

Warszawskie Studia Teologiczne

Rafael Luciani,
The Heart of the Current Reception of the Ecclesiology of the People of God. "New paths in the theology and practice of sensus fidei" 28

Marcin Krawczuk,
The homily "On fasting" by Ratu'a Haymanot (CAe 6587). Edition and translation 70

Krzysztof Niewiadomski OFMCap,
Insegnamento del beato Giovanni Duns Scoto sulla menzogna sullo sfondo della teoria scotiana dell'atto morale umano
Teaching of Bl. John Duns Scotus about a lie on the background of his theory of a human moral act 86

Piotr Mazurkiewicz,
Rodzina wobec nowych wyzwań w sferze publicznej
The family and new challenges in the public sphere 152



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

**Warszawskie ■
Studia ■
Teologiczne ■**

Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

AKADEMIA
KATOLICKA
W WARSZAWIE
Warszawa 2023

Rada Naukowa

prof. Laurent Basanese (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)
prof. Juan Manuel Burgos (Professor at the University San Pablo CEU, Madryt, Hiszpania)
o. prof. Aldino Cazzago OCD (l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Università Cattolica, Brescia, Włochy)
prof. Phillippe Chenaux (Uniwersytet Laterański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)
prof. Giuseppe Goisis (Uniwersytet Ca' Foscari, Wenecja, Włochy)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)
prof. dr hab. Mária Kardis (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja)
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury – „Seraficum” w Rzymie, Włochy)
ks. prof. Robert Lapko (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku, Słowacja)
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Akademia Katolicka w Warszawie, Polska)
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska)
ks. dr hab. Ryszard Selejda (Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej, Polska)
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym, Włochy)
prof. César Izquierdo Urbina, Facultad de Teología (Universidad de Navarra, Pamplona, Hiszpania)

Redakcja

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (redaktor naczelny)
ks. dr Andrzej Persidok, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (zastępca redaktora naczelnego)
ks. prof. dr. Josef Dolista, Uniwersytet Karola w Pradze, Republika Czeska
prof. dr Mihály Laurinyecz, Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmánya w Budapeszcie, Węgry
ks. dr Mateusz Wyrzykowski, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (sekretarz redakcji)

Redakcja językowa

mgr Dorota Oleszczak (język polski)
mgr Monika Nowosielska (język angielski)
mgr Katarzyna Marczuk (język niemiecki)

Korekta

mgr Dorota Oleszczak

Projekt okładki, typografia

Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

ISSN 0209-3782

Nakład 200 egz.

Adres wydawcy

Akademia Katolicka w Warszawie
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
www.akademiakatolicka.pl

Redakcja

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
e-mail: wst@akademiakatolicka.pl

Skład, druk i oprawa:

Wydawnictwo i Drukarnia Sióstr Loretanek, ul. Żeligowskiego 16/20, 04-476 Warszawa

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych” stanowi wersja drukowana



STUDIA Z EKLEZJOLOGII

Słowa kluczowe: J.M. Bergoglio, Franciszek, papież, znamiona, ubóstwo, solidarność, peryferyjność, miłosierdzie

Keywords: J.M Bergoglio, Francis, pope, signs, poverty, solidarity, peripherality, mercy

Ks. Przemysław Artemiuk¹

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0001-5337-0329

„NOWE ZNAMIONA” KOŚCIOŁA WEDŁUG PAPIEŻA FRANCISZKA

WSTĘP

Kościół, podkreśla niemiecki teolog Hans Waldenfels, w wyznaniach wiary przybierających różne formuły nie był opisywany według swoich historycznych kształtów czy też struktur. Cztery jego znamiona, czyli jedność, świętość, powszechność, apostołskość wskazują na przymioty rodzącej się wspólnoty uczniów Jezusa, które stawały się znakami rozpoznawczymi Kościoła (Waldenfels, 1993, s. 303). W starożytności były one określane terminem *notae Ecclesiae*. Łacińskie termin *nota* to znamię, cecha, znak, wskazówka, ale również nuta czy zapis nutowy. Cztery znamiona Kościoła zostały wyraźnie zapisane w *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskim. Od tego momentu stały się w jakiś sposób konstytutywnymi cechami, które świadczyły o autentyczności wspólnoty uczniów Jezusa (Seweryniak, 1996, s. 193). Należy jednak zauważyć, że już dużo wcześniej w czasach Ojców Apostolskich, a potem Ojców Kościoła posługiwano się argumentacją ze znamion w uzasadnieniu prawdziwości Kościoła. Spotykamy ją u św. Ignacego Antiocheńskiego,

1 Ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk (ur. 1974) – teolog fundamentalny, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa), wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował monografię *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu* (Płock 2022), a także zredagował tomy studiów *Odcienie polskiego katolicyzmu* (Płock 2022) oraz *Hermeneutyka i apologia. W kręgu myśli teologicznej ks. Henryka Seweryniaka* (Płock 2022).

