologicznemu pochwyceniu partnera w sieć rzekomo nieodpartych argumentów. W rzeczywistości tak wykalkulowane działanie stanowiłoby bolesny zamach na wolność religijną człowieka, mającą swe podstawy – jak naucza Sobór Watykański II – zarówno w uzasadnionej filozoficznie godności osoby ludzkiej, jak i w treści Bożego Objawienia²⁶.

Jedną z przyczyn sceptycznej postawy niektórych chrześcijan wobec soborowego postulatu dialogu Kościoła ze światem współczesnym jest lęk przed utratą własnej tożsamości lub zdradą wyznawanej prawdy w toku wymiany argumentów. Antydialogowe nastawienie rodzi się często z braku wiary w sens wzajemnego poznania i porozumienia; bywa skutkiem przekonania o konieczności *nawracania innych* z wykluczeniem możliwości *nawracania przez innych*, owocem strachu przed utratą przez Kościół misyjnego zapału. Tymczasem efektywna ewangelizacja – jak zauważa papież Franciszek – nie tylko nie sprzeciwia się dialogowi, lecz wręcz zakłada drogę odpowiedzialnego dialogu, dostrzegając w nim wartościową formę spotkania międzyludzkiego, wzajemnego ubogacenia i wspólnej troski o sprawiedliwość i pokój w świecie²⁷. Z tej racji w ramach eklezjologicznej teorii dialogu należy podkreślić

²³ Por. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, nr 113; Draguła, „Dialog wewnętrzny”, 155–157; Mariański, „Krytyka Kościoła”, 145–152.

²⁴ Zob. Kasprzak, „Kolegialność”; Proniewski, „Czym jest synodalność?”

²⁵ Kasper, *Kościół katolicki*, 520.

²⁶ Zob. Sobór Watykański II, *Dignitatis humanae*, nr. 2, 3, 9.

²⁷ Por. Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr. 238–239, 250–251.

znaczenie wyraźnie określonej i trwałej tożsamości jako koniecznych warunków rzeczywistego, owocnego i poważnego dialogu. Jest on ze swej istoty bardziej wymianą świadectwa na temat swoich przekonań niż polemiczną dyskusją zmierzającą do zakwestionowania poglądów adwersarza. W takim ujęciu uczestnicy dialogu pozostają przy swoich stanowiskach, z szacunkiem wsłuchują się w wypowiedzi swoich partnerów, próbują spojrzeć na własne poglądy przez ich pryzmat, wyrażając gotowość do oczyszczenia, wyjaśnienia i pogłębienia własnego stanowiska w świetle usłyszanych wypowiedzi ze strony interlokutora. Autentyczny dialog nie może prowadzić do generowania niespójnych synkretizmów ani tym bardziej do ekspresji pozorowanych stanowisk, lecz powinien przyczynić się do wzajemnego zbliżenia się do prawdy, która jest zawsze transcendentna w stosunku do ludzkiej jednostki. Dialog, który nie uwzględnia poszukiwania i przybliżania się do prawdy, nie zasługuje na miano poważnego dialogu, lecz w zasadzie sprowadza się do nieodpowiedzialnej i beztroskiej gry językowej, nastawionej wyłącznie na uzyskanie efektu formalnej atrakcyjności bez merytorycznej wartości. Na szczególną uwagę zasługuje myśl Kaspera, że dialog stanowi wewnętrzny element misji Kościoła i jest niejako sakramentalnym środkiem, który można uznać za widzialny znak Bożego działania w sumieniu szczerze poszukującego prawdy partnera dialogu. Dialog jako taki nigdy nie zastępuje misji Kościoła, lecz zawsze ją poprzedza, wspiera, uzupełnia i pogłębia²⁸.

4. Fenomen cierpienia jako przedmiot dialogu w zsekularyzowanej kulturze

Postępujący proces sekularyzacji może doprowadzić dzisiejszego człowieka do przekonania o możliwości sensownego życia bez przyjmowania tzw. hipotezy Boga. Afirmacja istnienia Boga nie stanowi już dla ludzi należących do współczesnych „sytych” społeczeństw Zachodu koniecznego warunku korzystania z dóbr kultury materialnej i duchowej, które na skutek historycznej emancypacji spod wielowiekowej monopolistycznej kurateli Kościoła, stały się ogólnodostępne i zarządzane przez podmioty świeckie²⁹. W przeciwieństwie do minionych epok (zwłaszcza okresu chrześcijańskiego średniowiecza) współczesny człowiek (również ateista/agnostyk/apostata) może realizować niemal wszystkie swoje cele i potrzeby, korzystając z pomocy wyspecjalizowanych instytucji świeckich, których niebywały rozwój nastąpił w ostatnich kilku dekadach. Mimo ewidentnego postępu w dziedzinie medycyny i opieki zdrowotnej, człowiek wciąż pozostaje jednak wystawiony na konfrontację z fenomenem cierpienia, zwłaszcza niezawinionego i niechcianego. W tym bolesnym egzystencjalnym

²⁸ Por. Kasper, *Kościół katolicki*, 520–521.

²⁹ Zob. Dobbelaere, *Sekularyzacja*, 49–66; Gózdź, „Historical”, 365–372.

kontekście współczesny człowiek – nierzadko głęboko zlaicyzowany – może w nieoczekiwany sposób otworzyć się na dialog z chrześcijańską interpretacją cierpienia wypracowaną w świetle paschalnego misterium Chrystusa³⁰ i szukać w niej wsparcia w doświadczeniach zwanych „sytuacjami granicznymi”, które zawsze stanowią swoistą próbę człowieczeństwa i fundamentalnej wiary wyrażającej się w najbardziej osobistym zaufaniu do sensu swego bycia/istnienia/egzystowania.

Jak zauważa współczesna intelektualistka Julia Kristeva, wielość rodzajów bólu prezentowanych w ramach szerokiej fenomenologii ludzkiego cierpienia skłania do postawienia fundamentalnego pytania o możliwość i zasadność mówienia o cierpieniu w sposób ogólny. Być może jedynym sensownym modusem ujęcia prawdy cierpienia jest wyłącznie jednostkowe mówienie o nim. Prawo do mówienia o cierpieniu posiada w zasadzie każdy człowiek, ponieważ stanowi ono nieodłączną część naszej egzystencji, nawet wówczas, gdy usilnie dążymy do jego wyparcia³¹. W szerokim spektrum różnych rodzajów cierpienia każdy człowiek w *chronosie* własnej egzystencji odkryje specyficzną formę swojego nieprzekazywalnego cierpienia.

Zdaniem Kristevej, ateistki otwartej na dialog, chrześcijaństwo stanowi jedyną religię, która oswoiła cierpienie, tworząc kulturę przyznającą ludziom prawo do odczuwania bólu, do dzielenia się cierpieniem z innymi oraz do współczucia wyrażonego zarówno w czułych słowach, jak i w dziełach społecznych³². Chrześcijaństwo wysubtelnia cierpienie w radości podniosłej muzyki sakralnej i w czulej literaturze mistycznej. Wystarczy przywołać *Miserere nobis* z *Wielkiej Mszy c-moll* Mozarta, aby doświadczyć, że tam ból „oczyszcza się we współczuciu, w łasce i w chwale”³³. Przede wszystkim jednak osiem błogosławieństw wypowiedzianych przez Chrystusa posiada niezwykle pozytywny wydźwięk, ponieważ prowadzi do oczyszczenia bólu z poczucia winy i wydobywa go z tego, co tajemnicze i wstydlive. Dzięki temu cierpienie może zostać zinterpretowane w perspektywie ludzkiej wolności. Nie musi być już pojmowane jako fatum ani postrzegane jako argument przemawiający za wątpieniem w istnienie Boga. Traktowanie bowiem Boga jako wszechmocnego środka przeciwbólowego stanowi prostą drogę do nihilizmu, ponieważ „redukuje boskość do przypadkowości ludzkiej egzystencji”³⁴.

Warto zauważyć, że w swojej filozoficznej refleksji nad cierpieniem Kristeva nie unika wątków trudnych, krytycznych, demaskujących ukryte motywy bezpodstawnej sakralizacji bólu. Odważnie wskazuje na pewne ograniczenia chrześcijańskiego podejścia do cierpienia, mając na myśli niebezpieczeństwo zupełnie niepotrzebnej infantylizacji cierpiącej osoby. Owa infantylizacja jest efektem niewłaściwie wyrażanego współczucia, które sprowadza cierpiącego człowieka wyłącznie do obiektu

³⁰ Zob. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, nr. 14–27.

³¹ Por. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 117.

³² Por. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 121.

³³ Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 142.

³⁴ Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 118.

troski, wygaszając w nim wolę bycia podmiotem politycznym, aktywnie zaangażowanym w walkę o kształt własnego losu. Na skutek takiego traktowania niepełnosprawne osoby radykalnie zaprzeczają własnemu cierpieniu, ponieważ zdecydowanie wolą walczyć o swoje prawa, niż pozostawać wyłącznie pod opieką innych. O ile można przyznać rację Kristevej w kwestii swojej bezradności, jaką współczucie (samo w sobie) wykazuje wobec wandalizmu, narkomanii i agresji, o tyle trudno zgodzić się z jej oceną, jakoby chrześcijaństwo całkowicie ignorowało troskę o rozwiązywanie problemów społecznych i dekonstruowanie nowych form cierpienia na rzecz pielęgnowania wybujałych religijnie form współczucia³⁵. Nie sposób przecież pominąć ukazanej przez papieża Benedykta XVI głębokiej wizji charytatywnej działalności Kościoła. Jej specyfika wyraża się w połączeniu profesjonalizmu z poświęceniem (wolność od bezduszości), miłości z bezinteresownością (wolność od pokusy prozelityzmu) oraz służby z odpowiedzialną spontanicznością (wolność od presji partyjnej i ideologicznej)³⁶.

Ostatecznie jednak, w obliczu niebezpieczeństwa ze strony współczesnego barbarzyństwa generującego śmierć i ból oraz pragnącego usunąć ludzką zdolność do odczuwania cierpienia poprzez maksymalną automatyzację życia, Kristeva postuluje współpracę ateistycznego humanizmu z chrześcijaństwem. Może ona polegać na nieograniczonym przekraczaniu rozpaczy, na twórczym połączeniu współczucia i sublimacji w długotrwałym procesie wspólnego myślenia i działania, na odrzuceniu wciąż jeszcze dominującego paradygmatu *jedni-przeciwko-drugim* na rzecz *jedni-obok-drugich*, wreszcie na nieustannych próbach kreatywnego przekształcania cierpienia bez akceptacji jego absurdalności i bez pokusy kompensowania go jakimkolwiek dobrem materialnym³⁷.

Niewątpliwie wizja cierpienia ukazana przez francuską intelektualistkę stanowi rzeczywistość złożoną, wielowymiarową, niejako wtórnie zmodyfikowaną, nierzadko wyrażaną w języku zbliżonym do konwencji postmodernistycznej. Chociaż w swych podstawach wyrasta z ducha chrześcijaństwa, to jednocześnie jest już od niego w dużym stopniu „odklejona”. Jednak w przeciwieństwie do cynicznych i prymitywnych oskarżeń kierowanych pod adresem chrześcijaństwa przez przedstawicieli radykalnego nurtu „nowego ateizmu” (Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris, Daniel Dennett)³⁸, Kristeva prezentuje subtelny, głęboki i twórczy namysł nad uniwersum ludzkiego cierpienia w kontekście światopoglądowego i religijnego pluralizmu, w ramach którego Kościół ma prawo i obowiązek wypowiedzieć ewangeliczne orędzie nadziei. Chrześcijaństwo bowiem nie może wyrzec się odpowiedzialności za teraźniejszość i przyszłość świata, którego oblicze w dużym stopniu

³⁵ Por. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 122.

³⁶ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 31.

³⁷ Por. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, 126–127.

³⁸ Zob. Nadbrzeżny, „Bóg nie jest fantasmagorią”; Haught, *God and the New Atheism*.

ukszałtowało. W odważnym podejmowaniu tej odpowiedzialności Kościół Pana jest w stanie na nowo objawić światu swą relacyjną chrystocentryczną tożsamość (swoje bycie w Chrystusie ku Bogu i zarazem ku człowiekowi). Mimo całej swej słabości – niejako na przekór tendencjom „płynnej kultury”, która pytanie *kim jestem?* chętnie zastępuje pytaniem *gdzie jestem?* – Kościół może ukazać współczesnym ludziom specyfikę swojej tożsamości określanej słowami: wspólnotowość, otwartość, służebność i dialogiczność. Stąd też pozbawiony wzajemnych uprzedzeń i oskarżeń dialog kościelnej wspólnoty z konstruktywnym nurtem ateistycznego humanizmu stanowi szansę na stworzenie swoistego „laboratorium nadziei”, w którym ludzki wysiłek poszukiwania sensu cierpienia łączy się z doświadczeniem wiary w moc i mądrość Chrystusowego krzyża.³⁹ Dialog wierzących z niewierzącymi na istotne tematy dotyczące etyki, sztuki i poszukiwania transcendentnego źródła prawdy, dobra i piękna może stać się – jak naucza papież Franciszek – „drogą pokoju dla naszego poranionego świata”. Ludzie niereligijni, lecz jednocześnie otwarci na Transcendencję, na drodze dialogu nierzadko okazują się być cennymi sprzymierzeńcami wierzących „w dziele obrony godności ludzkiej, w budowaniu pokojowego współżycia między narodami i w strzeżeniu stworzenia”⁴⁰.

Zakończenie

Projekt konstruowania eklezjologii dialogicznej z pewnością stanowi odważną próbę odpowiedzi na wezwanie Soboru Watykańskiego II do poszukiwania nowych sposobów prezentowania katolickiej wiary, odpowiadających aktualnej umysłowości współczesnych ludzi. Niewątpliwie dialog jawi się jako merytorycznie obiecująca i formalnie operatywna kategoria eklezjologiczna. Ukazuje Kościół jako sakramentalną wspólnotę wiary otwartą na ludzi poszukujących transcendentnego zbawienia, przekraczającego uwodzicielskie obietnice „immanentnego szczęścia” składane przez samozwańcych pseudomesjaszy, tańczących na scenie świata na wzór Nietzscheańskiej figury wiecznie pijanego Dionizosa.

W obliczu nawet najbardziej radykalnych procesów sekularyzacji, przybierających niekiedy formę agresywnego sekularyzmu, eklezjologia dialogiczna nie ulega jednak pokusie regresu w kierunku tworzenia wspólnot (eklezjoli) zamkniętych, monologicznych, pesymistycznych, skrajnie zorientowanych eschatologicznie i negujących wartość stworzonego świata jednostronnie interpretowanego jako źródło zła. Przeciwnie, wierząc w uświęcającą i wspomagającą moc Parakleta, śmiało prezentuje Kościół jako wspólnotę w najgłębszym sensie katolicką, czyli otwartą

³⁹ Zob. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, nr 18.

⁴⁰ Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 257.

zarówno na pełnię Bożego Objawienia, jak i na ludzką egzystencję, kruchą, podatną na zranienia i nieustannie zagrożoną przez potężne faktory alienacji. W ramach rzeczywistego dialogu, poszukującego prawdy i prowadzonego w klimacie chrześcijańskiej miłości, Kościół Chrystusa – mimo całej swej słabości – wciąż ma jeszcze szansę jawić się jako wiarygodny sakrament i sługa Boskiego Logosu w czasach wysokiej inflacji ludzkich słów.

Bibliografia

- Bartnik, C.S., *Kościół* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2009).
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (2005).
- Borto, P., „From an Apology for Catholicism to Theological Modernism: The Principle of Development in Alfred Loisy’s Thought”, *Verbum Vitae* 40/2 (2022) 501–513. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13682>.
- Borto, P., *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundament wiary. Analiza poglądów A. Loisy’ego, É. Le Roy i G. Tyrrella i ich ocena w świetle dokumentów antmodernistycznych oraz Vaticanum II* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2020).
- Choromański, A., „Vaticanum II – Sobór ekumeniczny przełomu”, *Studia Theologica Varsoviensia* 50/2 (2012) 17–54.
- Cuda, J., „Modernizm”, *Leksykon teologii fundamentalnej* (red. M. Rusecki et al.; Kraków: Wydawnictwo M 2002) 809–812.
- Dobbelaere, K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy* (tł. R. Babińska; Kraków: Nomos 2008).
- Draguła, A., „Dialog wewnętrzny w Kościele”, *Paedagogia Christiana* 26 (2010) 149–163.
- Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium* (2013).
- Franciszek, Posynodalna adhortacja apostołska *Amoris laetitia* (2016).
- Góźdz, K., „Historical and Theological Sources of Secularism and Secularisation”, *Verbum Vitae* 40/2 (2022) 359–373. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13269>.
- Halik, T., *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa* (tł. A. Babuchowski; Kraków: WAM 2006).
- Haught, J.F., *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (Louisville, Ky: Westminster John Knox 2008).
- Huzarek, T. – Fiałkowski, M. – Drzycimski, A., *Fenomen niewiary w świetle dialogicznej natury Kościoła* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2018).
- Jagodziński, M., *Komunijna wizja Kościoła według Medarda Kehlera SJ* (Kraków: UNUM 2009).
- Jan Paweł II, List apostołski *Salvifici doloris* (1984).
- Kamykowski, Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003).
- Kasper, W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość i posłannictwo* (tł. G. Grzegorz; Kraków: WAM 2015).
- Kasprzak, A. A., „Kolegialność w służbie synodalności. Ryzyko czy szansa XVI Synodu Biskupów?”, *Studia Bobolanum* 34 (2022) 85–105.

- Kristeva, J., *Ta niewiarygodna potrzeba wiary* (tł. A. Turczyn; Kraków: Universitas 2010).
- Melloni, A. (red.), *Atlas historyczny Soboru Watykańskiego II* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2015).
- Mariański, M., „Krytyka Kościoła – ale jaka?”, *Problemy współczesnego Kościoła* (red. M. Rusecki; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997) 145–152.
- Michalik, A., *Odkryć Sobór. Szkic historyczno-teologiczny Soboru Watykańskiego II* (Tarnów: Biblos 2006).
- Nadbrzeźny, A., „Bóg nie jest fantasmagorią. «Nowy ateizm» jako wyzwanie dla Kościołów chrześcijańskich”, *Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 35/1 (2015) 123–138.
- Nadbrzeźny, A., „Od «grzechu Adama» do «grzechu świata». Rozwój teologicznej refleksji na temat grzechu pierworodnego”, *Teologia w dialogu z innymi naukami. Spotkania – Kontrowersje – Perspektywy* (red. D. Wąsek; Kraków: Scriptum 2021) 89–111.
- Nadbrzeźny, A., „Kościół jako sakrament zbawienia w historii”, *Studia Salvatoriana Polonica* 3 (2009) 39–55.
- Napiórkowski, A., „Kościół wobec wyzwań społeczności”, *Kościół w czasach Jana Pawła II* (red. M. Rusecki; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2005) 145–158.
- Parzych-Blakiewicz, K., *Teologia dialogu* (Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego 2016).
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (1964).
- Piecuch, J., „Myślenie dialogiczne. W polu gry o prawdę etyczną”, *Studia Oecumenica* 19 (2019) 389–412. DOI: <https://doi.org/10.25167/so.1339>.
- Proniewski A., „Czym jest synodalność? Rozwój świadomości synodalności na przestrzeni historii Kościoła”, *Symposium* 42/1 (2022) 11–32. DOI: <https://doi.org/10.4467/25443283S YM.22.002.15816>.
- Ratzinger, J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (red. K. Gózdź – M. Górecka; tł. E. Grzesiuk; Joseph Ratzinger Opera Omnia 7/2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016).
- Wojtyła, K., *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe* (Rzym: Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu 2014).
- Wojtyła, K., *Vaticanum II. Czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe* (red. A. Dobrzyński; Rzym: Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu 2014).
- Siwecki, L., „Z refleksji nad katolickością Kościoła”, *Studia Sandomierskie* 19/1 (2012) 229–247.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965).
- Tillich, P., *Męstwo bycia* (tł. H. Bednarek; Kraków: Vis-a-vis 2016).
- Zembrzuski, M., „Mądrość, kontemplacja syndereza i sumienie w etyce Tomasza z Akwinu”, *Edukacja Filozoficzna* 67 (2019) 155–179.
- Zweiffel, L., „Transformacja społeczna i polityczna w Niderlandach w latach 1967–1971”, *Rocznik Administracji Publicznej* 6 (2020) 225–236. DOI: <https://doi.org/10.4467/24497800R AP.20.012.12906>.

ARTICLES/ARTYKUŁY



Israel as the Living Temple of God (Exod 19:5–6)

JANUSZ LEMAŃSKI 

University of Szczecin, lemanski@koszalin.opoka.org.pl

Abstract: Exod 19:3–8 and the description of Israel’s identity as a chosen nation bound by a covenant with YHWH (Exod 19:5–6: special possession, kingdom of priests, holy nation) have much in common both with statements known from deuteronomic and priestly texts as well as from the so-called School of Holiness. This multiplicity of thematic, conceptual and linguistic connections makes the source classification and dating of this text quite difficult. The only consensus today is that it was written at the earliest just after the Babylonian exile. In this paper, the description of Israel’s identity in Exod 19:5–6 is linked to the priestly concept of the portable sanctuary, in which the specific location of the sanctuary (the sanctuary in the desert) is no longer important and not only the king or the priests are responsible for it, but the entire nation. This vocation is to be realized by the nation’s attitude of faithfulness to God (Exod 19:5a) in everyday life. In this way, sacred space in Israel goes beyond the walls of the temple and even Jerusalem (as according to Ezechiel), nor is it any longer limited to selected moments (visit to the sanctuary), but encompasses the entire life of the nation in all its aspects.

Keywords: Israel’s identity, personal possession, kingdom of priests, holy nation, portable sanctuary

It is right to note that in Exod 19:3–8 the issue is about the Israel’s identity as the chosen nation and its role in relation to other nations of the earth.¹ However, the proposal made to this nation on the eve of the covenant is not only in the context of the narrative of the events at the foot of Sinai, but is also the quintessence of a certain reflection on the essence of the bond between YHWH and his nation and on the role of the temple and the sense of *sacrum* [sacred] associated with it. It is this process that we want to look at in this paper. Its analysis – as we assume – will allow us to fully understand the meaning of the “invitation” that YHWH addressed to Israel.

1. God – Holy and Sanctifying

Holiness (*sacrum*; Hebrew: *qdš*) is an attribute belonging primarily to God himself (Isa 6:1–3). It defines the fact that he represents something completely different from the created reality, referred to as *profanum* (cf. Num 10:10). God is different,² therefore nothing in the world can materially represent him – wrote a later author from

¹ Pikor, “Tożsamość,” 93–112.

² Etymologically, *qōdeš* (from *qd?*) can mean separation, setting something aside; cf. HAL II, 1003. However, the issue of etymology is the subject of unresolved debate; cf. Kornfeld – Ringgren, “*qdš*,” 532.

the period after the Babylonian exile (cf. Deut 4:15–19),³ commenting on the prohibition of making divine images contained in the Decalogue and the priestly concept of man in the role of *imago Dei*. However, this divine holiness can be experienced on earth. This is done first through access to the temple – a place that was constructed to be “a piece of heaven on earth.”⁴ On the one hand, its decor, furnishings and rules of access reflected human ideas about heaven (cf. 1 Kgs 6),⁵ and, on the other hand, gave “those living under heaven” the opportunity to contact this transcendent God. The way in which this contact took place is well reflected in the instructions for the construction of the altar (Exod 20:24–26) – one of the oldest biblical testimonies about the way the ancient Israelites thought about their worship. Israel built its altars in a strictly defined way⁶ and offered sacrifices on them (Exod 20:24a, 25), and YHWH “came” and blessed the participants of this ritual (Exod 20:24b).⁷ Everything that served the purpose of this worship (places, objects, people)⁸ was separated from the sphere of creation, sanctified by this presence of God and dedicated exclusively to him. Anyone who wanted to enter and experience this sacred space had to fulfil certain conditions – to ritually sanctify/purify themselves. Thus, holiness, even though it was an exclusive attribute of God – his “identity mark” – could also be granted to his creatures, bring them out of the *profanum* sphere and, at the same time, somehow “deify” this sphere, make it a part of the divine *sacrum*. Holiness was therefore a “cure” (cf. Exod 15:26: YHWH as physician) that could heal man himself, as well as space and time in the sphere of creation.⁹

Holiness, then – as something intrinsically divine and inseparable from him; something that best describes the identity of the God of Israel – is at the same time something that he can “physically” grant not only to places, objects and times associated with him, but also to people. Firstly, it was about the temple staff, but then also about every Israelite whom God sanctifies, purifies and heals.¹⁰ Looking at it from the *via negativa* side, holiness can be understood as a static reality, something that is somehow taken out of the *profanum* sphere (place, objects, time, people) and dedicated exclusively to God. On the other hand, however, holiness is at the same time something dynamic, something to be realized in everyday life, a specific call to *imitatio Dei*.¹¹

3 Lemański, “Zakaz.”

4 Janowski, “Der Himmel auf Erde,” 229–260; Lemański, “Kilka uwag,” 16–20.

5 For an interpretation, cf. Knauf, *1 Könige 1–14*, 235–241. For more on this issue, see Koch, *Gottes*.

6 Reichert, “Altar,” 5–10.

7 Janowski, *Anthropologie*, 302–303.

8 Kratz, “Heiligkeit,” 258.

9 For more on this issue, see Lemański, “Kilka uwag,” 25–28.

10 For more, cf. Lemański, “Święty Izraela,” 204–205.

11 Milgrom, *Leviticus 1–16*, 731; Hieke, *Leviticus 1–15*, 123.

2. Sanctuary among the Nation

The temple was the place where God made himself present. In it, through worship practices, one could experience him, “see His face” and hear him (Ps 42:2-4; 48:9). In this place, heaven met earth. By observing the appropriate norms, one could find oneself there, meet God and experience his blessing.¹² This way of thinking about the temple, however, has evolved.

The change in perception of the role and place of the temple in ancient Israel was significantly influenced by two historical events. The first was the religious reform associated with the times of King Josiah (traditionally 622 BC) and the theological milieu active at that time, referred to as deuteronomic (2 Kgs 22-23).¹³ One of its main assumptions was the so-called centralization of worship – officially restricted to the Jerusalem Temple only.¹⁴ The very assumptions of this reform do not yet mention Jerusalem (cf. Deut 12), only the “chosen place” of God, but the indication of Jerusalem is already clear in the narrative contained in 1-2 Kgs. This is the first moment when there is a significant change in relation to the information from Exod 20:24a: “In every place where I cause My name to be remembered” (cf. Exod 21:6a).¹⁵ The place for God’s name henceforth will be only one central sanctuary chosen by him. This change had its consequences. The central sanctuary made it possible to organize the worship and change it from the situation when there were many sanctuaries, and therefore not always orthodox. This place then gave the certainty of God’s presence, because it was there that he could always and “tangibly” be met.¹⁶ Such a belief, however, gave rise to a false sense of “certainty” that, therefore, nothing bad could happen to this place, and thus also to those who attend it (cf. Jer 7:1-15, esp. v. 4: the so-called *Sicherheitslogan*).¹⁷

This change of thinking was caused by the second important historical event: the destruction of Jerusalem and the First Temple and the Babylonian exile. The so-called Second Temple, which was reconstructed, continued to be located in Jerusalem, and the reviving community of post-exile Israel continued to find its central reference point there. Mentally, however, attitudes to the place had changed quite considerably. The beginnings of this process can already be found in Ezekiel’s visions, in which the prophet sees the glory (*kābôd*) of YHWH leaving the temples (Ezek 10:18-22) and Jerusalem (Ezek 11:22-25). The place previously “guaranteeing”

¹² On the theology of the temple before the Babylonian exile, cf. Koch, *Gottes*, 15-43.

¹³ Lemański, *Tora*, 618-626.

¹⁴ The fact that reference is made to finding the “book of the law” may suggest that the process of centralization began much earlier and only received a stronger impetus in Josiah’s time; cf. Lemański, “Hezekiah,” 29-62.

¹⁵ On various places of worship in the times preceding this reform, cf. Zwickel, “Orte der Heiligkeit,” 243-252.

¹⁶ Fretheim, *Exodus*, 273.

¹⁷ Fischer, *Jeremia 1-25*, 296-297.

his presence and constant access to him becomes a place deprived of these privileges. It becomes a place “without (the glory of) God.” This two-stage process may, like the four stages in the history of sin (cf. Ezek 8:3b–17), symbolize the total nature of the event.¹⁸ On the other hand, the fact that God left a place that he himself had chosen as the space of his activity and presence shows that both of these realities are not limited to local and material architectural structures, but characterize a personal God¹⁹ who now – through his “exodus” from sinful Jerusalem (the symbol of all Israel) – wants to manifest his presence among the exiles in Babylonia.²⁰ In his vision of the new temple (Ezek 40–48), the prophet Ezechiel emphasizes two more fundamental changes. For him, the temple was no longer the domain of an earthly king, who no longer played the role of its guardian. What’s more, YHWH no longer resides in this “new” temple personally. The role of his visible manifestation in it is now played by “the glory of God” (Ezek 43). In this vision, moreover, the holy is no longer the sanctuary itself, but the entire city (Ezek 48:35). The entire Jerusalem, therefore, and not just its temple, thus becomes a sacred space.²¹

Ezechiel’s vision undoubtedly anticipates and partly reflects the later, priestly way of perceiving the glory of God, understood not only as a form of manifesting his power by YHWH, but also as an expression of God’s constant presence among his nations (cf. *miškān*)²² wandering in the desert.²³ The priestly description of this sanctuary (Exod 25–31; 35–40) comes from the period after the Babylonian exile. It is undoubtedly about an idealistic and at the same time archaizing projection of the *status quo* from the Second Temple period. Although the structure of the Exodus narrative still reflects the ancient Near Eastern pattern: victory over the forces of chaos (Exod 1–15) and the building of the temple (Exod 35–40), enriching it with a description of the covenant (Exod 19–24) and the conditions of YHWH’s sojourn among Israel (Exod 32–34) (non-P texts),²⁴ the priestly supplement shows some significant corrections in relation to the old traditions. This description lacks, first of all, the signs of the former royal ideology associated with the sanctuary.²⁵ The very fact that the sanctuary is portable and built in the desert means that it is no longer associated with any particular place or ruler (cf. Amos 7:10–15, esp. v. 13; 2 Sam 7; Ps 132). Moreover, the priestly authors no longer even link it to Solomon and Jerusalem (so deuteronomic theology). This is not only an anti-monarchical manifestation, but even an anti-temple one, if the temple were to be understood

18 Sedlmeier, *Das Buch Ezechiel*, 153–154, 162–163.

19 Pikor, *The Land*, 177.

20 Pikor, *The Land*, 88.

21 Zwickel, “Orte der Heiligkeit,” 251.

22 Majewski, *Mieszkanie Chwały*.

23 Collins, “kbd,” 581.

24 On the sanctuary-covenant relationship, cf. Lemański, “Kilka uwag,” 23–24.

25 On this ideology, cf. Lemański, “Kilka uwag,” 16–17.

in the traditional sense as the domain of royal power.²⁶ The most important now is the connection between the sanctuary and the nation itself, and for this reason the chosen nation begins its experience of God's presence in the desert, outside of any specific location of the sanctuary dedicated for him. Another experience while continuing to wander the desert in oases, places also difficult to any specific location, will only strengthen this priestly topos. In this way, the desert, a place so far associated with the forces of chaos, will turn into "a valuable place filled with importance."²⁷ This is a clear effect of the experience gained in the Babylonian exile and a consequence of the fall of the monarchy, which did not live up to the hopes placed in it (cf. 2 Sam 7:1-16; Ps 132).²⁸

3. Kingdom of Priests and Holy Nation (Exod 19:6)

The pericope from Exod 19:3-8 was treated for a long time as a "foreign" body in the context of Exod 19, a chapter generally attributed to the so-called Yahwist,²⁹ and now the so-called the Non-Priestly (non-P) editors responsible for the Sinai pericope.³⁰ Nowadays, it is noticed that the message contained therein is part of both deuteronomic, priestly and post-priestly theological thought.³¹ However, the assessment of the context closer to this statement also changes. The aforementioned fragment appears in it not only as a later supplement (post-P),³² but also as an integral element in the narrative of the events in Sinai (the so-called *Exodus Composition* of 530 BC³³).

One could be looking here for some fragment of the ancient liturgy associated with the covenant renewal ceremony or its poetic summary.³⁴ However, the vocabulary used in Exod 19:4-6 is quite uncommon, which rather contradicts its frequent use within such a presumed liturgical celebration.³⁵ Its uniqueness is related to the uniqueness of the events described in a broader context, namely the ceremony of making a covenant between YHWH and Israel. This is a spectacular and one-time event, unprecedented and not repeated in the future with any other nation. Israel is

²⁶ As according to Fretheim, "The Priestly," 313-329; Lemański, "Kilka uwag," 20-22.

²⁷ Dozeman, *Exodus*, 574.

²⁸ Lemański, "2 Sm 7,8-16," 187-203.

²⁹ Lemański, *Księga Wyjścia*, 401-402.

³⁰ Schmid, *Literaturgeschichte*, 126-128.

³¹ Pikor, "Tożsamość," 95-97.

³² Ska, "Exodus 19,3-6," 139-164; Römer, "Provisorische," 132-136.

³³ This, in a rather convincing analysis, is what Rainer Albertz suggests, *Exodus 19-40*, 10-11, 27.

³⁴ Durham, *Exodus*, 261.

³⁵ Alexander, *Exodus*, 363.

invited by God³⁶ to a unique relationship and to experience the related his closeness. This, however, requires Israel to maintain an appropriate state, an attitude that detaches Israel from the *profanum* sphere and transfers it to the *sacrum* sphere.

The statement from Exod 19:6 that interests us should therefore be read in this context and, above all, as something subordinated to the declaration from the verse preceding it (Exod 19:5). In it, God proposes to the Israelites that they should be his “*s^cgullāh* [chosen nation] among all the nations.” This is the term sometimes used to describe the royal treasury (1 Chr 29:3; Eccl 2:8) and the objects constituting the special, private possession within it. Referring it now to the chosen nation is not surprising (cf. Deut 7:6; 14:2; 26:18; Ps 135:4; Mal 3:17). However, in the current context, it acquires a special meaning. Israel is already the chosen nation, but now is the time for it to start giving something of itself.³⁷ God’s speech, begun in Exod 19:4–5, will find its climax in concluding a covenant (Exod 24) and fulfilling (cf. Exod 19:5a, 8) related laws and orders (Exod 20:23). This covenant will allow God to dwell among Israel and be with them wherever the nation goes. The glory of YHWH, so spectacularly manifested at the top of Sinai (Exod 19:16–19), will ultimately descend to a portable sanctuary built in the desert (Exod 40:34). The text of Exod 19:6 shows what all this will consequently mean for Israel and how the Israelites will become “*s^cgullāh* [the chosen nation] among all the nations.”

The language in Exod 19:6 is ceremonial, almost poetic. The first of the phrases used in it (*mamleket kōhānīm*) has no parallel in other Old Testament statements. The second phrase (*gōj qādōš*) already has (in addition to Lev and Deut, cf. also Isa 62:12). The two first nouns *mamleket* and *gōj* can be aligned with each other, an example of which can be found in 1 Kgs 18:19 (*gōj ūmamlākāh*).³⁸ This fact leads to some debate. “Kingdom” seems to be a more inclusive term than “nation” and one would therefore expect the reverse order: “holy nation... kingdom of priests.” Then the *kōhānīm* would be a specific example for the *qādōš*, and the *mamleket* would be a special form of organization for the *gōj*. In other biblical texts, *gōj* is usually preceded by *mamlākāh* (Ps 46:7; 79:6; 105:13 = 1 Chr 16:20; 2 Chr 32:15).³⁹ In Exod 19:6, however, there is a different order. However, the conjunction *waw* allows us to think that they are equivalent⁴⁰ to each other and the second lexeme does not soften or narrow the first, but only expresses the same idea differently as the first. Both lexemes then differ formally. The first consists of two nouns, and the second consists of a noun and an adjective.

36 Patrick, “The Covenant,” 148–149.

37 Lemański, “Święty Izraela,” 205–206.

38 Jacob, *Das Buch Exodus*, 537.

39 Propp, *Exodus 19–40*, 157.

40 GKC § 154.

3.1. Kingdom of Priests

The combination of the terms “kingdom” and “nation” still occurs in Ps 46:7, but the combination of “kingdom” and “priests” (*mamleket kōhānîm*), is the *hapax legomenon* in the Old Testament.⁴¹ Plural nouns can also have an abstract sense, and the lexeme could just as well be understood in the sense of “kingdom of priests” or “priestly kingdom” (cf. Vulgate: *regnum sacerdotale*), which would balance well the second of the phrases: “holy nation.”⁴² On the other hand, also *mamlākāh* can mean both a mode of social organization (kingdom) and dignity (royalty), so the sense of “royal priesthood” would also be theoretically possible. However, translators mostly choose the variant “kingdom of priests.”⁴³ But there is another interpretive difficulty contained in this syntactic structure. It can be understood in two main ways.⁴⁴ In Israel there are priests who enjoy the special privilege of approaching the true God, which makes all Israelites “*s^cgullāh* [the chosen nation] among all the nations,” or all of Israel acts as a “mediator” between God and other nations (cf. Latin: *pontifex* – “bridge maker”). One other interpretation variant assumes the possibility that this is in fact a hierocracy, that is, a form of organization of the Judean community that dominated in the Persian era. Israel would then be a nation ruled by priests. However, later (Maccabean times) the king and the priest had separate functions. So this is not about hierocracy, but something that should characterize more than just a “privileged” priestly group in access to the holiest places of the sanctuary. Compared to other nations, all of Israel has the privilege of being particularly close to the true God, and therefore all of Israel should also be distinguished by its special holiness.⁴⁵ Assuming a parallel status between the terms “kingdom” and “nation,” we can conclude that the first statement also refers to the entire nation that enjoys royal and priestly privilege (cf. the LXX: *basileion hierateuma*).⁴⁶ The idea expressed by this phrase is later well described by the prophet Isaiah (Isa 61:6), and the first realization of this prediction may be the fact that Moses designated young men (not priests, whom he had not yet appointed!) to offer sacrifices related to the making of the covenant (Exod 24:5).⁴⁷ There are more arguments for such an interpretation.⁴⁸ In the immediate context, reference is made to the need for the entire nation to maintain ritual purity before getting close to YHWH (Exod 19:10–15), although throughout the description of the preparation for this meeting, hierarchy is clearly maintained and

⁴¹ New Testament adaptations: “royal priesthood” cf. 1 Pet 2:9; later also Rev 1:6; 5:10; 20:6.

⁴² Propp, *Exodus 19–40*, 157.

⁴³ Propp, *Exodus 19–40*, 157.

⁴⁴ Hamilton, *Exodus*, 304. In more detail, there are even four ways, cf. Lemański, “Święty Izraela,” 206.

⁴⁵ Albertz, *Exodus 19–40*, 41.

⁴⁶ Alexander, *Exodus*, 359.

⁴⁷ Rendtorff, “Covenant,” 389.

⁴⁸ Propp, *Exodus 19–40*, 157.

the nation can only proceed to the foot of the mountain (Exod 19:23). In Exod 22:30, the call to be “holy men for Me” also refers to the entire nation, and the sacrifices completing the covenant are offered – by the aforementioned young men (Exod 24:5; however, there are still no priests; cf. Lev 8). The deuteronomistic statements, which will be discussed below (Deut 7:6; 26:19; 28:9), being an interpretative reworking of Exod 19:6, also indicate being/becoming holy and concern the entire nation. Korah’s objections to Moses and Aaron are also based on the belief that “the entire nation is holy” (Num 16:3). Ps 114:1–2 may also refer to Exod 19:5–6.⁴⁹ Judah/Israel are mentioned there as “his sanctuary” (*qāḏšô*) and “his dominion” (*memšālāh*), respectively.⁵⁰ All of the requirements for the Israelites, i.e. the issue of their diet, marriages, conjugal life, mourning, hygiene (cf. Deut 14) are about all of Israel being a holy nation (cf. Deut 7:1–11, esp. v. 6). As William Propp⁵¹ correctly concludes, this does not mean that Israel no longer needs priests. It only means that all of Israel should watch over the quality/holiness of its everyday life (cf. Lev 19:2). In a sense, we can talk about a kind of royalization of all Israel. A similar idea concerning man as such (male and female) also appeared in the priestly description of creation (Gen 1:1–2:3), in which man is perceived by God as a kind of viceregent ruling over other living creatures and over the earth.⁵² This mission of man begins to be realized if the two texts are linked, starting with choosing and sanctifying Israel.⁵³

Such an extension of priestly “competence” is not entirely new. The religious tradition of Israel has preserved the idea of offering the eldest, firstborn son to God (Exod 13:2, 11–16). Micah – one of the characters in the Book of Judges – introduced one of his sons into priestly activities (Judg 17:5; cf. 1 Sam 7:1), before he was finally replaced by an wandering Levite (Judg 17:12). This change is of course an element of the later orthodox correction⁵⁴ and a trace of a certain evolution in which the right to serve as priests was gradually taken over by the Levites (cf. Num 16:3 and the already mentioned Korah’s objections), and then by the clan of Aaron. This was not without internal conflicts and disputes over who among the Levites ultimately had the right to serve as priests, as is evident in many texts.⁵⁵ Nevertheless, the concept of a “universal priesthood” remained. It is mentioned in the so-called Trito-Isaiah (Isa 61:6), ultimately expanding the priestly circle even to representatives of foreign nations (Isa 66:21).⁵⁶ Israel is the firstborn son of YHWH among them (cf. Exod 4:22–23),

⁴⁹ Cf. Hossfeld – Zenger, *Psalmen 101–150*, 266; Ross, *A Commentary*, 402.

⁵⁰ It is a term related to *mamlākāh/malkūt* (cf. Jer 34:1; Ps 145:13) – meaning “an area of someone’s reign, someone’s dominion”; HAL I, 564.

⁵¹ Propp, *Exodus 19–40*, 158.

⁵² Lemański, “Człowiek,” 97–118, esp. 101–103.

⁵³ Alexander, *Exodus*, 368.

⁵⁴ On this issue, cf. Samuel, *Von Priestern*, 327–335, esp. 331.

⁵⁵ In Samuel, *Von Priestern*, cited above, there is a comprehensive discussion of this process and related texts.

⁵⁶ Lemański, “I także z nich,” 151–172.

and therefore every firstborn son and every firstborn of the cattle and small flock in it is sanctified to God (Exod 22:28–29). The quintessence of this logic is the call for the Israelites to be holy people (Exod 22:30). This concept would later be developed and translated into the requirements for every Israelite in everyday life by authors from the so-called School of Holiness (H).⁵⁷ Exod 19:5–6 also has the prophet Malachi in mind when he writes about Israel as the possession of YHWH of Hosts and about the son from whom he expects obedience (Mal 3:17). Although both cases involve a future prediction, in Deut 7:6, and thus in the context of making the covenant, it will ultimately already be mentioned that this choice has been made and Israel has become the possession of YHWH (cf. Jer 2:3). Malachi, however, moves everything into the future again, reminding of the conditions to be met (Mal 3:16).⁵⁸ This means, as one commentator concludes, that “Israel remains ‘treasures possession’ *de jure*, but during the Day of Yahweh the privilege and status concomitant with Israel’s divine election will be manifest *de facto*.”⁵⁹ More importantly, the prophet, unlike in all other places where Israel is referred to as *s^cgullāh* YHWH, does not see this status as a privilege belonging to all Israelites, but attributes it to those among them whom he describes as “those who feared YHWH” (Mal 3:16).⁶⁰

3.2. Holy Nation

This phrase (*gôj qādôš*), unlike the previous one, has numerous equivalents in the Old Testament, especially in the deuteromistic context (cf. Deut 7:6; 14:2, 21; 26:19; 28:9). There, however, the emphasis is on *‘am* in the sense of “nation,” since *gôj* is a term usually reserved for foreign nations. This is a rather sharp distinction, which, however, disappears in later texts.⁶¹ Already in the first of the patriarchal promises, Abraham hears that he is to become a “great nation” (*gôj gādôl*) (Gen 12:2; cf. 18:18; 35:11; 46:3). The current change of the adjective therefore clearly shifts the emphasis from quantitative to qualitative gain.⁶² Basically, there is not much difference in the use of the adjective “holy” for the nation between the complex of texts from Exodus and Leviticus and Deuteronomy (cf. Exod 19:6; 22:30; Lev 11:44–45; 19:2; 20:7, 26; 21:6). However, a significant shift of emphasis is noticeable. In this first complex, holiness is, as it were, just given. Israel is to “be” a holy nation. Meanwhile, in Deuteronomy it is assumed that Israel is “already” a holy nation (cf. Deut 7:6; 14:2, 21⁶³).

⁵⁷ Olyan, “Ihr Sollt,” 167–173.

⁵⁸ Kessler, *Maleachi*, 283–284. Verses 16–17 are probably a later gloss; cf. Schart, *Maleachi*, 133.

⁵⁹ Hill, *Malachi*, 341.

⁶⁰ Schart, *Maleachi*, 128.

⁶¹ Cody, “When,” 1–6.

⁶² Hamilton, *Exodus*, 305.

⁶³ In this case, the status of being “possession” and “holy nation” for YHWH (vv. 2, 21) is related to the division of animals into clean and unclean and rules regarding diet (these regulations were later reworked in Lev 11).

From the point of view of the synchronic analysis, both lexemes (*ʿam qādōš*; *ʿam s^cgullāh*) used in the first of the deuteronomic texts cited above are derivatives of the prediction in Exod 19:5–6. It can be assumed that the editing of the Pentateuch or the Hexateuch, combining the complex of Exod-Num with Deut, was aimed at closing a certain process related to the formation of Israel as the chosen nation. In Moab, the nation is already not only the “possession” of YHWH, but also the “holy nation.” Holiness in this case means the separation of Israel from all other nations and its destiny to be a special possession. This situation marks a kind of demarcation line between Israel and the other nations of the earth in the likeness of God’s holiness, which distinguishes him from his creation (cf. Deut 10:14–15). Since Israel is a chosen nation and destined to be the special possession of YHWH, in practice this also means a special privilege of being close to YHWH. Going “to His side” and thus separating (*qdš*) from other nations belonging to the *profanum* sphere (cf. Lev 10:10: *haḥol*). This holiness thus justifies the orders in Deut 7:2b–5. At the same time, however, it is about quality that is not something given by nature. It was given to Israel precisely because it was chosen (*bḥr*) by YHWH.⁶⁴ The statements in Deut 26:19; 28:9, however, are already closer to the logic known from the Exodus and Leviticus.⁶⁵ However, this refers to the post-exile supplements (German: *Fortschreibung*) added in the first case to the deuteronomic formula of the covenant (Deut 26:16–17 + 26:18–19), and in the second case (Deut 28:7–14) to the prediction in Deut 28:1b about the exaltation of Israel.⁶⁶ In Deut 26:18–19, there are both phrases from Deut 7:6 (*ʿam qādōš*; *ʿam s^cgullāh*). Their attribution to each other now takes the form of chiasmus (ABBA). In both versions, however, it is, generally speaking, about the idea of separation from other nations.⁶⁷ Only this status changes from passive to active. However, while it is a fact that a later editor had Exod 19:3–6 in mind, we are not certain that the latter text is later than the statements in Deut 7:6; 14:2, 21.⁶⁸ The dynamic understanding of holiness from Exod 19:6 as a way of confirming being the “special possession” of YHWH (Exod 19:5b) is not related to a change of concept in relation to Deut 7:6; 14:2, 21, but with a new understanding of the role of the temple itself, as already mentioned. Thus, it was rather the editor responsible for combining the tradition of the Deuteronomic history with the earlier version of the Sinai pericope who wanted to see the “holiness” of Israel as something static, resulting from the very fact of being chosen, making a covenant, and at the same time distinguishing Israel’s normative practices from Canaanite customs.⁶⁹ On the other hand, it is hard to resist the impression that we find in the phrases in Exod 19:6 some reminiscence of the theological

64 Otto, *Deuteronomim* 4,44–11,32, 865–866.

65 Hamilton, *Exodus*, 305.

66 Otto, *Deuteronomim* 4,44–11,32, 849–858; Otto, *Deuteronomium* 23,16–34,12, 1991–1992.

67 Propp, *Exodus* 19–40, 157.

68 Ska and Römer have already been cited in this way, followed by Otto, *Deuteronomium* 4,44–11,32, 850.

69 Cf. Exod 23:23–26; 34:11–16; Deut 7:1–6, 25–26; 12:2–4; 18:9–14; 20:17–18; Geller, “The Sack,” 9–12.

thought of the milieu referred to as the School of Holiness. The phrase “kingdom of priests” is somewhat reminiscent of the concept of this school. Also, the idea of a holy nation and being the special possession of YHWH fits well with its way of thinking about the chosen nation. Thomas Römer⁷⁰ recalls that this school aimed at making a certain synthesis between the deuteronomistic and priestly concepts present in the Pentateuch. According to him, similar tendencies can be seen in Exod 19:3–8. Indeed, there one finds phrases and topics close to both earlier schools. The idea of “separating” Israel was then close to both the former and the School of Holiness. On the other hand, the special event of Moses, Aaron, Nadab, Abihu, and seventy of the elders approaching God (Exod 24:1[2]9–11) clearly interrupts the ritual of having thrown the blood out over the entire nation (Exod 24:3–8). This fragment, for this reason, is often attributed to the same editing as Exod 19:3–8. The double throwing out mentioned here (Exod 24:6, 8) is a close parallel to a similar action performed during the consecration of priests (cf. Exod 29:19–21; Lev 8:22–30). This time, however, it refers to the entire nation, which corresponds to the theological thought of the priestly school.

Holiness, as has already been mentioned, is related to the closeness, the possibility of approaching and the presence of God among Israel. This fact obligates the Israelites to a certain behavior, the details of which are described, on the one hand, by ritual and worship regulations and, on the other, by the ethical and social requirements contained in the Torah.⁷¹ The latter are often invoked in prophetic social criticism, part of which is a critique of worship detached from the practice of everyday life.⁷² The need to maintain symbiosis in both these spheres – worship and everyday life in accordance with God’s will – is also precisely reminded by the Psalmist:

Who may Ascend to the hill of the Lord?
 Who may stand in his holy place?
 The one who has clean hands and a pure heart,
 Who has not lifted up his soul to falsehood
 And has not sworn deceitfully (Ps 24:3–4).⁷³

Life within holiness is therefore not limited to worship and to priests. It is required of every Israelite. It is not only sought in the walls of the temple and the worship performed there, but also in everyday life. This shift from the temple to everyday life emphasizes the aforementioned ethical aspect,⁷⁴ which worship should only complement. This idea will later be developed especially strongly by the already

⁷⁰ Römer, “Der Pentateuch,” 117.

⁷¹ Hieke, *Leviticus 1–15*, 124.

⁷² Janowski, *Anthropologie*, 303–307.

⁷³ Translation by Ross, *A Commentary*, 573.

⁷⁴ Hieke, *Leviticus 1–15*, 124.

mentioned School of Holiness (cf. Lev 11:44; 19:2; 20:26).⁷⁵ “In this way, the *sacrum* goes beyond the boundaries of the temple, pours out, as it were, on the worshippers of God – the Holy One of Israel, both collectively (holy nation) and individually (“be holy”; Lev 19:2).”⁷⁶ Exod 19:6 refers, for the time being, to the collective dimension. Israel is to be a “holy nation.” Different than other nations because of the gift of God’s presence attached to it. While the aforementioned Ezechiel also spoke about Jerusalem itself, the author of Exod 19:6 extends this domain of holiness to the entire nation. Every Israelite is to listen diligently to the voice of God and to keep the covenant made with YHWH (cf. Exod 19:5a). In this way, every Israelite will fulfill their election and the associated call to holiness (Exod 19:5b–6). As other biblical texts show, this choice of Israel and this covenant, however, are not made at the expense of other nations, but because of them. In other words, Israel among these nations is to perform the same function as the temple in Israel – to make God present on earth, to attract other nations to YHWH and to sanctify them with their example.

Conclusions

The status of Israel described in Exod 19:5b–6 (God’s special possession, the kingdom of priests, the holy nation) results not only from the fact that it was chosen by God (cf. Deut 7:6). It is a kind of task to be fulfilled by a specific way of life that respects the presence of God among Israel by fulfilling his will (Exod 19:5a). It is not only about maintaining formal (worship-ritual) rules anymore, but also about ethical requirements. It is the style of everyday life that makes every Israelite similar to a priest, who has close access to God (the kingdom of priests) and sanctifies them (the holy nation) not only when they go to the temple, but at every moment of this life. In this way, it is no longer just the temple itself or the city in which it is located, but the entire nation becomes a “living temple” of the God of Israel. This God dwells not only in a specific architectural complex located in a specific place and supervised by a king, but wherever an individual Israelite, feeling part of the chosen nation, will also feel – in the likeness of a king or priest – responsible for this sacred space worthy of God’s presence. Not only on the occasion of visiting the sanctuary, but in their ordinary, everyday life, the chosen nation will keep this holiness resulting from the election and at the same time being worked out by their everyday life attitude. There is undoubtedly a certain closeness in this concept to the thinking of the School of Holiness (cf. Lev 20:26). However, this does not necessarily mean that the analyzed fragment of Exod 19:5–6 (or 19:3–8) was written by authors belonging

⁷⁵ Nihan, *From Priestly*, 478–479; Trevaskis, *Holiness*; Lemański, “Święty Izraela,” 208–209, 213–216.

⁷⁶ Lemański, “Święty Izraela,” 216.

to this milieu. However close to it is also the concept of a dynamic understanding of holiness as a task to be fulfilled in everyday life (cf. Deut 7:6: a static concept), in this case the proposal is – for the time being – for the entire nation, who is invited to create *sacrum* sphere already not only around the temple, but wherever it is. This concept derives from the priestly vision of a “portable sanctuary” that is wherever the chosen nation is.

Bibliography

- Albertz, R., *Exodus 19–40* (Zürcher Bibelkommentare AT 2/2; Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2015).
- Alexander, T.D., *Exodus* (Apollos Old Testament Commentary 2; London – Downer Grove, MA: Apollos – InterVarsity 2017).
- Cody, A., “When Is the Chosen People Called a Goy?,” *Vetus Testamentum* 14 (1964) 1–6. DOI: <https://doi.org/10.2307/1516763>.
- Collins, C.J., “kbd,” *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (ed. W.A. VanGemeren; Carlisle: Paternoster 1997) II, 577–587.
- Dozeman, T.B., *Exodus* (Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2009).
- Durham, J.I., *Exodus* (Word Biblical Commentary 3; Waco, TX: Word Books 1987).
- Fischer, G., *Jeremia 1–25* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Vienna: Herder 2005).
- Fretheim, T.E., “The Priestly Document: Ani-Temple?,” *Vetus Testamentum* 18/3 (1968) 313–329. DOI: <https://doi.org/10.2307/1516643>.
- Fretheim, T.E., *Exodus. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1991).
- Geller, S., “The Sack of Shechem: The Use of Typology in Biblical Covenant Religion,” *Proof-texts* 10 (1999) 1–15.
- Hamilton, V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011).
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J. (eds.), *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden – New York – Köln: Brill 1995) I–II (= HAL).
- Hieke, T., *Levitikus 1–15* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Vienna: Herder 2014).
- Hill, A.E., *Malachi* (Anchor Bible 25D; New York: Doubleday 1998).
- Hossfeld, F.-L. – Zenger, E., *Psalmen 101–150* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Vienna: Herder 2008).
- Jacob Benno, *Das Buch Exodus* (Stuttgart: Calwer 1997).
- Janowski, B., *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexten – Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019).

- Janowski, B., "Die Himmel auf Erde. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israel," *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (eds. B. Janowski – B. Ego; Forschungen zum Alten Testament 32; Tübingen: Mohr Siebeck 2001) 229–260.
- Kessler, R., *Maleachi* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Vienna: Herder 2011).
- Knauf, E.A., *1 Könige 1–14* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Vienna: Herder 2016).
- Koch, C., *Gottes himmlische Wohnstatt* (Forschungen zum Alten Testament 119; Tübingen: Mohr Siebeck 2018).
- Kornfeld, W. – Ringgren, H., "qdš," *Theological Dictionary of the Old Testament* (eds. G.J. Botterweck et al.; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003) XII, 521–545.
- Kratz, R., "Heiligkeit," *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* (eds. A. Berlejung – C. Frevel; 5 ed.; Darmstadt: WBG 2015) 258–259.
- Lemański, J., "2 Sm 7,8–16 jako akt zawarcia przymierza," *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego* (ed. W. Chrostowski; Warszawa: Vocatio 2003) 187–203.
- Lemański, J., *Księga Wyjścia* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009).
- Lemański, J., "'I także z nich wezmę, aby byli kapłanami i aby byli lewitami...?' (Iz 66,21). Zapowiedź kapłanów spośród nawróconych pogan?," *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 15 (2010) 151–172.
- Lemański, J., "Kilka uwag na temat różnych koncepcji świątyni w Starym i Nowym Testamencie," *Rocznik Skrzatuski* [The Skrzatusz Annals] 8 (2020) 13–35.
- Lemański, J., "Święty Izraela i Jego święty lud. Kilka uwag o starotestamentalnej 'teologii wcielenia' Boga Izraela," *O Kościele Jezusa Chrystusa dzisiaj. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu doktorowi W. Wójtowiczowi* (ed. E. Sienkiewicz; Koszalin – Poznań: WSD Koszalin 2020) 203–220.
- Lemański, J., *Tora – Pięcioksiąg* [Torah – Pentateuch]. *Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne* [Introduction to Theological and Historical-critical Issues] (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US 2020).
- Lemański, J., "Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje," *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 97–118. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.9699>.
- Lemański, J., "Hezekiah and the Centralization of Worship (2Kgs 18,4,22)," *Collectanea Theologica* 92/1 (2022) 29–62. DOI: <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.1.02>.
- Lemański, J., "Zakaz czynienia idoli (Wj 20,4; Pwt 5,8) i jego późniejsze reinterpretacje," *Colloquia Theologica Ottoniana* 39 (2023) [forthcoming].
- Majewski, M., *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2008).
- Milgrom, J., *Leviticus 1–16* (Anchor Bible 3; New York: Doubleday 1991).
- Nihan, C., *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (Forschungen zum Alten Testament 2/25; Tübingen: Mohr Siebeck 2007).
- Olyan, S.M., "Ihr Sollt mir heiligen Menschen sein. Die wahrscheinliche Einfluss von Exodus 22,30 auf spätere Heiligkeitsideologien," *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches. Die Beiträge eines Symposiums zum 70. Geburtstag von Reiner Albertz*

- (eds. R. Achenbach – R. Ebach – J. Wöhrle; Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 104; Zürich: TVZ 2014) 167–173.
- Otto, E., *Deuteronomium 4,44–11,32* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Vienna: Herder 2012).
- Otto, E., *Deuteronomium 23,16–34,12* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg – Basel – Vienna: Herder 2017).
- Patrick, D., “The Covenant Code Source,” *Vetus Testamentum* 27 (1977) 145–157. DOI: <https://doi.org/10.1163/156853377X00410>.
- Pikor, W., “Tożsamość Izraela w świetle przymierza synajskiego (Wj 19,3–8),” *Verbum Vitae* 6 (2004) 93–112. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1375>.
- Pikor, W., *The Land of Israel in the Book of Ezekiel* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 667; New York: Clark 2018).
- Propp, W.H.C., *Exodus 19–40* (Anchor Bible 2A; New York: Doubleday 2006).
- Reichert, A., “Altar,” *Biblisches Reallexikon* (ed. K. Galling; 2 ed.; Tübingen: Mohr Siebeck 1977) 5–10.
- Rendtorff, R., “‘Covenant’ as a Structuring Concept in Genesis and Exodus,” *Journal of Biblical Literature* 108 (1989) 385–393. DOI: <https://doi.org/10.2307/3267110>.
- Römer, T., “Provisorische Überlegungen zu Entstehung von Exodus 18–24,” “*Gerechtigkeit und Recht zu üben*” (*Gen 18,19*). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte und zur Religionsgeschichte Israels, zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag* (eds. R. Achenbach – M. Arneth; Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 13; Wiesbaden: Harrassowitz 2009) 128–154.
- Römer, T., “Der Pentateuch,” *Die Entstehung des Alten Testaments* (eds. W. Dietrich *et al.*; Theologische Wissenschaft 1; Stuttgart: Kohlhammer 2014) 53–166.
- Ross, A.P., *A Commentary on the Psalms. III. (90–150)* (Kregel Exegetical Library; Grand Rapids, MI: Kregel Academic 2016).
- Samuel, H., *Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 448; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2014).
- Schart, A., *Maleachi* (Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament; Stuttgart: Kohlhammer 2020).
- Schmid, K., *Literaturgeschichte des Alten Testaments* (Darmstadt: WBG 2014).
- Sedlmeier, F., *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 21/1; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002).
- Ska, J.-L., “Exodus 19,3–6 and the Identity of Post-exilic Israel,” *The Exegesis of the Pentateuch* (Forschungen zum Alten Testament 66; Tübingen: Mohr Siebeck 2009) 139–164.
- Trevaskis, L.M., *Holiness, Ethics and Ritual in Leviticus* (Hebrew Bible Monographs 29; Sheffield: Phoenix Press 2011).
- Zwikel, W., “Orte der Heiligkeit,” *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen* (ed. W. Dietrich; Stuttgart: Kohlhammer 2017) 243–258.



Synody według świadectw św. Augustyna – rozumienie ich roli i znaczenia w Kościele afrykańskim

Synods According to the Testimonies of St. Augustine: Understanding Their Role and Meaning in the African Church

SYLWESTER JAŚKIEWICZ 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, sylwester.jaskiewicz@kul.pl

Streszczenie: Spojrzenie na Kościół Afryki przełomu IV i V wieku przez pryzmat instytucji synodu pozwala dobrze uwydatnić nie tylko jego kondycję, ale i żywotność. Szczególnie cenne w tym względzie jest świadectwo św. Augustyna, biskupa Hippony. Jego eklezjologii zawdzięczamy ważny rozdział nauki o synodach na chrześcijańskim Zachodzie, która była mocno osadzona w dwu węzłowych problemach: schizmie donatystycznej i herezji pelagianizmu. Augustyn, mówiąc o synodach, posługuje się kilkadziesiąt razy terminem *synodus* i aż kilkaset razy terminem *concilium*. Termin ten rozumie zasadniczo jako zebranie, zgromadzenie w jedno (*in unum congregare*) biskupów (*coetus episcoporum*). Czasami na zgromadzeniach tych byli obecni kapłani i diakoni. W swojej nauce o synodach biskup Hippony podejmuje wiele ważnych kwestii: powagi, auctoritetu (*auctoritas*) synodów; stojących przed nimi zadań, zwłaszcza w kontekście prawowierności nauki i zasad życia Kościoła; kolegalności biskupów; roszczeń Kościoła Afryki do autonomii. Synody, nie ciesząc się taką powagą jak Pismo Święte czy sięgające tradycji apostołskiej zwyczaje obecne w Kościele, odgrywały jednak w jego życiu niezastąpioną rolę, gdyż ich zdecydowane i wiążące postanowienia (*constitutionis, gesta concilii*) wzmocniły nie tylko jego powagę, ale uczyniły go także na arenie Kościoła powszechnego Kościołem wiodącym.

Słowa kluczowe: Kościół, synod, *synodus*, *concilium*, św. Augustyn, eklezjologia

Abstract: The article looks at the Church of Africa, at the turn of the 4th century and into the 5th, through the prism of the institution of the synod. Particularly valuable in this regard is the testimony of St. Augustine, Bishop of Hippo. We owe to his ecclesiology an important chapter in the doctrine of synods in the Christian West. Two crucial controversies at the time were the Donatist schism and the heresy of Pelagianism. When talking about synods, Augustine uses the term *synodus* several dozen times and the term *concilium* several hundred times. He understands *synodus* and *concilium* essentially as a gathering, an assembly into one (*in unum congregare*), of bishops (*coetus episcoporum*), although priests and deacons were sometimes present at these assemblies. In his teaching on synods, the Bishop of Hippo addresses several important issues: the authority (*auctoritas*) of synods; the tasks facing them, especially regarding the orthodoxy of teachings and principles within the life of the Church; collegiality among bishops; and claims of autonomy on the part of the Church of Africa. Synods, while not possessing the weight of either the Holy Scriptures or customs drawn from apostolic tradition, nevertheless played a critical role in the life of the African Church. Their decisive and binding provisions (*constitutionis, gesta concilii*) not only strengthened its authority, but also made it the leading Church within the arena of the universal Church of that day.

Keywords: Church, synod, *synodus*, *concilium*, St. Augustine, ecclesiology

Mając na uwadze zarówno fakt, że nauka św. Augustyna o Kościele jest bardzo obszerna i złożona¹, jak i prawdę o tym, że jego eklezjologia odzwierciedla ówczesne życie Kościoła i piętrzące się przed nim trudności², warto spojrzeć na współczesne wyzwania stojące przed Kościołem właśnie poprzez pryzmat ponadczasowego przesłania jednego z najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskiego Zachodu. Taką potrzebę dostrzega się zwłaszcza w kontekście ożywionego w ostatnim czasie zainteresowania problematyką synodu i zagadnieniem synodalności³, rozumianej w pierwszej kolejności właśnie jako *modus vivendi et operandi ecclesiae*⁴. W tym kontekście wielu autorów wskazuje na potrzebę uznania nie tylko wkładu Soboru Watykańskiego II⁵, ale i doświadczenia Kościołów i Wspólnot kościelnych niemających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim⁶, bliższego doprecyzowania relacji synodalność – Kościół⁷, związku synodalności z kolegalnością biskupów⁸, a zwłaszcza dowartościowania starożytnej tradycji synodalnej⁹. Jej początki sięgają na Wschodzie już drugiej połowy II wieku, a na Zachodzie – początku III wieku¹⁰. Okresem szczególnie owocnym w zgromadzenia biskupie – o czym świadczą zdaniem Thomasa Graumanna zachowane świadectwa – jest wiek V, poczynając od zgromadzenia afrykańskiego synodu plenarnego w Kartaginie w 411 roku¹¹. Jedną zaś z postaci, której w tym okresie nie można pominąć na łacińskim Zachodzie, jak zauważył znawca historii synodów starożytnego Kościoła Hermann Josef Sieben, jest św. Augustyn, biskup Hippony¹².

1 Por. van Bavel, „Chiesa”, 363; Grossi, *La Chiesa di Agostino*, 9; Pollastri, „La ecclesiologia di S. Agostino”, 308.

2 Por. Clerici, *Sant’Agostino*, 6. Święty Augustyn przedstawia spójną wizję Kościoła jako tajemnicy, przez co to, co widzialne, aktualnie doświadczane, stanowi jedną całość z tym, co niewidzialne i wieczne. Por. Lee, *Augustine*, XIX.

3 Giuseppe Ruggieri („À propos des synodes”, 364), wskazując na różnicę pomiędzy pojęciem „synod” a „synodalność”, podkreśla, że o ile „synodalność” jest kategorią bardziej abstrakcyjną i wskazuje na pewne właściwości życia Kościoła na podstawie danych historycznych, o tyle każdy synod jest z natury wydarzeniem bardzo konkretnym, historycznie określonym i nie da się sprowadzić do jakiegoś ogólnego modelu czy kształtu.

4 Por. Borrás, „La sinodalité ecclésiale”, 275–299; Canobbio, „Sulla Sinodalità”, 249–273; Chiron, „Synodalité et ecclésiologie”, 383–384; Miele, „La sinodalità”, 159–188; Migliorini, „Segni dei tempi”, 510; Mignozzi, „Sinodalità”, 69; Repole, „Sinodalità”, 511–530.

5 Por. Kasper, „Sinodalità nella Chiesa”, 177.

6 Por. Jezierski, „Synody i synodalność”, 29–46; Przedpełski, „Zasada synodalności”, 47–62.

7 Por. Borrás, „Trois expressions”, 643–645; Cannobio, „Dal Sinodo alla sinodalità”, 245; Farci, „Sinodalità”, 117–144; Marmion, „A Church that Listens”, 442–445.

8 Por. Fiocco, „Collegialità”, 5–9; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 56.

9 Andrzej Dobrzyński swojemu studium rozwoju soborów i synodów pierwszego tysiąclecia nadaje znamienity tytuł *Synodalność Kościoła niepodzielonego*. Andreas Weckwerth („Die Synoden der Alten Kirche”, 98) zwraca uwagę na korzenie demokratyczności w starożytnych źródłach synodalnych.

10 Por. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 86; Schatz, *Sobory powszechnie*, 15–16; Żurek, „Synody wczesnochrześcijańskie”, 37.

11 Por. Graumann, *The Acts*, 21. Zob. Schatz, *Sobory powszechnie*, 19–20.

12 Por. Sieben, *Die Konzilsidee*, 68. Zob. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 23.

Jego uczeń, przyjaciel i biograf powie krótko: „Gdy tylko mógł, uczestniczył w synodach świętych biskupów odprawianych w różnych prowincjach”¹³.

Kościół Afryki zorganizowany w sześciu prowincjach kościelnych cieszył się w czasach św. Augustyna okazałą liczbą biskupstw¹⁴, a co za tym idzie, obecnością licznych biskupów stojących na czele poszczególnych Kościołów lokalnych. Ponieważ z pasterską posługą biskupa łączyło się określone „brzemie”¹⁵, dlatego należy zapytać o jego bardzo konkretny wyraz, jakim w kontekście odpowiedzialności za Kościół był zwyczaj, a nawet obowiązek zwoływania synodów¹⁶. Chodzi tu nie tylko o ich rodzaj i częstotliwość, ale i o to, co było przedmiotem najczęściej procedowanych na nich spraw: kwestie dyscyplinarne czy też kształtujące właściwą wykładnię wiary katolickiej. Z uwagi na fakt, iż synody były od samego początku wyrazem kolegialności zwołujących ich wspólnot¹⁷, rodzi się pytanie o jej kształt na przełomie IV i V wieku. Konstytutywny w starożytnym Kościele związek urzędu biskupa ze wspólnotą biskupów prowadzi także do pytania o rolę i znaczenie biskupa Rzymu, a także o zakres autonomii poszczególnych zebrań biskupów¹⁸.

1. Terminologia i rodzaje synodów

Biskup Hippony, mówiąc o synodach znanych w Kościele Afryki Prokonsularnej już od czasów św. Cypriana, biskupa Kartaginy¹⁹, używa dwóch terminów: *synodus* i *concilium*²⁰, które w swym synonimicznym użyciu mają długą tradycję²¹. Terminy

¹³ Possidius, *Vita Sancti Augustini* XXI (Nehring 92).

¹⁴ O ile na początku V wieku w rzymskiej Afryce było 300–350 biskupstw, o tyle według źródeł z czasów wandalских w 484 roku było ich 466. Por. Strzelczyk, *Wandalowie*, 110.

¹⁵ Por. Trapè, *Święty Augustyn*, 137–143.

¹⁶ Już kanon 5 zgromadzenia biskupów w Nicei poleca metropolitom zwoływanie synodów partykularnych dwa razy w roku. Por. „Sobór Nicejski I (325)”, 31.

¹⁷ Por. Żurek, „Synody wczesnochrześcijańskie”, 45.

¹⁸ Próbę odpowiedzi na wiele z tych pytań stanowi najnowsze studium Giuseppe Di Corrado (*La saluberrima auctoritas*, 15), który problematykę synodalności w czasach św. Augustyna ujął pod wybranymi aspektami *auctoritas*.

¹⁹ Jeszcze przed tymi synodami w latach 220–230 odbył się – w świetle posiadanych świadectw uznawany za najstarszy – synod pod przewodnictwem biskupa Kartaginy Agrypina, a ok. 245 roku został zwołany synod pod przewodnictwem biskupa Kartaginy Donata. Por. Mathisen, „Concilia dei vescovi”, 438–439; Strękowski, „Synody w Afryce”, 100–101.

²⁰ Jako pierwszy łacińskiego teminu *concilium* w znaczeniu greckiego słowa *σύνδοχος* użył Tertulian w dziele *De ieiunio adversus psychicos* XIII, 6. Por. Żurek, „Synody wczesnochrześcijańskie”, 31.

²¹ W starożytności na Zachodzie używano łacińskiego słowa *concilium* (powstałego z *con-calium*, które wywodzi się z *cum* „razem” oraz *calare* „wołać”; „zwołanie razem” w znaczeniu *ἐκκλησία* „zwołania ludu”), a na Wschodzie greckiego *σύνδοχος*. W czwartym stuleciu greckie wyrażenie za Zachodzie zostało wprowadzone jako wyraz zapożyczony. Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 20; Lumpe, „Zur Geschichte der Wörter”, 1, 6; Graumann, *The Acts*, 21.

te wskazują zasadniczo na zebranie się biskupów, niekiedy z kapłanami i w obecności diakonów, które służy naradzie i powzięciu uchwał w odniesieniu do kościelnych kwestii²². Rzecznika *synodus* używa Augustyn tylko 35 razy²³, zazwyczaj z przymiotnikami określającymi naturę zgromadzenia i jego zakres: synod biskupów (*episcopalis synodus*²⁴), synod biskupów z całego świata (*episcopalis synodus ex toto orbe*²⁵), synod afrykański (*synodus Africana*²⁶), synod Wschodu i Zachodu (*Orientis et Occidentis synodus*²⁷). O wiele częściej, bo aż 541 razy²⁸, biskup Hippony używa rzeczownika *concilium* z różnymi przymiotnikami określającymi właściwości zgromadzenia: synod prowincjalny (*concilium provinciale*²⁹), synod regionalny (*concilium regionale*³⁰), synod plenarny (*concilium plenarium*³¹), synod plenarny Kościoła powszechnego (*plenarium Ecclesiae universae concilium*³²), synod plenarny całego świata chrześcijańskiego (*concilium plenarium totius orbis christiani*³³), synody Afryki (*Africana concilia*³⁴), synod powszechny (*concilium universale*³⁵), synod zamorski albo powszechny (*transmarinum vel universale concilium*³⁶). Niekiedy synod przyjmuje nazwę od zwołującego go biskupa, jak np. synod Agrypina (*concilium Agrippini*³⁷). Zwołanie licznych synodów przez św. Cypriana stanowi o jego powadze (*auctoritas Cypriani*³⁸).

Nawet jeśli zdaniem niektórych autorów możliwe jest wyszczególnienie na podstawie wypowiedzi św. Augustyna określonych rodzajów zgromadzeń synodalnych³⁹, to jednak ma wiele racji Charles Munier, podkreślając, że w czasach św. Augustyna nie

22 Por. Lumpe, „Zur Geschichte der Wörter”, 3.

23 Zob. Sieben, „Concilium”, 1100.

24 Por. Augustinus, *De gestis Pelagii* 3.5.

25 Por. Augustinus, *Contra Iulianum libri sex* II, 10.37.

26 Por. Augustinus, *De gratia Christi et de peccato originali libri duo* II, 8.9.

27 Por. Augustinus, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor* IV, 12.34.

28 Zob. Sieben, „Concilium”, 1100.

29 Por. Augustinus, *De baptismo* II, 4.5.

30 Por. Augustinus, *De baptismo* VII, 53.102.

31 Por. Augustinus, *De baptismo* II, 7.12; II, 8.13. Zob. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 22.

32 Por. Augustinus, *Epistula* 43, 7.19.

33 Por. Augustinus, *De baptismo* VII, 17.23. Zob. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 22.

34 Por. Augustinus, *De baptismo* IV, 6.8. Zob. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 22.

35 Por. Augustinus, *De baptismo* I, 18.27.

36 Por. Augustinus, *De baptismo* II, 9.14.

37 Por. Augustinus, *De baptismo* II, 9.14. Zgromadzeni na nim biskupi prowincji Afryki i Numidii orzekli nieważność chrztu heretyków. Por. Augustinus, *De baptismo* II, 9.14.

38 Por. Augustinus, *De baptismo* II, 9.14. Biskup Kartaginy przewodniczył siedmiu synodom zwołanym pomiędzy prześladowaniami Decjusza (250–251) a Waleriana (257–260), podejmując zwłaszcza trzy zagadnienia: ponowne przyjęcie upadłych (*lapsi*), chrzest heretyków i chrzest schizmatyków. Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 24; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 87–92; Pietri, „Les résistances”, 161, 165–166; Strękowski, „Synody w Afryce”, 100–101.

39 Constancio Palomo („San Agustín”, 584–585) wyróżnia przynajmniej trzy rodzaje synodów (*concilia*), o których mówi czy też do których się odnosi św. Augustyn: partykularne (*particulari*), plenarne (*plena-ria*) oraz uniwersalne albo ekumeniczne (*universaria vel oecumenica*).

tylko nie było jeszcze ścisłej klasyfikacji synodów, ale że i sama terminologia była niekiedy nieprecyzyjna⁴⁰.

W odniesieniu do znaczenia terminu *concilium* w wypowiedziach biskupa Hippony wyraźnie uwidacznia się jego charakter orzekający, decyzyjny, rozstrzygający, a nawet sądowy. Podczas gdy Constancio Palomo zwraca uwagę na terminy: *damnare, reprobare* i *anathemare* lub ich przeciwieństwa w odniesieniu do określonej nauki jako zgodnej lub nie z wiarą Kościoła⁴¹, to Sieben akcentuje takie wyrażenia jak: *episcopale iudicium* oraz *iudicium episcoporum*⁴². *Concilia* z racji podejmowanych kwestii doktrynalnych miały też charakter dogmatyczny, autorytatywny i hierarchiczny⁴³.

2. Niektóre prawidłowości w zwoływaniu i organizacji synodów

Davide Fiocco w swoim opracowaniu problematyki kolegalności biskupów, opierając się zwłaszcza na epistolarium św. Augustyna, podkreśla mocno, że biskup Hippony nie był samotnym geniuszem przewyższającym innych, ale że zawsze czuł się częścią zgromadzenia (*coetus*), w którym każdy biskup jest potrzebny (*necessarius*) i z którym jest złączony dzięki „więzom duchowej miłości” (*spiritalis amoris vinculo*)⁴⁴. To, co zostało postanowione poprzez synody ojców (*per patrum concilia*), cieszyło się dużą powagą w Kościele⁴⁵. Zwołać synod, czyli w szerokim znaczeniu zebrać lub zgromadzić w jedno (*in unum congregare*), oznaczało w czasach św. Augustyna przestrzeganie określonej procedury (*institutum*), od której jednak były także odstępstwa⁴⁶. Synod plenarny z 13 VI 407 roku w Kartaginie postanowił z uwagi na aktualne zagrożenia ograniczyć coroczne zgromadzenia plenarne do wynikających z konieczności, a sam wachlarz podejmowanych na nich zagadnień – do kwestii ważnych dla całej Afryki⁴⁷. W nawiązaniu do postanowień nicejskich, z uwagi na wielość spraw, synod plenarny Afryki z 419 roku postanowił, że każdego roku będzie zwoływany synod, w którym ma uczestniczyć przynajmniej po dwóch biskupów

⁴⁰ Np. w odniesieniu do *concilia plenaria*. Por. Munier, „Concilium”, 1086–1087. Zob. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 22.

⁴¹ Por. Palomo, „San Agustín”, 584.

⁴² Por. Sieben, „Concilium”, 1100.

⁴³ Por. Degórski, „Kler afrykański”, 219.

⁴⁴ Augustinus, *Epistula* 69, 2 (Eborowicz 387). Por. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 825.

⁴⁵ Por. Augustinus, *Epistula* 55, 15.27. Zob. Fiocco, „Collegialità”, 6–7; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 820.

⁴⁶ Por. *Acta Concilii hipponensis 24 septembris 427* (ŻMT 52, 312).