św. Ireneusza, Tertuliana, św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Cypriana, św. Augustyna, św. Wincentego z Lerynu (Kraśniński, 1997, s. 51). Początkowo znamion było zdecydowanie więcej, wymieniano ich nawet sto. Nazywano je *proprietates* (cecha istotna) bądź *signum* (znak). Najważniejsze pozostały jednak cztery znamiona, które zostały zapisano w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim (Seweryniak, 1996, s. 193). Współcześni teologowie różnią się co do interpretacji kolejności znamion zapisanych w *Credo*. Zdaniem Y. Congara została ona sformułowana przez I Sobór Konstantynopolitański jako wyraz istoty Kościoła (Kraśniński, 1997, s. 51), H. Waldenfels z kolei uważa, że kolejność jest przypadkowa (Waldenfels, 1993, s. 303).

W posłudze obecnego papieża można rozpoznać liczne wątki eklezjologiczne, które pozwalają na zebranie i usystematyzowanie jego myśli o Kościele². Układają się one w eklezjologię, która ma swoje źródła, posiada charakterystyczne cechy oraz obszary zainteresowań (Błasiak, 2023; Kasper, 2015; Kijas, 2023, Kłosowski, 2023, Waldenfels, 2014). Przyglądając się nauczaniu Franciszka z perspektywy eklezjologii fundamentalnej, możemy odnaleźć w nim cztery oryginalne cechy, niejako „nowe znamiona” Kościoła³. Są nimi ubóstwo, solidarność, peryferyjność i miłosierdzie. Każde z nich Franciszek uzasadnione teologicznie i osadza w papieskiej posłudze.

UBÓSTWO

Papież Franciszek już w chwili inauguracji pontyfikatu, 13 marca 2013 roku, wyraził pragnienia, aby współczesny Kościół był ubogi i równocześnie otwarty na ubogich⁴. Papieskie słowa nie stanowiły w żadnym razie wezwania do upra-

2 Na temat latynoskich korzeni myśli papieża Franciszka zob. Artemiuk, 2014; Campagnaro, 2021 Pietrzak, 2014; Zerka, 2014.

3 Warto nadmienić, że klasycznym znamionom Kościoła, czyli jedności, świętości, powszechności i apostołskości Franciszek poświęcił szereg katechez i audiencji na początku pontyfikatu; zob. *Dom dla duszy*, 2015. Na temat znamion Kościoła zob. Czaja, 2006, s. 453-473; Kasper, 2014, s. 273-351; Nagy, 1982, s. 257-300; Rusecki, 2014, s. 286-296; Seweryniak, 2010, s. 23-39.

4 „Niektórzy nie wiedzieli, wyznaje papież, dlaczego Biskup Rzymu chciał być nazywany Franciszkiem. Niektórzy myśleli o Franciszku Ksawerym, o Franciszku Salezym, a nawet o Franciszku z Asyżu. Opowiem wam, jak to się stało. Podczas wyboru obok mnie był emerytowany arcybiskup São Paulo, a zarazem emerytowany prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa, kardynał Claudio Hummes: wielki przyjaciel. Kiedy robiło się trochę »niebezpiecznie«, pocieszał mnie. A kiedy doszło do dwóch trzecich głosów i rozległy się zwyczajne w takiej sytuacji oklaski, bo wybrano papieża, on mnie objął, ucałował i powiedział: »Nie zapomnij o ubogich«. Słowo to zapadło mi w serce: biedni, ubodzy. Potem w nawiązaniu do ubogich pomyślałem natychmiast o św. Franciszku z Asyżu. Pomyślałem też o wojnach, a tymczasem dalej trwały liczenie głosów, aż do ostatniego. Franciszek jest człowiekiem pokoju. Tak przyszło mi na myśl imię: Franciszek z Asyżu, który jest dla mnie człowiekiem ubóstwa, pokoju, kochającym i strzegącym stworzenia, w tym czasie, kiedy nasza relacja z rzeczywistością stworzoną nie jest zbyt dobra – jest człowiekiem dającym nam tego ducha pokoju, człowiekiem ubogim... Och, jakże bardzo chciałbym Kościoła ubogiego i dla ubogich!”, w: Franciszek/ Bergoglio, 2013, s. 96.

wiania teologii wyzwolenia. Zdaniem V. M. Fernándeza, „w Kościele prowadzone są ożywione dyskusje o ubogich i o wyzwoleniu, a w ubiegłym stuleciu mieliśmy do czynienia z dwoma skrajnościami. Pierwsza z nich polegała na sprowadzaniu wszystkiego do analizy marksistowskiej i poddawaniu całej refleksji analizom socjologicznym. Druga skrajność polegała na nieufności wobec wszelkiego dyskursu socjalnego i na określeniu mianem ideologii marksistowskiej każdego, kto bronił ubogich. Obydwie tendencje wydały złe owoce w Ameryce Łacińskiej czy to poprzez wciągnięcie młodych do *guerilli*, czy też poprzez wsparcie dla rządów autorytarnych u uciekających się do zabójstw. Kardynał Bergoglio zawsze odrzucał te skrajności. Przez całe swe życie stawał po stronie ubogich i z mocą działał przeciwko wszelkim formom pogardy dla ludzi uważanych za zbyt technicznych w społeczeństwie. Według niego ubodzy są sercem Kościoła” (Fernández, 2014, s. 14-15).

Wypowiedź argentyńskiego teologa rzuca światło na papieską troskę o ubogich, która zajmuje istotne miejsce zarówno w jego refleksji teologicznej, jak i w całej działalności duszpasterskiej Franciszka. Jaką właściwie treść zawiera papieska eklezjologia ubogich i co oznacza wyrażenie „Kościoł ubogi dla ubogich”, tak chętnie przywoływane przez obecnego biskupa Rzymu?

„Kościoł ubogi” to w pierwszej kolejności wspólnota słuchająca głosu ubogich. W *Adhortacji apostolskiej »Evangelii gaudium«* papież wzywa wierzących w Chrystusa, który sam stał się ubogim, by byli zawsze blisko odrzuconych, wykluczonych i marginalizowanych. Chrześcijanie winni dbać o ich integralny rozwój. Uczniowie Jezusa mają pozwolić Bogu, aby uczynił z nich narzędzia „wyzwolenia i dostrzeżenia godności ubogich, tak aby mogli oni w pełni włączyć się w społeczeństwo” (Franciszek, 2013g, nr 187). Bóg słyszy wołanie ubogich, ale potrzeba, aby ono dotarło także do uszu chrześcijan. Oni mają, niczym Mojżesz, otworzyć się na działanie Stwórcy i Wyzwolicielea oraz nieść Jego słowo uciskanym (por. Wj 3,7-8.10). Dzisiaj krzyk ubogich jest tak silny, że nie można wobec niego przejść obojętnie.

„Kościoł ubogi” nie jest jedynie kategorią z pogranicza kultury, socjologii, polityki czy filozofii, ale jest pojęciem ściśle teologicznym. Jego specyfika, zdaniem Franciszka, polega na specjalnej formie pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej. Opcja na rzecz ubogich „zawiera się w chrystologicznej wierze w tego Boga, który dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić»” (tamże, nr 198). Kościoł ubogi dla ubogich zdaje się być największym pragnieniem Franciszka. „Oni” – stwierdza papież – „mogą nas wiele nauczyć. Oprócz uczestnictwa w *sensus fidei*, dzięki własnym cierpieniom znają Chrystusa cierpiącego. Jest rzeczą konieczną, abyśmy wszyscy pozwolili się przez nich ewangelizować. Nowa ewangelizacja jest zaproszeniem do uznania zbawczej mocy ich egzystencji i do postawienia jej w centrum drogi Kościoła. Jesteśmy wezwani do odkrycia w nich

Chrystusa, do użyczenia im naszego głosu w ich sprawach, ale także do bycia ich przyjaciółmi, słuchania ich, zrozumienia ich i przyjęcia tajemniczej mądrości, którą Bóg chce nam przekazać przez nich” (tamże). Kard. W. Kasper słusznie zauważa, że papieska opcja na rzecz ubogich posiada ostatecznie uzasadnienie chryologiczne: „Ubóstwo przed Bogiem oznacza pokładanie nadziei nie w ziemskim bogactwie, lecz wyłącznie w Bogu. Dobrowolne ubóstwo stanowi zatem profetyczny znak nadchodzącego królestwa Bożego” (Kasper, 2015, s. 103).

W papieskim rozumieniu „Kościół ubogi” oznacza również wspólnotę zjednoczoną, otwartą, przyjmującą potrzebujących, w której panuje jedność. Franciszek przywołuje w tym miejscu obraz domu, który jest komunią, czyli wspólnotą łączącą języki, kultury, słowem scala różne światy. Dom ten „wyznaje jedną wiarę, jedną sukcesję apostołską, jedną wspólną nadzieję i ożywia go ta sama miłość” (Katechizm Kościoła Katolickiego, 2002). Przysługuje mu więc w pełni nazwa Kościoła katolickiego. Katolickość stanowi jego niezbywalny fundament. W takiej perspektywie Kościół nie jest w żaden sposób „sprywatyzowany”, porzuca bowiem egoizm oraz nadmierną koncentrację na sobie. Jest przede wszystkim skoncentrowany na odczytaniu najgłębszego przesłania Jezusa. Dlatego pomaga prześladowanym, nie jest obojętny na cierpiących, modli się za i troszczy o cierpiących. Kościół buduje jedność, spoglądając poza najbliższe podwórko. Chce czuć się wspólnotą i jedną rodziną (Franciszek, 2014, s. 41-46).