⁴⁷ Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 29; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 118–119; Mathisen, „Concilia dei vescovi”, 439.

każdej prowincji (wyjątek stanowiła niewielka Trypolitania)⁴⁸. Zakres podejmowanych na synodach zagadnień był szeroki⁴⁹.

Z prowadzonej przez biskupa Hippony korespondencji dowiadujemy się o tym, że zaproszeniem na synod było pismo okólne (*tractoria*) wystosowane przez zwołującego go biskupa⁵⁰. Było ono kierowane do wszystkich biskupów z danej prowincji czy regionu, a imiona zaproszonych biskupów porządkowano według godności i starszeństwa⁵¹. Postanowienia synodów plenarnych (*concilium universale*) były często przekazywane innym biskupom w postaci listu synodalnego, który był formą komunikacji i elementem wzmacniającym kolegialną więź biskupów⁵². Termin „synod” oznacza „zasiadać razem” (*considerere*), co odnosi się zasadniczo do biskupów, a czasami również do kapłanów w obecności diakonów⁵³. Synody są zgromadzeniami biskupów z określonego regionu, ale niekiedy też konferencją kilku biskupów w określonej sprawie⁵⁴ albo zebraniem kleru i całej lokalnej wspólnoty pod przewodnictwem biskupa lokalnego Kościoła⁵⁵. Prowadzone dysputy i obrady synodalne cechowało poszukiwanie prawdy, a sporządzanym protokołom towarzyszyła wielka uwaga i staranność (*tanta diligentia*)⁵⁶. Wyrazem świadomości jedności Kościoła, a także ducha miłości i braterstwa było potwierdzanie przez późniejsze synody wcześniej przyjętych dekretów⁵⁷. W niektórych sytuacjach, jak np. w przypadku zagrożenia ze strony heretyków pelagiańskich, uczestnicy synodu formułowali i kierowali do papieża listy, aby go powiadomić i aby „do [...] skromnych postanowień została dodana powaga Stolicy Apostolskiej dla obrony dobra wielu i poprawienia niegodziwości niektórych”⁵⁸, a przy tym kierowali się nadzieją, że „ci, którzy mają poglądy tak przewrotne i zgubne, łatwiej ustąpią przed autorytetem [...], pochodzącym z autorytetu Pisma Świętego, abyśmy się raczej współradowali ich poprawą niż współsmucili zgubą”⁵⁹. Niektóre z postanowień synodalnych, tak jak np. nałożenie na biskupów obowiązku opowiedzenia się i uzyskania zgody u prymasa swojej prowincji na odbycie podróży zamorskiej⁶⁰, są wyrazem dążenia Kościoła afrykańskie-

48 Carthago (25–30 maii 419), *Canones in causa Apiarii* 18. Por. Degórski, „Kler afrykański”, 237; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 109.

49 Por. Degórski, „Kler afrykański”, 219–238; Wojcieszak, „Lichwa i sprawy majątkowe”, 124–137.

50 Por. Augustinus, *Epistula* 59, 1.

51 Por. Augustinus, *Epistula* 59, 1.

52 Por. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 109.

53 Por. *Acta Concilii hipponensis 24 septembris 427* (ŻMT 52, 312).

54 Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 302–307.

55 Por. Augustinus, *Epistula* 213, 1.

56 Por. Augustinus, *Epistula* 141, 2.

57 Synod w Milewie (*Concilium Milevitanum*) zwołany 27 VIII 402 roku, który zajął się sprawami dyscypliny i relacji między biskupami, potwierdził dekrety wcześniejszych synodów w Hipponie i Kartaginie. Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 145; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 116.

58 Augustinus, *Epistula* 175, 2 (ŻMT 52, 221).

59 Augustinus, *Epistula* 176, 5 (ŻMT 52, 226).

60 Por. Carthago (26 iunii 397), *Breviarium Hipponense* 27. Zob. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 112.

go do zachowania autonomii⁶¹. Christopher Ocker, wskazując na słabnące relacje biskupów Kościoła afrykańskiego z papieżem, mówi o pewnym procesie, który choć uwidocznił się już przed najazdem Wandalów na Rzym, to jednak osiągnął apogeum w zakazie wszelkich apeli do Rzymu wydanym przez synod w Kartaginie w 424 roku i objaśnionym w liście do papieża Celestyna⁶².

3. Udział kapłana i biskupa Augustyna w synodach

Mając na uwadze liczbę 39 katolickich synodów w Afryce, jakie odbyły się w latach 393–427⁶³, w tym 17 synodów plenarnych całej Afryki⁶⁴, trudno nie zgodzić się z Siebenem, który nazywa ten czas czasem nowego rozkwitu kościelnych synodów zainaugurowanym już w 391 roku, kiedy to Aureliusz został biskupem Kartaginy, a Augustyn prezbiterem w Hipponie⁶⁵. Mając na uwadze te dwie postaci, Agostino Trapè powie natomiast, że episkopat katolicki w ich osobach „dał dowody przedziwnej witalności”⁶⁶, przez co Kościół afrykański pod wieloma względami stał się Kościołem wiodącym⁶⁷. Augustyn już jako kapłan miał świadomość właściwego synodom autorytetu⁶⁸, a 8 X 393 roku wobec zgromadzonych w Hipponie na synodzie plenarnym całej Afryki pod przewodnictwem Aureliusza⁶⁹ wygłosił mowę – komentarz do *Credo*⁷⁰. Pierwszy udział biskupa Augustyna na synodzie prowincjalnym, mającym miejsce 26 VI 397 roku w Kartaginie⁷¹, który zakazał biskupom afrykańskim podróży morskich do Italii bez zgody prymasa, zdaje się potwierdzać jego pięćmiesięczna obecność w najważniejszej stolicy biskupiej rzymskiej prowincji Afryki Prokonsularnej z racji przepowiadania⁷². Obecności Augustyna na synodzie plenarnym 28 VIII 397 roku w Kartaginie, podczas którego zostały ratyfikowane

61 Por. Fiocco, „Autonomia”, 42.

62 Por. Ocker, „Augustine”, 179–181. Zob. Chadwick, *Augustyn*, 123–124.

63 Por. Audollent, „Afrique”, 811–822; Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej*, 289.

64 Por. Fiocco, „Autonomia”, 42.

65 Por. Sieben, *Die Konzilsidee*, 69.

66 Trapè, *Święty Augustyn*, 304.

67 Por. Fiocco, „Autonomia”, 42; Saxer, „Autonomie africaine”, 197.

68 Jednym z problemów Kościoła w Hipponie, ale i w Kartaginie, który martwił Augustyna i Aureliusza, był zwyczaj świętowania rocznicy śmierci na grobach męczenników w postaci bankietów i libacji (*mensae*). Por. Augustinus, *Epistula* 22, 1.2. Zob. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 109–110.

69 Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 27; Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 60–63.

70 Mowa ta, przereklamowana przez samego Augustyna dla pożytku ludu, stała się katechetycznym traktatem teologicznym *De fide et symbolo*. Por. Clancy, „Fide et symbolo, De”, 726; Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 27; Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 106; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 110; Munier, „Concilium”, 1092.

71 Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 28; Mathisen, „Concili dei vescovi”, 439.

72 Por. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 111.

ustalenia synodu z Hippony z 393 roku wraz ze spisem pism kanonicznych⁷³, nie da się potwierdzić z całkowitą pewnością⁷⁴. Z kolei jedynym świadectwem możliwego uczestnictwa Augustyna w synodzie w Kartaginie 27 IV 399 roku⁷⁵ jest wygłoszone przez niego w tymże roku w Kartaginie *Sermo* 62, w którym jednak nie ma mowy o dyskutowanym na tymże synodzie prawie azylu w kościołach⁷⁶. O ile uczestnictwo biskupa Hippony w synodzie w Kartaginie 15–16 VI 401 roku uważa się za możliwe⁷⁷, o tyle jego obecność na drugim w tymże roku (13 IX) synodzie w Kartaginie⁷⁸ potwierdza jego imię na liście członków komisji biskupów ustanowionej przez tenże synod w celu przywrócenia porządku w kościele w Hippo-Diarecie, który został zakłócony niecnym procederem biskupa Equitiusa⁷⁹. Nawet jeśli brak jest bezpośrednich świadectw potwierdzających uczestnictwo Augustyna w synodzie zgromadzonym 27 VIII 402 roku w Milewie pod przewodnictwem Aureliusza⁸⁰, to do jego niektórych postanowień nawiązuje Augustyn w *Epistula* 59⁸¹. Wobec narastającej przemocy ze strony donatystów synod plenarny z 16 VI 404 roku z Kartaginy, przekonany o potrzebie wsparcia Kościoła katolickiego i jego ochrony ze strony miejscowych władz poszczególnych prowincji, wysłał jako swoich legatów Teazjusza i Ewodusza do cesarza Honoriusza, aby przedstawić mu sytuację i prosić o pomoc⁸². W krótkiej notatce o synodzie kartagińskim z 23 VIII 405 roku⁸³ nie mówi się nic o Augustynie, co jednak nie wyklucza jego możliwej obecności na nim⁸⁴. Ponieważ biskup Maurentiusz na kartagińskim synodzie plenarnym z 13 VI 407 roku jako

73 *Breviarium Hipponense* przyjęte w Kartaginie na sesji w dniu 28 VIII 397 roku jest skorygowanym i uzupełnionym zbiorem norm i przepisów z synodu w Hipponie (393). Kanon Pisma Świętego zawarty jest w kanonie 36b (PL 56, 428–429) lub 47b (PL 84, 197–198) według *Collectio Hispana (Isidoriana)*. Por. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 79, 106; Fiocco, „Autonomia”, 42.

74 O obecności Augustyna mówi np. Fiocco (*Spiritualis amoris vinculum*, 111) i Munier („Concilium”, 1093). Za niepewnością opowiada się np. Sieben (*Die Konzilsidee*, 71).

75 Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 102.

76 Zgromadzeni na synodzie w Kartaginie biskupi afrykańscy, mając na uwadze zagrożenie ze strony pogan, wysłali dwóch delegatów na dwór cesarza Honoriusza w Rawennie, aby prosić o przyznanie Kościołom chrześcijańskim znanego od starożytności prawa azylu. Sam termin *asylum* (ἄσυλον) z uwagi na jego reminiscencje pogańskie był zastępowany przez peryfrazę *refugiendis ad ecclesiam* albo *confugientes*. Por. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 113–114; Sieben, *Die Konzilsidee*, 71.

77 Por. Sieben, *Die Konzilsidee*, 72.

78 Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 138–144. Zob. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 28.

79 Por. kan. 78 (Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 142). Zob. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 115–116.

80 Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 145–147; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 116.

81 Por. Sieben, *Die Konzilsidee*, 72.

82 Jednym z narzędzi ujarznienia donatystów, a także pozyskania tych, którzy ulegli schizmatycznej lub heretyckiej przewrotności, było pozbawienie ich na mocy prawa możliwości brania lub pozostawiania spadku. Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 29; Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 110; Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 155–157; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 117–118; Mathisen, „Concili dei vescovi”, 439.

83 Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 158; Mathisen, „Concili dei vescovi”, 439.

84 Por. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 118; Sieben, *Die Konzilsidee*, 73.

jednego z sędziów wybrał biskupa Augustyna⁸⁵, stąd można wnioskować, że był on obecny na tymże synodzie⁸⁶. Z pośrednich świadectw dowiadujemy się o nieobecności Augustyna na synodzie kartagińskim z 13 X 408 roku⁸⁷ oraz obecności na plenarnym synodzie kartagińskim 14 VI 410 roku⁸⁸. Na synodzie w Kartaginie w 411 roku w sprawie Celestiusza Augustyn, jak sam zaznacza, nie był obecny⁸⁹. Gdy w dniach 1–8 VI 411 roku odbywała się w Kartaginie słynna konferencja reprezentacji biskupów katolickich i biskupów donatystów, która przyniosła ostateczny kres trwającej niemalże sto lat schizmie⁹⁰, to podczas jej trzeciej sesji biskup Hippony zabrał głos aż 62 razy, kreśląc za św. Pawłem obraz Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa⁹¹.

Biskup Hippony jawi się jako centralna postać synodu w Cyrcie w Numidii, który zgromadził się 14 VI 412 roku w sprawie donatystów. Zasadą Augustyna jest przygotowanie wspólnego pisma synodalnego, znanego jako *Epistula* 141, która jest skróconą wersją dłuższego traktatu *Post collationem contra Donatistas*⁹². Dwa afrykańskie synody z 416 roku, jeden z Kartaginy, drugi z Milewy, skierowały do papieża Innocentego swoje listy o powstrzymanie heretyków pelagiańskich⁹³. Wśród wymienionych autorów w drugim liście na ósmym miejscu widnieje imię Augustyna, a obydwie zaliczane są do kolekcji listów biskupa Hippony i noszą odpowiednio numery: *Epistula* 175 oraz *Epistula* 176⁹⁴.

Obecność Augustyna na synodzie plenarnym w Kartaginie, obradującego 1 V 418 roku w sprawie pelagianizmu i donatyzmu⁹⁵, potwierdza najwyraźniej kończąca decyzja ojców soborowych, aby w oczekiwaniu na odpowiedź papieża Zozyma, spośród ich grona wybranych zostało po trzech sędziów z każdej prowincji, za wyjątkiem prowincji trypolitańskiej, którą reprezentował tylko Plautius. W ten sposób na reprezentantów Numidii zostali wybrani: Alipiusz, Augustyn i Restytut⁹⁶. W kontekście głośnej kontrowersji kapłana Apiariusza, który po ekskomunikowaniu przez swego biskupa Urbana, odwołał się do Stolicy Rzymskiej, na synodzie plenarnym

⁸⁵ Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 158; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 118–119.

⁸⁶ Por. Sieben, *Die Konzilsidee*, 73–74.

⁸⁷ Por. Augustinus, *Epistula* 97, 3. Zob. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 119.

⁸⁸ Por. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 110; Sieben, *Die Konzilsidee*, 74.

⁸⁹ Por. Augustinus, *De gestis Pelagii* 11.23.

⁹⁰ Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 29. O przebiegu tej debaty dowiadujemy się z zachowanych protokołów. Zob. Lancel, *Gesta conlationis Carthaginensis. Anno 411*. Augustyn, mając na uwadze zaznajomienie jak najszerszego grona z przebiegiem i owocami tej debaty, przygotował dwa traktaty: *Breviculus collationis cum Donatistis* oraz *Post collationem contra donatistas*. Por. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 110–111.

⁹¹ Por. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 110.

⁹² Por. Augustinus, *Retractionum libri duo* II, 40. Zob. Sieben, *Die Konzilsidee*, 74; Tilley, „Donatistas”, 588–589; Weckwerth, „Die Synoden der Alten Kirche”, 110.

⁹³ Por. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 111.

⁹⁴ Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 220–227. Zob. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 72–80.

⁹⁵ Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 246–253. Zob. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 30.

⁹⁶ Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 252; Sieben, *Die Konzilsidee*, 75.

Afryki, który odbył się w dniach 25–30 V 419 roku w Kartaginie, uwidoczniła się kwestia nieścisłości w treści postanowień Soboru Nicejskiego, do których odwołał się papież, a które nie były znane w dostępnych w Kościele afrykańskim kopiach greckich i łacińskich. Zgromadzeni na synodzie biskupi, kierowani braterską miłością, postanowili się zwrócić tak do samego biskupa Rzymu, jak i do stolic w Konstantynopolu, Antiochii i Aleksandrii celem wyjaśnienia rozbieżności, a do momentu aż to nastąpi – zachować rzekome rozporządzenia Nicei w odniesieniu do apelacji do biskupa Rzymu⁹⁷. W kanonach tegoż synodu jest mowa o zaaprobowanym przez wszystkich postulatcie Augustyna, aby karą, jaką został skarcony prezbiter przez swego biskupa, objąć także prezbitera lub biskupa, który skarconego kapłana przyjął do swojej wspólnoty, pomijając przy tym właściwą mu instancję sądowniczą jego biskupa⁹⁸. Synod o swoich postanowieniach ujętych w formie listu poinformował także Bonifacego, biskupa Rzymu. List ten podpisany został przez Aureliusza i Walentyna, zwierzchnika prowincji Numidii, a także przez pozostałych 217 uczestników tegoż synodu, w tym także przez Augustyna⁹⁹.

26 IX 426 roku w Hipponie miał miejsce synod diecezjalny albo raczej zebranie kleru i ludu pod przewodnictwem biskupa Augustyna, na którym zaproponował on prezbitera Herakliusza na swego następcę. Bezpośredni zapis porządku zebrania przedstawia *Epistula* 213¹⁰⁰. W pochodzącym prawdopodobnie z tego samego roku dokumencie (*libellus*) w sprawie poprawy Leporiusza, a odczytanym w Kościele kartagińskim w czasie synodu albo też zebrania czterech biskupów¹⁰¹ znajduje się podpis Augustyna, biskupa regionu Hippony¹⁰². O złożonych podpisach i o całej sprawie poprawy Leporiusza pisze biskup Hippony w *Epistula* 219, skierowanej do czcigodnych braci i współkapłanów Prokula i Cyliniusza¹⁰³.

Ostatnim synodem¹⁰⁴, w którym uczestniczył biskup Hippony, był synod plenaryjny zgromadzony 24 IX 427 roku w Hipponie, a jego owocem było potwierdzenie kanonów poprzednich synodów¹⁰⁵. Zarówno we wstępie dokumentów tego synodu,

⁹⁷ Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 30–32; Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 112; Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 258; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 145; Sieben, *Die Konzilsidee*, 76.

⁹⁸ Por. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 112; Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 262; Fiocco, „Autonomia”, 49–50.

⁹⁹ List ten doręczony został Bonifacemu przez biskupa Faustyna oraz prezbiterów Filipa i Asellusa. Zostali oni delegowani również do tego, aby ewentualnie przedstawić biskupowi Rzymu bliższy kontekst podjętych postanowień. Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 32; Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 272; Sieben, *Die Konzilsidee*, 76.

¹⁰⁰ Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 298–301.

¹⁰¹ Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 302–310; Mathisen, „Concili dei vescovi”, 440.

¹⁰² Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 310.

¹⁰³ Por. Augustinus, *Epistula* 219, 1.

¹⁰⁴ Augustyn został zaproszony przez cesarza Teodozjusza II na „ekumeniczny” synod do Efezu, jednak zmarł przed jego rozpoczęciem. Uczestnictwo w synodzie stanowiłoby, jak zaznacza wielu autorów, ukoronowanie jego wieloletniego doświadczenia synodalnego. Sieben, *Die Konzilsidee*, 77.

¹⁰⁵ Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 312–314; Mathisen, „Concili dei vescovi”, 440.

jak i w ich zakończeniu widnieje imię Augustyna¹⁰⁶. Szczególnie kanony 4 i 5 tego synodu nawiązują do treści dwóch wygłoszonych przez niego *sermones* (*De vita et moribus clericorum suorum*)¹⁰⁷.

4. Nauczanie biskupa Hippony o synodach w kontekście schizmy donatyzmu

Tym, co cechuje wypowiedzi biskupa Hippony o synodach, jest ich charakter polemiczny¹⁰⁸. W dysputach prowadzonych z donatystami¹⁰⁹ na pierwszy plan wysunęła się kwestia autorytetu św. Cypriana i jego pism¹¹⁰, w tym także jego uczestnictwa w synodzie w Kartaginie¹¹¹ – jako jeden z elementów o wiele szerszej problematyki, jaką jest różnica autorytetu Pisma Świętego i synodalnych tekstów (określanych często jako *gesta concilii*¹¹²). Biskup Hippony, darząc św. Cypriana wielkim autorytetem, nie zgadzał się jednak z jego stanowiskiem w odniesieniu do chrztu heretyków i schizmatyków, gdyż takiemu ujęciu sprzeciwia się sam Kościół¹¹³. Kościół swoją naukę opiera w pierwszej kolejności na Piśmie Świętym, które godne jest najwyższej powagi (*eminentissima auctoritas*)¹¹⁴. Podczas gdy z jednej strony Kościół formułuje kanon ksiąg świętych (*litterae sacrae*), określa ich kanoniczność, decyduje o ich natchnieniu, odwołując się do prawd już uznanych, czyli do kanonu wiary (*regula fidei, regula canonica*), to z drugiej jednak strony – co uwidocznilo się zwłaszcza w polemice

¹⁰⁶ Por. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów*, 312, 314. Zob. Trapè, *Święty Augustyn*, 304.

¹⁰⁷ Augustinus, *Sermones* 355, 356. Por. Sieben, *Die Konzilsidee*, 77.

¹⁰⁸ Por. Sieben, *Die Konzilsidee*, 89–90.

¹⁰⁹ Donatyści (nazwę i poglądy wywodzą od kartagińskiego biskupa Donata, który zmarł ok. 355 roku) uważali, że wszyscy chrześcijanie, którzy upadli (*lapsi*) zapierając się swej wiary w czasie prześladowań i wydając święte księgi zgodnie z cesarskim nakazem (*traditores*), znajdują się poza Kościołem („Kościółem męczenników” albo „Kościółem doskonałym”, w którym jako jedynym jest Duch Święty), przez co utracili także sakramenty i – jak w przypadku kapłanów i biskupów – ważność udzielania ich innym. Por. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 409; Myszor, „Męczennicy Kościoła”, 449–456; Żurek, „Chrzest a zbawienie człowieka”, 758.

¹¹⁰ Por. Tilley, „Cipriano di Cartagine”, 403.

¹¹¹ Carthago (kalen. septembris 256), *Sententiae episcoporum lxxxiii, de haereticis baptizandis* (CSEL 3/1, 435–461).

¹¹² Por. Augustinus, *Epistula* 43, 3.6.

¹¹³ Por. Augustinus, *Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor* II, 32.40.

¹¹⁴ Augustinus, *De civitate Dei libri viginti duo* XI, 3: „Hic prius per Prophetas, deinde per se ipsum, postea per Apostolos, quantum satis esse iudicavit, locutus, etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit, nec per nos ipsos nosse idonei sumus” (Kubicki 405: „Ten [Bóg i człowiek], co mówił naprzód przez proroków, później sam bezpośrednio, wreszcie przez Apostołów, o ile za potrzebne to uważał, ustanowił też pismo, zwane kanonicznym, pismo największej powagi, któremu dajemy wiarę w tych wszystkich rzeczach, których się nie godzi znać, a do ich poznania własnym rozumem dojść nie potrafimy”).

z donatystami i herezją pelagiańską – właśnie Pismo Święte głosi prawdę o Kościele¹¹⁵ i wraz z *regula fidei* i sukcesją apostołską zapewnia Kościołowi właściwą mu powagę. Pismo Święte cieszy się przywilejem nieomyślności¹¹⁶, a jego wiarygodność i powaga różnią się zasadniczo od wiarygodności i powagi każdego innego pisma, czy to poszczególnych biskupów¹¹⁷, czy też zgromadzenia biskupów. Kanonicznemu Pismu Świętemu Starego i Nowego Testamentu przysługuje przewaga (*praeponderatio*) nad listami biskupów¹¹⁸. Listy biskupów są wyrazem ich dążenia do prawdy, a to oznacza, że to, co w nich jest niezgodne z prawdą może zostać odparte w przyszłości przez jakiegoś lub kilku biskupów albo też przez synody¹¹⁹. Te ostatnie – partykularne albo plenarne – w kontekście wypracowanych aktów różnią się też między sobą pod względem powagi.

Biskup Hippony wskazuje na różnicę powagi (*auctoritas*¹²⁰) poszczególnych synodów, a co za tym idzie – na ich hierarchizację¹²¹, a także możliwość dokonywania zmian w ich wypowiedziach: „Same synody poszczególnych regionów i prowincji mają bez wątpienia mniejszy autorytet niż synody powszechne, reprezentujące cały świat chrześcijański. Wcześniejsze synody powszechne często są poprawiane przez późniejsze, gdyż dzięki zdobywanemu doświadczeniu odsłania się to, co było

115 Por. Augustinus, *Epistula* 185, 1.5.

116 Por. Augustinus, *Epistula* 82, 1.3.

117 Nawet jeśli Augustyn wypowiada się o autorytecie Ambrożego, biskupa Mediolanu, jako o wiele większym od własnego, to jednak nawet jego pisma nie można zrównać z Ewangelią czy innymi pismami kanonicznymi. Wyższość Pisma Świętego jest bezdyskusyjna. Por. Augustinus, *Epistula* 147, 39.

118 Augustinus, *De baptismo* II, 3.4: „Quis autem nesciat sanctam Scripturam canonicam, tam Veteris quam Novi Testamenti, certis suis terminis contineri, eamque omnibus posterioribus episcoporum litteris ita praeponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit, quidquid in ea scriptum esse constiterit” (ŻMT 38, 60: „Któż zaś nie wie o tym, że świętemu Pismu kanonicznemu, tak Starego jak też Nowego Testamentu, zawartemu w ściśle określonych [księgach], należy przyznać pierwszeństwo przed wszystkimi listami późniejszych biskupów, i to w ten sposób, że nie można w ogóle wątpić w słuszność czy też prawdziwość czegokolwiek, co jest w nim zawarte”).

119 Augustinus, *De baptismo* II, 3.4: „[...] episcoporum autem litteras quae post confirmatum canonem vel scriptae sunt vel scribuntur, et per sermonem forte sapientiore cuiuslibet in ea re peritioris, et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctioremq; prudentiam, et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a veritate deviatum est” (ŻMT 38, 60: „Natomiast gdyby w listach biskupów – napisanych już po określeniu kanonu lub też takich, które dopiero zostaną napisane – znalazło się coś niezgodnego z prawdą, to może zostać to odparte przez być może mądrzejszą rozprawę jakiegoś [biskupa], biegłego w danej sprawie albo też przez większy autorytet i większą uczoność innych biskupów, jak też przez [uchwały] synodalne”).

120 Według etymologii *auctoritas* jest własnością autora, sprawcy, twórcy (*auctor*) i zdolnością do pomnażania, powiększania, wzmacniania, wzbogacania (*augere*). Kto ma *auctoritas*, wspiera i chroni innych, zwłaszcza tych, którzy nie są w stanie samodzielnie działać. Por. Lütcke, „Auctoritas”, 498. Termin ten, odniesiony przez Augustyna do synodów, służy uwydatnieniu zarówno ich powagi, jak i zróżnicowania. Giuseppe Di Corrado (*La saluberrima auctoritas*, 16) wyjaśnia, że biskup Hippony, mówiąc o zbawienym autorytecie (*saluberrima auctoritas*) synodów (*Epistula* 54, 1.1), ma na myśli samą miłość Bożą, tzn. skuteczną obecność Ducha Świętego, który rozlewając się na lud Boży, sprawia, że i on staje się wiarygodnym i godnym zaufania.

121 Por. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 111.

niedostępne, i zostaje poznane to, co było ukryte¹²². Na pierwsze z zagadnień podkreślonych przez biskupa Hippony, a więc na autorytet synodu, wpływa liczba zgromadzonych biskupów. W nawiązaniu do synodów afrykańskich w czasach św. Cypriana, z których w jednym uczestniczyło 71 biskupów, Augustyn dodaje: „ponad autorytet tych wszystkich [biskupów] należy przedłożyć autorytet daleko większej liczby biskupów powszechnego Kościoła rozprzestrzenionego po całym świecie¹²³. Aspekt ilościowy nie zawsze jest jednak decydujący, gdyż równie ważne są powaga i autorytet zgromadzonych. Gdy na początku drugiej dekady IV wieku za papieża Milicjadesa nastąpił rozłam w Kościele afrykańskim i wielu biskupów afrykańskich wybrało biskupa Majoryna, a następnie Donata na miejsce biskupa Kartaginy Cecyliana, to w odniesieniu do garstki biskupów wspierających Cecyliana i rzeszy biskupów opowiadających się po stronie Majoryna i Donata, biskup Hippony mówił: „u pierwszych widać skromność a u drugich lekkomyślność; u jednych czujność, u drugich zaślepienie; tu łagodność nie naruszała bezstronności, ani bezstronność nie sprzeciwiała się łagodności, tam szał zakrywał lęk, a lęk podniecał szaleństwo; ci bowiem zebrali się, by odrzucić nieprawdziwe oskarżenia, tamci – aby potępiając fałszywe zbrodnie ukryć prawdziwe występki¹²⁴. W odniesieniu do powagi synodów powszechność Kościoła odgrywa bardzo ważną rolę, gdyż – jak podkreśla wobec donatystów biskup Hippony – „Kościół afrykański nie może żadną miarą równać się z pozostałymi Kościołami świata. Kościelna społeczność afrykańska nawet niepodzielona byłaby o wiele mniejsza od całego świata chrześcijańskiego, bardziej niż partia Maksymina jest słabsza od partii Prymiana¹²⁵”.

Kolejną z kwestii w odniesieniu do powagi synodów jest zagadnienie normatywności ich postanowień. O ile synody plenarne cieszą się w Kościele najzdrowszą powagą (*saluberrima auctoritas*¹²⁶), o tyle w odniesieniu do postanowień synodów nieplenarnych możliwe jest nie tylko dalsze wyjaśnianie określonego już stanowiska, ale nawet i jego rewizja¹²⁷. Synody ze swej natury nie stanowią tego, co w Kościele stanowi zwyczaj, a to on często powstrzymuje chcących wprowadzić jakąś nowość¹²⁸. Zwyczaje przestrzegane w Kościele są różne, a Augustyn za najzdrowsze uważa te, które pochodzą z tradycji apostoelskiej¹²⁹. Zwyczaj powtarzania chrztu, który utwierdził się od czasów Agrypina i zwołanego przez niego synodu, uspił czujność także

122 Augustinus, *De baptismo* II, 3.4 (ŻMT 38, 60). Por. Augustinus, *De baptismo* II, 9.14. Zob. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 111.

123 Augustinus, *De baptismo* III, 10.14 (ŻMT 38, 83).

124 Augustinus, *Epistula* 43, 5.16 (Eborowicz 286).

125 Augustinus, *Epistula* 54, 1.1 (Eborowicz 332).

126 Por. Augustinus, *Epistula* 54, 1.1.

127 Por. Augustinus, *Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor* III, 3.3.

128 Por. Augustinus, *De baptismo* II, 9.14.

129 Takim starożytnym zwyczajem jest np. poprawianie w schizmatykach oraz heretykach tego, co jest złe, a nie powtarzanie tego, co już zostało im dane. W istocie chodzi więc o to, aby uzdrowić w nich to, co chore, a nie leczyć to, co jest zdrowe. Por. Augustinus, *De baptismo* II, 7.12.

wielkiego orędownika zachowania jedności – Cypriana¹³⁰. Tak w kontekście prowadzonej polemiki z donatystami, a pośrednio ze stanowiskiem Cypriana, biskup Hippony podkreśla: „gdy trwały dyskusje i prawdy poszukiwali liczni zwolennicy tak jednej jak też drugiej opcji, została ona nie tylko znaleziona, ale potwierdzona mocą i autorytetem synodu powszechnego”¹³¹. Poszukiwanie przejrzystej prawdy (*verum liquidum*¹³²) uwydatnia także wspomnianą już różnicę pomiędzy synodem partykularnym a powszechnym. Augustyn, nawiązując do dyskusji z czasów św. Cypriana, zauważa, że „oni to zachowując pokój dyskutowali między sobą. Nie zdołali jednak znaleźć całkiem pewnego rozwiązania, na co dowodem jest to, że przez długi czas w swoich prowincjach podejmowali na synodach różniące się od siebie ustalenia. Działo się tak aż do chwili, gdy synod powszechny całego świata [synod w Arles z 314 roku] oddalił wątpliwości i potwierdził opinię uchodzącą za najzdrowszą”¹³³.

Mając na uwadze wielość synodów „należy też o tym pamiętać, że dla żyjących później większe znaczenie mają synody bliższe im w czasie od tych dawniejszych i zgodnie z najlepszym prawem [synod] powszechny przedkłada się nad partykularny”¹³⁴. W istocie chodzi tu o wyraźnie uwidaczniającą się w kontekście polemiki Augustyna z donatystami wartość jedności albo też zgody całego Kościoła (*totius ecclesiae consensio*) wyrażonej orzeczeniem synodu plenarnego¹³⁵. W orzeczeniu rozstrzygającym ostatecznie kwestię chrztu heretyków widzi Augustyn stanowisko całego Kościoła katolickiego (*Ecclesia catholica*)¹³⁶. Ponieważ sekta Donata potępiała cały świat chrześcijański bez wysłuchania jego racji, stąd Kościół katolicki ma prawo wykazać racje swego stanowiska¹³⁷. Synod powszechny według biskupa Hippony – zdaniem Siebena – jest nie tyle najwyższym przejawem Kościoła powszechnego, ile raczej jego warunkową manifestacją w wymiarze prawdy, o ile ta ostatnia nie została jeszcze w pełni wypowiedziana¹³⁸.

Tym, co zapewnia prawdę w Kościele, jest nie tyle większość czy zgoda wszystkich (*consensus omnium*), ale fakt, że Kościół katolicki w swej całości obejmuje katedrę apostołską (*cathedra apostolica*), poprzez którą prawda Chrystusa jest przekazywana aż po nasze czasy. Powaga synodów plenarnych wyrasta z katolickości, która jest bardzo wyraźną manifestacją sukcesji apostołskiej, a tym samym cennym świadectwem tradycji apostołskiej. Należy także pamiętać, że absolutną podstawą prawdy w odniesieniu do wiary Kościoła katolickiego jest sama wiara znana od

¹³⁰ Por. Augustinus, *De baptismo* II, 8.13.

¹³¹ Augustinus, *De baptismo* II, 9.14 (ŻMT 38, 69). Por. Strękowski, „Synody w Afryce”, 110–113.

¹³² Por. Augustinus, *De baptismo* II, 4.5.

¹³³ Augustinus, *De baptismo* I, 7.9 (ŻMT 38, 40). Por. Augustinus, *De baptismo* VII, 53.102.

¹³⁴ Augustinus, *De baptismo* II, 9.14 (ŻMT 38, 70).

¹³⁵ Por. Augustinus, *De baptismo* II, 9.14.

¹³⁶ Por. Augustinus, *De baptismo* V, 17.23.

¹³⁷ Por. Augustinus, *Epistula* 89, 4.

¹³⁸ Por. Sieben, *Die Konzilsidee*, 95.

początku, i to bez decyzji jakiegoś powszechnego synodu albo w ogóle jakiegoś synodu, przez co Augustyn nie jest za zwoływaniem synodu w każdej spornej sprawie. Co więcej, oczywiste mniejszości nie mają żadnego prawa odwoływać się do synodów powszechnych¹³⁹.

Ważnym problemem związanym ze schizmą donatystyczną jest też kwestia ważności święceń przyjętych przez duchownych donatystycznych, którzy w wyniku konwersji przechodzili na stronę katolicką. Paola Marone, badając tę kwestię w szerszym kontekście historycznym, zauważa, że gdy po synodzie w Kartaginie w 397 roku ustalone normy przesłane do biskupów Rzymu i Mediolanu nie zostały potwierdzone, to od 401 roku biskupi afrykańscy w poczuciu swojej autonomii w kwestiach dyscyplinarnych nie zabiegają już o aprobatę stolic Kościołów zamorskich (*transmarinae ecclesiae*) i sami wdrażają normy mające na celu przywrócenie jedności¹⁴⁰.

5. Synody afrykańskie wobec herezji pelagianizmu

Ma wiele racji Krzysztof Burczak, który zasadniczy przełom w walce z herezją pelagianizmu upatruje w zdecydowanej postawie synodów afrykańskich w drugim dziesięcioleciu V wieku, a zwłaszcza w orzeczeniach synodu z 418 roku potwierdzonych autorytetem nauczycielskim papieża Zozyma¹⁴¹. Pierwszy synod w Kartaginie przeciwko pelagianom, który zakończył się potępieniem Celestiusza¹⁴², odbył się we wrześniu¹⁴³ lub pomiędzy październikiem a listopadem 411 roku¹⁴⁴. Ponieważ Celestiusz

¹³⁹ Ta sugestia odnosi się zwłaszcza do pelagian, którzy od decyzji przeciwko nim podjętych przez synody partykularne odwoływali się do synodu powszechnego. Por. Augustinus, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor* IV, 12.34.

¹⁴⁰ Por. Marone, „Le deliberazioni conciliari”, 275–287. Zob. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 107; Ocker, „Augustine”, 102; Trapè, *Święty Augustyn*, 207.

¹⁴¹ Por. Burczak, „Biskupi afrykańscy”, 444. Zob. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 107.

¹⁴² Większość i tak zresztą nielicznych informacji o życiu Celestiusza przed kontrowersją pochodzi ze źródeł niebezpośrednich. Najczęściej podaje się tu łacińskiego pisarza kościelnego Mariusza Mercatora (Marius Mercator), który najprawdopodobniej w 429 roku napisał w języku greckim, a następnie przetłumaczył na łacinę dziełko *Commonitorium aliud contra Pelagianos vel Commonitorium super nomine Coelestii* [PL 45, 1686–1691; 48, 67–108] skierowane do ówczesnych autorytetów i cesarza Teodozjusza. Mercator informuje o opuszczeniu Rzymu po gockim najeździe Alaryka i przybyciu ok. 410 roku do Kartaginy niejakiego Celestiusza, który od ok. 20 lat był uczniem i słuchaczem Pelagiusza. Z Pelagiuszem spotkał się zapewne w Rzymie i tam też miał styczność z Rufinem Syryjczykiem. Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 30; Grossi, „Celestio”, 974–976; Honnay, „Caelestius”, 271–274.

¹⁴³ Por. Refoulé, „Datation du premier concile de Carthage”, 49.

¹⁴⁴ Nieobecny na synodzie Augustyn w odpowiedzi na prośbę komesa Marcelina po dogłębnym zapoznaniu się z poglądami Celestiusza w latach 411–412 pisze pierwsze dzieło antypelagianie *De peccatorum meritis et remissione*. Por. Bonner, „Peccatorum meritis”, 1077–1078; Fiocco, „Autonomia”, 47.

nie odwołał swoich poglądów¹⁴⁵, dlatego też został przez synod potępiony, a opuszczając Kartaginę udał się najpierw na Sycylię, a następnie do Azji Mniejszej¹⁴⁶. Gdy zwołany przez biskupa Jerozolimy Jana w dniu 20 XII 415 roku do Diospolis synod nie potępił Pelagiusza, który odcinając się od swojego ucznia Celestiusza i zreżymnie formułując odpowiedzi na stawiane mu zarzuty, uwolnił się od nich¹⁴⁷, to latem następnego roku z inicjatywy biskupa Hippony zostały zwołane dwa synody¹⁴⁸. Na pierwszym z nich w Kartaginie było obecnych 69 biskupów Afryki Prokonsularnej, którzy nie tylko ponowili potępienie Celestiusza wyrażone już przed niemal pięciu laty na synodzie kartagińskim w 411 roku, ale objęli nim także Pelagiusza. Ojcowie synodu wystosowali ponadto specjalny list do papieża Innocentego I, informując go o podjętej decyzji i prosząc o potępienie herezji¹⁴⁹. Również synod w Milewie, drugi ze zwołanych w tym czasie, na którym zgromadziło się 59 biskupów Numidii, potępił Pelagiusza i Celestiusza, a do papieża Innocentego I wysłał list z prośbą o powstrzymanie herezji¹⁵⁰. Ponadto Aureliusz, Augustyn i trzech innych biskupów do wspomnianych dwóch listów dołączyli osobne pismo prywatne, w którym wyjaśniają papieżowi, w jaki sposób Pelagiusz rozumiał łaskę na synodzie w Diospolis, i proszą, aby osobiście go przesłuchał, o jakiej łasce mówi, zwłaszcza że w ostatnio przypisanej mu księdze niewłaściwie mówi się o łasce Chrystusa¹⁵¹. Na otrzymane listy papież Innocenty I odpowiedział oficjalnym dokumentem z 27 I 417 roku, zatwierdzając postanowienia zwołanych synodów afrykańskich, potępiając Pelagiusza i Celestiusza, a ponadto dołączył dwa prywatne listy: dla Aureliusza i dla Augustyna¹⁵². Decyzja papieża bardzo ucieszyła biskupa Hippony, który głosząc kazanie w Hipponie 27 IX 417 roku, wypowiedział nad wyraz znaczące dla dalszej historii słowa: „sprawa została zakończona” (*causa finita est*)¹⁵³. Gdy po zaledwie dwóch miesiącach zmarł papież Innocenty I, a jego następcą został papież Zozym, szybko

145 Błędne poglądy Celestiusza według Mercatora zostały ujęte w 6 punktach: „[1°] że «Adam został stworzony śmiertelny i czy by zgrzeszył, czy nie, umarłby»; [2°] że «grzech Adama obciążył jego samego, a nie rodzaj ludzki»; [3°] że «dzieci, które się rodzą są w takiej sytuacji, w jakiej Adam, zanim przekroczył zakaz»; [4°a] że «ani nie przez śmierć Adama czy jego przekroczenie zakazu umiera cały rodzaj ludzki», [4°b] «ani nie przez zmartwychwstanie Chrystusa cały rodzaj ludzki zmartwychwstaje»; [5°] że «tak Prawo prowadzi do królestwa niebieskiego, jak i Ewangelia»; [6°] że «również przed przyjściem Pana byli ludzie bezgrzeszni, to jest bez grzechu»”, *Opiniones 1°–6°* (ZMT 52, 185). Odnosi się do nich bezpośrednio sam Augustyn. Por. Augustinus, *De gestis Pelagii* 11.23–24; *Epistula* 186, 9.32.

146 Celestiusz prawdopodobnie w Efezie przyjął święcenia kapłańskie, a następnie udał się do Konstantynopola. Por. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 134; Honnay, „Caelestius”, 280.

147 Por. Fiocco, „Autonomia”, 47; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 136; Honnay, „Caelestius”, 282–283.

148 Por. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 494–515.

149 Chodzi o wspomnianą *Epistula* 175 biskupa Hippony. Por. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 136–137; Honnay, „Caelestius”, 284.

150 Chodzi o wspomnianą *Epistula* 176 biskupa Hippony. Por. Honnay, „Caelestius”, 284.

151 Chodzi o *Epistula* 177 biskupa Hippony. Por. Honnay, „Caelestius”, 284–285.

152 Por. Augustinus, *Epistula* 182, 6. Zob. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 516–524; Honnay, „Caelestius”, 285–286.

153 Augustinus, *Sermo* 131,10. Por. Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 523–523; Ocker, „Augustine”, 104.

przybył do niego sam Celestiusz z Konstantynopola, aby wyjaśnić swoje stanowisko, i zabiegając o rewizję wcześniejszego potępienia, przedstawił swoją księgę wiary (*libellus fidei*). Również Pelagiusz, choć nie przybył osobiście, to jednak przysłał list wraz ze swoją księgą wiary (*libellus fidei*)¹⁵⁴. Papież Zozym po przeprowadzonej publicznie rozprawie w bazylice św. Klemensa w Rzymie i uznaniu ortodoksji Celestiusza, we wrześniu 417 roku poinformował biskupów afrykańskich, że według Rzymu Celestiusz jest niewinny, a jeśli ktoś chce wnieść oskarżenie przeciw niemu, to musi sam przybyć do Rzymu w ciągu najbliższych dwóch miesięcy¹⁵⁵. Wkrótce potem (27 IX) uwolnienia z zarzutów doczekał się także Pelagiusz. W ten sposób obydwaj zostali zrehabilitowani¹⁵⁶. W odpowiedzi biskupi afrykańscy wysłali najpierw listowną prośbę o podtrzymanie stanowiska papieża Innocentego I, a następnie pod koniec 417 roku zwołali synod do Kartaginy, podczas którego zapoznali się z listem papieża Zozyma, a następnie potwierdzając wcześniejsze orzeczenia antypelagiańskie, skierowali w tej sprawie list do Rzymu¹⁵⁷. Rok 418 okazał się być wyjątkowo bogaty w potępienia pelagian, jako że było ich aż trzy. Najpierw cesarz zachodniorzymski Flawiusz Honoriusz wydał reskrypt ogłoszony w Rzymie 30 IV 418 roku, który uznawał Pelagiusza i Celestiusza odpowiedzialnymi za niewłaściwą naukę i nakazywał podjąć wobec nich szybkie i skuteczne działania¹⁵⁸. Następnie synod 205 biskupów, który zebrał się 1 V 418 roku w Kartaginie, w 9 kanonach potępił doktrynę pelagiańską¹⁵⁹. Ostatecznie też na przełomie czerwca i lipca 418 roku papież Zozym w obszernym piśmie znanym jako *Tractoria* oficjalnie potępił nauczanie Pelagiusza¹⁶⁰.

Konkluzja

Nawet jeśli biskup Hippony nie napisał żadnego odrębnego dzieła *De synodis*, jak uczynili to przed nim Atanazy z Aleksandrii czy Hilary z Poitiers, to jednak jego wkład w ukazanie praktyki synodalnej Kościoła afrykańskiego pozostaje bezcenny i po 135 latach od męczeńskiej śmierci wybitnego biskupa afrykańskiego z III wieku, św. Cypriana, poczynając od roku 393, otwiera nowy rozdział chlubnej historii synodów afrykańskich. Podstawowymi źródłami, z których płyną informacje na temat

¹⁵⁴ Por. Honnay, „Caelestius”, 286.

¹⁵⁵ Por. Dobrzyński, *Synodalność Kościoła*, 112; Honnay, „Caelestius”, 287.

¹⁵⁶ Por. Fiocco, „Autonomia”, 49; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 142; Honnay, „Caelestius”, 287.

¹⁵⁷ Por. Honnay, „Caelestius”, 288.

¹⁵⁸ Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 107; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 142–143; Honnay, „Caelestius”, 289–290.

¹⁵⁹ Por. Fiocco, „Autonomia”, 49; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 143; Mathisen, „Concili dei vescovi”, 440.

¹⁶⁰ Por. Di Corrado, *La saluberrima auctoritas*, 108–109; Fiocco, „Autonomia”, 49; Fiocco, *Spiritualis amoris vinculum*, 536–537; Honnay, „Caelestius”, 292–293; Ocker, „Augustine”, 104.

synodów i ich rozumienia przez Augustyna, są liczne świadectwa obecne nie tylko w zachowanych dokumentach i rozsyłanych listach synodalnych, ale i rozsiane w wielu dziełach Hipponaty, w tym w jego zachowanym epistolarium. Świadectwa te odzwierciedlają całe bogactwo życia synodalnego Kościoła Afryki, a zwłaszcza rzucają wiele światła na terminologię oraz aspekty doktrynalny i dyscyplinarno-jurystyczny synodów.

W wypowiedziach biskupa Hippony termin *concilium* (rzadziej *synodus*) oznacza zasadniczo zebranie, zgromadzenie (*coetus*) i w najczęściej występującej formie jest zgromadzeniem biskupów (*coetus episcoporum, episcopalis synodus*). Niekiedy na zgromadzeniach tych byli obecni także kapłani i diakoni. Czasami Augustyn informuje o szczegółach organizacji i urzędzenia (*institutum*) synodu. Z zasady towarzyszyła im wielka uwaga i staranność (*tanta diligentia*). Nawet jeśli trudno jest mówić o ścisłej klasyfikacji synodów za czasów Augustyna, a sama terminologia pozostaje nie do końca precyzyjna, to jednak można wyodrębnić wśród nich synody obejmujące: lokalny Kościół (*synodus dioeciesana*), region (*concilium regionale*) lub prowincję (*concilium provinciale*). Synod w najszerszym wymiarze jest kwalifikowany jako: plenarny (*concilium plenarium*), plenarny Kościoła powszechnego (*plenum Ecclesiae universae concilium*), zamorski albo powszechny (*transmarinum vel universale concilium*), plenarny całego świata chrześcijańskiego (*concilium plenarium totius orbis christiani*), Wschodu i Zachodu (*Orientis et Occidentis synodus*). W odniesieniu do synodów biskup Hippony używa często czasownika „postanowić” (*constituere*), przez co ostatecznym wynikiem prac synodu są postanowienia, zarządzenia (*constitutionis*). Droga, jaka prowadzi do ostatecznych postanowień, a więc do prawdy przejrzystej (*verum liquidum*), wymaga rozstrzygnięcia niejasności, braterskiej wymiany zdań z zachowaniem węzła pokoju i jedności (*vinculum unitatis*).

Jak dużo miał do powiedzenia Augustyn w kwestiach doktrynalnych świadczy najlepiej wygłoszona przez niego już na synodzie plenarnym w Hipponie w 393 roku mowa, która wkrótce przyjęła formę traktatu *De fide et symbolo*. Dominującymi kwestiami doktrynalnymi w czasach Augustyna była obrona ortodoksji wiary, której zagrażała zarówno schizma donatystów, jak i herezja pelagianizmu. W pierwszym przypadku godna podkreślenia jest zwłaszcza obrona przez Augustyna prawdziwości Kościoła katolickiego i jego niezwyklej godności Oblubienicy Chrystusa, a także wykazanie błędów donatystów w czasie zorganizowanej w 411 roku w Kartaginie konferencji biskupów katolickich i biskupów donatystów. Jakby dalszym etapem tej debaty i upowszechnieniem jej wyników było przygotowanie przez Augustyna specjalnych traktatów (*Breviculus collationis cum Donatistis* oraz *Post collationem contra donatistas*). Ważną kwestią, jaka została wyjaśniona w kontekście polemiki z donatystami, była problematyka hierarchii synodów i ich funkcji korygującej. Podczas gdy najniższe stojące synody lokalne (obejmujące jedną diecezję lub prowincję) mogą w swych postanowieniach skaląć się błędem, tak postanowienia synodów regionalnych lub plenarnych (obejmujących kilka prowincji, a nawet cały kraj), nawet jeśli nie są tak

podatne na błędy jak poprzednie, to jednak nie są od nich całkowicie wolne i mogą też wymagać korekty. Należy także pamiętać, że wraz z upływem czasu i zdobytym przez Kościół doświadczeniem, może następować także korekta dotychczas przyjętych już postanowień. Ma to zastosowanie zwłaszcza do postanowień synodów lokalnych i regionalnych, ponad którymi są synody plenarne. Gdy rodzą się wątpliwości w odniesieniu do tej samej kwestii podejmowanej przez kilka synodów, to należy większą powagę przyznać rozstrzygnięciom synodu chronologicznie późniejszego, gdyż norma późniejsza usuwa normę wcześniejszą. Najbardziej podstawową i niezbywalną normą porządkującą nauczanie i rozporządzenia synodalne jest Pismo Święte, któremu przysługuje najwyższa powaga, autorytet (*eminentissima auctoritas*), przez co w praktyce cieszy się przewagą (*praeponderatio*). Podobnie jak w przypadku schizmy donatystów również kontrowersja pelagiańska w Kościele afrykańskim przyczyniła się do zdemaskowania błędów i ustalenia w sposób wyraźny i pewny ostatecznej wykładni nauki zwłaszcza o grzechu pierworodnym, łasce Bożej i wolności ludzkiej.

Równie ważny dla ożywienia życia Kościoła afrykańskiego był wymiar dyscyplinarno-jurydyczny synodów. Jak wiele w tym kontekście wniosły synody zarówno w odniesieniu do samej instytucji synodów, jak i dyscypliny, liturgii i życia Kościoła świadczy najlepiej porządkujący synodalne prawodawstwo kościelne zbiór kanonów *Breviarium Hipponense* z 397 roku. Ważnymi osiągnięciami w tym wymiarze było stworzenie struktury metropolitalnej, kształtowanie formuł: synodu plenarnego (*concilium universale*), apelacji do prymasa i do synodu plenarnego, przesyłania do innych stolic biskupich listów synodalnych, wysyłania legatów i poselstw, odwoływania się do pomocy władzy cesarskiej. Niektóre zdarzenia, jak np. odwołanie się kapłana Apiariusza do papieża, z jednej strony stały się okazją do poszukiwania prawdy, a w swym ostatecznym efekcie przyczyniły się do uwydatnienia autonomii jurysdykcyjnej Kościoła afrykańskiego wobec Stolicy Apostolskiej, z drugiej – były też świadectwem potęgi miłości braterskiej biskupów i ich pasterskiej troski.

Dzięki licznie zwoływanym synodom na przełomie IV i V wieku Kościół Afryki nie tylko dzielnie stawiał czoła stojącym przed nim wówczas wyzwaniom, ale i stał się Kościołem wiodącym.

Bibliografia

Źródła

Acta Concilii hipponensis 24 septembris 427, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1887) 56, 876–879; tł. pol.: Z. Olejniczak, *Dokumenty synodu w Hipponie z 24 września 427*, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku. Synody i kolekcje praw* (układ i oprac. A. Baron – H. Pietras; Źródła Myśli Teologicznej 52; Kraków: WAM 2010) IV, 312–314.

- Augustinus, *Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor*, w: Sant'Agostino, *Contra Cresconio* (tł. E. Cavallari – F. Monteverde; Nuova Biblioteca Agostiniana 16/1; Roma: Città Nuova 2002).
- Augustinus, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor*, w: Sant'Agostino, *Polemica con Giuliano. I. Nozze e concupiscenza – Contro le due Lettere dei Pelagiani – Contro Giuliano* (tł. N. Cipriani – E. Cristini – I. Volpi; Nuova Biblioteca Agostiniana 18; Roma: Città Nuova 1985) 184–397.
- Augustinus, *Contra Iulianum libri sex*, w: Sant'Agostino, *Polemica con Giuliano. I. Nozze e concupiscenza – Contro le due Lettere dei Pelagiani – Contro Giuliano* (tł. N. Cipriani – E. Cristini – I. Volpi; Nuova Biblioteca Agostiniana 18; Roma: Città Nuova 1985) 436–981.
- Augustinus, *De baptismo contra Donatistas libri septem*, w: Sant'Agostino, *Polemica con i Donatisti. I. Salmo abecedario – Contro la Lettera di Parmeniano – Trattato sul Battesimo* (tł. A. Lombardi; Nuova Biblioteca Agostiniana 15/1; Roma: Città Nuova 1998) 266–607; tł. pol.: Augustyn z Hippony, *O chrzcie* (tł. A. Żurek; Źródła Myśli Teologicznej 38; Kraków: WAM 2006).
- Augustinus, *De civitate Dei libri viginti duo*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1864) 41, 13–804; tł. pol.: Święty Augustyn, *Państwo Boże* (tł. W. Kubicki; Kęty: Antyk 1998).
- Augustinus, *De gestis Pelagii liber unus*, w: Sant'Agostino, *Natura e grazia. II. Gli atti di Pelagio, La grazia di Cristo e il peccato originale, L'anima e la sua origine* (red. A. Trapè; tł. I. Volpi; Nuova Biblioteca Agostiniana 17/2; Roma: Città Nuova 1981) 22–121.
- Augustinus, *De gratia Christi et de peccato originali libri duo*, w: Sant'Agostino, *Natura e grazia. II. Gli atti di Pelagio, La grazia di Cristo e il peccato originale, L'anima e la sua origine* (red. A. Trapè; tł. I. Volpi; Nuova Biblioteca Agostiniana 17/2; Roma: Città Nuova 1981) 136–267.
- Augustinus, *Epistula 182*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1865) 33, 783–786.
- Augustinus, *Epistulae 22, 43, 54, 55, 59, 69, 82, 89, 97, 141, 147, 175, 176, 185, 186, 213, 219*, w: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (red. A. Goldbacher; Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky 1898) 34/1, 54–62; 34/2, 85–109; tł. pol.: Św. Augustyn, *Listy 1–75* (tł. i oprac. W. Eborowicz; Pelplin: Wydawnictwo Kurii Biskupiej 1991) 243–295; 34/2, 158–168; 34/2, 169–213; 34/2, 219–220; 34/2, 243–246; tł. pol.: Św. Augustyn, *Listy 1–75* (tł. i oprac. W. Eborowicz; Pelplin: Wydawnictwo Kurii Biskupiej 1991) 386–387; 34/2, 351–387; 34/2, 419–425; 34/2, 516–520; 44, 235–246; 44, 273–331; 44, 652–662; tł. pol.: A. Baron – H. Pietras (układ i oprac.), *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku. Synody i kolekcje praw* (Źródła Myśli Teologicznej 52; Kraków: WAM 2010) IV, 220–224; 57, 1–44; 44, 663–668; tł. pol.: A. Baron – H. Pietras (układ i oprac.), *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku. Synody i kolekcje praw* (Źródła Myśli Teologicznej 52; Kraków: WAM 2010) IV, 224–227; 57, 45–80; 57, 372–379; tł. pol.: A. Baron – H. Pietras (układ i oprac.), *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku. Synody i kolekcje praw* (Źródła Myśli Teologicznej 52; Kraków: WAM 2010) IV, 298–301; 57, 428–431.
- Augustinus, *Retractionum libri duo*, w: Sant'Agostino, *Le ritrattazioni* (tł. U. Pizzani; Nuova Biblioteca Agostiniana 2; Roma: Città Nuova 1994) 2–241.

- Augustinus, *Sermo* 131, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1865) 38, 729–734; *Sermones* 355, 356, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1841) 39, 1568–1581.
- Baron, A. – Pietras, H. (układ i oprac.), *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku. Synody i kolekcje praw* (Źródła Myśli Teologicznej 52; Kraków: WAM 2010) IV.
- Carthago (26 iunii 397), *Breviarium Hipponense*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1865) 56, 415–432; secundum *Collectio Hispana (Isidoriana)* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1850) 84, 189–200.
- Carthago (25–30 maii 419), *Canones in causa Apiarii*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1865) 67, 186–193.
- Carthago (kalen. septembris 256), *Sententiae episcoporum lxxxiii, de haereticis baptizandis*, w: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Vienna: Tempusky 1868) 3/1, 435–461; tł. pol.: *Synody i kolekcje praw*, t. I. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (układ i oprac. A. Baron – H. Pietras; Źródła Myśli Teologicznej 37; Kraków: WAM 2006) 27–40.
- Lancel, S. (oprac.), *Gesta conlationis Carthaginensis. Anno 411 (Corpus Christianorum. Series latina 149A; Turnhout: Brepols 1974).*
- Mercator Marius, *Commonitorium aliud Mercatoris contra Pelagianos vel Commonitorium super nomine Coelestii*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1865) 45, 1686–1691; (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1866) 48, 67–108; tł. pol.: A. Baron – H. Pietras, (układ i oprac.), *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku. Synody i kolekcje praw* (Źródła Myśli Teologicznej 52; Kraków: WAM 2010) IV, 185–191.
- Possidius, *Vita Sancti Augustini*, w: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (red. J.-P. Migne, Paris: Migne 1841) 32, 33–66; tł. pol.: Possydusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna* (tł., wstęp i oprac. P. Nehring; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2002).
- „Sobór Nicejski I (325)”, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. I. (325–787)* (układ i oprac. A. Baron – H. Pietras; Źródła Myśli Teologicznej 24; Kraków: WAM 2001) 19–61.

Studia

- Audollent, A., „Afrique”, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris: Letouzey et Ané 1911) I, 706–861.
- van Bavel, T.J., „Chiesa”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 363–372.
- Bonner, G., „Peccatorum meritis et remissione peccatorum et de baptismo parvulorum, De”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 363–372.
- Borras, A., „La synodalité ecclésiale”, *Recherches de science religieuse* 107/2 (2019) 275–299.
- Borras, A., „Trois expressions de la synodalité depuis Vaticanum II”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90/4 (2014) 643–666. DOI: <https://doi.org/10.2143/ETL.90.4.1000002>.
- Bujak, J., „Nauczanie papieża Franciszka o synodalności w kontekście współczesnej refleksji teologicznej i ekumenicznej”, *Collectanea Theologica* 91/1 (2021) 51–76. DOI: <https://doi.org/10.21697/ct.2021.91.1.03>.
- Burczak, K., „Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu”, *Vox Patrum* 42–43 (2002) 437–461.

- Cannobio, G., „Dal Sinodo alla sinodalità”, *Studia Patavina* 69 (2022) 243–259.
- Canobbio, G., „Sulla Sinodalità”, *Teologia* 41 (2016) 249–273.
- Chadwick, H., *Augustyn* (tł. T. Szafranski; Warszawa: Prószyński i S-ka 2000).
- Chiron, J.-F., „Synodalité et ecclésiologie de l'Église universelle”, *Recherches de science religieuse* 106/3 (2018) 383–401. DOI: <https://doi.org/10.3917/rsr.183.0383>.
- Clancy, F.G., „Fide et symbolo, De”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 726–727.
- Clerici, A., *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva alla città di Dio* (Roma: Città Nuova Editrice 2000).
- Degórski, B., „Kler afrykański w świetle synodów IV i V wieku”, *Vox Patrum* 10 (1986) 219–238.
- Di Corrado, G., *La saluberrima auctoritas del sinodo. Il tracciato della sinodalità al tempo di Agostino d'Ippona* (Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2022).
- Dobrzyński, A., *Synodalność Kościoła niepodzielonego* (Tarnów: Biblos 2020).
- Farci, M., „Sinodalità e Chiesa: una relazione da precisare?”, *Rassegna di Teologia* 63 (2022) 117–144.
- Fiocco, D., „Autonomia e comunione negli antichi sinodi africani (secoli III–V)”, *Studia Patavina* 68 (2021) 39–51.
- Fiocco, D., „Collegialità e sinodalità: il modello antico e le sorprese di Francesco”, *Per una Chiesa italiana inquieta. Insetto alla Guida liturgico-pastorale della Conferenza episcopale marchigiana* (red. F. Pierpaoli; Urbani [PU]: Arti Grafiche Stibu 2016) 5–9.
- Fiocco, D., *«Spiritalis amoris vinculum». Testimonianze di collegialità episcopale nell'epistolario agostiniano* (Roma: Lateran University Press 2020).
- Graumann, T., *The Acts of the Early Church Councils. Production and Character* (New York: Oxford University Press 2021).
- Grossi, V., „Celestio”, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (red. A. Di Bernardino; wyd. 2; Genova – Milano: Marietti 2006) I, 974–976.
- Grossi, V., *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli* (Bologna: EDB 2012).
- Hamman, A.G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna* (tł. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska; Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1989).
- Honnay, G., „Caelestius, discipulus Pelagii”, *Augustiniana* 44/3–4 (1994) 271–302.
- Jezierski, J., „Synody i synodalność”, *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka* (red. P. Rabczyński; Pelplin: Bernardinum 2020) 29–46.
- Kasper, W., „Sinodalità nella Chiesa. Camminare insieme nella comunione e nella diversità dei carismi”, *Teologia* 40 (2015) 172–181.
- Lee, J.K., *Augustine and the Mystery of the Church* (Minneapolis, MN: Fortress Press 2017).
- Lumpe, A., „Zur Geschichte der Wörter «Concilium» und «Synodus» in der antiken christlichen Latinität”, *Annuario Historiae Conciliorum* 2 (1970) 1–21.
- Lütcke, K.-H., „Auctoritas”, *Augustinus-Lexikon* (red. C. Mayer; Basel: Schwabe 1986) I, 498–510.
- Marmion, D., „A Church that Listens: Synodality in the Life and Mission of the Church”, *New Blackfriars* 102/1100 (2021) 442–458. DOI: <https://doi.org/10.1111/nbfr.12609>.
- Marone, P., „Le deliberazioni conciliari della chiesa occidentale del IV e V secolo relative ai donatisti convertiti al cattolicesimo”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 78 (2002) 269–287.
- Mathisen, R.W., „Concili dei vescovi nordafricani”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 438–440.

- Miele, M., „La sinodalità nell'ecclesiologia di Papa Francesco”, *Scientia Canonica* 3/6 (2020) 159–188. DOI: <https://doi.org/10.31240/2595-1165.VOL3N6A2020PP157-187>.
- Migliorini, D., „Segni dei tempi, sinodalità, 'gender'”, *Studia Patavina* 66 (2019) 503–514.
- Mignozzi, V., „Sinodalità ed evoluzione dei modelli ecclesologici”, *Credere Oggi* 42/1 (2022) 57–71.
- Munier, C., „Concilium (concilia) I. L'historique”, *Augustinus-Lexikon* (red. C. Mayer; Basel: Schwabe 1986) I, 1085–1099.
- Myszor, W., „Męczennicy Kościoła donatystów”, *Vox Patrum* 38–39 (2000) 449–456. DOI: <https://doi.org/10.31743/vp.7268>.
- Ocker, C., „Augustine, Episcopal Interests, and the Papacy in Late Roman Africa”, *Journal of Ecclesiastical History* 42/2 (1991) 179–201. DOI: <https://doi.org/10.1017/S002204690000004X>.
- Palomo, C., „San Agustín y la autoridad de los Concilios”, *Salmanticensis* 8 (1961) 581–602. DOI: <https://doi.org/10.36576/summa.6476>.
- Pietri, L., „Les résistances: de la polémique païenne à la persécution de Dioclétien”, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* (red. J.M. Mayer et al.; Paris: Desclée – Fayard 1995) II, 155–185.
- Pollastri, A., „La ecclesiologia di S. Agostino”, *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*. VIII. Chiesa-Comunità Popolo di Dio (red. S.A. Panimolle; Roma: Borla 1994) 308–341.
- Przedpełski, B., „Zasada synodalności w Kościele Polskokatolickim”, *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka* (red. P. Rabczyński; Pelplin: Bernardinum 2020) 47–62.
- Refulé F., „Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du *Libellus fidei* de Rufin”, *Revue des études augustiniennes* 9 (1963) 41–49. DOI: <https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104052>.
- Repole, R., „Sinodalità. Il contributo della teologia”, *Teologia* 46 (2021) 511–530.
- Ruggieri, G., „À propos des synodes: l'histoire nous interroge”, *Recherches de science religieuse* 106/3 (2018) 363–382.
- Saxer, V., „Autonomie africaine et primauté romaine”, *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico. Roma, 9–13 ottobre 1989* (red. M. Maccarrone; Atti e documenti 4; Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991) 173–217.
- Schatz, K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła* (tł. J. Zakrzewski; Kraków: WAM 2002).
- Sieben, H.J., „Concilium (concilia) II. Konzilslehre A.s.”, *Augustinus-Lexikon* (red. C. Mayer; Basel: Schwabe 1986) I, 1100–1107.
- Sieben, H.J., *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Paderborn et al.: Schöningh 1979).
- Stavrou, M., „Théologie et manifestations de la synodalité. Un défi permanent pour l'Église”, *Recherches de science religieuse* 106/3 (2018) 403–422. DOI: <https://doi.org/10.3917/rsr.183.0403>.
- Strękowski, S., „Synody w Afryce prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegalności biskupów w świetle Kanonów synodalnych i Listów św. Cypriana z Kartaginy”, *Vox Patrum* 72 (2019) 97–120. DOI: <https://doi.org/10.31743/vp.4834>.
- Strzelczyk, J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo* (wyd. 2; Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2005).

- Tilley, M.A., „Cipriano di Cartagine († 258)”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 401–403.
- Tilley, M.A., „Donatistas post conlationem, Contra”, *Agostino. Dizionario enciclopedico* (red. A.D. Fitzgerald; red. wł. L. Alici – A. Pieretti; Roma: Città Nuova 2007) 588–589.
- Trapè, A., *Święty Augustyn: człowiek – duszpasterz – mistyk* (tł. J. Sulowski; Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987).
- Weckwerth, A., „Die Synoden der Alten Kirche – demokratische Strukturen in der Spätantike?”, *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs* (red. M. Graulich – J. Rahner; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2020) 95–116.
- Wojcieszak, M., „Lichwa i sprawy majątkowe chrześcijan w świetle postanowień zachodniorzymskich zgromadzeń biskupich IV i V”, *Argumenta Historica. Czasopismo naukowo-dydaktyczne* 3 (2016) 124–137.
- Żurek, A., „Chrzest a zbawienie człowieka: ważność i konieczność chrztu w świetle polemiki Augustyna z Donatystami”, *Vox Patrum* 49 (2006) 755–766. DOI: <https://doi.org/10.31743/vp.8250>.
- Żurek, A., „Synody wczesnochrześcijańskie”, *Dzieje diecezji tarnowskiej. VII. Synody Diecezji Tarnowskiej* (red. A. Żurek – J. Soprych; Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2018) 31–46. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387125.03>.



Powstawanie Kościoła: od eklezjogenezy chrystocentrycznej do eklezjogenezy trynitarnej

The Origin the Church: from Christocentric Ecclesiogenesis to Trinitarian Ecclesiogenesis

ANDRZEJ NAPIÓRKOWSKI 

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, andrzej.napiorkowski@upjp2.edu.pl

Streszczenie: W okresie posoborowym w nauce o Kościele nastąpił znaczący rozwój, w którym należy odróżniać to, co trwale aktualne, od spraw zmiennych i historycznych. Oznacza to, że źródła Objawienia się nie zmieniają, ale rozwija się nasze ich rozumienie. Zagłębiając się w tajemnicę Kościoła, musimy dostrzec zarówno jego ciągłą zmianę, jak i zmieniające się jego rozumienie. Wielkie osiągnięcia bibliistyki, patrystyki i innych nauk w XIX i XX wieku zmuszają zatem do zrewidowania dotychczasowego obrazu Kościoła. W artykule chodzi o ukazanie ścisłego powiązania Objawienia Starego Testamentu z Objawieniem Nowego Testamentu, aby czerpać więcej z judaizmu biblijnego. Trzeba też odkrywać bogactwo myśli patrystycznej i z ekumeniczną wrażliwością podchodzić do dziedzictwa Wschodu. Dlatego na prezentowaną przez nas eklezjogenezę składa się 5 etapów formacji Kościoła. Te przesłanki wnoszą sporo pobudzających inspiracji do nowego rozumienia Boga i człowieka. Zbyt dużym uproszczeniem jest mówienie o Kościele, sprowadzając go zaledwie do Boga. Nie ma rzeczywistości kościelnej bez człowieka, chociaż sami ludzie, nawet ci, którzy są ochrzczeni, nie są jeszcze Kościołem. Obie rzeczywistości – boska i ludzka – wspólnie budują Eklezję. Stąd – nie tracąc z pola widzenia eklezjalnego teandryzmu – należy pamiętać, że bosko-ludzka wspólnota to rzeczywistość, która nieustannie się staje, jest pełna zbawczej dynamiki. I tak jak posoborowa eklezjologia odeszła od twierdzenia, że Jezus Chrystus założył Kościół, tak dzisiaj czyni ona następny krok i podejmuje wysiłek odchodzenia od redukcjonowania Kościoła tylko do aspektu chrystocentrycznego, aby widzieć w nim bardziej aspekt trynitarnej.

Słowa kluczowe: etapy powstawania Kościoła, eklezjologia, eklezjogeneza, Trójca Święta

Abstract: In the post-conciliar period, there has been a significant development in the doctrine of the Church, in which it is necessary to distinguish between what is permanently current and what is changeable and historical. This means that the sources of Revelation do not change, but our understanding of them develops. As we delve into the mystery of the Church, we need to grasp both its constant change and the changing of its understanding. Therefore, the great achievements of biblical, patristic, and other sciences in the nineteenth and twentieth centuries impel to a revision of the existing image of the Church. The aim of this article is to show the close connection between the Old Testament's and the New Testament's Revelation to draw more from biblical Judaism. It is also necessary to discover the richness of patristic thought and approach the heritage of the East with ecumenical sensitivity. Therefore, the ecclesiogenesis presented in the article consists of five stages of the Church formation. These premises bring a lot of stimulating inspiration to a new understanding of God and man. It is an oversimplification to speak of the Church by reducing it merely to God. Nor is there an ecclesiastical reality without human beings although people themselves, even those baptized, are not yet the Church. Both realities – divine and human – build up the Ecclesia together. Hence – without losing sight of ecclesiastical theandry – it should be remembered that the divine-human community is a reality that constantly becomes and is full of salvific dynamism. And just as the post-conciliar ecclesiology departed from the claim that Jesus Christ founded the Church, so today it takes the next step and makes an effort to move away from reducing the Church to a Christocentric aspect only, to see it more as a Trinitarian one.

Keywords: Church formation stages, ecclesiology, ecclesiogenesis, Trinity

1. *Status questionis*

Jakie cele przyświecają niniejszemu wysiłkowi badawczemu? Po pierwsze, chodzi o pokazanie Kościoła jako rzeczywistości dynamicznej i niezakończony, którą należy rozumieć bardziej jako proces, niż charakteryzującej się już swoim zamknięciem. Oczywiście tą formą eklezjologii nie nawiązujemy w żaden sposób do tzw. teologii czy filozofii procesu (Alfred N. Whitehead, Józef Życiński)¹. Nie będziemy też polemizować z wieloma teoriami niezwiązanymi z katolickim ujęciem Pisma Świętego i Tradycji odnośnie do genezy Kościoła². Pominiemy także katolickie próby tłumaczenia zaistnienia Kościoła, które dzisiaj, z perspektywy rozwoju eklezjologii, wydają się niepełne. Oczywiście wysiłki tych teologów (np.: koncepcja inkarnacyjna Jana Dunsza Szkota czy Johanna Adama Möhlera; koncepcja staurologiczna Ambrozego) wniosły swój niezbywalny wkład do eklezjogenezy, jednak współcześnie dążymy do bardziej integralnego jej obrazu³.

Następnie ważnym punktem naszych przemyśleń ma być odchodzenie od obrazu Kościoła Chrystusowego, a przechodzenie do obrazu Kościoła Trójcy Świętej. W konsekwencji taka koncepcja eklezjologii wymusza trynitarne ujmowanie całych dziejów zbawienia bez zawężania ich do perspektywy chrystocentrycznej. Chodzi bowiem o dowartościowywanie Kościoła jako wydarzenia także Boga Ojca i Ducha Świętego. Innym celem poniższej refleksji jest mocniejsze powiązanie danych Objawienia starotestamentowego z Objawieniem nowotestamentowy. Eklezjologia, podobnie jak i pozostałe dyscypliny katolickiej teologii, musi dziś wyraźniej czerpać z biblijnego Objawienia judaistycznego, aby obraz i rozumienie Kościoła były bardziej integralne. Jego zakorzenienie w całości Objawienia judeo-chrześcijańskiego zabezpieczy go zarówno przed wewnętrznymi separatystycznymi ujęciami w łonie samej teologii, jak i przed zewnętrznymi naciskami, które nie tylko że są dość zmienne, to jeszcze nadmiernie pragmatyczne. Te kilka celów zostanie jeszcze ubogacone odniesieniem ekumenicznym, szczególnie w aspekcie dialogu z Kościołami Wschodu.

1 Zob. Życiński, *Bóg i ewolucja*.

2 Z pozycji teologiczno-fundamentalnych Marian Rusecki (por. „Boska geneza Kościoła”, 65–78) wykazuje niespójności szeregu filozoficznych i religijnych koncepcji kwestionujących autentyczność chrześcijańskiego Objawienia poprzez zawężone i niepełne ujęcia genezy Kościoła (np. Hermanna S. Reimarsa geneza Kościoła oparta na autoiluzji apostołów; Roberta J. Wippera religioznawstwo marksistowskie; Georga L. Bauera, Davida F. Straussa, Bruna Bauera, Aartura Drewsa, Andrzeja Niemojewskiego i Jana Hempla klasyfikacja chrześcijaństwa jako mitologii; Ferdinanda C. Baura, Wilhelma Wredego, Wilhelma Bousseta, Tadeusza Zielińskiego szkoła historyczno-religijna głosząca powstanie Kościoła jako synkretyzmu wierzeń grecko-rzymskich z judaizmem, czego syntezą miał być rewolucyjny petryнизм, ireniczny paulinizm i Janowy mistycyzm; przedstawiciele nurtu krytyczno-literackiego oddzielający Chrystusa od Kościoła; w sobie właściwy sposób powstanie Kościoła tłumaczą: szkoła eschatologiczna, teorie socjalistyczne, marksistowskie czy neomarksistowskie).

3 Por. Rusecki, „Boska geneza Kościoła”, 65–78.

Zapytajmy się teraz o strukturę poniższej refleksji. W swojej pierwszej zasadniczej części będzie ona prezentacją etapów powstawania Kościoła, jak to jest ujęte w samym jej tytule. Ta część uprzednio wymaga jednak opisanie tajemnicy Kościoła w świetle współczesnej eklezjologii. Aktualny stan bosko-ludzkiej wspólnoty oraz jej samorozumienie są niestety wciąż zbyt instytucjonalne, a za mało pneumatyczne, misyjne czy eschatologiczne. Wspomniane zawężenia prowadzą do nadmiernej socjologizacji kościelnej wspólnoty, czego dziś jesteśmy świadkami. Zostanie zatem podjęta próba odejścia od kilku stereotypów, jakie wciąż funkcjonują w myśleniu o Kościele.

2. Jak opisać Kościół?

Współczesna eklezjologia unika jednej i ściślejszej definicji Kościoła. Raczej przywołuje obrazy i pojęcia biblijne, aby opisywać bogatą eklezjalną rzeczywistość. Stosuje zatem takie kategorie, jak: *lud Boży*, *Mistyczne Ciało Chrystusa*, *świątynia Ducha Świętego*, *dom Boży*, *wspólnota* czy *sakrament podstawowy*. Wypada dołączyć do nich jeszcze takie kategorie, jak *rodzina Boża* czy *oblubienica Chrystusa*⁴. Jak wiadomo, są to pojęcia kongruencyjne, które nawzajem się uzupełniają, lecz nie wykluczają. Niestety w przeszłości zarówno Urząd Nauczycielski, jak i poszczególni teolodzy czynili z jednej kategorii pojęcie wiodące, równocześnie odsuwając inne kategorie na dość daleki plan. To stwierdzenie możemy poprzeć przykładami, choćby przywołując encyklikę Piusa XII z 1943 roku *Mystici Corporis Christi*, gdzie jedynie pojęciem Ciała Mistycznego chciano oddać całą rzeczywistość eklezjalną. Pod znakiem zapytania trzeba postawić również soborową tendencję, jaka ujawniła się w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, gdzie z kolei pojęcie „lud Boży” stało się naczelną kategorią. Jakkolwiek Magisterium samo dokonało korekty swojego nauczania, gdyż w 1985 roku na II Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów odeszło zdecydowanie od pojęcia „lud Boży”, jednakże w trakcie tych rzymskich obrad wskazano nazbyt wyraźnie na pojęcie komunii jako obowiązujące⁵. Tej tendencji ulegli ostatni papież – Jan Paweł II czy Benedykt XVI – którzy w swoim nauczaniu – ukazując Kościół jako *communio* – w ograniczonym zakresie dopuszczali inne eklezjalne kategorie⁶.

Nie chodzi zatem o to, że pojęcia „Mistyczne Ciało Chrystusa”, „lud Boży” czy „*communio*” są niepoprawne. Nic podobnego, są to pojęcia jak najbardziej właściwe, gdyż są umocowane w Piśmie Świętym i całej chrześcijańskiej Tradycji, jednak same w sobie pozostają niekompletne. Ujmowanie Kościoła jako *communio* ma sens o tyle, o ile nie traci się z oczu ontologiczno-sakramentalnej struktury oraz proegzystencjalnej

⁴ Por. Ozorowski, *Kościół*, 60–65; Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, 44–48.

⁵ Por. *II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów*, 7–38.

⁶ Zob. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*; Bachanek, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*.

postawy Jezusa, jak i nieudolnych wysiłków ze strony Jego uczniów i uczennic, próbujących Go naśladować. Niebezpieczeństwo redukcyjnego traktowania eklezjalnej rzeczywistości wypływa z nadmiernego akcentowania tylko jednego pojęcia⁷.

Oprócz tych sześciu wzajemnie się uzupełniających pojęć „lud Boży”, „Mistyczne Ciało Chrystusa”, „świątynia Ducha Świętego”, „wspólnota”, „dom Boży” czy „sakrament podstawowy”, warto wskazać jeszcze wiele biblijnych literackich przerośni czy obrazów, jak np. rola uprawna, trzoda, namiot spotkania, arka, łódź, owczarnia, drzewo oliwne, winnica, budowla, mieszkanie Boże w Duchu, przybytek Boga z ludźmi, świątynia święta, miasto święte⁸.