„Kościół ubogi” w papieskim rozumieniu jest domem, który pragnie przyjmować wszystkich. Będąc świętym, nie jest wspólnotą ludzi czystych i nieskalanych, ale Kościołem grzeszników, którzy są powołani do przemiany, odnowy, nawrócenia i uświęcenia. Tego może dokonać jedynie Bóg. Dlatego Kościół, czerpiąc swoją świętość od Niego, równocześnie otwiera się na grzeszników. W żaden sposób ich nie odrzuca, ale zaprasza. Jest przy tym najbardziej otwarty na wszystkich znajdujących się daleko, którzy najbardziej potrzebują łaski powrotu i miłosierdzia, przebaczenia Boga, możliwości spotkania z Bogiem, czułym i troskliwym Ojcem: „W Kościele Bóg, którego spotykamy, nie jest bezlitosnym sędzią, lecz jest jak Ojciec z ewangelicznej przypowieści. [...] Pan chce, byśmy należeli do Kościoła, który potrafi otworzyć ramiona, by przyjąć wszystkich, który nie jest domem nielicznych, ale jest domem wszystkich, gdzie wszyscy mogą być odnowieni, przemienieni, uświęceni przez Jego miłość, najsilniejsi i najsłabsi, grzesznicy, obojętni, ci, którzy czują się zniechęceni i zagubieni. Kościół wszystkim daje możliwość, by podążali drogą świętości, która jest drogą chrześcijanina” (tamże, s. 49-50).

Przywołując obraz Kościoła-domu, papież chce zwrócić uwagę na jeszcze jeden szczegół. Według Franciszka Kościół jest wspólnotą, która otwiera swoje podwoje, nie ulega przy tym stagnacji, nie czeka, ale wychodzi do ludzi. Pojawiającego

się u papieża „pojęcia otwartych drzwi” – podkreśla H. Waldenfels – „nie należy rozumieć w dosłownym sensie przestrzennym, ale także sakramentalnym” (2014, s. 178). Franciszek wyjaśnia je w następujący sposób: „Kościół jest powołany, by był zawsze otwartym domem Ojca. Jednym z konkretnych znaków tego otwarcia jest to, aby wszędzie były kościoły z otwartymi drzwiami. Chodzi o to, że jeśli ktoś pragnie iść za natchnieniem Ducha i zbliżyć się, szukając Boga, nie spotkał się z chłodem zamkniętych drzwi. Ale są jeszcze inne drzwi, które także nie powinny być zamknięte. Wszyscy mogą w jakiś sposób uczestniczyć w życiu kościelnym; wszyscy mogą należeć do wspólnoty, i nawet drzwi Sakramentów nie powinno się zamykać z jakichkolwiek powodów. Odnosi się to przede wszystkim do sytuacji, w której chodzi o sakrament będący »bramą« – o Chrzest. Eucharystia, chociaż stanowi pełnię życia sakramentalnego, nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych. Przekonania te mają również konsekwencje duszpasterskie, nad którymi powinniśmy się zastanowić z roztropnością i odwagą. Często zachowujemy się jak kontrolerzy łaski, a nie jak ułatwiający. Kościół jednak nie jest urzędem celnym, jest ojcowskim domem, gdzie jest miejsce dla każdego z jego niełatwym życiem” (Franciszek, 2013g, nr 47).

„Kościół ubogi” posiada program społeczny, który pragnie realizować. Klasyczna katolicka nauka społeczna za punkt wyjścia brała ideę sprawiedliwości. Dzisiaj jednak ta perspektywa wydaje się stanowczo niewystarczająca. Kard. W. Kasper zauważa, że Benedykt XVI i Franciszek dokonują jej poszerzenia. „W ujęciu niemieckiego papieża miłość nie zastępuje sprawiedliwości jako fundamentu nauki Kościoła, lecz ją pogłębia. Miłość nie uchyla sprawiedliwości, lecz jest przez nią warunkowana i wykracza poza nią. Sprawiedliwość jest miarą minimalną, miłość – miarą maksymalną zobowiązań społecznych. (...) Do tej koncepcji Franciszek nawiązuje w swym przesłaniu o miłosierdziu” (Kasper, 2015, s. 118-119). Ewangelia, stwierdza papież w pierwszej adhortacji, posiada wyraźny społeczny wymiar: „*Kerygma* posiada nieuchronnie treść społeczną: w samym sercu *Ewangelii* znajduje się życie wspólnotowe i zaangażowanie się na rzecz innych. Treść pierwszego przepowiadania ma natychmiastową reperkusję moralną, której centrum stanowi miłość” (Franciszek, 2013g, nr 177), którego centrum jest miłość: „posługa miłości jest konstytutywnym wymiarem misji Kościoła i nieodzownym wyrazem jego istoty». Tak jak Kościół z natury jest misyjny, tak w sposób nieunikniony wypływa z tej natury czynna miłość bliźniego, współczucie, które rozumie, towarzyszy i promuje” (tamże, nr 179).

Papieska eklezjologia ubogich oznacza postawę wrażliwości, którą charakteryzują się wierzący. Słyszą oni krzyk cierpiących, uciskanych i prześladowanych. Eklezjologia ta nie jest w żadnym razie programem społecznym, politycznym czy

socjalnym, posiada za to mocny biblijny fundament, jakim są *Ewangelie*. Czerpie ze źródła, którym jest Jezus – ubogi i troszczący się o ubogich. Cechuje ją jedność i otwartość. W tej perspektywie Kościół jawi się niczym dom gromadzący wierzących i otwarty na przybywających. Wyraźnym rysem tej eklezjologii pozostaje konkretny program działania, który rodzi się z przyjęcia wiary w Jezusa. Kerygmat objawiony i wyznany domaga się bowiem zawsze realizacji.

SOLIDARNOŚĆ

Przypominając ideę solidarności, papież Franciszek nazywa ją cnotą pozostającą wymownym „znamieniem” Kościoła. Zdaniem papieża troska o ubogich nie może ograniczać się jedynie do pomocy materialnej. Potrzeba zdecydowanie czegoś więcej. Chodzi o obudzenie wrażliwości i miłości, spojrzenia na drugiego jako osobą i włączenie go w misję Kościoła. Według Franciszka lekarstwem na biedę, niesprawiedliwość i odrzucenie może stać się solidarność rozumiana jako cnota.

Według papieża termin „solidarność” zdaje się być dzisiaj zapomniany. A przecież nie jest słowem budzącym grozę, odrzucenie czy sprzeciw. Solidarność to imperatyw braterstwa, wyjaśnia Franciszek, „które czyni naszą cywilizację prawdziwie ludzką” (Franciszek, 2013e). Nie chodzi tutaj jednak o teorię, ale praktykę. Śledząc papieskie nauczanie, możemy odnaleźć trzy wyraźne wymiary solidarności.

Zacznijmy od teologii. Odwołując się do Słowa Bożego, odkrywamy w nim pierwszy rys solidarności. Św. Paweł w *Liście do Galatów* (6,2) naucza: „jeden drugiego brzemiona noście”. To zdanie jest kluczowe, jeśli pytamy o biblijne inspiracje dla idei solidarności. Jan Paweł II, komentując Pawłowe zalecenie, stwierdził: „Solidarność – to znaczy jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy jeden przeciwko drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy »brzemień« dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich” (Jan Paweł II, 1987-1999).

Drugi z wymiarów dotyczy socjologii. W nauczaniu papieża Franciszka pojawia się on w kontekście sprawowanej posługi. „Nigdy nie zapominajmy, że prawdziwa władza jest służbą i że także papież, by wypełnić władzę, musi coraz bardziej wchodzić w tę posługę, która ma swój świetlany szczyt na krzyżu, musi spoglądać na pokorną, konkretną, pełną wiary posługę św. Józefa i tak jak on otwierać ramiona, aby strzec całego Ludu Bożego i przyjąć z miłością i czułością całą ludzkość, zwłaszcza najuboższych, najsłabszych, najmniejszych, tych których św. Mateusz opisuje w sadzie ostatecznym: głodnych, spragnionych, przybyszów, nagich, chorych, w więzieniu (por. Mt 25, 31-46). Tylko ten, kto służy z miłością, potrafi strzec!” (Franciszek/Bergoglio, 2013 s. 105).

Trzeci wymiar to spojrzenie na solidarność w kluczu aretologicznym, czyli potraktowanie jej jako cnoty. Papież przywołuje tutaj św. Franciszka z Asyżu, który

w sposób doskonały stosował solidarność w swoim życiu „Spotkanie z Jezusem doprowadziło go do wyzbycia się życia dostatniego i beztroskiego, aby posłużyć Panią Biedę i żyć jak prawdziwy Syn Ojca, który jest w niebie. Ta decyzja podjęta przez św. Franciszka stanowiła radykalny sposób naśladowania Chrystusa, przyobleczenie się w Tego, który »będąc bogatym, dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić« (por 2 Kor 8,9)” (Franciszek, 2013a). Papież podkreśla, że „w całym życiu Franciszka miłość do ubogich i naśladowanie Chrystusa ubogiego stanowią dwa elementy połączone ze sobą nierozdzielnie, są dwoma stronami tego samego medalu” (tamże).