Kościół zatem to *una realitas complexa*, posiadająca teandryczną naturę. Co to oznacza? Nie wolno mówić o Kościele, sprowadzając go tylko do Boga. Nie istnieje realność eklezjalna bez człowieka. Podobnie sami ludzie, nawet ochrzczeni, nie są Kościołem. Oba podmioty – współistniejące razem i wzajemnie się relacjonujące – tworzą Eklezję. Tą relacją jest miłość, której źródło znajduje się w wewnątrztrynitarnym samoudzielaniu się Ojca, Syna i Ducha – zauważa Walter Kasper⁹. „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy. Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować” (por. 1 J 4,8–11).

Poszukując rozumienia Kościoła, należy wgłębiać się w naturę objawiającej i udzielającej się miłości Trójjedynego Boga oraz ludzkiego jej przyjmowania i jej odrzucania, co się składa na proces kształtowania się tej bosko-ludzkiej społeczności. Rozpoczynając od zakorzenienia Kościoła w życiu Trójcy Świętej i w dziejach zbawienia, konstytucja *Lumen gentium* ukazuje go jako misterium łączenia się Boga z człowiekiem. Dlatego ojcowie soborowi nie poświęcali uwagi kościelnemu ustrojowi w jego aspekcie monarchii czy hierarchii, ale operowali pojęciami sakramentu, daru czy komunii¹⁰.

Inspirując się tym wielkim soborowym przełomem eklezjologicznym, katolicka eklezjogeneza nie bez powodu zaczęła uczyć o etapach powstawania Kościoła Trójcy Świętej, odwołując się przy tym zarówno do danych Starego Testamentu, jak i do Nowego Testamentu oraz Tradycji¹¹. Pogłębiając nauczanie Soboru Watykań-

7 Por. Ozorowski, „Trynitarna struktura”, 59–66.

8 Por. Łabuda, *Kościół*; por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 6.

9 Por. Kasper, *Kościół katolicki*, 49.

10 Por. Góźdz, „Obrazy Kościoła”, 79–97; Kubiś, „Geneza i charakterystyka «Lumen Gentium»”, 105–122.

11 *Katechizm Kościoła Katolickiego* (758–769) wskazuje na 4 etapy powstawania Kościoła. Autorzy *Katechizmu* bazują na przesłankach ojca Soboru Watykańskiego II Gérarda Philipsa (por. *L'Église et son mystère*, 80, 84–85), który pisał o 1. *prefiguracji*, czyli *zaistnieniu* Kościoła u początku świata, 2. *przygotowaniu* go w historii Izraela, 3. *ustanowieniu* go od dnia Pięćdziesiątnicy i 4. jego *dopełnieniu* w końcu wieków. Belgijski teolog, jako główny twórca konstytucji *Lumen gentium*, opowiadał się za ujmowaniem Kościoła jako *Ecclesia ab Abel*. Podobnie zresztą postulował Y. Congar (por. *Ecclesia ab Abel*, 79–108). W naszym studium jednakże jako pewne *novum* ukazujemy 5 etapów eklezjogenezy. Więcej na ten temat: Napiórkowski, *Progezystencja Kościoła*, 66–89.

skiego II, chronologicznie wymieniamy je w następującej i nierozdzielnej kolejności: 1. pozaczasowa idea Boga Ojca, 2. kontynuacja w Starym Przymierzu, 3. ustanowienie przez Jezusa (przejście od idei królestwa Bożego do bosko-ludzkiej rzeczywistości kościelnej), 4. spełnianie się od Pięćdziesiątnicy, 5. aktualne podążanie do eschatologicznej pełni (KK 2).

Przybliżmy teraz choćby pokrótce podstawowe wątki każdego etapu, gdyż to odsłoni nam wspólne działanie miłosiernego Boga i grzesznego człowieka, który w swojej wolności przyzwala lub też sprzeciwia się Bożej ofercie odkupienia. Wolny czyn staje się bowiem albo buntem, albo posłuszeństwem. Osoba objawia w nim albo swoją pychę skierowaną przeciwko Bogu, albo pokorę stworzenia. Jednocześnie odkrywamy tu całą panoramę dziejów wychodzenia Boga w Jezusie Chrystusie i udzielania się Ducha Świętego człowiekowi i światu w ziemskim czasie¹².

3. Etapy powstawania Kościoła

Katolicka nauka o Kościele w dobie posoborowej zdecydowanie odeszła od twierdzenia, że Jezus Chrystus wprost i bezpośrednio założył Kościół¹³. Dziś żaden odpowiedzialny teolog z takim twierdzeniem nie wystąpi. Dokonało się to nie tylko dzięki olbrzymim osiągnięciom nauk biblijnych i patrystycznych, ale dzięki ruchowi liturgicznemu i ekumenicznemu, który bardziej otworzył się na tradycję wschodniej kościelności. Odkrycie kategorii myślenia historycznego każe nam widzieć powstawanie Kościoła jako wielki proces wciąż toczących się dziejów zbawienia. Trzeba tu jeszcze wskazać na pozytywne skutki wywołane zmianą nastawienia do judaizmu. Odejście od tzw. „teologii odrzucenia” Izraela¹⁴, która – mocno reprezentowana przed Soborem Watykańskim II – głosiła, że Bóg odrzucił lud Starego Przymierza, ukierunkowało teologię chrześcijańską na analizę treści Starego Testamentu pod kątem kościelnej genezy¹⁵.

Podkreślając dynamiczną rzeczywistość eklezjalną, zaakcentujmy, iż jego powstawanie jest wciąż trwającym wydarzeniem historiozbawczym. Jest on bezustannie rzeczywistością otwartą, oczekującą swojego dopełnienia. Wynika to chociażby z niezakończonych jeszcze dziejów zbawienia czy też z jego związków z królestwem Bożym. Teologia dogmatyczna dysponuje w tym zakresie istotnym rozróżnieniem między odkupieniem a zbawieniem. Stanowiąc całe dzieło Trójcy Świętej, odkupienie (łac. *redemptio*) oznacza spełnione działanie Boże, jakie wyzwoliło stworzenie ze

¹² Por. Napiórkowski, *Kościół Ducha*, 141–158.

¹³ Por. Kubiś, „Chrystologia i eklezjologia”, 313–318.

¹⁴ Por. Kamykowski, „Podstawowe elementy”, 37–59.

¹⁵ Por. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*.

zła, zwłaszcza grzechu. W centrum tego misterium znajduje się osoba Odkupiciela, którym jest Jezus Chrystus będący Bogiem i Człowiekiem. Wydarzenie odkupienia nie jest tylko prostym naprawieniem czy ulepszeniem stworzenia, gdyż człowiek dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa zyskał status adoptowanego dziecka Bożego. Z kolei zbawienie (łac. *salus*) – posiadając wymiar nie tyle historyczny, co nade wszystko eschatologiczny – powiązane jest mocno z ludzką wolnością. Warunkiem zbawienia jest współdziałanie człowieka z Trójjedynym Bogiem. Zadatek zbawienia staje się udziałem wierzących już „tu i teraz”, kiedy sakramentalnie przyjmują owoce odkupienia, jakie przez Ducha Świętego otrzymują zwłaszcza w Eucharystii¹⁶. Dlatego pielgrzymujący Kościół jest niezbywalną przestrzenią zbawienia.

Klasyczny wykład katolickiej doktryny, jaki znajdujemy w soborowej konstytucji *Lumen gentium* (KK 2), wskazuje na kilka etapów powstawania eklesjalnej rzeczywistości (KKK 758–769). Owa rodzina Boża konstituuje się i urzeczywistnia stopniowo w ciągu kolejnych etapów historii ludzkiej. Według postanowień Ojca Niebieskiego Kościół zapowiedziany już u samych początków świata ujawniał się stopniowo w historii ludu Izraela, aby przez Jezusa z Nazaretu, a następnie w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy sakramentalnie łączyć wierzących w jedną rodzinę Bożą, osiągnąć swoje eschatyczne spełnienie (por. KKK 758–769). Odczytując dokonany Boży plan odkupienia i spełniający się plan zbawienia tak człowieka, jak i świata możemy przypatrzeć się bliżej wymienionym wyżej etapom w wykształcaniu się kościelnej wspólnoty¹⁷.

1. Odwieczne pragnienie Boga Ojca. Właściwe zrozumienie tego etapu domaga się najpierw słowa wyjaśnienia z obszaru stopniowego odsłaniania się Boga i jednocześnie rozwoju rozumienia Objawienia przez człowieka. Bóg zatem nie tylko stwarza świat i człowieka, objawiając się jako Stwórca, lecz także w swojej pedagogii odkupienia ujawnia się jako dobry Ojciec całej rodziny ludzkiej. Odniesli się do tego ojcowie soborowi, kiedy w konstytucji *Lumen gentium* pouczyli o zamiarze Boga Ojca, który „wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie” (KK 2). Boskie zwoływanie zgromadzenia wierzących dokonuje się zatem w czasie i ewolucyjnie „przez wydarzenia i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane” oraz wzajemnie się tłumaczące. Plan ten wyraża mądrą pedagogią Boga Ojca, który etapami udziela się człowiekowi, przygotowując go powoli nie tyle

¹⁶ Por. Pyc, „Odkupienie”, 311–314.

¹⁷ Warto też pamiętać o podobieństwach i różnicach między pojęciami „wspólnota” i „komunia”, por. Michalik, „Kościół – wspólnota czy komunია”, 281–289.

na akceptację treści Objawienia, lecz na przyjęcie Objawienia, którego przedmiotem jest On sam.

Idea Kościoła jako zbawczego środowiska została wpisana przez Jahwe już w grzech pierwszych rodziców. Nieposłuszeństwo Adama i Ewy sprowokowało Boga Ojca do wyjścia z ofertą zbawienia na płaszczyźnie stworzenia. Dlatego prafigury początków Kościoła nie doszukujemy się dopiero w działalności Jezusa z Nazaretu, lecz należy ją widzieć w nieposłuszeństwie pierwszych rodziców, w ofercie pierwszego sprawiedliwego Abla, w przymierzu z Noem (por. Rdz 9,1–17) czy Abrahamem, w ofercie tajemniczego kapłana Melchizedeka (KK 2–4). Widzialnym symbolem przymierza z Noem była tęczą. Z kolei przymierze z Abrahamem (por. Rdz 15) zawiera obietnicę potomka mającego być protoplastą wielkiego narodu. Znakiem tego przymierza było obrzezanie wszystkich potomków płci męskiej. Trójjedyny Bóg w nadmiarze swej miłości zwraca się nieustannie do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 15,14–15; 33,11), zaprasza ich do wspólnoty z sobą, powołuje pierwszego i ostatniego człowieka do udziału w swej boskiej naturze (por. Ef 2,18; 2 P 1,4).

2. Przejdźmy teraz do drugiego etapu, jakim jest konstytuowanie się ludu Bożego Starego Przymierza. Objawiający się Jahwe zwołuje swój lud (*kahal Jahwe*) stopniowo, nawiązując najpierw przymierze z Abrahamem (por. Rdz 17,1–7). Istotnym elementem kształtowania się religijnej świadomości Hebrajczyków jest następnie ich 400-letnia niewola egipska, kiedy – żyjąc wśród innych grup etnicznych tak różnych kulturowo i nade wszystko ukierunkowanych politeistycznie – krystalizuje się ich odmiennosc narodowa, pragnienie wyzwolenia. W ten okres wpisuje się też przechodzenie od henoteizmu do monoteizmu. Abrahamowa wiara w jednego Boga w politeistycznym świecie egipskim była raczej u Hebrajczyków henoteistyczna. Wydaje się, że cezurą staje się przymierze Mojżeszowe, kiedy ta przejściowa postać religijności przybiera zdecydowane kształty monoteizmu. Jak długi i trudny był to proces, świadczą wielokrotne próby powracania z monoteizmu do henoteizmu. W Pierwszej Księdze Królewskiej czytamy o bałwochwalstwie Salomona, który obok Jahwe zaczął też czcić Asztartę – boginię Sydończyków, Milkoma – ohydę Ammonitów, Kemosza – bożka moabskiego, Milkoma – ohydę Ammonitów (por. 11,4–13). Salomon i jemu podobni nie tyle są przedstawicielami politeizmu, co henoteizmu. Niezwykle trudno było uznać w Bogu objawiającym się Abrahamowi, Jakubowi, Mojżeszowi – Boga jednego i jedyne (*Deus unus et unicus*).

Przymierze synajskie staje się to oficjalnym i prawnym zobowiązaniem między jednym i jedynym Bogiem a Izraelem. Objawienie się Boga Hebrajczykom na górze Synaj miało decydujące znaczenie w tworzeniu się ich nowej religijnej samoświadomości. Na tej górze przez pośrednictwo Mojżesza lud otrzymuje prawo (Dekalog), a przez aklamację zobowiązuje się dotrzymać umowy: „Wszystkie słowa, jakie powiedział Pan, wypełnimy” (Wj 24,3). Bóg pozostaje nadal niewidoczny, choć

objawia Izraelowi swój majestat oraz nową rzeczywistość, którą Izrael osiąga przez zachowanie Prawa. Oglądanie Boga twarzą w twarz groziło utratą życia. Zresztą człowiek nie mógł oglądać Boga i potem dalej żyć w strefie *profanum*. Ewangelista Jan trafnie zauważył, że oglądem oblicza Bożego cieszy się jedynie Syn Boży: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18).

Opanowanie Kanaanu przez Izraelitów pod wodzą Jozuego rozpoczyna okres sędziów, trwający od 1200 do 1025 roku przed Chr., dający podstawy pod epokę monarchii zainicjowaną przez Saula (1020–1000 przed Chr.), a kontynuowaną przez Dawida panującego w latach 1000–962 przed Chr. Wynikiem narastającego mono-teizmu wśród Izraela jest budowa przez syna Dawida Salomona świątyni jerozolimskiej, będącej zapowiedzią Kościoła¹⁸.

Kolejny moment formowania się ludu Starego Przymierza ujawniają wznoszone od babilońskiej deportacji synagogi i ich funkcje. Zburzenia świątyni jerozolimskiej w roku 587 przed Chr. i wygnanie Żydów z własnej ziemi odebrało im ich jedyny scalający ośrodek religijny. Te nowe domy modlitwy (synagogi) ukierunkowują ich od formy kultu świątynnego do kultu rabinackiego¹⁹.

Na konstituowanie się Kościoła w Starym Testamencie miały zatem wpływ konflikty zbrojne z ościennymi państwami, niewole, deportacje, przemiany gospodarcze, kulturowe, polityczne czy nade wszystko religijne. Warto tu wspomnieć o „Reszcie Izraela przez łaskę”, o czym piszą prorocy (por. Iz 10,20–23; Jr 31,31; Ez 36,25–27; So 3,13–14.16–17)²⁰. „Reszta przez łaskę” odsłania przechodzenie Izraela z biologicznego poziomu (urodzenie, obrzezanie, Tora, prawo, 613 przykazań, hallachy, rytury) na poziom duchowy (wiary, łaski). Stary Testament objawia jedno-czenie się Jahwe z człowiekiem dokonujące się w najlepszej części narodu wybranego. Bóg z „Reszty” tworzy nową wspólnotę, z nią zawrze nowe przymierze. „Reszta” przyjmuje uniwersalne znaczenia, gdyż cechuje ją odchodzenie od sfery etnicznej, a przechodzenie w sferę duchową; od przymierza pieczętowanego krwią zwierząt do przymierza we krwi Syna Bożego. „Oto Ja dokonuję rzeczy nowej” (Iz 43,19). Wyodrębniają się dwie linie profetyczne – jedna kieruje do oczekiwania Mesjasza, druga do głoszenia nowego Ducha, a zbiegają się one w niewielkiej „Reszcie”, w ludzie „ubogich” (*anawim Jahwe*), oczekujących „pociechy Izraela” i „wyzwolenia Jerozolimy”²¹. Stąd „Reszty” nie stanowi grupa narodowo czystych Żydów, lecz

¹⁸ Por. Meyers – Burt, „Exile and Return”, 209–235.

¹⁹ Por. Napiórkowski, *Od Arki Jahwe*, 54–56.

²⁰ „W owym dniu Reszta z Izraela i ocaleni z domu Jakuba nie będą więcej polegać na tym, który ich bije, ale prawdziwie oprą się na Panu, Świętym Izraela. Reszta powróci, Reszta z Jakuba do Boga Mocnego. Bo choćby lud twój, o Izraelu, był jak piasek morski, Reszta z niego powróci. Postanowiona jest zagłada, która dopełni sprawiedliwości. Zaiste, zagładę postanowioną wykona Pan, Pan Zastępów, w całym kraju” (Iz 10,20–23).

²¹ Por. Motte, „Reszta”, 853–855.

wspólnota wiary. Mamy do czynienia z przejściem z kwalifikacji ilościowej na jakościową. „Reszta” oznacza tych, co mają „nowe serce i ducha nowego”. A ponieważ są nimi ci, którzy uwierzą w Chrystusa, to wolno mówić o uniwersalizmie zbawienia. Ta powszechność odkupienia oznacza zarówno pełnię łaski, jak i jej dostępność dla wszystkich – Żydów i pogan²².

3. Mając w pamięci powyższe biblijne wydarzenia, bardziej odpowiedzialnie możemy przejść teraz do trzeciego etapu formowania się Kościoła, czyli do nowotestamentowych aktów eklezjotwórczych Jezusa. Zaliczymy do nich takie wydarzenia Boskiego Mistrza z Nazaretu, jak: wezwanie uczniów i uczennic do naśladowania; ustanowienie kolegium Dwunastu Apostołów; przyznanie statusu prymacjalnego Szymonowi Piotrowi (por. Mt 16,16–19; J 21,15–19; Łk 22,31–32; Ga 2,11–14); sprawowanie Ostatniej Wieczerzy jako podarowanie siebie (narracja Markowo-Piotrowa: Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; Pawłowo-Łukaszowa: 1 Kor 11,23–25 i Łk 22,15–20); krzyż jako objawienie solidarności z cierpiącymi; męka i śmierć jako oddanie życia dla wspólnoty „za nasze grzechy”; ukrzyżowanie jako doskonałe posłuszeństwo Ojcu Niebieskiemu i miłość bez granic wobec grzeszników; oraz Zmartwychwstanie²³.

W tym etapie formowania się wspólnoty Trójjedynego Boga z grzesznikiem wypada zatrzymać się nad wyjątkowym wydarzeniem, jakim była Ostatnia Wieczerza, i pokazać jej nowe ujęcie w świetle eklezjogenezy. Owa uczta ofiarna naznaczona jest Jezusowym wezwaniem do nieustannego jej sprawowania: „to czyńcie na moją pamiątkę!” (Łk 22,19). Aktualizacja mesjańskiej pamiątki posiada jednak podwójne znaczenie, co jest dość często pomijane. Jej celebrowanie zostaje zredukowane tylko do aspektu eucharystycznego z zaprzepaszczaniem aspektu proegzystencjalnego. Natomiast te dwa aspekty są nierozdzielne, gdyż wzajemnie się warunkują, uzupełniają i wzmacniają. Po pierwsze, najważniejszą myślą Jezusa jest pragnienie podarowania samego siebie, co ma być jednoczesnym wezwaniem wszystkich Jego naśladowców, aby obumarli w sobie i żyli dla innych. Po drugie, uzdolnieniem do postawy proegzystencji jest Eucharystia. Dlatego nie wolno Jezusowej pamiątki sprowadzać tylko do liturgicznej celebrowania Mszy Świętej²⁴. W Eucharystii ludzie nie przynoszą Bogu swoich dokonań, lecz pozwalają się Mu obdarować; nie sławią Go przez to,

²² Por. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, 65–93.

²³ Problematyki eklezjologii w Nowym Testamencie nie omawiamy tu wyczerpująco, gdyż dysponujemy już wieloma rzetelnymi opracowaniami, jakie wyszły spod pióra znanych polskich biblistów i teologów, jak np. Hugolina Langkammera *Nowy Testament o Kościele* lub Mariusza Rosika, *Teologia Nowego Testamentu* (I. *Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie*. II. *Dzieła Janowe*. III. *Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków*). Biblijną naukę o Kościele konsekwentnie analizujemy przede wszystkim w perspektywie eklezjogenezy.

²⁴ Pewne kwestie eklezjologii eucharystycznej porusza Kongregacja Nauki Wiary w „Liście do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunii”, 396–397.

że, jak – się im wydaje – dają Mu coś ze swego (jakby to i tak nie była zawsze Jego własność!), lecz przez to, że pozwalają, aby to On dał im to, co jest Jego własnością, i że przez to uznają Go za jedyne Pana. On nie przekazuje człowiekowi wówczas czegoś czy nawet swojej łaski, ale udziela siebie²⁵.

W słowach, gestach i w swej osobie Nazarejczyk buduje z Żydów i pogan nową, bosko-ludzką wspólnotę. Jej tworzenie nie jest jednak celem samym w sobie, ale zostaje przyporządkowane królestwu Bożemu, będącemu znakiem i narzędziem pojednania człowieka i świata z Trójcą Świętą²⁶.

W Duchu Świętym, będąc doskonale posłuszny Ojcu Niebieskiemu, Jezus dokonuje odkupienia. Głosząc Dobrą Nowinę o królestwie Bożym (gr. *basileía tou Theou*), którego aktualizacją i urzeczywistnieniem w ziemskim czasie i przestrzeni jest Kościół, podarowuje swoim wyznawcom duchowe dziecięstwo. Ponieważ spełnienie Prawa nie przynosiło odkupienia, to musiał Bóg w swoim jednorodnym Synu, który wcielił się w ludzkość, spełnić wszystkie wymogi Prawa, aby obdarzyć ludzi życiem nadprzyrodzonym. Dlatego posłanie Syna Bożego na ziemię nie miało na celu zaledwie potępienia grzechu, lecz uczynienie z ludzi rodziny Bożej – tych, którzy już teraz są przybranymi synami i córkami Bożymi przez tajemnicę chrzcielną.

W aktach eklezjotwórczych Jezusa wielokrotnie odnajdujemy ponadto Maryję, Jego matkę. W porządku chronologicznym Maryja uprzedza nie tylko Kościół, ale nawet swego Syna, historycznego Jezusa z Nazaretu²⁷. Trzeba dostrzec obecność i rolę Maryi w takich wydarzeniach, jak: wcielenie, działalność nauczycielska i cudotwórcza Jezusa oraz wydarzenia paschalne (Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie). Zrodzenie Jezusa jako Głowy Kościoła poprzedza scena zwiastowania (por. Łk 1,26–38), gdzie nie bez znaczenia jest zgoda Maryi (*fiat*) na Boży plan zbawienia, który przecież realizuje się w sposób sakramentalny przez Kościół²⁸.

4. Kolejny etap wykształcania się bosko-ludzkiej wspólnoty inicjuje Pięćdziesiątnica. Zesłanie Ducha Świętego dopełnia paschalną tajemnicę Chrystusa i rozpoczyna aktywną działalność Kościoła, obejmującą swoim zasięgiem wszystkie ludy i cały świat stworzony (por. Dz 4,42–44). Działanie Ducha jest zarówno zewnętrzne (zbawcza wspólnota instytucjonalna), jak i wewnętrzne (osobowe, duchowe). Duch Jezusa sprawia, że wysłużone przez Niego dobra zbawcze mogą być udzielane wierzącym sakramentalnie, a także w pewien sposób całemu światu²⁹.

²⁵ Por. Koperek, „Pastoralny wymiar Mszy św.”, 325–338.

²⁶ Jezusowe akty eklezjotwórcze zostały wyczerpująco i doskonale opisane przez wielu teologów, dlatego nie ma potrzeby przytaczać tych opisów; por. bibliografię w Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota*, 175–185.

²⁷ Por. Rosik, „Maryja w Łukaszowej narracji”, 293–304.

²⁸ Por. Napiórkowski, *Koncepcje Kościoła*, 305–327.

²⁹ Por. Boff, *Die Kirche als Sakrament*, 17–37.

Mimo niektórych ujęć socjologizujących Kościoł nie jest jednak tylko tworem historycznym (Hans Urs von Balthasar). Po śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu sprawa Jezusa nie jest wydarzeniem czysto ludzkim, ale to nade wszystko moc i łaska Ducha Świętego. Dają temu wymowny wyraz świadectwa nowotestamentowe. Autor *Dziejów Apostolskich* opisuje popaschalną wspólnotę w dość wymowny sposób: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. Bojaźń ogarniała każdego, gdyż Apostołowie czynili wiele znaków i cudów. Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby. Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie. Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia” (Dz 2,42–47)³⁰.

Właściwą jednak teologię kościelnej wspólnoty znajdujemy w pismach Pawła z Tarsu, który ukazuje różne modele wspólnot (por. mistyczne ciało Chrystusa; 1 Kor 12,4–13). Pisze też o Kościele jako ciebie w listach do Kolosan i Efezjan. Chrystus jest Głową Ciała, które z Niego się ukształtowało i do Niego wzrasta (Kol 2,19; Ef 1,22–23; 4,16). W listach pasterskich ukazuje wspólnotę jako świątynię Ducha Świętego czy też dom Boży (Tt 1,6–9; 1 Tm 3,1). We wspomnianym Pierwszym Liście do Koryntian Apostoł Narodów nazywa tamtejszy Kościół „Kościołem Bożym”, „uświęconym w Chrystusie Jezusie” (1 Kor 1,2). Pawłowa refleksja na temat natury Kościoła, znajdująca się przede wszystkim w 1 Kor, jest ścisłym połączeniem z chrystologią. W chrzcie Duchem wszyscy chrześcijanie zostają przyjęci do jednego ciała, które jest „ciałem Chrystusa” (1 Kor 12,13–27). Jedność tego ciała uwidacznia się we wzajemnym współlistnieniu i współzależności członków, co ogniskuje w fakcie, że różnice społeczne nie odgrywają w nim żadnej roli (1 Kor 12,13; por. Ga 3,28). Można też nadmienić, że u Pawła Kościół jest ujmowany jako budowla (1 Kor 3). Również tutaj odniesienie chrystologiczne jest widoczne, gdyż fundamentem, na którym wzniesiono ów budynek jest Chrystus. Kościół to „świątynia Boża” (1 Kor 3,16–17). Apostoł podkreśla, że bycie częścią Kościoła winno mieć konsekwencje w indywidualnym postępowaniu (por. 1 Kor 6,19), co później rozwija w Liście do Efezjan. Problematyka eklezjologiczna ujawnia się u Pawła z Tarsu, kiedy ten analizuje relację między hebrajskim *qahal* a chrześcijańskim Kościołem. Te wątki są obecne w 1 Kor 10,1, jednak punktem kulminacyjnym jest bez wątpienia Rz 9–11. Opis Kościoła jako ludu Bożego pojawia się w Rz 9,25. Paweł ujmuje Kościół spośród pogan jako gałązkę zaszczepioną przez Boga na drzewie oliwnym Izraela (Rz 11,13–24).

Pneumatyczną strukturę kościelną tworzy wyznanie wiary, sakramenty na czele z chrztem i Eucharystią oraz łączność ze swoim pasterzem osadzonym w sukcesji apostoelskiej. I tak przez wieki Kościół zgłębia swoją świadomość, ewangelizując

³⁰ Zob. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*.

siebie samego i świat. W modlitwie (*liturgia*), w świadectwie (*martyria*) i czynach miłości (*diakonia*) naśladowcy Chrystusa prowadzeni przez Ducha Świętego jako wspólnota Trójjedynego Boga są sakramentem zbawienia. Spełniając powszechną wolę zbawczą Boga, chrześcijanie wyposażeni przez Ducha Bożego w potrzebne dary i charyzmaty cieszą się nieomylnością i niezniszczalnością Kościoła, który jako *communio* jest obrazem i ikoną Trójcy Świętej³¹.

5. Przejdźmy do piątego etapu dynamicznego powstawania Kościoła, jaki wypowiada się w jego zdążaniu ku eschatologicznej pełni. Chodzi tu o to, że ziemską postać Kościoła nie stanowi finalnego zamysłu Trójcy Świętej. Poprawne rozumienie Kościoła domaga się odniesienia jego istoty, natury i misji do eschatologii, czyli scalenia z rzeczami ostatecznymi. Eschatologia jako nauka o rzeczach ostatecznych w tradycyjnym ujęciu zajmowała się śmiercią, Sądem Ostatecznym, niebem, piekłem i czyśćcem. W tych kwestiach zawarte jest wciąż aktualne podstawowe przekonanie, jakie wyraża się w istnieniu eschatonu, czyli ostatecznego końca. Dzieje zbawienia nie są wiecznym powtarzaniem się tego samego, lecz posiadają kierunek i cel. Stąd Kościół i królestwo Boże, jakkolwiek są to dwie różne wielkości, są ze sobą wyraźnie powiązane. Związki eklezjologii i eschatologii ujawniły się w pewien sposób w nauczaniu Soboru Watykańskiego II (por. *KK* 48; *KDK* 39, 92, 93), gdzie Kościół jest ukazany jako symboliczna antycypacja eschatologicznego królestwa Bożego i w swojej funkcji eschatologicznej odniesiony do dialogicznej współpracy ze światem. Zawiera on w sobie ślady królestwa Bożego i prowadzi świat do tego królestwa.

Zagadnienie powstawania Kościoła nabiera swojej szczególnej ostrości właśnie na etapie eschatologicznym. Tę tendencję w eklezjogenezie wzmacniają zmiany dokonujące się w samej eklezjologii, która w okresie posoborowym przeszła od akcentu wiedzy o rzeczach ostatecznych do akcentowania nadziei (H.U. von Balthasar, Wacław Hryniewicz)³². Propagowana dziś teologia nadziei (*apokatastasis panton*) – jak zauważa Hryniewicz – wywodzi się z myślenia wschodniego: Bóg zbawia i ostatecznie udoskonala wszystkie stworzenia. Dotąd teologia zachodnia, przeniknięta rzymską myślą prawniczą, głosiła osąd, wyrok oraz karę. Natomiast teologia wschodnia ukazywała pedagogiczne oddziaływanie Boga na ludzi przez doświadczenie winy i pojednanie³³. Ten piąty – eschatologiczny – etap eklezjogenezy nie jest zakończony, stąd ciągle trwa zmaganie dobra ze złem w sercu każdego człowieka i na arenie świata.

³¹ Zob. Forte, *La Chiesa della Trinità*.

³² Por. Bokwa, „Nadzieja powszechnego zbawienia”, 29–42.

³³ Por. Hryniewicz, „Nadzieja powszechnego zbawienia”, 25–44; por. Ferdek, „Spór o apokatastazę”, 115–124.

Podsumowanie

Sięgając bardziej do wskazań biblijnych i dorobku patrystycznego, należy ubogacać katolicką myśl o Kościele wielką tradycją Wschodu. Stąd ujęcia Kościoła nie należy sprowadzać tylko do perspektywy chrystocentrycznej, lecz w procesie jego się spełniania należy widzieć udział wszystkich trzech Osób Boskich. Musimy widzieć Kościół jako wydarzenie trynitarne. Przekonywująco wykazał to ostatnio Marek Jagodziński, który w swojej monografii *Trynitologia komunijna* dowodzi, że zarówno teologiczne mówienie o człowieku, jak i refleksja wiary na temat udzielającego się Boga w kościelnej przestrzeni muszą stawiać w centrum prawdę o Trójcy Świętej. Nie bez powodu Yves Congar pisał:

Żyliśmy i dzisiaj jeszcze żyjemy monoteistyczną przedtrynitarną ideą Boga. Ma to również swoje odbicie czy też przedłużenie w monarchiczno-piramidalnym sposobie pojmowania organizacji Kościoła: wszystko jest w nim określone według zstępującej linii wartościowej, która ma bardziej lub mniej bierną podstawę. Łączy się to także z podkreśleniem w Kościele inicjatywy męskiej. Nie byłoby to możliwe w Kościele ożywianym trynitarnym i pneumatologicznym tchnieniem³⁴.

Reformacyjna zasada *solus Christus* oddziałała z pewnością negatywnie nie tylko na eklezjologię, ale i na trynitologię czy pneumatologię. Analizując zasadę *solus Christus* w kontekście historycznego jej powstania, a więc w okresie XVI-wiecznych sporów, możemy zauważyć jej ówczesną potrzebę i pewne pozytywne skutki wobec instytucjonalnych i teologicznych rzymskich nadużyć. Jednakże patrząc integralnie i z czasowej perspektywy, należy też dostrzec jej ujemne konsekwencje. Wskażmy przynajmniej na trzy. Pierwszą jest znaczne osłabienie misjologii w wyniku odchodzenia w niektórych momentach od trynitologii. Wydaje się, że eklezjologia w niektórych swoich miejscach uległa specyficznemu „protestantyzacji”, gdyż popadając w swoisty chrystomonizm, zerwała należną wierność wobec doktryny o Trójcy Świętej. Nie bez przyczyny znany ewangelicki teolog Eberhard Jüngel (1934–2021) ubolewał nad słabą obecnością nauki o Trójcy Świętej w refleksji luteranckiej. W ostatnich dziesiątkach lat nasi bracia protestanci próbują temu w pewien sposób zaradzić.

Drugą konsekwencją to odejście od starożytnego i bogatego dziedzictwa patrystycznego. Trzeba to podkreślić wyraźnie, chrystologiczna eklezjogeneza nie powinna znosić, lecz wręcz domagać się trynitarnego odniesienia. Osoby w Trójcy Świętej utożsamiają się przecież z Bożą istotą, skutkiem czego oglądać Osobę Jezusa oznacza tyle, co oglądać Bożą istotę. Osoba Boska odwiecznego Syna wypowiadała się w człowieczeństwie Jezusa z Nazaretu, a z tą Osobą i w Niej – jako w Osobie Syna – wypowiadał się Bóg Ojciec do tego stopnia, że Jezus stwierdził: „Filipie, tak długo

³⁴ Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, 92–93.

jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: «Pokaż nam Ojca?»» (J 14,9). Jak trafnie zauważa znany polski teolog Tadeusz Dionizy Łukaszuk, Jezus jest zdziwiony, że Filip widząc Osobę Syna w ludzkiej postaci, nie widzi w Jego Osobie Osoby Ojca. A zatem, skoro Osoby Boskie są relacyjnymi odniesieniami Bożej istoty, to w konsekwencji, widząc Syna, ogląda się i Ojca, i Ducha Świętego. Tam, gdzie jest Jezus Chrystus, tam z pewnością jest i cała Trójca Przenajświętsza³⁵. Współczesna teologia katolicka słusznie postuluje ujmowanie Boskiej jedności w wielkim dziele odkupienia człowieka i świata: każde dzieło Syna jest dziełem Ojca i równocześnie Ducha.

Wskaźmy jeszcze trzecią smutną konsekwencję, tym razem w świetle dążenia do chrześcijańskiej jedności. Radykalność zasad *solus Christus* czy *sola scriptura* nie tylko negatywnie wpłynęła na myślenie wielu katolickich teologów Europy, ale spowodowała wielki rozdziewek między chrześcijanami Zachodu a Wschodu. Teologia Kościołów Wschodnich – jak mało która – akcentuje właśnie trynitarność eklezjologii³⁶. Trzeba stwierdzić z ekumeniczną wrażliwością, że czerpanie z pełnego Objawienia, czyli zarówno posiłkowanie się danymi biblijnymi, jak i Tradycją, staje się gwarancją jego poprawnego rozumienia. Trafnie ujął to przed laty Josef Rupert Geiselmann w tytule swojej książki *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung* (Żywa wiara z uświęconej Tradycji). Tej wielkiej tradycji nie wolno ignorować, gdyż możemy się z niej wiele nauczyć. Ponadto z dogmatycznego punktu widzenia – mimo znacznych różnic kulturowych – Kościoły Wschodu są nam o wiele bliższe niż wspólnoty i Kościoły wywodzące się z reformacji.

Creatio continua wyrażająca wiarę w nieprzerwane podtrzymywanie świata w jego istnieniu przez Boga znajduje swoją misteryjną ciągłość w *aedificatio continua*, oznaczającą nieustanne stawanie się Kościoła. Jakkolwiek wymieniliśmy pięć etapów tworzenia się Kościoła, to musimy pamiętać, iż bosko-ludzka wspólnota ciągle rodzi się na nowo dzięki Duchowi Świętemu w zbawczym udzielaniu się Zmartwychwstałego Pana i przyjmującego Go grzesznika. Stąd jest też mowa o permanentnej eklezjogenezie, tak w czasie, jak i w przestrzeni.

Walter Kasper³⁷ czy Gisbert Greshake³⁸ wzywali do „trynitarystyki” Kościoła, co miało się uzewnętrznić w idei komunii obecnej we wszystkich jego wymiarach. Dlatego wszystkie eklezjalne struktury, instytucje, procesy życiowe, modlitwy czy działalności charytatywne winny ukazywać sens komunii. W ten sposób powstawanie Kościoła nie tyle będzie znosić wymiar chrystyczny (synowski), lecz zostanie ubogacone wymiarami Boga Ojca i Ducha Świętego. Wydaje się bowiem, że nadal po Vaticanum II nie doszło jeszcze do przezwyciężenia zawężonego ujęcia Kościoła wciąż

³⁵ Por. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka*, 230–231.

³⁶ Por. Paprocki, „Prawosławne rozumienie”, 49–59.

³⁷ Por. Kasper, *Kościół katolicki*, 143–148.

³⁸ Por. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, 368.

srowadzanego do kontynuacji życia i misji Chrystusa. Dlatego – rozumiejąc Kościół jako proces i jako wydarzenie trynitarne – zasadnym jest przechodzenie od eklezjogenezy chrystocentrycznej do eklezjogenezy trynitarnej.

Bibliografia

- „II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów: Relacja końcowa (*Relatio finalis*)”, *Nadzwyczajny Synod Biskupów* (1985). *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnicę Chrystusa dla zbawienia świata* (Wrocław: TUM 1986) 7–38.
- Alfaro, J., *Teologia postępu ludzkiego* (tł. S. Głowa; Warszawa: ODISS 1971).
- Bachanek, G., *Josepha Ratzingera nauka o Kościele* (Warszawa: UKSW 2005).
- Boff, L., *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II Vatikanische Konzil* (Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1972).
- Bokwa, I., „Nadzieja powszechnego zbawienia jako postać Bożego Miłosierdzia”, *Roczniki Teologiczne* 63/7 (2016) 27–45. DOI: <https://doi.org/10.18290/rt.2016.63.7-5>.
- Congar, Y., *Ecclesia ab Abel. Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für K. Adam* (Düsseldorf: Patmos 1952).
- Congar, Y., *Kościół jako sakrament zbawienia* (tł. T. Mazuś; Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1980).
- Ferdek, B., „Spór o apokatastazę we współczesnej polskiej teologii katolickiej”, *Theologica Wratislaviensia* 4 (2009) 115–124.
- Forte, B., *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione* (Cinisello Balsamo: San Paolo 1995).
- Geiselmann, J.R., *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule* (Freiburg – Basel – Wien: Herder 1966).
- Gózdź, K., „Obrazy Kościoła i główne idee eklezjologiczne”, *Kościół w czasach Jana Pawła II* (red. M. Rusecki – K. Kaucha – J. Mastej; Lublin: Wydawnictwo KUL – Gaudium 2005) 79–97.
- Greshake, G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarzna* (Wrocław: TUM 2009).
- Hryniewicz, W., „Nadzieja powszechnego zbawienia: rozważania nad tradycją wschodnią”, *Więź* 237 (1978) 25–44.
- Jagodziński, M., *Trynitologia komunijna* (Teologia w Dialogu 21; Lublin: Wydawnictwo KUL 2021).
- Kamykowski, Ł., „Podstawowe elementy nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu”, *Collectanea Theologia* 69/2 (1999) 37–59.
- Kasper, W., *Kościół katolicki. Istota. Rzeczywistość. Posłannictwo* (Kraków: WAM 2014).
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum 1994) (= KKK).
- Kongregacja Nauki Wiary, „List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio* z 28.05.1992”, *W trosce o pełnię wiary*.

- Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994* (red. Z. Zimowski, J. Królikowski; Tarnów: Biblos 1995) 396–397.
- Koperek, S., „Pastoralny wymiar Mszy św. zwanej sumą w ujęciu Lamberta Beauduina OSB”, *Pietas et Studium* (red. A.J. Błachut; Kraków: Wyższe Seminarium Duchowne oo. Franciszkanów 2009) II, 325–338.
- Kubiś, A., „Chrystologia i eklezjologia w wykładzie teologii fundamentalnej”, *Analecta Cracoviensia* 14 (1982) 305–319.
- Kubiś, A., „Geneza i charakterystyka «Lumen Gentium»”, „*Kiedy się zgromadzi cały Kościół*” (1 Kor 14,23). „*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*” W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* Soboru Watykańskiego Drugiego (red. J. Morawa – A.A. Napiórkowski Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2005) 105–122.
- Langkammer, H., *Nowy Testament o Kościele* (Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego 1995).
- Łabuda, P. (red.), *Kościół. Biblijne obrazy Kościoła* (Tarnów: Biblos 2019).
- Łukaszuk, T.D., *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2006).
- Meyers, E.M. – Burt, S., “Exile and Return. From the Babylonian Destruction to the Beginnings of Hellenism”, *Ancient Israel. From Abraham to the Roman Destruction of the Temple* (red. H. Shanks; Washington, DC: Biblical Archaeology Society 2011) 209–235.
- Michalik, A., „Kościół – wspólnota czy komunია?”, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 14 (1995–1996) 281–289.
- Motte, R., „Reszta”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour; Poznań: Pallottinum 1990) 853–855.
- Napiórkowski, A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej* (Kraków: WAM 2010).
- Napiórkowski, A., „Koncepcje Kościoła i ich wpływ na stan mariologii i maryjności”, *Kościół i Maryja* (red. A. Napiórkowski; Kraków: Wydawnictwo UPJP II 2020) 305–327. DOI: <https://doi.org/10.15633/9788363241285.14>.
- Napiórkowski, A., *Kościół Ducha kontynuacją Wcielenia Chrystusa* (Tarnów: Biblos 2020).
- Napiórkowski, A., *Od Arki Jahwe do Kościoła Trójjedynego Boga* (Pelplin: Bernardinum 2019).
- Napiórkowski, A., *Proegzystencja Kościoła* (Kraków: WAM 2018).
- Ozorowski, E., *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej* (Wrocław: TUM 1984).
- Ozorowski, E., „Trynitarna struktura chrześcijańskiego «communio»”, *Collectanea Theologica* 41/4 (1971) 59–66.
- Paprocki, H., „Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem”, *Symposium* 15/1 (2011) 49–59.
- Philips, G., *L'Église et son mystère au II-me Concile du Vatican. Historie, Texte et Commentaire de la Constitution Lumen gentium* (Paris: Desclée 1967) I, 80–85.
- Pyc, M., „Odkupienie. II. W teologii”, *Encyklopedia katolicka* (Lublin: TN KUL 2010) XIV, 311–314.
- Ratzinger, J., *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია* (tł. W. Szymona; Kraków: Wydawnictwo M 2003).
- Rusecki, M., „Boska geneza Kościoła”, *Kościół w czasach Jana Pawła II* (red. M. Rusecki – K. Kaucha – J. Mastej; Lublin: Wydawnictwo KUL – Gaudium 2005) 65–78.
- Seweryniak, H., *Święty Kościół powszedni* (Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1996).

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964) (= KK).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965) (= KDK).
- Rosik, M., „Maryja w Łukaszej narracji o narodzeniu Jezusa (Łk 2,1–7)”, *Salvatoris Mater* 4/3 (2002) 293–304.
- Rosik, M. (red.), *Teologia Nowego Testamentu. I. Ewangelie synoptyczne. Dzieje Apostolskie. II. Dzieła Janowe. III. Listy Pawłowe. Katolickie i List do Hebrajczyków* (Wrocław: TUM 2008).
- Życiński, J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego* (Lublin: TN KUL 2002).



Kościół i egzystencja. Ku eklezjologii pretekstowej

Church and Existence: Towards a Pretextual Ecclesiology

ANTONI NADBRZEŻNY 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; antoni.nadbrzezny@kul.pl

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie znaczenia, sensu i potrzeby nowego typu myślenia o Kościele, określonego przez autora mianem „eklezjologii pretekstowej”. Należy ona do nurtu teologii „oddolnej” i stanowi próbę odpowiedzi na egzystencjalne i religijne aspiracje współczesnego człowieka, żyjącego w kulturze, którą charakteryzują dwa zasadnicze zjawiska: globalna „logorea” i powszechny „nomadyzm”. Fenomeny te współokreślają swoisty styl życia dzisiejszych ludzi, którzy w swojej egzystencji doświadczają bolesnego połączenia nadmiaru słów z presją hipermobilności. Dotychczasowa posoborowa eklezjologia (*ad extra*) wychodziła naprzeciw tym zjawiskom, tworząc opracowania eklezjologiczne o charakterze kontekstualnym przy zastosowaniu zaczerpniętej od Paula Tillicha metody korelacji. Jednak z powodu akceleracji społecznych, kulturowych i religijnych kontekstów ludzkiej egzystencji tradycyjne propozycje ze strony eklezjologii kontekstualnej okazują się niewystarczające. Szybkie tempo „ucieczki kontekstów” praktycznie uniemożliwia ich gruntowną analizę. Powstaje więc pilna potrzeba metodycznego wypracowania mniejszych i bardziej operatywnych form eklezjologicznych. W związku z tym powstające mikroeklezjologie – oparte na abdukcyjnym sposobie rozumowania – doceniają znaczenie kategorii egzystencjalnego pretekstu. Stanowi on spontaniczną i niepowtarzalną okazję do sformułowania krótkiej, treściwej i profetycznie prowokującej wypowiedzi teologicznej, skierowanej do współczesnych odbiorców zmagających się zarówno z kulturową obsesją mobilności, jak i z inflacją słowa pisanego i mówionego.

Słowa kluczowe: Kościół, egzystencja, eklezjologia pretekstowa, korelacja, abdukcja, nomadyzm

Abstract: The aim of the article is to show the significance, meaning and need for a new type of thinking about the Church which has been described as a “pretextual ecclesiology.” This kind of ecclesiology belongs to the “bottom-up” theology and is an attempt to respond to the existential and religious aspirations of modern humans who live in a culture characterized by two basic phenomena: global “logorea” and universal “nomadism.” These phenomena co-determine the specific lifestyle of today’s people, who – in their existence – experience a painful combination of the excess of words and the pressure of hypermobility. Previous post-conciliar ecclesiology (*ad extra*) faced these phenomena by creating contextual ecclesiological studies which used to use the method of correlation derived from Paul Tillich. However, due to the acceleration of the changes in the social, cultural and religious contexts of human existence, the traditional proposals of contextual ecclesiology prove insufficient. The rapid pace of the changing contexts makes it practically impossible to conduct a thorough analysis. It follows that there is an urgent need for the methodical development of smaller and more operative ecclesiological forms. Therefore, emerging micro-ecclesiologies, based on abductive reasoning, appreciate the importance of existential pretext. Pretext is a spontaneous and unique opportunity to formulate a short, concise and prophetically provocative theological statement addressed to contemporary audiences that struggle with both the cultural obsession with mobility and the inflation of the written and spoken word.

Keywords: Church, existence, pretextual ecclesiology, correlation, abduction, nomadism

Posoborowa eklezjologia katolicka, oparta na dynamicznej wizji Kościoła będącego w dialogu ze światem¹, dokonała specyficznego zwrotu antropologicznego. Polegał on na dowartościowaniu ludzkiej egzystencji jako istotnego miejsca teologicznego (*locus theologicus*). W efekcie tego zabiegu metodologicznego wykrystalizował się egzystencjalny model Kościoła jako pielgrzymującej wspólnoty wiary. Model ten dobrze koresponduje z wielokrotnie powtarzaną przez Jana Pawła II tezą, iż „człowiek jest drogą Kościoła”². Z pewnością papieskie sformułowanie można rozumieć na wiele różnych sposobów. W kontekście dramatycznego wymiaru ludzkiej egzystencji dopuszcza ono również tak zwaną „nomadologiczną” interpretację, która uwzględnia kondycję (po)nowoczesnego człowieka jako podmiotu bezdomnego w sensie aksjologicznym, duchowym i kulturowym, niezdolnego do bardziej trwałego zakorzenienia w przyjaznym sobie miejscu i nawiązania głębszych relacji interpersonalnych. W myśl tej interpretacji Kościół jako sakrament świata (*sacramentum mundi*) może twórczo towarzyszyć współczesnemu człowiekowi – często rozczarowanemu i osamotnionemu – na skomplikowanych drogach jego kulturowych peregrynacji.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie sensu, znaczenia i wartości nowego typu teologicznej refleksji nad fenomenem Kościoła, którą autorsko określam mianem „eklezjologii pretekstowej”. W swej strukturze i treści uwzględnia ona dynamicznie zmieniającą się ludzką sytuację egzystencjalną. Nie sposób bowiem dziś wiarygodnie dyskutować o zbawczej misji Kościoła w oderwaniu od tragicznego losu człowieka, rozumianego jako krucha egzystencja rzucona w świat sprzeczności i zarazem permanentnie narażona na niebezpieczeństwo śmierci (fizycznej, społecznej i duchowej), dehumanizacji, alienacji, a nawet rozpacz. Zwłaszcza w aktualnym kontekście brutalnej wojny Rosji przeciwko Ukrainie eklezjologiczna świadomość ulega przeobrażeniu w kierunku wyeksponowania prakseologicznego znaczenia rozważań o roli Kościoła w świecie dotkniętym licznymi konfliktami, podziałami i walkami. Chrześcijańska mądrość wyrażona nawet w najbardziej ortodoksyjnej interpretacji fenomenu Kościoła pozostałaby bezowocna, gdyby nie przyjęła pewnej strategii subwersywnej³, polegającej na kształtowaniu krytycznych postaw wobec dzisiejszej „kultury” przemocy i obojętności.

Niniejszy artykuł z założenia wpisuje się w nurt eklezjologii „oddolnej”, która *ex definitione* posiada charakter metadogmatyczny, aspektowy i dopełniający w stosunku do klasycznych ujęć systemowych. Nowatorski walor artykułu przejawia się w uzasadnionym postulacie przejścia w eklezjologii „oddolnej” od paradygmatu kontekstualnego do pretekstowego. W przeciwieństwie do licznych ujęć

1 Więcej o dialogicznej istocie Kościoła zob. Kasper, *Kościół katolicki*, 521–579; Schillebeeckx, *God the Future of Man*, 71–84; Nadbrzeżny, *Sakrament wyzwolenia*, 126–140.

2 Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 14.

3 Por. Marecki, „Strategie subwersywne”, 314; Zob. też Ronduda, *Strategie subwersywne*.

systemowych („odgórných”) punktem wyjścia niniejszego artykułu nie będą analizy orzeczeń dogmatycznych na temat istoty i misji Kościoła, lecz teologiczna interpretacja egzystencjalnego doświadczenia człowieka uwikłanego w ambiwalentną „kulturę nomadyzmu”. Kultura ta zmusza ludzkie jednostki do nieustannej adaptacji do nowych warunków w szybko zmieniającym się świecie. Na kanwie tego doświadczenia rodzą się istotne pytania: Na czym polega fenomen „nomadyzmu” we współczesnej kulturze? Jakie znaczenie posiada egzystencja „nomadyczna” dla głębszego rozumienia misji Kościoła w świecie? Jaką rolę w konstruowaniu wiarygodnej eklezjologii odgrywa kategoria pretekstu? Jakie argumenty przemawiają za potrzebą zmiany paradygmatu w obrębie dotychczasowej eklezjologii kontekstualnej? Jaką innowacyjną metodą powinna posługiwać się eklezjologia pretekstowa? Poszukiwanie sensownych odpowiedzi na powyższe pytania zakłada możliwość twórczej wymiany idei między antropologią kulturową i eklezjologią systematyczną. Zarówno struktura, jak i tytuły poszczególnych części artykułu wskazują na potrzebę dokonania w eklezjologii kilku zwrotów metodologiczno-merytorycznych, które będą stanowić warunki pretekstowego myślenia o Kościele w świecie współczesnym.

1. Od abstrakcji do konkretności

Jedną z ważnych sugestii metodologicznych sformułowanych przez ojców Soboru Watykańskiego II była zachęta do uprawiania teologii w kluczu historiozbawczym (por. *KDK* 5, 17, 41, *DFK* 16; *DM* 41). W praktyce oznaczało to wezwanie do przekształcenia teologii neoscholastycznej – zbudowanej na metodzie spekulatywnej – w systematyczną narrację teologiczną wykorzystującą metodologię stosowaną w naukach historycznych⁴. Obciążający eklezjologię neoscholastyczną bagaż abstrakcyjnych pojęć i formuł został zastąpiony językiem właściwym dla opisów historycznych, uwzględniających zarówno perspektywę chronologiczną, jak i wpływ parametru czasu na sposób rozumienia kościelnej rzeczywistości. Chociaż rekomendowana przez sobór eklezjologia o profilu historycznym, z racji dokonanej zmiany paradygmatu, straciła nieco na precyzji swoich wypowiedzi, to jednak w całościowym bilansie okazała się myślą bliższą ludzkiemu życiu, bardziej otwartą na dziejowy wymiar Objawienia Bożego oraz wrażliwszą na egzystencjalny aspekt relacji między Kościołem i światem rozumianym w sensie antropologicznym.

Soborowy postulat powrotu do źródeł (*redditio ad fontes*) został słusznie rozumiany jako wezwanie do ponownego przemyślenia znaczenia i hierarchii źródeł poznania (*loci theologici*) przyjmowanych w ramach tradycyjnej topiki teologicznej⁵.

⁴ Por. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, 323–328.

⁵ Por. Kempa, „Krytyczne funkcje teologii”, 53–54.

Dowartościowanie historii jako istotnego *locus theologicus* pociągnęło za sobą odejście od statycznej i substancjalistycznej wizji Kościoła na rzecz ujęcia dynamiczno-progresywnego. Dzięki temu *Ecclesia Christi* zaczęła być coraz bardziej rozumiana jako rzeczywistość w procesie dojrzewania, wzrastania i stawania się tym, czym winna być w Bożym planie permanentnej eklezjogenezy (*Ecclesia in statu fieri*). Skoro historia stanowi nieusuwalne środowisko egzystencji Kościoła, a nawet jego *modus vivendi et revelandi*, to w konsekwencji można zaryzykować tezę, że Kościół nie tyle już jest, ile raczej wciąż staje się sakramentem zbawczej jedności w świecie (KK 9). Proces ten dokonuje się nie tylko dzięki trwałej i bezwarunkowej obecności Chrystusa, ale również w zależności od zróżnicowanych czynników historycznych, które weryfikują, kształtują, aktualizują, a niekiedy nawet korygują eklezjalną wspólnotę.

Brzemie ambiwalentnej historii, zdolnej do tworzenia i niszczenia, byłoby dla ludzkości niemożliwe do udźwignięcia bez wspomagającego daru łaskawości Pana. Jeśli w ramach interpretacji alegorycznej uznalibyśmy górę Golgotę (miejsce czaszki) za symbol ludzkiej historii, obciążonej stałą skłonnością do destrukcji człowieczeństwa, sprawiedliwości i pokoju, to w świetle chrześcijańskiego Objawienia możemy stwierdzić, że tylko dzięki przymierzu Boga z ludźmi, potwierdzonemu definitywnie w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ludzkość może egzystencjalnie wytrzymać i finalnie przezwyciężyć miażdżącą moc historii tworzonej przez kolejne pokolenia naznaczone piętnem Kaina. Prawdopodobnie tylko w świetle doświadczenia przemieniającej Paschy Chrystusa (rekapitułującej w Nim wszelką rzeczywistość stworzoną) można przyznać rację prowokacyjnym poglądom Mikołaja Bierdiajewa, że „świadomość moralna obudziła się wraz z Bożym pytaniem: *Kainie, gdzie jest brat twój, Abel?* Zakończy się ona innym pytaniem Boga: *Ablu, gdzie jest brat twój, Kain?*”⁶.

Jako konsekwencja powyższej interpretacji relacji między historią a przymierzem w Chrystusie rodzi się postulat budowania „eklezjologii konkretności”. Polega ona na świadomym ukazywaniu Kościoła jako sakramentu zmartwychwstałego Chrystusa (*sacramentum Christi*), który nie tylko zapowiada eschatologiczne zwycięstwo człowieka nad ambiwalencją historii, ale także nieustannie wspiera ludzkie wysiłki zmierzające do usunięcia lub ograniczenia skutków alienacji doświadczanej w konkretnych historycznych warunkach kruchej egzystencji. Funkcja Kościoła jako sakramentu zbawienia (*sacramentum salutis*) (por. KK 48, 58) nie ogranicza się zatem wyłącznie do interpretacji świata, lecz spełnia się także w świadomym zaangażowaniu w jego pozytywną przemianę zarówno na poziomie duchowym, jak i społeczno-materialnym. W myśl egzystencjalnie zorientowanej „eklezjologii konkretności” podstawowym zadaniem Kościoła nie jest – jak słusznie zauważa Czesław Bartnik – sakralizacja rzeczywistości (*consecratio mundi*), lecz uświęcanie świata (*sanctificatio mundi*). Polega ono na „przenikaniu świata świętością Trójcy w aspekcie ontycznym,

⁶ Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, 279.

sakramentalnym i moralnym⁷. Uświęcenie wszelkiej rzeczywistości materialnej, społeczności, historii i kultury nie dokonuje się bezpośrednio, lecz pośrednio, poprzez osobę ludzką, która nie neguje ani nie opuszcza świata, lecz przemienia go poprzez sublimację wszystkiego, co dobre, prawdziwe, piękne, owocne, twórcze, co stanowi już obecne w świecie tworzywo królestwa niebieskiego⁸.

„Eklezjologia konkretna” dąży do ukazania Kościoła jako wymownego znaku-symbolu subtelnej, lecz zarazem „niebezpiecznej” odnowicielskiej obecności Chrystusa. Subtelność owej sakramentalnej obecności wynika z najwyższego respektu wobec wolności człowieka, siła odnowicielska zaś – z ukrytego w niej potencjału wywołania w dziejach ludzkości nieprzewidywalnych zmian duchowych, religijnych i moralnych zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Subtelność i czułość sakramentalnej obecności Zbawiciela sprawiają, że w wymiarze historycznym pozostaje ona wciąż kenotyczna i jednocześnie bezbronna w stosunku do ludzkiej przemocy. Owa subtelna i ukryta obecność Chrystusa jest też stale podatna na zranienia spowodowane swoistą „przemocą hałasu” będącego skutkiem współczesnej kultury globalnej *logorei*. Stanowi ona – jak zauważa Wojciech Burszta – niemożliwą do ogarnięcia „mieszanie słowoobrazów z metakomentarzami bez granic” i polega na tym, że „wszyscy mówią o wszystkim do wszystkich, bez przerwy, bez hierarchii, bez uwzględniania autorytetów, hejtując i analizując, nienawidząc i kochając, ciesząc się i smucąc, cierpliwie szukając wiedzy rzetelnej albo radując się plotką i zmyśleniem”⁹.

Programowa konkretyzacja eklezjologii, przybliżająca myśl teologiczną do żywo ludzkiej egzystencji, prowadzi ostatecznie do jej zderzenia ze współczesnym zjawiskiem nomadyzmu kulturowego. Wyraża się on w radykalnie ułatwionych przez zdobycze technologiczne ludzkich możliwościach permanentnego przemierzania świata w sferze wyobraźni, bez konieczności fizycznego opuszczania konkretnego *topos*. Dzięki sieci technologii informacyjnych, połączonych ze wsparciem ekonomicznym, każdy może dziś stać się współczesnym nomadą rozumianym jako „poszukiwacz wrażeń, informacji i wiedzy o wszystkim, o czym tylko zapragnie się dowiedzieć”¹⁰. W ten sposób człowiek staje się cyfrowym nomadą, potrafiącym dowolnie przemieszczać się w głąb własnej sfery podmiotowości lub w przestrzeni zewnętrznej, zarówno wirtualnej, jak i realnej. Czyniąc z ruchliwości naczelną zasadę życia, sam siebie wpisuje do zbioru „ludzi luźnych”, różniących się od tradycyjnych kategorii turystów, uchodźców, repatriantów, banitów czy imigrantów¹¹. Choć pojęcie współczesnego nomadyzmu wydaje się wciąż mgliste i eklektyczne, to jednak

⁷ Bartnik, *Kościół*, 272.

⁸ Bartnik, *Kościół*, 273–276.

⁹ Por. Burszta, *Preteksty*, 33.

¹⁰ Burszta, *Preteksty*, 135.

¹¹ Por. Burszta, *Preteksty*, 137–138.

sam fakt zjawiska kulturowej hipermobilności w rozlicznych odślonach pozostaje dla myśli eklezjologicznej niezwykle ważnym wyzwaniem.

2. Od kontekstu do pretekstu

Odejście od nadmiernie abstrakcyjnych eklezjologii, pomijających czynnik historii w interpretacjach istoty, genezy i misji Kościoła, zaowocowało powstaniem różnych nurtów eklezjologii kontekstualnej¹². Pojawiły się one głównie jako skutek zastąpienia myślenia ontologicznego ujęciami nawiązującymi wprost lub pośrednio do fenomenologii i egzystencjalizmu. Wspólnym mianownikiem tych nurtów eklezjologicznych było uznanie znaczenia kontekstu społecznego, kulturowego i religijnego w kształtowaniu teoretycznego obrazu Kościoła i jego prakseologii¹³. Nowe zjawiska zachodzące w sferze ekonomii, polityki, kultury i religii zostały potraktowane jako czynniki generujące istotne dla ludzkości problemy, których rozwiązanie przekracza możliwości nawet najbardziej kreatywnych jednostek. W sytuacji ogólnościowych i ogólnoludzkich problemów cele tradycyjnej eklezjologii katolickiej muszą zostać rozszerzone o wymiar praktyczny. W przeciwnym bowiem razie refleksja teologiczna zostanie uznana wyłącznie za lokalną i w konsekwencji zbędną ideologię religijną. W celu przeciwdziałania marginalizacji eklezjologia winna podjąć trud promowania Kościoła zdolnego do dawania chrześcijańskiego świadectwa nadziei w obliczu czynników zagrażających wolności, godności i integralności rozwoju człowieka zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Realizacja tego zadania wymaga od eklezjologii głębokiego namysłu nad kontekstem życia i twórczości konkretnych osób ludzkich, grup społecznych, narodów i społeczeństw. W rezultacie istotną kwestię stanowi rzetelna próba wieloaspektowego opisanie i zrozumienia sytuacji egzystencjalno-kulturowej danego człowieka lub grupy ludzi jako punktu wyjścia w procesie tworzenia mostów porozumienia między ewangelicznym przesłaniem a współczesnym odbiorcą wyposażonym w aktualny horyzont rozumienia, często diametralnie odbiegający od mentalności autorów biblijnych. Dzięki takiemu podejściu misja Kościoła może być dziś ujmowana jako „profetyczny dialog”¹⁴. Eklezjologie kontekstualne, różnej proveniencji, dążyły do rozwijania teologicznej hermeneutyki rozumianej przede wszystkim jako wiarygodna interpretacja kontekstowo uwarunkowanej egzystencji ludzkiej w świetle szeroko rozumianego doświadczenia chrześcijańskiego.

¹² Zob. Bevans, *Essays in Contextual Theology*, 1–29.

¹³ Zob. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła*; Stankiewicz, *Dokąd zmierza Zachód?*; Wąsek, „Teologia wobec kryzysu Kościoła”.

¹⁴ Bevans – Schroeder, *Prophetic Dialogue*, 56–63.

Rewaloryzacja różnych kontekstów ludzkiej egzystencji szła w parze z przekonaniem o ich relatywnej trwałości, która mimo swej naturalnej wewnętrznej tendencji do zmian, pozwalała analitykom uchwycić specyfikę owych kontekstów jako fenomenów aktualnych w dłuższym przedziale czasowym. Wiara w możliwość opisu i zrozumienia znaczenia danego kontekstu ustąpiła dziś miejsca postawie sceptycznej, która stanowi odpowiedź na akcelerację zmian kulturowych, społecznych, politycznych i religijnych. Gwałtowne przyśpieszenie zachodzących zjawisk wprowadziło teoretyków w stan permanentnego nienadążania za coraz szybciej uciekającymi kontekstami. W efekcie fenomenu „ucieczki światów stabilnych” pojawiło się ryzyko stagnacji, a nawet regresu badań w zakresie eklezjologii kontekstualnej. W takiej sytuacji rodzi się frustracja związana z szybką dezaktualizacją opisywanych kontekstów jako punktów wyjścia w teologicznej refleksji nad dialogiczną relacją Kościoła i świata. Szansą na pokonanie niezdolności do pełniejszego zrozumienia sensu określonych kontekstów w procesie tworzenia „oddolnej” eklezjologii wydaje się kontrolowana (metodyczna) próba zastosowania podejścia minimalistycznego (fragmentarycznego). Oznacza ono programową wstępną rezygnację z ujęć holistycznych na rzecz dowartościowania myślenia w kategoriach pretekstowych. Nie chodzi przy tym o deprecjację ani tym bardziej definitywną eliminację wartościowych eklezjologicznych ujęć systemowych, lecz raczej o wypracowanie swoistych miniatur eklezjologicznych zdolnych do nawiązania pierwszego (bazowego) kontaktu myśli chrześcijańskiej ze współczesnym człowiekiem charakteryzującym się coraz większą podejrzliwością wobec wielkich narracji religijnych oraz ideologicznych.

W celu poprawnej realizacji wskazanej wyżej propozycji trzeba najpierw rozważyć sens terminu „pretekst”. Bywa on bowiem używany zasadniczo w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, wyraz ten oznacza zmyślony i błahy powód jakiegoś działania, ukrywający jego prawdziwe cele lub motywy. W takim ujęciu sformułowanie „pod pretekstem czegoś” wskazuje na podanie przez kogoś fałszywego uzasadnienia swego działania. Istnieje jednak drugie, bardziej dla nas istotne znaczenie wyrazu „pretekst”, które można rozumieć jako wywołana jakimś zdarzeniem okazja do wypowiedzenia się w ważnej kwestii¹⁵. Tylko drugie znaczenie może być twórczo zaaplikowane do eklezjologii. Powstały w efekcie swoisty „okazjonalizm eklezjologiczny” stoi na stanowisku, że bliżej nieokreślona spontaniczność życia przynosi falę nieprzewidywanych zdarzeń, które są w stanie wywołać głębszy rezonans teologiczny w postaci podjęcia „nomadycznej” wyprawy poznawczej w egzystencjalne obszary zapomniane, celowo przemilczane, niekiedy wstydlive lub brutalnie wyszydzane. W tym sensie rozmaite źródła pisane, biografie, legendy, wspomnienia, świadectwa, skargi, lamentacje, wyrazy protestu oraz wszelkie dramatyczne doświadczenia ludzkie mogą stać się pretekstem do eklezjologicznej wypowiedzi ukazującej Kościół – w duchu nauczania Jana Pawła II – jako gościnny dom (*domus universalis*)

¹⁵ Por. Burszta, *Preteksty*, 149–151.

i wspólną autentycznej jedności (*communio unitatis*) połączonej z afirmacją różnorodności (*unitas in diversitate*)¹⁶. Wbrew globalizacyjnej propagandzie, głoszącej „dogmat” o powszechnym szczęściu opartym na konsumpcji i neoliberalnym modelu życia, wspólnota Kościoła może zaświadczyć o bogactwie licznych kultur, o zróżnicowanej wrażliwości ludzkiej i pluralizmie stylów życia, pracy, modlitwy i poszukiwania Boga. Może potwierdzić wielość sposobów wyrażania najgłębszych tęsknot, w tym również tego, co najogólniej możemy – za Karolem Tarnowskim – nazwać „pragnieniem metafizycznym”, czyli pragnieniem nieobecnego lub nieosiągalnego jeszcze na świecie absolutnego Dobra sytuującego się ponad bytem, Dobra, które daje się w jakiejś mierze odczuć jedynie w samym jego pragnieniu¹⁷.

Mimo nowatorskiego wydzwiku i dialogicznego nastawienia do świata mikroeklezjologii pretekstowe budzą jednak pewne wątpliwości. Dotyczą one przede wszystkim możliwości wypracowania kryterium wyboru konkretnych pretekstów spośród niewyobrażalnej liczby narracji funkcjonujących w globalnej *logorei*. Dochodzi do tego problem odróżnienia pretekstów wyrażających autentyczne, głębokie i ważne doświadczenia ludzkiej egzystencji od pretekstów prowokacyjnych, cynicznych i obliczonych na doraźny zysk propagandowy w ramach rozmaitych wojen ideologicznych. O ile w procesie tworzenia pretekstowych antropologii kulturowych podkreśla się znaczenie fenomenologii, etnografii i literatury jako narzędzi wglądu w realną i zarazem trudno dostępną sferę ludzkiego doświadczenia¹⁸, o tyle pretekstowe miniatury eklezjologiczne, uznając wartość wspomnianych narzędzi, nie mogą zapomnieć o podstawowych i zobiektywizowanych źródłach teologicznego poznania, do których należą Pismo Święte i Tradycja Kościoła. Niemniej sformułowany przez Sobór Watykański II postulat rozpoznawania i badania „znaków czasu” (*signa temporum*) (KDK 44)¹⁹ wystarczająco uzasadnia potrzebę uwzględniania we współczesnej eklezjologii również pomocniczych, a nawet subiektywnych miejsc teologicznych, do których zaliczamy odpowiednio dialog ze współczesnymi naukami oraz doświadczenie poszczególnych osób i wspólnot religijnych, a także cały wewnętrzny świat osoby ludzkiej²⁰. Problem polega jednak na tym, że poważna refleksja nad współczesnym światem dokonana podczas obrad Vaticanum II, chociaż trafnie diagnozowała nowe zjawiska społeczne, religijne, ekonomiczne i polityczne, to jednak, przynajmniej *implicite*, zakładała dłuższą trwałość opisywanych kontekstów, uwzględniając ówczesne tempo zmian kulturowych zachodzących głównie w Europie i Ameryce. O ile soborowe diagnozy i sugestie sprzyjały z pewnością powstawaniu nowych eklezjologii kontekstualnych, o tyle potężne przyspieszenie rozmaitych procesów kulturowych i szybka zmienność/przemijalność kontekstów zdecydowanie utrudniają głębszą

16 Por. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, nr 43.

17 Por. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, 241–244.

18 Por. Burszta, *Preteksty*, 150–151.

19 Fiałkowski, „Inspiracje”, 30–31.

20 Por. Bartnik, *Kościół*, 327–329.

refleksję nad ich znaczeniem dla wykreowania poważnej odpowiedzi Kościoła na pałące wyzwania określane w tradycji chrześcijańskiej „znakami czasu”. Być może odważna próba rozwinięcia eklezjologii pretekstowej stanie się sposobem nawiązania dialogu między kościelną wspólnotą wiary a światem ludzi żyjących w kulturze głęboko zsekularyzowanej. Zależać to będzie jednak w dużej mierze od zdolności Kościoła do zauważania nawet najbardziej kapilarnych form wiary oraz wsłuchiwania się w najcichsze metafizyczne pragnienia ludzi prowadzących konsumpcyjny styl życia. W związku z tym istotnym zadaniem staje się teraz poszukiwanie metody, którą można by efektywnie zastosować w projektowanej eklezjologii pretekstowej.

3. Od korelacji do abdukcji

W procesie przechodzenia od spekulatywnych eklezjologii abstrakcyjnych do konkretnych ujęć kontekstualnych ważną rolę odegrała zaproponowana przez Paula Tillicha metoda korelacji²¹. Otworzyła ona przed posoborową eklezjologią katolicką nowe perspektywy poznawcze. Tradycyjna „odgórna” droga teologicznego poznania (budowana na schemacie: od Objawienia do człowieka) została uzupełniona podejściem „oddolnym”, w którym istotną rolę zaczął odgrywać opis ludzkiej sytuacji egzystencjalnej sporządzony na podstawie spontanicznej obserwacji aktualizującej połączonej z wynikami badań z zakresu filozofii, socjologii, historii i antropologii kulturowej. Struktura metody korelacyjnej zakładała istnienie wzajemnych oddziaływań między dwoma biegunami: ludzką egzystencją i Bożym Objawieniem. Ponieważ Biblia nie zawiera w swej treści opisu współczesnego kontekstu egzystencjalnego, chrześcijańska teologia musi skorzystać z pozabiblijnych źródeł zdolnych do adekwatnego ujęcia i zrozumiałego wyrażenia aktualnych złożonych kontekstów społeczno-religijnych. Na metodę korelacji składają się trzy elementy strukturalne:

- analiza egzystencjalnej sytuacji człowieka,
- formułowanie istotnych pytań na podstawie dokonanej analizy,
- sformułowanie odpowiedzi na egzystencjalne pytania człowieka przy zastosowaniu symboli obecnych w chrześcijańskim orędziu.

Metoda korelacji przyjmuje założenie, że chrześcijańskie orędzie jest w stanie dostarczyć satysfakcjonujących odpowiedzi również współczesnemu człowiekowi. Umożliwia ona bowiem nawiązanie relacji zwrotnej między egzystencjalnymi pytaniami a zawartymi w Objawieniu odpowiedziami, przy czym odpowiedzi te mają w swej istocie transcendentne źródło, przychodzą do człowieka niejako spoza jego egzystencji. Oznacza to, że na pytania wygenerowane w warunkach wyalienowanej ludzkiej egzystencji nie da się znaleźć ostatecznych odpowiedzi w ramach samej egzystencji.

²¹ Tillich, *Teologia systematyczna*, 61–66.

Korelacja zachodząca między egzystencjalnymi pytaniami i chrześcijańskimi odpowiedziami jest rzeczywistością złożoną. W aspekcie treściowym odpowiedzi zależą od wydarzeń zbawczych, w aspekcie zaś formalnym odpowiadają strukturze pytań zbudowanych na kanwie egzystencjalnych doświadczeń. Z tej racji nie tylko eklezjologia, ale w zasadzie cała teologia musi zachować właściwą równowagę między sytuacją człowieka a orędziem chrześcijańskim. Sytuacja ludzka nie oznacza jakiegoś psychicznego lub społecznego stanu, w który człowiek popada na skutek swoich działań, lecz stanowi całość kształtu ludzkiej twórczej autointerpretacji dokonującej się w określonym czasie²².

Metoda korelacji sprawdziła się w ramach eklezjologii kontekstualnych. Dowartościowała biegun ludzkiej sytuacji często związanej z tragicznymi doświadczeniami biedy, głodu, przemocy, wyzysku, nietolerancji, ksenofobii i dehumanizacji. Bolesne konteksty społeczno-ekonomiczne, zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej i innych krajach tzw. Trzeciego Świata²³, mogły zostać dokładnie opisane ze względu na ich względną stabilność i nieusuwalność podyktowaną konserwatywnym nastawieniem skorumpowanych rządów i klasy wyzyskiwaczy pragnących zachować korzystny dla siebie – chociaż obiektywnie głęboko niesprawiedliwy – *status quo*. Mimo popełnionych błędów i pojawienia się niezdrowych radykalizmów rozmaite eklezjologie kontekstualne, a zwłaszcza teologie wyzwolenia, poruszały jednak sumienia chrześcijan, uwrażliwiając ich na krzyk ubogich i udręczonych oraz apelując o solidarne zaangażowanie w dzieło przywrócenia elementarnej sprawiedliwości, respektowania godności osoby ludzkiej i praw człowieka²⁴.

Zmiany kulturowe zachodzące w ostatnim czasie w społeczeństwach zachodnich znacznie utrudniły skuteczne stosowanie metody korelacji. Główną przyczyną tego stanu rzeczy był fakt, że czas wymagany na rzetelną analizę kontekstu okazał się zbyt długi w stosunku do czasu trwania samego kontekstu. W związku z tym metoda korelacji staje się dziś niewystarczająca i domaga się uzupełnienia w postaci przyjęcia metody abdukcji. Tradycyjne opracowania z zakresu metodologii i epistemologii teologicznej najczęściej ograniczały się do prezentacji dwóch zasadniczych metod stosowanych w teologicznym poznaniu: metody scholastycznej opartej na stosowaniu dedukcji oraz metody pozytywnej wykorzystującej myślenie indukcyjne. W ramach tej ostatniej wyróżniano ponadto m.in. metodę personalistyczną, historyczną, spekulatywną czy poietyczną²⁵. Wszystkie one potwierdzały swoją skuteczność głównie w ramach eklezjologii odgórnych, systemowych, których punktem wyjścia zawsze była analiza danych Objawienia, aplikowana następnie do człowieka żyjącego w danym kontekście kulturowym i religijnym (inkulturacja Ewangelii).

22 Nadbrzeżny, *Koncepcja teologii Paula Tillicha*, 159–160.

23 Na temat wieloznaczności i krytyki tego terminu zob. Solarz, *Trzeci Świat*.

24 Zob. Gózdź, „Ku rehabilitacji teologii wyzwolenia”, 13–18; Gardocki, *Teologia wyzwolenia*, 195–221.

25 Por. Bartnik, „Metodologia teologii”, 168–172.

Nie przynosiły natomiast oczekiwanych rezultatów w proponowanym przez Vaticanum II procesie aktualizacji współczesnej eklezjologii, prowadząc w niezamierzony sposób do pogłębiania się kryzysu w dziedzinie dialogu Kościoła ze światem, który chrześcijańskie orędzie postrzegał bardziej jako sformalizowaną ideologiczną nadbudowę niż żywe słowo zbawienia, nadziei i pocieszenia. W sytuacji impasu pojawiła się nadzieja na nową metodę pozwalającą zachować eklezjologii status chrześcijańskiej refleksji odpowiadającej na egzystencjalne pytania ostateczne, czyli dotyczącej tego, co człowieka obchodzi bezwarunkowo w kwestii jego zbawienia, wyzwolenia, utrzymania integralności ontycznej oraz pokonania wszelkich czynników alienacji skutkującej groźbą niebytu lub popadnięcia w destrukcyjny stan rozpacz²⁶.

Łatwo zauważyć, że dotychczasowa metodologia nie przywiązywała większej wagi do myślenia abdukcyjnego, poprzestając często tylko na wnioskowaniu indukcyjnym i dedukcyjnym. Znaczenie abdukcji zostało przypomniane dopiero przez Charlesa Sandersa Peirce'a, który rozumiał ją jako metodyczną i zarazem kreatywną procedurę wyprowadzania szerszych wniosków z danych empirycznych. Abdukcja jest wnioskowaniem hipotetycznym od skutków do przyczyny. Tworzy nowatorską hipotezę, z której drogą dedukcji wyprowadzone zostają wszelkie przewidywane konsekwencje. Zadaniem indukcji jest zaś sprawdzenie prawdziwości przyjętej hipotezy²⁷. Abdukcja polega więc na tym, że dla pewnego zbioru faktów poszukuje się najbardziej prawdopodobnych hipotez i wyjaśnień. W przeciwieństwie do dedukcji rozumowanie abdukcyjne pozwala w ramach reguły „jeżeli *a* to *b*” wyprowadzić sens nieznaną przesłanki *a* ze znanego już wniosku *b*. Jest to myślenie z gruntu racjonalne, ale jednocześnie zdecydowanie poszlakowe, prowadzące do osiągnięcia poznawczego rezultatu w zależności od wielu zmiennych czynników²⁸. Oczywiście próba zastosowania abdukcji do eklezjologii „nomadycznej” koniecznie wymaga adaptacji tej metody rozumowania. W tradycyjnej eklezjologii systemowej podmiot poznawczy pozostawał bardziej statycznym obserwatorem niż aktywnym uczestnikiem zmieniających się kontekstów kulturowych, badaczem szukającym dla siebie w procesie poznawczym trwałego, nieruchomego i niezmiennego punktu obserwacyjnego, zgodnie z łacińską sentencją *crux stat dum volvitur orbis*. Ten osiadły sposób myślenia nie wytrzymuje dziś krytyki. Ogromna mobilność współczesnych społeczeństw sprawia, że lansowany do niedawna ideał obiektywnego eklezjologa, programowo zdystansowanego wobec zmiennego egzystencjalnego pejzażu, ustępuje dziś miejsca wizji eklezjologa dynamicznego, świadomego swej „nomadycznej kondycji” i gotowego do cierpliwego towarzyszenia jednostkom ludzkim, niekiedy chaotycznie wędrującym coraz bardziej meandrycznymi szlakami swojej egzystencji, w doświadczeniu stałego zderzenia z agresywną ideologią konsumpcjonizmu. Przyjęta świadomie

²⁶ Więcej na temat zbawienia w kontekście egzystencjalnej rozpacz zob. Nadbrzeźny, „Anxiety and Salvation”.