Zdaniem papieża solidarność realizuje poprzez praktykowanie uczynków miłosierdzia. Dla Franciszka stają się one kryterium autentycznego chrześcijaństwa. „Możemy bowiem powiedzieć” – wyjaśnia papież – „że »chrześcijaninem jest ten, kto trwa w Bogu«. (...) Uczynki miłosierdzia są właśnie konkretem naszego wyznania, że Syn Boży stał się ciałem: odwiedzanie chorych, karmienie tych, którzy są głodni, opieka nad odrzuconymi. »Uczynki miłosierdzia« zatem, »bo każdy nasz brat, którego musimy kochać, jest ciałem Chrystusa: Bóg stał się ciałem, by utożsamić się z nami i to, co cierpi, cierpi Chrystus«” (Franciszek, 2016a, s. 42).

W tym kontekście papież zwraca uwagę na negatywną postawę wyrażającą się w delegowaniu innych do pomagania biednym czy dzielenia się z nimi. Dlatego Franciszek podkreśla, że solidarność z ubogimi pozostaje warunkiem niezbędnym autentycznej wiary. Jest ona również konsekwencją przyjęcia nauczania Jezusa. Nie można żyć spokojnie, kiedy inny człowiek, bliski nam, jest „zepchnięty na tyły i staje się cieniem” (Franciszek, 2020a). Papież ostrzega przed uciszaniem głosu ubogich i dystansowaniem się od nich. Troska o potrzebujących staje się przecież okazją do realizacji szeroko rozumianej solidarności. Jest ona również wyrazem nowej ewangelizacji. Nie kto inny, ale ubodzy, na co zwraca uwagę Franciszek, „nas ewangelizują, pomagając nam odkrywać każdego dnia piękno *Ewangelii*” (Franciszek, 2018). Dlatego ważne jest, by nie przegapić okazji, by okazać swoją otwartość i z troską: „Poczujmy się wszyscy, apeluje papież, dłużnikami ubogich, abyśmy przez wyciągnięte do siebie nawzajem ręce mogli zrealizować zbawcze spotkanie, które umacnia wiarę, urzeczywistnia miłość i umożliwia nadzieję” (tamże).

Kolejnym wymiarem praktykowania solidarności pozostaje troska o migrantów. Kościół dzisiaj musi zmierzyć się z tym zjawiskiem. Staje się ono okazją do praktykowania otwartości i gościnności. Zdaniem Franciszka jest to „znak czasów – rezultat nowoczesnych przemian” (Franciszek, 2013b, s. 4). Skala problemu jest ogromna. Mamy do czynienia ze zjawiskiem dotyczącym nie tyle pojedynczych osób, ile całych ludów. Remedium na ten problem papież dostrzega w budowanie lepszego świata, która nie stanie się kolejną abstrakcyjną koncepcją, ale będzie dą-

żeniem do „autentycznego i integralnego rozwoju” (tamże). Dlatego należy działać tak, „aby wprowadzić godne warunki życia dla wszystkich, aby były zaspokojone we właściwy sposób potrzeby osób i rodzin, aby był szanowany, strzeżony i pielęgnowany świat stworzony, którym Bóg nas obdarzył” (tamże).

Zdaniem papieża zjawisko migracji, z którym mamy dzisiaj do czynienia na tak wielką skalę, wymaga od Kościoła nowego sposobu podejścia, w którym ujawni się duch głębokiej solidarności i współczucia.

W *Encyklice »Fratelli tutti«* w rozdziale trzecim, zatytułowanym „Myśleć i tworzyć świat otwarty” (Franciszek, 2020b), Franciszek sporo uwagi poświęca kwestii solidarności. Definiując ją, stwierdza: solidarność „jako cnota moralna i postawa społeczna, będąca owocem osobistego nawrócenia, wymaga zaangażowania ze strony wielu podmiotów, na których spoczywa odpowiedzialność o charakterze edukacyjnym i formacyjnym” (tamże, nr 114). Najważniejszymi formatorami cnoty solidarności są rodziny, ponieważ „stanowią [...] pierwsze miejsce, w którym żyje się wartościami miłości i braterstwa, współlistnienia i dzielenia się, troski i opieki nad innymi, i je przekazuje” (tamże). Ponadto „są one również uprzywilejowanym środowiskiem przekazywania wiary, począwszy od tych pierwszych prostych gestów pobożności, jakich matki uczą swoje dzieci” (tamże). Kolejny etap formacji na drodze kształtowania solidarności odbywa się w szkole. Nauczyciele realizujący „trudne zadanie wychowywania dzieci i młodzieży [...] powinni [...] mieć świadomość, że ich odpowiedzialność dotyczy wymiaru moralnego, duchowego i społecznego osoby” (tamże). Franciszek jest świadomy, że „wartości takie jak: wolność, wzajemny szacunek i solidarność mogą być przekazywane począwszy od najmłodszych lat” (tamże). Ale również ludzie kultury i mediów, posługując dostępnymi narzędziami, mają wśród ludzi kształtować ducha solidarności.

Solidarność według papieża jest doskonałym antidotum na znieczulicę. „W takich chwilach, kiedy wszystko zdaje się zanikać i tracić swoją spójność, dobrze jest odwołać się do solidności, która wynika ze świadomości, że jesteśmy odpowiedzialni za słabość innych, dążąc do wspólnego przeznaczenia” (tamże, nr 115). Papież podkreśla, że „solidarność wyraża się w sposób konkretny poprzez służbę, która może przybierać wiele różnych form przejmowania odpowiedzialności za innych” (tamże). Czym jest zaś sama służba? „Oznacza przeważnie troskę o to, co słabe. Służenie oznacza troszczenie się o osoby słabe w naszych rodzinach, w naszym społeczeństwie, w naszym narodzie” (tamże).

Solidarność to zdecydowanie coś więcej niż słowa. Dla papieża Franciszka podmiotami solidarności są przede wszystkim cierpiący i ubodzy, o których nasza cywilizacja zdaje się zapominać. W tym kontekście solidarność oznacza słowo, „które nie zawsze się podoba” (tamże, nr 116). Wielu dystansuje się od niego. „Parokrot-

nie” – wyjaśnia papież – „zrobiliśmy z niej [solidarności] brzydkie słowo, którego nie można wymawiać” (tamże). A przecież „słowo jest czymś o wiele większym niż parę sporadycznych aktów wielkoduszności. Znaczący mówienie i działanie w kategoriach wspólnoty, priorytetu życia wszystkich nad przywłaszczaniem sobie dóbr przez niewielu” (tamże). Solidarność „to także walka ze strukturalnymi przyczynami ubóstwa, nierównością, brakiem zatrudnienia, ziemi i mieszkań, negowaniem praw społecznych i pracowniczych. To stawianie czoła niszczącym efektom imperium pieniądza [...]. Solidarność, pojmowana w swoim najgłębszym sensie, jest sposobem kształtowania historii, i to właśnie robią ruchy ludowe” (tamże).

PERYFERYJNOŚĆ

Kategoria wyjścia i udania się na peryferie pojawia się już w programowym dokumencie papieża Franciszka, *Adhortacji Apostolskiej »Evangelii gaudium«*. Ojciec Święty, sięgając do *Biblii*, w niej widzi źródło tej idei. Papież stwierdza: „w Słowie Bożym pojawia się nieustannie ten dynamizm »wyjścia«, do jakiego Bóg zachęca wierzących. Abraham przyjął wezwanie do wyruszenia do nowej ziemi (por. Rdz 12, 2-3). Mojżesz usłyszał Boże wezwanie: »Idź przeto teraz, oto posyłam cię« (Wj 3, 10) i wyprowadził lud do Ziemi Obiecanej (por. Wj 3, 17). Do Jeremiasza powiedział: »pójdiesz, do kogokolwiek cię pošlę« (Jr 1, 7). Dzisiaj w Jezusowym »idźcie« obecne są zawsze nowe scenariusze i wyzwania misji ewangelizacyjnej Kościoła. Wszyscy jesteśmy wezwani do tego misyjnego »wyjścia«. Każdy chrześcijanin i każda wspólnota winni rozeznaczyć, jaką drogą powinni kroczyć zgodnie z wezwaniem Pana, jednak wszyscy jesteśmy zaproszeni do przyjęcia tego wezwania: wyjścia z własnej wygody i zdobycia się na odwagę, by dotrzeć na wszystkie peryferia świata potrzebujące światła Ewangelii” (Franciszek, 2013g, nr 20).

W przywoływanym dokumencie papież Franciszek raz jeszcze powraca do idei wyjścia, nadając jej wyraźnie eklezjologiczny sens. „Wyjdźmy, wyjdźmy, by ofiarować wszystkim życie Jezusa Chrystusa. Powtarzam tu całemu Kościołowi to, co wielokrotnie powiedziałem kapłanom i świeckim w Buenos Aires: wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa. Nie chcę Kościoła troszczącego się o to, by stanowić centrum, który końcu zamyka się w gąszczu obsesji i procedur. Jeśli coś ma wywoływać święte oburzenie, niepokój i przyprawiać o wyrzuty sumienia, to niech będzie to fakt, że tylu naszych braci żyje pozbawionych siły, światła i pociechy z przyjaźni z Jezusem Chrystusem, bez przyciągającej ich wspólnoty wiary, bez perspektywy sensu i życia. Mam nadzieję, że zamiast lęku przed pomyleniem się, będziemy się kierować lękiem przed zamknięciem

się w strukturach dostarczających nam fałszywej ochrony, lękiem przed przepisami czyniącymi nas nieubłaganymi sędziami, lękiem przed przyzwyczajeniami, w których czujemy się spokojni, podczas gdy obok nas znajduje się zgłodniała rzesza ludzi, a Jezus powtarza nam bez przerwy: »Wy dajcie im jeść!« (Mk 6, 37)” (tamże, nr 49).