²⁷ Por. Hartshorne – Weiss – Burks, *Collected Papers*, II, 619–644; VII, 202–206.

²⁸ Por. Burszta, *Preteksty*, 146.

metoda abdukcji skłania eklezjologa pretekstowego do odkrywania we wszelkich dostępnych mu artefaktach (pracach naukowych, filmach, poezji, pamiętnikach, dziennikach, biografiiach itp.) autentycznych świadectw aktualnych dylematów wiary, moralności i pragmatyki ludzkiej egzystencji. Należy jednak pamiętać, że wszelkie podejście pretekstowe do żywiołu nieusuwalnej *logorei* dokonuje się na obszarze „ruchomych piasków” samonapędzających się ideologii (m.in. konsumpcjonizmu, neoliberalizmu, neomarksizmu, nacjonalizmu, pacyfizmu, turystyki, ekologizmu, dyktatury relatywizmu)²⁹.

Abdukcyjne rozumowanie na obszarze eklezjologii pretekstowej wiąże się z postulowaną przez Peirce’a afirmacją poznawczego waloru intuicji (*guessing instinct*)³⁰ oraz akceptacją idei logiki przypadkowych odkryć³¹, które pojawiają się niekiedy jako skutek ubocznych poszukiwań zorientowanych na zupełnie inne kwestie teologiczne. Stąd też warunkami poprawnego i odpowiedzialnego zastosowania metody abdukcji są: generalnie pojęta ciekawość świata, przyjazne nastawienie do zróżnicowanych stylów życia i form wiary/niewiary współczesnych ludzi oraz gotowość do uznania nawet przypadkowych i zaskakujących odkryć w dziedzinie kultury za możliwe preteksty prowokujące do rozwinięcia teologicznego namysłu i sformułowania chrześcijańskiej odpowiedzi wyrażonej w zrozumiałym języku. Posługiwanie się metodą abdukcji w ramach różnych nurtów eklezjologii oddolnych wymaga ponadto zarówno odwagi do podjęcia ryzyka samego wyboru kulturowych pretekstów, jak i wiary w konceptualnie niewyraźną, lecz jednocześnie całkowicie realną pomoc Ducha Świętego w intuicyjnym rozpoznaniu ważności poszczególnych pretekstów oraz ich potencjału heurystycznego. Bez wrażliwego wsłuchiwanie się w zmysł wierzących (*sensus fidelium*) praca badawcza eklezjologa pozostałaby jedynie na poziomie czysto naturalnego poszukiwania atrakcyjnych poznawczo mikrokontekstów, skazana na pokusy bezkrytycznej pogoni za sensacją lub absolutyzacji zmiennej opinii publicznej³². Ostatecznie akceptacja metody abdukcji w eklezjologii pretekstowej – projektowanej w warunkach szybkiej zmiany obrazów świata i zjawiska globalnej *logorei* – oznacza świadomą zgodę na budowanie powściągliwych wypowiedzi eklezjologicznych o charakterze wprowadzającym, otwartych na dalsze precyzacje, unikających sformułowań skrajnie kategorycznych i niesprawiedliwie oceniających, respektujących przy tym zasadę wolności sumienia i prawo stopniowego dochodzenia do prawdy na drodze rzeczowego dialogu. W procesie tworzenia mikroeklezjologii pretekstowej autentyczny dialog stanowi konieczny warunek poznania obiektywnej prawdy o Bogu, człowieku i świecie, prawdy obiektywnej, to

²⁹ Więcej na temat dyktatury relatywizmu i przyczyn europejskiego kryzysu kultur zob. Nichols, *Mysł Benedykta XVI*, 414–447; Warzeszak, „Dyktatura» relatywizmu”, 294–319; Ratzinger, *Europa Benedykta*, 41–75.

³⁰ Por. Urbański, *Rozumowania abdukcyjne*, 17.

³¹ Burszta, *Preteksty*, 148.

³² Nadbrzeżny, *Zmysł wiary*, 61–62. Zob. też Siwecki, „Sensus fidei”.

znaczy przekraczającej subiektywne opinie uczestników dialogu, lecz zarazem częściowej, stopniowo odsłaniającej się w historii i objawiającej swoją pełnię dopiero na końcu dziejów³³.

Dokonywany w eklezjologii pretekstowej namysł podmiotu poznawczego nad wycinkiem świata podlegającego stałemu procesowi fragmentaryzacji uzyskuje charakter osobistej refleksji preradzającej się w życzliwą odpowiedź współczesnemu człowiekowi określanemu mianem kulturowego nomady. Życzliwe wychodzenie naprzeciw dzisiejszemu odbiorcy, pozostającemu w nieustannym ruchu egzystencjalnym, sprawia, że samo myślenie eklezjologiczne nabiera również cech nomadycznych. Porzucając bezpieczny status teoretycznej interpretacji, staje się krytyczną refleksją „w drodze” (*in via*), powstrzymującą ludzką egzystencję przed błuźnierczym stwarzaniem *quasi-absolutów*. Ma ona na celu przekazanie człowiekowi nie tyle „czegoś” z wiedzy o Kościele, ile raczej „czegoś” z doświadczenia Kościoła: możliwości odnalezienia prawdziwego życia ponad życiem pozornym, poczucia szczęścia bez szaleństwa konsumpcji, smaku wolności bez zdrady afirmowanych wartości. Przyjęcie rozumowania abdukcyjnego w tworzeniu eklezjologii pretekstowej, zdolnej do sformułowania krótkich aspektowych odpowiedzi na trudne pytania egzystencjalne, wiąże się ze świadomą decyzją kontrolowanego rozluźnienia rygorów metodologicznych charakterystycznych dla teoretycznej teologii systematycznej. Efektem tej nieco ryzykownej strategii byłoby powstanie teologicznego pisarstwa o naturze hybrydowej, dopuszczającego – mówiąc językiem Clifforda Geertza – zasadę „zmaconych gatunków”³⁴, pisarstwa, w którym obok ściśle naukowego artykułu mogłyby się pojawiać eseje eklezjologiczne, proza autobiograficzna, świadectwa wiary, chrześcijańskie aforyzmy, a nawet religijno-egzystencjalne felietony. Podjęcie takiego ryzyka, dotyczącego nowatorskiej struktury i treści eklezjologii pretekstowej, wymagałoby jednak wyraźnego określenia roli i znaczenia tego typu fragmentarycznych wypowiedzi w ramach nurtu tzw. teologii lokalnych (*local theologies*), które trzeba uznać za ujęcia programowo aspektowe, punktowo aktualizujące, niekompletne, otwarte na inkulturację, dające do myślenia i zarazem inspirujące do dalszych poszukiwań³⁵. Nie można jednak apriorycznie wykluczyć, że w dziele nowej ewangelizacji „krótkoterminowe” ze swej natury eklezjologie pretekstowe będą w stanie spełnić funkcję prowizorycznych mostów między kościelną wspólnotą/diasporą wiary a światem zsekularyzowanych społeczeństw. W ten sposób mogą stać się dla współczesnych kulturowych nomadów przedścionkami chrześcijańskiej wiary (*praeambula fidei*).

³³ Por. Rosenzweig, „Nowe myślenie”, 687. Zob. też Piecuch, „Myślenie dialogiczne”, 389–412.

³⁴ Geertz, „O gatunkach zmaconych”, 114–115.

³⁵ Por. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 6–15.

4. Od obojętności do odpowiedzialności

Mikroeklezjologie objawiają swój pełniejszy sens tylko wtedy, gdy w procesie egzystencjalnej wizualizacji Kościoła – wspólnoty zatroskanej o wyzwolenie człowieka z więzów alienacji – potrafią połączyć antropologiczną wyobraźnię z bogactwem chrześcijańskich pojęć wypracowanych przez eklezjalną Tradycję. Antropologiczna wyobraźnia pomaga autorom eklezjologicznych miniatur pokonać naturalną statyczność charakterystyczną dla wszelkich rozbudowanych form wypowiedzi systemowych i uzyskać większą operatywność wymaganą w spotkaniu ze współczesnym człowiekiem, żyjącym – jak to określił papież Franciszek – w kulturze tymczasowości i pośpiechu³⁶. Wierność tradycyjnym pojęciom teologicznym nie może jednak oznaczać bezkrytycznego i mechanicznego powielania formuł teologicznych, które ze względu na radykalne zmiany kulturowe przynajmniej częściowo utraciły zdolność przekazu ewangelicznego sensu. Stąd też rodzi się potrzeba wypracowania takiego języka eklezjologicznego, który zachowa tożsamość istoty ewangelicznego orędzia w spotkaniu ze światem różnorodności. Ewidentne podziały religijne, społeczne, polityczne i kulturowe generują wśród ludzi powstawanie „różnych form wygnania”, które – jak słusznie zauważa Martin Buber – nie są dowolnymi wytworami wyobraźni, lecz realnymi miejscami doświadczenia prawdy w jej fragmentaryczności i zarazem obiektywności³⁷.

Sytuacja współczesnych religijnych i kulturowych wygnańców stanowi wezwanie do przekroczenia syndromu niemal globalnej obojętności, który może przyjąć bardzo różne formy: od uprzejmej pasywności aż po arogancką bezdusność. Skromne w swej formie, lecz merytorycznie wrażliwe eklezjologie pretekstowe mają szansę kierowania się zmysłem historii (*sensus historiae*), natchnioną przez Ducha Świętego zdolnością odkrywania właściwego *kairosu*, momentu dziejowego, w którym łaskawość Boga twórczo spotyka się z ukierunkowanym i zmotywowanym wysiłkiem ludzkim. Dzięki tej synergii subtelna przychylność Boga nie zostanie osamotniona w nurcie historii, a ludzka wola nie przekształci się w zdegenerowaną i pełną żądzy panowania „wolę mocy”.

W obliczu coraz bardziej powszechnego doświadczenia religijnej i kulturowej inności mikroeklezjologie mogą poszukiwać jakiegoś wspólnego mianownika ludzkich pragnień wyrażanych w rozmaitych stylach życia, artykułowanych w zróżnicowanych warunkach materialnych i duchowych, napędzanych przez liczne i niekiedy sprzeczne ze sobą ambicje. Wydaje się, że u podstaw obserwowanego pluralizmu kulturowo-religijnego leży jednak najbardziej fundamentalne ludzkie pragnienie bycia afirmowanym w swoim człowieczeństwie otwartym również na wymiar metafizyczny. Z tego powodu celem mikroeklezjologii nie będzie prezentacja pełnego

³⁶ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 39.

³⁷ Buber, *Fragmente über Offenbarung*, 82.

wykładu o misterium Kościoła, lecz raczej próba wykreowania nowego sposobu myślenia: wiarygodnego na zewnątrz i pozbawionego pokusy uprawiania prozelityzmu, natarczywej agitacji oraz taniego utopizmu. Jego specyfiką będzie ukazywanie Kościoła Chrystusowego jako otwartej i domowej wspólnoty, zdolnej wyjść naprzeciw ludziom poszukującym fundamentu i sensu swej egzystencji. Warunkiem realizacji tak sformułowanego celu eklezjologii pretekstowych jest gotowość ukazania Kościoła jako wspólnoty gościnnej, lecz niezniewalającej, świadomej swej tożsamości i zarazem kreującej przestrzeń świadomego wyboru, braterskiej i empatycznej, ale unikającej przy tym fałszywego irenizmu, wreszcie misyjnej i jednocześnie respektującej wolność sumienia.

Można odnieść wrażenie, że oczekiwania związane z mikroeklezjologiami są zbyt duże w stosunku do ich realnego performatywnego potencjału. Jednak skoro z założenia nie chcą one budować pełnych, statycznych i abstrakcyjnych teorii eklezjologicznych, to ich nastawienie na kształtowanie pozytywnej sprawczości odbiorców przekazu powinno zostać bardziej wyeksponowane. Jeśli rezygnują z tworzenia spójnej teorii Kościoła jako rzeczywistości teandrycznej, to cóż mogą zaproponować w zamian? Obserwowany we współczesnej humanistyce i kulturze „zwrot ku sprawczości” (*agency*) charakteryzuje się zarówno teoretycznym (dokonywanym na polu badań humanistycznych), jak i praktycznym (realizowanym w wymiarze egzystencjalnym) przechodzeniem od kontemplacji do czynu, od aprobaty świata do buntu wobec zastanej rzeczywistości, od postrzegania świata jako „księgi”, którą należy czytać, do rozumienia świata jako „happeningu”, w którym się uczestniczy³⁸. Zwrot ten, o wyraźnym wydźwięku antysystemowym, może stanowić pewną inspirację w tworzeniu eklezjologii pretekstowych, które programowo kładą nacisk na progres, konstytuowanie mocnych podmiotów wiary, zdolnych do wyrwania się ze stanu stagnacji, pasywności, pustej kontemplatywności lub usypiającej rutyny. Biorąc pod uwagę to, że człowiek jest wciąż – jak podkreśla Julia Kristeva – „podmiotem-w-procesie”³⁹, mikroeklezjologie mogą wykorzystać każdą pretekstową sytuację do formułowania religijnych wypowiedzi typu perswazyjnego. Ukazują one wspólnotę Kościoła jako sakrament Ducha, który prowokuje ludzi do odważnej zmiany stylu życia; do egzystencjalnego przejścia z poziomu banalnego zainteresowania konsumpcją, sensacją i zabawą do stanu zadziwienia pięknem istnienia, możliwością niebytu, zdolnością tropienia śladów Boga na „pustyni” historii, wreszcie do odkrywania swoistej radości z doświadczenia proegzystencji Chrystusa, Ducha Świętego, kościelnej wspólnoty i każdego indywidualnego człowieka⁴⁰.

³⁸ Por. Domańska, „Zwrot performatywny”, 52–53.

³⁹ Kristeva, *Au commencement*, 20.

⁴⁰ Więcej na temat proegzystencjalnego wymiaru eklezjalnej wspólnoty zob. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*.

Zakończenie

Propozycja konstruowania mikroeklezjologii pretekstowych stanowi odważną próbę chrześcijańskiej odpowiedzi na współczesne negatywne „znaki czasu”, do których coraz częściej należą zjawiska krótkotrwałe (epizodyczne), lecz zarazem głęboko modyfikujące dotychczasowy tradycyjny styl życia (detradycjonalizacja). Choć w wymiarze chronologicznym szybko przemijają, to jednak w aspekcie społeczno-eklezjalnym wywołują skutki długofalowe. Przyczyniają się do stopniowej erozji więzi międzyludzkich, wzmożonej pogoni za światami wyobrażonymi oraz do postępującej amnezji w sferze aksjologiczno-religijnej. W dynamicznie zmieniających się kontekstach szeroko rozumiana mobilność (fizyczna, ideowa, kulturowa) jawi się jako pozorne remedium soteriologiczne na liczne egzystencjalne bóle i rozterki. Tymczasem związana z kulturową presją mobilności ucieczka od świata realnego nie oznacza bynajmniej ucieczki ku Bogu lub nawet ku bliżej nieokreślonej Transcendencji. Jej efektem staje się pogłębienie dramatu człowieka skazanego często na los tułacza, „kulturowego włóczęgi”, wykorzenionego z gruntu chrześcijańskiej Tradycji i pozbawionego poczucia zadomowienia w świecie paradoksalnie nazywanym „globalną wioską”.

Rekomendowane eklezjologie pretekstowe trzeba uznać za rzeczywistości wysoce ambiwalentne. Z jednej strony umożliwiają one przynajmniej częściową chrześcijańską odpowiedź na życiowe aspiracje współczesnego człowieka, stymulowanego przez Internet, diasporyczność i kosmopolityzm do hipermobilności⁴¹, pobudzanego do ciągłej zmiany swej egzystencjalnej sytuacji w nadziei na osiągnięcie większego poczucia pewności i życiowego spełnienia. Z drugiej zaś strony eklezjologie pretekstowe pozostają obarczone ogromnym ryzykiem rozminięcia się ze współczesnym człowiekiem. Bywa on już często niezdolny do usłyszenia „Dobrej Nowiny” we współczesnej, przesyconej nadmiarem artefaktów przestrzeni kulturowej, w której zdecydowana większość napisanych tekstów, wygłoszonych słów i wykreowanych dzieł, mimo swej głębi i piękna, nigdy nie trafi do właściwych odbiorców, dotkniętych obsesją ruchu i wzrostu wydajności pracy. Wspomniana ambiwalencja w żadnej mierze nie podważa sensu tworzenia mikroeklezjologii pretekstowych w dzisiejszej kulturze naznaczonej piętnem tymczasowości, ulotności i powierzchowności. Skuteczność ich oddziaływania zależeć będzie przede wszystkim od zdolności teologów do harmonijnego połączenia dialogu z Bogiem i dialogu ze współczesnym człowiekiem, zgodnie z życziwą przestrogą Martina Bubera: „Kto chce mówić z ludźmi, nie mówiąc z Bogiem, tego słowo nie spełnia się. Ale kto chce rozmawiać z Bogiem, nie rozmawiając z innym człowiekiem, tego słowo błądzi”⁴².

⁴¹ Burszta, *Preteksty*, 137.

⁴² Cyt. za Wehr, *Martin Buber*, 187.

Bibliografia

- Bartnik, C.S., *Kościół* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2009).
- Bartnik, C.S., *Metodologia teologiczna* (Lublin: [nakł. autora] 1998).
- Bartnik, C.S., „Metodologia teologii dogmatycznej”, *Studia Nauk Teologicznych* 2 (2007) 165–173. DOI: <https://doi.org/10.24425/119686>.
- Bevans, S.B., *Essays in Contextual Theology* (Leiden – Boston, MA: Brill 2018).
- Bevans, S.B. – Schroeder, R., *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today* (Maryknoll, NY: Orbis 2011).
- Bierdajew, M., *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej* (tł. H. Paprocki – W. Polanowski; Kęty: Wydawnictwo Antyk 2006).
- Buber, M., „Fragmente über Offenbarung”, *Für Margarete Susman. Auf Gespaltenen Pfad* (red. M. Schlösser; Daarmstadt: Erato-Press 1964) 78–83.
- Burszta, W.J., *Preteksty* (Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2015).
- Hartshorne, C. – Weiss, P. – Burks, A.W. (red.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Cambridge: Harvard University Press 1931–1958) I–VIII.
- Domańska, E., „Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce”, *Teksty Drugie* 5 (2007) 48–61.
- Fiałkowski, M., „Inspiracje Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym dla teologii znaków czasu”, *Roczniki Teologiczne* 63/6 (2016) 27–34. DOI: <https://doi.org/10.18290/rt.2016.63.6-3>.
- Franciszek, Posynodalna adhortacja *Amoris laetitia* (2016).
- Gardocki, D., *Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu* (Kraków: WAM 2019).
- Geertz, C., „O gatunkach zmaconych: nowe konfiguracje myśli społecznej”, *Teksty Drugie* 2 (1990) 113–130.
- Gózdź, K., „Ku rehabilitacji teologii wyzwolenia”, *Roczniki Teologiczne* 62/2 (2015) 5–20.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (2001).
- Kasper, W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo* (tł. G. Grzegorz; Kraków: WAM 2014).
- Kaucha, K., *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2008).
- Kempa, J., „Krytyczne funkcje teologii w perspektywie przyszłości”, *Studia Nauk Teologicznych* 16 (2021) 49–66.
- Kristeva, J., *Au commencement était l'Amour. Psychanalyse et foi* (Paris: Hachette 1985).
- Marecki, P., „Strategie subwersywne w polskiej literaturze XXI wieku”, *Teksty Drugie* 6 (2012) 313–324.
- Napiórkowski, A.A., *Proegzystencja Kościoła* (Kraków: WAM 2018).
- Nadbrzeżny, A., „Anxiety and Salvation. A Soteriological Miniature”, *Verbum Vitae* 40/2 (2022) 447–465. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13150>.
- Nadbrzeżny, A., „Koncepcja teologii Paula Tillicha”, *Roczniki Teologii Ekumenicznej* 3 (2011) 151–162.

- Nadbrzeżny, A., *Sakrament wyzwolenia. Zbawcze posłannictwo Kościoła w posoborowej teologii holenderskiej* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013).
- Nadbrzeżny, A., „Zmysł wiary jako zjawisko eklezjalne. Kontekst teologiczno-historyczny”, *Theological Research* 5 (2017) 55–70. DOI: <https://doi.org/10.15633/thr.3301>.
- Nichols, A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera* (tł. D. Chabrajka; Kraków: Salwator 2006).
- Piecuch, J., „Myślenie dialogiczne. W polu gry o prawdę etyczną”, *Studia Oecumenica* 19 (2019) 389–412. DOI: <https://doi.org/10.25167/so.1339>.
- Ratzinger, J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005).
- Ronduda, Ł., *Strategie subwersywne w sztukach medialnych* (Kraków: Rabid 2006).
- Rosenzweig, F., „Nowe myślenie. Kilka uwag *ex post* do *Gwiazdy zbawienia*”, F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia* (tł. T. Gadacz; Kraków: Znak 1998) 659–688.
- Schillebeeckx, E., *The Collected Works of Edward Schillebeeckx. III. God the Future of Man* (London: Bloomsbury Clark 2014).
- Schreiter, R.J., *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, NY: Orbis 1999).
- Siwecki, L., „*Sensus fidei* jako dar Ducha Świętego dla Kościoła”, *Studia Theologica Varsaviensia* 43/1 (2001) 79–98.
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (1965) (= DM).
- Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (1965) (= DFK).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964) (= KK).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965) (= KDK).
- Solarz, M., *Trzeci Świat. Zarys biografii pojęcia* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2009).
- Stankiewicz, Z., *Dokąd zmierza Zachód? Prorocza wizja Bernharda Weltego* (tł. Z. Zwolska; Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 2022).
- Tarnowski, K., *Pragnienie metafizyczne* (Kraków: Znak 2017).
- Tillich, P., *Teologia systematyczna* (tł. J. Marzęcki; Kęty: Antyk 2004) I.
- Urbański, M., *Rozumowania abdukcyjne. Modele i procedury* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2009).
- Warzeszak, J., „«Dyktatura» relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 26/1 (2011) 291–322.
- Wąsek, D., „Teologia wobec kryzysu Kościoła – wybrane kierunki reinterpretacji”, *Roczniki Teologiczne* 68/9 (2021) 23–34. DOI: <https://doi.org/10.18290/rt.21689.2>.
- Wehr, G., *Martin Buber. Biografia* (tł. R. Reszke; Warszawa: Wydawnictwo KR 2007).



Reinterpretacja prymatu biskupa Rzymu w kontekście współczesnej debaty o synodalności

Reinterpretation of the Primacy of the Bishop of Rome in the Context of the Contemporary Debate about Synodality

ANETA KRUPKA 

Uniwersytet Szczeciński, aneta.krupka@usz.edu.pl

Streszczenie: Artykuł podejmuje temat reinterpretacji rozumienia prymatu biskupa Rzymu w kontekście współczesnej debaty o synodalności. Po pierwsze, wskazano na wybrane historyczne argumenty przemawiające za ściśle ekklezjalną interpretacją prymatu. Po drugie, omówiono prymacjalną teologię Vaticanum I. Po trzecie, opisano recepcję definicji prymatu i nieomylności papieża, ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia kolegalności. Na końcu wykazano, w jaki sposób współczesna debata o synodalności jest konkretnym wyzwaniem dla rozumienia prymatu. Analiza źródeł historycznych oraz Magisterium Kościoła skłania do wniosku, że synodalność Kościoła domaga się także bardziej ekklezjalnego widzenia prymatu. Rola biskupa Rzymu może być właściwie zrozumiana jedynie z uwzględnieniem jego głębokiego kościelnego zakorzenienia jako sługi jedności Kościoła. Współczesne dokumenty Kościoła wyrażają to przede wszystkim poprzez powiązane widzenie trzech rzeczywistości: prymatu (biskupa Rzymu), kolegalności (biskupów) oraz synodalności (Ludu Bożego).

Słowa kluczowe: ekklezjologia, prymat, kolegalność, synodalność

Abstract: The article discusses the reinterpretation of the understanding of the primacy of the Bishop of Rome in the context of the contemporary debate about synodality. Firstly, selected historical arguments are used for a strictly ecclesiastical interpretation of primacy. Secondly, the primatial theology of First Vatican Council is discussed. Thirdly, the reception of the definition of primacy and infallibility is described, with particular emphasis on the concept of collegiality. Finally, it is shown how the contemporary synodality debate presents a concrete challenge to the understanding of primacy. The analysis of historical sources and the Magisterium of the Church leads to the conclusion that the synodality of the Church also requires a more ecclesial view of primacy. The role of the Bishop of Rome can be fully understood only by taking into account his deep ecclesial roots as a servant of the of the Church unity. Contemporary Church documents express this concept through the related vision of primacy (the Bishop of Rome), collegiality (the bishops) and synodality (the people of God).

Keywords: ecclesiology, primacy, collegiality, synodality

Niewątpliwie jednym z pojęć najczęściej pojawiających się we współczesnej debacie ekklezjologicznej jest „synodalność”. Po przyjrzeniu się temu, w jaki sposób jest ona rozumiana w wypowiedziach papieża Franciszka i w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, jasne wydaje się, że nie można tego terminu sprowadzić do jego potocznego rozumienia, czyli przywracania sprawczości świeckim. Jednym z istotnych kontekstów, w jakich pojawia się to

pojęcie, jest bowiem określenie roli biskupa Rzymu w synodalnym procesie, a przez to także w całym Kościele. Artykuł analizuje tezę, że współczesna debata o synodalności wymaga także przemyślenia sposobu rozumienia prymatu biskupa Rzymu. Możliwość reinterpretacji dogmatu o nieomyślności papieża zostanie wpisana w szerszy kontekst historyczny, wskaże się też na istotne tropy skłaniające do rozumienia prymatu w sposób wyraźnie odbiegający od politycznej monarchii absolutnej. Ważnym elementem rozważań będzie omówienie samej definicji prymatu sformułowanej na Soborze Watykańskim I. Kluczowe wydaje się jednak spojrzenie na zasadnicze elementy, które w toku recepcji dogmatu Vaticanum I będą wskazywały na konieczność interpretacji prymatu w relacji do innych treści wiary – przede wszystkim kolegialności (biskupów) i synodalności (Ludu Bożego).

1. Kościół rzymski jako zbudowany na fundamencie apostołów Piotra i Pawła

Wyprzedzając definicję prymatu i nieomyślności biskupa Rzymu sformułowaną na Soborze Watykańskim I, z obszernej debaty i skomplikowanej historii rozwoju rozumienia tej prawdy wiary warto wyłowić dwa szczegóły, które mogą okazać się ważnymi intuicjami z punktu widzenia późniejszej interpretacji posługi biskupa Rzymu. Po pierwsze więc, można zobaczyć kształtowanie się nauczania o prymacie w kontekście prymatu wspólnoty Kościoła rzymskiego, a nie tylko samego biskupa tego miasta. Po drugie, interesujące wydaje się być zastanowienie nad tym, jakie znaczenie dla teologii prymatu ma fakt, że w sensie duchowym rzymski Kościół jest nie tylko kontynuatorem misji Piotra, ale także Pawła.

Już pobieżna lektura tekstów i analiza historii praktyki Kościoła rzymskiego sugerują wyraźne kościelne umocowanie urzędu biskupa w tej wspólnotce. Klaus Schatz, badając źródła, posuwa się nawet do tezy, że nie mamy pewności, czy od początku Kościół rzymski jest zarządzany przez biskupa, czy raczej przez grupę prezbiterów. Według niemieckiego historyka Kościoła dopiero z tej grupy dość szybko wyłania się *primus inter pares*, który ostatecznie (od ok. 150 roku) jest określany jako biskup¹. W literaturze przełomu wieku I i II zwraca uwagę na rolę Kościoła rzymskiego, a nie tylko samego biskupa miasta. Badając kształtowanie się teologii prymatu, klasycznie przytacza się tutaj *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego oraz *List do Rzymian* Ignacego Antiocheńskiego. Warto jednak zwrócić uwagę, że nadawcą *Listu do Koryntian* zapisanym w jego nagłówku jest nie tyle sam biskup, co Kościół rzymski². Podobnie Ignacy, który pisze m.in. o pierwszeństwie w miłości, od-

¹ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 18.

² Zob. Clemens Romanus, *Ad Corinthios Epistula*.

nosi te słowa do Kościoła rzymskiego, a nie do samego biskupa³. Nie przeceniając znaczenia takich sformułowań, można jednak wskazać na wyraźne zakorzenienie tożsamości biskupa Rzymu w Kościele rzymskim, nie zaś na tendencję do akcentowania jednoosobowego, samotnie sprawowanego urzędu. Jasne wydaje się, że jego autorytet nie pochodzi z jego osobistych kompetencji, ale wypływa z jego stolicy, w tym przede wszystkim z jej duchowego dziedzictwa. Ten autorytet ma charakter wyraźnie kontekstualny. Odwołując się do znacznie późniejszej historii i doświadczenia Soboru w Konstancji, Schatz komentuje: „ważność ma nie tylko znane zdanie Ambrożego *ubi Petrus, ibi ecclesia* (gdzie Piotr, tam Kościół)⁴, ale również określenie przeciwne *ubi ecclesia ibi Petrus* (gdzie Kościół, tam Piotr)”⁵.

Widać to także na przykładzie starożytnego rozumienia synodu, na którym biskup jest rzecznikiem wiary swojego ludu i sam cieszy się autorytetem o tyle, o ile jest posłuszny Słowu Bożemu zawartemu w Piśmie Świętym i Tradycji⁶. Kościelne zakorzenienie urzędu widać także w praktyce wybierania następców biskupów. W starożytności istniała zarówno praktyka wyznaczania kolejnych biskupów (Rzymu) przez ich poprzedników, jak i kolegialnego wybierania biskupa przez duchowieństwo i lud. W przypadku biskupa Rzymu, ze względu na rangę urzędu, mogło to także oznaczać udział biskupów z innych, sąsiadujących z Rzymem miejscowości. W wypadku innych biskupów praktyczna procedura ich wyboru nawiązywała do tworzącej się struktury opartej na metropoliach⁷.

Za pewne potwierdzenie wyjątkowości urzędu biskupa Rzymu w odniesieniu do innych biskupów można uznać także fakt, że kanon rzymski zawiera imiona nie tylko wyznawców i męczenników, ale także bezpośrednich następców św. Piotra. Ich obecność w tym liturgicznym tekście może sugerować, że już wtedy w sposób szczególny postrzegano znaczenie ich misji⁸.

Trzeba oczywiście pamiętać, że są to tylko pewnego rodzaju tropy, wskazane dość wybiórczo. Nie ma bowiem potrzeby bronić i szczególnie rozwijać idei prymatu w czasie, kiedy nie jest on kwestionowany. Zaczyna on być uzasadniany dopiero ok. IV wieku, gdy pojawia się jego krytyka⁹. Stopniowy rozwój idei prymatu otrzymuje w myśli Leona Wielkiego swoją starożytną syntezę jako następstwa i zastępstwa św. Piotra¹⁰.

Analizując jednak źródła „wyjątkowości” Kościoła rzymskiego i jego biskupa, warto sięgnąć także do postaci świętych Piotra i Pawła, w których już najdawniejsza

³ Zob. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos*.

⁴ Zob. Ambrosius Mediolanensis, *In Psalmum XL enneratio*.

⁵ Schatz, *Prymat papieski*, 173.

⁶ Zob. Sesboüé, *Władza w Kościele*, 27.

⁷ Zob. Galant, „Wybór biskupa Rzymu”, 121–130.

⁸ Zob. Galant, „Wybór biskupa Rzymu”, 124.

⁹ Zob. Pałucki, *Ubi Petrus*, 118–128.

¹⁰ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 52.

tradycja widziała szczególny fundament tej wspólnoty. Na długo więc przed prymacjalną syntezą Leon Wielki także w kontekście innych wspólnot kształtowały się ujęcia sukcesji apostoelskiej, katedry i ciągłości przekazu wiary¹¹. W tej ciągłości Rzym zostaje obdarzony szczególnym dziedzictwem misji i – przede wszystkim – męczeńskiej śmierci Piotra i Pawła. Jeśli więc zwyczajowo biskupa Rzymu nazywa się następcą św. Piotra, to już mówiąc o rzymskim Kościele, podkreśla się, że został on zbudowany na fundamencie apostołów Piotra i Pawła. To przekonanie – chyba nawet pierwotnie silniejsze, a na pewno wcześniejsze – jest ciekawe z punktu widzenia rozważanego tu kościelnego zakorzenia prymatu biskupa Rzymu. Wiele miejsca można by poświęcić interpretacji tego, dlaczego właśnie te dwie postacie zostały zjednoczone w doświadczeniu jednej misji. To, co wydaje się być interesujące, to pytanie, jak doszło do połączenia tych dwóch idei: biskupa Rzymu jako następcy św. Piotra oraz Kościoła rzymskiego jako zbudowanego na fundamencie nauczania i męczeństwa Piotra i Pawła. Jeszcze bardziej inspirujące byłoby prześledzenie późniejszego niedowartościowania postaci św. Pawła i wyraźnie większe znaczenie przypisywane w Rzymie postaci św. Piotra, nie jest to jednak przedmiotem tych rozważań.

Ciekawym wyrazem kształtowania się tego współistnienia postaci Piotra i Pawła w rzymskim kontekście jest analizowana przez Bożenę Iwaszkiewicz-Wronikowską wczesna ikonografia chrześcijańska. Jej zdaniem zasięg występowania ikonografii datowanej do pierwszej połowy IV wieku sugeruje przede wszystkim pierwotnie lokalne, rzymskie znaczenie postaci apostoła Piotra. Od drugiej połowy IV wieku, co można powiązać z rozwojem teologii prymatu biskupa Rzymu, sceny ilustrujące życie Piotra zaczynają być uzupełniane czy wręcz zastępowane przez ilustracje o głębszym wymiarze teologicznym. Przykładem może być tutaj scena, w której Chrystus przekazuje Piotrowi klucze królestwa Bożego. Można jednak dostrzec, że sporo starożytnych przedstawień (w tej i w podobnych scenach) nie tyle skupia się na *traditio*, przekazaniu władzy Piotrowi, co częściej – na władzy Chrystusa. Bliskość Piotra z Chrystusem, która otrzymuje także eschatologiczną, rajska wymowę, jest wyraźnie podporządkowana prymatowi Pana.

Drugim towarzyszem Chrystusa w tych scenach, niejako symetrycznym do Piotra, jest Paweł Apostoł. Odzwierciedlają one w ten sposób tradycyjny przekaz o związkach obydwu apostołów z Rzymem. Ukoronowaniem i streszczeniem ich więzi z tym miastem jest męczeńska śmierć, którą obydwaj w nim ponieśli. Abstrahując od współczesnych rozważań nad historycznością tych faktów, ich znaczenie w (samo) rozumieniu rzymskiego Kościoła wydaje się w zasadzie oczywiste i szerzej niekwestionowane. Iwaszkiewicz-Wronikowska wysnuwa wniosek, że wspólne przedstawianie Piotra i Pawła w ikonografii jest ówczesną ilustracją rzymskiego Kościoła ufundowanego przez męczeństwo obydwu apostołów. W tym Kościele także biskup jest sukcesorem zarówno Piotra, jak i Pawła; to właśnie udział w tej sukcesji daje mu

¹¹ Zob. Sesboüé, *Władza w Kościele*, 21–28.

prawo do przewodzenia Kościołowi powszechnemu¹². W niekwestionowany sposób obecne w starożytnym przekazie przypisywanie założenia Kościoła rzymskiego Piotrowi i Pawłowi z czasem jednak przeradza się w praktykę pomijania imienia tego drugiego¹³. Jednak jeszcze w czasach Leona Wielkiego *Sakramentarz Leoniański* (powstały i zredagowany na przełomie VI i VII wieku) mówi nadal o magisterium Piotra i Pawła¹⁴. Co także ciekawe, przez całe wieki podróżowanie wierzących do Rzymu jest uznawane za pielgrzymowanie *ad limina apostolorum*. Dopiero około XIX wieku cel nawiedzenia grobów apostołów Piotra i Pawła zostaje wyraźnie zastąpiony pobożnością do papieża¹⁵.

2. Definicja prymatu biskupa Rzymu w nauczaniu Soboru Watykańskiego I

Wielowiekowe kształtowanie się rozumienia prymatu biskupa Rzymu osiągnęło swój punkt kulminacyjny w czasie Soboru Watykańskiego I. Za bezpośrednie przygotowanie do niego można uznać bardzo długi pontyfikat Piusa IX (1846–1878). Dwa znaczące fakty z tego okresu, wyprzedzające samą soborową debatę, to ogłoszenie w 1854 roku dogmatu o niepokalanym poczęciu Matki Bożej oraz publikacja encykliki *Quanta cura* (1864) dotyczącej niezależności władzy papieża. W kontekście późniejszego orzeczenia *Vaticanum I* można uznać je za świadectwa świadomości pełni papieskiej władzy, wyprzedzającej samą definicję dogmatyczną¹⁶.

Dodatkowo, w sensie praktycznym, wyrazem ówczesnego rozumienia prymatu było rozrastanie się i specjalizacja kurii rzymskiej, wspierającej centralistycznie rozumianą posługę papieża¹⁷. Wszystkie te przejawy można uznać za pewną jednoznaczność tamtego czasu: dość powszechnie przyjmowanego przekonania o monarchicznym ustroju Kościoła, którego wyrazem jest papieskie jednowładztwo. Świadomość istnienia w Kościele tego ustroju domagała się, aby tej monarchii nie zredukować do jej świeckiego odpowiednika. Było to o tyle trudne, że w sposób oczywisty nie udało się uniknąć wpływu przemian społeczno-politycznych ówczesnej Europy nie tylko na Państwo Kościelne, ale także na sam urząd biskupa Rzymu¹⁸.

Przekonanie o monarchicznym ustroju Kościoła wymuszało także refleksję nad naturą władzy biskupów, w tym przede wszystkim o związku ich władzy z władzą

¹² Zob. Iwaszkiewicz-Wronikowska, „Najstarsze przedstawienia”, 391–404.

¹³ Zob. Pałucki, *Ubi Petrus*, 27–28.

¹⁴ Sesboüé, *Władza w Kościele*, 32.

¹⁵ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 224–225.

¹⁶ Zob. Krzywda, *Prymat papieski*, 91–101.

¹⁷ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 194.

¹⁸ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 241.

papieża (w kontekście sprawczości sakramentu święceń biskupich), oraz sposobem definiowania podmiotu władzy w Kościele¹⁹. Jest to z jednej strony odpowiedź na problemy czasu Soboru Watykańskiego I, z drugiej – echo znacznie dłuższych rozważań, w swojej wyrazistości sięgających odległej przeszłości i stanowiących istotną, nierozstrzygniętą kwestię także na Soborze Trydenckim. Poza samą kwestią natury święceń, w debacie towarzyszącej Vaticanum I obecny był także temat regularności odbywania soborów oraz decentralizacji odpowiedzialności za przekaz nauczania Kościoła. Ta ostatnia kwestia związana była przede wszystkim ze wzrostem różnorodności Kościoła rozwijającego się dynamicznie także poza kontekstem europejskim²⁰.

Nie jest przedmiotem tych rozważań omawianie i komentowanie szczegółowych rozstrzygnięć w tej kwestii (lub ich braku), ale warto podkreślić, że kwestia nieomyślności w XIX wieku nie była podejmowana jako wyizolowany problem samego prymatu biskupa Rzymu, lecz raczej rozważana w kontekście święceń (biskupich) i współdziałania biskupów z papieżem²¹. Ewentualne ignorowanie tego kontekstu w debacie, zarówno tej przedsoborowej, jak i w czasie samego zgromadzenia, może częściowo tłumaczyć opory części biskupów przed poparciem decyzji o ogłoszeniu dogmatu o papieskiej nieomyślności²². Dotyczyły one nie tyle historycznych przypadków problemu wiarygodności biskupa Rzymu, co przede wszystkim chęci dostrzeżenia kościelnego doświadczenia procesualnego odkrywania, definiowania i aplikowania prawdy, czego przykładem są liczne decyzje wcześniejszych synodów (także powszechnych, nazywanych soborami)²³. Co więcej, poza wspomnianym kontekstem polityczno-kulturowym, także sama motywacja zwołania Soboru Watykańskiego I jest intencjonalnie eklezjalna. Kiedy w 1867 roku Pius IX ogłasza zamiar organizacji tego zgromadzenia, nawiązuje do jubileuszu 1800-lecia męczeńskiej śmierci Piotra i Pawła²⁴.

Kontynuując wątek kontekstualności doktryny o prymacie i nieomyślności, można zwrócić uwagę na fakt, że dwa dokumenty Vaticanum I: *Pastor aeternus* i *Dei Filius*, są tylko dwoma ogłoszonymi dokumentami z szerszej eklezjologicznej debaty wpisanej w historyczny kontekst ówczesnych sporów o przymioty Objawienia. Także sam pełny tytuł „Pierwsza konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*” wymaga interpretacji definicji prymatu i nieomyślności biskupa Rzymu w kontekście eklezjalnym. Warto także dodać, że w toku prac soborowych powstał

19 Zob. Krasiński, „Kolegialność władzy”, 16–20.

20 Zob. Schatz, *Sobory powszechne*, 240–241.

21 Zob. Krzywda, *Prymat papieski*, 115–220.

22 Zob. Schatz, *Sobory powszechne*, 223–227.

23 Schatz, *Sobory powszechne*, 250–251.

24 Zob. Schatz, *Sobory powszechne*, 220.

projekt konstytucji *De Ecclesia Christi*, która nie została dokończona z powodu zawieszenia obrad soboru²⁵.

W konstytucji *Pastor aeternus* widać dość klasyczny w metodzie sposób dowodzenia. Pojawiają się najpierw dane biblijne, później świadectwa Tradycji Kościoła, następnie w formie konkluzji sformułowana zostaje definicja prymatu biskupa Rzymu, a wraz z nim określony przywilej nieomyślności (PA 36). Konstytucja przytacza więc obecne w Tradycji Kościoła przekonania, że biskup Rzymu jest następcą św. Piotra (PA 25) oraz „zastępcą Chrystusa, głową całego Kościoła oraz ojcem i nauczycielem wszystkich chrześcijan” (PA 28). Jego władza jako *summus pontifex* (PA 18) jest władzą bezpośrednią (PA 17). Dokument podkreśla, że ta pełna władza pasterska została Piotrowi przekazana bezpośrednio przez Chrystusa (PA 28). Potwierdza także wyższość władzy biskupa Rzymu nad soborem, przypominając, że od decyzji papieża nie można się odwołać, nawet do soboru ekumenicznego (PA 23).

Określenie papieskiej nieomyślności, do której często potocznie sprowadza się konstytucję *Pastor aeternus*, zostało wyrażone dopiero w konkluzji dokumentu (PA 36). Konstytucja określa nie tylko szczególne warunki, w których nauczanie biskupa Rzymu charakteryzuje się nieomyślnością, ale zwraca także uwagę na wpisanie tego daru w zdolność rozeznawania i wyrażania prawdy, w jaką Bóg chciał wyposażyć Kościół. Warto przypomnieć, że z inicjatywy Piusa IX do definicji nieomyślności włączono sformułowanie, które nawet ówczesnie uchodziło za skrajny pogląd. Chodzi o fragment orzeczenia, który precyzuje, że „definicje biskupa Rzymu – same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła – są niezmiennalne” (PA 36). Mniej skrajny pogląd obecny w soborowej debacie sugerował podkreślenie kościelnego osadzenia papieskiej nieomyślności²⁶. Mogłoby to zostać wyrażone przez – ostatecznie odrzucone – sformułowanie, że papież formułuje nieomyślną naukę „wsparty świadectwem Kościoła”²⁷.

Według konstytucji *Pastor aeternus* papież cieszy się przywilejem nieomyślności w czasie wykonywania swojego urzędu; nie jest to jego przywilej osobisty, oderwany od wypełniania misji następcy św. Piotra, ale służebny wobec Kościoła. Nawet jeśli sama okołosoborowa debata miała w sobie wiele z intencji apologetycznego podkreślenia godności papieskiego autorytetu, to warto zaznaczyć, że cel istnienia posługi prymatu biskupa Rzymu i samej nieomyślności jest przede wszystkim wewnętrzkościelny²⁸. Uwzględniając kontekst oświeceniowego kryzysu autorytetu (sięgającego korzeniami przynajmniej Marcina Lutera) i ważnego pytania, czy prawdę można odkryć tylko na drodze badań empirycznych, sobór formułuje przekonanie, że także Kościół ma narzędzia do nieomyślnego odkrywania prawdy. Warto dostrzec taką

²⁵ Zob. Radkiewicz, *Piotr – Rzym*, 122–129.

²⁶ Zob. Schatz, *Sobory powszechne*, 251–255.

²⁷ Zob. Radkiewicz, *Piotr – Rzym*, 128–129.

²⁸ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 236.

poszerzającą perspektywę, zapraszającą do poszukiwania także innych eklezjalnych dróg rozeznawania prawdy, ugruntowanych w jej jedyności i w jej ostatecznym, boskim źródle.

Z punktu widzenia dalszych rozważań warto zwrócić uwagę nie tylko na samą treść, ale przede wszystkim spróbować wykazać istotne cechy recepcji soborowego nauczania. Po pierwsze, ogłoszenie dogmatu o nieomyślności nie unieważniło samej instytucji soboru. Ojcowie Soboru Watykańskiego I są przekonani o tym, że uczestniczą w wydarzeniu, któremu przysługuje miano „soboru ekumenicznego”, sprawującego władzę nad całym Kościołem powszechnym. Także dokumenty tego soboru mają za swojego autora kolegium biskupów, do którego należy biskup Rzymu. I tak są interpretowane, nawet pomimo tego, że w nagłówku konstytucji *Pastor aeternus* można przeczytać: „Biskup Pius, sługa sług Bożych, za zgodą świętego Soboru” (PA 1). Podobnie rozpoczyna się druga konstytucja tego soboru *Dei Filius* (DF 1). W kościelnej świadomości są to jednak dokumenty uznawane za soborowe, a nie papieskie.

Wydaje się, że stanowi to potwierdzenie intuicji, że w Kościele istnieje jeden podmiot władzy, który przyjmuje dwie formy: papież (samodzielnie) oraz kolegium biskupów zjednoczone z biskupem Rzymu²⁹. Ta ścisła jedność jest możliwa jako interpretacyjna konsekwencja podkreślanego już eklezjologicznego faktu przynależności biskupa Rzymu do biskupiego kolegium. Możliwe jest to również z towarzyszącym uznaniem istnienia jednego, boskiego źródła władzy w Kościele, czy także szerzej: istnienia jednej, zbawczej prawdy. Podobnie zostało to wyrażone w rozumieniu samej nieomyślności. Nie jest ona złożona jedynie w urzędzie papieża, ale w całym Kościele obdarzonym darem nieskażonego przekazu depozytu wiary³⁰.

Chociaż sam Sobór Watykański I jest uznawany za dzieło nieskończone, niewątpliwie udało mu się osiągnąć cel w postaci zdefiniowania papieskiej nieomyślności, utwierdzając prymacjalne rozumienie urzędu następcy św. Piotra. Nawet jeśli Państwo Kościelne było wtedy w głębokim kryzysie, to niewątpliwie sam papież, przynajmniej w duchowym sensie, uzyskał bardzo wyraźne wzmocnienie³¹.

To, co umacniało jednoosobowy autorytet następcy św. Piotra, to niewątpliwie długość i wielkość pontyfikatów z przełomu XIX i XX wieku. W dynamicznie zmieniającym się światowym kontekście papież mieli okazję potwierdzać swój duchowy autorytet oraz konkretną autonomię wobec władzy świeckiej, także podlegającej licznym i dramatycznym przemianom. Długie pontyfikaty Piusa IX (1846–1878), Leona XIII (1878–1903) czy Piusa XII (1939–1958) umacniały kościelną koncentrację na osobie i autorytecie biskupa Rzymu. Sprowadzając teologiczną debatę do poziomu kościelnego *praxis*, zastanawiano się nad tym, czy ogłoszenie dogmatu

²⁹ Zob. Krzywda, *Prymat papieski*, 132–133.

³⁰ Zob. Radkiewicz, *Piotr – Rzym*, 138–140.

³¹ Zob. Krzywda, *Prymat papieski*, 144–145.

o papieskiej nieomyślności nie będzie oznaczało końca instytucji soboru jako instrumentu bezużytecznego i niepraktycznego wobec możliwości jednoosobowego rozstrzygnięcia kwestii doktrynalnych.

Pomiędzy Soborem Watykańskim I a II papież jednak wyłącznie raz *explicite* sięgnął po swój przywilej opisany w konstytucji *Pastor aeternus*. Dodatkowo zarówno droga, która doprowadziła Piusa XII do opublikowania konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*, jak i treść dokumentu wyraźnie odzwierciedlają przekonanie o eklezjalnym zakorzenieniu władzy następcy św. Piotra. Pomimo pewnych obaw i spekulacji na ten temat okazało się, że charyzmat nieomyślności nie jest nadużywany. Okres pomiędzy I a II Soborem Watykańskim, a także współczesne doświadczenie pokazują, że papież odwołują się do niego z wielką rozważą i świadomością wyjątkowości tego charyzmatu. Dobrym przykładem jego rozumienia może być sposób wyrażenia nauczania Kościoła na temat aborcji zawarty przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae*. Po zreferowaniu obecności tego zagadnienia w Piśmie Świętym i nauczaniu Kościoła papież formułuje konkluzję:

Ta wielka jednomyślność tradycji doktrynalnej i dyscyplinarnej Kościoła pozwoliła Pawłowi VI stwierdzić, że nauczanie w tej dziedzinie *nie zmieniło się i jest niezmiennie*. Dlatego mocą władzy, którą Chrystus udzielił Piotrowi i jego Następcom, w komunii z Biskupami – którzy wielokrotnie potępiłi przerywanie ciąży, zaś w ramach wspomnianej wcześniej konsultacji wyrazili jednomyślnie – choć byli rozproszeni po świecie – aprobatę dla tej doktryny – oświadczam, że bezpośrednie przerywanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym, gdyż jest dobrowolnym zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej. Doktryna ta, oparta na prawie naturalnym i na słowie Bożym spisany, jest przekazana przez Tradycję Kościoła i nauczana przez Magisterium zwyczajne i powszechne (EV 62).

Co więcej, wspomniany wcześniej dogmat o wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny pokazuje, jak ściśle władza papieża jest związana ze słuchaniem Kościoła. Ogłoszenie tego dogmatu nie może być w żadnym sensie postrzegane jako samowolna albo prywatna inicjatywa Piusa XII. Dogmat ten jest raczej odpowiedzią biskupa Rzymu na wielowiekową tradycję i liczne przejawy pobożności (także liturgicznej), w której Lud Boży, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie chrześcijaństwa, oddawał część Maryi Wniebowziętej. Można by zaryzykować spostrzeżenie, że papież nie przedstawia się tutaj jako jednostkowo nieomyślny, absolutystyczny dysponent władzy kluczy powierzonych mu przez Chrystusa, ale jego nieomyślność jest w sposób konieczny związana ze zdolnością do słuchania Ducha Świętego przemawiającego przez Lud Boży. Papieska intencja i intuicja byłyby więc czymś wręcz bezpłodnym i bezużytecznym bez czegoś, co Ignacy z Loyoli nazwał *sentire cum Ecclesia*. Pomimo obaw o zależność definicji prymatu od historycznego kontekstu

współczesnej władzy, recepcja dogmatu wydaje się potwierdzać jego niezależność i kościelną specyfikę.

Sam dogmat o przywileju papieskiej nieomyślności nie okazał się tak brzemienne w skutki, jak mogło się wydawać; w procesie recepcji został (i jest) raczej zinterpretowany w powiązaniu z innymi prawdami wiary³². Praktyczny, konkretny przejaw charyzmatu nieomyślności nie rozwiązał jednak innego tematu, który Sobór Watykański I pozostawił bez precyzyjnego rozstrzygnięcia, czyli relacji pomiędzy prymatem a kolegialnością władzy biskupów. Wspomniane umocnienie papieskiego pierwszeństwa, które nastąpiło po Vaticanum I, także nie tworzyło dobrego klimatu do zajęcia się tym tematem. Podczas gdy spekulowano, czy wobec uroczystego ogłoszenia przywileju nieomyślności sobory będą jeszcze Kościołowi potrzebne, Jan XXIII przez samą swoją decyzję o zwołaniu kolejnego soboru powszechnego potwierdził przekonanie wielu teologów tamtego czasu: samo zdefiniowanie papieskiego prymatu nie jest wystarczające. Przed Kościołem wciąż była debata o tożsamości biskupów i ich kolegialnej władzy. Co więcej, wydaje się, że to właśnie sposób rozumienia kolegialności na Soborze Watykańskim II oraz jego późniejsze pogłębienie stanowią istotne dopowiedzenie do kwestii prymatu, świadcząc o kościelnie otwartej recepcji jego rozumienia.

3. Prymat i kolegialność w teologii Vaticanum II

Jak już zostało wspomniane, Sobór Watykański I pozostawił niedopracowaną teologicznie kwestię relacji pomiędzy władzą papieża a władzą innych biskupów. Brak teoretycznych rozstrzygnięć został jednak uzupełniony przez pewną praktyczną zmianą widoczną w wieku XIX: wzrost znaczenia lokalnych zgromadzeń biskupów, z których narodzą się konferencje episkopatów³³. W dalekiej intuicji można uznać ten proces za nawiązanie do starożytnej i średniowiecznej praktyki lokalnych synodów³⁴. Jednocześnie wyraźne jest także duże ciężenie w drugą stronę – wzmocnienia papieństwa. Związane jest to nie tyle z samym dogmatem o nieomyślności, ale także z sytuacją polityczną przełomu XIX i XX wieku, w której centralizacja Kościoła była drogą zachowania niezależności wobec narodowych, lokalnych ośrodków władzy³⁵. Także pewne praktyczne decyzje wyrażone w *Codex Iuris Canonici* z 1917 roku można uznać za przejaw postępowania centralizacji. Jednym z lepszych tego

³² Zob. Radkiewicz, *Piotr – Rzym*, 196.

³³ Zob. Kasprzak, *Kościół a nowoczesność*, 57–61.

³⁴ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 211.

³⁵ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 212–215.

przykładów jest znajdujące się – *de iure* dopiero tam – ostateczne zarezerwowanie dla papieża nominacji biskupich³⁶.

Ogłoszenie przez Jana XXIII zamiaru zwołania kolejnego soboru rodziło także – wspomniane już wcześniej – pytanie o sens takiego zgromadzenia wobec dogmatu o nieomylności biskupa Rzymu. Ale ta decyzja, po pewnym pierwotnym zaskoczeniu, powoduje także pytania o tematykę, która ma zostać podjęta. Ostatecznie w centrum soborowych rozważań znalazł się temat Kościoła. Jak zwraca uwagę Gerhard L. Müller, interpretując to jako ciągłość pomiędzy *Pastor aeternus* i *Lumen gentium*: „wymowne jest to, że na Soborze Watykańskim I, jak i na Soborze Watykańskim II obydwie konstytucje dogmatyczne o Kościele zasadniczo są powiązane z obydwoma konstytucjami dogmatycznymi o Objawieniu”³⁷. Podobieństwo dotyczy więc nie tylko treści podejmowanych zagadnień, ale także ich kontekstu, którym są rozważania o objawiającej, pośredniczącej czy wręcz sakramentalnej (jak kilkakrotnie mówi *Lumen gentium*) naturze Kościoła.

Co istotne z punktu widzenia podejmowanych tu zagadnień, Sobór Watykański II odwołuje się do nauczania Vaticanum I o prymacie i papieskiej nieomylności, bardzo wyraźnie zakorzeniając te prerogatywy w tajemnicy Kościoła (zwłaszcza KK 22 i 25). Dopiero to powtórzenie nauczania poprzedniego soboru w tym eklezjalnym kontekście pozwala rozwinąć pominięty wcześniej wątek relacji pomiędzy biskupem Rzymu i pozostałymi biskupami. Niewątpliwie Vaticanum II dowartościowuje kolegialność władzy biskupów przede wszystkim w aspekcie ich trwania w sukcesji apostoelskiej i wynikającej z tego współodpowiedzialności za Kościół³⁸. Kluczowy w tym określeniu wydaje się być przedrostek „współ-” dobrze oddający służebność biskupa nie tylko wobec Kościoła (powszechnego i lokalnego), ale także – a może nawet przede wszystkim – wobec papieża.

Nawet jeśli Sobór Watykański II nie przedstawia ostatecznie i precyzyjnie rozumienia kolegialności, to wpisuje te rozważania w perspektywę nowego spojrzenia na temat tożsamości biskupa; także to zagadnienie jest podjęte przede wszystkim w ramach refleksji o Kościele³⁹. Pomimo że sobór poświęcił biskupom osobny dokument *Christus Dominus*, to rozważania w nim zawarte są możliwe do właściwego odczytania w relacji do ogólnego nauczania o Kościele sformułowanego w dokumencie o wyższej randze, czyli w konstytucji *Lumen gentium*.

Pomijając referowanie szczegółowo znanej i obszernie już skomentowanej eklezjologii Soboru Watykańskiego II, można bardzo skrótowo powiedzieć, że jest to wizja Kościoła rozwijana od ogółu do szczegółu. Jeden Kościół – misterium Chrystusa – gromadzi wszystkich ludzi (przynajmniej potencjalnie i w swojej intencji),

³⁶ Zob. Schatz, *Prymat papieski*, 245.

³⁷ Müller, *Papież*, 300.

³⁸ Zob. Kasprzak, „Episcopal Collegiality”, 7–23.

³⁹ Zob. Sawa, „*Lumen gentium*”, 295–297.

włączając ich przez chrzest w Paschę Jezusa, powołując wszystkich do miłości i stawiając wszystkim jeden cel, czyli świętość. Dopiero w tak pierwotnie zarysowanej jedności możliwe jest mówienie o kościelnym zróżnicowaniu. Same zaś rozważania o władzy biskupów są zrozumiałe wyłącznie jako część debaty o konsekracji jako najwyższym stopniu sakramentu święceń.

Znamienne jest uznanie przez sobór, że nieomylną naukę głosi nie tylko (sam) biskup Rzymu, ale także kolegium biskupów. Bo choć żaden z nich osobno, poza biskupem Rzymu, nie cieszy się przywilejem nieomyślności, to zgromadzeni razem na soborze (najbardziej uroczystej formie sprawowania władzy) lub nauczający w jedności i jednomyślności z całym kolegium również głoszą nieomylnie naukę Chrystusa (KK 25). Tak więc jak władza kluczy została powierzona jednemu Piotrowi, tak ten sam dar związywania i rozwiązywania jest w rękach kolegium apostołskiego pozostającego w łączności z następcą św. Piotra (KK 22). Oznacza to także, że to właśnie stan biskupi stanowi „również razem ze swoją głową, Biskupem Rzymu, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem” (KK 22). Władza ta jednak, podobnie jak ujął to Sobór Watykański I, definiując nieomyślność, jest służebna wobec Kościoła. Różnorodność biskupiego kolegium jest interpretowana jako coś, co odzwierciedla „różnorodność i powszechność Ludu Bożego” (KK 22). *Communio ecclesiarum* staje się więc widzialne, wyrażając się także (choć co ważne: nie tylko) w *communio hierarchica*⁴⁰.

Praktycznie sposób współpracy kolegium z biskupem Rzymu opisuje szczegółowo wspomniany dekret *Christus Dominus*. Czytamy w nim:

Biskupi wybrani z różnych regionów świata, według zasad i reguł, które zostały albo mają być ustalone przez papieża, okazują najwyższemu pasterzowi Kościoła niezwykle ważną służebną pomoc na zgromadzeniu, które określa się własnym mianem Synodu Biskupów. Ten właśnie synod, jako podejmujący zadania całego episkopatu katolickiego, oznacza zarazem, że wszyscy biskupi we wspólnocie hierarchicznej uczestniczą w trosce o cały Kościół (DB 5).

Rozważając w sposób praktyczny „troskę”, do której odnosi się soborowy dokument, można w sprawowaniu biskupiego zadania rozróżnić podwójną perspektywę: kolegialności efektywnej i afektywnej⁴¹. Kolegialność efektywna, czyli właściwa, odnosi się do stałego tworzenia kolegium biskupów w jedności z biskupem Rzymu i jako taka jest uznawana za zwyczajny sposób sprawowania biskupiej władzy. Oprócz niej można mówić także o szerszym pojęciu kolegialności afektywnej, czyli o pewnego rodzaju więzi, sakramentalnym poczuciu jedności pomiędzy biskupami. Z punktu widzenia rozumienia prymatu biskupa Rzymu ważnym przejawem tej drugiej jest

⁴⁰ Zob. Krzywda, *Prymat papieski*, 285–291.

⁴¹ Zob. Góralski, „Struktury kolegialne”, 20–37.

m.in. wspieranie przez biskupów prac kurii rzymskiej⁴². Z duchowej perspektywy to bardzo istotne spostrzeżenie, że tego rodzaju zaangażowanie biskupów nie powinno być widziane przede wszystkim jako urzędnicze spełnianie ich osobistych kompetencji, ale interpretowane jako sposób realizacji sakramentalnej tożsamości biskupa, której jednym z kluczowych wymiarów jest wspieranie biskupa Rzymu w realizacji jego posługi.

Na wyraźne podkreślenie zasługuje wielokrotne, wyrażone przez sobór w różnej formie stwierdzenie, że władza biskupów jako kolegium jest możliwa wyłącznie w jedności z następcą św. Piotra. Nie ma tu więc mowy o decentralizacji Kościoła jako pozbywaniu się przez papieża pewnego zakresu kompetencji czy odpowiedzialności. Widoczne jest tutaj raczej uzupełnienie prawdy o wyjątkowości biskupa Rzym równie ważnym przekonaniem o roli kolegium biskupów jako następców Dwunastu. Po raz kolejny, parafrazując zdanie św. Ambrożego, można powiedzieć, że nie ma następców Dwunastu bez następcy Piotra, ale nie ma także następcy Piotra bez następców Dwunastu.

4. Kolegialność po Soborze Watykańskim II

To, co w sensie teoretycznym zostało podkreślone i docenione w nauczaniu o kolegialności, po soborze zyskało swoje praktyczne potwierdzenie np. w powołaniu instytucji stałego Synodu Biskupów⁴³. Regularnie różne tematy istotne dla Kościoła są podejmowane przez obradujących na nim biskupów. Debaty toczą się pod przewodnictwem papieża. On też jest autorem adhortacji, które są głównymi dokumentami niosącymi Kościołowi konkluzje z prac synodu.

Jednym z elementów rozwoju i nabierania kształtów instytucji Synodu Biskupów był pierwszy Nadzwyczajny Synod Biskupów, który odbył się w październiku 1969 roku i podejmował właśnie temat kolegialności. Już samo pojawienie się tego tematu zwraca uwagę na fakt, że dokumenty Soboru Watykańskiego II nie wyczerpały ostatecznie tematu kolegialności. Wśród biskupów nadal żywa była debata dotycząca zakresu ich władzy i jej zależności od biskupa Rzymu, a może przede wszystkim zasad praktycznej realizacji idei kolegialności⁴⁴. Część biskupów i teologów interpretowała kolegialność jako w zasadzie szczególny sposób zarządzania Kościołem, objawiający się jedynie w wyjątkowych sytuacjach, takich jak sobór powszechny czy wyraźna prośba papieża o podjęcie kolegialnego działania (np. wyrażenie opinii). Konieczne było więc przynajmniej podjęcie próby wypracowania konkretnych

⁴² Zob. Góralski, „Struktury kolegialne”, 32–33.

⁴³ Zob. Krasieński, „Kolegialność władzy”, 21–26.

⁴⁴ Zob. Kasprzak, *Kościół a nowoczesność*, 53–55.

sposobów realizacji kolegalności, które precyzowałyby niejasną ideę. Synod z 1969 roku potwierdził, że to instytucja Synodu Biskupów stanowi podstawową formę kolegalności⁴⁵. Określenie „podstawowa” oznaczałoby zwyczajną, regularną, w odróżnieniu od wyjątkowej i uroczystej formy, której wyrazem jest sobór powszechny. Karol Wojtyła, uczestnik obrad w 1969 roku, podkreślał podwójny horyzont rozwoju nauki o kolegalności i praktycznej jej realizacji⁴⁶. Po pierwsze, jest nim jednoznaczne odejście od próby przeciwstawienia sobie prymatu i kolegalności; te błędne opinie zostały zastąpione jasnym przekonaniem o komplementarności dwóch form kościelnej władzy. Jak pisze Wojtyła, trzeba uznać, że „kolegalność oznacza zarazem pełny sposób sprawowania prymatu. I że cały Kościół idzie w tym właśnie kierunku”⁴⁷. Po drugie, kolegalność jest widziana w horyzoncie eklezjologii *communio*; staje się praktycznym wyrazem realizacji wspólnotowej wizji Kościoła. W taki sposób kolegalność może być także formą świadectwa wobec świata, ukazując, że w eklezjalnej rzeczywistości może realizować się głęboka, międzyludzka współpraca, trudna do wyobrażenia w innych ludzkich społecznościach⁴⁸.

Innym istotnym punktem recepcji Vaticanum II jest reinterpretacja sposobu sprawowania prymatu podejmowana przede wszystkim w kontekście ekumenicznym. W 1995 roku Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* zwrócił uwagę, że misja biskupa Rzymu przedstawia się nie tylko jako nakierowana na jedność Kościoła katolickiego, ale także całego chrześcijaństwa. Pragnienie Chrystusa pełnej jedności Kościoła powinno motywować także papieża (słuchającego Ducha Świętego), aby zachowując istotę prymatu, znaleźć taką formę jego sprawowania, aby służyła ona tej jedności (*UUS* 95).

Bardziej szczegółowo do kwestii zakresu sprawowania prymatu odniósł się opublikowany trzy lata później dokument Kongregacji Nauki Wiary *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*. Zawiera on streszczenie i przypomnienie dotychczasowego nauczania Kościoła o papieskim prymacie. Podkreśla także, że „kolegalność biskupów nie przeciwstawia się osobistemu sprawowaniu Prymatu ani nie powinna go umniejszać” (*PNP* 5). Dodaje również, że „cechy charakterystyczne sprawowania Prymatu powinny być rozumiane w świetle dwóch podstawowych przesłanek, którymi są jedność episkopatu i biskupi charakter samego Prymatu” (*PNP* 8).

Dokument przeciwstawia się także centralistycznemu i abstrakcyjnemu widzeniu posługi biskupa Rzymu. Papież nie jest „supermonarchą”, ale jedność z nim jest wpisana w tożsamość każdego Kościoła partykularnego (*PNP* 6). Te konkretne teologiczne wnioski wynikają zaś z nauczania Soboru Watykańskiego II o Kościele – Ciele Chrystusa, co należy uznać także za potwierdzenie i uzupełnienie Vaticanum I (*PNP* 5).

⁴⁵ Zob. Krasieński, „Kolegalność władzy”, 24–25.

⁴⁶ Zob. Wojtyła, „Synod Biskupów”, 151–155.

⁴⁷ Wojtyła, „Synod Biskupów”, 155.

⁴⁸ Zob. Wojtyła, „Synod Biskupów”, 151–153.

Mówiąc o tej jedności, warto zauważyć, że kiedy ten i inne dokumenty odnoszą się do jedności – traktują o jedności Kościoła, to znacząco nie wyrażają potrzeby istnienia tylko jednego punktu odniesienia, urzędu, centrum, ale podkreślają, że ta jedność ma walor jednoczący, będąc służebną wobec jedności Kościoła. Stąd konieczne wydaje się widzieć w biskupie Rzymu nie tyle jedno, statyczne centrum, co bardziej zasadę dynamicznej jedności⁴⁹. Jeden, powszechny Kościół jest więc w swojej różnorodności jednym misterium także dzięki posłudze Piotra. Jest to jednak możliwe tylko wtedy, kiedy tę posługę jedności widzimy zarówno w jej wymiarze horyzontalnym, jak i wertykalnym. Wymiar horyzontalny odnosi się do jednoczenia wiernych między sobą, tworząc z nich *communio* przekraczające rozumienie jurydyczne, wymiar wertykalny dotyczy zaś zakorzenienia misji następcy św. Piotra w Chrystusie, nawiązując do metafory skały, która ma swój udział w jedynym kamieniu węgielnym Kościoła⁵⁰.

Kongregacja Nauki Wiary, podobnie jak wcześniej encyklika *Ut unum sint*, wydobywa także wspomniany wątek służebności prymatu: prymat następcy św. Piotra służy jedności, także w znaczeniu ekumenicznym (PNP 1–2; 12). Dodatkowo dokument w swojej końcowej części odwołuje się do rozróżnienia na istotę prymatu i formy jego wyrazu. Watykański urząd przypomina, że sposób sprawowania prymatu ma charakter dynamiczny, zmienia się na przestrzeni historii. To, co było kiedyś zastrzeżone dla biskupa Rzymu, nie zawsze musi takie pozostać – i na odwrót: „sam fakt, że dana funkcja nie była poprzednio sprawowana przez Papieża, nie upoważnia do wyciągania wniosku, że funkcja ta nigdy w przyszłości nie może wejść w zakres kompetencji Prymatu” (PNP 12).

5. Ku Kościołowi synodalnemu

W ostatnich latach powyższe skrótowo omówione zagadnienia prymatu i kolegalności zostały uzupełnione o kolejny element – synodalność. W kwietniu 2021 roku papież Franciszek zainicjował drogę synodalną całego Ludu Bożego. Rozpoczęła się ona w październiku 2021 roku w Kościołach lokalnych. Miała zakończyć się w październiku 2023 roku na zgromadzeniu Synodu Biskupów, ale została przedłużona do roku 2024.

Cennych tropów do reinterpretacji posługi następcy św. Piotra dostarczają nam dokumenty, które powstały w trakcie synodalnego procesu. W przemówieniu z okazji 50. rocznicy powołania instytucji Synodu Biskupów papież Franciszek przypomina,

⁴⁹ Zob. Flis, „Piotr – fundamentem”, 7–31.

⁵⁰ Zob. Żmudziński, „Powszechna komunika Kościoła”, 196–210.

że synod należy do najcenniejszych owoców ostatniego soboru⁵¹. Podkreśla jednocześnie, że Bóg oczekuje od Kościoła w trzecim tysiącleciu pójścia drogą synodalności: „to, czego domaga się od nas Pan, w pewnym sensie jest już w całości zawarte w słowie *synod*”⁵². Właśnie na synodzie biskupów zbiega się cała kościelna dynamika słuchania, obejmująca słuchanie całego Ludu Bożego, biskupów, a wreszcie także samego biskupa Rzymu. Warunkiem podstawowym przekonania o jej skuteczności jest uznanie, że wszyscy w Kościele wsłuchają się w tego samego, jednego Ducha Świętego – Ducha Prawdy.

Formułując te tezy, papież Franciszek powołał się zarówno na nauczanie Soborów Watykańskiego I i II, jak i na późniejsze zwyczajne Magisterium Kościoła, sugerując tym samym, że dokonał potwierdzenia i twórczej interpretacji tego nauczania, a nie jego radykalnej zmiany. Jednocześnie należy odnotować, że pewne praktyczne i konkretne zmiany wprowadzone przez Franciszka mają charakter nowatorskich rozwiązań⁵³. Podobnie jak było to wcześniej w debacie o kolegalności biskupów, także tutaj idee współodpowiedzialności nie przyjęły precyzyjnego, praktycznego i prawnie określonego znaczenia⁵⁴. Natomiast konkretne decyzje biskupa Rzymu rozszerzają dotychczasowy kierunek rozwoju eklezjologicznej debaty: synod (oparty na kolegalności biskupów) nie jest już tylko widziany jako współpracujący z papieżem (realizującym posługę prymacjalną) i z resztą Ludu Bożego (wyrażającym synodalną naturę Kościoła). Na mocy decyzji Franciszka członkinią synodu z prawem głosu została s. Nathalie Becquart. Do kolegium o ustalonej naturze (opartej na święceniach biskupich), na mocy arbitralnej decyzji papieża, została włączona osoba spoza kolegium biskupów⁵⁵.

Franciszek polemizuje z zakorzenioną (i błędną) hierarchiczną wizją struktury Kościoła, kreśląc metaforę odwróconej piramidy⁵⁶. Zdaniem papieża przyjęcie Chrystusowej definicji władzy jako służby konsekwentnie prowadzi do odrzucenia takiej wizji, w której władza jest jakimś „nad”. W odwróconej piramidzie to zwłaszcza biskup Rzymu jest widziany jako ostatnie ogniwo kościelnego procesu słuchania; nie tyle w kolejności, co w swojej funkcji jednoczenia tego, co „szeroko” zostało zebrane z całego Ludu Bożego.

Nawiązując do adhortacji *Evangelii gaudium*, papież Franciszek mówi także o „nawróceniu papieżstwa” (EG 32), wpisując to pojęcie w przywołany już kontekst służebności prymatu na rzecz jedności. Jego zdaniem właśnie w kontekście synodalności rozumienie prymatu biskupa Rzymu będzie mogło być pełniej rozwinięte: „papież nie stoi sam ponad Kościołem; ale jest w nim jako ochrzczony pośród

51 Zob. Franciszek, *Synodalność konstytutywnym wymiarem Kościoła*.

52 Franciszek, *Synodalność konstytutywnym wymiarem Kościoła*.

53 Zob. Kasprzak, „Kolegalność”, 85–105.

54 Zob. Kasprzak, *Kościół a nowoczesność*, 314–319.

55 Zob. Kasprzak, „Kolegalność”, 99.

56 Zob. Franciszek, *Synodalność*.

ochrzczonych i w łonie kolegium biskupiego jako biskup pośród biskupów, powołany zarazem – jako następca apostoła Piotra – do kierowania Kościołem rzymskim⁵⁷.

W końcowej części adhortacji *Evangelii gaudium* papież zwraca uwagę na konieczność zaangażowania wszystkich chrześcijan na rzecz jedności Kościoła. W tym kontekście stwierdza, że nie tylko wierzymy w to, że także w innych wyznaniach działa Duch Święty, ale możemy także wiele się od nich nauczyć, przekonani, że duchowe dary, które otrzymują, są przeznaczone także dla katolików. Jako przykład Franciszek podaje właśnie kwestię synodalności i kolegialności: „w dialogu z braćmi prawosławnymi my, katolicy, mamy możliwość nauczenia się czegoś więcej o znaczeniu kolegialności biskupów oraz o ich doświadczeniu synodalności” (*EG* 246).

Ten proces wykształcania się kolegialnych struktur i precyzowania ich funkcji jest w Kościele ciągle kontynuowany. Także papież Franciszek dokonał kolejnej reformy instytucji Synodu Biskupów. 15 XI 2018 roku opublikował konstytucję apostołską *Episcopalis Communio*, w której nie tylko przeprowadza kolejne korekty, ale przede wszystkim potwierdza rozwojowość rozumienia synodalności. Po raz kolejny papież swoje działania interpretuje nie jako wprowadzanie nowości i przełomów, ale przede wszystkim wskazuje na historyczny rozwój samej instytucji synodu. Rozwój ten, zdaniem Franciszka, jest widoczny zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II i dokumentów wykonawczych Pawła VI przez nowy Kodeks Prawa Kanonicznego i praktykę rozwijającą się za pontyfikatu Jana Pawła II (*EC* wstęp).

Interesujący w dokumencie wydaje się także podwójny kontekst biskupiej kolegialności: związek z misją biskupa Rzymu oraz chrzcielne zakorzenienie (*EC* 10). Jeśli wcześniejsze rozważania przede wszystkim interpretowały kolegialność z perspektywy tożsamości wynikającej ze święceń biskupich, to Franciszek przypomina także o innym jej umocowaniu: „w Kościele Chrystusowym istnieje głęboka komunia między duszpasterzami a wiernymi, ponieważ każdy wyświęcony szafarz jest ochrzczonym pośród ochrzczonych” (*EC* 10). W kontekście zaś prymatu Franciszek precyzuje, że nie tylko konieczne jest, aby biskupi pozostawali we wspólnocie z biskupem Rzymu, ale także „biskup Rzymu potrzebuje obecności swoich współbraci biskupów, ich rad oraz ich roztropności i doświadczenia” (*EC* 10)⁵⁸.

Temat kontekstualnego rozumienia prymatu podejmuje także dokument przygotowawczy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów. Istotną perspektywą, którą przyjmuje dokument, jest perspektywa drogi. To właśnie bycie w drodze implikuje przyjęcie synodalnej logiki: dzielenia się swoimi doświadczeniami i wzajemnego, powszechnego słuchania. Jak krótko stwierdza tekst: „lud wierny, kolegium biskupów, Biskup Rzymu: jeden wysłuchuje innych; a wszyscy wsłuchują się w Ducha Świętego” (*DPS* 15).

⁵⁷ Franciszek, *Synodalność*.

⁵⁸ Zob. Franciszek, *Lettera al Segretario Generale*.

Przykład tego procesu stanowi interpretacja dziesiątego rozdziału Dziejów Apostolskich i sposobu przepowiadania właściwego św. Piotrowi. W centrum głoszenia jest świadectwo jego życia, nawrócenia, ale także doświadczenie misji. Pierwszy pośród Dwunastu jest tam przedstawiony jako człowiek szukający odpowiedzi, pogłębiający swoje rozumienie Dobrej Nowiny, ale może przede wszystkim jako budowniczy wspólnoty (DPS 22–24).

Tak jak wcześniej sporo miejsca poświęcano jednoczesnemu potwierdzeniu prymatu biskupa Rzymu z dostrzeżeniem wartości biskupiej kolegialności, tak tutaj podobnie pojawia się intuicja, która ma – w całym kontekście jedności i powszechności – podkreślić jednak eklezjalną różnorodność, zwłaszcza w kontekście posługi władzy. W tej optyce dokument przygotowawczy posługuje się rozróżnieniem, które znajdzie się także tekście Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła*. W Kościele można więc rozróżnić: fazę konsultacyjną (*decision-making*) i fazę podejmowania decyzji (*decision-taking*) (DPS kwestia IX; SŻMK 69). Warto zaznaczyć, że to rozróżnienie ma charakter intuicji; dokument nie przedstawia bardziej precyzyjnego i praktycznego rozstrzygnięcia.

Podobnie *Vademecum Synodu o synodalności* formułuje ogólne przypomnienie, że Synod Biskupów pod zwierzchnictwem papieża powinien pozostawać w dialogu z *sensus fidelium*⁵⁹. Równie mało konkretnie jak dokument przygotowawczy opisuje cel synodalnego procesu: „wyleczyć wirusa samowystarczalności: Wszyscy jesteśmy w tej samej łodzi. Razem tworzymy Ciało Chrystusa. Odrzucając miraż samowystarczalności, jesteśmy w stanie uczyć się od siebie nawzajem, podążać razem i służyć sobie nawzajem”⁶⁰.

Ważny rozwój refleksji w tym temacie stanowi dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła* z 2021 roku. Przed szczegółowym spojrzeniem na kwestię prymatu podjętą w tym dokumencie, warto zaznaczyć, że wbrew funkcjonującemu potocznie przekonaniu, „synodalność” nie oznacza przywracania/oddawania sprawczości świeckim chrześcijanom, ale dotyczy całego Ludu Bożego i tylko w jedności tego Ludu może być właściwie rozumiana. Jak precyzuje komisja: „synodalność oznacza, że cały Kościół jest podmiotem i że każdy w Kościele jest podmiotem” (SŻMK 54).

Dokument wielokrotnie, w różnych formach wypowiada syntezę, którą można sformułować następująco: synodalność to jedność Ludu Bożego wsparta posługą biskupów w kolegialnej komunii i w jedności z biskupem Rzymu (np. SŻMK 64, 72, 94). Synodalność w Kościele powszechnym jest więc dynamicznym przenikaniem się tych trzech poziomów (SŻMK 94 i 106). Dokument nazywa to także komunią pomiędzy „wszystkimi” (Lud Boży), „niektórymi” (biskupi) i „jednym” (papież). Precyzując, że synodalność zakłada „kierowanie się *sensus fidei univeristas fidelium* [...], posługę

⁵⁹ Zob. *Vademecum Synodu*, 9.

⁶⁰ *Vademecum Synodu*, 17.

przewodzenia Kolegium Biskupów wraz z prezbiterium [...], posługę jedności biskupa i papieża” (SŻMK 64).

Dokument przypomina jednocześnie, że najwyższą władzę w Kościele pełni kolegium biskupów, o ile zawiera w sobie swoją głowę – biskupa Rzymu (SŻMK 96; por. KK 22). Władza ta, w sposób szczególnie wyrażająca się na soborze powszechnym, powinna być rozumiana jako służebna wobec Kościoła (SŻMK 97–98). Kolegialna władza biskupów wyraża się także poprzez kolegium kardynalskie oraz instytucje kurii rzymskiej. Nie należy tych organów sprowadzać do roli urzędu, ale konieczne jest widzieć ich walor wspierający dla posługi biskupa Rzymu; to wsparcie realizuje się nie tyle na mocy administracyjnie powierzonego urzędu, co dzięki święceniom biskupim (SŻMK 101–102).

Ważna droga, którą Kościół w swojej historii przeszedł od średniowiecznych soborów do odnowienia przez Pawła VI instytucji Synodu Biskupów, powinna się nadal rozwijać. Jako przykład tego rozwoju można wskazać apelacje do stolic metropolitalnych (SŻMK 31–41 i 86). Istotnym historycznym przykładem kształtowania się rozumienia synodalności Kościoła jest także instytucja Synodu Rzymskiego. Będąc ciałem doradczym biskupa Rzymu, stał się prototypem średniowiecznych soborów. Te zaś zgromadzenia jakoś symbolizują i streszczają średniowieczną europejską *christianitas*. Są tworzone nie tylko przez biskupów i niższych duchownych, ale także przez przedstawicieli władzy świeckiej i uniwersytetów (SŻMK 32).

Wydaje się, że właśnie w docenieniu tej sprawczości i różnorodności jeszcze lepiej wybrzmiewa jednoczący charakter posługi biskupa Rzymu, który „służy jedności Kościoła i chroni partykularny charakter każdego Kościoła lokalnego” (SŻMK 61). Posługa jedności biskupa Rzymu jest wyraźnie skorelowana z jednością Ludu Bożego i podobnie jak jego jedność, jest widziana nie jako monadyczna identyczność, ale jako jedność w różnorodności (SŻMK 44–48). Jak opisuje to dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej: „wszyscy są zatem współodpowiedzialni za życie i misję wspólnoty, wszyscy także są wezwani do pracy zgodnie z prawem wzajemnej solidarności, z poszanowaniem konkretnych posług i charyzmatów, o ile każdy czerpie swoją energię od jednego Pana” (SŻMK 22). Na tym gruncie za jeden z podstawowych wytycznych w realizacji synodalności dokument uznaje „sprawowanie przez Biskupa Rzymu Piotrowej posługi jedności i kierowania Kościołem powszechnym w komunii ze wszystkimi Kościołami partykularnymi, w synergii z kolegialną posługą biskupów i synodalną drogą Ludu Bożego” (SŻMK 106).

Zakończenie

Sobór Watykański I sformułował definicję prymatu wraz z określeniem papieskiej nieomylności w sposób, który mógłby sugerować absolutyzację władzy papieskiej.

Patrząc jednak na kościelny sposób recepcji tego dogmatu, można stwierdzić, że jego interpretacja przyjęła charakter otwarty i kontekstualny. Co ciekawe, już w historii kształtowania się posługi biskupa Rzymu można dostrzec wskazówki, które nie pozwoliłyby na zamknięte rozumienie jego funkcji. Kościół w swojej historii, w konkretnych decyzjach dotyczących organizacji swojego życia wskazuje, że właściwe rozumienie prymatu jest niemożliwe bez kolegalności i synodalności. Tym, co wydaje się być współczesnym wyzwaniem, jest określenie sposobu sprawowania władzy w Kościele, który uwzględniałby te trzy zjednoczone ze sobą wymiary: prymat (biskupa Rzymu), kolegalność (biskupów) oraz synodalność (Ludu Bożego). Wielokrotnie w historii była potrzeba, aby przypomnieć to zdanie św. Ambrożego: „gdzie Piotr, tam Kościół”. Dziś wydaje się, że nadszedł czas, aby uzupełnić to zdanie stwierdzeniem: „Nie ma Kościoła bez papieża, ale nie ma także papieża bez Kościoła”.

Długi i wciąż pod pewnymi względami niedokończony proces wyjaśniania relacji pomiędzy prymatem i kolegalnością biskupów teraz został rozszerzony o kwestię synodalności. I nawet jeśli można wskazać historyczne i teologiczne intuicje pozwalające zinterpretować synodalność w ciągłości rozwoju samorozumienia Kościoła, to na obecnym etapie dokumenty Kościoła będą raczej zawierały głównie inspiracje, intuicje i ogólne rekomendacje nawiązujące przede wszystkim do eklezjologii Soboru Watykańskiego II. Brakuje więc bardziej precyzyjnych rozważań, które by praktykę synodalności godziły z aktualnym sposobem rozumienia i sprawowania prymatu i kolegalności. Ciekawym przykładem w tym kontekście wydaje się być intuicja papieża Franciszka przypominającego o chrzcielnym zakorzenieniu misji biskupa Rzymu. Gdyby więc pokusić się o wypowiedzenie zdania o teologiczno-duchowych podstawach, że sakrament chrztu bardziej łączy wierzących z biskupem Rzymu, niż jego prymat ich od niego oddziela, to brakuje nadal konkretnych wytycznych, twórczo i prawdziwie godzących ze sobą ten wymiar kościelnej jedności w różnorodności bez pozbawiania kogokolwiek jego własnej tożsamości.

Sama eklezjologiczna tematyka debaty niewątpliwie wpisuje się w to, co było istotne zarówno w czasie obrad Soboru Watykańskiego II, jak i podczas toczących się później dyskusji. Pomimo różnego rodzaju sporów, np. o zakres efektywnej kolegalności Synodu Biskupów, sama instytucja została względnie ustabilizowana. Wprowadzenie do szerszej dyskusji pojęcia synodalności (Ludu Bożego), chociaż miało szansę być rozwinięte jako swoista nowa, poszerzająca runda tej debaty, miejscami kwestionuje dotychczasowe ustalenia i osiągnięty teologiczny konsensus. W omówionym w artykule dyskursie łączą się ze sobą idee nawiązujące do różnych okresów życia Kościoła, a przede wszystkim eklezjologię Soboru Watykańskiego II z wprowadzaniem także praktycznych nowości (jak choćby wspomniane udzielenie kobiecie prawa głosowania na Synodzie Biskupów). Jeśli w sensie idei dokumenty o synodalności przedstawiają pewną wizję odnowienia Kościoła i sposobu sprawowania w nim władzy, w tym także interpretacji posługi biskupa Rzymu, to na tym etapie można zauważyć nie tylko niedostatek konkretnych, szczegółowych rozwiązań, ale także przykłady ich

doraźnego wprowadzania na mocy jednostkowych decyzji papieża. Czas pokaże, czy jest to rodzaj chaosu, który negatywnie zweryfikuje niesłuszność aktualnych kroków, czy raczej w toku dalszego procedowania wyłonią się konkretne rozwiązania twórczo rozwijające dotychczasowy etap eklezjologicznej samoświadomości.

Bibliografia

- Ambrosius Mediolanensis, *In Psalmum XL enneratio*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1845) 14, 1119–1140.
- Clemens Romanus, *Ad Corinthios Epistula*, w: Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* (red. A. Jaubert; Sources chrétiennes 167; Paris: Cerf 1971).
- Dokument przygotowawczy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów ku Kościołowi synodalnemu: Komunia, uczestnictwo i misja* (2021) (= DPS).
- Flis, J., „Piotr – fundamentem dynamicznej jedności naszego Kościoła”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2005) 7–31.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013) (= EG).
- Franciszek, Konstytucja apostolska *Episcopalis communio* (2018) (= EC).
- Franciszek, *Lettera al Segretario Generale del Sinodo dei Vescovi in occasione della elevazione alla dignità episcopale del Sotto-Segretario* (1.04.2014).
- Franciszek, *Synodalność konstytucyjnym wymiarem Kościoła. Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów* (17.10.2015).
- Galant, W., „Wybór biskupa Rzymu do IV w.”, *Vox Patrum* 46–47 (2004) 121–130.
- Góralski, W., „Struktury synodalne w Kościele”, *Studia Teologii Dogmatycznej* 5 (2019) 19–40. DOI: <https://doi.org/10.15290/std.2019.05.03>.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos*, w: Ignace, *Lettres* (tł. P.-T. Camelot; Sources chrétiennes 10; Paris: Cerf 1969) 106–119.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska, B., „Najstarsze przedstawienia Piotra Apostoła a problem prymatu papieskiego”, *Vox Patrum* 46 (2004) 391–404. DOI: <https://doi.org/10.31743/vp.6840>.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995) (= EV).
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* (1995) (= UUS).
- Kasprzak, A.A., „Episcopal Collegiality at the Vatican Council II. The Beginning of a Long Way of Renewing the Hierarchy in the Church”, *Poznańskie Studia Teologiczne* 41 (2022) 7–26. DOI: <https://doi.org/10.14746/pst.2022.41.01>.
- Kasprzak, A.A., „Kolegialność w służbie synodalności. Ryzyko czy szansa XVI Synodu Biskupów?”, *Studia Bobolanum* 34/4 (2022) 85–105.
- Kasprzak, A.A., *Kościół a nowoczesność* (Kraków: WAM 2018).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła* (1998) (= PNP).
- Kraśniński, J., „Kolegialność władzy w Kościele przed Soborem Watykańskim II i przełom soborowy”, *Studia Theologica Varsaviensia* 33 (1995) 5–30.
- Krzywda, J., *Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2008).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła* (2018) (= SŻMK).

- Müller, G.L., *Papież. Posłannictwo i misja* (Kraków: WAM 2017).
- Pałucki, J., *Ubi Petrus, ibi Ecclesia. Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2009).
- Radkiewicz, J., *Piotr – Rzym – Prymat papieski. Eklezjalny wymiar posłannictwa Piotra w Kościele i wobec Kościoła* (Zielona Góra: Instytut Filozoficzno-Teologiczny im. Edyty Stein 2012).
- Sawa, P., „*Lumen gentium* – historia, idee, program odnowy Kościoła”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 48/2 (2015) 283–303.
- Schatz, K., *Prymat papieski od początków do współczesności* (Kraków: WAM 2004).
- Schatz, K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła* (Kraków: WAM 2002).
- Sesboüé, B., *Władza w Kościele. Autorytet, prawda, wolność* (Kraków: Wydawnictwo M 2003).
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus* (1870) (= PA).
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870) (= DF).
- Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (1965) (= DB).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964) (= KK).
- Vademecum Synodu o synodalności. Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo, misja* (2021) <https://www.diecezja.gda.pl/content/vademecum-synodu-o-synodalnosci.pdf> (dostęp 30.11.2022).
- Wojtyła, K., „Synod Biskupów: Zebranie nadzwyczajne. Rzym 1969”, *Analecta Cracoviensia* 2 (1970) 131–156. DOI: <https://doi.org/10.15633/acr.2732>.
- Żmudziński, M., „Powszechna komunია Kościoła jako przestrzeń realizacji prymatu biskupa Rzymu”, *Posłannictwo biskupa Rzymu* (red. J. Jezierski; Olsztyn: Hosianum 2002) 196–210.



Relacja Kościoła do Pisma Świętego według Johna Webstera

The Church's Relation to the Holy Scriptures according to John Webster

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI 

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, zatwardnicki@gmail.com

Abstrakt: Problemem podjętym w artykule jest kwestia relacji Kościoła do Pisma Świętego w twórczości Johna Webstera. W pierwszej części zaprezentowano poglądy anglikańskiego teologa ukazujące ontologię Pisma Świętego w jej związku z eklezjologią, a w drugiej – poddano je krytycznej ocenie z perspektywy teologii katolickiej; w tym celu wykorzystano zwłaszcza teologię Josepha Ratzingera. Webster prezentuje Kościół jako *creatura verbi divini*, którego stałą cechą jest bycie słuchaczem *viva vox Dei*. W związku z tym proponuje ujmować Kościół w kategorii „duchowej widzialności”. Przyjmowana przez niego koncepcja Kościoła wiąże się z autorytetem Pisma Świętego jako narzędzia służącego Zmartwychwstałemu do wypowiedzania teraźniejszego słowa za pośrednictwem natchnionych słów „proroków i apostołów”. Ten sam Duch Święty, który oświecał autorów natchnionych oraz dawał im natchnienie, odegrał również główną rolę w procesie formowania się kanonu. Uznanie kanoniczności było zdaniem Webstera przede wszystkim aktem recepcji oraz posłusznego przyjęcia daru Bożego. Wiele cennych spostrzeżeń uczonego może zostać zasymilowanych w teologii katolickiej, ale jedynie pod warunkiem „kontrreformacyjnego” odczytania poglądów myśliciela, którego refleksje są silnie znaczone teologią reformowaną. Ewentualne użytkowanie myśli Webstera wiązałoby się z poszerzeniem rozumienia słowa Bożego, dowartościowaniem misterium Eklezji oraz postawieniem mocniejszego akcentu na przeszły wymiar tekstów biblijnych.

Słowa kluczowe: John Webster, ontologia Pisma Świętego, eklezjologia, teologia reformowana, teologia katolicka, Joseph Ratzinger, *creatura verbi domini*, autorytet Pisma Świętego, natchnienie, kanoniczność

Abstract: The problem discussed in the article is the question of the relation of the Church to the Holy Scriptures in the works of John Webster. The first part presents the views of an Anglican theologian showing the ontology of the Scriptures in relation to ecclesiology. The second part critically evaluates them from the perspective of Catholic theology; for this purpose, in particular, Joseph Ratzinger's theology was used. Webster presents the Church as a *creatura verbi divini*, whose constant feature is to be a listener of *viva vox Dei*. Therefore, he proposes to classify the Church in the category of “spiritual visibility.” The concept of the Church he adopted involves the authority of the Holy Scriptures as an instrument for the Risen Christ to express the present word through the inspired words of the “prophets and apostles”. The same Holy Spirit who enlightened the biblical authors and inspired them, also played a prime role in the formation of the canon. In Webster's opinion, recognition of canonicity was, above all, an act of reception and an obedient acceptance of God's gift. Many valuable insights of the scholar can be assimilated into Catholic theology, but only on the condition of a “counter-reformation” reading of the views of a thinker whose reflections are strongly marked by Reform theology. Possible use of Webster's thoughts would involve broadening the understanding of the word of God, appreciating the mystery of the Ecclesia, and placing a stronger emphasis on the past dimension of biblical texts.

Keywords: John Webster, ontology of Scripture, ecclesiology, Reformed theology, Catholic theology, Joseph Ratzinger, *creatura verbi domini*, authority of Scripture, inspiration, canonicity

John Webster¹ swoją „dogmatyczną ontologię Pisma Świętego”² buduje na bazie trzech podstawowych terminów: objawienie, uświęcenie i natchnienie. Jak pisze, winny one być traktowane nie jako odrębne akty, ale jako składowe jednej Bożej działalności, przez którą Trójjedyny Bóg objawia się i zapewnia swoją obecność, pokonuje grzeszną ignorancję ludzi i udziela im światła wiedzy o sobie³. Na naturę i funkcję Pisma można też jego zdaniem spojrzeć z innego punktu widzenia – doktryny Kościoła jako stworzenia słowa Bożego. Przy czym, jak podkreśla Webster, doktryna ta jest zakorzeniona w doktrynie o samoobjawieniu się Boga i pozostaje w stałym związku z nią; teologię chrześcijańską interesuje jedynie Bóg i wszystko inne *sub specie divinitatis*⁴.

Właśnie ta kwestia związku Pisma i Kościoła, a w szczególności rodzaj relacji Kościoła do tekstów natchnionych, stanowi przedmiot badań i krytycznej oceny w niniejszym artykule. W części pierwszej zaprezentuję poglądy anglikańskiego teologa, a w części drugiej poszukam odpowiedzi na pytanie, czy mogą one zostać zasymilowane w teologii katolickiej. Wskażę motywy mające potencjał do wykorzystania oraz podam w wątpliwość niektóre przekonania Webstera. W krytycznej ocenie spuścizny uczonego pomocna okaże się zwłaszcza twórczość Josepha Ratzingera łącząca w sobie ortodoksyjne katolickie myślenie z wychyleniem ekumenicznym pozwalającym zidentyfikować zbieżności oraz różnice katolicko-protestanckie⁵.

1. Prezentacja poglądów Johna Webstera

1.1. Kościół jako *creatura verbi divini* i słuchacz *viva vox Dei*

We współczesnej (postkrytycznej) teologii Pismo i jego interpretacja rozpatrywane są jako nierozdzielne od życia i praktyki wspólnoty wiary, co może prowadzić według diagnozy Webstera do eklezjologii immanentystycznej (*immanentist ecclesiology*). Skutkowałaby ona utratą z pola widzenia eschatologicznej koncepcji Kościoła oraz przesuwiała punkt ciężkości z działania Bożego na praktykę Kościoła. Albo, innymi słowy, czyniłaby z doktryny Pisma Świętego aspekt doktryny Kościoła, zamiast

¹ John Webster (1955–2016) to światowej klasy teolog anglikański, współzałożyciel periodyku *International Journal of Systematic Theology*. Zob. prezentację osoby i dzieła uczonego w: Davidson, „John Webster”, 1–18; Davidson, „John”, 17–36.

² Chodzi tutaj o dogmatyczny namysł nad pochodzeniem, naturą, funkcją i celem Pisma Świętego w Boskiej zbawczej samo-komunikacji – por. Webster, *Holy Scripture*, 2, 5–6, 21, 28, 31; Webster, *The Domain of the Word*, 4, 6; Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 245–247; Sarisky, „Scripture”, 119.

³ Webster, *Holy Scripture*, 42; por. Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 246–247; Fowl, *Theological Interpretation*, 6–7; Zatwardnicki, „Objawienie – uświęcenie – natchnienie”, 97–147.

⁴ Webster, *Holy Scripture*, 42–43. Również czytanie (Webster preferuje ten termin nad „interpretacją”) Pisma Świętego opisuje *sub specie divinitatis* – por. Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 245.

⁵ Por. *Joseph Ratzinger and the Healing*.

wiązać ją z doktryną objawienia⁶. Właściwie pojmowana eklezjologia zdaniem Webstera „jest funkcją chrześcijańskiej doktryny Boga, a w szczególności eschatologicznej rzeczywistości Bożego daru z samego siebie (*God's self-gift*), którego zwiastowaniu służy Pismo Święte. Naturalnym korelatem Pisma Świętego nie jest Kościół, lecz objawienie. Pismo nie jest słowem Kościoła; Kościół jest Kościołem słowa”⁷. *Ecclesia nata est ex Dei Verbo*⁸. Reformowany teolog wyraża przekonanie, że Kościół jako *creatura verbi divini* jest przez cały czas Kościołem słuchającym; sam zmartwychwstały Chrystus w mocy Ducha Świętego głosi swoje słowo Kościołowi przez posługę Pisma Świętego⁹.

W tym miejscu należy się dopowiedzenie, gdyż w myśli Webstera temat związku Zmartwychwstałego z Pismem jest tak znaczący, że z niego wyprowadza on wnioski na temat natury oraz interpretacji Pisma Świętego. Otóż teolog twierdzi wręcz, że „historyczną lokalizacją Pisma Świętego jest teraźniejszość konstytuowana przez obecność i dzieło Jezusa Chrystusa; społeczną lokalizacją Pisma jest wspólnota świętych”¹⁰.

Zdaniem uczonego należy się sprzeciwić współczesnym hermeneutom, którzy absolutyzują własną perspektywę czasową. Wskutek tego immanentystycznego podejścia muszą konstruować pomosty nad przepaścią między przeszłością, w której słowo zostało zapisane, a teraźniejszością interpretacji. Nie uwzględniają oni, że Jezus Chrystus żyje i jako wywyższony dzieli wieczność i nieskończoność Boga, a zatem jest wolny od ograniczeń czasowych, co znaczy, że może uobecniać się we wszystkich czasach i miejscach. Zmartwychwstały warunkuje czas i przestrzeń, które istnieją jedynie w Jego obecności (por. Kol 1,17–18). Przyjęcie tej perspektywy pozwala w przekonaniu Webstera uchwycić, że teksty biblijne, jako świadectwa prorockie i apostołskie, są zarazem aktami komunikacji w teraźniejszości, a nie jedynie świadectwem przeszłej komunikacji. Sam Zmartwychwstały staje się głównym komunikującym, który choć nie przekreśla pierwotnych pośredników komunikacji (kontra „doketyzmowi”), wiąże ich ze sobą i posługuje się ich słowami w celu mówienia o sobie i o wszystkim w Jego świetle, tak że przeszłe akty komunikacji zostają doprowadzone w ten sposób do spełnienia; dlatego interpretacja tekstu jest słuchaniem go jako słowa Pana¹¹.

Społeczną lokalizacją czytania i interpretowania Biblii jest wspólnota kościelna jako słuchająca i posłusznie reagująca na natchnione teksty¹². Ta zgromadzona wokół żyjącego Chrystusa społeczność jest stworzeniowym odpowiednikiem

⁶ Webster, *Holy Scripture*, 43–44, 48.

⁷ Webster, *Holy Scripture*, 44.

⁸ Webster, *Holy Scripture*, 52.

⁹ Webster, *Holy Scripture*, 44; por. Webster, *The Domain of the Word*, 25; Webster, *Holy Scripture*, 46 i cytowane tam: Jüngel, *Theological Essays*, 205.

¹⁰ Webster, *The Domain of the Word*, 41; por. 43.

¹¹ Webster, *The Domain of the Word*, 42–43, 45.

¹² Por. Sarisky, „Scripture”, 125–126.

Jego zmartwychwstałej obecności. Członkowie wspólnoty świętych są słuchaczami Jego słowa gromadzącego Kościół – słowo to jest źródłem i trwałym warunkiem istnienia Kościoła. Kościół jest rozumiany przez Webstera jako kategoria teologiczna – mówić o Kościele to mówić o Bogu, a dokładniej o Zmartwychwstałym powołującym tę rzeczywistość do istnienia i ją podtrzymującym¹³. Zgromadzenie wokół Chrystusa dokonuje się z łaski i jest wypełnieniem odwiecznego postanowienia (por. Ef 1,11–12)¹⁴. Jako *creatura verbi divini* Kościół nie jest modulacją istniejącej wcześniej rzeczywistości, lecz jego istnienie pochodzi z panowania, pojednania i objawieniowej obecności Chrystusa; Kościół nie tyle uczestniczy w istnieniu Zmartwychwstałego, ile jest przez Pana powoływany do życia¹⁵.

„To, co nadaje kształt i ciągłość historii Kościoła, to fakt, że wywyższony Chrystus, przemawiając do Kościoła, czyni go odbiorcą objawienia”¹⁶. Zgromadzenie, które słucha, odpowiada wyznaniem oraz świadectwem¹⁷. Relacja Kościoła do Pisma Świętego jest relacją wiary do słowa Bożego. Terminem „słowo Boże” obejmuje Webster cały przekaz Boży objawiający dar Boga w Trójcy jedynego kierującego stworzenie do zbawczego celu¹⁸. „Kościół istnieje w przestrzeni stworzonej przez słowo. [...] Kościół istnieje i trwa, ponieważ Bóg jest komunikacyjnie obecny; powstał przez słowo i jest przez nie niesiony; jest on (jak często mówią reformatorzy) *solo verbo*. «Słowo», z którego wywodzi się Kościół, jest więc twórczością Pana – Tego, który jako Ojciec, Syn i Duch Święty powołuje do życia to, czego nie ma”¹⁹.

Z tym *solo verbo* koresponduje *sola fide* – wiara jako dar Ducha Świętego, a nie wynik współpracy Boga z człowiekiem. Duch tworzy Kościół jako zgromadzenie tych, którym podarowano wiedzę o zbawczej miłości Boga. Tego rodzaju aktywność Ducha jest nieodłączna od słowa, bo wiara pokłada ufność w Boże obietnice (słowo Boga w Ewangelii). Konsekwentnie z nierozłączności słowa i wiary oraz ich prymatu wynika pierwszeństwo działania Boga w Kościele²⁰. Zatem obecność Pisma Świętego w życiu Kościoła nie może być obecnością immanentnej wielkości kościelnej (*an immanent ecclesial entity*). Nie jest Pismo jedną z części – nawet najważniejszą – „kapitału” Kościoła. Przeciwnie, „Pismo działa, zmuszając Kościół do zewnętrznej, «ekstatycznej» orientacji we wszystkich jego przedsięwzięciach; buduje kościół, otwierając go na oścież (*by breaking the church open*), a zatem w dużej mierze

13 Webster, *The Domain of the Word*, 43–44.

14 Webster, *The Domain of the Word*, 43–44.

15 Webster, *The Domain of the Word*, 44.

16 Webster, *The Domain of the Word*, 44.

17 Webster, *The Domain of the Word*, 45.

18 Webster, *Holy Scripture*, 44.

19 Webster, *Holy Scripture*, 44; por. Webster, *Holy Scripture*, 45–46: „Jako stworzenie słowa Bożego jest Kościół ukonstytuowany przez działanie Boże” (Webster cytuje tutaj C. Schwöbela).

20 Webster, *Holy Scripture*, 44–45; por. Webster, „Hermeneutics in Modern Theology”, 317; Topping, *Revelation, Scripture*, 50–51.

rozwalając go (*by breaking the church down*)²¹. Mimo że tylko w Kościele jako stworzeniu słowa słowo to może być słyszane, to jednak kanon Pisma jako tekstualny instrument mowy Bożej winien być „nożem w sercu Kościoła”²².

Stabilność Kościoła ugruntowana jest zatem poza Kościołem, w słowie i jego słudze – Piśmie (jako destabilizującym, a zarazem sprawiającym ciągłość i spójność); byt Kościoła leży poza nim samym, w sądzie i miłosierdziu przychodzącym spoza niego²³. Kościoła gotowość na to, by jego życie było przekształcone czy zrewolucjonizowane realizuje się dzięki Pismu Świętemu, przez które dociera *viva vox Dei*, a Duch Święty przełamuje i reformuje (*breaks and reforms*) wspólnotę²⁴. „Pismo Święte jest *viva vox Christi*, przez którego świadectwo Jezus Chrystus zwiastuje samego siebie”²⁵ oraz „różgą swoich ust” (Iz 7,14) uderza nie tylko w świat, ale i w Kościół²⁶. Pismo „to miecz Boży wychodzący z ust Zmartwychwstałego. I dlatego nie może być «spójności Biblii i Kościoła», nie może być «wzajemnie konstytutywnej obopólności» między świadectwem Pisma Świętego a wspólnotą słowa, lecz tylko ich asymetria”²⁷.

1.2. „Duchowa widzialność” i apostołskość Kościoła oraz Pisma

W związku z tym, co wyżej powiedziano, Webster przyjmuje, że „widzialność Kościoła, której częścią jest Pismo Święte, jest widzialnością duchową”. Byt Kościoła określany przez niego „ektopowym” (*ectopic*) znajduje się w bycie i akcie stwarzającego i przekazującego Ewangelię Boga; miałoby to jego zdaniem stanowić o tym, że Kościół nie jest przede wszystkim widzialną wielkością społeczno-historyczno-empiryczną, ale wielkością duchową – niewidzialnym nowym stworzeniem, nową ludzkością niesprowadzalną do jednej z ludzkich społeczności. Najpierw Kościół jest wydarzeniem duchowym, a dopiero wtórnie – widzialną historią naturalną oraz ustrukturyzowaną formą życia wspólnego²⁸. „Od strony negatywnej oznacza to, że Kościół jest «niewidzialny», to znaczy, że nie jest po prostu tożsamy z jego namacalnym kształtem jako ludzki porządek społeczny. Od strony pozytywnej oznacza to, że Kościół ma prawdziwą formę i widzialność o tyle, o ile otrzymuje

21 Webster, *Holy Scripture*, 46, dot. cytatu i parafrazy; por. Topping, *Revelation, Scripture*, 70 (przyp. 335), 149.

22 Por. Webster, *Word and Church*, 46; Davidson, „John Webster”, 9.

23 Webster, *Holy Scripture*, 46; por. także: Jüngel, *Das Evangelium*, 64, 77–79, 87–88.

24 Webster, *Holy Scripture*, 47, 52; Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 249.

25 Webster, *The Domain of the Word*, 45.

26 Webster, *Holy Scripture*, 50.

27 Webster, *Holy Scripture*, 52; Webster polemizuje tutaj z wypowiedziami George’a Lindbecka (wewnętrzny cytaty), do którego artykułu niestety nie mam dostępu.

28 Webster, *Holy Scripture*, 47–48. Webster pisze również o „duchowej widzialności” nowej historii nowego stworzenia, w której lokuje się również Pismo Święte – por. Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 248.

łaskę Bożą przez życiodajną obecność Słowa i Ducha. Jego widzialność jest zatem widzialnością duchową²⁹.

Podobnie Pismo Święte nie jest jednym z aspektów uporządkowanego życia wspólnoty czy, jak to nazywa Webster, częścią immanentnego chrześcijańskiego kodu kulturowego (*immanent Christian cultural code*). Jako słowo ludzkie służące słowu Bożemu uczestniczy za to w duchowej widzialności Kościoła jako bytu pozostającego w związku z ekonomią zmartwychwstałego samozwiastującego się (*self-heralding*) Chrystusa oraz życiodajnego i uświęcającego Ducha Świętego³⁰. W ten sposób Pismo służy objawieniu Bożemu³¹. Właśnie odniesienie Pisma do objawienia jest ową „zewnętrznością” Pisma, a nie jego widzialna tekstualność – bo ta zawsze służy *viva vox Dei*³².

Historia Kościoła jako widzialności duchowej nie jest li historią naturalną, lecz duchową. Webster staje na stanowisku, że ta „historia Kościoła, której częścią jest Pismo Święte, jest historią apostołską³³. Jako taka wspólnota nie jest oczywiście totalnie odmienna od ludzkich zgromadzeń i instytucji – uczony rozróżnia tutaj „duchową widzialność” od „uduchowionej niewidzialności³⁴. Apostolskość zasadza się na samym Chrystusie udzielającym pełnomocnictwa i posyłającym³⁵. Jest więc związana z przywoływaniem (*evocation*) przez Słowo, wiarą Kościoła i charakterem jego widzialności³⁶. Supremacja należy tutaj do Bożego działania – apostolskość kieruje ku Panu Kościoła, a nie ku Jego sługom³⁷. Webster sprzeciwia się „naturalizacji apostołskości” przez wiązanie jej z uporządkowaną posługą, zamiast wyprowadzania jej z chrystologiczno-pneumatologicznej koncepcji³⁸.

Warto sięgnąć do myśli Thomasa F. Torrance’a, szkockiego teologa poważanego przez Webstera, któremu ten poświęcił jeden z rozdziałów książki *The Domain of the Word*. Torrance utrzymywał, że objawienie może być jedynie objawieniem Boga przez Boga, którego ludzie mogą poznać dzięki stwórczej mocy słowa Bożego skierowanego do nich w ludzkiej myśli i języku. Zatem objawieniowa mowa nie jest mową czystą, lecz mieszaną (*is not pure but mixed*), możliwą dzięki wybraniu i uświęceniu stworzeniowych form. Ta możliwość unii słowa niestworzonego i stworzonego (oraz rozumu niestworzonego i stworzonego) znajduje swoje uzasadnienie w misterium Wcielenia. Słowo nie porzuca swojego Bóstwa, gdy kontynuuje działanie w horyzontalnych wymiarach ludzkiej egzystencji oraz historii – staje się słowem

29 Webster, *Holy Scripture*, 47–48.

30 Webster, *Holy Scripture*, 48.

31 Webster, *Holy Scripture*, 52.

32 Por. Webster, *Holy Scripture*, 49–50; Topping, *Revelation, Scripture*, 70 (przyp. 335).

33 Webster, *Holy Scripture*, 50.

34 Webster, *Holy Scripture*, 50.

35 Webster, *Holy Scripture*, 50.

36 Webster, *Holy Scripture*, 50.

37 Webster, *Holy Scripture*, 50.

38 Webster, *Holy Scripture*, 51.

Chrystusa przebywającym wśród ludzi. Tę horyzontalną rzeczywistość stanowi zbiorowe życie wspólnoty apostołskiej, której posłany został Duch Święty i w której ukształtowały się natchnione pisma. Torrance uwypuklał konieczność dokonującego się dzięki sile sprawczej Ducha Świętego przejścia od Jezusa Chrystusa jako Słowa Bożego do Jezusa Chrystusa jako słowa człowieka do człowieka – a zatem słowa przekazywanego w myśleniu i słowach ludzkich. Sam Chrystus przez swojego Ducha dopełnia swojego samoodślonięcia w apostołskim umyśle i rozumieniu³⁹.

Jak zauważa Webster, to rozszerzenie komunikacyjnej obecności Chrystusa na kerymę apostołską staje się podstawą ontologii Pisma. Przyjmując formę w ludzkim języku i myśli, słowo Nowego Testamentu staje się odpowiednikiem (*counterpart*) wcielonego Słowa powstałego z martwych i wyniesionego na prawicę Ojca; dzięki temu w całej historii Pismo może stanowić mowę Chrystusa. Ekonomiczna trajektoria objawienia przebiega od Słowa Bożego jako zrozumiałej obecności niestworzonego przez Boską obecność przybierającą postać stworzoną (najpierw we Wcieleniu, następnie w pochodnej wspólnotie apostołskiej odniesionej do Chrystusa) aż po Pismo Święte jako zrozumiałą artykulację tego odniesienia do stwórczego Słowa. W skrócie: objawienie – Wcielenie – świadectwo apostołskie – Pismo Święte. Innymi słowy, razem z objawieniem się Boga w Chryście dokonała się rewolucja w poznaniu Boga i powstał nowy świat myśli i mowy, w którym to objawienie może być rozumiane i interpretowane (Torrance pisze o „umyśle apostołskim” – *the apostolic mind*). Biblia zatem nie jest tożsama ze słowem Bożym (nie zastępuje unii hipostazy), relacja ludzkiego do boskiego jest asymetryczna⁴⁰.

Jedną z funkcji Pisma Świętego jest dawanie wyrazu obecności Boga oraz otwieranie wspólnoty wierzących na odmiennosc słowa Bożego. Z tego zaś wynika rozgraniczenie między Pismem i Tradycją, nawet jeśli, jak przyznaje autor *Holy Scripture*, nie są one absolutnie oddzielone od siebie⁴¹. Pismo nie może zostać jego zdaniem wchłonięte przez historię składających się na tradycję znaczeń Pisma; tradycja jest słuchaniem słowa, a nie nowym aktem mówienia⁴². Nie wolno zacierać rozróżnienia między Bogiem powołującym wspólnotę do istnienia a samą wspólnotą, między słowem Boga a jego słuchaniem: „Pismo Święte, uświęcone i natchnione do pełnienia swego urzędu, świadczy o tym słowie w historii Kościoła, aby historia Kościoła stała się apostołska w nowych aktach wiary i słuchania”⁴³. W innym miejscu Webster podkreśla, że „eklezyjologia słowa winna być ożywiana poczuciem rozróżnienia – ale nie

³⁹ Webster, *The Domain of the Word*, 91–93.

⁴⁰ Webster, *The Domain of the Word*, 93–95, 98; por. Torrance, *The Christian Doctrine*, 34–35; Torrance, *Divine Meaning*, 241. Trzeba tu nadmienić, że Webster krytykuje stosowanie analogii inkarnacyjnej względem Pisma Świętego – por. Webster, *Holy Scripture*, 22–23; Webster, *The Domain of the Word*, 14.

⁴¹ Webster, *Holy Scripture*, 51.

⁴² Webster, *Holy Scripture*, 51–52. Webster dyskutuje tutaj z poglądami Yves'a Congara.

⁴³ Webster, *Holy Scripture*, 52.

oddzielenia – słowa i Kościoła, *sermo divina* i jego recepcji. Rozróżnienie między bytem niestworzonym i stworzonym jest eklezjologicznie fundamentalne⁴⁴.

1.3. Autorytet Pisma Świętego w Kościele

Dopiero tak zarysowana dogmatycznie relacja Pisma Świętego do Kościoła umożliwia zdaniem Webstera prawidłowe pojmowanie autorytetu Pisma oraz charakteru kościelnego aktu rozpoznania i ustalenia kanoniczności pism⁴⁵.

Webster lokuje autorytet Pisma w kontekście soteriologicznym, wskazując na miejsce Pisma w ekonomii łaski; Duch Święty nadaje Pismu autorytet do ożywiania Kościoła, a Kościół słuchający uznaje to dokonujące się przez Pismo działanie Ducha za służące słowu Bożemu. Na tym podstawowym fakcie bazuje rola Pisma w argumentacji teologicznej i moralnej, a także w przepowiadaniu oraz liturgii⁴⁶. Innymi słowy, „Kościół nie jest kompetentny do nadania autorytetu Pismu Świętemu, tak samo jak nie jest kompetentny ani do bycia Kościołem mówiącym zanim stanie się kościołem słuchającym, ani do przyznania sobie mandatu apostołskiego”⁴⁷. Autorytet Pisma nie wynika z używania pism natchnionych przez Kościół, nie jest *post factum* dokonany uznaniem uświęconego zwyczaju. Pismo może sprawować autorytet *de facto*, bo już posiada autorytet *de iure*⁴⁸.

Ten wciąż podkreślany przez protestanckiego uczonego prymat Pisma – i leżący u jego podstaw prymat Boga objawiającego się – nad Kościołem nie oznacza jednak zerwania więzi między nimi. Webster przestrzega przed wynoszeniem Pisma ponad kontekst kościelny, gdyż oznaczałoby to oderwanie Pisma od objawieniowego kontekstu – to w życiu i działaniu Kościoła wierzący spotykają zbawczą obecność Boga⁴⁹. Nie z „formalnej nadprzyrodzoności”⁵⁰ natchnionych pism należy wyprowadzać autorytet Pisma, ale z jego roli rozpatrywanej na szerszym tle uświęcającej, dającej

44 Webster, *The Domain of the Word*, 24; por. *ibidem*, 24–25: „It is for this reason that the language of ‘participation’ must be treated circumspectly”. Webster odnosi się tutaj do poglądów Matthewa Leveringa (*Participatory Biblical Exegesis*, 139–140), które krytykuje następująco: „But the teaching church is first and foremost the hearing church, a domain of receiving before one of teaching and proclamation; in a real sense, the Word is and must remain alien if it is to communicate its benefits” – Webster, *The Domain of the Word*, 25. Z kolei Levering zauważał (*Participatory Biblical Exegesis*, 164, przyp. 51) w podejściu Webstera brak pełnego sakramentalnego (chrystologicznego i pneumatologicznego) ujęcia Kościoła.

45 Webster, *Holy Scripture*, 52, 66.

46 Webster, *Holy Scripture*, 52–53, 55.

47 Webster, *Holy Scripture*, 53.

48 Webster, *The Domain of the Word*, 19; Webster, *Holy Scripture*, 53.

49 Webster, *Holy Scripture*, 55; por. East, *The Doctrine of Scripture*, 30.

50 Z tego rodzaju formalizacją ma się do czynienia, uważa Webster, gdy autorytet Pisma wyprowadzony zostaje ze sposobu jego (natchnionej) genetyzacji zamiast lokowania go w funkcji służby Pisma objawieniu Bożemu. Autorytet zostaje wtedy zakorzeniony w formalnej właściwości Pisma i zredukowany do „formalnej nadprzyrodzoności” niezintegrowanego w sposób satysfakcjonujący z rolą Pisma jako głosiciela Ewangelii zbawienia Kościołowi – por. Webster, *Holy Scripture*, 55.

natchnienie i sprawiającej autorytet obecności Boga; Ducha jako Tego, który pozwala rozpoznać i zaufać roszczeniom Ewangelii; Kościoła jako wspólnoty zgromadzonej wokół słowa Bożego⁵¹. Jednak Kościół nie jest „miejszem” Pisma Świętego w tym sensie, że jest pełniejszą rzeczywistością, z której Pismo się wywodzi. Istnieje prawdziwa zewnętrzność Pisma Świętego w stosunku do Kościoła nie dlatego, że Pismo istnieje w oderwaniu od jego słuchaczy, ale dlatego, że zwracając się do Pisma, Kościół nie zwraca się do swojego własnego głosu, ale do głosu nieskrępowanego i samozwiastującego się Zmartwychwstałego, z którego ust wychodzi Pismo Święte (por. Ap 1,16)⁵².

Podkreślenia domaga się tutaj aspekt dynamiczny autorytetu Pisma Świętego; nie wystarczyłaby afirmacja formalno-prawnego statusu Pisma w Kościele, jakby tego rodzaju raz na zawsze złożone wyznanie było czymś skończonym – raczej należy uznawać „ciągły mandat ewangeliczny” (*‘a continuous evangelical mandate’*)⁵³. „Wyznanie autorytetu Pisma Świętego jest częścią istnienia Kościoła we wdzięcznym i skruszonym uznaniu *benevolentia Dei* poprzez dar Ducha. [...] Jest to radosna afirmacja mocy *sola gratia* i *sola fide* w dziedzinie znajomości Ewangelii”⁵⁴.

Webster utrzymuje, iż „autorytet Pisma Świętego jest autorytetem Pana Kościoła i Jego Ewangelii, a więc nie może być uczyniony immanentną cechą egzystencji Kościoła. Autorytet Pisma Świętego w Kościele jest funkcją autorytetu Pisma Świętego nad Kościołem”⁵⁵. Dlatego uznanie autorytetu Pisma nie jest ze strony Kościoła aktem jego autonomii, lecz właśnie wystawieniem się na osąd ze strony Pisma⁵⁶. Gdzie można powiedzieć *scriptura sacra locuta, res decisa est*, tam nie jest możliwy stabilny, ustawowy projekt ludzki ze statycznym i zamkniętym układem relacji i trwałością historyczną. Kościół musi pozostawać kulturą „otwartą”, a nie bałwochwalczo zamkniętą – nie chodzi o nieokreśloność czy niedokończony i niemożliwy do ukończenia projekt, lecz otwartość na słowo Boże i poddanie się jego prorocत्वu; Kościół jest bowiem przestrzenią ekonomii samoobecności Boga, w której Pismo odgrywa szczególną rolę, umożliwiając trwanie nie po objawieniu, ale w jego rewolucyjnym centrum⁵⁷.

Naturalnie tak rozumiana relacja między Pismem i Kościołem domaga się uzupełniających refleksji na temat genezy Pisma Świętego; innymi słowy, autorytet Pisma wiąże się z kwestią autorstwa Biblii.

⁵¹ Webster, *Holy Scripture*, 55–56.

⁵² Webster, *The Domain of the Word*, 44–45; por. Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 255.

⁵³ Webster, *Holy Scripture*, 21. Cytat pochodzi z: Berkouwer, *Holy Scripture*, 36.

⁵⁴ Webster, *Holy Scripture*, 56.

⁵⁵ Webster, *Holy Scripture*, 56.

⁵⁶ Webster, *Holy Scripture*, 57.

⁵⁷ Webster, *Holy Scripture*, 57. Webster cytuje tutaj Richarda Niebuhra, do którego książki *The Meaning of Revelation* nie mam niestety dostępu.

1.4. Oświecający i dający natchnienie Duch Święty

Autorstwo Pisma rozpatruje Webster od strony materialnej i formalnej. Druga z nich dotyczy teologii natchnienia, pierwsza zaś teologii powołania i uświęcenia (uświęcenie jest jedną z kluczowych kategorii w spuściźnie uczonego). Choć wszelkie działania *ad extra* Boga dotyczą oczywiście całej Trójcy, to przyczynę Pisma Świętego można odnosić przede wszystkim do natury działania Ducha Świętego. Zadaniem aspektu formalnego jest wyjaśnienie związku przyczynowości boskiej i ludzkiej w genezie natchnionych pism (to zaś domaga się przyjęcia adekwatnych metafizycznych założeń dot. przyczynowości)⁵⁸.

Podstawową przyczyną i autorem Pisma jest Bóg; to On ustanawia, powołuje i uświęca proroków i apostołów, którzy dzięki temu stają się odpowiednimi narzędziami boskiego nauczania (por. Tt 1,1–3). Webster podkreśla, iż jeszcze przed założeniem świata i początkiem egzystencji apostoła, Bóg powołuje apostoła i wydziela go do pełnienia apostołskiego urzędu (por. np. Ef 1,4; Ga 1,1.15; Dz 9,15; Rz 1,1). Następnie w czasie kształtuje jego wolę, serce i umysł (odnowiona natura), i ta formacja jest już częścią uświęcenia dla wypełnienia posługi; choć Bóg jest tu działającym czynnikiem, to skutkiem Jego aktywności jest realna zmiana po stronie stworzenia na podobieństwo pierwszego stworzenia *ex nihilo* (por. Ef 2,10)⁵⁹. Dzięki temu „prorok i apostoł jest instrumentalnym lub wtórnym autorem w służbie Boga, pierwszorzędnego autora; Boże działanie, które porusza to dzieło prorockie i apostołskie, jest natchnieniem”⁶⁰.

Teologię natchnienia należy rozpatrywać w związku z teologią działania i charakteru Osoby Ducha Świętego w stworzonym świecie. Duch jest zarówno Panem, jak i Ożywicielem. Jako Pan pozostaje głównym i suwerennym poruszycielem w aktach wybrania, wydzielenia oraz w natchnieniu, a jako dawca życia – jest przyczyną udoskonalającą stworzenia, by mogły służyć Mu swoimi mocami autorskimi; wybranie, oddzielenie i uświęcenie nie tylko że nie naruszają stworzoneości, ale wręcz ją stwarzają, podtrzymują i prowadzą do doskonałości⁶¹. W takim ujęciu natchnienie nie może być oczywiście ekstatycznym porwaniem czy opętaniem (*possession*) przez Ducha Świętego, lecz „jest dziełem Boga-Ducha, który sprawia, że prorocy i apostołowie, jako wybrane przez Boga narzędzia, powołani, uświęceni i wyposażeni w niezbędne dary przez łaskę Bożą, piszą w taki sposób, że akty ich autorstwa oraz ich wytwory mogą służyć Bożemu dziełu nauczania Ludu Bożego”⁶².

58 Por. Webster, „On the Inspiration”, 242; por. East, *The Doctrine of Scripture*, 28.

59 Webster, *The Domain of the Word*, 44; por. Webster, „On the Inspiration”, 242–243.

60 Webster, „On the Inspiration”, 244.

61 Webster, „On the Inspiration”, 244; Webster, *Holy Scripture*, 27; por. East, *The Doctrine of Scripture*, 89–90.

62 Webster, „On the Inspiration”, 244.

Teolog opiera swoje wywody w kwestii natchnienia na biblijnym *locus classicus* – 1 P 1,21. Matthew Levering pozytywnie ocenia egzegezę tego ustępu Pisma⁶³, ale moim zdaniem pozostawia ona wiele do życzenia, a przede wszystkim ten wyizolowany fragment nie może stanowić wystarczającej podstawy do rozwijania doktryny o natchnieniu. Webster wyprowadza z niego wnioski na temat trzech aktów – odrębnych, ale nieodłącznych (*co-inherent*) i mogących być równoczesnymi (*concurrent*)⁶⁴:

- (1) Dzieło oświecenia biblijnych autorów. Polega na tym, że Duch Święty obdarza pisarza zrozumieniem (praktycznym lub teoretycznym) Boga i wszystkich rzeczy w odniesieniu do Boga. Ożywienie inteligencji przeciwdziała szkodom spowodowanym przez grzech w sferze poznania. Przykładami mogą tutaj być: wizjoner z Apokalipsy, który zanim usłyszał przesłanie, musiał znaleźć się „w Duchu”; apostoł, któremu Duch Boży udzielił objawienia, a nawet zaopatrywał w odpowiednie słowa, by ten głosił tajemnicę mądrości Bożej (por. 1 Kor 2,7–11.13)⁶⁵.
- (2) Impuls do pisania pochodzący od Ducha Świętego. Nieraz przybiera postać bezpośredniego *mandatum scribendi* (tak w Ap 11,11.19), ale zwykle obejmuje komunikację wiedzy prorockiej czy apostoelskiej włączającą prawdziwe autorstwo biblijnych pisarzy – piszących jednak z ustanowienia Bożego⁶⁶. Choć powołanie i autoryzacja pochodzą z Bożej wiedzy o samym sobie oraz ustanowienia wiecznego, to „Boski *mandatum* jest przyswojony (*appropriated*), tak że staje się wewnętrznym impulsem”, a teksty biblijne, „którym daje początek, są w najpełniejszym sensie aktami, które powstają także z własnej woli i zrozumienia pisarza”⁶⁷.
- (3) Duch Święty dostarcza pisarzom natchnionym nie tylko *res*, ale i *verba*, którymi zostają one wyrażone. Przy czym, raz jeszcze, hagiografowie nie są całkowicie pasywni, pozostają świadomymi i rozumnymi autorami, choć ich działalność nie jest w pełni oryginalna (bo piszą ἀπό θεοῦ). Można zatem mówić o natchnieniu werbalnym nie sprowadzając go ani do teorii „dyktatu” ani nie popadając w ryzyko, na które wskazywał Karl Barth. Szwajcarski teolog podkreślał niebezpośrednią tożsamość Biblii i objawienia i przestrzegał przed sprowadzeniem dynamicznego Bożego objawienia do statycznego „bezpośredniego objawienia” w Piśmie. Natchnienie jest, zaznacza Webster, jedynie jednym z dzieł Boga w relacji do Pisma Świętego i nie zastępuje teologii boskiego nauczania⁶⁸.

⁶³ Por. Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 102: „[...] Webster offers a significant (though brief) exegesis of 2 Peter 1 [...]”.

⁶⁴ Webster, „On the Inspiration”, 242, 245; por. Sarisky, „Scripture”, 124.

⁶⁵ Webster, „On the Inspiration”, 245; por. także: Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, nr. 39–42 oraz 45–49; Witczyk, *Natchnienie*, 79–90.

⁶⁶ Por. Webster, „On the Inspiration”, 245.

⁶⁷ Webster, „On the Inspiration”, 246 – dot. cytatu i parafrazy.

⁶⁸ Por. Webster, „On the Inspiration”, 246; por. East, *The Doctrine of Scripture*, 47. Apologię natchnienia werbalnego daje Webster w: Webster, *Holy Scripture*, 37–38; Webster, *The Domain of the Word*, 16, 59, 112; Webster, „On the Inspiration”, 249.

1.5. Ustanowienie kanonu – kierowana Duchem decyzja Kościoła

Webster cały proces włączania jednych tekstów do kanonu i wyłączenia innych widzi jako objęty działaniem Boga i lokuje w szerszej kategorii uświęcenia. Przestrzega przed naturalistycznym pojmowaniem aktu „kanonizacji”, a mimo że uwzględnia ludzki i eklezjalny element tego procesu, aktywność Kościoła domaga się jego zdaniem postrzegania z perspektywy teologicznej, a dokładniej: chrystologicznej i pneumatologicznej⁶⁹.

Jeśli chodzi o perspektywę chrystologiczną, uczyony zwraca uwagę na charakter Kościoła jako zgromadzenia wokół Zmartwychwstałego, którego autowypowiedź (*self-utterance*) jest zapośredniczona w biblijnym świadectwie. Tego rodzaju mediacja nie sprawia, że od momentu spisania tekstów biblijnych Chrystus pozostaje bezczynny, owszem, właśnie w świadectwie, przede wszystkim apostoelskim, wciąż realizuje się komunikacyjna obecność Chrystusa w mocy Ducha Świętego. Webster, podążając za myślą Thomasa F. Torrance’a, uznaje, że do doktryny Pisma Świętego należy również doktryna apostołatu, bo w apostołach Chrystus niejako rozszerza swoje słowo, wypowiadając się w myśleniu i języku stworzenia (odkupienie oznacza również odkupienie stworzonych form komunikacji)⁷⁰.

Pneumatologiczne ujęcie ukazuje proces formowania się kanonu jako wydarzenie kierowane przez Ducha Świętego. Zachowanie pism apostoelskich, podkreśla Webster za Friedrichem Schleiermacherem, to dzieło Ducha uznającego swoje własne wytwory poprzez charyzmatyczny dar rozpoznawania tego, co prawdziwie apostoelskie⁷¹. Za Kalwinem odrzuca możliwość, by akt uznania kanoniczności był osądem ludzkim, a autorytet Pisma rodził się na mocy decyzji Kościoła⁷². Chodzi według niego o akt receptywny, dokonującą się w Duchu Świętym aprobatę i posłuszną zgodę na to, co pochodzi od Boga⁷³.

Webster wymienia cztery cechy tego aktu uznania kanoniczności, które umiejscawiają go w ramach zbawczej samokomunikacji Boga oraz łaski Bożej i panowania Chrystusa⁷⁴. Po pierwsze, osąd Kościoła jest aktem wyznania poprzedzającego i narzucającego się Kościołowi *viva vox Christi* mediowanego w świadectwie apostoelskim. Pierwszorzędnie to Duch Święty wywołuje akceptację Kościoła, a jedynie drugorzędnie jest ona aktem wyboru i uznaniem ze strony Kościoła. Za Gerritem Berkouwerem pisze nasz teolog, że uznanie kanonu nie sprawia, że Pismo jest tym, czym jest, lecz ma wartość noetyczną⁷⁵. Po drugie, akt uznania kanoniczności, zanim sta-

69 Webster, *Holy Scripture*, 58–59; por. Sarisky, „Scripture”, 124.

70 Webster, *Holy Scripture*, 59–60; Webster, *The Domain of the Word*, 98.

71 Webster, *Holy Scripture*, 60; por. Schleiermacher, *The Christian Faith*, 602–603.

72 Webster, *Holy Scripture*, 60–61; por. Calvin, *Institutes*, I, 75; Calvin, *Institutes*, II, 1178.

73 Webster, *Holy Scripture*, 61–62.

74 Webster, *Holy Scripture*, 62–66.

75 Webster, *Holy Scripture*, 62–63; por. Berkouwer, *Holy Scripture*, 78.

nie się aktem autorytetu, jest najpierw aktem poddania się przychodzącej z zewnątrz normie, w przeciwnym wypadku Kościół monologowałby z samym sobą. Kościół spotyka w Piśmie swoją Głowę i słyszy głos Zmartwychwstałego⁷⁶. Po trzecie, proces formowania się kanonu jest zarazem uznaniem apostołskiego świadectwa, w którym wypowiada się Chrystus. Teksty biblijne ugruntowane są w „raz na zawsze” zbawczego aktu Boga⁷⁷. I w końcu po czwarte, jest zarazem zobowiązaniem do przestrzegania w życiu Kościoła kanonu jako normy kształtującej Kościół⁷⁸.

2. Krytyczna ocena i warunki asymilacji myśli Webstera

Systematyczne opracowanie przez Johna Webstera doktryny Pisma Świętego w aspekcie jej relacji z eklezjologią domaga się poważnego potraktowania. Na marginesie twórczości anglikańskiego uczonego katolicki teolog może postawić wiele wykrzykników – przy tych interesujących twierdzeniach, które mają w sobie potencjał dopełnienia czy „zreformowania” (w pozytywnym tego słowa znaczeniu) katolickiej teologii. Jednak ewentualne użytkowanie refleksji Webstera wymagałoby krytycznego jej przyswojenia, które w dużej mierze polegać musiałyby na „kontrreformacyjnej” polemice z najbardziej radykalnymi poglądami teologa reformowanego. Dlatego niżej zwracam uwagę przede wszystkim na znaki zapytania, jakimi spuścizna Webstera winna być opatrzona.

2.1. Zawężone ujęcie słowa Bożego

Na uwagę zasługuje przede wszystkim związek doktryny Pisma z doktryną objawienia. Kwestia ta zadomowiła się również w katolickiej teologii, czego znamiennym przykładem może być twórczość Josepha Ratzingera oraz Geralda O'Collinsa. Obaj teologowie zwracali uwagę na zależność refleksji nad naturą Pisma Świętego i jego interpretacji od nadrzędnej koncepcji objawienia Bożego⁷⁹. Trzeba przyznać, że u Webstera temat ten wybrzmiewa z całą mocą, a wyjściowa przesłanka wpływa na całość systematycznie prowadzonej myśli. Jednak należałoby zadać pytanie o to, dlaczego Webster nie wyciąga wszystkich konsekwencji z tej supremacji objawienia. Na podstawie jakich racji samoobjawienie Boże widzi jako dokonujące się właściwie jedynie drogą natchnionego świadectwa objawienia? Kościół apostołski odpowiedział na objawienie Boże przecież nie tylko świętymi pismami, ale również

⁷⁶ Webster, *Holy Scripture*, 63–64; Webster, *The Domain of the Word*, 46–47; por. *ibidem*, 19; Sarisky, „Scripture”, 124.

⁷⁷ Webster, *Holy Scripture*, 64.

⁷⁸ Webster, *Holy Scripture*, 64–65.

⁷⁹ O'Collins zresztą wprost odwoływał się do Webstera (*Inspiration*, 18).

całym swoim życiem. Gdy Webster pisze, że Kościół pozostaje „kulturą otwartą” dzięki Biblii, przez którą Zmartwychwstały kieruje swoje słowo, trzeba by do tego dodać, że również samo Pismo winno być „kulturą otwartą” na Kościół i Tradycję, by „słowo Boże nie uległo skrępowaniu” (2 Tm 2,9).

Jeśli jest prawdą, że relacja Kościoła do Pisma Świętego winna być relacją wiary do słowa Bożego, to z kolei trudno zgodzić się na sprowadzenie przekazu Bożego do słowa, jakie wywyższony Pan kieruje za pośrednictwem Pisma Świętego będącego narzędziem w Jego rękach. Co prawda Webster obstaje przy szerokim rozumieniu terminu „słowo Boże”, ale odnoszę wrażenie, że chodzi mu raczej o ciągłą komunikacyjną obecność Boga, a zatem o rozróżnienie objawienia od Pisma, a nie o powiązanie Pisma z szerszą rzeczywistością Kościoła i świętej Tradycji. Owszem Tradycję redukuje do historii odczytywań Pisma Świętego, które jako takie, a więc wyraz słuchania słowa, a nie aktu mówienia, winny być jego zdaniem odróżnione od samego słowa.

W katolickiej teologii Tradycja jest jednak rozumiana dużo szerzej. Przekazywanie Bożego objawienia oznacza komunikowanie darowanej ludziom pełni Boga i Jego darów⁸⁰, a słowo Boże udzielone za pośrednictwem apostołów przez Syna i Ducha było przekazywane w kościelnej doktrynie i głoszeniu, życiu i kulcie⁸¹, co wyklucza możliwości transmisji jedynie przez słowo spisane. W kontrze do tez Webstera trzeba powiedzieć, że chrystologiczna geneza nie daje się zredukować do samych słów Pana, ale obejmuje również Jego dzieła i zachowanie przekazane apostołom na drodze doświadczenia całości Osoby Chrystusa przekraczającego możliwości wysłowienia. Objawienie zatem – szeroko rozumiane słowo Boże – musi oznaczać prócz tego, co wypowiedziane, również to, co nie zostało wypowiedziane, a co nadało charakter chrześcijańskiej egzystencji również wykraczającej poza słowne możliwości jej wyrażenia⁸² – podkreślał Joseph Ratzinger.

Z kolei pneumatologiczny aspekt powstającej Tradycji każe poważnie brać pod uwagę pracę posłanego Kościołowi Ducha Świętego⁸³ pozwalającego na retrospektywne rozumienie niewypowiedzianego w tym, co zostało „wypowiedziane” (w szerokim rozumieniu tego słowa)⁸⁴. Soborowe *Spiritu Sancto suggerente didicerant* (DV 7) oznacza, że Duch Święty „poddawał” czy „podsuwał” hagiografom treści,

⁸⁰ Por. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, II, 666; Sobór Watykański II, *Dei verbum*, nr 7.

⁸¹ Por. Sobór Watykański II, *Dei verbum*, nr 8; Levering, *Engaging the Doctrine*, 140; Hahn, *Przymierze i komunizm*, 64.

⁸² Por. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, I, 667; Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 14. Por. także Sobór Watykański II, *Dei verbum*, nr 7.

⁸³ Duch nie przynosił nowego objawienia, ale interioryzował i pozwalał w nowy, głębszy sposób pojmować słowa i czyny Chrystusa – por. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, 103; Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, 169.

⁸⁴ Por. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, II, 667. Papińska Komisja Biblijna (*Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, nr 34) łączy kwestię Boskiego autorstwa ze związkiem apostołów z Chrystusem oraz Duchem Świętym.

jakie znalazły się co prawda na kartach ich pism⁸⁵, ale które w sposób oczywisty nie przekazują „całego” słowa skierowanego do Kościoła. Dlatego natchnione pisma, choć zamykają drogę do „od nowa” wyrażania niewypowiedzianego, otwierają możliwość ciągłego poszukiwania tego, co niewypowiedziane w wypowiedzianym, a przekazywanym w Piśmie i Tradycji. To właśnie w Tradycji „całe Pismo święte pełniej jest rozumiane i nieustannie skutecznie oddziałuje” (DV 8). Ojcowie soborowi posłużyli się metaforą zwierciadła świętej Tradycji i Pisma Świętego, w którym można kontemplować Boga (DV 7). A choć natchnione pisma „niezmiennie przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego”, to jednak za „najwyższą regułę swej wiary” uważa Kościół „Pisma te w połączeniu ze świętą Tradycją” (DV 21).

Należy afirmować, że również Tradycja jest słowem Boga albo przynajmniej że słowo Boga nie może zostać wysłuchane bez Tradycji. Dlaczego Zmartwychwstały nie miałby mówić również przez Tradycję apostołską będącą odpowiedzią na słowo, obecną wciąż w Kościele, skoro może to czynić przez zapisane słowo apostołskie? Jeśli zgodnie z poglądami reformowanego uczonego Trójca Święta powołuje do życia Kościół *ex nihilo* mocą *solo verbo* pochodzącego z panowania, pojednania i objawieniowej obecności Chrystusa, to przecież trzeba od razu dodać, że to panowanie, pojednanie i objawienie dokonuje się przez zjednoczenie w Ciele Chrystusa, a zatem na sposób inny niż w Starym Testamencie. To właśnie odróżnia lud Starego Przymierza od Kościoła – że teraz nie przez samo słowo gromadzi się społeczność, ale przez eucharystyczne Ciało Chrystusa wspólnota „wgromadzona” w Zmartwychwstałego staje się Ludem Boga⁸⁶. Jednak związek słowa z sakramentem właściwie w ogóle nie zostaje podjęty przez Webstera.

2.2. Niedowartościowanie misterium Eklezji

Webster odnotowuje zagrożenie utraty z pola widzenia chrystologiczno-pneumatologicznego fundamentu, jakie może wynikać z przeakcentowania więzi Pisma z Kościołem. Mimo generalnie trafnej diagnozy, recepta anglikańskiego uczonego idzie jednak w kierunku zbytowego separowania Pisma i Kościoła. Ucieczka przed pokusą mieszania, któremu teologowie katoliccy istotnie mogą ulegać, skutkuje

⁸⁵ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, nr. 6, 10; Witczyk, *Natchnienie*, 21; Muszyński, „Charyzmat natchnienia”, 39.

⁸⁶ Używane przez Pawła Apostoła określenie „Ciało Chrystusa” ma potrójną konotację: oznacza po pierwsze cieleśną egzystencję Jezusa ziemskiego, po drugie – sakramentalne uobecnienie człowieczeństwa wywyższonego Pana w czasie Uczty Pańskiej, i po trzecie – wynikającą z tego wspólnotę życia z Chrystusem-Głową oraz między wierzącymi (1 Kor 10, 16–17; 12, 27; Rz 12, 5) – por. Müller, *Dogmatyka katolicka*, 604; Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 7.

w przypadku teologa reformowanego nadmiernym w moim przekonaniu rozdzieleniem Pisma od Kościoła⁸⁷.

Co prawda podkreśla on, że słowo Boże i Kościół nie mogą być oddzielane, ale rolę Kościoła właściwie minimalizuje do dostarczenia kontekstu, w którym objawienie Boże może się dokonywać. Uwaga zostaje zwrócona na zewnętrżność Pisma względem Kościoła, gdyż w przeciwnym razie Kościół musiałby monologować sam ze sobą. Nie jest to do końca prawda – słowo Boże może działać także wtedy, gdy przychodzi nie spoza, lecz właśnie z wnętrza wspólnoty. Nowy Testament wyraża przecież Kościół pierwotny na etapie objawienia fundacyjnego, a zatem stanowi zapis nie tylko objawienia, ale i odpowiedzi na nie – i w tym również jest słowem Bożym dla Kościoła późniejszego, na etapie objawienia zależnego⁸⁸. Kościół pielgrzymujący „rozmawia” więc poniekąd z samym sobą, gdy wpatruje się w lustro odbitego w Nowym Testamencie misterium tego, czym jest. Można powiedzieć za Robertem Sokolowskim, że Pismo jest zarówno całością dla Kościoła jako części – przez to, że ożywia Kościół i ukazuje jego normatywny obraz – jak i częścią względem Kościoła jako całości – skoro Pismo może żyć i być skuteczne jedynie w Kościele⁸⁹.

Wizja powołania, uświęcenia i oświecenia, a następnie obdarowania natchnieniem proroków i apostołów jest nazbyt indywidualistyczna. Co prawda Webster terminem „uświęcenie” obejmuje wszystko, co składa się na włączenie przez Boga rzeczywistości i procesów stworzonych w służbę objawienia Bożego⁹⁰, ale kiedy przechodzi do próby wyjaśnienia natchnienia, zakładany być może *implicite* w procesie uświęcenia wymiar wspólnotowy zostaje odłożony na bok. Zostaje sam Bóg i hagiografowie wyabstrahowani z ludu Bożego, którego są częścią. Razi to zwłaszcza w przypadku nowotestamentowych autorów będących członkami Ciała Chrystusa, na którego całość (i wszystkie poszczególne członki – por. spełnienie proroctwa Joelowego w Dz 2,16–17) został wylany Duch Święty, a co za tym idzie – Duch działał nie tylko przez hagiografów na całą wspólnotę wierzących, ale i odwrotnie – wspólnota oddziaływała również na nich. Natchnienie, choć jest szczególnym darem w Ciele Chrystusa, wchodzi w interakcję z innymi darami Ducha Świętego⁹¹. Objawienie i Duch Święty zostali podarowani całemu Kościołowi, a jeżeli tak jest – należałoby bardziej dowartościować więź Pisma z Kościołem. Nie tyle prorok i apostoł odgrywał rolę autora drugorzędnego, ale „autorem był [...] niejako w swoich wybranych członkach Kościół”⁹². Teksty natchnione można by postrzegać zaś

87 Ratzinger (Wiara w Piśmie i Tradycji, 628) zwracał uwagę, że Kościół „od samego początku jest obecny w samym Piśmie”, dlatego „uznanie Pisma tylko za «słowo Boga» i wykluczenie bardzo realnego ludzkiego i zarazem chrystologicznego i eklezjologicznego pośrednictwa byłoby monofizytyzmem”.

88 Podział objawienia na fundacyjne i zależne pochodzi od Geralda O'Collinsa (*Revelation*, 103–117).

89 Por. Sokolowski, „God's Word and Human Speech”, 192–193.

90 Webster, *Holy Scripture*, 9–10, 17–18, 26.

91 Por. Zatwardnicki, „Natchnienie”, 125–144; Zatwardnicki, *Od teologii objawienia*, 566–578.

92 Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, I, 180.

nie przede wszystkim jako nauczanie przychodzące z „zewnątrz”, ale raczej jako wyjaśnienie tego, co już obecne „od wewnątrz” w Kościele, i dopiero w tym sensie będące *extra nos*, że już w tym pochodzące od Boga.

Swoją koncepcję relacji Kościoła do Pisma przenosi Webster również na proces ustalenia kanoniczności pism. Akcent został postawiony na działanie Ducha Świętego, który tak jak jest główną przyczyną genezy Kościoła, tak też odgrywa główną rolę w procesie rozpoznania i uznania kanoniczności pism natchnionych. Nie jest jednak tak, dopowiedzmy, że Bóg „podrzuca” gotowe Pismo autorstwa Ducha Świętego, a następnie ten sam Duch wzbudza – sam właśnie – akceptację świętych pism w Kościele. Pomiędzy tą wizją a naturalistycznymi ujęciami, od których Webster ucieka, jest przecież sporo miejsca na większe – teologiczne właśnie – dowartościowanie roli Kościoła. W koncepcji anglikańskiego uczonego jawi się on jedynie jako byt receptywny i jedynie w wyrażeniu zgody aprobowujący już cechujące się autorytetem teksty. Podczas gdy Webster autorytet ten lokuje w ekonomii objawienia Bożego, *Magisterium Ecclesiae* podkreśla raczej związek z natchnieniem i Bożym autorstwem⁹³. Biorąc jednak pod uwagę to, co wyżej powiedziałem na temat roli Kościoła w powstaniu natchnionych tekstów, należy konsekwentnie uwzględnić bardziej twórczą rolę Kościoła także w procesie formowania się kanonu. Kościół wsłuchiwał się w obiecane mu i obecnego w nim Ducha Świętego i rozeznawał, w których księgach Duch ten dawał się rozpoznać oraz które księgi wyrażały istotę Kościoła oraz dawały wyraz jego – już obecnej, a nie dopiero mającej być tworzoną przez te teksty – wiary⁹⁴. Gdy Webster podkreśla, że Kościół jest Kościołem słuchającym, trzeba dopowiedzieć, że Pismo jest już świadkiem wysłuchania słowa Bożego przez Kościół.

Z kolei swoją królewską władzę Chrystus sprawuje nie tylko przez Pismo Święte, ale przez różnorakie dary udzielane mistycznemu Ciału (por. Ef 4,15–16). Kościół „Boga żywego”, będący „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3,15), ma określoną postać, której nie należy oddzielać od treści Kościoła, podobnie jak nie należy rozdzielać jedności Bóstwa i człowieczeństwa Wcielonego Logosu oraz jedności Jezusa ziemskiego i niebieskiego – twierdzi Walter Kasper. Według niemieckiego teologa Kościół

⁹³ Por. np. Sobór Watykański I, *Dei Filius*, nr 897: Kościół uważa księgi Starego i Nowego Testamentu „za święte i kanoniczne, ale nie dlatego, jakoby zostały ułożone tylko przez ludzi, a następnie jego autorytetem zaakceptowane, i również nie dlatego, że zawierają objawienie wolne od błędu, lecz przede wszystkim dlatego, że jako spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, Boga mają za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi”.

⁹⁴ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, I, 144; Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, 168–169. Por. również: Rahner, „Nowe ujęcie natchnienia”, 196: „Gdy więc Kościół uznaje jakieś pismo czasów apostołskich za prawomocny wyraz wiary Kościoła pierwotnego, gdy uznaje, że zostało jako takie mu przekazane i odróżnia to pismo od innych, które nie są autentyczną obiektywizacją jego wiary, to zgodnie z tym, cośmy tu powiedzieli, może Kościół z pewnością oświadczyć: Pismo to jest natchnione. Tę możliwość odróżnienia przypisuje się jednak Kościołowi na podstawie samej jego wiary, bez nowego objawienia”. Zdaniem Papieskiej Komisji Biblijnej (*Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, nr 141) rozeznawanie natchnienia danej księgi polegało na uznaniu jej zgodności ze świadectwem o Synu Bożym (współbrzmienie ze Słowem Wcielonym).

jest jednocześnie eschatologicznym wydarzeniem duchowym oraz instytucją – bo w niej właśnie działa swoją mocą wywyższony Pan i Jego Duch⁹⁵. Raczej należałoby powiedzieć, że w Kościele jednoczy się nie to, co ludzkie z boskim, lecz ludzkie z przebóstwionym człowieczeństwem Chrystusa, bo tylko wtedy zachowana zostaje jedność Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 1,13: „Czyż Chrystus jest podzielony?”). Tak czy owak, jeśli można by zaadaptować Websterowski termin „widzialności duchowej”, to jedynie pod warunkiem, że owa „niewidzialna” obecność Słowa i Ducha w Kościele obejmie również jego struktury jako narzędzia w rękach Pana.

2.3. Wymiary przeszły, terażniejszy i przyszły Pisma

Obiecujące dla teorii i praktyki interpretacji tekstów natchnionych jawi mi się przekonanie Webstera dotyczące związku Pisma ze Zmartwychwstałym. Temat ten wydaje się posiadać wystarczający *δύναμις* do rozsądzenia stosunkowo ciasnych zasad hermeneutycznych stosowanych – lub nie – w katolickiej egzegezie, z której swoją drogą Webster mógłby również skorzystać (zwłaszcza gdy idzie o „żywą Tradycję Kościoła”). Nie jest tajemnicą, że po Soborze Watykańskim II katolicka egzegeza przeakcentowała metodę historyczno-krytyczną, ale nawet stopniowe odzyskiwanie tzw. wielkich zasad interpretacji wskazanych w *Dei verbum* nr 12 nie wyczerpuje przecież teologicznej interpretacji Pisma Świętego. Zwrócenie uwagi na panującą nad Kościołem Głowę pozwoli, można się spodziewać, na dowartościowanie aktualnego wymiaru słowa Bożego oraz – przez skonfrontowanie z żywym słowem Boga – oddalenie pokusy rzekomo neutralnego stanowiska egzegety⁹⁶.

Z kolei niektóre stwierdzenia Webstera wydają się trudne do uzgodnienia. Z jednej strony podkreśla on terażniejszość Pisma Świętego jako słowa wypowiedzanego przez Chrystusa powstałego z martwych i wyniesionego na prawicę Ojca, z drugiej – równie mocno akcentuje apostołski wymiar kanonu, a zatem zwraca się ku przeszłości. Aprobacji natchnienia werbalnego towarzyszy lęk przed „ustatycznieniem” żywego głosu powstałego z martwych Pana. Zmartwychwstały komunikuje się w terażniejszości, ale czyni to jednak za pośrednictwem przeszłej komunikacji (świadczenia prorockie i apostołskie). „Tu i teraz” sąsiaduje zatem z „εφαπαξ”, a wciąż głoszone przez Pana słowo z natchnieniem werbalnym. W katolickiej teologii także podkreśla się „raz jeden” wydarzeń soteriologiczno-rewelatywnych i związanego z nimi świadectwa Pisma, tyle że równie mocno akcentuje się ich „raz na zawsze”. Oczekuje się raczej, że obiecany Duch Prawdy (por. J 14,16–17.26; J 15,26; J 16,13) pozwoli wnikać w już wypowiedziane słowo. Chodzi zatem bardziej o głębię i niewyczerpalność oraz

⁹⁵ Por. Kasper, *Kościół katolicki*, 175, 178. Zdaniem Gerharda Ludwiga Müllera (*Dogmatyka katolicka*, 605) struktura Kościoła jest „wcieleniem” istoty Kościoła (komunia w łasce Chrystusa podtrzymywana przez Ducha Świętego).

⁹⁶ Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr. 5, 33, 47; Papieska Komisja Biblijna, „Interpretacja Biblii”, III, C, 1.

konsekwencje niż – jak w przypadku Webstera – nowość czy teraźniejszość słowa Bożego. Trzeba powiedzieć, że anglikański teolog jednak zbyt małe znaczenie przypisuje badaniu słowa wypowiedzianego w przeszłości⁹⁷. Skoro, jak za Torrance’em podkreśla Webster, Chrystus dopełnia swojego samoobjawienia poprzez apostołski umysł i język, nie można bagatelizować adekwatnego pojmowania tej ludzko-historycznej struktury objawienia.

Dowartościowanie jednego z biegunów – teraźniejszego związanego z uwielbionym żywym Słowem – przesłania uczonemu biegun przeszły, przynajmniej w praktyce interpretacyjnej. Jeśli zaś chodzi o praktykę egzegetyczną – chciałoby się zobaczyć jakiś przykład realizacji postulowanych przez Webstera założeń. Wracając jednak do teorii: nie przecząc, że egzegeci mają tendencję do absolutyzowania perspektywy czasowej kosztem wieczności, z której słowo Boże zwraca się do Kościoła, trzeba zadać pytanie, czy postulowana przez Webstera perspektywa nie dezawuuje z kolei wartości czasu i przestrzeni. Poglądom teologa niedaleko do myśli Kalwina, który tak mocno podkreślał człowieczeństwo Chrystusa od wniebowstąpienia znajdujące się po prawicy Ojca, że nie było już możliwe dla niego uznanie, że jest ono dostępne na ołtarzu (takie przekonanie nazywał wręcz bałwochwalstwem); mimo że zjednoczenie z Panem dokonywało się przez pośrednictwo darów eucharystycznych, to chodziło o przyciąganie wierzącego ku Zmartwychwstałemu poprzez Ducha Świętego. Innymi słowy, teologia Wniebowstąpienia przytłoczyła teologię Wcielenia, a dynamiczna obecność zastąpiła statyczną – oceniał Ratzinger⁹⁸.

Coś podobnego należałoby powiedzieć o rozumieniu słowa przez Webstera, który Pismo i sakramenty traktuje jako stworzeniowych pomocników (*creaturely assistants*) Chrystusowego φωνῆ μεγάλης (głosu wielkiego, donośnego – Ap 16,17)⁹⁹. Zmartwychwstały zwraca się do Kościoła w ludzkim języku i myśleniu proroków i apostołów – nie „przemówił”, ale właśnie przemawia. Poszukiwanie „spełnienia” słów w Zmartwychwstałym jest cenne, tyle że u naszego myśliciela ta „eschatologiczność” słów Pańskich realizuje się paradoksalnie właśnie w czasie, skoro z wieczności Pan kieruje swoje słowo ku wspólnocie wierzących – siłą rzeczy nigdy nie wypowiadając się w pełni. Pojawia się w związku z tym dylemat następujący: czy nie następuje tutaj powtórka tego procesu, który już się był dokonał właśnie w świadectwie pozostawionym nam przez hagiografów Nowego Testamentu? Właśnie oni przecież przekazali nam poznanie Chrystusa, jakie stało się możliwe w świetle chwalebnych wydarzeń i w pouczeniu przez zesłanego Ducha Świętego (por. DV 19). Temu „już” poznania odpowiada oczywiście „jeszcze nie” ujawnienia pełni zarezerwowanej dla chwały. Czy Webster chciałby dopiero teraz oczekiwać, że Pan z wyżyn

⁹⁷ Por. uwagi krytyczne do Webstera interpretacji Pisma w: Sarisky, „Scripture”, 126–128.

⁹⁸ Por. Ratzinger, *Teologia liturgii*, 258–260, 278.

⁹⁹ Por. Webster, *The Domain of the Word*, 44.

niebieskich wypowie swoje słowo przez już wypowiedziane stamtąd słowo? Byłoby to paradoksalnie pomieszanie „już” i „jeszcze nie”.

Zakwestionować trzeba jednak przede wszystkim to zredukowanie dynamicznego objawienia do posługiwania się Pismem Świętym przez Boga. Bóg może objawiać się na różne sposoby, nie wyłączając z tego „statycznego” słowa natchnionego przychodzącego z przeszłości, a kierującego ku żywemu Panu, np. obecnemu w sakramencie.

2.4. Kościół słuchaczem słowa jeszcze nieusłyszanego?

Podobnie niejednoznaczne wydają się jednoznacznie formułowane tezy uczonego o Kościele będącym permanentnym słuchaczem słowa Chrystusa. Słowo Boże wydaje się tutaj gromadzić adresatów, ale proces ten właściwie nigdy nie zostaje uwieczniony rzeczywistym zgromadzeniem. Niby *Ecclesia nata est ex Dei Verbo*, a przecież wciąż jest Kościół powoływany przez Pana do istnienia. Jeśli teologia katolicka ryzykowała nadmiernym utożsamieniem Chrystusa z Kościołem (akcent na związek jednego Ciała czy Oblubienicy z Oblubieńcem), to z kolei konieczna do uwzględnienia w teologicznej refleksji asymetryczność tej relacji (w katolickiej teologii wyrażona pojęciem Ludu Bożego) zostaje przez Webstera podkreślona w taki sposób, jakby nie można było nigdy powiedzieć, że Kościół już został utworzony przez żywe Słowo. Aż rodzi się pytanie, na które Webster musiałby dać przecież odpowiedź przeczącą: czyżby nawet Kościół apostołski nie usłyszał słowa i nie zaświadczył o nim w sposób adekwatny?

Trudno pogodzić te dwie perspektywy, bo brakuje w eklezjologii Webstera afirmacji rozróżnienia na już zaistniałe misterium Kościoła, które następnie ma być realizowane w jego życiu¹⁰⁰. Innymi słowy, brakuje uznania różnego wyrażenia stałej istoty Kościoła¹⁰¹; historycznie urzeczywistniane misterium nigdy nie odpowiada co

¹⁰⁰ Cztery przymioty Kościoła (*DH* 150) wolno widzieć w aspekcie daru, znaku i zadania. Kościół już jest obdarowany istotnymi rysami Kościoła Chrystusowego (dar), jakie objawiają się na jego obliczu (znak) i wzywają do ich realizowania w kościelnej praxis (zadanie) – por. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, 25; KKK 811. Telford Work pisze (*Living and Active*, 260) o dwóch polach dialektyki eschatologii („już” i „jeszcze nie”), jakie należy uwzględniać w eklezjologii; ewangelikalny teolog optuje za eschatologią zainaugurowaną, która przymioty traktuje jako jakości już obecne w Kościele, a zarazem stanowiące obietnicę mającą zrealizować się w przyszłości. Webster nie uznaje świętości Kościoła jako własności posiadanej przez Kościół *in se*, gdyż byłoby to jego zdaniem zaprzeczeniem nowotestamentalnego świadectwa, zgodnie z którym (w interpretacji Webstera) świętość jest dostępna jedynie „w Chrystusie Jezusie”, a dokładnie poprzez pojedynujące z Bogiem dzieło Syna oczyszczającego Kościół, oraz w działaniu Ducha Świętego. Kościół może być o tyle święty, o ile działa w nim Bóg, a Kościół słucha i głosi słowo Boże w Duchu. Między Kościołem a Bogiem jest możliwa wspólnota jako relacyjna społeczność, ale nie ma mowy o partycypacyjnej i przeobstwiającej jedności bytu. Teolog opisuje świętość Kościoła jako obcą (*an alien sanctity*), a „ontologię Kościoła” ukazuje jako „ontologię łaski” – por. Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 112–114.

¹⁰¹ Por. Kasper, *Kościół katolicki*, 274–275.

prawda w pełni misterium, ale też pozostaje od niego nierozdzielne¹⁰². Skutkiem natchnienia święci pisarze uchwycili jedno i drugie, to znaczy zarówno misterium, jak i historyczny jego wyraz – Kościół pierwotny jako konkretną jego realizację. Tylko dlatego Kościół apostołski i powstałe w nim pisma zachowują normatywny charakter w dziejach *Ecclesia peregrinans*, że tajemnica zamiaru Bożego powziętego „przed wiecznymi czasami” (por. 2 Tm 1,9) właśnie wtedy „została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom” (Ef 3,5). A zatem jeśli nie wszystko mogło zostać jeszcze usłyszane, to jednak słowo Boże znalazło posłuch w tym sensie, że tajemnica misterium została „wysłuchana” i zaświadczona w tekstach natchnionych. Kościół już został ukształtowany w swojej istocie eschatologicznym udziale się Boga, choć nie jest jeszcze dany w tej postaci, jaką uzyska dopiero w chwale.

Dlatego krytycznego przyswojenia domagają się poglądy Webstera na temat roli Pisma Świętego w życiu Kościoła. Owszem, wolno z uznaniem przyjąć funkcję Pisma orientującego „ekstatycznie” Kościół i wbijającego „nóż w serce Kościoła”, jednak tej soteriologicznej funkcji tekstów natchnionych winno towarzyszyć równie mocne akcentowanie, że jest ona możliwa tylko dzięki już dokonanemu zbawieniu i objawieniu zaświadczonemu w Piśmie – tym Piśmie, które samo w sobie jest już owocem zbawienia i objawienia podarowanego Kościołowi. Wędrujący w czasie Lud Boży (a zwłaszcza jego członkowie¹⁰³) dorasta do tego, czym już został przez Pana uczyniony. Zbawienia, którego owocem jest Kościół, nie można zamieniać na zbawianie Kościoła przez słowo. Chrystus już umiłował Kościół, wydawszy się za niego, uświęcił i oczyścił go na drodze sakramentalnej i przez towarzyszące słowo, aby następnie dokonywał się proces dochodzenia do stanu świętości i nieskalaności (por. Ef 5,25–28; Kol 1,22)¹⁰⁴. Należy rozróżnić, wyjaśnia Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „między wolną od braku wiernością Kościoła i słabościami swoich członków”, a zatem między Kościołem-Oblubienicą a „jego synami, grzesznikami, którym ofiarowane jest przebaczenie [...]”¹⁰⁵.

Sam Webster wyróżnia w wydarzeniu pojednania obiektywne dokonanie (Bóg jednający w Chrystusie – por. 2 Kor 5,19a) oraz jego promulgowanie i recepcję w wierze. Innymi słowy, zbawcze działanie Boże obejmuje jego zdaniem również ustanowienie środków publicznego wyznawania tego pojednania (por. 2 Kor 5,19b), przez które boskie dzieło ujawnia swoją własną skuteczność. Posługa ta, choć sprawowana przez Kościół, opiera się na regule łaski Bożej – głoszący pełni rolę

¹⁰² Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, 3.1; 8.1.

¹⁰³ Por. Lubac, *Medytacje o Kościele*, 70: „Tym, czym Kościół jest w swojej istocie, musi być także w swoich członkach. Musi być przez nas tym, czym jest dla nas”.

¹⁰⁴ Jak pisze Hugolin Langkammer (*List do Efezjan*, 112–113), chodzi o proces, który „ma swój ontyczno-sakramentalny początek we chrzcie i zdąża do swojego prapoczątku, tj. założyciela Kościoła, czyli Chrystusa – Głowy, który w tym procesie jest celem Kościoła. Chrystus prowadzi Kościół do siebie w chwale bez plam, bez skazy, bez jakichkolwiek uchybień”.

¹⁰⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie*, 1.2.

ambasadora lub sługi (por. 2 Kor 5,19; 6,4). W czasie proklamowania przemawia do ludzi sam Bóg. Pojednanie i administrowanie nim poprzez ludzkie przesłanie są jednym złożonym aktem „współpracy” Boga ze stworzeniami (por. 2 Kor 6,1) polegającym na tym, że Bóg dopełnia swojego dzieła przez powierzenie go ludzkim sługom¹⁰⁶. Z tym wszystkim można się zgodzić tylko pod warunkiem uwzględnienia wyżej wzmiankowanego rozróżnienia na Kościół oraz jego członków. Jeśli według Webstera wyznanie autorytetu Pisma jest częścią wdzięcznej kościelnej afirmacji *sola gratia* i *sola fide*, to przecież łaska i wiara nie dotyczą jedynie Pisma Świętego, a w przypadku Kościoła-misterium wręcz go poprzedzają.

Lektura tekstów nowotestamentowych nie potwierdza jednostronności Webstera odczytania roli słowa Bożego w Kościele, a tym samym pośrednio wskazuje, jak bardzo jego poglądy znaczone są nie samym Pismem, lecz tradycją reformowanej teologii; uczony, pozwólmy sobie na ten docinek, zginął od tego obosiecznego miecza (por. Hbr 4,12), którym wymachuje. Natomiast z całą powagą należy uwzględnić rolę Pisma w zbawieniu poszczególnych wiernych, nie wyłączając z tego egzegetów. Jak „spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących” (1 Kor 1,21), tak Bóg ma upodobanie również w zbawianiu poprzez słowo spisane pod natchnieniem.

2.5. Metarefleksja na zakończenie

Z perspektywy katolickiej wiele twierdzeń Webstera wydaje się posiadać potencjał zasilenia katolickiej teologii. Jeśli w katolickiej teologii dominuje waga przywiązywana zawsze do obu biegunów charakteryzujących każde myślenie (nieskończoność – skończoność, transcendencja – immanencja, Bóg – człowiek, Bóg – Kościół, niestworzone – stworzone, łaska – natura, wieczność – czas itd.¹⁰⁷), to teolog reformowany kładzie nacisk na prymat jednego z biegunów. Tym samym zwraca uwagę na ten biegun, którego supremacja winna być podkreślona (być może bardziej niż do tej pory) również przez teologa katolickiego. Mimo że obaj zgodzą się ze stwierdzeniem, że prymat bieguna boskiego nie niweczy integralności bieguna ludzkiego, a wręcz go zabezpiecza¹⁰⁸, to przecież zarówno ten nieprymarny biegun, jak i jego relacja do prymarnego będą widziane w katolickiej teologii inaczej niż w reformowanej.

Problem z wizją Webstera jest taki, że konsekwentnie dopracowana myśl sprawia wrażenie zamkniętego systemu, który może być przyjęty na zasadzie „wszystko albo nic”. Myśl uczonego tak bardzo stoi na założeniach teologii reformowanej, że nawet drobna reforma powodować musiałaby upadek całej konstrukcji niepozba- wionej uroku związanego z pewną prostotą i wyrazistością, którego musiałaby się

¹⁰⁶ Por. Webster, *The Domain of the Word*, 25–26.

¹⁰⁷ Por. Vagaggini, *Teologia*, 40, 49, 95, 97–99, 102, 115, 133, 154, 180–182, 184–185.

¹⁰⁸ Por. Vagaggini, *Teologia*, 99, 101–103, 117, 133–135, 154, 163, 168–169, 185.

wyzbyć, gdyby została poddana krytycznej asymilacji w katolickiej teologii. Ten żywy Bóg, którego apologii drugą stroną medalu w twórczości Webstera jest krytyka „antropocentrycznej pokusy”¹⁰⁹ (i – dodajmy – „eklezjocentrycznej pokusy” również), zostaje wtłoczony w ramy takiego systemu, który paradoksalnie pozwala Mu działać jedynie w ramach wyznaczonych przez teologię reformowaną.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (2010).
- Berkouwer, G.C., *Holy Scripture* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1975).
- Calvin, J., *Institutes of the Christian Religion* (tł. F.L. Battles; red. J.T. McNeill; Louisville, KY: Westminster John Knox 2006) I–II.
- Davidson, I.J., „John Webster (1955–2016)”, *A Companion to the Theology of John Webster* (red. M. Allen – R.D. Nelson; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2021) 1–18.
- Davidson, I.J., „John”, *Theological Theology. Essays in Honour of John Webster* (red. R.D. Nelson – D. Sarisky – J. Stratis; London: Bloomsbury Clark 2015) 17–36.
- East, B., *The Doctrine of Scripture* (Eugene, OR: Cascade Books 2021).
- Hahn, S., *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI* (tł. D. Krupińska; Kraków: Esprit 2021).
- de Gaál, E. – Levering, M. (red.), *Joseph Ratzinger and the Healing of Reformation-Era Divisions* (Steubenville, OH: Emmaus Academic 2019).
- Jüngel, E., *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht* (Tübingen: Mohr Siebeck 1998).
- Jüngel, E., *Theological Essays* (tł. J. Webster; Edinburgh: Clark 1989).
- Kasper, W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo* (tł. G. Rawski; Kraków: WAM 2014).
- Katechizm Kościoła katolickiego* (Poznań: Pallottinum 2009) (=KKK).
- Langkammer, H., *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001).
- Levering, M., *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014).
- Levering, M., *Participatory Biblical Exegesis. A Theology of Biblical Interpretation* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2008).
- Levering, M., „Webster’s Theological Exegesis of Christian Scripture”, *A Companion to the Theology of John Webster* (red. M. Allen – R.D. Nelson; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2021) 102–116.
- de Lubac, H., *Medytacje o Kościele* (tł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków: WAM 1997).
- Mędała, S., *Ewangelia według świętego Jana. II. Rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2010).

¹⁰⁹ Por. Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 112; Sarisky, „Scripture”, 119, 126 (autor pisze o „antropocentrycznym skrzywieniu” – *anthropocentric inflection*).

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2000) (tł. J. Królikowski; Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wybrane zagadnienia z eklezjologii”, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996* (red. J. Królikowski; tł. J. Bielecki *et al.*; Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000) 197–236.
- Müller, G.L., *Dogmatyka katolicka* (tł. W. Szymona; Kraków: WAM 2015).
- Muszyński, H., „Charyzmat natchnienia biblijnego”, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego* (red. J. Szlaga; Poznań: Pallottinum 2008) 17–68.
- O’Collins, G., *Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration* (Oxford: Oxford University Press 2018).
- O’Collins, G., *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ* (Oxford: Oxford University Press 2016).
- Paciorek, A., *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000).
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* (tł. H. Witczyk, Kielce: Verbum 2014).
- Papieska Komisja Biblijna, „Interpretacja Biblii w Kościele”, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (tł. i red. R. Rubinkiewicz; *Rozprawy i Studia Biblijne* 4; Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1999) 25–100.
- Rahner, K., „Nowe ujęcie natchnienia biblijnego”, *Biblia dzisiaj* (tł. A. Morawska; red. J. Kudasiwicz; Kraków: Znak 1969) 189–197.
- Ratzinger, J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie, przekaz, interpretacja* (red. K. Góźdz – M. Górecka; tł. W. Szymona; red.; Opera Omnia 7/1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) I.
- Ratzinger, J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie, przekaz, interpretacja* (red. K. Góźdz – M. Górecka; tł. E. Grzesiuk; Opera Omnia 7/2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) II.
- Ratzinger, J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (red. K. Góźdz – M. Górecka; tł. W. Szymona; Opera Omnia 11; Lublin: Wydawnictwo KUL 2012).
- Ratzinger, J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (red. K. Góźdz – M. Górecka; tł. J. Merecki; Opera Omnia 9/1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) I.
- Sarisky, D., „Scripture”, *A Companion to the Theology of John Webster* (red. M. Allen – R.D. Nelson; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2021) 119–130.
- Schleiermacher, F., *The Christian Faith* (London – New York: Clark 2016).
- Seweryniak, H., *Teologia fundamentalna* (Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010) II.
- Sobór Watykański I, „Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*”, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski. IV/2. Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)* (tł. A. Baron – M. Karas – J.D. Szczurek; red. A. Baron – H. Pietras; Kraków: Wydawnictwo WAM 2007) 889–911.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (1965) (=DV).

- Sokolowski, R., „God’s Word and Human Speech”, *Nova et Vetera English Edition* 1 (2013) 187–210.
- Topping, R.R., *Revelation, Scripture and Church. Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei* (Hampshire – Burlington: Ashgate 2007).
- Torrance, T.F., *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics* (Edinburgh: Clark 1995).
- Torrance, T.F., *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons* (London: Bloomsbury Clark 2001).
- Vagaggini, C., *Teologia. Pluralizm teologiczny* (tł. J. Partyka; Kraków: Homini 2005).
- Wahlberg, M., *Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2014).
- Webster, J., „Hermeneutics in Modern Theology. Some Doctrinal Reflections”, *Scottish Journal of Theology* 51/3 (1998) 307–341. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0036930600056738>.
- Webster, J., *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).
- Webster, J., „Reading Scripture Eschatologically (I)”, *Reading Texts, Seeking Wisdom. Scripture and Theology* (red. D.F. Ford – G. Stanton; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003) 245–256.
- Webster, J., *The Domain of the Word. Scripture and Theological Reason* (London – New York: Clark 2012).
- Webster, J., *Word and Church. Essays in Christian Dogmatics* (Edinburgh – New York: Clark 2001).
- Webster, J., „Ἐπὶ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι. On the Inspiration of Holy Scripture”, *Conception, Reception, and the Spirit. Essays in Honour of Andrew T. Lincoln* (red. J.G. McConville – L.K. Pietersen; Cambridge: Clarke 2016) 236–250.
- Witczyk, H., *Natchnienie, prawda, zbawienie* (Poznań: Pallottinum 2020).
- Work, T., *Living and Active. Scripture in the Economy of Salvation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002).
- Zatwardnicki, S., „Natchnienie w diachronicznie ujmowanym Ciele Chrystusa. Przyczynek do eklezjologii natchnienia”, *Roczniki Teologiczne* 59/2 (2022) 125–144. DOI: <https://doi.org/10.18290/rt22692.8>.
- Zatwardnicki, S., „Objawienie – uświęcenie – natchnienie. Johna Webstera doktryna Pisma Świętego z perspektywy katolickiej”, *Collectanea Theologica* 92/3 (2022) 97–147. DOI: <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.3.04>.
- Zatwardnicki, S., *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera* (Lublin: Academicon 2022). DOI: <https://doi.org/10.52097/acapress.9788362475919>.



Joseph Ratzinger's Very Critical Diagnosis and Apology of the Catholic Church

KRZYSZTOF KAUCHA 

The John Paul II Catholic University of Lublin, krzysztof.kaucha@kul.pl

Abstract: Many devoted and well-educated Catholics begin to doubt the need for the Church. Flooded by the plethora of publications about the Church's dark pages and scandals in the past and today they feel pain and are ashamed. On the other hand, they realize that the Church can be neither a mistake nor a lie. Undoubtedly, Catholics and Catholic theology need today an honest and serious apology of the Catholic Church that will not conceal any of her true weaknesses. This paper seeks to prove that such an apology is offered by Joseph Ratzinger (1927–2022). It is an attempt to recreate it on the basis of his entire intellectual output. His diagnosis of the Catholic Church is bitterly critical, he indicates many ecclesial problems that seem to be carried over from one generation to the next. At the same time, he provides an original apology of the Catholic Church that can surely be helpful in accepting the bipolar truth about her: God's real presence has been so many times mediated by the disappointing Church. This article's final part attempts to critically evaluate the effectiveness of Ratzinger's apology from the contemporary perspective of ardent Catholics.

Keywords: Joseph Ratzinger, Catholic Church, ecclesiology, Catholic ecclesiology, critical diagnosis of the Catholic Church, apology of the Catholic Church, apologetics

In his book on Ratzinger's theology, James Corkery puts forward a claim that the Bavarian's theological method sometimes leads to excessive scepticism about the world and exaggerated idealism about the Catholic Church.¹ But if we precisely collect all Ratzinger's critical remarks about the Church, the outcome proves entirely different. Ratzinger maintains that Christianity has failed appallingly more than once—but so has, and even more so—the Catholic Church and other Churches, even though his criticism concerns mainly the Catholic Church. This Church, he writes, has been “a compendium of all human offenses, defiled and humiliated by a history that has

This article is a translation of some parts of my monograph written in Polish “*Cóż to jest prawda?*” *Argumentacja z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2020). All translated parts are from Chapter III and were reworked for the purpose of this article.

The article is part of the 028/RID/2018/19 project of “Regional Initiative of Excellence” in 2019–2022, funded by Poland's Ministry of Education and Science (11,742,500 PLN).

¹ “Fundamental hope in the Church will remain pivotal for his entire theological journey. That is why he will always start from the faith of the Church, opposing it, indeed, to the pseudo-wisdoms of this world. This method is rooted in his history and leads him at times to too much scepticism regarding the world and too much idealism regarding the Church” (Corkery, *Joseph*, 23).

not missed a single scandal”; the Church seems to many “not a sign summoning us to faith, but, rather, the chief obstacle to accepting it.”² At the same time Ratzinger speaks forcefully in defence of the Catholic Church—without the Church the Christian faith does not exist at all. How to reconcile these seemingly contradictory theses? Can Ratzinger’s apology of the Church convince those Catholics who feel ashamed of the disgraceful past of the Church?

1. A Very Critical Diagnosis of the Catholic Church

According to Ratzinger, many problems in the Church started a very long time ago. Since the third century the concept of Christian brotherhood has been narrowed down to members of monastic communities and the clergy. They were regarded as the proper representatives of Church life. In this way the original awareness of the Church and her sense of communion, fraternity and collegiality were compromised. Ratzinger does not write how and when this happened. Nonetheless, he points out that one cannot come to terms with this phenomenon to this day.³

Although the New Testament does not style those who hold ecclesiastical offices as priests so as not to evoke associations with temple and pagan cults (calling only Jesus Christ a priest), ecclesiastical language has done this from the beginning.⁴ Ratzinger notes that the designation of the priest as an intermediary between God and the people comes from the Donatist Parmenian, and it has become quite widespread in the Church. This was already criticized by St. Augustine, who reminded that there

² “not marvellous propagation, but a parochial, stagnant club that was incapable of surpassing in earnest the limits of the European or the medieval mind; not sublime sanctity, but, rather, a compendium of all human offenses, defiled and humiliated by a history that has not missed a single scandal, from the burning of heretics to witch hunts, from the persecution of Jews and the enslavement of consciences to self-dogmatization and resistance to scientific evidence, so that anyone who belongs to this history can only cover his head in shame; and finally, not stability, but, rather, being swept along by all the currents of history, by colonialism and nationalism, and now in the process of coming to terms with Marxism and, if possible, largely identifying herself with it.... Thus the Church appears to be, not a sign summoning us to faith, but, rather, the chief obstacle to accepting it” (Ratzinger, *Fundamental*, 140). As a rule, quotations from Ratzinger’s works in this article are from his texts published in English. Otherwise, they come from the Polish edition of Ratzinger’s collected works translated into English by Tomasz Pałkowski.

³ “In the third century, the idea of brotherhood was reduced to two meanings. On the one hand, it applies only to a monastic community, and, on the other, to clergy. The Church’s original self-awareness came to be limited only to those two groups, which now consider themselves to be the proper representatives of the ecclesiastical life. Even here, though, this original idea is overshadowed by an alien gradation in using titles: the title ‘brother’—which used to be a honourable title for a Christian—was now lower in rank than ‘father,’ a title which was also possible among Christians. In short, a situation has arisen which is still impossible to cope with” (Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 584).

⁴ Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 613.

is only one intermediary: Jesus Christ.⁵ Ratzinger cites the critical words of St. Gregory of Nazianzus (whom the emperor invited to a council in 380): “At the council, I saw nothing but quarrels, anger, and a mounting conflict.”⁶ The Bavarian theologian reminds also the general, critical remark made by St. Augustine that “there are many things surrounding the Church and within her that do not belong to the New but the Old Testament.”⁷

Ratzinger’s observation on the Middle Ages was similar: “The criticism of the hierarchy offered by such great theologians and Doctors of the Church as Albert the Great and Bonaventure can hardly be surpassed in its severity.”⁸ In the Middle Ages, negative effects could be seen in the conduct of the ecclesiastical hierarchy.⁹ He writes that in the tenth century the papacy “had reached a low point and one might have thought that Christianity in Rome would actually become extinct.”¹⁰ We are surprised by Ratzinger’s texts: on the one hand he speaks of a revival of faith visible in the flourishing monasticism of the tenth century; on the other we hear about the disillusionment that this monasticism led to later on.¹¹ In a similar spirit, he comments on the work of St. Francis of Assisi and his (sometimes very disappointing) legacy.¹²

Ratzinger argues that the Middle Ages gave rise to biblical exegesis, founded on principles other than the patristic one. Medieval exegesis made use of “ready-made

⁵ Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 210, n. 55.

⁶ Ratzinger, *W rozmowie*, III, 1172–1173. Ratzinger points out that this statement was invoked by Luther when he was invited to a council.

⁷ Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 368.

⁸ Ratzinger, *Pilgrim*, 279.

⁹ “The medieval shift, which identified the Church with the closed society of the Christian West—where the apostolic successors, who were told not to follow the great of this world (see Mark 10:42; cf. 1 Pet 5:3), suddenly thought it fit to become the princes of this society, since as early as in the fourth century their predecessors saw nothing wrong in sporting the insignia of Roman officials.... Indeed, both the Constantinian Revolution and the medieval theology of the empire should be criticized only for the fact that they bring back the ancient polis and Old Testament theocracy” (Ratzinger, *Kościół*, II, 1105–1106).

¹⁰ Ratzinger – Seewald, *Salt*, 138.

¹¹ “Poverty, which further increased collective wealth, caused monasteries to lose their former status of *fuga saeculi*, or an escape from the existing world system, but were even its privileged subjects. Cluny, an abbey that underwent a reform from the tenth to the twelfth century, became one of the wealthiest properties, a prominent element of the feudal system. Becoming a monk no longer meant abandoning this world, that is, its rule, and taking the side of the homeless, poor and forgotten, but it meant being admitted to the highest echelon of those in power. First and foremost, religious orders were no longer *peregrinatio* of the Gospel, the missionary anxiety of the apostle, but thanks to their *stabilitas loci*, they consolidated the Church in her static-ecclesial system, devoid of missionary dynamism. They no longer amended the faith of society but demonstrated a complete fusion of faith and society, where the salt of faith necessarily loses some of its poignancy” (Ratzinger, *Kościół*, I, 327–328).

¹² “It [Francis giving away his garments] was a corrective to the Church of his day, which, through the feudal system, had lost the freedom and dynamism of missionary outreach” (Ratzinger, *Jesus of Nazareth*, 107); “It is clear that Francis did not have in mind a ‘mendicant order’ but a ‘working order,’ whose poverty followed from its renouncement of the security of the feudal system, acceptance of the uncertainty of daily work, and its readiness to even share the lot of beggars; begging—as humiliation—had also the symbolic function as an image showing an imitation of the poor Jesus” (Ratzinger, *Kościół*, I, 328, n. 17).

doctrinal content,” which it regarded as superior to Scripture.¹³ Since the thirteenth century there has been a gradual separation of the doctrine of the Eucharist from ecclesiology leading to blatant simplifications, the effects of which continue to this day.¹⁴ One of them was swapping the referents of the terms *corpus verum* and *corpus mysticum*.¹⁵ He believes that the thirteenth century saw excesses of curialism, which led to the emergence of the myth of the Church as Babylon.¹⁶

In medieval times and in early modernity the fusion of the state and the Church took place.¹⁷ When speaking of this and other related phenomena, and intending to draw general conclusions, here is what Ratzinger stated in 1964:

In the last hundred and fifty years, few things have been as damaging to the Church as clinging to outmoded state–Church standpoints. Actually, only this attempt of the state to protect the faith that was threatened by modern science weakened this faith from within and posed various obstacles on its way to necessary intellectual revival. It helped to present the Church as an enemy of freedom that must be afraid of science and progress and works of the human mind, thus becoming one of the most powerful sources of anti-clericalism. There is no need to show that here, too, evil reaches far back into the past. No historically minded person today would reject the fact that the Church has used the state since the time of Constantine, which culminated in the Middle Ages and in absolutist Spain in early modernity; this fact casts one of the most sinister shadows over the Church’s record. Confusing belief in the absolute truth revealed in Christ with the absolute, immanent legal claims of her institutions, as well as the inability to understand the faith condition of others—who cannot be judged using a measure that is alien to them—has been the Church’s unchanging mindset, which still defines her doctrine on the Church–state relationship.¹⁸

¹³ Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 467, n. 66.

¹⁴ Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 609–610; “Contrary to the interpretation of it [Body of Christ] frequently afforded by modern piety, the original meaning of participation in the Eucharist has little to do with the individual mysticism of a union with Jesus; rather, it constitutes the foundation of a mysticism that is definitely ecclesial, and whose object is to become the Body of Christ, or transform multiplicity into the unity of the Lord’s Body” (Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 595).

¹⁵ “Having carefully examined this issue, Henri de Lubac further showed that these designations were used in Christian antiquity and the early Middle Ages conversely, unlike in the modern times. *Corpus verum* (the real body) was taken to mean the Church, and *corpus mysticum* (the mystical, sacramental body) stood for the Eucharist” (Ratzinger, *Kościół*, I, 136).

¹⁶ “Without the excesses of curialism, which emerged in various forms in the thirteenth century, the fourteenth-century myth of Babylon (and probably also the Reformation myth of Babylon of the sixteenth century) would be impossible. The surprising change in the approach to the struggle about the understanding of papal primacy, which took place at the turn of the fourteenth century, is an urgent appeal for this spirit of moderation and middle course, which—without asking about gains or losses—wants to serve only the truth. After all, this only spirit is the source of genuine advantage for the Church—and for the world” (Ratzinger, *Rozumienie*, 618).

¹⁷ “In the Middle Ages and early modernity, the state and the Church were often fused, which resulted in the claim on the truth made by faith being transformed into compulsion and a caricature of what was really at stake” (Ratzinger, *Wiara w Piśmie*, I, 311).

¹⁸ Ratzinger, *O nauczaniu*, I, 379.

Other texts written by Ratzinger on the *Syllabuses of Errors* of Pius IX and Pius X, and the errors committed by the Magisterium in its nineteenth- and twentieth-century propositions, have a similar, summarising character.¹⁹

According to Ratzinger, in the interwar period Catholic ecclesiology lost its holistic perspective of the Church as a mysterious reality, introducing a division into so-called corpus-ecclesiology, which was incorporated into dogmatics and a study of the external aspect of the Church, which became part of apologetics and later fundamental theology. He is very critical of pre-conciliar apologetics, pointing out that the patristic doctrine of ecclesiastical office was closely associated with eucharistic ecclesiology; their separation, on the other hand, “took place in apologetic treatises of the modern era, where the doctrine of office drew more on Aristotle’s *Politics* than Scripture and in which it would sometimes be hard to find a connection with the fundamental mystery of the Church.”²⁰ Ratzinger believes that the response of Catholic theology to ecclesiocentrism and hierarchocentrism is too feeble.²¹ It even makes the situation worse by proposing the phrase “official [hierarchical] Church,” which is intended to denote bishops.²² This theology often misinterprets the term “hierarchy” as “sacred lordship” or sacred authority. Yet this term means “sacred origin.”²³

¹⁹ “It is absolutely necessary to look at the shift that is closest to the present time and thus the most depressing for it, namely, the narrowing of the Christian reality, which found its expression in the nineteenth century and the early twentieth century in the *Syllabuses of Errors* of Pius IX and Pius X, by means of which—as Harnack claimed, admittedly exaggerating but not without a grain of truth—the Church condemned modern culture and science while shutting the door on them and, let us add, forfeited the possibility of living Christianity as something of current relevance because she was too attached to yesterday” (Ratzinger, *Kościół*, II, 1107); “The history of the Magisterial statements of the past hundred years (but not just that) indicates all too clearly the limits of Magisterial competency. The errors in the decisions of the Biblical Commission, and also in many positions taken by the popes (for instance, in questions concerning the papal states, freedom of conscience, the importance of the historical-critical method), are in plain view of everyone today (though often in a very exaggerated and undifferentiated form); Vatican II was in many respects the collapse of a theology that was one-sidedly built in conformity with the latest encyclicals” (Ratzinger, *Dogma*, 31). See Borto, *Magisterium*.

²⁰ Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 616.

²¹ “Yves Congar pointed out that Catholicism today is understood primarily as unity organized around a hierarchy, especially around a pope, while in the past it also meant unity among Churches, mutual unity of communities” (Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 598); “It is wrong to identify ‘the Church’ only with hierarchy (the pope and bishops); it is even a greater mistake to identify ‘the Church’ with ecclesiastical bureaucracy” (Ratzinger, *Kościół*, I, 448).

²² “It is with impatience that we approach the Church, which seems so devoid of the Holy Spirit, so narrow and fearful. It was for bishops that the meaningless word of the official Church was invented, as if they could be their own Church, as if there were many Churches side by side” (Ratzinger, *Kościół*, I, 251).

²³ “I would certainly dispute the well-known translation that gives ‘sacred lordship’ as the meaning of ‘hierarchy’. I am persuaded that the word means ‘sacred origin’. It means that the Church does not spring from any decisions of ours, but only ever anew from the Lord himself, from the sacrament” (Ratzinger, “The Network of the Church”); “The Church becomes crowded and stuffy when those who hold offices in it fail to remember that a sacrament is not about granting authority but about dispossessing oneself for the One ‘in the person of whom’ one is supposed to speak and act” (Ratzinger, *Kościół*, II, 1133).

Based on Ratzinger's work, we can sometimes say that God is dying in the Church. The Church of Christ, "His Church," is waning in the Churches existing today (also in the Catholic Church), which often resemble business enterprises. Paradoxically, if it occurs that "someone continuously holds Church offices but is not Christian at all,"²⁴ the Church should probably resign because it has become a "pointless game in a sandbox."²⁵ The Church then has less and less of the truth and its power and truthfulness. The perennial problem in Christianity, and at the same time a dilemma if and to what extent it must be ecclesial, was articulated in modern times by the Reformation. It concluded that true Christianity is independent of ecclesiality, which can distort it, and this was frequently the case. Now, Ratzinger argues, such a view is also becoming obvious to many Catholics.²⁶ Today many of them are very disillusioned with the Church. This feeling is all the more intense when the longing for a true Church is stronger—for an "oasis of freedom," a place of true life and truth.²⁷

Ratzinger devotes much space to the situation of the Catholic Church after the last council, which undertook the task of renewing the Church. He criticizes the trend of "all-too-guileless progressivism" just after Vaticanum II, which was enthusiastic about accepting modernity in the Church and would demonstrate that Christianity must even identify with it.²⁸ The Bavarian theologian explains that "the genuine renewal of the Church always involves the removal of the weeds that grow in particular periods of history (they usually appear unnoticed) and restoration of respect to the clear image of the *beginning*."²⁹ An authentic renewal of the Church is always a difficult task, whereas its uncritical modernization is not complicated. Yet the loss of our identity is the price we pay for it, and the Church "becomes a caricature of herself."³⁰

24 Ratzinger, *Kościół*, II, 1133.

25 Ratzinger, *Fundamental*, 145.

26 "The notion that it is actually only the community that is 'Church' in the true sense (that is, the place of the 'gospel') and that the other—the universal—Church is, by contrast, just an instrument, an organization with no spiritual status—this notion is accepted as self-evident today by the average [Protestant] Christian and exerts a more or less recognized influence also in Catholic circles" (Ratzinger, *Principles*, 291–292).

27 "In a world with harsh discipline and where we face inevitable compulsion at every turn, we still look to the Church with quiet hope. It should be, as it were, an island of a better life, a little oasis of freedom, where we could take refuge from time to time. This is why anger towards the Church or disillusion with it has a unique shade, because in the quiet of our hearts we expect from the Church more than from any institution in the world. This is where our dream of a better world should come true. It is here, at least, that we might like to have a taste of freedom and liberation—an escape from the cave, as put by Gregory the Great in reference to Plato. Now, since the Church in its empirical form is far from making such dreams come true, and since its taste is both of an institution and any human element possible, it elicits exceptional bitterness and anger—unable to relieve this anger because it is impossible to dismiss the dream it is associated with" (Ratzinger, *Kościół*, II, 1127).

28 Ratzinger, *Principles*, 56.

29 Ratzinger, *Głosiciele*, 242.

30 "But when reform is separated from this context, from the drudgery of conversion, and salvation is now expected solely from change in other people, from ever new forms and ever new adaptations to the age,

Ratzinger's criticism of ill understanding of the Church's renewal after the Council is plain and severe. In some religious orders and congregations, he writes, renewal was confused with comfort.³¹ Changes involving merely the repeated administrative introduction of new solutions are likened by the Bavarian theologian to a situation where "the dead are burying the dead and calling it reform."³² His critical remarks concern the shepherds of the Church, too: "A bishop whose only concern is not to have any problems and to gloss over as many conflicts as possible is an image I find repulsive;"³³ "they are, at the same time, attacked by the voice of the faithful, who accuse them more and more loudly of being mute and cowardly watchdogs that stand idly by under the pressure of liberal publicity while the faith is being sold piecemeal for the dish of pottage of being recognized as 'modern.'"³⁴ Ratzinger also concludes that the Church has let spiritual confusion to reign. The Church's suffering today results from the clashing of various attitudes, opinions and visions. The spirit of Christian and ecclesial brotherhood is waning. In such circumstances it is very hard to distinguish between true and false prophets.³⁵

Ratzinger points out that nowadays, as since the beginning of Christianity and the Church, we deal with the dilemma of holiness and unholy existing side by side within the Church and the problem how to precisely define the Church membership. The Church has grappled with these issues almost uninterruptedly from its beginning. "Again and again there have been tendencies toward forming a church of the wholly pure, a church in which there would be no sinners allowed."³⁶ He also believes it is true to say that nowadays more than half of Catholics are non-practicing.³⁷ Hence the questions: Can they still be regarded as Christians or not? How can we

then many useful things may still happen, but overall it becomes a caricature of itself" (Ratzinger, *Fundamental*, 137).

31 "Even in some religious orders and congregations true reform has been exchanged for the relaxation of traditional austerity until then in practice. *Renewal* has been exchanged for *comfort*" (Ratzinger – Messori, *The Ratzinger*, 115).

32 "Is the Church really just an institution, a cultic bureaucracy, or an apparatus of power? Is priestly office only the monopolization of sacred privileges? Also, if we do not succeed in overcoming these ideas affectively, succeed in seeing the Church differently again from the heart, then the liturgy is not being renewed; on the contrary, the dead are burying the dead and calling it reform" (Ratzinger, *Theology*, 449).

33 Ratzinger – Seewald, *Salt*, 49.

34 Ratzinger, *Principles*, 324.

35 "The Church of today is plagued by overlapping attitudes and opinions that clash with one another, so Christians find it increasingly difficult to find their way and tell genuine prophets from false ones" (Ratzinger, *Jesus z Nazaretu*, 883).

36 Ratzinger, *Pilgrim*, 277.

37 "The fact that today, even given an optimistic evaluation, certainly more than half of the Catholics (here we are considering only our Church) no longer 'practice' their faith, should not be explained clearly in the sense that this large number of non-practicing Catholics should simply be called pagans. It is still evident that they no longer simply embrace the faith of the Church, but that they make a very subjective choice from the creed of the Church in order to shape their own world view" (Ratzinger, "The New Pagans").

describe their Christianity or Catholicism? Ratzinger believes that the Church has not yet realized the gravity of this problem.³⁸

More than once has the Bavarian theologian formulated general conclusions on the basis of his very critical observations of the Catholic Church. Rather uniquely, he manifested them in the text of the Way of the Cross celebrated in the Roman Colosseum. His very poignant reflections on Station 9 had these words:

Should we not also think of how much Christ suffers in his own Church? How often is the holy sacrament of his Presence abused, how often must he enter empty and evil hearts! How often do we celebrate only ourselves, without even realizing that he is there! How often is his Word twisted and misused! What little faith is present behind so many theories, so many empty words! How much filth there is in the Church, and even among those who, in the priesthood, ought to belong entirely to him! How much pride, how much self-complacency! ... Lord, your Church often seems like a boat about to sink, a boat taking in water on every side. In your field we see more weeds than wheat. The soiled garments and face of your Church throw us into confusion. Yet it is we ourselves who have soiled them! It is we who betray you time and time again, after all our lofty words and grand gestures. Have mercy on your Church; within her too, Adam continues to fall. When we fall, we drag you down to earth, and Satan laughs, for he hopes that you will not be able to rise from that fall; he hopes that being dragged down in the fall of your Church, you will remain prostrate and overpowered.³⁹

2. The Apology of the Catholic Church

Despite the clearly horrifying truth about the weaknesses of the Church, Ratzinger speaks in her defence and even demonstrates her necessary existence. The pre-conciliar Catholic apologetics of the Church used to posit that many times in the past the Church was about to collapse (under the impact of external enemies), but she is still afloat and this is a clear empirical proof for her supernatural nature. Ratzinger does not follow this style of argumentation.

First of all, for the sake of historical truth, he formulates several principles concerning so-called criticism of the Church. The first principle says that, strictly speaking, there is no criticism of the Church but one of people in the Church, specific individuals and structures. The Church as such (“His Church”)—as a work of God and the culmination of God’s and man’s common history—is beyond criticism. Nonetheless, the Church will always need to have the weaknesses of its human dimension

³⁸ “A majority of today’s Christians are *de facto* in the catechumenate state, and it is high time for us to take this fact seriously in pastoral practice” (Ratzinger, *Theology*, 585).

³⁹ Ratzinger, “Way of the Cross.”

criticized. It should allow and accept it.⁴⁰ The second states the necessity of self-criticism: you need to see your own weakness first to point it out in others.⁴¹ The third principle says that “criticism pursued for one’s popularity is something unworthy.”⁴²

When the document *Memory and Reconciliation. The Church and the Faults of the Past* of the International Theological Commission was presented in 2000, Ratzinger, as the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, put forward three principles that should underlie the Church’s self-criticism on account of the wrongs and errors of the past. First, “it is neither possible nor permissible for the Church to dwell arrogantly in the present day, to feel herself exempt from sins and to make out that it is the sins of others, of the past, that are the source of evil. The confession of the sins of other people does not set us free from acknowledging the sins of the present day.”⁴³ Second, the Church must not be falsely modest and consent to be credited with wrongs that were never committed or are not certain to have taken place.⁴⁴ Third, it would be unfair to see only the past sins and faults of people of the Church. For the sake of truth and justice, one must see both the evil and good that Christians (and Catholics in particular) did, despite their sins.⁴⁵

⁴⁰ “Strictly speaking, now the criticism no longer (as opposed to the Old Testament) concerns the *Church herself*, but the *people of the Church*. The Church as a Church, in the very core of her ecclesiality, is—as we have said—beyond the reach of criticism, but there is and should be criticism of Church people (also of her secondary institutions and institutions of ecclesiastical law). To reject such criticism would be just as false a move as an affirmation of further prophetism; it would be equal to claiming for the Church what is reserved only for the ultimate Kingdom of God” (Ratzinger, *Kościół*, I, 446); “The Church always has to scrutinize her own institutional structure so that it does not become too heavy—lest it harden into an armor that stifles her actual spiritual life” (Ratzinger, *Pilgrim*, 181).

⁴¹ “As such, criticism of the Church does not exist; nonetheless, it always targets specific people or Church structures; such criticism always runs the risk of not being taken seriously—if it does not imply careful self-criticism, justified by the fact that we ourselves, each in our own way, are ‘weaknesses’ of the Church” (Ratzinger, *Kościół*, I, 449).

⁴² Ratzinger, *Kościół*, I, 452.

⁴³ Ratzinger, *Pilgrim*, 282.

⁴⁴ Ratzinger, *Pilgrim*, 282; “With regard to the relationship between missionary activity and colonialism, false historical judgements are current right up to the present day, above all in Europe and America – less in Africa itself. Colonialism’s abuses were actually moderated by the fearless activity of so many apostles of faith. They were often able to create oases of humanity in areas which had been ruined by the older misery and the newer oppression” (Ratzinger – Messori, *The Ratzinger*, 191–192).

⁴⁵ “In any honest examination of conscience we can see that for our part in every generation we have done much that is evil. Yet we can also see that, in spite of our sins, God has always purified and renewed the Church and has always entrusted great things to fragile vessels. And who could fail to recognize how much good has been done, for example, in the past two centuries by new religious congregations and by lay movements in the sphere of education, in the social sector, in efforts on behalf of the weak, the sick, the poor, and the suffering, even while those centuries were at the same time ravaged by the atrocities of the atheistic systems? It would be failing in honesty to see only our evil and not the good that God has effected through the faithful—in spite of their sins.... The Church is able to confess the sins of the past and of the present in all openness and confidence, in the knowledge that evil will never completely ruin her; in the knowledge that the Lord is stronger than our sins and renews his Church again and again, that she may continue to be the instrument of God’s good works in our world” (Ratzinger, *Pilgrim*, 282–283).

The Bavarian theologian has put those principles into practice. For example, on the occasion of the opening of the Archive of the Congregation for the Doctrine of the Faith in 1988 he wrote:

When the archive was opened, the German press wrote that those dark recesses are full of papers hiding millions of dead bodies, as it was there that all sentences to burn witches and heretics from all history were signed. Thank God it is not that horrible. Regarding witches, any historically versed person knows that they were not burned in the Church State for a reason. The burning of witches originated among Nordic peoples; it took place in Spain and southern Italy but not in the Church State. Of course, here too, people perpetuated widespread superstitions but less fervently. The Holy Office promulgated a code of criminal procedure that virtually banned the death penalty. Alas, north of the Alps this code was not popular.⁴⁶

He also wrote:

When the Pope [John Paul II] recently celebrated a liturgy of penance and reconciliation for renewed conscience and the cleansing of memory, it was well justified for the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith to read out an appeal for the forgiveness of false zeal and fallacious methods of seeking the truth. It is some consolation that the Church fares no worse than the secular institutions of the time. The Church would not go beyond their thinking and action. Yet there were also many efforts to seek justice and have clear judgement; therefore, the Congregation is not an archive of evil but rather a reflection of man in his misery and grandeur.⁴⁷

Historical matters aside, Ratzinger admits that these days many people are disenchanted with the Church. He writes: “And so for many people today the Church has become the main obstacle to belief. They can no longer see in her anything but the human struggle for power, the petty spectacle of those who, with their claim to administer official Christianity, seem to stand most in the way of the true spirit of Christianity.”⁴⁸ He means the Catholic Church—which he knows very well identifying therewith, and which he claims to have preserved the largest number of ecclesial

⁴⁶ Ratzinger, *Wiara w Piśmie*, I, 633; “In the latter half of this century, the Archive of the Congregation for the Doctrine of the Faith was one of the few great historical archives that were closed to research. The archive was likened to an archive of the Soviet secret services, and its impenetrability was thought to be a clear indication that here, too, the dictatorship must be hiding its hideous secrets because it cannot bear the light of truth.... The Enlightenment and the historiography that emerged from it ascribed the most terrifying things to the word ‘inquisition’; now, this has to be finally overcome in the time of tolerance and freedom of conscience. Whoever hears ‘inquisition,’ sees burning stakes and cries of people who were tortured and killed because of their conscience” (Ratzinger, *Wiara w Piśmie*, I, 631).

⁴⁷ Ratzinger, *Wiara w Piśmie*, I, 637.

⁴⁸ Ratzinger, *Introduction*, 175.

elements coming from Jesus and the early Church, such as the Deposit of Faith of the Twelve, the Holy Scripture, the Tradition of the Church, sacraments, apostolic succession with the primacy of the Roman Pontiff, the visible unity and oneness of the Church. The most of Christ's Church, as Ratzinger argues, can be found within the Catholic Church. At the same time, he is perfectly aware of the many flaws and sins of the members of this Church, also of its shepherds and of failing to keep up (more than once) the genuine Christian spirit.

The main theological argument in Ratzinger's apology of the Church is that Christianity does not exist without the Church, plain and simple.⁴⁹ The point is not that religion cannot survive for long without a specific structure; after all, religions with rigid structures have vanished. His contention, however, is that the Church was born and directly emanates from the Person of Jesus Christ, his newness and definiteness. An important part of Jesus' messianic consciousness was his Ecclesia-forming awareness, which he no doubt put into action.⁵⁰ If Jesus really was (and is) the Messiah, the Church must have been (and must be) his work, viewed as a community of new humans who enjoy new existence—as his one Body. It is obvious for Ratzinger that there was not, is not, and cannot be a Christianity that is solely individual, confined to the solipsism of a subject isolated from other disciples of the Lord—from the one Body of Christ. Communicating with the Lord is inherent in being a Christian who fully communicates with God only through communion with his Body, that is, the Church. Ratzinger contends that thanks to the Catholic Church, Christianity is a real religion existing in real life and history, not in our thoughts, desires or dreams. He writes: "Faith demands unity and calls for the fellow believer; it is by nature related to a Church. A Church is not a secondary organization of ideas, quite out of accordance with them and hence at best a necessary evil; it belongs necessarily to a faith whose significance lies in the interplay of common confession and worship."⁵¹

Christianity does not exist without the Church; nor can it exist in the sense that the whole Church is rooted in the very essence of the mystery of Jesus and not in its approximations; hence it is in the very centre of the Truth.⁵² Ratzinger puts it very

49 "Faith does not embrace merely 'I' and 'You' but also 'We'. In 'We' lives the memory that enables us to find the forgotten anew: God and His Messenger. In other words: faith without the Church does not exist... An act of faith is always an act of total participation, a *communio* act, an act of sharing in the *communio* of the witnesses, so that in them and with them we can touch the untouchable, hear the unhearable, and see the invisible. Also, De Lubac demonstrated that we do not believe *in* the Church as we do *in* God, but our belief, in essence, is integrated with the belief of the whole Church, and as such can be understood and defended epistemologically" (Ratzinger, *Wiara w Piśmie*, II, 830); "Faith is ecclesial, or it is not faith" (Ratzinger, *Fundamental*, 147). See Słupek, "Benedykta XVI apologia."

50 Ratzinger, *Dogma*, 222–227.

51 Ratzinger, *Introduction*, 52–53.

52 "These various opinions [about Jesus: who he is and who people think he is] are not simply mistaken; they are greater or lesser approximations to the mystery of Jesus, and they can certainly set us on the path toward Jesus' real identity. But they do not arrive at Jesus' identity, at his newness. They interpret him in terms of the past, in terms of the predictable and the possible, not in terms of himself, his uniqueness,

succinctly: “In the Church, we shed our paradigms to face the essential Truth.”⁵³ This Truth (Jesus Christ as Logos and Truth), indeed, is the most important guarantor and justification of the Church. The Truth is present in the faith and the Tradition of the Church.⁵⁴ Therefore, for Ratzinger, the Church does not stand in the way of one’s belief or if one wants to embrace faith. The opposite is true because “the Church is the presence of Christ, our contemporaneity with him, his simultaneousness with us. She lives by the fact that Christ is present in the hearts of the faithful; from there he forms the Church for himself, and not vice versa.”⁵⁵ The general rule propounded by Ratzinger concerning the core truth in the Church (that the truth is essentially always one and unchangeable⁵⁶) does not imply that the Church and its Magisterium will not find it difficult to understand, express and apply the truth in various life situations, not only bioethical dilemmas.⁵⁷ Since the Church has and must have an institutional structure and with it “an ‘institutional’ mode of operation”—which can sometimes be inflated beyond measure—it can outshine the one, central Truth, which may thus be less clear. It is also true that, looking at the history of the Church with a wider angle, God calls into existence prophetic persons who remind of the words of the Truth.⁵⁸

which cannot be assigned to any other category. Today, too, similar opinions are clearly held by the ‘people’ who have somehow or other come to know Christ, who have perhaps even made a scholarly study of him, but have not encountered Jesus himself in his utter uniqueness and otherness” (Ratzinger, *Jesus of Nazareth*, 292).

⁵³ “In the Church we shed our paradigms to face the essential Truth” (see Mark 4:18; John 16:25). This is what ‘Revelation’ is about; it constitutes the very core of our liberation, it leads us out of the maze of images and historical ideas, bringing us into contact with the reality given to us in Christ” (Ratzinger, *Kościół*, II, 691).

⁵⁴ For reasons of space, Ratzinger’s understanding of the Tradition of the Church will not be presented here. The Bavarian theologian does not question St. Gregory’s critical assessment of the fourth-century councils (mentioned in the part 1 of this article), but he writes that from today’s perspective councils should be considered extremely useful in the self-cleansing of the Church’s faith. Councils were necessary because their participants grappled with the question of properly defining the content of the Christian faith, which was not an easy task.

⁵⁵ Ratzinger, “The Ecclesiology,” sec.: “The Church as the Body of Christ.”

⁵⁶ “Gradually, it transpired that Tradition, after its overly mechanistic interpretation had been abandoned, could be seen as a dynamic, living development of the once-given truth, without which it would be impossible to preserve the beginnings. Tradition is no longer taken to be a closed treasure chest full of individual truths but a living force thanks to which the one Truth is preserved and fostered in the course of history” (Ratzinger, *O nauczaniu*, I, 294).

⁵⁷ “even the Church herself, as a whole, still holds the faith only as a *symbolon*, as a broken half, which signifies truth only in its endless reference to something beyond itself, to the entirely Other” (Ratzinger, *Introduction*, 53); “For example, the situation in American hospitals forced us to deal with whether it is obligatory to continue giving food and water to the very end to patients in an irreversible coma. This is certainly enormously important for those in positions of responsibility, if only because they are really concerned and because it’s necessary to find a common policy for hospitals. We finally had to say, after very long studies, “Answer that for now on the local level; we aren’t far enough along to have full certainty about that” (Ratzinger – Seewald, *Salt*, 60).

⁵⁸ “Seeing in the Church a left wing and a right wing, dividing her into the prophetic class of the orders or the movements on one side and the hierarchy on the other—nothing in Scripture authorizes us to do that.

According to Ratzinger, it would be unfair to see only the past sins and faults of people of the Church or its structures. In truth, we must see both the evil and the good that Christians, Catholics included, have always done. Sometimes doing good took and still takes a lot of effort and struggle. Surely, they have never been impeded in their faith by the Church; on the contrary, she has always provided indispensable help, she is the Lord's presence, a source of motivation to do good, to be simply Christians. Those people, including the holiest and the martyrs, reveal the essence of the Church. Ratzinger writes: "Only when we rediscover the saints will we also find the Church again. And therein we will find again that same one who is alive in the midst of all the darkness, who dies no more, who does not leave us orphans."⁵⁹ In other words, Ratzinger believes that with the help of his Church, God carries his followers through life as it is, often in the midst of the world's indifference.

At this point we should recall Ratzinger's important observation that the Church is closely linked to suffering in many ways. It is not about the many martyrs, in the past and today, although for the Bavarian theologian they are, above all, the genuine (and clearest) apology of the Church.⁶⁰ Does she really pose an obstacle to faith when one realizes, as Ratzinger does, that "throughout the centuries, the Church has awakened the strength to serve and given meaning to this serving," and that she takes "humility, patience and free-willed restriction of one's freedom for the sake of others' freedom" to be the highest value? These values benefit the suffering, and this is most important, even if they may be mocked and exploited by anyone, for example, by those in power.⁶¹ This leads Ratzinger to conclude that a Church that runs away

On the contrary, that is an intellectual construction quite contrary to the Church. She is constituted, not dialectically, but organically. What is correct is merely that there are various functions within her and that God again and again arouses prophetic individuals—these may be laymen, religious, or even bishops and priests—who call out to her the right message, which does not in the ordinary workings of the 'institution' attain sufficient strength" (Ratzinger, *Pilgrim*, 186).

- ⁵⁹ Ratzinger, *Dogma*, 55; "The dynamism of the saints can be understood only in terms of the new gravity that broke into their life and changed its dimensions from the ground up. For all the terrible things that Church history has to show, one thing is clear: destruction and indifference did not come from those who were really filled with faith in eternal life. From Benedict via Francis of Assisi to Bartolomé de las Casas, Peter Claver, and Vincent de Paul, the real believers are the rays of hope that taught mankind what being human could be; they are the great consolers who did not offer empty promises but, rather, healing" (Ratzinger, *Fundamental*, 100).
- ⁶⁰ Ratzinger, *Kościół*, I, 464; "In her martyrs the Church forever carries the death of the Lord in her body, and in the suffering of her members she perpetuates his Passion. The suffering of Church members is essentially liturgical ministry: it prolongs the Lord's redeeming passion. There is no clear boundary between liturgy and life; the Church's liturgy always transcends the gates of church buildings" (Ratzinger, *Kościół*, I, 153).
- ⁶¹ "People today smile or even laugh at the fact that the Church throughout the centuries has elicited the strength to serve and has been able to impart meaning to that service. Thus 'undemocratic' virtues such as humility, patience, the voluntary restriction of one's own freedom for the sake of another's freedom, in the view of our progressive contemporaries, at best prove how reactionary those who practice them are or even prompt the critics to label them as 'the fashioning of idols,' as though these virtues

from suffering, wanting to live comfortably, loses credibility and diverges from its core and the source of its power.⁶² In contrast to such a Church stands a hidden and silent Church, a Church of the *anavim*: “quietly and almost voicelessly, between those extremes there are, even today, simple believers, who even in this hour of confusion carry out the real task of the Church: worship and the patience of everyday life, nourished by the Word of God. But they do not fit into the desired picture, and so they remain for the most part silent—this true Church, while not invisible, is nevertheless hidden deep beneath the human additives.”⁶³

Ratzinger is perfectly aware that since her beginning the Church has been faced with the difficult dilemma of having holiness and unholiness existing side by side and the closely related problem of defining the criteria of Church membership. He already addressed those issues in his doctoral dissertation, because they presented difficulty for St. Augustine and many of the Church Fathers. They also led to major rifts in the early Church. Ratzinger presents Augustine’s solution. According to the latter, there is an analogy between the human being and the Church: just as the human body is a veil covering the inner man, so the visible nature of the Church is a veil obscuring its true inner aspect.⁶⁴ Therefore, the Church is inherently dimorphic and paradoxical.⁶⁵ This creates difficulty when the truthfulness of the Church and its criteria for membership are determined. So, does the Church’s truthfulness lie only in its inner side? If so, can it ever be known if it is covered? Can the outward aspect of the Church be completely disregarded in determining its truthfulness? Or, perhaps, the true Church is the Church of the Parousia, *Ecclesia praedestinata*, merely signalled and anticipated by the Church of today? This specific Church of today, which is perceived by our senses, was called *Ecclesia sensibilis* by St. Augustine, while the true Church he called *Ecclesia intelligibilis*.⁶⁶ For him, the Church as the people of the New Covenant belongs to the City of God (in so-called *spirituales, anavim*), but at the same time she belongs to the Earthly City because of her imperfection and earthliness.⁶⁷ “The present state of the Church is similar to the condition of the people

benefited only the ruling powers. ‘They are beneficial to the suffering,’ one ought to reply—but probably the laughter and the smiles in this regard will soon pass anyway” (Ratzinger, *Dogma*, 226).

62 “In the exercise of this authority she must also take Christ’s suffering upon herself. What—let’s put it in a purely human way—gives Christ credibility is, in fact, that he suffered. And that is also the credibility of the Church. For this reason she also becomes most credible where she has martyrs and confessors. And where things go comfortably, she loses credibility” (Ratzinger – Seewald, *Salt*, 120).

63 Ratzinger, *Fundamental*, 135.

64 Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 106–116, 372.

65 “That in turn means that she [the Church] is, on the one hand, debased by all human failure, yet at the same time something from God is preserved within her and remains effective, giving man hope and salvation. According to this account, then, the Church is by nature ‘paradoxical,’ dimorphic, a mixture of failings and blessings” (Ratzinger, *Dogma*, 223).

66 Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 372.

67 “The people of God are covered by an empirical veil, which, though inseparable, is not part of their essence but only ‘points’ to them” (Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 381); “her [the Church’s] empirical people

of God of ancient times, who were led out of Egypt; while crossing the wilderness they were still in a foreign land.”⁶⁸ Augustine believed that because the Church had not yet come to completion it was only on its way to New Jerusalem and would always be as long as history lasted, and that “her appearance is also determined by sinners.”⁶⁹

Ratzinger (like Hans Urs von Balthasar) seeks a solution to the dilemma of the holiness and unholiness of the Church.⁷⁰ Our doubts or sometimes our indignation at the Church having sinful members would be confronted with Ratzinger asking: Who among us is without sin? Who can honestly say that they are not sinners? Does our indignation with the Church, which is fuelled by its sinful members, not imply an implicit conviction, underpinned by selfishness and pride, that the indignant person is without a sin and has an undeniable right to feel indignation over sinners in the Church? Is this indignation with the Church not tantamount to escaping from being truthful about oneself? Well, the truth is that all people, including all Christians and Church members, are sinners, including Peter the Apostle, the Rock, and all his successors.⁷¹ For Ratzinger, the solution to the dilemma of the Church’s holiness and unholiness can be found in understanding God’s and Jesus’ love. The terms “holy” and “holiness” are fully reserved for this love only. In the Church it lowers itself to the level of sinners; it comes face to face with them and their sins; it is ready to forgive, it always brings forgiveness, “it vouches for the fellow human being, stands in for him, carries him, and in so doing is redeeming.”⁷² Whoever is shocked by sinners and sins in the Church (in the past or today) does not understand the love of God, who is not offended but suffers and waits patiently. From what we have said so far it follows clearly that it is wrong to think that dispensers of the sacraments in the Church are or must be holy or flawless. They should be people of constant

are merely a reflection of true people” (Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 372); “The Church belongs to Christ only as a brotherhood joined by mutual bonds.... This brotherly communion is the Church insofar as the content and center of her communion is Jesus Christ” (Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 383); “The Church is a corporation [body, realness], but this is possible thanks to her pneumatic communion with Christ” (Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 383).

68 Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 368, n. 23.

69 “We are still in Babylonian captivity, awaiting our return to Jerusalem, the Church is wearing the dress of Babel; therefore, her appearance is also determined by sinners” (Ratzinger, *Lud i dom Boży*, 368).

70 Ratzinger, *O nauczaniu*, II, 869–870.

71 “And is it not the same in the whole history of the Church that the successor of Peter was both a Rock and a scandal in one person, both a Rock of God and a stumbling block?” (Ratzinger, *Kościół*, I, 420).

72 “In this unholy holiness of the Church, which we encounter in spite of the human expectation of *katharós*, or the pure, this specifically new and authentic holiness of the love of God would be revealed to us—one that does not stay away from the untouchable but mixes with the filth of this world in order to cleanse it. The kind of holiness expressed in that, in contrast to the ancient notions of purity, is intrinsically love, that is, vouching for another man, standing in for him and carrying him, and hence redeeming” (Ratzinger, *Kościół*, I, 315); “The fact that despite the crucial significance of the pneumatic element sinners are indeed members of the Church, though apparently negating her essence, is justified in that the holiness of Jesus Christ is not exclusive and isolating but is open, carrying and redeeming holiness” (Ratzinger, *Kościół*, I, 314). See Barth, “The Notion”; Gózdź, *Logos*, 13–65, 153–227.

Christian *metanoia*; however, because this is not always easy, they too have, as Ratzinger writes, unworthy and imperfect hands.⁷³

It follows from Ratzinger's work that until we have an understanding of the very core of the Christian Truth, that is, the love of God and love of Jesus, as well as the absolute primacy of Jesus Christ in the work of salvation and the agency of salvation, we will not understand the Church either.⁷⁴ There will always be greater or lesser doubts about it, or even indignation will appear. Therefore, Ratzinger proposes to venture, to use his designation, the Church experiment:

Someone who does not get involved at least for a while in the experiment of faith, in the experiment of becoming affirmatively involved with the Church, who does not take the risk of looking with the eyes of love, is only exasperating himself. The venture of love is the prerequisite for faith. If it is ventured, then one does not have to hide from the dark areas in the Church. But one discovers that they are not the only thing after all. One discovers that alongside the Church history of scandals there is another Church history that has proved to be fruitful throughout the centuries in great figures such as Augustine, Francis of Assisi, the Dominican priest Las Casas, who fought passionately for the Indians, Vincent de Paul, and John XXIII.⁷⁵

Fortunately, there have always been these kinds of people in the Church—and they are the most needed for it to be what it is—those “who love the Church more than comfort and the security of their own fate.”⁷⁶

73 “The holiness of the Church consists in that power of sanctification that God exerts in her in spite of human sinfulness. We come up here against the real mark of the ‘New Covenant.’ ... It is holiness that radiates as the holiness of Christ from the midst of the Church's sin. So the paradoxical figure of the Church, in which the divine so often presents itself in such unworthy hands, in which the divine is only ever present in the form of a ‘nevertheless,’ is to the faithful the sign of the ‘nevertheless’ of the ever greater love shown by God” (Ratzinger, *Introduction*, 175); “Is the Church not simply the continuation of God's deliberate plunge into human wretchedness; is she not simply the continuation of Jesus' habit of sitting at table with sinners, of his mingling with the misery of sin to the point where he actually seems to sink under its weight?” (Ratzinger, *Introduction*, 176).

74 “The agency of salvation comes from Him, not from men. This means that Christ's salvation can also be communicated by unholy servants, because it does not come from them but from Him. The primacy of Christology, therefore, implies the objectification of ecclesiastical salvific activities, which are not tied to the subjective dignity of the servant. This makes the role of a cleric who holds an ecclesiastical office relative, demonstrating his secondary position in relation to the absolute primacy of Christ” (Ratzinger, *Głosiciele*, 119).

75 Ratzinger, *Fundamental*, 150–151.

76 “Education towards *sentire ecclesiam* will have to elicit the kind of sober obedience that stems from truth and leads to truth. Today (as in all times), the Church needs no fawners for what there is but people whose humility and obedience are no less important than the exciting struggle for truth, people who give witness despite being underestimated and persecuted in all possible ways; in a word, people who love the Church more than comfort and the security of their fate” (Ratzinger, *Kościół*, I, 425).

3. Conclusions: Is Ratzinger's Apology of the Catholic Church Fully Satisfactory?

Ratzinger tries to see the Church as a whole and looks at her from different angles: as a theologian, a historian of theology, a priest, a bishop (even as a pope emeritus), and a Christian Catholic painfully aware of the very negative image of the Catholic Church in modern times⁷⁷. The apologetic method he consciously chooses always speaks the truth, and it must be admitted that in fact it is the only correct (the most honest) method of defending the Church. His diagnosis of the Catholic Church, then, is bitterly critical and goes much further than many critics of the Church could even expect.

Does Ratzinger take into account all doubts and objections against the Church? The answer must be that probably not all of them, but certainly the most important and difficult ones. No one can pinpoint them all. There are, or can be, a great many. One can try to find doubts or flaws in the whole Bible, in every period of the Church's history, also in all of its documents. Ratzinger's apology of the Catholic Church is addressed to Christians and Catholics. He realizes that non-Christians and post-Christians need a different message from a theologian today. In addressing them, it would be inappropriate to begin by defending the Church. Instead, we must first defend our belief in one God and his Divine Revelation.

Are the apologetical answers of the Bavarian theologian for the Church fully satisfactory if viewed from the perspective of devoted Catholics of today? Essentially, yes. This is not to say that all of his explanations can be easily accepted without reservations. One such underexplained issue is that, as Ratzinger writes, the great saints struggled not only with the world but also had to struggle with the Church of their time, which made them suffer.⁷⁸ He tries to comfort those worried about the situation: "When, today, we look at past history, then we have to say that it is not the Church of the successful people that we find impressive; the Church of those popes who were universal monarchs; the Church of those leaders who knew how to get on well with the world. Rather, what strengthens our faith, what remains constant, what gives us hope, is the Church of the suffering."⁷⁹ Is this explanation fully satisfactory? Are we really impressed by popes, who ruled the world, and others? Yes, we are. We might legitimately ask: what would the Church be now had it not been for

⁷⁷ Benedetto XVI, *Che cos'è il cristianesimo*, 143–160.

⁷⁸ "It is no coincidence that the great saints struggled not only with the world but also for the Church; they fought the Church's desire to become the world—that for the Church and in the Church such men as Francis of Assisi or Ignatius of Loyola suffered. In Salamanca, when imprisoned for the third time, Ignatius lay chained for twenty-two days with his companion Calisto in the prison of the Inquisition and yet did not lose his good cheer and serenity of faith" (Ratzinger, *Kościół*, I, 423).

⁷⁹ Ratzinger, *Theology*, 259–260.

such negative phenomena in the past? What kind of Church is a Church that accepts that the successors of St. Peter the Apostle are the rulers of this world?

Such sharp questions are hard to find in Ratzinger. His realism tells him to avoid mental constructs like “what if”? His reply is both realistic and pragmatic and, indeed, right: “Above all, instead of reckoning up the past, we should face the challenge of the present and try in it not only to profess catholicity in the Creed but to make it a reality in the life of our torn world.”⁸⁰ Nonetheless, some disconcerting questions may still crop up: Why was it so easy for the Church to lose its definitive novelty so many times? We may wonder if whatever was evil in the Church and whatever warped its core had to happen. How can Catholics of today be sure that this evil is not some kind of “systemic,” commonplace evil that hardly moves anyone? Can they be sure that if someone reacts to manifestations of evident evil in the Church today they do not have to fight against the Church as the great saints did?

Christians of today, perhaps the most Catholic ones, have been equipped with a past that is a liability, a past that often cripples them—through no fault of their own. It seems that Ratzinger does not fully capture this pain and shame, though we are tempted to think he knows them (for example, he seems to share the feelings of ardent Christians of today when he is asking seriously: How did Christianity become tedious and tedium-laden?⁸¹). He tries to answer this extensively without, however, pointing at the painful sense of shame in Christians (mostly Catholics) about the Church’s past (and also present), which for many is a source of serious doubt in their belief because they are constantly reminded of this infamous past (and present).

Translated by Tomasz Pałkowski

Bibliography

- Barth, G., “Miłość Boga w ujęciu J. Razingera/Benedykta XVI [The Notion of God’s Love in the Interpretation of Joseph Ratzinger/Benedict XVI],” *Verbum Vitae* 23 (2013) 245–265. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.1556>.
- Benedetto XVI, *Che cos’è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale* (eds. E. Guerriero – G. Gänswein; Milano: Mondadori 2023).
- Borto, P., *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary. Analiza poglądów A. Loisy’ego, É. Le Roy i G. Tyrrella i ich ocena w świetle dokumentów antymodernistycznych oraz Vaticanum II* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2020).

⁸⁰ Ratzinger, *Introduction*, 178.

⁸¹ “Has Christianity preserved this expectation faithfully? However did we arrive at that tedious and tedium-laden Christianity which we moderns observe and, indeed, know from our experience?” (Ratzinger, *Eschatology*, 8).

- Corkery, J., *Joseph Ratzinger's Theological Ideas. Wise Cautions and Legitimate Hopes* (New York: Paulist Press 2009).
- Gózdź, K., *Logos i miłość. Teologia Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2018).
- Ratzinger, J., *Principles of Catholic Theology. Building Stones for a Fundamental Theology* (trans. M.F. McCarthy; San Francisco, CA: Ignatius 1987).
- Ratzinger, J., *Eschatology. Death and Eternal Life* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 1988).
- Ratzinger, J., "The Network of the Church," J. Ratzinger, *God and the World. Believing and Living in Our Time* (trans. H. Taylor; San Francisco, CA: Ignatius 2002) [EPUB].
- Ratzinger, J., *Introduction to Christianity* (trans. J.R. Foster; 2 ed.; San Francisco, CA: Ignatius 2004).
- Ratzinger, J., *Pilgrim Fellowship of Faith. The Church as Communion* (trans. H. Taylor; San Francisco, CA: Ignatius 2005).
- Ratzinger, J., "Way of the Cross at the Colosseum," March 25, 2005, http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2005/via_crucis/en/station_09.html (access 13.11.2022).
- Ratzinger, J., *Jesus of Nazareth. From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* (trans. A.J. Walker; New York: Doubleday 2007).
- Ratzinger, J., "The Ecclesiology of the Second Vatican Council," J. Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics. New Endeavors in Ecclesiology* (trans. M.J. Miller et al.; San Francisco, CA: Ignatius 2008) [EPUB].
- Ratzinger, J., *Dogma and Preaching. Applying Christian Doctrine to Daily Life* (trans. M.J. Miller – M.J. O'Connell; San Francisco, CA: Ignatius 2011).
- Ratzinger, J., *Fundamental Speeches from Five Decades* (trans. M.J. Miller – J.R. Foster – A. Walker; San Francisco, CA: Ignatius 2012).
- Ratzinger, J., *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Polish eds. K. Gózdź – M. Górecka; trans. M. Górecka – M. Rodkiewicz; Joseph Ratzinger Opera Omnia 12; Lublin: Wydawnictwo KUL 2012).
- Ratzinger, J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* (Polish eds. K. Gózdź – M. Górecka; trans. W. Szymona; Joseph Ratzinger Opera Omnia 8/1–2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2013) I–II.
- Ratzinger, J., *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii ojców Kościoła* (Polish eds. K. Gózdź – M. Górecka; trans. W. Szymona; Joseph Ratzinger Opera Omnia 1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014).
- Ratzinger, J., *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą* (Polish eds. K. Gózdź – M. Górecka; trans. J. Merecki; Joseph Ratzinger Opera Omnia 2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2014).
- Ratzinger, J., *Theology of the Liturgy* (Collected Works 11; San Francisco, CA: Ignatius 2014).
- Ratzinger, J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii* (Joseph Ratzinger Opera Omnia 6/2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015) II.
- Ratzinger, J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (Polish eds. K. Gózdź – M. Górecka; trans. W. Szymona – E. Grzesiuk; Joseph Ratzinger Opera Omnia 7/1–2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) I–II.

- Ratzinger, J., "The New Pagans and the Church," *Homiletic & Pastoral Review* January 30, 2017, <https://www.hprweb.com/2017/01/the-new-pagans-and-the-church> (access 13.11.2022).
- Ratzinger, J., *W rozmowie z czasem* (Polish eds. K. Gózdź – M. Górecka; Joseph Ratzinger Opera Omnia 13/1–3; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) I–III.
- Ratzinger, J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Polish eds. K. Gózdź – M. Górecka; trans. J. Merecki; Joseph Ratzinger Opera Omnia 9/1–2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) I–II.
- Ratzinger, J. – Messori, V., *The Ratzinger Report. An Exclusive Interview on the State of the Church* (trans. S. Attanasio – G. Harrison; San Francisco, CA: Ignatius 1985).
- Ratzinger, J. – Seewald, P., *Salt of the Earth. Christianity and the Catholic Church at the End of the Millennium* (trans. A. Walker; San Francisco, CA: Ignatius 1997).
- Słupek, R., "Benedykta XVI apologia eklezjalnego wymiaru wiary chrześcijańskiej," *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera* (eds. K. Kaucha – J. Mastej; Lublin: Wydawnictwo KUL 2017) 217–235.



Public Witness of the Church. Inspiration of Benedict XVI

WIESŁAW ŁUŻYŃSKI 

Nicolaus Copernicus University in Toruń, wieslaw.luzynski@umk.pl

Abstract: Benedict XVI is a prominent theologian and an insightful observer of social life. One of the topics to which he devotes a great deal of attention is the presence of Christianity and the Church in the public sphere. The title of this article refers to a speech made by the pope during the *ad limina* visit of the bishops of the United States, in which he explicitly states that “the Church’s witness is of its nature public.”¹ This article aims to answer the question: What role do the Church and Christianity play in the public sphere? This is a very topical issue that is worth exploring more thoroughly. Particularly inspiring here is the teaching of Benedict XVI, who presents the topic in an interesting and original way. The descriptive analytical method was used in the preparation of the text. The following detailed issues will be submitted in the presentation of the topic: characterization of the public sphere, the place of the Church in this sphere, and the inspiring character of Christianity in the culture of nations that remain in an invigorating dialogue with Christianity and the Church. This article intends to shed light on the inalienability of Christianity in the socio-political culture of the West.

Keywords: Church, Christianity, public sphere, witness, culture, values

In taking up the discussion with contemporary culture, Benedict XVI refers to current trends therein. He tries to penetrate humanity’s mindset and answer the questions with the message of Jesus of Nazareth.² He also relates to the presence of Christianity and the Church in the public sphere. This is one of the most significant and lively discussed issues of today. Since the Enlightenment, there has been a clear tendency to confine religion to the private sphere and reduce it to the realm of emotions. The pope emphasizes the rationality of Christianity and its public character. He calls for the presence of Christianity and the Church in the public sphere. Substantial concepts of Western civilization, such as equality of all people, brotherhood, and solidarity, have been shaped by the centuries-old influence of Christianity on European societies and those that have experienced the invigorating effect of Christianity. Important institutions of the modern world, like human rights and democracy, have emerged from a culture inspired by the Gospel. It may therefore be said that what

This article synthesizes deepened and expanded new elements of my previous publication: *Publiczna rola Kościoła w nauczaniu Benedykta XVI*.

¹ Benedict XVI, “Address of His Holiness, January 19, 2012.”

² Łużyński, *Publiczna rola Kościoła*, 17.

the Church taught over the centuries – namely, the message of Jesus of Nazareth – has been remembered by the secular mind and incorporated into the culture of the Christian West.³ Still, will these achievements of the developed world, deprived of the axiological background of religion, endure? This article aims to present the creative presence of the Church in the public sphere in the teaching of Benedict XVI. We will draw attention to the issue that the public sphere itself, characterized by inclusiveness, presupposes that anyone who wants to participate in the discussion on important issues concerning community life does have access to it. The Church is also such an entity. It engages in public debate mainly because normative decisions are being made there. Furthermore, we will also point to the fruits of the Church's creative presence in the life of nations. Their Christian culture is an eloquent witness to the role the Church has played in their history.

1. Characteristics of the Public Sphere

In his teaching on the presence of the Church in the public sphere, Benedict XVI refers to the concept of Jürgen Habermas. While still a cardinal, he met him on January 19, 2004, at the Catholic Academy of Bavaria in Munich. Both thinkers discussed the pre-political and moral foundations of the liberal state. The cardinal presented the topic: "That Which Holds the World Together: The Pre-political Moral Foundations of a Free State."⁴ He pointed out that the task of politics is to submit to the rule of law, which should be fair. It will not be provided by the majority principle itself. There is a need for openness toward the great religious traditions of humanity. Thus, the role of religion involves cleansing and correcting the mind. Therefore, in the search for a proper community order, the Christian faith and Western secular rationality should listen to one another.⁵ Habermas, however, presented the topic: "Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State."⁶ In his speech, he argued in favor of non-religious and post-metaphysical justification of the normative basis of a democratic state.⁷ These thinkers seem to have met again in an indirect way. In a speech delivered on September 12, 2006, in Regensburg on the topic "Faith, Reason and University," Benedict XVI stressed the rational nature of Christianity, which is faith in Logos – the creative mind.⁸ Whereas Habermas contributed to this discussion by publishing *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*. He pointed

³ Maritain, "Christianity and Democracy," 155.

⁴ Teinert, "Habermas i Ratzinger," 151.

⁵ Ratzinger, *That Which Holds the World Together*, 58–59, 78–79.

⁶ Habermas, "Pre-political Foundations," 19–52.

⁷ Habermas, "Pre-political Foundations," 24.

⁸ Benedykt XVI, *Wykład na Uniwersytecie Ratyżbońskim*, 37.

out that alongside the loss of religion, modern people have deprived themselves of the power that guides and normalizes their whole life.⁹ It seems that these authors serve as a reference for each other. When addressing the subject of the public sphere in the teaching of Benedict XVI, Habermas' reasoning should be taken into account. What is his view of this sphere? An analysis of its main features seems to be a good way to approach this concept. It will help capture its essence and then shed light on the Church's place in it.

The public is an essential feature of this sphere. It is described by openness, transparency, and accessibility for all.¹⁰ It does not imply a specific place but rather a virtual space where ideas, opinions, and claims are exchanged. The community assesses the actions of the authority in a public, open manner and subjects it to collective and open criticism.¹¹ Inclusivity, meaning universal availability, is another of its characteristics. It is an open space for all who want to bring issues of importance – for them and the community – into the public discourse. It would lose its public character if anyone were to be excluded from it.¹² This sphere is also characterized by discursiveness. It is open to anyone using speech. Thus, it is a space for social dialogue in which individuals and communities express their opinions and views, a polemical sphere in which arguments and standpoints contradict each other on important issues for the community.¹³ There is an elaborated order in the course of the discussion, which drives the community. The discussion intends to lead to a consensus that is a criterion of what is rational and true. The consensus reached in the public debate is, therefore, normative. The debate aims to transform the will of the people into a sensible agreement on the legal order of the community.¹⁴

The public sphere calls for certain preconditions to guarantee its duration. It can only develop and function properly in a society that maintains state autonomy. Therefore, it is about a social order based on the principle of subsidiarity. Individuals, families, and smaller and lower communities should retain autonomy and independence in relation to larger and higher structures. This kind of order involves social freedom and respect for the tasks and competences of the individual and the community.¹⁵ The public sphere in which an open discussion could take place on important issues is not possible in a totalitarian system where the state dominates society, absorbs all aspects of social life, acquires the competences of smaller entities, and regulates freedom in all aspects of social life. An active civil society is also a prerequisite for the emergence and proper functioning of the public sphere. It can only emerge

⁹ Habermas, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, 26–36; Buksiński, *Publiczne sfery*, 121–122.

¹⁰ Ochman, "Zarys koncepcji Habermasowskiej," 19–21.

¹¹ Skarzyński, "Czy polityka jest publiczna?" 41–42.

¹² Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 107.

¹³ Benhabib, "Trzy modele przestrzeni," 223.

¹⁴ Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 105.

¹⁵ Pius XI, *Quadragesimo anno*, no. 79; Jan XXIII, *Mater et Magistra*, nos. 51–58.

in an active society aware of its objectives and articulating its claims openly, uninhibited, and publicly.¹⁶ The existence of this sphere is determined by the presence of a free press enabling unconstrained articulation of opinions, circulation of opinions, and exchange of arguments. Due to the free media, opinions and arguments may resonate freely, shape public opinion, and form a social consensus on important issues relevant to the community.¹⁷ Widespread private ownership and respect for private business initiatives are also significant prerequisites for the functioning of the public sphere. Ownership guarantees the individual, families, and society the preservation of autonomy and independence from the state. Furthermore, it conditions that these communities retain their subjectivity.¹⁸ Nationalization of all property would make society very dependent on the state. In contrast, its dissemination allows society to preserve its subjectivity and to pursue its objectives freely. Therefore, the fulfillment of these conditions constitutes a guarantee for the continued existence and proper functioning of the public sphere.

2. The Church in the Public Sphere

The Church occupies an important place in such a public sphere. It has accompanied people for centuries and is an expert in human affairs. The human being is the fundamental path that the Church walks on.¹⁹ In referring to the above-mentioned features, it should be emphasized that the very message of the Gospel has a public character. It is to be proclaimed publicly “on the rooftops” and transparently so that all can hear it. Its message is addressed to every human being. The Church proclaims it publicly. Thus, the nature of this message justifies its presence in the public sphere.

Inclusiveness is yet another significant characteristic of this sphere. This sphere would lose its public character if someone were excluded from it.²⁰ The Church is an important public entity. It performs an essential prophetic role in society and promotes the values underlying Western legal and political culture. Therefore, it has the right, just like other entities, to participate in the sphere where issues of importance to the community are discussed. As a significant and experienced “social actor” in human affairs, it has the right to participate in this sphere. It is present in it primarily because decisions of a normative nature are made therein.

Furthermore, this sphere is discursive in nature. Issues that are essential to the community are discussed in it, and an open, public assessment of the actions of

¹⁶ Sowiński, *Boskie. Cesarские. Publiczne*, 40–42.

¹⁷ Łużyński, *Publiczna rola Kościoła*, 40–41.

¹⁸ Łużyński, *Struktury pośrednie*, 326–338.

¹⁹ Benedict XVI, “Message of His Holiness, 2013.”

²⁰ Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 107.

the authorities is carried out. The Church also has the right to participate in the public discourse on relevant matters of the community, particularly when issues related to human rights and the common good of society are being discussed. The Church formulates rational arguments, illuminates these questions with the light of faith, invokes the natural law, raises awareness of its requirements, and proclaims the truth contained therein. It provides moral guidance for every human being. Thus, it can be “the basis of which all people can reciprocally understand and love each other.”²¹ Due to it, an agreement between the debate participants in relation to fundamental principles and values by which the community lives can be reached. A specific way of dealing with various social problems of the Church is through its social teaching. The Church preaches, above all, the truth about the supernatural dignity of every human being and the equality of all people. It points to justice as the main norm regulating social relations. Social science is an ordinary form of the Church’s presence in the world.

Normativity is a following and specific feature of the public sphere. The ongoing debate in this area aims to bring about the unification of “all empirical awareness.”²² The goal of the discussion of participants in the public debate is to establish a legal order in the community.²³ Social consensus is the criterion of rationality and even of truth. It decides on the veracity of the proclaimed truths and principles.²⁴ In it, Benedict XVI sees the vital role of the Church in the public sphere. However, he stresses that the foundation of the democratic process and the entire sphere of politics can not be based on social consensus alone. It represents a major challenge for this sphere because it has a very unstable basis. Only objective moral norms accessible to reason, regardless of the Revelation, can constitute a foundation for political preferences.²⁵

The public sphere does also have a mediating character. Problems from the “world of life” are transferred to the sphere of politics within its framework. The Church plays an important role in this process as well.²⁶ Free citizens discuss important issues concerning the community. They articulate them in the public sphere to make them the subject of political decisions. Associations and Church groups have an intermediary function in this. Current problems that people have are also discussed within them. As part of civil society, these entities make it possible to bring their problems into the political sphere.

According to the pope, “the role of religion in political debate is not so much to supply these norms as if non-believers could not know them – still less to propose

21 Benedict XVI, “Speech to the Participants, May 4, 2009.”

22 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 143.

23 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 104.

24 Huiłas, *Decydować samemu*, 319.

25 Benedict XVI, “Meeting with the Representatives of British Society, September 17, 2010.”

26 Oviedo, “Fundamental Theology,” 49–71.

concrete political solutions, which would lie altogether outside the competence of religion – but rather to help purify and shed light upon the application of reason to the discovery of objective moral principles.”²⁷ The pope defines this role of religion in relation to politics as “corrective.”²⁸ That is the public witness of the Church. By the will of Christ it is the teacher of truth.²⁹ It accomplishes the “mission of truth” in the world.³⁰ Through its ethical reflection, the Church supports political reason with the intention of making it more attentive to the requirements of truth and justice. It reminds us of the natural law recognizable to every human being. It can be “a universal guide, [...] the basis of which all people can reciprocally understand and love each other. [...] If this solid ethical and political basis is ignored, human rights remain fragile since they are deprived of their sound foundation.”³¹ Thus, the Church is the guardian of universal ethics. Christian revelation helps in reading it. Therefore, it can be said in line with the pope that the purpose of the Church’s public appearance is to proclaim principles that are “non-negotiable.”³² This includes protecting the dignity of every human person, the natural model of marriage and family, and the right of parents to raise their children. These non-negotiable principles and truths are rooted in human nature. They are not denominational in character but part of the ethical heritage of humankind.³³ In the lack of respect for universal ethical standards, public opinion is divided and disoriented and has difficulty agreeing on the basic principles of community life. In this situation, the ministry of the Church, which bears witness to the truth that is Christ, is significant. The Church proclaims this truth in a spirit of dialogue and openness to all discussion participants.

3. Public Character of Christianity and the Church

The characteristic of the public sphere enables determining that there is a place in it for the Church and that it plays an important role in it, above all, as a source of “non-negotiable” standards rooted in human nature and accessible to every human being through intelligent exploration. Let us, however, draw attention to the fact that Christianity and its community form, the Church, have such a public character. The attribute of catholicity proves this, just like the fact that it is the continuation of the mystery of the Incarnation.

27 Benedict XVI, “Meeting with the Representatives of British Society, September 17, 2010.”

28 Benedict XVI, “Meeting with the Representatives of British Society, September 17, 2010.”

29 Benedict XVI, “Address of His Holiness, January 31, 2008.

30 Benedict XVI, *Caritas in veritate*, no. 9.

31 Benedict XVI, “Speech to the Participants, May 4, 2009.”

32 Benedict XVI, “Address of His Holiness, March 30, 2006.”

33 Benedict XVI, “Address of His Holiness, March 30, 2006.”

The Church has a catholic nature. It is open to everyone who believes and wants to be baptized. Therefore, Christians cannot agree with the statement that faith is a purely private matter.³⁴ Benedict XVI is resolutely opposed to these tendencies. He teaches that “God cannot simply be limited to human privacy, but must also be recognized as the supreme value in public life.”³⁵ The message of the Gospel that he proclaims is addressed to every person and should be taught in public so that everyone can both hear and receive it.

The public character of the Church and Christianity is also a result of the Incarnation. It can be said that Christianity is a religion of the Incarnation. In fact, “Incarnation, that is, Christ is the *Logos*, he is the incarnate Word.”³⁶ He is not a silent, distant God who does not care about human fate. On the contrary, the Son of God enters into the history of humankind, reaches out, and desires to meet humans. Through the Incarnation, Christ has united Himself with every human being. Thanks to this, humanity can also become united with God.³⁷ The pope teaches that through the Incarnation, God “made himself close, present, entering into history and into human nature, making himself one of us.”³⁸ The Church also proclaims the Gospel to the modern world. It is the continuation of the Incarnation of the Son of God, the continuation of his presence in the world. However, it is not an anonymous and impersonal world. Christ entered into the life of concrete people, the history of every human being, and still lives in it.³⁹ The Church and his Mystical Body must also be faithful to this logic of the Incarnation and try to seek contact with every human person in the multiple conditions of their life.

The Gospel proclaimed by the Church is a ferment which, so to say, transforms all social life from within. Faith brings important human values into it. It motivates us to engage in building a more human and just world. It sheds light on the dignity and vocation of man. Moreover, it enables building interpersonal relationships in a spirit of mutual respect, brotherhood, and solidarity.⁴⁰ The Church has no political or economic agenda. Instead, it spreads the message of Christ, who transforms everyone and everything. It illuminates every area of social life and all communities where humans participate actively.⁴¹

The disciples of Christ go to the ends of the earth and preach the Gospel. Its values permeate the temporal world. They make the Kingdom of God present through their way of life and their witness of faith. They implement it in their place of residence,

³⁴ Benedict XVI, *Porta Fidei*, no. 7.

³⁵ Ratzinger, *Wykłady bawarskie*, 187–188.

³⁶ Benedict XVI, “*Lectio divina*, February 15, 2012.”

³⁷ Ratzinger, *Truth and Tolerance*, 172–173.

³⁸ Benedict XVI, “General Audience of October 3, 2012.”

³⁹ Benedict XVI, “Address of His Holiness, March 30, 2006.”

⁴⁰ Benedict XVI, “Address of His Holiness, April 16, 2008.”

⁴¹ Benedict XVI, “Address of His Holiness, November 13, 2010.”

their working environment, and in many other areas of social life. Hence, they transform the world from within. As a religion of the Incarnation, Christianity does not flee from the world but transforms it from the inside. God enters into the concrete human history and the history of the world. The Church, present in the world and sent to the world, is the continuation of the Incarnation. Every social engagement of Christians draws inspiration from this fact.⁴²

The witness of the Church is public, also in the sense that it is a carrier of values that have shaped the culture of the West and constitute the foundation of a democratic state of law. It is where human dignity and rights, equality of all human beings, monogamous marriage, the serving nature of the authority, and its orientation toward the common good have their source.⁴³ The Church and the whole of Christianity have a public significance as a source of values that sustain the entire social order. They form an axiological infrastructure that the state cannot create on its own.⁴⁴

4. Christian Identity of Nations

The Church affects the life of concrete national communities. The leaven of the Gospel impacted their customs, architecture, art, and history. Present in the history of many nations, it contributed to shaping their cultural identity. This is an eloquent example of the public relevance of the Church and Christianity in the lives of nations that belong to Western civilization. Benedict XVI reminded of this during his apostolic pilgrimages. It is worth mentioning some of the papal statements. When the pope visited the Czech Republic, one of the most secularized countries of today, he emphasized that “the faith of Christians, from the time of Saints Cyril and Methodius and the early missionaries, has, in fact, played a decisive role in shaping the spiritual and cultural heritage of this country. It must do likewise in the present and into the future.”⁴⁵ Referring to the identity and faith of the people of Malta, he said, “Malta developed from the offshoot of this faith and is now open to various economic, social, and cultural realities to which it makes a valuable contribution.”⁴⁶ When the pope was in Germany, he spoke about the country’s Christian roots.⁴⁷ He stressed that the Christian faith had left indelible marks there, including historical monuments, works of art, documents held in libraries, social traditions, philosophical and theological thought, and mystical experiences of saints. All of this wealthy,

42 Gocko, *Kościół obecny w świecie*, 150.

43 Maritain, “Christianity and Democracy,” 145–150; Łużyński, “The Moral Principles,” 315–317.

44 Ratzinger, “That Which Holds the World Together,” 53–80.

45 Benedict XVI, “Meeting with the Civil, September 26, 2009.”

46 Benedict XVI, “General Audience of April 21, 2010.”

47 Benedict XVI, “Homily of His Holiness, September 24, 2011.”

spiritual, and cultural heritage testifies to the great fertility of faith in the history of this country.⁴⁸ Christianity shaped the heart and spirit of the English nation.⁴⁹ It has been an integral part of the language, traditions, and overall culture of this society for more than a thousand years. Sensitivity toward truth and justice and orientation toward the good and love of neighbor have grown from the inspiration of the Gospel message. Faith was and continues to be a powerful force of good in this society.⁵⁰ From the very beginning of Christianity, faith had a strong impact on the customs, art, and identity of the Spaniards to such an extent that it shaped their individual and collective identity.⁵¹ The culture of Austria is also deeply penetrated by the message of the Gospel and the activity of the Church.⁵² In the message that Benedict XVI addressed to the President of the Italian Republic on the occasion of the celebrations of the 150th anniversary of the unification of Italy, the pope wrote that “Christianity contributed in a fundamental way to the construction of the Italian identity through the work of the Church of her educational and charitable institutions, establishing models for behavior, institutional structures, and social relations, but also through an extremely rich artistic activity: literature, painting, sculpture, architecture, music.”⁵³ On his pilgrimage to France, the pope taught about the Christian character of culture in an incredibly inspiring way. During the welcoming ceremony at the Élysée Palace, he stated that the Church played a civilizational role in the life of the country. Countless copyists, monks, and professors have passed on the ancient culture to succeeding generations. The Gospel of Christ has contributed to shaping hearts and minds in the spirit of love for one’s neighbor. The Church founded numerous charitable works, above all, religious congregations serving the poor and suffering. Christians were involved in creating the institutional foundations of Gaul and later France. The landscape of this country has plenty of chapels, churches, abbeys, and cathedrals. All this testifies to a living faith that the people of the country have cultivated for generations. It is also an eloquent sign that Christianity is crucial to French national identity.⁵⁴

Thus, Christianity has had a decisive impact on the development of the cultural identity of the European nations.⁵⁵ Social institutions, the law, customs, and rules of conduct all matured under the influence of the Gospel. Christianity determined the form of the political and economic life of these countries. The entire

48 Benedict XVI, “Address of His Holiness, August 18, 2005.”

49 Benedict XVI, “Introductory Words, September 17, 2010.”

50 Benedict XVI, “Address of His Holiness, September 16, 2010.”

51 Benedict XVI, “Address of His Holiness, November 7, 2010.”

52 Benedict XVI, “Address of His Holiness, September 7, 2007.”

53 Benedict XVI, “Message to the President of the Italian Republic, March 17, 2011.”

54 Benedict XVI, “Address of His Holiness, September 12, 2008.”

55 Conesa, “El diálogo crítico,” 697–717.

European culture has grown from Christian roots.⁵⁶ Western civilization was established on a community of values derived from the Gospel.⁵⁷ Christianity has brought life to Europe and profoundly impacted the shape of this continent.⁵⁸ Furthermore, it is an important connection between Europe and both Americas, known as the “new world,” which has also been shaped by the message of the Gospel and the activity of the Church. Christianity is the “soul” of Western civilization.⁵⁹

Conclusions

The public witness of the Church is one of the leading themes in the teaching of Benedict XVI. He often raised this issue in his pre-papal teaching. In relation to the considerations of J. Habermas, the public sphere can be regarded as such, that is, public, in the sense of openness; it is inclusive – that is to say, open to all; discursive – there is a space for dialogue, dispute, and even criticism of the authorities; normative – because in this space, in the process of dispute, discussion, and combination of different viewpoints, norms by which the community is guided, are shaped; intermediary – because this space allows the private problems of individuals and families to be brought into the space of power and politics. The Church should also be present in such a space to proclaim the Gospel of Christ openly and explicitly. Due to its inclusiveness, it has the right to participate in it. Discursiveness means that everyone who uses the language can participate, and therefore also the Church, which employs rational argumentation. The very Church structures, apostolic associations, and groups provide intermediate systems between the individual and the authorities and the world of politics. The witness of the Church is public insofar as it is the guardian of objective moral standards and teaches the truths of natural law, which is the heritage of all humanity. The Church bears witness to the truth and is committed to justice. It has an essential prophetic function in society. The creative inspiration in the history of nations, under the constructive and invigorating influence of the Gospel, is the outcome of its activity in the public sphere. Christianity has shaped their culture, customs, and important institutions of public life. It can therefore be said that the witness of the Church clearly has a public character.

Translated by Dorota Adamiec

⁵⁶ Hardt, “In Favour of Dispositional Explanations,” 239–261.

⁵⁷ Benedict XVI, “Address of His Holiness, March 24, 2007.”

⁵⁸ Benedict XVI, “Address of His Holiness, September 7, 2007.”

⁵⁹ Benedict XVI, “Address of His Holiness, March 1, 2008.”

Bibliography

- Benedict XVI, "Address of His Holiness during a Welcome Ceremony at the International Airport of Cologne/Bonn, August 18, 2005," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050818_welcome-germany.html (access 26.02.2023).
- Benedict XVI, "Address of His Holiness to the Participants of the Congress Promoted by the European People's Party, March 30, 2006," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060330_eu-parliamentarians.html (access 26.02.2023).
- Benedict XVI, "Address of His Holiness to the participants of the Congress organized by the Commission of the Bishops' Conferences of the European Community (COMECE) March 24, 2007," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comece.html (access 26.01.2023).
- Benedict XVI, "Address of His Holiness to the Public Authorities and the Diplomatic Corps at Hofburg Palace in Vienna, September 7, 2007," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070907_hofburg-wien.html (access 26.01.2023).
- Benedict XVI, "Address of His Holiness during a Welcome Ceremony at the International Airport of Vienna/Schwechat, September 7, 2007," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070907_welcome-austria.html (access 26.01.2023).
- Benedict XVI, "Address of His Holiness during the Meeting with the University Students at the End of the Recitation of the Rosary, March 1, 2008," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20080301_rosary.html (access 26.01.2023).
- Benedict XVI, "Address of His Holiness during a Welcome Ceremony on the South Lawn of the White House in Washington, April 16, 2008," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080416_welcome-washington.html (access 26.01.2023).
- Benedict XVI, "Address of His Holiness during a Welcome Ceremony with Authorities of State at the *Elysée Palace* in Paris, September 12, 2008," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_pari-gi-elysee.html (access 26.01.2023).
- Benedict XVI, Encyclical *Caritas in veritate* (2009).
- Benedict XVI, "Speech to the Participants in the 15th Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences, May 4, 2009," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090504_social-sciences.html (access 26.01.2023).
- Benedict XVI, "Meeting with the Civil and Political Authorities and the Diplomatic Corps of the Czech Republic (Presidential Palace of Prague, September 26, 2009)," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090926_autorita-civili.html (access 27.01.2023).

- Benedict XVI, "General Audience of April 21, 2010," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100421.html (access 27.01.2023).
- Benedict XVI, "Address of His Holiness during the Meeting with State Authorities on the Grounds of the Palace of Holyroodhouse, Edinburgh, September 16, 2010," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100916_incontro-autorita.html (access 27.01.2023).
- Benedict XVI, "Introductory Words by His Holiness during Ecumenical Celebration at Westminster Abbey, City of Westminster, September 17, 2010," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_celebrazione-ecumenica.html (access 27.01.2023).
- Benedict XVI, "Meeting with the Representatives of British Society, Including the Diplomatic Corps, Politicians, Academics, and Business Leaders at Westminster Hall (City of Westminster, September 17, 2010)," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html (access 27.01.2023).
- Benedict XVI, "Address of His Holiness during the Farewell Ceremony at the International Airport of Barcelona, November 7, 2010," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20101107_farewell-barcelona.html (access 27.01.2023).
- Benedict XVI, "Address of His Holiness to the Members of the Pontifical Council *Cor unum*, November 13, 2010," *L'Osservatore Romano* 2 (2010) 26–27.
- Benedict XVI, Apostolic Letter *Porta Fidei* (2011).
- Benedict XVI, "Message to the President of the Italian Republic on the Occasion of the 150th Anniversary of the Unification of Italy, March 17, 2011," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/letters/2011/documents/hf_ben-xvi_let_20110317_150-unita.html (access 26.01.2023).
- Benedict XVI, "Homily of His Holiness during the Holy Mass at Domplatz, Erfurt, September 24, 2011," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2011/documents/hf_ben-xvi_hom_20110924_domplatz-erfurt.html (access 28.01.2023).
- Benedict XVI, "Address of His Holiness Benedict XVI to the Bishops of the United States of America on their *ad lamina* Visit January 19, 2012," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120119_bishops-usa.html (access 26.01.2023).
- Benedict XVI, "*Lectio divina* in the Pontifical Roman Major Seminary on the Feast of Our Lady of the Trust, February 15, 2012," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20120215_seminario-romano-mag.html (access 26.01.2023).
- Benedict XVI, "General Audience of October 3, 2012," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121003.html (access 27.01.2023).
- Benedict XVI, "Message of His Holiness for the World Day of Migrants and Refugees 2013," https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20121012_world-migrants-day.html (access 29.11.2022).
- Benhabib, S., "Trzy modele przestrzeni publicznej" (trans. A. Ostolski), *Krytyka Polityczna* 3 (2003) 74–88.

- Buksiński, T., *Publiczne sfery i religie* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 2011).
- Conesa, F., “El diálogo crítico del cristianismo con la modernidad en la Encíclica ‘Spe salvi’ de Benedicto XVI,” *Scripta Theologica* 54/3 (2022) 697–717. DOI: <https://doi.org/10.15581/006.54.3.697-717>.
- Gocko, J., *Kościół obecny w świecie – posłany do świata* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2003).
- Habermas, J., “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt,” »*Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*«. *Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (eds. M. Reder – J. Schmidt; Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008) 26–36.
- Habermas, J., “Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?,” J. Ratzinger (Pope Benedict XVI) – J. Habermas, *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion* (ed. F. Schuller; trans. B. McNeil; San Francisco, CA: Ignatius Press 2006) 19–52.
- Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Darmstadt: Hermann 1962).
- Hardt, Ł., “In Favour of Dispositional Explanations. A Christian Philosophy Perspective with Some References to Economics,” *Scientia et Fides* 10/1 (2022) 239–261. DOI: <https://doi.org/10.12775/SetF.2022.012>.
- Hułas, M., *Decydować samemu. Sfera publiczna jako locus autonomii według Jürgena Habermasa* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2019).
- Jan XXIII, Encyclical *Mater et Magistra* (1961).
- Łużyński, W., “The Moral Principles of Democracy: Reflections Based on Catholic Social Teaching,” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 46 (2019) 309–322.
- Łużyński, W., *Publiczna rola Kościoła w nauczaniu Benedykta XVI* (Pelplin: Bernardinum 2022).
- Łużyński, W., *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2008).
- Maritain, J., “Christianity and Democracy,” *Journal of Interdisciplinary Studies* 21/1–2 (2009) 143–152.
- Ochman, A., “Zarys koncepcji Habermasowskiej sfery publicznej,” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 35 (2015) 19–45.
- Oviedo, L., “Fundamental Theology at the Crossroads: Challenges and Alternatives After a Long Maturation,” *Scientia et Fides* 10/1 (2022) 49–71. DOI: <https://doi.org/10.12775/SetF.2022.003>.
- Pius XI, Encyclical *Quadragesimo anno* (1931).
- Ratzinger, J., “That Which Holds the World Together: The Pre-political Moral Foundations of a Free State,” J. Ratzinger (Pope Benedict XVI) – J. Habermas, *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion* (ed. F. Schuller; trans. B. McNeil; San Francisco, CA: Ignatius Press 2006) 53–80.
- Ratzinger, J., *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions* (San Francisco, CA: Ignatius Press 2004).
- Ratzinger, J., *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004* (trans. A. Czarnocki; Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2009).
- Skarzyński, R., “Czy polityka jest publiczna? Punkt widzenia politologa,” *Sfera publiczna. Kondycja – przejawy – przemiany* (eds. J.P. Hudzik – W. Woźniak; Lublin: Wydawnictwo UMCS 2006) 41–42.

WIESŁAW ŁUŻYŃSKI

Sowiński, S., *Boskie. Cesarskie. Publiczne. Debata o legitymizacji kościoła katolickiego w Polsce w sferze publicznej w latach 1989–2010* (Warsaw: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR 2012).

Teinert, Z., “Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji,” *Poznańskie Studia Teologiczne* 20 (2006) 151–168.



Influencer katolicki: tożsamość i posłannictwo w kontekście misji Kościoła

The Catholic Influencer: Identity and Mission in the Context of Church Ministry

MICHAŁ WYROSTKIEWICZ 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, michal.wyrostkiewicz@kul.pl

JOANNA SOSNOWSKA 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, joanna.sosnowska1@kul.pl

ANETA WÓJCISZYN-WASIL 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, aneta.wojciszyn-wasil@kul.pl

Streszczenie: Influencerstwo jest obecnie popularną formą medialnego oddziaływania, a influencerzy, jako twórcy treści medialnych, ciesząc się autorytetem i zaufaniem odbiorców, przyjmują rolę liderów cyfrowych społeczności. Coraz częściej poruszają tematy związane z religią, Bogiem, Kościołem oraz kwestiami dotyczącymi wiary i moralności katolickiej. Ta nowa forma przekazu nauki Kościoła stanowi przedmiot niniejszych analiz. Po nakreśleniu kontekstu i ukazaniu punktu wyjścia oraz przedstawieniu założeń metodologicznych opisywanych badań zaprezentowano status influencera we współczesnej nauce. Scharakteryzowano tożsamość influencera i stosowany przez niego model komunikacji. Ukazano efekty zestawienia wiedzy o influencerze z misją Kościoła, co prowadzi do odpowiedzi na pytanie, czy aktywność influencerska może być realizacją działalności ewangelizacyjnej oraz wspólnototwórczej. Wśród rezultatów i konkluzji podano definicję influencera katolickiego jako człowieka utożsamiającego się z Kościołem i gromadzącego grupę followersów nie wokół siebie, ale Chrystusa żyjącego we wspólnocie eklezjalnej. Wskazano też konkretne zadania i miejsce influencera katolickiego w strukturze kościelnej, a także nawiązano do typowej dla influencera promocji marki, która tu oznacza „markę eklezjalną”. Kościół, który chce spełnić swoją misję we współczesnym zmediatyzowanym świecie i społeczeństwie informacyjnym, to Kościół otwarty na nowe rozwiązania z obszaru nowoczesnych mediów i komunikacji, a jednocześnie nieprzyjmujący nowych trendów bezkrytycznie, lecz rozpatrujący je w ramach interdyscyplinarnej eklezjologiczno-medioznawczej refleksji naukowej.

Słowa kluczowe: influencer, Kościół, eklezjologia, media, media społecznościowe

Abstract: Influencership has recently gained popularity as a form of media activity. These online influencers, as creators of media content, not only enjoy the attention and trust of recipients, but often assume true leadership roles within digital communities. More and more, these individuals are raising topics related to religion, God and the Church, and issues concerning the Catholic faith and moral tenets. This new form of transmitting the Church's teaching is the subject of this analysis. After outlining the context and methodological assumptions of the described research, we examine an influencer's status as viewed through contemporary research, the identity of the influencer, and the communication models that influencers use. Next, the paper shows the effects of juxtaposing knowledge about an influencer with the Church's mission. We address the question of whether influencer activity can constitute evangelization and community-building. Within our results and conclusions, a Catholic influencer is defined as a person identifying themselves with the Church and gathering a group of followers *not* around them, but around Christ living in the ecclesial community. A Catholic influencer's specific tasks and

Projekt finansowany w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019–2022, nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł.

place within the Church structure is also pointed out, with references to the brand promotion typical of an influencer, which here means the "ecclesiastical brand". A Church that wants to fulfill its mission in our contemporary, media-saturated information society is a Church open to new solutions in the area of digital media and communication. At the same time, it should not accept new trends uncritically, but instead consider them with academic reflection at the intersection of interdisciplinary ecclesiology and media studies.

Keywords: influencer, Church, ecclesiology, media, social media

1. Wprowadzenie: kontekst i punkt wyjścia

Najogólniej rzecz ujmując, influencerzy to cieszący się zaufaniem i autorytetem skuteczni liderzy i przewodnicy medialni, którzy zdobywają coraz większą popularność we współczesnym zmediatyzowanym świecie, a ich działania realizowane za pomocą mediów społecznościowych zastępują „tradycyjne” formy komunikacji. To sprawia, że aktywność influencerska jawi się nie tylko jako interesujący, oryginalny i ciągle nowy przedmiot badań nauk o komunikacji społecznej i mediach, ale także teologii, zwłaszcza moralnej, pastoralnej i eklezjologii. Dla teologii moralnej influencerstwo to przede wszystkim zracjonalizowana i charakteryzująca się wolnością aktywność powodująca skutki moralne. Dla teologii pastoralnej i eklezjologii jest to działalność, która – jeśli jest realizowana przez osoby związane z Kościołem – wpływa na jego funkcjonowanie oraz realizację jego misji, a więc i na tożsamość wspólnoty eklezjalnej. Niniejszy tekst ma na celu wykazanie tego wpływu, roli i miejsca influencera katolickiego w strukturze eklezjalnej. W tym sensie przedstawia on efekt interdyscyplinarnych (teologiczno-medioznawczych) badań wpisujących się w nurt „nowej eklezjologii”.

Stanowiąca przygotowanie do niniejszego studium wstępna analiza treści prezentowanych przez influencerów pozwala stwierdzić, że są wśród nich tacy twórcy medialni, którzy wprost odnoszą się do wiary katolickiej i Kościoła katolickiego: inicjują dyskusje i wygłaszają poglądy na temat wiary, Kościoła, moralności i innych kwestii religijnych. Ze względu na podejmowaną przez nich tematykę zostali nazwani influencerami katolickimi¹. To właśnie oni oraz ich działalność stanowią główny przedmiot tego opracowania.

Podejmowana tu refleksja naukowa na temat tożsamości i posłannictwa influencera katolickiego w kontekście misji Kościoła jest ściśle związana z obserwowanymi dziś procesami mediatyzacji życia osobistego i społecznego. Jest wręcz wygenerowana przez tę sytuację, która niejako nakazuje umieścić w przestrzeni badań teologicznych problematykę funkcjonowania Kościoła w zmediatyzowanym społeczeństwie. Mediatyzacja bowiem nie omija życia religijnego oraz działalności związków wyznaniowych, wśród których jest Kościół katolicki. Jego wewnętrzna komunikacja oraz

1 Wyrostkiewicz – Sosnowska – Wójciszyn-Wasil, „The Catholic Influencer”.

zewnątrzną instytucjonalną działalność informacyjno-komunikacyjną jest w pewnym sensie determinowana przez procesy mediatyzacyjne. Współczesna eklezjologia oraz teologia pastoralna nie mogą więc nie brać pod uwagę tego kontekstu².

Dotychczasowe próby opisu działania influencerów katolickich nie są kompletne. W dostępnych autorom tekstach ograniczają się one do analiz aktywności w sieci wybranych blogerów katolickich lub duchownych³. Pojawiające się zaś coraz częściej wzmiankowania na temat influencerów w życiu Kościoła⁴ stanowią dowód na rosnące zainteresowanie tym przedmiotem badań wśród teologów, zwłaszcza tych, którzy podejmują refleksję nad przepowiadaniem ewangelizacyjnym i życiem eklezjalnym, przy równoczesnym braku kompleksowego teoretycznego opracowania tego zjawiska⁵. Niniejszy tekst ma na celu wypełnić przynajmniej część tej „naukowej luki”.

Poniższe opracowanie jest zaplanowane jako refleksja teoretyczna. Dopełnieniem tej teorii będą kolejne publikacje powstałe jako efekt badań zrealizowanych na bazie danych empirycznych, których źródłem jest materiał medialny generowany przez wybranych influencerów katolickich oraz informacje uzyskane od nich za pomocą ankiet i wywiadów. Tak zaplanowany projekt badawczy pozwoli określić realny obraz polskiego influencera katolickiego: przyjrzeć się zarówno założeniom, jak i efektom dotyczącym warsztatu, modelu komunikacji oraz zawartości treściowej realizowanych przez niego prezentacji; uchwycić i ocenić przez pryzmat założeń teoretycznych, formalnych i merytorycznych przejawy działalności influencerów katolickich. Niniejsze opracowanie jest zatem prolegomeną do pogłębionego studium na temat influencerstwa katolickiego, a jednocześnie wprowadzeniem i zaproszeniem do dyskusji na ten temat skierowanym nie tylko do teologów, ale do wszystkich, dla których przedmiotem badań są wiara, Kościół i Bóg.

2. Wyjaśnienia metodologiczne

Bazując na założeniach i wspomnianych badaniach wstępnych, sformułowano hipotezę badawczą, która brzmi: ukierunkowana odpowiednio, tzn. oparta na założeniach antropologiczno-teologicznych, działalność influencerów katolickich sprzyja rozwojowi osoby ludzkiej, której ważnym obszarem jest życie religijne z jego

² Carroggio – La Porte, *Gli uffici stampa*; Leśniczak, „Mediatyzacja religii”.

³ Raś, „Chrześcijanin”; Podlewska, „Analiza zjawiska”; Jarkiewicz, „Promocja duchowych potrzeb”; Adamski, *Kapłan – blogger*.

⁴ Ostafiński, „Kaznodzieja”.

⁵ Należy podkreślić, że wzmiankowany brak kompleksowego teoretycznego opracowania nie oznacza braku badań nad katolickimi liderami opinii i zakresem znaczenia tej opinii dla instytucji eklezjalnych. Warto tu zauważyć choćby wspomniane już publikacje: Wyrostkiewicz – Sosnowska – Wójciszyn-Wasil, „The Catholic Influencer”; Ostafiński, „Kaznodzieja”; González Gaitano, „Public Opinion”.

konsekwencjami osobistymi i społecznymi, dlatego jest interesującą propozycją aktywności eklezjalnej i przedmiotem badań eklezjologicznych. Weryfikacja tej tezy stanowi podstawowy cel podjętych badań. Zakładając pozytywną odpowiedź na pytanie o istnienie influencerów katolickich, uszczegółowiono cel badań. Jest nim wskazanie miejsca influencera katolickiego w obecnej strukturze Kościoła oraz sposobu realizacji przez niego misji Kościoła. Hipoteza, jak nietrudno zauważyć, ma więc zasadnicze odniesienie do nauk teologicznych. Ze względu na fakt, że podejmowane zagadnienie jest nowością w teologii, jednym z celów tego studium jest usystematyzowanie wiedzy, która w niewielkim stopniu funkcjonuje w polskojęzycznych opracowaniach, a także wprowadzenie do polskiego słownika teologicznego wyrażeń związanych z influencerstwem. Mówiąc inaczej, chodzi o to, aby problematykę influencerstwa katolickiego (a także influencerstwa w ogóle) wprowadzić do dyskursu teologicznego, a zwłaszcza do polskiej myśli teologicznej. Jak dotąd bowiem kwestia ta jest łączona z badaniami dotyczącymi marketingu i zarządzania.

Akcentowana interdyscyplinarność niniejszego studium odnosi się przede wszystkim do jego charakteru teologiczno-medioznawczego. Można stwierdzić, że dzięki metodologicznie uporządkowanemu połączeniu perspektyw i metod teologów oraz specjalistów od mediów możliwe było dostrzeżenie takich problemów, których ani sam teolog, ani medioznawca nie byłoby w stanie zauważyć, a tym bardziej przeanalizować. W tym kontekście warto podkreślić, że chociaż łączenie badań teologicznych z medioznawczymi ma już swoją tradycję w nauce⁶, to stanowi ono poważne wyzwanie metodologiczne. Wynika to z różnicy, jaka istnieje pomiędzy perspektywą teologiczną i medioznawczą. Problem ten można – za Markiem Jabłonowskim – zawrzeć w stwierdzeniu, że każdy aksjomat teologiczny ma swoje zakorzenienie w *sacrum*, a „nauki społeczne, ze względu na prymat obiektywności, empirycznej sprawdzalności, stoją w opozycji do wiary”⁷. Ta opozycja nie oznacza zwalczania się wymienionych punktów widzenia, ale wskazuje na trudności ze sformułowaniem wniosków adekwatnych jednocześnie do obu wspomnianych perspektyw. Dlatego w badaniach teologiczno-medioznawczych konieczne jest wyznaczenie perspektywy wiodącej, w ramach której są rozpatrywane problemy badawcze. Dla niniejszego studium stanowią ją nauki teologiczne.

Inny wymiar interdyscyplinarności tego studium stanowi fakt, iż refleksja teologiczna podejmowana jest tu – jak wspomniano – z punktu widzenia teologii moralnej oraz dogmatycznej, której część stanowi eklezjologia. Te dwie subdyscypliny teologiczne charakteryzują się odmiennymi przedmiotami formalnymi i metodami badawczymi. Dlatego trzeba tu mówić o swoistej intersubdyscyplinarności wewnątrzteologicznej⁸. W odniesieniu do całości opisywanych tu badań należy więc

6 Adamski – Łęcicki, „Teologia mediów i komunikacji”.

7 Jabłonowski, „Czy istnieją aksjomaty”.

8 Majka, *Metodologia*, 157–321; Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, 77–81.

mówić o interdyscyplinarności teologiczno-medioznawczej połączonej z intersubdyscyplinarnością wewnątrzteologiczną.

Dyscypliną wiodącą w tej interdyscyplinarnej refleksji są nauki teologiczne. Bardziej szczegółowo można zaś mówić o eklezjologii – „nowoczesnej eklezjologii”, która patrząc na współczesny Kościół, widzi w nim wspólnotę osób, których relacje są złożone, a ich kompleksowe zbadanie wykracza poza metodologiczne możliwości i kompetencje nauk teologicznych i domaga się sięgnięcia po instrumentarium charakterystyczne dla nauk społecznych. Postawienie akcentu na naukach teologicznych (uczynienie z nich dyscypliny wiodącej) oznacza jednak, że główne problemy i konkluzje będą dotyczyły kwestii teologicznych. Inne nauki staną się narzędziami pomocnymi w odpowiedzi na pytania stawiane przez teologów. Dla uzyskania koniecznej w pracach naukowych jednoznaczności i precyzji wyvodu, należy podkreślić, że przez teologię rozumie się tu teologię katolicką. Ilekroć zaś w tekście jest mowa o Kościele, chodzi o Kościół katolicki postrzegany z jego punktu widzenia.

Podstawową metodą badań, których efekt stanowi niniejsze opracowanie, jest analiza tekstu dokonywana w sposób odpowiedni dla każdej z dialogujących ze sobą dyscyplin i subdyscyplin naukowych. Materiał badawczy stanowią pochodzące z różnych obszarów nauki publikacje odnoszące się do influencera i jego działań, a także do treści moralnoteologicznych i eklezjologicznych. Ważnym elementem badań jest stworzenie teologicznych syntez, które zostaną zebrane w ostatniej części opracowania.

Przyjęte cele i założenia odzwierciedla struktura opracowania ukazująca kolejne etapy badawcze:

- 1) scharakteryzowanie fenomenu influencera – ukazanie *status quo* w nauce (typologia zjawiska);
- 2) omówienie podstawowych narzędzi i głównych cech warsztatu influencera (opracowanie z zakresu medioznawstwa i komunikacji stanie się pomocą w precyzyjnym opisanu warsztatu influencera);
- 3) przedstawienie antropologiczno-eklezjalnych tez stanowiących argumentację teologiczną niezbędną w weryfikacji hipotezy badawczej i rozwiązaniu problemu badawczego (potencjalne miejsce i rola influencera katolickiego w życiu oraz posłannictwie Kościoła);
- 4) prezentacja konkluzji (wnioski z zestawienia wcześniejszych trzech części opracowania).

3. Influencer i influencerstwo – *status quo*

Ważnym elementem naukowego namysłu nad influencerem katolickim jest scharakteryzowanie influencera jako takiego (*sensu largo*) i jego działalności, w tym jego warsztatu i modelu komunikacji. Stanowi to niezbędną fundament do ukazania

tożsamości i posłannictwa influencera katolickiego oraz znalezienia dla niego odpowiedniego miejsca w strukturze eklezjalnej.

3.1. Influencer jako zagadnienie naukowe – wyjaśnienie zjawiska

Problematyka „wpływu na innych” jest obszarem badań filozoficznych, psychologicznych czy socjologicznych⁹. Dotychczasowe analizy odnosiły się do rzeczywistości realnej, dopiero ostatnie lata spowodowały, że tzw. świat wirtualny (sieciowy, internetowy) zaczął być dostrzegany jako ważny aspekt badań teorii wpływu. Znane zatem teorie Eliha Katza i Paula Lazarsfelda modelu dwuetapowego przepływu informacji¹⁰, koncepcja charyzmatycznego autorytetu¹¹ Maxa Webera, ekonomii uwagi¹² Michaela Goldhabera czy teoria zarażenia społecznego (wirusa) Jonaha Bergera¹³ pośrednio stały się podwalinami prób opisanego wywierania wpływu na ludzi i „rodzenia się” osób wpływowych. Zjawisko „cyfrowych celebrytów” poprzedzone było szerokimi badaniami z zakresu „kultury celebrytów”¹⁴. Odczytując fenomen influencera, można patrzeć na jego funkcjonowanie poprzez teorie wpływu wskazane przez Kamila Bolka¹⁵:

- 1) efekt ekspozycji Roberta Zajonca (im częściej coś widzimy, tym bardziej to lubimy, więc im częściej odbiorca widzi danego influencera, tym bardziej staje się do niego pozytywnie nastawiony);
- 2) konformizm Solomona Asha i połączony z nim społeczny dowód słuszności – jeśli kanał ma już milion subskrybentów, to bez wątpienia przecież „musi” być „wartościowy i fajny”;
- 3) autorytet Stanleya Milgrama – influencer to charyzmatyczny lider, czyli osoba, za którą inni chcą podążać i której chcą służyć;
- 4) teoria społecznego uczenia się Alberta Bandury (modelowanie) – odbiorcy korzystają z zaleceń influencera, ponieważ starają się naśladować jego zachowanie;
- 5) afiliacja – potrzeba przynależności do społeczności, którą tworzy influencer;
- 6) konwergencja symboliczna Ernesta Bormanna – tworzenie się fantazmatów grupotwórczych w społeczności zrzeszonej wokół influencera (zwroty i pojęcia rozumiane tylko przez członków grupy wpływają na silniejsze relacje);
- 7) efekt „halo” – efekt z jednej obserwowanej cechy transmitowany jest na pozostałe, co sprawia, że produkt pokazany przez lubianego influencera kojarzy się pozytywnie;

⁹ Analiza teorii wpływów, m.in.: Hund, *The Influencer Industry*.

¹⁰ Katz – Lazarsfeld, *Personal Influence*.

¹¹ Kaczmarek, *Klasyczna teoria charyzmy*, 15–34.

¹² Goldhaber, „The Attention”.

¹³ Berger, „Beyond Viral”, 293–296.

¹⁴ Godzic, *Znani z tego, że są znani*; Rojek, *Celebrity*.

¹⁵ Bolek, „Psycho influencer marketing”.

- 8) równowaga poznawcza – ludzie chcą zgadzać się z tymi, których postrzegają pozytywnie i darzą sympatią;
- 9) utożsamianie nadawcy z autorem – pewne poglądy i przekonania przypisywane są osobie, która je wygłasza (nawet jeśli wiemy, że nie jest autorem tych słów, ale np. tylko odczytuje przemówienie);
- 10) rola kontekstotwórcza – z perspektywy medioznawczej influencerzy istnieją po to, żeby inni mieli o czym rozmawiać – tworzą oni wspólny kontekst, do którego można się odnosić.

Jedną z najważniejszych teorii badawczych opisujących wpływ jednostki na społeczeństwo, grupy społeczne i inne jednostki są wyniki badań psychologa społecznego Roberta Cialdiniego. Opracował on sześć reguł wywierania wpływu na ludzi¹⁶:

- 1) reguła wzajemności – wskazująca na dwukierunkową komunikację między nadawcą a odbiorcą; dobry gest wywołuje dobrą reakcję;
- 2) społeczny dowód słuszności – opisuje działanie grupowe: jeśli inni ufają danej osobie, więc bez wątplenia warto jej zaufać;
- 3) reguła lubienia i sympatii – pomaga się osobom, które się darzy sympatią; jako sympatyczne odbiorca postrzega te osoby, które są do niego podobne: personalizacja przekazu, wyróżnienie odbiorcy jako kogoś lubianego;
- 4) reguła autorytetu – ukazuje, iż zawierzenie autorytetowi jest dla człowieka wygodne, gdyż zwalnia go z własnych analiz i samodzielnych decyzji;
- 5) reguła niedostępności – ludzie pragną tego, co jest niedostępne, rzadkie, oryginalne; jest to postrzegane jako prestiżowe i bardziej wartościowe niż coś popularnego i łatwo dostępnego;
- 6) reguła zaangażowania i konsekwencji – podkreśla chęć postrzegania człowieka biorącego udział w komunikacji jako osoby konsekwentnej w swych działaniach, wiarygodnej w decyzjach.

Najwięcej badań opisujących działanie influencera podejmowanych jest w kontekście zarządzania i ekonomii (marketingu). Z perspektywy influencera marketingu podaje się kilka kluczowych cech, którymi można scharakteryzować influencera opisowo:

- 1) osoba, która jest potencjalnym kanałem sprzedaży; istnieje i może być wykorzystany w interesach danej firmy; ma zatem do spełnienia określone zadanie;
- 2) swoisty ambasador marki (jest osobowym wyrazicielem marki, produktu);
- 3) osoba, która zgromadziła określoną publiczność na swoich kanałach społecznościowych i dzieli się swoimi opiniami oraz przemyśleniami dotyczącymi konkretnych produktów, mając realny wpływ na decyzje zakupowe swoich obserwatorów.

¹⁶ Cialdini, *Wywieranie wpływu*.

Jednocześnie, jak wskazuje Kinga Stopczyńska, influencer posiada cechy ważne w budowaniu relacji marka – konsument¹⁷. Influencer zatem to osoba:

- 1) angażująca – dająca możliwość częstych kontaktów z wykorzystaniem różnych platform komunikacyjnych;
- 2) aktywna – poprzez budowanie stałego kontaktu, tworzenie przyjacielskich relacji;
- 3) autentyczna – nienarzucająca swojego zdania, opinii, ale je potwierdzająca;
- 4) profesjonalna – influencer jest ekspertem, posiada wiedzę, która wspomaga jego popularność;
- 5) selektywna – potrafiąca rozpatrywać propozycje współpracy z innymi firmami w perspektywie dotychczasowych relacji z odbiorcami.

Radosław Wilusz do podanych wyżej cech dołącza jeszcze jedną. Jest nią silny wpływ influencera w następujących obszarach¹⁸:

- 1) aktywizacji odbiorców – w efekcie publiczność zgromadzona w mediach społecznościowych jest aktywna, responsywna oraz wrażliwa na przekaz;
- 2) wpływu na podejmowanie decyzji i kształtowania opinii;
- 3) budowania zaufania – cechy osobowościowe influencerów mogą wzbudzić w odbiorcy sympatie; konsumenci zaczynają bardziej ufać takiej osobie niż przekazowi tradycyjnemu;
- 4) budowania relacji – influencer może być w ciągłym kontakcie ze swoimi obserwatorami;
- 5) umiejętności radzenia sobie w relacjach parasocjalnych.

Nazwa „influencer” ma swój źródłosłów w angielskim określeniu *influence* „wpływ”. Jest to zatem osoba definiowana jako mająca wpływ na innych, często zmieniająca postrzeganie przez te osoby rzeczywistości i przede wszystkim inspirująca (wręcz „popychająca”) odbiorców komunikatów do podejmowania określonych decyzji. Według brytyjskiego regulatora *Advertising Standards Authority* (ASA) o tym, czy ktoś jest influencerem świadczy m.in. liczba odbiorców (tzw. obserwujących). Według oświadczenia ASA każdy, kto posiada ponad 30 tysięcy obserwujących, staje się osobą wpływową w Internecie¹⁹. Influencerzy to „wpływowi liderzy opinii, posiadają wiele atutów, niezwykle atrakcyjnych i dających przewagę nad aktualnymi strategiami promocyjnymi”²⁰. *Słownik języka polskiego* wskazuje zaś na to, że influencer zdobywa popularność w Internecie, aby korzystać ze swojej sławy, „wpływając na swoich widzów/czytelników, ich światopogląd, gust, etc.”²¹. Uwidocznia zatem nie

17 Stopczyńska, „Wykorzystanie influencer marketingu”.

18 Wilusz, „Influencer”.

19 „Recognising Ads”.

20 Wilusz, „Influencer”, 151.

21 Drabik – Kubiak-Sokół – Sobol, *Słownik języka polskiego*, 127.

tylko cechy eksponowane w influencer marketingu, ale także poziom wpływu na postawy etyczne i sposób postrzegania rzeczywistości.

Nazewnictwo stosowane w określaniu influencera wskazuje na próbę ujęcia zarówno cech postaci, jak i całego zjawiska influencerstwa. W literaturze przedmiotu spotyka się zatem określenia: *digital influencer*, internetowy lider opinii, cyfrowy (sieciowy) celebryta. Badający tę kwestię Piotr Siuda wyróżnia dwa rodzaje sieciowych celebrytów: kreowanych odgórnie (tworzonych przez firmy i marki) oraz kreowanych oddolnie (istniejących wskutek autentycznego zainteresowania internautów)²². W miarę rozprzestrzeniania się wizualnych platform społecznościowych, takich jak Instagram i Pinterest, termin *digital influencer* zastąpił określenie *blogger* jako odnoszące się do tych, którzy tworzą treści cyfrowe i mają znaczącą pozycję w mediach społecznościowych – niezależnie od platformy²³. Współcześnie do kategorii „influencer” zalicza się wszystkich twórców, nadawców mediów społecznościowych posługujących się nowoczesnymi technologiami. Rozwój narzędzi informacyjno-komunikacyjnych spowodował rozkwit społeczności dyskusyjnych i jednocześnie doprowadził do ewolucji sieci od Web 1.0 po współczesny stan Web 4.0²⁴. Ewolucja wpłynęła zarówno na pojawienie się wielu typów influencerów: od blogerów po influencerów CGI (sztuczna inteligencja), jak i na ich siłę wpływu na odbiorców. Efekt uporządkowania istniejącego stanu tego obszaru prezentują poniższe podziały:

- 1) ze względu na medium: blogerzy, vlogerzy, instagramerzy, gamerzy (streamerzy), podcasterzy, youtuberzy itd.;
- 2) ze względu na wiek: dzieci, młodzi, dorośli, granfluencerzy (seniorzy);
- 3) ze względu na przekazywane treści²⁵: idole (fanów przyciąga ich osobowość i charyzma), eksperci (przyciągają wiedzą na określony temat), lifestylerzy (poruszają tematy takie jak: moda, uroda, wolny czas), aktywiści (podnoszą tematy społeczne, polityczne lub gospodarcze), artyści (prezentowane przez nich treści to głównie materiały wizualne przyciągające swoją estetyką);
- 4) ze względu na zasięg (liczba odbiorców)²⁶: mikroinfluencerzy (od 1000 do 100 000 odbiorców – w tym przedziale wyróżnia się także kategorię nanoinfluencerów od 1000 do 10 000 odbiorców), makroinfluencerzy (od 100 000 do 1 000 000 odbiorców), megainfluencerzy (ponad 1 000 000 odbiorców);
- 5) ze względu na technologie²⁷: influencer CGI, influencer osobowy.

²² Siuda, *O roli oraz znaczeniu*.

²³ Lupa, *Potencjał marketingowy*.

²⁴ Tomaszewski, „Rozwój globalnej sieci”; Sarowski, „Od Internetu Web 1.0”; Aghaei – Nematbakhsh – Khosravi Farsani, „Evolution”.

²⁵ Podział zaproponowany przez Justnę Fabijańczyk i Agatę Cupriak (*Influencer marketing*, 35–39). Patrz również: Kuchta-Nykiel, „Influencer marketing”.

²⁶ Bakalarska, *Typy influencerów*.

²⁷ „Kto to jest influencer CGI”.

Dokonywany tu opis charakteryzujący influencera wyraźnie ukazuje jego cechy, które są typowe niezależnie od celu jego działalności (tworzenie opinii, działalność marketingowa, działalność społeczna). Przede wszystkim influencer posiada znaczne grono odbiorców, z którymi chętnie dzieli się swoją opinią, wiedzą czy doświadczeniem, w komunikacji nie stawia barier, często pozwalając odbiorcom na aktywne uczestniczenie w swoich działaniach medialnych, a niekiedy również w życiu prywatnym. Warto podkreślić, iż jest aktywny, zaangażowany, budzi emocje – zarówno pozytywne, jak i niepozytywne (influencerzy kontrowersyjni) – i choć nie musi być profesjonalistą, staje się w równym stopniu (a nawet bardziej) popularny i wpływowy jak profesjonalista w danym temacie. Ważnym aspektem jego obecności w mediach jest oddziaływanie na ludzi, z którymi nawiązuje trwałe relacje i dzieli zainteresowania, skłania do naśladowania swoich zachowań i przyjęcia wzorców postępowania. Z punktu widzenia komunikacji marketingowej influencer to osoba głównie pracująca, zarabiająca na swojej działalności w sieci, która w swoich publikacjach medialnych koncentruje się zwykle na ustalonej tematyce. Sprawdza się w działaniach wizerunkowych (może być twarzą marki, idei, instytucji, jej wyrazicielem, symbolem, personifikacją); bywa wybrany w castingu i uczy się, jak zostać internetowym celebrytą²⁸, ale także bierze odpowiedzialność za publikowane treści²⁹.

Osobowość medialna³⁰ jest jedną z najistotniejszych cech influencera. Charakteryzuje się ona silnym naciskiem na oryginalność i autentyczność. Z jednej strony mogą to być niezwykle popularne, rozpoznawalne osobowości, z drugiej – ich siłą może być umiejętność kontaktowania się z niszowymi społecznościami, do których nie mogą dotrzeć duże instytucje czy firmy. Badacze zauważają, iż Internet nie pozwala influencerowi na przedstawienie swojego prawdziwego wizerunku. Jak pokazuje praktyka, zbyt skomplikowane i sprzeczne cechy indywidualistycznych osobowości nie są akceptowalne przez odbiorców³¹. Sieciowi liderzy opinii, celebryci w mediach społecznościowych często pracują nad wpisaniem swoich osobowości w łatwo zrozumiałe „marki osobiste”. Z tego powodu przejmują praktyki od dawna kojarzone z tradycyjnymi mediami, takie jak analiza danych demograficznych odbiorców i odpowiednie dostosowywanie swojej marki³².

Influencerzy jako osoby opiniotwórcze również w tej funkcji odnajdują swoją aktywność. Media elektroniczne jeszcze bardziej pozwalają na zwiększenie zakresu i szybkości takiego oddziaływania. Aktywizm cyfrowy – cyberaktywizm (*digital activism, cyberactivism*) – jest ruchem ludzi na całym świecie, którzy za pomocą Internetu, z użyciem telefonów komórkowych, chcą wpływać na rzeczywistość społeczną

28 Sepiolo, „Jak się hoduje influencerów”.

29 „Recognising Ads”.

30 Sobczak, „Kreowanie autorytetów”, 235.

31 Banet-Weiser, *Authentic*[™].

32 Banet-Weiser, *Authentic*[™].

i polityczną³³. Występują jako przedstawiciele organizacji lub aktywiści indywidualni (*media volunteer*) i jako społecznicy cyfrowi doskonale wykorzystują siłę mediów społecznościowych.

Media społecznościowe dają możliwość zbudowania przez indywidualną osobę nurtu ideowego i stworzenia wokół tej idei dużej społeczności (społeczności online, mobilne wspólnoty). Influencer to osoba, która tworzy społeczność i która nie tylko śledzi jej działanie, ale także podąża za jej wyborami i opiniami. Osoby śledzące influencera to *followerzy* (ang. *followers*)³⁴. Motywacje obserwatorów (*followersów*) są różnorodne i nie można w jednoznaczny sposób określić, dlaczego dana osoba staje się na tyle popularna, by ostatecznie stać się influencerem. Badacze wskazują, iż cechy wspólnot sieciowych (acielesność, ahierarchiczność, anonimowość, astygmatyzm, asynchroniczność) znacząco wpływają na ewolucję cyfrowych celebrytów i nowych liderów opinii w Internecie³⁵.

W opisie influencera, celebryty internetowego, ważna jest charakterystyka jego odbiorców. Wspólnota grupowa opiera się bowiem na wielu motywacjach, łącznie z chęcią wspólnotowego oglądania, obserwowania influencera, aż po wspólną potrzebę dyskusowania o danym problemie, jednoczenia się w działaniu na wzór „zachowań fanowskich”³⁶. Zjawisko kreowania się influencerów wydaje się być efektem nowej aktywności obywatelskiej w późnonowoczesnej demokracji³⁷. Przemiany współczesnej aktywności obywatelskiej zachodzą nie tylko w szeroko analizowanych obszarach politycznych, ale także w społecznych czy religijnych. Internet zglobalizował wiele ruchów obywatelskich, dał także przestrzeń dla działań niezależnych i odmiennych od ich tradycyjnego nurtu. Jednocześnie formy aktywizmu internetowego są określane jako nowego rodzaju mechanizmy bezpośredniej demokracji³⁸. Influencer, będąc jednostką, nie ma cech ruchu aktywizującego, ale jednocześnie buduje silne relacje, dociera do społeczności często nieobecnej w realnych działaniach społecznych czy religijnych. Jego siła może być ukierunkowana na budowanie tradycyjnej wizji religii, może jednak być niezwykłą siłą nowej idei chrześcijaństwa. Internet jest częścią czwartej władzy (mediów) i być może stanowi nawet jej odrębną, niezależną siłę. Przepisując opinii publicznej określone funkcje, badacze zwracają uwagę na dwie najistotniejsze: konsultacyjną i kontrolną³⁹.

³³ Du Vall, „Infoaktywizm”.

³⁴ Patrzalek – Wardzała, „Influencerzy”.

³⁵ Szpunar, „Społeczności”.

³⁶ Fiske, *The Cultural Economy*.

³⁷ Bennett, „Lifestyle Politics”; Axford „The Transformation of Politics”; Dahlgren, „The Transformation of Democracy?”; Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*.

³⁸ Janik, *Haktywizm*.

³⁹ Garlicki – Noga-Bogomilski, *Kultura polityczna*.

3.2. Model komunikacji influencerskiej

Wpływ influencera na praktykę informacyjną i komunikacyjną można opisać w dwóch ujęciach. Przede wszystkim trzeba mówić o skuteczności warsztatu medialnego: efektywnego komunikowania treści dostosowanych do różnych kanałów dystrybucji, w tym budowania relacji i zarządzania stworzoną grupą zaangażowanych odbiorców. Z kolei w szerszym aspekcie o skuteczności influencerskiej stanowią ogólne kompetencje właściwe dla pracy w tzw. sektorze kreatywnym, tj.: pomysłowość, aktywność, przełamywanie dotychczasowych schematów. Tworzenie nowoczesnych mediów, jak piszą Mark Deuze i Mirjam Prenger, bliskie jest „retoryce i logice kultury start-upów”⁴⁰. Cenne okazują się: zdolność do podejmowania ryzyka, innowacyjność, przedsiębiorczość, elastyczność (*flexibility*) i zwinność (*agility*), rozumiane jako umiejętność odpowiedzi na dynamicznie zachodzące zmiany⁴¹ oraz gotowość do nieustannego uczenia się i zdobywania nowych umiejętności⁴².

Publikowanie w mediach społecznościowych z nastawieniem na zdobywanie uwagi odbiorców oraz budowanie z nimi więzi wymaga dobrej znajomości funkcjonowania poszczególnych platform, aplikacji oraz ich specyfiki komunikacyjnej. Odmienne sprofilowanej treści wymaga np. post na Facebooku, *story* na Instagramie – serwisie, którego ideą jest dzielenie się fotografiami, czy wywołujący dyskusję komentarz na Twitterze, uważanym za „przestrzeń publicznej rozmowy” przy jednoczesnym ograniczeniu wypowiedzi do 280 znaków. Wieloplatformowy przekaz pozwala na dotarcie do szerszego grona odbiorców, jednak dla autora wiąże się z dodatkowym wkładem pracy związanym z zarządzaniem transferami treści i produkcją adekwatnych mediotekstów⁴³. W praktyce aktywności medialnej oznacza to umiejętność swobodnego posługiwania się podstawowymi narzędziami komunikacyjnymi: słowem (pisanym i mówionym) i obrazem (fotografią, grafiką, wideo, animacją), dźwiękiem, oraz wykorzystania ich jako komponentów przekazów multimodalnych⁴⁴.

Kompetentną komunikację, która budzi wiarygodność, a zarazem zainteresowanie odbiorców mediów społecznościowych, w konsekwencji zaś buduje społeczność ze znamionami wspólnoty (co jest szczególnie istotne dla niniejszych refleksji dotyczących wspólnoty eklezjalnej), charakteryzują następujące wymiary:

1) językowy:

- adekwatność: język dopasowany do odbiorcy⁴⁵;

⁴⁰ Deuze – Prenger, *Making Media*. Patrz także: Kałowski – Wysocki, *Start-up*; Łukasik, „Analiza kultury”.

⁴¹ Muchacki, „Kompetencje kluczowe”; Rakowska – Sitko-Lutek, „Kluczowe kompetencje”; Stachowicz-Stanusch – Aleksander, „Kompetencje przyszłości”.

⁴² Morris, „Self-directed”.

⁴³ Kategorię „mediotekstu” wprowadza Iwona Loewe („Od mediosfery”). Patrz także: Stöckl, „Czytanie tekstów”.

⁴⁴ Hicks – Perrin, „Beyond Single Modes”; Maćkiewicz, „Badanie mediów”.

⁴⁵ Martens, „Formy i normy”; Kita – Loewe, *Język w internecie*.

- naturalność w sposobie mówienia, bez sztuczności, bez przenoszenia standardów z innych sytuacji komunikacyjnych: wystąpień publicznych, wykładów, kazań, w tym z tzw. profesjonalnych mediów (radio, telewizji). Wiąże się to z przełamaniem oficjalności przekazu i zmniejszeniem dystansu. Język pisany zbliżony do mówionego, kolokwialnego *virtual speech communities*⁴⁶;
 - personalizm: częste formuły pierwszoosobowe, odwołanie do własnego doświadczenia, ale i autoironia. Dzielenie się codziennością, odwoływanie do szczegółów swojego prywatnego życia, co w ocenie retorycznej pełni także rolę perswazyjną, „przygotowuje bowiem grunt pod argumentowanie”⁴⁷;
 - wprowadzone meta-wypowiedzi dotyczące samego nagrania, odsłaniające kulisy produkcji, odwołania do rozmów *off-record*;
 - zdarzające się niedoskonałości językowe, deklarowane wątpliwości dotyczące poprawności gramatycznej czy leksykalnej;
 - nieoficjalny charakter wypowiedzi podkreślony przez ekspresyjność języka: użycie potocyzmów, akronimów, emotikonów, sporadycznie także określeń dosadnych (wulgaryzmów), jako przejaw afektywności, spontaniczności i zaangażowania;
 - stosowanie nawiązań (stylistycznych, leksykalnych) do rozpoznawalnych przez odbiorcę treści (filmów, książek, dyskusji internetowych itp.);
- 2) narracyjny:
- zdolność nadawania komunikatom cech narracyjnych, budowania opowieści zgodnie z zasadami *social media storytelling*⁴⁸;
 - konwergencja gatunków w obrębie jednego materiału medialnego;
 - wykorzystanie insertów (cytatów) z innych tekstów kultury (np. filmów);
 - gra konwencji, mieszanie stylistyki, montaż, remix;
 - eksponowanie narracji osobistej – budowanie przekazu wokół osoby autora⁴⁹;
- 3) interakcyjny:
- postawa otwartości na odbiorcę zgodnie z modelem *peer endorsment*, towarzyskość, znoszenie dystansu;
 - inicjowanie, podtrzymywanie i zachęcanie do kontaktu;
 - wysoka responsywność: szybkie i spersonalizowane reagowanie na komentarze odbiorców; unikanie schematów i ogólnych formuł;
 - aktywne wykorzystanie narzędzi kontaktu z odbiorcami zarówno na poziomie komunikacji z grupą (forum, komentarze), jak i prowadzenia indywidualnych relacji niejawnych dla pozostałych followersów;

⁴⁶ Przywara, „Wspólnota a język”.

⁴⁷ Dawidziak-Kładoczna, „Multimodalność”, 38.

⁴⁸ De Fina, „Storytelling”.

⁴⁹ Męcińska, „Osobista narracja”.

- afirmacja grupy, podkreślanie wartości tworzonej społeczności, odwoływanie się do reakcji odbiorców w kolejnych materiałach: podziękowania, komentarze oraz wykorzystanie wątków poruszonych przez odbiorców jako sugestii do realizacji kolejnych materiałów;
 - animowanie uczestników, m.in. poprzez mikro-wydarzenia, akcje, wspólnie podejmowane wyzwania (*challenges*);
- 4) techniczny⁵⁰:
- praktyczna znajomość funkcjonowania platform multimedialnych, aplikacji, potwierdzona biegłym ich wykorzystaniem;
 - reagowanie na nowe rozwiązania techniczne, np. aktualizacje i udoskonalenia w obrębie samej platformy czy aplikacji, testowanie ich, proponowanie odbiorcom skorzystania z nowych możliwości;
 - dobrej jakości rejestracja i edycja dźwięku, obrazu, realizacja filmu, transmisji.

Na siłę przekazu przeciągającego uwagę odbiorców wpływają z jednej strony forma przekazu, a z drugiej – zawartość merytoryczna dostarczanych treści. Przy czym tematykę może stanowić mało popularna dziedzina, zaś uwiarygodnienie przekazywanych informacji opiera się na osobistym doświadczeniu autora publikacji. Odbiorcy cenią możliwość zdobycia unikatowej wiedzy oraz poznania jakościowej argumentacji przy zachowaniu spójności modelu komunikacyjnego nadawcy.

4. Analizy i dyskusje: influencer a misja Kościoła

Stanowiąca kwintesencję współczesnej teologicznej wiedzy o Kościele konstytucja *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II podkreśla prawdę, że Kościół jest wspólnotą, której podstawowym zadaniem jest głoszenie Ewangelii i życie nią⁵¹. Warto zaznaczyć, że kiedy mówi się o Kościele jako wspólnocie, nie ma się na myśli jedynie grupy współdziałających ze sobą osób, ale prawdziwą komunie⁵², co w teologii określane jest mianem *communio personarum*⁵³. Głoszenie Ewangelii nie ma być zaś tylko prostym przekazywaniem informacji o Jezusie Chrystusie, ale doprowadzaniem osoby ewangelizowanej do żywej relacji z Nim (relacji autentycznej komunii), co sprawia, że człowiek poznaje prawdę o sensie i celu życia swojego i całego świata. To z kolei w naturalny sposób skutkuje przyjęciem ewangelicznych wartości i priorytetów, które stają się fundamentalne dla osobistych wyborów i relacji z innymi

⁵⁰ Na znaczenie tego aspektu w relacjach z odbiorcami zwracają uwagę m.in.: Dawidziak-Kładocznna, „Multimodalność”, 35; Urbaś, „Instamatka”, 80.

⁵¹ Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr. 3–7.

⁵² Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio*, nr. 390–401.

⁵³ Pokrywka, „Communio personarum”, 121–125.

ludźmi⁵⁴. Mając to na uwadze i realizując te zadania, wspólnota eklezjalna staje się „sakramentem dla świata”, czyli zainicjowaną przez Boga, bosko-ludzką rzeczywistością przemieniającą świat zgodnie z założeniami Stwórcy i Zbawiciela⁵⁵. Zapisana w tytule opracowania misja Kościoła, która wyznacza kontekst analiz dotyczących tożsamości i posłannictwa influencera katolickiego, to ewangelizacja i budowanie wspólnoty osób.

4.1. Influencer w służbie ewangelizacji

W dzisiejszym zmediatyzowanym świecie media społecznościowe stały się swoistym centrum pozyskiwania, przetwarzania i przekazywania informacji. W efekcie treści w mediach sprawnie docierają do wielkiej rzeszy określonych odbiorców. Ponadto wymiana myśli sprowokowana tą informacją staje się dynamiczna i publiczna – otwarta dla wszystkich potencjalnie zainteresowanych, a także tych, którzy „przez przypadek” się z nią zetkną⁵⁶. Tak właśnie jest w przypadku działań influencerskich. Ze względu na fakt, że dynamiczność i jawność są typowymi i koniecznymi cechami działań ewangelizacyjnych (EG 19–24), poczynania influencerów jawią się jako właściwe do uczynienia z nich narzędzi ewangelizacyjnych. Ponadto otwartość charakteryzująca działania influencerskie współgra z naturą Kościoła katolickiego, czyli powszechnego (KKK 811).

Prawdziwa ewangelizacja dokonuje się przez współgranie słów z czynami; przez ukazywanie działaniem, że trwanie w relacjach eklezjalnych ma sens: pomaga żyć zgodnie z założeniami Stwórcy, co sprzyja integralnemu rozwojowi człowieka; staje się przyczyną autentycznego szczęścia przeżywanego już tu na ziemi, a mającego osiągnąć swą pełnię w życiu wiecznym. Mówiąc inaczej, ważnym elementem dzieła ewangelizacyjnego jest świadectwo ewangelizatora (EG, 24, 42, 121). To świadectwo stanowi ważne i konieczne narzędzie budowania wspólnoty eklezjalnej oraz pokazywania tożsamości chrześcijańskiej. Dzięki świadectwu życia zgodnego z nauką Mistrza i z tym, co sami głoszą, uczniowie Chrystusa od początku istnienia Kościoła byli rozpoznawalni i wiarygodni, a przynależność do ich wspólnoty jawiła się jako „atrakcyjna” ze względu na autentyczne dobro, jakie jest efektem takiego życia. Dzięki świadectwu mówienie o konieczności zachowywania zasad moralnych nie jest moralizatorstwem, a staje się cenną wskazówką w drodze do autentycznego rozwoju integralnego⁵⁷. Pouczający świadek ma rysy proroka, który gromadzi lud i daje mu wskazówki, jak żyć, aby wspólnota nie uległa rozproszeniu, zmierzała we właściwym kierunku i aby stała się środowiskiem autentycznego rozwoju każdego jej członka.

⁵⁴ Szafranski – Zapłata, „Ewangelizacja”, 1436–1440.

⁵⁵ Bartnik, *Kościół*, 20–22.

⁵⁶ Tridante – Mastroianni, *La missione digitale*, 20–23.

⁵⁷ Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr. 27–28; Franciszek, „Odważne świadectwo”, 15.

Te wskazówki wynikają nie tylko z wiedzy, ale także z doświadczenia Boga i prawdziwej wspólnoty. Osobiste doświadczenie (do-świadczanie) jest więc początkiem świadczenia⁵⁸.

Benedykt XVI podkreśla, iż świadczenie za pomocą serwisów internetowych wymaga znajomości „mentalności typowej dla sieci” i formalnego dostosowania się do niej bez naruszenia prawdy stanowiącej meritum świadectwa oraz w ogóle przekazu ewangelizacyjnego⁵⁹. Odwołanie się do tej opinii oznacza zwrócenie uwagi na potencjalną rolę ewangelizacyjną influencera katolickiego, który jest nie tylko osobą wierzącą (świadkiem), ale i odpowiednio przygotowaną do działań medialnych (człowiekiem mediów). Zaktualizowanie tej potencjalnej roli jest uwarunkowane obiema kwestiami: byciem świadkiem i człowiekiem mediów. W świetle powyższego ten, kto nie spełnia któregoś z wymienionych warunków, nie jest rzeczywistym katolickim influencerem. Nie wystarczy być człowiekiem wierzącym i praktykującym, a nawet wykształconym teologicznie, aby prowadzić skuteczną ewangelizację w mediach, stanowiącą ważny aspekt influencerstwa katolickiego. Potrzebna jest znajomość warsztatu medialnego, która pozwoli działać zgodnie ze wspomnianą „mentalnością sieci”, czyli w sposób odpowiadający potrzebom i możliwościom internautów, którzy mają być ewangelizowani. Misja ewangelizacyjna influencera katolickiego ma szansę powodzenia, gdy jest głoszeniem kerygmatu i odpowiada „mentalności sieci”.

4.2. Influencer w służbie wspólnoty eklezjalnej

Teza o integracyjnej roli mediów we współczesnym świecie została niejednokrotnie potwierdzona i ma już stałe miejsce w teorii stanowiącej efekt badań teologiczno-medioznawczych⁶⁰. Wspólnototwórczy charakter mediów społecznościowych ujawnia się poprzez właściwie rozumianą interaktywność, która rozpoczyna prawdziwy dialog, i możliwość zmiany roli w procesie komunikacyjnym. Uwidacznia się m.in. we wprowadzaniu komentarzy stających się integralną częścią przesłania całościowo pojmowanego tekstu, którego początkiem jest wypowiedź „pierwotnego nadawcy” (np. influencera). Nieograniczona możliwość dyskusji oraz wymiennosc ról nadawcy i odbiorcy stają się więc wyrazem prawdziwej komunikacji (*communicatio*) zmierzającej do wspólnoty (*communio*) opartej na odkrywanej prawdzie, wspólnych celach i wzajemnym szacunku⁶¹. Skorzystanie z interaktywności oznacza aktywny udział w dialogu i wpływaniu na jego kształt (moralnoteologiczna idea uczestnictwa)⁶². Rozumiane w duchu teologicznym uczestnictwo połączone z troską o osobę, prawdę i dobro wspólne, a także o stanowiące fundament ładu społecznego zasady

58 Flak, *Funkcje kaznodziei*, 44–52.

59 Benedict XVI, *Truth, Proclamation*.

60 Wyrostkiewicz, „Media jako narzędzia”, 139–153.

61 Wyrostkiewicz, *Internet*, 29–43.

62 Pokrywka, *Osoba*, 59–101.

pomocniczości oraz sprawiedliwości, jawi się jako ważny i skuteczny czynnik wspólnototwórczy⁶³. Ponadto w charakteryzujących się interaktywnością dyskusjach słusznie można dopatrywać się typowego dla Kościoła wspólnotowego dążenia do prawdy i dobra osobistego oraz społecznego⁶⁴. Oznacza to, że działania influencera, przy odpowiednich założeniach merytorycznych i formalnych, mogą wpisać się w misję Kościoła, a nawet stać się jej elementem.

We współczesnym gąszczu informacji potrzebny jest przewodnik, który w sposób profesjonalny poprowadzi przez niego współbraci i który będzie miał odpowiednią wiedzę i niezbędny warsztat, aby rozpoznać prawdę i podążać w jej kierunku. Nie ma wątpliwości, że rolę tę może wypełnić katolicki influencer, jeśli będzie miał wsparcie Kościoła instytucjonalnego, co da mu poczucie misji niezbędne do podjęcia i zrealizowania tego zadania⁶⁵.

Zwracając uwagę na znaczenie mediów w życiu i posłannictwie Kościoła, nie można jednak nie podkreślać faktu, że są one jednym ze środków do osiągnięcia celu, jakim jest wspólnota; same w sobie nie stanowią celu, ale narzędzie do jego osiągnięcia. Ostatecznie bowiem chodzi o realne spotkanie, o to, aby – jak mówi papież Franciszek – nie poprzestać na dyskusjach, na przekazie informacji; chodzi o to, aby „dotykać Chrystusa” i żyć we wspólnocie z Nim. I temu właśnie mają służyć media. Przyglądanie się Jezusowi, mówienie o Nim i poznawanie Go – także za pomocą mediów – ma być początkiem osobistych relacji z Nim. Ważne jest, aby wspólnota eklezjalna nie została sprowadzona do relacji czysto ludzkich. Kościół straciłby swoją tożsamość, jeśli nie byłby wspólnotą z Bogiem. W Kościele relacja z Chrystusem jest priorytetowa⁶⁶. Dlatego katolicki influencer szuka i promuje przede wszystkim Chrystusa. Jego celem jest doprowadzenie siebie i followersów do pogłębionej i żywej wiary uzasadnionej racjonalnie. Temu właśnie służą różne dyskusje i wyjaśnienia. Influencer katolicki nie powinien rezygnować z poszukiwania i głoszenia prawdy o Bogu (kerygmat), świecie oraz żyjącym w nim człowieku. Powinien pomagać swoim followersom w rozwiązywaniu różnych problemów dotyczących sposobu funkcjonowania, czyli moralności.

Zasygnalizowana wyżej myśl, że działalność Kościoła musi być z natury chrystocentryczna, w praktyce przekłada się to na jej proegzystencjalny charakter. To zaś oznacza ukierunkowanie jej na dobro człowieka – szukanie autentycznego szczęścia każdego człowieka i wszystkich ludzi. To właśnie praktykowana proegzystencja jest rzeczywistym wyznacznikiem skupienia się na Chrystusie i wejścia z Nim w żywe relacje⁶⁷, jest wyrazem odnowionego człowieczeństwa, odnowionej wspólnoty i odno-

⁶³ Nagórny, *Posłannictwo*, 118–130.

⁶⁴ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr. 15–16 i 23–32.

⁶⁵ Ostafiński, „Kaznodzieja”.

⁶⁶ Franciszek, „Regina Caeli”.

⁶⁷ Najman – Szymik, „Proegzystencja”; Słotwińska, „Proegzystencja”, 87–104.

wionej kultury, ku którym prowadzi ewangelizacja⁶⁸. W ten sposób ujawnia się fakt, że działania wspólnototwórcze i ewangelizacyjne są ze sobą integralnie związane.

6. Rezultaty i konkluzje: ku rozpoznaniu tożsamości influencera katolickiego

Chcąc we współczesnym zmediatyzowanym świecie zachować tożsamość Kościoła i jak najpełniej wykonać streszczone w nakazie misyjnym zadanie zlecone mu przez Boskiego Założyciela (KKK 849–850), ludzie Kościoła muszą korzystać ze skutecznych form oddziaływania medialnego⁶⁹. Dziś oznacza to wręcz konieczność skorzystania z aktywności influencerów, która – przy odpowiedniej zawartości merytorycznej (kerygmat i wynikające z niego zasady moralne [EG 164–165]) i zachowaniu formy będącej prawdziwą komunikacją (czyli takim operowaniem informacją, które zmierza do stworzenia autentycznej komunii opartej na prawdzie i afirmacji osoby⁷⁰) – może stać się działalnością prawdziwie ewangelizacyjną i wspólnototwórczą.

Zawarte w tym opracowaniu refleksje jednoznacznie wskazują na to, że w Kościele jest miejsce dla influencerów katolickich, których należy postrzegać jako ludzi wierzących i praktykujących – świadków, którzy posługując się sprawnie (profesjonalnie) nowoczesnymi środkami przekazu, czynią treścią swoich komunikatów kwestie związane z wiarą i moralnością (nie przez przypadek użyto tu słowa „komunikat”, który jest utożsamiany z prostym przekazem informacji, ale stanowi początek podstawowego aktu komunikacji z natury zmierzającej do komunii⁷¹). Można wręcz stwierdzić, że istnieje zapotrzebowanie na ich działalność. Ponadto aktywność influencerów jawi się jako odpowiedź na niektóre postulaty pod adresem realizacji strategii dotyczącej eklezjalnej komunikacji instytucjonalnej⁷².

Powyższe stwierdzenia oznaczają, że hipoteza badawcza została zweryfikowana pozytywnie: działalność influencerów katolickich sprzyja rozwojowi osoby ludzkiej, której ważnym obszarem jest życie religijne z jego konsekwencjami osobistymi i społecznymi, i dlatego jest interesującą propozycją działalności eklezjalnej. W związku z tym, aby osiągnąć kolejne cele badania, należy wskazać, w jaki sposób influencerzy katolicy są w stanie korzystnie wpłynąć na Kościół jako instytucję społeczną skupioną na tworzeniu wspólnoty osób stanowiącej załączek królestwa Bożego w doczesności i głoszącej kerygmat oraz wynikające z jego przyjęcia normy moralne. Niektóre działania influencerów katolickich – analogicznie do działań

68 Kulbacki, „Nowy Człowiek”, 853–854.

69 Akademia Nowoczesnych Mediów i Komunikacji KUL, *Komunikacja*.

70 Wyrostkiewicz, „Sztuka komunikacji”.

71 Wyrostkiewicz, *Internet*, 34–36.

72 Akademia Nowoczesnych Mediów i Komunikacji KUL, *Komunikacja*, 51–53.

„tradycyjnych” ewangelizatorów i misjonarzy – przybierają postać preewangelizacji. Jako ważny element tożsamości i misji influencera katolickiego jawi się „promocja marki eklezjalnej”.

Zgoda na influencerów katolickich ze strony hierarchów Kościoła i innych osób wpływających na jego funkcjonowanie wydaje się być uzasadniona jako próba przemiany duszpasterskich działań Kościoła w celu ukazania jego młodości i nowoczesności (EG 11–13). Przy czym ta nowoczesność nie oznacza jedynie korzystania z nowych technologii. Jej sednem jest umożliwienie realizacji postulowanego od dawna w Kościele odejścia od podziału na „Kościół nauczający” i „Kościół słuchający”; jej istotą jest tworzenie rzeczywistej wspólnoty poszukującej prawdy w jak najmniej skrępowanym dialogu, któremu ma sprzyjać wykorzystanie najbardziej dziś egalitarnego środka wymiany poglądów, jakim są media społecznościowe⁷³; jej sednem jest ciągle budowanie Kościoła jako prawdziwej wspólnoty (*communio personarum*).

Atutami influencerów są: osobisty charakter przedstawianych informacji oraz intensywność i oryginalność przekazu. Warto skorzystać z tego potencjału w tak istotnych kwestiach, jak: sprawy wiary, właściwie rozumiana promocja Kościoła oraz działania ewangelizacyjne i duszpasterskie dokonywane w nowoczesny, dynamiczny i innowacyjny sposób. Dla wielu ludzi tego rodzaju przekaz może stanowić pomoc w znalezieniu dla siebie miejsca w Kościele, zaowocować aktywnym ich uczestnictwem w życiu eklezjalnym, wejściem w zażyłość z ludźmi Kościoła, a przede wszystkim z Chrystusem – do czego z natury prowadzi działalność ewangelizacyjna i co jest urzeczywistniane i wzmacniane przez życie sakramentalne.

Wprowadzana przez influencerów katolickich innowacyjność ma dotyczyć przede wszystkim kwestii warsztatowych. Treść jest bowiem niezmienna – stanowi ją kerygmat. Warunkiem uznania działań influencerskich za część działalności duszpasterskiej i ewangelizacyjnej Kościoła jest głoszenie kerygmatu. Podkreślanie niezmienności przesłania ewangelicznego nie oznacza jednak braku zgody na dyskusje dotyczące rozumienia i interpretacji prawd wiary oraz wyprowadzanie z nich zasad moralnych budujących praktykę życia chrześcijańskiego. Akomodacja prawd wiary do „tu i teraz” człowieka wierzącego stanowi jedną z podstawowych funkcji Kościoła jako wspólnoty zmierzającej do zbawienia i przemieniającej świat w duchu prawdy ewangelicznej⁷⁴.

Wykazane wyżej priorytety wyraźnie wpływają na warsztat potencjalnego influencera katolickiego. Typowa dla wszystkich działań influencerskich perswazyjność w przypadku influencera katolickiego zawsze musi wynikać z troski o człowieka i z solidarności z nim. Dlatego nie może być tu zgody na nadużycia komunikacyjne pozwalające traktować interlokutora jako środek do wyznaczonych sobie celów.

⁷³ Kloch, *Kościół*, 107–119.

⁷⁴ Dyk – Klementowicz – Wyrostkiewicz, *Słowo aktualne*, 63–103.

Skorzystanie z nich sprawiłoby bowiem, że budowana za ich pomocą wspólnota jest jedynie pozorna⁷⁵.

Zebrane wyżej informacje jednoznacznie wskazują na fakt, że w tożsamość katolickiego influencera musi być wpisana roztropność, „która uzdalnia rozum praktyczny do rozeznawania w każdej okoliczności naszego prawdziwego dobra i do wyboru właściwych środków do jego pełnienia” (KKK 1806). Ona pozwoli mu rozeznaczyć sytuację i odpowiednio skorzystać z posiadanych kompetencji oraz wpływów dla dobra Kościoła, a ostatecznie dla dobra człowieka stanowiącego jego naturalną „drogę”, czyli cel istnienia – co mocno podkreślał Jan Paweł II⁷⁶.

Z punktu widzenia teologii (moralnej i duchowości) roztropność to cnota (KKK 1805–1806). Nie należy jej jednak utożsamiać jedynie ze sprawnością stanowiącą efekt własnego wysiłku. W teologii podkreśla się fakt, że jest to sprawność wsparta łaską Bożą – jest efektem pracy nad sobą i otwarcia się na Boga (wspólnoty z Nim) (KKK 1810–1811). Z teologicznego punktu widzenia człowiek cnotliwy to człowiek pracujący nad sobą, kształtujący swój charakter oraz pobożny – tzn. nie tylko rozmodlony, ale i żyjący „po Bożemu”, czyli zgodnie z prawem moralnym. Taki właśnie powinien być katolicki influencer. Bez tych przymiotów słabnie szansa na roztropność. Bez niej zaś wzrasta szansa na to, że internauta, którego intencją było stanie się influencerem katolickim, coraz bardziej staje się jedynie religijnym celebrytą, którego działalność jest niekorzystna dla Kościoła i człowieka. Chodzi tu zarówno o tego, który należy do wspólnoty eklezjalnej, jak i tego, który jest poza nią.

Konsekwencją powyższych tez jest kolejna, która mówi, iż współczesna eklezjologia uprawiana przez ludzi żyjących w zmediatyzowanym świecie nie może nie zauważyć działalności influencerów katolickich. Więcej, warto, aby ją dowartościowała w swoich badaniach, co wpłynie na ich adekwatność do sytuacji egzystencjalnej współczesnych członków Kościoła.

Szukając zaś dla influencerów miejsca w strukturze eklezjalnej, można je dostrzec w obszarze zarezerwowanym dla katechetów (lub katechistów), którzy nie są nauczycielami religii, ale posłanymi przez Kościół nauczycielami i świadkami wiary; którzy przyjmują od Kościoła posługę troski o Kościół różnymi sposobami, odpowiednimi do sytuacji egzystencjalnej ich samych oraz odbiorców ich nauczania⁷⁷. Jednym z nich może być influencerstwo katolickie realizowane przy wsparciu i merytorycznej opiece Kościoła instytucjonalnego.

Dokonane w tym opracowaniu przedstawienie pozytywnych stron działania influencerów katolickich i ich potencjalnego znaczenia dla realizacji misji Kościoła nie oznacza, że działalność ta nie pociąga za sobą niebezpieczeństw zarówno dla wspólnoty eklezjalnej (jej tożsamości i misji), jak i konkretnych osób zaangażowanych

⁷⁵ Wyrostkiewicz, „Manipulation”; Wyrostkiewicz, „Lying”.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 14.

⁷⁷ Franciszek, *Antiquum mysterium*.

w te aktywność (tak nadawców, jak i odbiorców przekazów influencerskich). W toku przeprowadzonych badań ambiwalentność działań influencerów katolickich w kontekście misji Kościoła ukazała się jako oczywista. Po dokonanych tu przeanalizowaniu i syntetycznym opisanu pozytywnych aspektów aktywności influencerów katolickich warto uczynić przedmiotem badań także te negatywne. Ta myśl stanowi jeden z końcowych postulatów niniejszego studium. W tym kontekście jako istotne zadanie przedstawia się potrzeba opracowania wyraźnych ograniczeń działań influencerskich wynikających z założeń teologicznych (eklezjologicznych, pastoralno- i moralnoteologicznych). Przy czym, co warto zaakcentować, chodzi tu o ograniczenia dotyczące zarówno treści, jak i formy wypowiedzi medialnych. Drugim (łączącym się z poprzednim) postulatem końcowym jest zachęta do podjęcia badań, których problematyka będzie dotyczyć różnic i relacji łączących aktywność influencerską z posługą przepowiadania słowa Bożego realizowaną przez kapłanów.

Bibliografia

- Adamski, A., „Kapłan – bloger”, *Kapłan i rodzina w mediach* (red. A. Adamski – K. Kwasik – G. Łęcicki; Warszawa: Elipsa 2012) 37–47.
- Adamski, A. – Łęcicki, G., „Teologia mediów i komunikacji – na styku nauk o mediach oraz nauk teologicznych”, *Studia Medioznawcze* 17/2 (2016) 11–20. DOI: <https://doi.org/10.33077/uw.24511617.ms.2016.65.468>.
- Aghaei, S. – Nematbakhsh, M.A. – Khosravi Farsani, H., „Evolution of the World Wide Web: from Web 1.0 to Web 4.0”, *International Journal of Web & Semantic Technology* 3/1 (2012) 1–10. DOI: <https://doi.org/10.5121/ijwest.2012.3101>.
- Akademia Nowoczesnych Mediów i Komunikacji KUL, *Komunikacja instytucjonalna Kościoła katolickiego (Raport z badań wstępnych zespołu ekspertów Akademii Nowoczesnych Mediów i Komunikacji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II)* (Lublin: KUL 2021).
- Axford, B., „The Transformation of Politics or Anti-Politics”, *New Media and Politics* (red. B. Axford – R. Huggins; London: SAGE 2001) 1–29.
- Bakalarska, J., „Typy influencerów – kto ma wpływ na konsumentów”, ContentStandard, 26 lipca 2019, <https://contentstandard.pl/typy-influencerow-kto-wplywa-na-konsumentow> (dostęp 13.10.2021).
- Banet-Weiser, S., *Authentic™. The Politics of Ambivalence in a Brand Culture* (New York: New York University Press 2012).
- Bartnik, C.S., *Kościół jako sakrament świata* (Dzieła Zebrane 4; Lublin: Standruk 1999).
- Benedykt XVI, „Message for the 45th World Communications Day 2011 «Truth, Proclamation and Authenticity of Life in the Digital Age»”, The Holy See, 5 czerwca 2011, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html (dostęp 20.10.2022).

- Bennett, W.L., „Lifestyle Politics and Citizen-Consumers. Identity, Communication and Political Action in Late Modern Society”, *Media and the Restyling of Politics. Consumerism, Celebrity and Cynicism* (red. J. Corner – D. Pels; London: SAGE 2003) 137–150.
- Berger, J., „Beyond Viral: Interpersonal Communication in the Internet Age”, *Psychological Inquiry* 24 (2013) 293–296. DOI: <https://doi.org/10.1080/1047840X.2013.842203>.
- Bolek, K., „Psycho influencer marketing – jak budować emocje, zachować wiarygodność i wspomóc perswazyjność influencerów”, *Online Marketing Magazyn* 4 lipca 2019, <https://o-m.pl/artukul/psycho-influencer-marketing-jak-budowac-emocje-zachowac-wiarygodnosc-i-wspomoc-perswazyjnosc-influencerow> (dostęp 25.10.2022).
- Carroggio, M. – La Porte, J.M., *Gli uffici stampa delle diocesi e delle conferenze episcopali. Comunicazione di qualità fra Chiesa e media* (Roma: Edusc 2002).
- Cialdini, R.B., *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka* (tł. B. Wojciszke; Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2016).
- Dahlgren, P., „The Transformation of Democracy?”, *New Media and Politics* (red. B. Axford – R. Huggins; London: SAGE 2001) 64–88.
- Dawidziak-Kładoczna, M., „Multimodalność jako narzędzie perswazji w nowej ewangelizacji i katechizacji (na przykładzie vloga «Mocno stronniczy» ojców Adama Szustaka i Tomasa Nowaka)”, *Res Rhetorica* 8/1 (2021) 24–40. DOI: <https://doi.org/10.29107/rr2021.1.2>.
- De Fina, A., „Storytelling and Audience Reactions in Social Media”, *Language in Society* 45/4 (2016) 473–498. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0047404516000051>.
- Deuze, M. – Prenger, M., *Making Media. Production, Practices, and Professions* (Amsterdam: Amsterdam University Press 2019).
- Drabik, L. – Kubiak-Sokół, A. – Sobol, E. (red.), *Słownik języka polskiego* (Warszawa: PWN 2021).
- Dyk, S. – Klementowicz, M. – Wyrostkiewicz, M., *Słowo aktualne. Przepowiadanie a kwestie społeczne* (Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Naukowe Akademii im. Jakuba z Paradyża 2019).
- Fabijańczyk, J. – Cupriak, A., „Influencer marketing – praktycznie”, *WhitePress* 5 października 2015, <https://www.loswiaheros.pl/zdjecia/influencer-marketing-praktycznie-whitepress.pdf> (dostęp 13.10.2022).
- Fiske, J., „The Cultural Economy of Fandom”, *Adoring Audience. Fan Culture and Popular Media* (red. L.A. Lewis; London – New York: Routledge 1992) 30–49.
- Flak, R., *Funkcje kaznodziei w nauczaniu papieża od czasu Soboru Watykańskiego II* (Kraków: Unum 2020).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013) (= EG).
- Franciszek, Encyklika *Laudato si* (2015).
- Franciszek, List apostolski w formie motu proprio *Antiquum mysterium*, The Holy See, 10 maja 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html (dostęp 15.10.2022).
- Franciszek, „Odważne świadectwo składane tam, gdzie narodziła się wiara. Przesłanie papieża do łacińskiego patriarchy Jerozolimy”, *L'Osservatore Romano* [wyd. polskie] 33/12 (2013) 15.
- Franciszek, „Regina Caeli”, The Holy See, 18 kwietnia 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2021/documents/papa-francesco_regina-caeli_20210418.html (dostęp 20.10.2022).

- Garlicki, J. – Noga-Bogomilski, A., *Kultura polityczna w społeczeństwie demokratycznym* (Warszawa: Aspra 2004).
- Giddens, A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (tł. A. Szulżycka; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010).
- Godzic, W., *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne 2007).
- Goldhaber, M.H., „The Attention Economy and the Net”, *First Monday* 7 kwietnia 1997, <https://firstmonday.org/article/view/519/440> (dostęp 15.10.2022).
- González Gaitano, N., „Public Opinion in the Church. A Communicative and Ecclesiological Reflection”, *Church, Communication and Culture* 1/1 (2016) 173–205. DOI: <https://doi.org/10.1080/23753234.2016.1238559>.
- Hicks, T. – Perrin, D., „Beyond Single Modes and Media: Writing as an Ongoing Multimodal Text Production” (red. E.-M. Jakobs – D. Perrin; *Handbook of Writing and Text Production* 10; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2014) 231–254.
- Hund, E.D., *The Influencer Industry. Constructing and Commodifying Authenticity on Social Media* (Dysertacja doktorska; University of Pennsylvania; Philadelphia, PA 2019).
- Kuchta-Nykiel, M., „Influencer marketing – jak zwiększyć zaangażowanie z pomocą liderów opinii?”, *SocialPress* 8 listopada 2016, <https://socialpress.pl/2016/11/influencer-marketing-jak-zwiekszyc-zaangazowanie-z-pomoca-liderow-opinii> (dostęp 14.10.2022).
- Jabłonowski, M., „Czy istnieją aksjomaty teologii środków społecznego przekazu w naukach o mediach?”, *Teologia środków społecznego przekazu w naukach o mediach* (red. J. Olędzki; Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2018) 207–217.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).
- Janik, J., „Haktywizm i inne formy aktywizmu internetowego jako nowe mechanizmy demokracji bezpośredniej”, *Instytucje demokracji bezpośredniej w praktyce* (red. O. Hałub – M. Jabłoński – M. Radajewski; Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa 2016) 273–288.
- Jarkiewicz, K., „Promocja duchowych potrzeb, czyli o katolickiej blogosferze w polskim internecie”, *Zeszyt Naukowy – Wyższa Szkoła Zarządzania i Bankowości w Krakowie* 26/6 (2012) 163–175.
- Kaczmarek, K., „Klasyczna teoria charyzmy Maxa Webera”, *Końce i początki. Socjologiczne podsumowania, socjologiczne zapowiedzi* (red. R. Drozdowski; Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2007) 15–34.
- Kałowski, A. – Wysocki, J. (red.), *Start-up a uwarunkowania sukcesu. Wymiar teoretyczno-praktyczny* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH 2017).
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (wyd. 2; Poznań: Pallottinum 2002) (= KKK).
- Katz, E. – Lazarsfeld, P., *Personal Influence* (New York: Free Press 1955).
- Kita, M. – Loewe, I. (red.), *Język w internecie. Antologia* (Katowice: Wydawnictwo UŚ 2016).
- Kloch, J., *Kościół w Polsce wobec Web 2.0* (Kielce: Jedność 2013).
- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio* (1992).
- „Kto to jest influencer CGI”, PromoAgency, <https://www.promoagency.pl/blog/kto-to-jest-influencer-cgi> (dostęp 16.10.2022)

- Kulbacki, P., „«Nowy Człowiek» paradygmatem wychowania katolickiego”, *Pedagogika rodziny. Podejście systemowe* (red. M. Marczewski et al.; Gdańsk: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna 2017) II, 831–855.
- Leśniczak, R., „Mediatyzacja religii w czasach globalizacji i neoglobalizacji. Wybrane refleksje medioznawcze”, *Studia Medioznawcze* 23/4 (2022) 1312–1321. DOI: <https://doi.org/10.33077/uw.24511617.sm.2022.4.712>.
- Loewe, I., „Od mediosfery do mediologii”, *Współczesne media. Zagadnienia ogólne. Multimodalność mediów drukowanych* (red. I. Hofman – D. Kępa-Figura; Lublin: Wydawnictwo UMCS 2018) I, 21–33.
- Lupa, I., *Potencjał marketingowy mediów społecznościowych* (Dysertacja doktorska; Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie; Kraków 2017).
- Łukasik, K., „Analiza kultury organizacyjnej start-upów”, *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu* 75/4 (2017) 161–178.
- Maćkiewicz, J., „Badanie mediów multimodalnych – multimodalne badanie mediów”, *Studia Medioznawcze* 2 (2017) 33–42.
- Majka, J., *Metodologia nauk teologicznych* (Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna 1995).
- Martens, A., „Formy i normy – język komunikacji internetowej: rozważania wstępne”, *Social Communication. Online Journal* 2 (2012) 20–28.
- Męcińska, L., „Osobista narracja jako sposób wyrażenia interseksjonalnego aktywizmu ucieleśnionego w internecie: przypadek Eve C”, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura* 1/1 (2018) 38–58. DOI: <https://doi.org/10.24917/20837275.10.1.4>.
- Morris, T.H., „Self-directed Learning: A Fundamental Competence in a Rapidly Changing World”, *International Review of Education* 4 (2019) 633–653. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11159-019-09793-2>.
- Muchacki, M., „Kompetencje kluczowe w społeczeństwie zmiany”, *Zeszyty Pedagogiczno-Medyczne* 18/2 (2012) 199–209.
- Nagórny, J., *Posłannictwo chrześcijan w świecie. I. Świat i wspólnota* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997).
- Najman, K. – Szymik, J., „Proegzystencja”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Gigilewicz et al.; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2012) XVI, 439–441.
- Napiórkowski, S.C., *Jak uprawiać teologię* (Wrocław: TUM 1991).
- Ostafiński, W., „Kaznodzieja, coach czy influencer? Kogo preferuje współczesny odbiorca medialny?”, *Polonia Sacra* 25/4 (2021) 135–149. DOI: <https://doi.org/10.15633/ps.4142>.
- Patrzałek, W. – Wardzała, J., „Influencerzy i media społecznościowe – mobilne wspólnoty zainteresowań w kontekście zachowań młodych konsumentów”, *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu* 526 (2018) 88–98. DOI: <https://doi.org/10.15611/pn.2018.526.08>.
- Paweł VI, *Adhortacja Evangelii nuntiandi* (1975).
- Podlewska, K., „Analiza zjawiska katolickiej blogosfery w Polsce w kontekście jej rozwoju i profesjonalizacji”, *Kultura – Media – Teologia* 36 (2019) 30–49.
- Pokrywka, M., „Communio personarum”, *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego* (red. Nagórny – K. Jeżyna; Radom: Polwen 2005) 121–125.

- Pokrywka, M., *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000).
- Przywara, P., „Wspólnota a język”, *Wspólnota i wspólnotowość w filozofii dawnej i współczesnej* (red. M. Żardecka-Nowak – P. Paczkowski; Rzeszów: Wydawnictwo UR 2010) 13–37.
- Rakowska, A. – Sitko-Lutek, A., „Kluczowe kompetencje pracowników przyszłości w opinii ekspertów międzynarodowych – wyniki badań”, *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu* 429 (2016) 173–185. DOI: <https://doi.org/10.15611/pn.2016.429.16>.
- Raś, D., „Chrześcijanin multimedialny – śladami wideoblogerów katolickich”, *Studia Sociologia Cracoviensia* 9/2 (2017) 97–112. DOI: <https://doi.org/10.15633/ssc.2458>.
- „Recognising Ads: Social Media and Influencer Marketing”, Advertising Standards Authority 31 lipca 2021, <https://www.asa.org.uk/advice-online/recognising-ads-social-media.html> (dostęp: 12.10.2022).
- Rojek, C., *Celebrity* (London: Reaktion Books 2001).
- Sarowski, Ł., „Od Internetu Web 1.0 do Internetu Web 4.0 – ewolucja form przestrzeni komunikacyjnych w globalnej sieci”, *Rozprawy Społeczne* 11/1 (2017) 32–39. DOI: <https://doi.org/10.29316/rs.2017.4>.
- Sepioło, M., „Jak się hoduje influencerów”, *Polityka* 20 października 2020, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1975432,1,jak-sie-hoduje-influencerow.read> (dostęp 13.10.2022).
- Siuda, P., „O roli oraz znaczeniu sieciowych celebrytów w społeczności internautów”, *«Małe tęsknoty?»*. *Style życia w czasie wolnym we współczesnym społeczeństwie* (red. W. Muszyński; Toruń: Marszałek 2009) 31–43.
- Słotwińska, H., „Proegzystencja wyzwaniem dla człowieka czasów współczesnych”, *Roczniki Teologiczne* 64/11 (2017) 87–104.
- Sobczak, B., „Kreowanie autorytetów medialnych”, *Retoryka wizerunku medialnego*, (red. A. Budzińska-Daca – A. Kampka – K. Molek-Kozakowska; Warszawa: Polskie Towarzystwo Retoryczne 2016) 225–250.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).
- Stachowicz-Stanusch, A. – Aleksander, A., „Kompetencje przyszłości”, *Zeszyty Naukowe. Organizacja i Zarządzanie / Politechnika Śląska* 121 (2018) 485–497. DOI: <https://doi.org/10.29119/1641-3466.2018.121.35>.
- Stöckl, H., „Czytanie tekstów językowo-obrazowych? Elementy kompetencji podstawowej”, *Lingwistyka mediów. Antologia tłumaczeń* (red. R. Opilowski – J. Jarosz – P. Staniewski; Wrocław – Dresden: Atut – Neisse Verlag 2015) 114–137.
- Stopczyńska, K., „Wykorzystanie influencer marketingu w kreowaniu relacji z klientami pokolenia Y”, *Studia Oeconomica Posnaniensia* 6/5 (2018) 104–115.
- Szafrański, A. – Zapłata, F., „Ewangelizacja”, *Encyklopedia katolicka* (red. R. Łukaszczyk – L. Bieńkowski – F. Gryglewicz; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1985) IV, 1436–1440.
- Szpunar, M., „Społeczności wirtualne jako społeczności – próba ujęcia socjologicznego”, *Jednostka – grupa – cybersie. Psychologiczne, społeczno-kulturowe i edukacyjne aspekty społeczeństwa informacyjnego* (red. M. Radochoński – B. Przywara; Rzeszów: WSliZ 2004) 157–184.

- Tomaszewski, M., „Rozwój globalnej sieci komputerowej w kierunku Web 3.0”, *Komputerowo zintegrowane zarządzanie* (red. R. Knosola; Warszawa: Oficyna Wydawnicza Polskiego Towarzystwa Zarządzania Produkcją 2011) 429–436.
- Tridente, G. – Mastroianni, B. (red.), *La missione digitale. Comunicazione della Chiesa e social media* (Roma: Edusc 2016).
- Urbaś, J., „Instamatka ekspertka – rola Instagrama w upowszechnianiu wiedzy o tematyce dziecięcej”, *Studia Socialia Cracoviensia* 11/1 (2019) 75–89.
- du Vall, M., „Infoaktywizm. Strategie komunikacyjne społeczności sieci cyfrowej”, *Haktywizm. (Cyberterrorizm, haking, protest obywatelski, cyberaktywizm, e-mobilizacja)* (red. M. Marczevska-Rytko; Lublin: Wydawnictwo UMCS 2014) 90–110.
- Wilusz, R., „Influencer Marketing potężny ponad miarę”, *Marketing (r)Evolution. Nowe techniki, pomysły, rozwiązania* (red. H. Hall; Rzeszów: Politechnika Rzeszowska 2017) 249–256.
- Wyrostkiewicz, M., *Internet i (nie)moralność* (Lublin: MWPress 2015).
- Wyrostkiewicz, M., „Lying and Communication – Lying as an Anti-Communicative Act”, *Biuletyn Edukacji Medialnej* 12/1 (2014) 44–53.
- Wyrostkiewicz, M., „Media jako narzędzia integrowania społeczeństwa w refleksji teologicznej”, *Integracja w globalnej wiosce. Media o cudzoziemcach w Polsce i Unii Europejskiej* (red. W. Wciseł – M. Wyrostkiewicz; Lublin: Stowarzyszenie Globalnej Solidarności 2013) 139–153.
- Wyrostkiewicz, M., „Manipulation and Communication – Manipulation as an Anti-Communicative Act”, *Biuletyn Edukacji Medialnej* 12/2 (2014) 21–32.
- Wyrostkiewicz, M., „Sztuka komunikacji – eksploracje infoetyczne”, *Pulchrum et communicatio* (red. A. Wójciszyn-Wasil – M.J. Gondek – D. Wadowski; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) 159–170.
- Wyrostkiewicz, M. – Sosnowska, J. – Wójciszyn-Wasil, A., „The Catholic Influencer as a Challenge for Spiritual Leadership in the Age of Social Media”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 21/1 (2022) 81–96.

REVIEWS/RECENZJE



Janusz Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne* (Rozprawy i Studia / Uniwersytet Szczeciński 1203; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2021) Ss. 348. 60 PLN. ISBN: 978-83-7972-460-4

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ 

Uniwersytet Warszawski, l.niesiolowski-spano@uw.edu.pl

Książka ks. Janusza Lemańskiego wyraźnie wpisuje się w dotychczasową działalność naukową autora, który wśród stawianych sobie celów, bardzo wyraźnie dąży do przybliżania polskiemu czytelnikowi aktualnej wiedzy w zakresie biblistyki Starego Testamentu oraz jego kontekstu historycznego. Główny zrąb książki stanowi osiem tematycznych rozdziałów, uzupełnionych o wstęp, wykaz skrótów oraz bardzo rozbudowaną (40 stron) i zaktualizowaną bibliografię przedmiotu.

Tematy poruszone w książce odpowiadają podwójnemu podtytułowi: część z nich za punkt wyjścia przyjmuje zagadnienia historyczne, a część zbudowana jest na kanwie tradycji biblijnych, które jednak autor omawia w perspektywie wiedzy historycznej i danych archeologicznych. Są to zatem – dla części pierwszej: 1. „Co o początkach Izraela mówi nam historia i archeologia”, 2. „Pochodzenie Izraelitów”; 3. „Izrael w Kanaanie” oraz 4. „Artefakty a kwestia pochodzenia nazwy *Izrael*”. W części drugiej znajdują się rozdziały: 5. „Biblijna tradycja o exodusie a historia”, 6. „Jakub z Transjordanii/ Izaak z Beer Szeby” oraz 7. „Abraham z Hebronu”. Ostatni rozdział zatytułowany „Religia Izraela” znajduje się na pograniczu obu paradygmatów, gdyż choć rozpoczyna się od postaci Mojżesza i biblijnych tekstów opisujących aspekty religii Izraela, w drugiej części staje się prezentacją źródeł pozabiblijnych, ilustrujących rozwój religii Izraelitów.

Recenzję chciałbym rozpocząć od jasnej deklaracji: należy wyrazić uznanie i radość z powodu pojawienia się na polskim rynku *Narodzin Izraela*. Krytyczna wrażliwość Lemańskiego w analizie materiału biblijnego i źródeł pozabiblijnych stanowi ważną cechę tej publikacji, która wyróżnia się na tle uprawiania „historii biblijnej” w Polsce. Wyraźnie brzmią tu stwierdzenia zawarte m.in. we Wprowadzeniu, które konsekwentnie są obecne w całej narracji książki: Teksty biblijne nie mogą być bezkrytycznie używane jako ilustracja przeszłości. Szereg biblijnych narracji należy traktować jako fikcję literacką, a opisane w nich zdarzenia i realia nie znajdują potwierdzenia w źródłach historycznych (por. s. 129: „Przede wszystkim należy mieć na uwadze to, że opisy biblijne nie są raportami czy kronikami, lecz teologicznymi

interpretacjami historii, także tej bieżącej, z czasów, w których je tworzone”). Dzięki temu podejściu do materii historyczno-biblijnej Lemański był w stanie zaprezentować spójny obraz najdawniejszych dziejów Izraela, rekonstruowany z wykorzystaniem tekstu Biblii i krytycznej metody historycznej analizy źródeł. Recenzent nie podziela wszystkich tez stawianych w książce i wyborów dokonywanych przez autora¹, co jednak nie przeszkadza w docenieniu znaczenia, jakie książka ta zajmuje w polskim piśmiennictwie naukowym.

W dużej części tom *Narodziny Izraela* przedstawia obecny stan wiedzy, w którym omówiono zarówno klasyczne prace, stanowiące już jedynie element historii badań, jak i najnowsze poglądy badaczy. Warto podkreślić, że Lemański sięga obficie po anglo-, niemiecko- i francuskojęzyczną literaturę przedmiotu, sporadycznie jedynie odwołując się do prac polskich autorów.

W rozdziale drugim (s. 45–64) widać u autora pewne niezdecydowanie, gdy z jednej strony powątpiewa w możliwość powstania Izraela z populacji nomadów, nie wykluczając – z drugiej strony – takiej możliwości. Jest to ewidentnie efekt oparcia się na literaturze przedmiotu, w której obecnie trudno dostrzec konsensus w tej kwestii. W tym miejscu niech wolno będzie mi wyrazić sceptycyzm wobec przyjmowanego przez autora bezkrytycznie istnienia wspólnot definiowanych jako etniczne. Zagadnienie istnienia lub nieistnienia poczucia etnicznej odrębności we wczesnej epoce żelaza jest znacznie bardziej skomplikowane i wymaga większego zniuansowania, niż zdaje się wynikać z tekstu Lemańskiego.

W rozdziale trzecim „Izrael w Kanaanie” (s. 65–82) Lemański referuje hipotezy podejmujące próby wyjaśnienia procesów formowania się wspólnoty Izraela w Kanaanie. Co ważne, mowa tu o Izraelu nie w rozumieniu biblijnym, lecz jako terminie obecnym w źródłach pozabiblijnych.

Rozdział czwarty „Artefakty a kwestia pochodzenia nazwy *Izrael*” (s. 83–127) wzbudza nieco więcej wątpliwości. Po pierwsze, dziwi omówienie najstarszych wzmianek o Izraelu dopiero na tym etapie książki. Czytelnik przez trzy pierwsze rozdziały nie wie, co ma rozumieć pod nazwą „Izrael”. Taki układ treści utrudnia zrozumienie wzmianek o steli Merenptaha we wcześniejszych częściach książki (s. 60, 69), zanim została ona obszernie przedstawiona w rozdziale czwartym (s. 83–91). Lemański, omawiając dotyczącą Izraela część inskrypcji ze steli Merenptaha, opiera się na kilku przekładach na języki nowożytny, pomijając bardzo dobre tłumaczenie z oryginału udostępnione polskiemu czytelnikowi przez Filipa Taterkę². Po drugie, w dalszej części rozdziału pojawia się podrozdział dotyczący steli faraona Setiego I z Bet Szean (s. 100–102), choć nie wzmiankuje ona Izraela. Nie jest zatem jasne, jak ten zabytek

1 Czytelnika zainteresowanego stanowiskiem recenzenta do poruszanych tu kwestii można odesłać do: Ł. Niesiołowski-Spanò – K. Stebnicka, *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2020).

2 F. Taterka, „Tak zwana *Stela Izraela*, króla Merenptaha z XIX dynastii”, *Scripta Biblica et Orientalia* 7–8 (2015–2016) 69–84.

ma pomóc w zrozumieniu „pochodzenia nazwy Izrael”. Po trzecie wreszcie, dziwi umieszczenie w tym rozdziale, który ma dotyczyć artefaktów, czyli przedmiotów obszernego podrozdziału o Habiru (s. 102–110) i Hyksosach (s. 111–115). W dalszej części rozdziału dotyczącego artefaktów pojawia się bardzo dobrze zbudowany podrozdział referujący zastosowanie nazw „Izrael” i „Juda” jako desygnatów podmiotów politycznych od IX w. p.n.e. do II w. n.e. (s. 115–121)³. Podrozdział bardzo dobry, lecz chyba umieszczony w niewłaściwym miejscu książki.

Rozdziały piąty (s. 129–168), szósty (s. 169–210) i siódmy (s. 211–250) mają inny charakter od poprzednich. Omawiają bowiem biblijne tradycje o exodusie, Jakubie i Abrahamie, koncentrując się na kwestii wiarygodności tych wątków, historii redakcji tekstów i możliwym czasie ich powstania. Są to zatem rozdziały, w których Lemański wraca na swój główny obszar badawczy biblisty – dodajmy przy tym – krytycznego i erudycyjnego. Znajdzie tu zatem czytelnik szczegółowo omówione współczesne badania dotyczące tych trzech wątków, z których autor wyprowadza główny wniosek o tym, że te fundamentalne dla narracji biblijnej, a przy tym kluczowe dla tożsamości Izraela opowieści nie powinny być traktowane jako wiarygodne przekazy źródłowe. Nawet jeśli – jak chce część przywoływanych przez Lemańskiego badaczy – za wszystkimi tymi tradycjami i legendami może kryć się ziarno historycznie wiarygodnej prawdy, to nie możemy uznawać tych narracji za opowieści przydatne do rekonstrukcji dziejów Izraela. W części tej Lemański jest solidny i przekonujący, a samo przedstawienie stanu badań pozwala czytelnikowi na zapoznanie się nie tylko z pracami klasycznymi, lecz również z najnowszą literaturą przedmiotu.

W rozdziale ósmym (s. 251–296), zatytułowanym „Religia Izraela”, Lemański wychodzi od materiału pozabiblijnego, głównie źródeł archeologicznych, by rekonstruować procesy formowania się religii i kultu Izraela. Rozdział ten rozpoczyna się od dłuższego wywodu na temat religijnej reformy faraona Echnatona i jej aspektów (monoteizm?, monolatria?). Dziesięć stron dla przedstawienia hipotez o możliwych związkach religijnej innowacji Echnatona i jahwizmu zdaje się służyć jedynie przedstawieniu stanu badań, gdyż kończą się trafnymi podsumowaniami: „Mojżeszowy monoteizm» jest produktem teologów z okresu wygnania babilońskiego. Trudno go zatem łączyć z Echnatonem i jego epoką...” (s. 263); „Badacze w każdym razie na zasadzie względnego kompromisu przyjmują, że monoteizm w Izraelu pojawił się najwcześniej w epoce wygnania babilońskiego” (s. 266); „Zdaniem wielu badaczy początków monoteizmu w Izraelu szukać zatem należy nie w «epoce Mojżesza», ale w czasach wygnania babilońskiego” (s. 270). Ostatni z przywołanych cytatów skłania do zwrocenia uwagi na pewną nomenklaturową nieścisłość, która pojawia się na kartach książki. Lemański stosuje bowiem obok siebie termin „Izrael”

³ Pewna nieścisłość wkrađa się do zdania dotyczącego steli z Tel Dan: „Juda, wspomniana po raz pierwszy na przywołanej już steli z Tel Dan” (s. 117), gdyż wzmiankuje ona „Dom Dawida”, nie mówiąc *explicito* o Judzie, co zdaje się wynikać ze stwierdzenia Lemańskiego.

na określenie królestwa ze stolicą w Samarii, a także pewnego niezbyt precyzyjnego bytu – wspólnoty wyznawców Jahwe – bliskiego wyobrażeniom autorów Biblii. Ta niekonsekwencja terminologiczna prowadzi do zamieszania, którego przykład widać w zdaniu: „Część badaczy uważa, że do czasu upadku Królestwa Judzkiego istniały jedynie wąskie grupy lub środowiska monoteistyczne lub monolatryczne w Izraelu, a większość populacji stanowili politeiści” (s. 269–270). Użyty tu termin „Izrael” nie oznacza z pewnością państwa zniszczonego w 722 roku, lecz ma wskazywać wspólnotę, której istnienie i charakter nie są równie obiektywne ani tak dobrze zdefiniowane jak królestwa Izraela lub królestwa Judy.

Biorąc pod uwagę konstrukcję książki, rozdział poświęcony religii różni się nieco od pozostałych. Bez wątplenia czytelnicy zainteresowani problematyką historycznych korzeni Izraela z zaciekawieniem przeczytają i ten rozdział. Jest on jednak tylko szkicem, w którym znalazły się wybrane zagadnienia z historii religii, prowadzącym wątek od czasów najdawniejszy aż po późną epokę perską. W rozdziale tym najlepiej widać konieczność dokonywania przez autora wyborów, a referowana przez niego literatura przedmiotu stanowi jedynie drobny ułamek obecnych dyskusji naukowych. Sam rozdział należy traktować jako uproszczone podsumowanie stanu wiedzy, które nie może zastępować dogłębnej analizy historii badań nad tą tematyką.

Szkoda, że Lemański nie poświęcił więcej uwagi biblijnej tradycji o wielkim państwie Dawida i Salomona. Poglądy autora na ten temat można odnaleźć jedynie wyrażone mimochodem przy okazji innych wątków. I tak czytamy o „domniemanym imperium z czasów Dawida/Salomona” (s. 234) czy o tym, że „[o]powieść o wielkiej zjednoczonej monarchii Dawida jest z pewnością hiperboliczna” (s. 249). Z drugiej jednak strony autor wspomina o „pierwszym królestwie Izraela” (s. 164), które miało upaść w czasie wyprawy faraona Szeszonka. Nie ma tu zatem spójnej rekonstrukcji, podobnie jak brak systematycznego odniesienia się do tradycji sędziów.

Książka napisana jest płynnym, niekiedy wręcz potoczystym językiem, niewolnym jednak miejscami od redakcyjnych niedopatrzeń. Dla przykładu mamy kalkę z angielskiego „Tutmozis” (s. 23, 151, 254) zamiast „Thotmes” lub „Totmes” (tak na s. 253), „faktory” zamiast „czynniki” (s. 80), „piedestał” zamiast „postument” (s. 92), „imiona personalne” zamiast „imiona własne” (s. 118). Błędem merytorycznym z pewnością jest wzmianka o Minojczykach zamiast Mykeńczykach (s. 30). Niezręcznością jest oddanie angielskiego słowa „reliable” przez „niezawodne”, zamiast „wiarygodne” (s. 175). Wzmianka o „ziemiańskiej szlachcie” (s. 237) w odniesieniu do Palestyny I tysiąclecia p.n.e. jest uderzającym anachronizmem. „Sito” w zdaniu „Sito zostało zbadane...” (s. 276) pojawiło się zapewne jako (auto?)korekta angielskiego słowa „site” w miejscu, które powinno być brzmieć: „Stanowisko zostało zbadane...”.

Dwukrotnie w książce reprodukowany jest przerys z naczynia odnalezionego w Kuntillet Ajrud (s. 276 i 286). Ciekawe, że są to dwie odmienne wersje tego samego rysunku: przedstawiające raz (s. 276) dwie postacie męskie (co podkreślają

wyraźne fallusy), a raz (s. 286) jedną postać męską i jedną postać żeńską. Różnica ta znacząco wpływa na odczytanie tego rysunku – często w literaturze przedmiotu interpretowanego jako przedstawienie Jahwe i Aszery. Fotografia 20 podpisana jest: „Przykład miniaturowej świątyni z terakoty”, gdy zapewne powinno być: „Przykład miniaturowego terakotowego modelu świątyni”. Na stronach 277–278 mowa o „instalacji z Taanach”. Dziwi zastosowanie słowa „instalacja” na określenie przedmiotu wykonanego z gliny. Anglojęzyczna literatura przedmiotu, która stanowi dla Lemańskiego źródło ikonografii, posługuje się zazwyczaj określeniem „cultic stand”, co można niezbyt zřęcznie oddać przez „stojak kultowy”, lecz chyba nie „instalację”.

Przy książce, która tak obficie czerpie z najnowszej wielojęzycznej literatury przedmiotu, trudno stawiać zarzut z braków bibliografii. Niemniej jednak część dotycząca relacji między Izraelem/Samarią i Judą na pewno zyskałaby, gdyby uwzględnić klasyczną już pracę Etienne’a Nodeta⁴, a w całości wywodu historycznego – silnie bazującego na niedawnej syntezie Christiana Frevela⁵, warto by uwzględnić najnowsze opracowania Edwarda Lipińskiego⁶. Szkoda, że *Narodziny Izraela* nie zostały opatrzone choćby jedną mapą, dzięki której czytelnik mógłby łatwiej orientować się w geografii opisywanych regionów.

Dzięki Januszowi Lemańskiemu czytelnicy zainteresowani historycznymi okolicznościami powstawania wspólnoty Izraela zyskali wyczerpujące kompendium uwzględniające najnowsze dyskusje w nauce światowej. Zarówno przedstawienie danych historycznych i archeologicznych na temat początków Izraela, jak i szczegółowe omówienie biblijnych tradycji prezentują solidne i aktualne opracowanie tematyki. Czytelnik zyska wiedzę o aktualnym stanie badań nad najdawniejszymi dziejami Izraela oraz nie będzie miał wątpliwości, że biblijne tradycje o patriarchach i exodusie nie powinny być używane jako wiarygodne przekazy historyczne. Tradycje o Abrahamie, Jakubie czy Mojżeszu, nawet jeśli zbudowane wokół starych podań, nie mogą służyć za ilustrację wydarzeń lub nawet zjawisk i realiów z najdawniejszych czasów przeszłości Izraela. Są efektem długiego procesu kreacji literackiej, który Lemański doskonale opisuje.

⁴ E. Nodet, *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to Mishnah* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 248; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997).

⁵ C. Frevel, *Geschichte Israels* (Stuttgart: Kohlhammer 2015; wyd. 2; 2018).

⁶ E. Lipiński, *A History of the Kingdom of Israel* (Orientalia Lovaniensia Analecta 275; Leuven: Peeters 2018); E. Lipiński, *A History of the Kingdom of Jerusalem and Judah* (Orientalia Lovaniensia Analecta 287; Leuven: Peeters 2020).



Jacek Kucharski, *Magdala i Maria Magdalena. Studium historyczne i egzegetyczno-teologiczne (Rozprawy i Studia Biblijne 55; Warszawa: Vocatio 2021). Ss. 655. 120 PLN. ISBN 978-83-7829-332-3*

PAWEŁ PODESZWA 

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, podpaw@amu.edu.pl

Obok Maryi, Matki Jezusa, jedną z najbardziej znanych kobiet Nowego Testamentu jest niewątpliwie Maria Magdalena, która należała do grona niewiast towarzyszących Jezusowi w czasie Jego ziemskiej działalności. Choć nie posiadamy zbyt wielu informacji o jej życiu, postać ta – od wieków otaczana czcią w Kościele¹ – inspirowała kulturę ludzką i była tematem wielu dzieł sztuki, utworów literackich oraz filmów. I nawet jeśli jest jedną z najbardziej rozpoznawalnych świętych kobiet chrześcijaństwa, to jednak otacza ją aura tajemniczości, która sprawia, że nie ustaje zainteresowanie jej osobą². Wielu zadaje sobie ciągle pytania: kim była tajemnicza galilejska kobieta? skąd pochodziła? jaką rolę odegrała w otoczeniu Jezusa? czy można ją utożsamić z innymi kobietami wspomnianymi w Nowym Testamencie, np. z kobietą, która w domu faryzeusza Szymona namaściła stopy Jezusa wonnym olejkiem (Mk 14,3–9; Mt 26,6–13), z Marią (J 11,1–2; 12,1–8), siostrą Łazarza i Marty? A może, jak sugerował Dan Brown³, była żoną Jezusa i matką Jego dzieci? W nurt poszukiwań prawdy o Marii Magdalenie wpisuje się recenzowana książka ks. Jacka Kucharskiego, biblisty i adiunkta w Katedrze Egzegezy Ewangelii i Pism Apostolskich Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Bezpośrednią inspiracją do napisania tej obszernej monografii były prace archeologiczne zapoczątkowane przez badaczy ze Studium Biblicum Franciscanum w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia na terytorium starożytnego Migdal/Magdala (obszar południowy) i kontynuowane od 2009 r. (obszar północny) przez

-
- ¹ Jej liturgiczne wspomnienie przypada 22 lipca. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów – na wyraźne życzenie papieża Franciszka – opublikowała 3 VI 2016 r., w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, nowy dekret, w którym liturgiczny obchód św. Marii Magdaleny, dotąd wspomnienie obowiązkowe, został podniesiony do rangi święta. Uzasadnienie decyzji można znaleźć w liście *Apostołka apostołów* sekretarza kongregacji Arthura Roche.
 - ² P.F. Nowakowski, *Maria Magdalena. Historia najbardziej tajemniczej kobiety w Biblii* (Kraków: Znak 2018); P. Lisicki, *Tajemnica Marii Magdaleny. Kobiety w otoczeniu Jezusa* (Warszawa: Fronda 2022).
 - ³ D. Brown, *Kod Leonarda da Vinci* (tł. K. Mazurek; Warszawa: Albatros 2004).

przedstawicieli Israel Antiquity Authority we współpracy z Universidad Anáhuac México Sur. Sprawily one nie tylko, że Migdal stało się najważniejszym stanowiskiem archeologicznym na zachodnim brzegu Jeziora Galilejskiego, ale dały nowy impuls do badań biblijnych i poszukiwania śladów galilejskiej działalności Jezusa (Mk 1,39; Mt 4,22–25; Łk 4,14–15; J 7,1), a zwłaszcza wspomnianej w Ewangeliach Marii Magdaleny (Mk 15,40.47; 16,1.9; Mt 27,56.61; 28,1; Łk 8,2; 24,10; J 19,25; 20,1.18). Kobieta ta nosi imię „Maria” (Μαρία) z przydomkiem poprzedzonym rodzajnikiem określonym, tj. ἡ Μαγδαληνή. Jedynie Łukasz określił ją jako „Maria zwana Magdaleną” (Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή) w 8,2, a w 24,10 „Magdalena Maria” (ἡ Μαγδαληνή Μαρία). Termin „Magdalena” (ἡ Μαγδαληνή) w odniesieniu do imienia ewangelicznej Marii często jest rozumiany jako tzw. rzeczownik odprzymiotnikowy, który miałby wskazywać na pochodzenie (narodziny, zamieszkanie) z określonej miejscowości: „pochodząca z Magdali”, „ta z Magdali” (podobnie jak Paweł z Tarsu, Szymon z Cyreny, Józef z Arymatei, Filon z Aleksandrii)⁴. W ten sposób Magdala zazwyczaj uznawana jest za miejsce urodzenia i zamieszkania Marii Magdaleny. Autor monografii stara się odpowiedzieć na zasadnicze pytania, czy taka identyfikacja jest słuszna i przede wszystkim czy znajduje ona swoje potwierdzenie i uzasadnienie w przeprowadzonych w Magdali wykopaliskach archeologicznych oraz w tekstach ewangelicznych. Tak sformułowane podstawowe zagadnienie badawcze wyznacza logiczną i uzasadnioną dwusegmentową strukturę monografii: pierwsza część stanowi studium historyczne i archeologiczne poświęcone Migdal/Magdali, zaś druga część to studium egegetyczno-teologiczne dwunastu tekstów biblijnych, które wzmiankują Marię Magdalenę. Jest to całkowicie zgodne z zapowiedzią wyrażoną w podtytule publikacji.

Monografię otwiera poprawnie przygotowany wstęp (s. 11–23), zawierający wszystkie niezbędne elementy: zapowiedź tematu, *status quaestionis*, pytania badawcze, omówienie zastosowanych metod oraz struktury monografii. Jak wynika z zaprezentowanego stanu badań, zwłaszcza literatury polskojęzycznej (s. 13–18), temat Migdal/Magdali oraz Marii Magdaleny nie doczekał się całościowego studium, które uwzględniałoby zarówno istniejące źródła historyczne, najnowsze odkrycia archeologiczne odnoszące się do starożytnej Magdali, jak i całościowe ujęcie postaci Marii Magdaleny występującej w Ewangeliach.

W pierwszej części monografii, zatytułowanej „Starożytni pisarze, literatura rabiniczna i archeologia o Magdali” (s. 25–179), w trzech rozdziałach autor podejmuje kwestie nazwy, lokalizacji, dziejów oraz zabudowy Magdali. Rozpoczyna od

⁴ Warto zaznaczyć, że nie jest to jedyna możliwa interpretacja greckiego rzeczownika ἡ Μαγδαληνή. Autor wspomina w monografii, że według niektórych komentatorów, w świetle Łukasowego wyrażenia Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή (8,2), mamy do czynienia z przydomkiem Marii, który jest imiesłowem, pochodzącym od hebrajskiego *gadal*, tj. „być wielki”. Termin określający Marię oznaczałby wtedy „ta, która stała się wielką” i wskazywałby na szczególną jej rolę w otoczeniu Jezusa. Pozostaje otwartą kwestią, czy przydomek ten został nadany Marii przez Jezusa, czy przez wspólnotę popaschalną (s. 184–185).

analizy starożytnych pozabiblijnych źródeł piśmienniczych: świadectw pisarzy greckich, łacińskich i żydowskich (s. 32–49), co pozwala ustalić, że Magdala była znana pod nazwą grecką Ταριχάιας, tzn. „tam gdzie się soli, suszy ryby” albo „miasto solonych ryb” (Strabon z Amasei, Józef Flawiusz), lub łacińską *Tarichea* (Pliniusz Starszy i Swetoniusz, Kasjusz). Dzięki starożytnym tekstom można odtworzyć burzliwe dzieje Magdali/Tarichei, a także uzyskać ważne informacje na temat położenia oraz znaczenia miasta.

Przegląd literatury rabinicznej (s. 50–67) z okresu epoki tannaickiej i amoraickiej dowodzi, że do Magdali odnoszono w niej zarówno krótką nazwę aramejską *Magdala*, jak i pełniejszą *Migdal Saba'ayya* i jeden raz *Migdal Nunayya*. Przeprowadzone analizy dostarczyły również ważnych informacji pozwalających odtworzyć przeszłość miasta.

Trzeci rozdział pierwszej części traktuje o Magdali w świetle świadectw archeologicznych (s. 68–175). Prowadzone wykopaliska archeologiczne w południowej i północnej części starożytnej Magdali odsłoniły bogate i prężne miasto hasmonejskiej Dolnej Galilei, którego powstanie datuje się na okres od II w. przed Chr. do I w. po Chr. Poświadczą to jednoznacznie plan miejskiej zabudowy z licznymi elementami architektury hellenistyczno-rzymskiej (plac-forum, wieża wodna, rzymska willa, tzw. mała i nowa synagoga, termy, palestra, dużych rozmiarów port z promenadą, portowy basen i sieć brukowanych dróg z *Cardo Maximus*). Odnalezione kolekcje numizmatyczne (s. 139–149) oraz zbiory ceramiki (s. 150–164) pochodzące z różnych okresów zasiedlenia miasta potwierdziły, że Magdala, zwłaszcza w okresie od I w. przed Chr. do I w. po Chr., była bardzo ważnym ośrodkiem handlowym Galilei, a jej gospodarczy dobrobyt wynikał głównie z rybołówstwa. Przeprowadzone analizy świadectw archeologicznych pozwoliły autorowi monografii na słuszną konkluzję, że w czasach publicznej działalności Jezusa Magdala była miastem o wielkim znaczeniu i bogactwie. Jej społeczność stanowili ludzie różnych kultur i religii z wyraźną dominacją społeczności żydowskiej, co potwierdzają znalezione rytualne baseny *miqva'ot*. Chronologiczna ciągłość monet, analiza odnalezionej ceramiki oraz struktur architektonicznych pozwalają sądzić, że miasto po 67 r. po Chr. nie zostało całkowicie zniszczone przez Rzymian i życie toczyło się w nim jeszcze blisko przez trzy wieki, a o jego losach definitywnie przesądziło dopiero trzęsienie ziemi w 363 r. po Chr.

Ostatni paragraf (3.8) trzeciego rozdziału został poświęcony współczesnemu „Centrum Magdala”, gdzie znajduje się nowa świątynia „Duc in Altum” oraz hotel dla pielgrzymów. Trzeba od razu zaznaczyć, że treściowo odbiega on nieco od całości rozdziału, który przecież koncentrował się na rozmaitych świadectwach archeologicznych, odnoszących się do starożytnej Magdali. Skądinąd zawiera on ciekawe informacje, które jednak dla przejrzystości struktury opracowania oraz zachowania rygoru metodologicznego autor powinien umieścić w apendyksie na końcu monografii.

Pierwsza część monografii zasługuje na pozytywną ocenę. Napisana została poprawnie (merytorycznie i formalnie), udokumentowana licznymi odniesieniami bibliograficznymi, a w rozdziale trzecim także fotografiami pochodzącymi z muzeum Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie oraz prywatnego archiwum autora, który wielokrotnie odwiedzał stanowisko archeologiczne w Magdali. Przeprowadzone analizy źródeł pisanych oraz artefaktów archeologicznych poprowadziły Kucharskiego do jednoznacznej konkluzji: „zgromadzony dotąd bardzo bogaty materiał dowodowy pozwala potwierdzić istnienie ośrodka o nazwie Magdala. Na jego podstawie nie można, jak dotąd, powiedzieć nic o identyfikowanej z tym miastem (dopiero od IV w. po Chr.) w źródłach chrześcijańskich Marii Magdaleny. Bez wątplenia sprawa związku postaci Marii Magdaleny z Magdala pozostaje nadal otwarta” (s. 179).

Na drugą część książki składają się cztery rozdziały (s. 181–546) o charakterze egzegetyczno-teologicznym poświęcone studium kolejnych perykop ewangelicznych, w których została wymieniona Maria Magdalena: Mk 15,40–41.42–47; 16,1–8.9–20; Mt 27,55–56.57–61; 28,1–8; Łk 8,1–3; 24,1–12; J 19,25–27; 20,1–10.11–18. Wszystkie rozdziały zostały zbudowane konsekwentnie według schematu: granice tekstu, krytyka tekstualna, tekst i przekład, zagadnienia historyczno-literackie, analiza egzegetyczna oraz wymowa teologiczna. Sam schemat jest jak najbardziej poprawny, ale nie wydaje się konieczne przypominanie go na początku niemal każdego paragrafu (s. 188, 215, 242, 285, 301, 319, 347, 386, 428, 457, 498).

Jak sam autor zauważa we wstępie (s. 21), ewangeliczne perykopy zostały opracowane głównie metodą historyczno-krytyczną z wykorzystaniem rezultatów innych metod: narracyjnej, semantycznej i statystycznej. Bazę stanowi najnowsze 28 wydanie krytyczne *Novum Testamentum Graece*. Po ustaleniu granic perykop oraz omówieniu problemów krytyki tekstualnej (tu rodzi się pytanie, czy konieczne jest omawianie wariantów, które niczego nowego nie wnoszą do rozumienia tekstów) autor słusznie cytuje ustalony tekst oraz dokonuje przekładu. Następnie porównuje różnego rodzaju przekłady perykopy, poczynając od Wulgaty, a następnie przywołuje najbardziej popularne polskie przekłady Ewangelii, od Biblii ks. Jakuba Wujka po najnowszy przekład Pisma Świętego z języków oryginalnych z komentarzem opracowanym przez zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa św. Pawła. Jak sam zaznacza we wstępie (s. 22), przekłady są przytaczane „wybiórczo”. Jak jest zatem kryterium ich wyboru? Jaki jest też zasadniczy sens porównywania przekładów polskich i przytaczania różnych tytułów perykop, które przecież pochodzą od redaktorów poszczególnych wydań Pisma Świętego. We wstępie autor pisze: „Każdy bowiem przekład jest nie tylko literalnym tłumaczeniem, ale już pierwszą interpretacją jego tłumacza. Dotyczy to zarówno semantyki, jak i graficznego układu ewangelicznych tekstów” (s. 22). Pierwsze zdanie jest jasne, natomiast nie bardzo rozumiem, co autor ma na myśli, pisząc o „graficznym układzie ewangelicznych tekstów”. Rozważania historyczno-literackie kończą się ustaleniem literackiej struktury perykopy, która

słusznie staje się schematem podziału tekstu w analizie egzegetycznej. Czy jednak konieczne jest „przypominanie” tej struktury na początku każdego paragrafu egzegetycznego?

Sama analiza prowadzona jest poprawnie. Stanowi wymowne świadectwo dobrego warsztatu egzegetycznego autora. Ubogacona została licznymi odsyłaczami bibliograficznymi. Powołując się na innych autorów, Kucharski nie tylko cytuje wyniki ich badań, ale potrafi krytycznie podejść do ich poglądów, ocenić je, a niejednokrotnie podjąć polemikę lub uzupełnić czy sprecyzować na podstawie prowadzonych własnych analiz tekstów biblijnych. Wszystko to świadczy, że autor nie tylko dysponuje poprawnym warsztatem badawczym, który umożliwi mu rzetelną egzegezę biblijną, zna dobrze polską i międzynarodową myśl biblijną, ale potrafi krytycznie korzystać z dorobku innych autorów. Czasami autor cytuje w przypisach dłuższe passusy przywoływanych opracowań w językach oryginalnych. Wydaje mi się, że nie zawsze jest to konieczne, a znacznie wydłuża przypisy.

W zakończeniu Kucharski syntetycznie zbiera najważniejsze wnioski z przeprowadzonych badań i analiz i trafnie zauważa, że postać historycznej Marii Magdaleny została przedstawiona w Ewangeliach przede wszystkim jako koronny świadek wydarzeń męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Jednak opierając się na źródłach kanonicznych i innych, którymi dysponujemy, oraz w świetle przeprowadzonych dotychczas badań archeologicznych nie da się jednoznacznie potwierdzić jej pochodzenia z Magdali. Zdaniem autora pozostaje ona nadal Marią Magdaleną, a nie Marią z Magdali (s. 554). Jak zauważa Kucharski: „na stanowisku archeologicznym w Migdal wciąż trwają ożywione prace wykopaliskowe i weryfikowane są odnajdywane tam nowe artefakty. Wyczuwa się wielkie napięcie oczekiwania, że wreszcie Maria Magdalena «przemówi z wykopalisk». A jeśli tak się stanie, zrodzi się konieczność weryfikacji dotychczasowych opracowań i przygotowania nowych publikacji wokół tego zagadnienia” (s. 554).

Pod względem formalnym książka zasługuje na pozytywną ocenę. Przypisy i zapisy bibliograficzne zostały sporządzone z dużą starannością. Publikacja wydana jest estetycznie w konwencji szaty graficznej przyjętej w serii wydawniczej *Rozprawy i Studia Biblijne*. Czasami tylko zdarzają się drobne błędy, zwłaszcza w słowach, w których zabrakło fonetyki greckiego (np. s. 419–420).

Recenzowana interdyscyplinarna monografia jest dojrzałym studium historycznym oraz egzegetyczno-teologicznym i bez wątpienia stanowi ważny wkład w rozwój historii, archeologii, egzegezy i teologii biblijnej. Jej autor może być pewien, że „wpisze się ona na trwałe w polskiej bibliografii biblijnej w nurt naukowych poszukiwań historyczności Marii Magdaleny oraz ustalenia autentycznego miejsca jej pochodzenia i zamieszkania” (s. 554). Monografia stanowi cenne źródło wiedzy o Magdali, starożytnych źródłach (pogańskich i żydowskich) wspominających to miasto, prowadzonych wykopaliskach archeologicznych, które nie tylko potwierdzają istnienie Magdali, ale ukazują jej znaczenie w ówczesnym świecie, zwłaszcza

w czasach Jezusa. Jestem przekonany, że stanie się „lekturą obowiązkową” dla bibliotek, zwłaszcza zajmujących się „siedliskiem życiowym” galilejskiej działalności i nauczania Jezusa, znaczeniem oraz rolą kobiet w czasach Chrystusa i w pierwotnym Kościele. Monografia dostarcza także wiele cennych informacji dla tych, którzy są przewodnikami po Ziemi Świętej, oprowadzają po wykopaliskach w Magdali i opowiadają pielgrzymom o Marii Magdalenie. Książka Kucharskiego pozwala także na nowo odkryć prawdziwy obraz „apostołki apostołów” „namalowany” przez teksty kanoniczne, obraz, który – niestety – w świadomości wielu (także wiernych) został skutecznie zniekształcony lub nawet zafałszowany przez niektóre publikacje (choćby wspomniany *Kod Leonarda da Vinci* Dana Browna) oraz inne obiegujące opinie na temat Marii Magdaleny.

Nie mam żadnej wątpliwości, że recenzowana monografia jest publikacją naukową, ale ponieważ została napisana jasnym i zrozumiałym językiem, może być też przydatnym i cennym przyczynkiem do odkrywania duchowego portretu Marii Magdaleny, która posłuszna poleceniu Zmartwychwstałego Pana, stała się wzorem prawdziwej i autentycznej ewangelizatorki, czyli zwiastunki Dobrej Nowiny, oznajmiającej wielkanocną radość. Tym samym Maria Magdalena pozostaje dla wszystkich chrześcijan, a zwłaszcza kobiet, godnym naśladowania przykładem uczennicy Pańskiej, która „widziała Pana” (J 20,18) i odważnie wyznaje swoją wiarę.

RESPONSES/ODPOWIEDZI



Pomiędzy faktem a fikcją, historią a bajką, czyli o sporze pomiędzy biblijnymi „minimalistami” i „maksymalistami”. W odpowiedzi na recenzję Łukasza Niesiołowskiego-Spanò

Fact or Fiction, History or Fable? On the Dispute between Biblical Maximalists and Minimalists, in a Response to Łukasz Niesiołowski-Spanò

JANUSZ LEMAŃSKI 

Uniwersytet Szczeciński, lemanski@koszalin.opoka.org.pl

Od dość dawna toczy się spór o „historyczną wiarygodność” relacji biblijnych na temat początków Izraela i samą wartość tekstów biblijnych jako źródła wiedzy dla historyków zajmujących się tym okresem w dziejach Lewantu. Określany jest on czasem sporem pomiędzy „minimalistami” i „maksymalistami”¹. Pierwsi za jedyny wyznacznik historyczności tekstów biblijnych przyjmują suche dane archeologiczne i – bezkrytycznie porównując je z narracją biblijną – dowodzą „niewiarygodności” biblijnej wersji zdarzeń. Drudzy odwrotnie, przyjmują wiarygodność wersji biblijnej, szukając w danych archeologicznych i historycznych jej potwierdzenia. Oba stanowiska są skrajne i w istocie ignorują aktualny stan wiedzy o samych tekstach biblijnych. Jestem wdzięczny prof. Łukaszowi Niesiołowskiemu-Spanò za wnikliwą recenzję i cenne uwagi krytyczne o mojej książce *Narodziny Izraela*². To dobry przyczynek do dialogu pomiędzy historykami i biblistami, który może jedynie zaowocować lepszym zrozumieniem siebie nawzajem i zarazem owocnie wpłynąć na interpretację „historyczności” tekstów biblijnych z jednej strony oraz na lepsze zrozumienie „źródłowej” wartości tych tekstów dla badań nad historią starożytnego Izraela, czy szerzej rzecz ujmując, całego Lewantu. Zresztą do takiego dialogu swego czasu Niesiołowski-Spanò wzywał polskich biblistów w jednej ze swoich publikacji³.

Jednak to, co uderza w podejściu Niesiołowskiego-Spanò do samych tekstów biblijnych, to całkowita ich deprecjacja w roli źródła użytecznego dla historyka.

¹ Na ten temat por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43* (Nowy komentarz Biblijny. Stary Testament 1/2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2014) 40–43.

² J. Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne* (Rozprawy i Studia / Uniwersytet Szczeciński 1203; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2021). Recenzja ukazała się w *Verbum Vitae* 41/1 (2023) 201–206. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.14968>.

³ Ł. Niesiołowski-Spanò, „Pisanie dziejów Izraela”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 56/2 (2003) 85–91. DOI: <https://doi.org/10.21906/rbl.432>. Zobacz reakcję na ten tekst: J. Warzecha, „Pisanie dziejów Izraela nieco inaczej. Łukaszowi Niesiołowskiemu-Spanò w odpowiedzi”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 58/1 (2005) 63–65. DOI: <https://doi.org/10.21906/rbl.583>.

W tym miejscu widać dość skrajne podejście do tematu (opcja „minimalistyczna”), zauważalne także w niedawno opublikowanej przez niego książce⁴, gdzie w pewnym miejscu używa w odniesieniu do narracji biblijnej nawet określenia „bajki”. Bajka to konkretna forma literacka i w Biblii znajdujemy jedynie dwa jej przykłady. Narracje biblijne w istocie nie są relacjami historycznymi, lecz tekstami teologicznymi. Stanowią religijną interpretację doświadczeń historycznych. Jako takie – co zauważał już Julius Wellhausen (1844–1918) – więcej mówią nam o czasach, w których były spisane i o autorach, którzy je spisali, niż o czasach, o których opowiadają. To fakt bezsporny. Bezkrytyczne dowodzenie „historyczności” opisanych z epickim i hiperbolicznym rozmachem zdarzeń byłoby więc dużym błędem metodologicznym ignorującym przy tym stan badań krytycznoliterackich nad tekstami biblijnymi (*contra* „maksymaliści”). Z drugiej strony są to jednak teksty odzwierciedlające aktualną dla autorów biblijnych historię, w których interpretuje się społeczno-polityczny *status quaestionis*, wychodząc naprzeciw aktualnym potrzebom i sytuacji społeczno-historycznej. Autorzy biblijni odwołują się tu do pamięci zbiorowej, do lokalnych tradycji mających czasem formę legend, którymi ta pamięć dysponuje. One nie są jednak wymyślone *ad hoc*. Stanowią formę przekazu zachowującą i reinterpretującą w nowy sposób to, co zostało zachowane w pamięci historycznej. To też jest zatem forma przekazywania informacji historycznej, tylko trzeba ją właściwie zrozumieć. Zadaniem biblisty jest wyłuskać to, co stanowi warstwę interpretacyjną aktualną czasom autora biblijnego, rozeznaczyć jej kontekst i przyczyny i – w miarę możliwości – próbować dotrzeć do źródeł danej tradycji. Dopiero na tym etapie biblista może odnieść się do danych archeologicznych i historycznych. I *vice versa*. Dopiero na podstawie takiego stanu wiedzy o tych tekstach może odnieść się do nich historyk. Nie mam wątpliwości, że wtedy znajdzie w nich cenne źródło wiedzy dla uprawianej przez siebie dyscypliny naukowej. Tego podejścia do tekstów biblijnych zabrakło mi we wspomnianej książce Niesiołowskiego-Spanò. Braki te zresztą dobrze wykazał prof. Piotr Briks w recenzji rzeczony książki (*Klio*, w druku) z moimi skromnymi do niej uwagami. Same suche dane archeologiczne i niemniej skromne źródła literackie dotyczące historii Lewantu na przestrzeni od połowy XIV do przełomu X i IX w. przed Chr. nie dają nam podstaw do tworzenia wiarygodnej i jedynie słusznej historii tego regionu. Stanowią ważny element w jej rekonstrukcji, ale każda „wersja zdarzeń” oparta wyłącznie – powiedzmy to otwarcie – na suchych danych archeologicznych, zresztą trudnych często do jednoznacznej interpretacji, będzie tylko i wyłącznie domniemaną wersją zdarzeń proponowaną przez danego autora. Czym zatem różni się ona od wersji interpretacyjnej proponowanej przez autorów biblijnych? Ci ostatni mieli swoją pamięć przekazywaną nie tylko w lokalnych podaniach i legendach (w dużej mierze Księga Sędziów), ale też i w kronikach, do których zresztą odsyłają

⁴ Ł. Niesiołowski-Spanò – K. Stebnicka, *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2020).

autorzy deuteronomistyczni (zwłaszcza Księgi Królów), byli świadomi tego, że sami piszą teologiczną interpretację swoich dziejów, a nie ich kronikę. Wspomniani autorzy deuteronomistyczni, tworząc narrację wspierającą reformatorskie wysiłki króla Jozjasza (druga połowa VII w. przed Chr.), budowali jego wizerunek (*David redivivus*), opierając się na idealistycznej legendzie z początków monarchii. Jendakże ta legenda nie była „bajką”, lecz odwołaniem do wydarzeń obecnych w pamięci zbiorowej. Księgi Samuela – bo o nich głównie tu myślę – mają w tle wspomnienia sięgające zarania dziejów monarchii. Wyraźnie też stanowią próbę wyjaśnienia czemu Efratyta (*vel* Efraimita – Rdz 35,19; 48,7; por. Jer 31,15: Betlejem w Efrata w pobliżu Rama!), a nie Saul Beniaminita objął tron w Izraelu/Judzie⁵. Za tymi opowieściami nie stoi fikcja, lecz wspomnienia. Nikt nie twierdzi, że teksty je opisujące, dialogi etc. przekazują nam „autentyczne raporty”. Forma opisu jest bez wątpienia fikcyjna, podporządkowana koncepcji teologicznej, ale i potrzebom społeczno-politycznym okresu, w których te teksty powstały⁶. Nie oznacza to jednak, że z pomocą faktografii dostarczanej przez archeologię i nauki historyczne nie jesteśmy w stanie dotrzeć do źródeł tych tradycji. To zresztą starałem się zrobić odnośnie do tradycji o patriarchach i exodusie w recenzowanej przez Niesiołowskiego-Spanò książce *Narodziny Izraela* czy nieco później odnośnie do tradycji o Mojżeszu⁷. Dopiero razem fakty archeologiczne czy starożytne teksty historyczne odnoszące się do dziejów Lewantu na przełomie epoki brązu i żelaza pozwalają nam stworzyć rzetelną, krytycznie wiarygodną, choć zawsze w dużej mierze domniemaną „historię” tego okresu i tego regionu. Nie mówimy wszak o wielkich imperiach (Egipt, Asyria, Babilonia) – choć i one stoją w tle wydarzeń zachodzących w centralnym Lewancie i z ich materiałów literackich najczęściej korzystamy – lecz o małych społecznościach, które znalazły się pomiędzy nimi. O ile po tych pierwszych zostało sporo tekstów, także dotyczących peryferyjnych z ich punktu widzenia regionów, o tyle po zamieszkujących je mniejszych społecznościach materiał archiwalny zaniknął w wirach historii. Nietrudno się jednak domyśleć, że wyprawy Egipcjan do Kanaanu w X w. przed Chr. nie były przypadkowe. W Lewancie zachodziły wówczas jakieś procesy państwowotwórcze (Filistyni, Fenicjanie, Aramejczycy) i zmieniający się polityczny *status quo* nie omijał również centralnego, górskiego regionu późniejszych terytoriów Efraima, Beniamina czy Judy. Zadaniem historyka jest więc zbadanie dostępnego mu materiału źródłowego

⁵ Nie najnowszą, ale miarodajną próbkę takiej interpretacji podaje m.in. Steven L. McKenzie (*Dawid Król Izraela* [tł. M. Fafiński; Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2014]), a nieco nowszą Sergi Omer („Erzählung, Geschichten und Geschichte in den biblischen Überlieferungen von Entstehung der israelitischen Monarchie (1 Sam 9–2 Sam 5)”, *Prophetie* [red. I. Fischer – J. Claassens; Stuttgart: Kohlhammer 2019] 19–43).

⁶ Rzeczowo – odnośnie do Ksiąg Kronik – wyjaśniają to tacy autorzy jak Isaac Kalimi (*Starożytny historyk Izraelski. Studium o Kronikarzu, jego epoce, miejscu działalności i dziele* [tł. M. Wiertelwska; Kraków: Nomos 2016]).

⁷ J. Lemański, „Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza”, *Studia Paradayskie* 32 (2022) 87–119. DOI: <https://doi.org/10.18276/sp.2022.32-05>.

(artefakty, badania stanowisk archeologicznych, analiza dostępnych przekazów literackich), a zadaniem biblisty – zbadanie tekstów biblijnych za pomocą stosowanych dziś metod właściwych analizie krytycznoliterackiej. One też są ważnym źródłem wiedzy historycznej. Choć pisane były z intencją religijną i literackim rozmachem, to jednak zawierają w sobie informacje historyczne. Trzeba je tylko we właściwy sposób odczytać. Zestawienie wyników obu tych dziedzin pozwoli nam pełniej spojrzeć na możliwe „fakty historyczne”. Czemu bowiem uznać, że wiarygodność źródeł pozabiblijnych miałaby być większa niż wiarygodność źródeł biblijnych? Te teksty powstawały w tym samym lub bliskim sobie kręgu kulturowym i ich tworzenie rządziło się tymi samymi zasadami⁸. Problem polega więc na zrozumieniu ducha i myśli, które za tymi tekstami stoją, a nie tylko czytaniu tych tekstów literalnie i powierzchownie⁹. Żaden historyk, analizując choćby opisy wydarzeń historycznych, tak przecież nie czyni. Dla przykładu już same wersje (hetycka i egipska) opisu bitwy pod Kadesz nad Orontesem (1300/1299 vs. 1280/74 przed Chr.), stoczonej przez wojska Ramzesa II i armię hetyckiego władcy Muwatallisa II, dają nam dwie odmienne wersje wydarzeń. Podobnie zresztą jest z biblijną wersją wojny z Moabitami i jej moabickim odpowiednikiem (Stela Meszy). Źle dzieje się zarówno wtedy, gdy historyk zabiera się za analizę tekstów biblijnych, nie mając do tego odpowiedniego przygotowania, jak i wtedy, gdy biblista ignoruje wiedzę i materiały dostarczane przez historyka. To dwa uzupełniające się obszary wiedzy i obie strony mogą owocnie skorzystać ze swego dorobku.

Posłużę się przykładem tradycji o Abrahamie. Opowieść o tym patriarsze jest teologią, a nie historią. Sama postać, na której ją zbudowano nie jest już jednak fikcyjna (por. Ez 33,24). To konkretna osoba, która – we wskazanym powyżej tekście Ezechiela – jeszcze w czysto świecki sposób przywoływana jest jako praprzodek mieszkańców Judei. Co możemy o niej powiedzieć? To nie bohater wielkiej historii, lecz ktoś, w kim swoje korzenie widziała mała, lokalna wspólnota. Opierając się na tekstach z tzw. cyklu o Abrahamie (Rdz 12–25), wiemy o niej tylko tyle, że rdzeń tego cyklu łączy tę postać z jakimś sanktuarium pod Hebronem (Rdz 18,1–15). Na podstawie genealogii (Rdz 11,27–32; wszystkie postaci poza imieniem Abraham są tu głównie toponimiczne lub ich imiona stanowią przydomki) wiemy, że późna tradycja (tzw. kapłańska: koniec VI w. przed Chr.) łączy go z regionem środkowej Syrii (Charan). Dalej możemy już tylko domniemywać, i tu z pomocą przychodzi wiedza historyczna o samym regionie Hebronu czy o możliwych procesach migracyjnych itp. Jednak fakt, że postać ta odgrywała dużą rolę w budowaniu własnej świadomości nie może być przez historyka potraktowany jako „bajka”, choć sama opowieść przekazuje

⁸ Pisze o tym m.in. Dariusz Dziadosz (*Gilgal. Biblia – Archeologia – Teologia. Studium historyczno-krytyczne deuteronomistycznej tradycji o podboju Kanaanu* [Biblioteka Szkoły DABAR 4; Rzeszów: Bons Liber 2022] 7–25).

⁹ Dobrze pokazuje to Andrzej Ćwiek (*Hieroglify egipskie. Mowa bogów* [Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2022]) na przykładzie tekstów egipskich.

już teologiczną interpretację tej postaci z czasów, gdy to odwołanie wpisane zostało w aktualne potrzeby tych, którzy się z tym przodkiem utożsamiali (stąd wymarsz Abrahama z Ur chaldejskiego jest wersją z okresu końca wygnania babilońskiego)¹⁰.

Podsumowując, dobrze byłoby, gdyby historyk zajmujący się historią starożytnego Lewantu, zanim oceni relacje biblijne jako „nieużyteczne” lub „fikcyjne”, korzystał jednak nie z własnych „analiz”, do czego często nie ma odpowiedniego przygotowania ani należytej wiedzy, ale z tego, co o tych tekstach mówią nam dziś owoce pracy biblistów. Z drugiej zaś strony biblista, choć często interesuje go głównie przekaz teologiczny, też nie może unikać konsultowania swojej wiedzy o tekstach biblijnych z danymi dostarczonymi przez historyka czy archeologa. Obu taka wzajemna wymiana może posłużyć jedynie ubogaceniu ich wysiłków poznawczych, a przy okazji pozwoli rzetelnie potraktować wszystkie dostępne nam dziś źródła wiedzy o historii Lewantu.

¹⁰ Zob. także J. Lemański, „Kim był Abraham i skąd pochodził? Kilka uwag na temat potencjalnych śladów tradycji o Abrahamie”, *The Biblical Annals* 10/1 (2020) 5–30. DOI: <https://doi.org/10.31743/biban.4828>; J. Lemański, „Abraham – a Canaanite? Tracing the Beginnings of the Literary Tradition of Abraham”, *The Biblical Annals* 11/2 (2021) 185–230. DOI: <https://doi.org/10.31743/biban.10792>.