Według Franciszka Kościół to wspólnota, która pielgrzymuje. Koncepcja ludu Bożego pozostaje w ścisłej łączności z ideą wyjścia. Dlatego papież nieustannie powtarza, że wierzący mają wyruszyć w drogę, udać się na peryferie, wyjść i podążać tam, gdzie są potrzebujący, wymagający troski, cierpiący, prześladowani i uciskani, doświadczający niesprawiedliwości i krzywdy. Papież zaprasza, by wyjść do nich, nawiązać kontakt i w ten sposób realizować kulturę spotkania. Jest to jedna z podstawowych dróg głoszenia ewangelii.

Kategoria peryferyjności wskazuje na cel. Ma inspirować wierzących do postawy pełnej dynamizmu, szukania ludzkiego życia, uprawiania takiego duszpaśterstwa, które będzie zorientowane na innych, szczególnie potrzebujących troski. Papież zaprasza, by wychodzić i poszukiwać oddalonych, zmarginalizowanych, pozostających na peryferiach. Określenie peryferii jest niezwykle istotne. Służby bowiem nazwaniu rzeczywistości zapomnianej, zaniedbanej i oddalonej. „Trzeba więc wyjść” – uczy Franciszek – „doświadczyć naszego namaszczenia, jego mocy i jego odkupieńczej skuteczności: na peryferiach tam, gdzie jest cierpienie, rozlew krwi, ślepoty, która chce widzieć, gdzie są więźniowie tak wielu złych panów” (Franciszek, 2013d, s. 35). Genezy idei peryferyjności obok *Biblii* należy szukać w myśli argentyńskiej filozof Amelii Podetti (1928-1979). „To od niej – przyznaje papież – przejąłem pojęcie »peryferii«. Ona dużo nad tym pracowała” (Borghesi, 2018, s. 86; na temat inspiracji myślą A. Podetti zob. tamże, s. 76-89). U argentyńskiej filozof pojęcie peryferyjności jest związane ze zmianą perspektywy patrzenia na świat. Nie liczy się to, co jest w centrum, ale to, co na peryferiach, na marginesie. Przyglądając się przesunięciom granic i centrów świata, Podetti na nowo odczytuje historię. W perspektywie chrześcijaństwa kluczową kwestią pozostaje dla niej inkulturacja. „To tutaj” – stwierdza filozof – „występują takie wyjątkowe fakty, jak z jednej strony wola podboju i kolonizacji, a z drugiej relacja między chrześcijaństwem a kulturą, która zostaje nawiązana jedynie w Ameryce: są one z sobą głęboko powiązane i przenikają się wzajemnie do tego stopnia, że kultura amerykańska zapewne jest jedyną kulturą naturalnie chrześcijańską, to znaczy chrześcijańską od i u swoich korzeni” (tamże, s. 84).

Papież Franciszek jeszcze jako jezuita, a potem argentyński hierarcha przewartościowanie filozoficzne Podetti zastępuje optyką ewangelizacji. Pojęcie peryferii zyskuje konkretyzację. Kard. J. M. Bergoglio patrzy na Kościół z perspektywy slumsów, z osiedli *Villas de miseria* latynoamerykańskich metropolii, a równocze-

śnie wskazuje, że ten sam Kościół ma iść do tych miejsc. Ludzkość nosi w sobie głębokie rany. Człowieka dotyka nie tylko ubóstwo, ale także różnorodne niewole i wykluczenia. Dlatego zadaniem wierzących jest iść na peryferie, aby tam zanieść ewangelię: „Kościół ukazuje zranionej ludzkości swoje matczyne oblicze, swoją twarz mamy. Nie czeka, aż zranieni zapukają do jego drzwi, idzie szukać ich na ulicach, zbiera ich, przytula, leczy, sprawia, że czują się kochani” (Franciszek, 2016b, s. 24). Na tym też polega ewangelizacja: „Zakłada [ona] w Kościele obowiązek wychodzenia na zewnątrz. Kościół jest wezwany do tego, aby wyszedł na zewnątrz i skierował swe kroki na peryferie, nie tylko te geograficzne, ale także egzystencjalne: peryferie tajemnicy grzechu, bólu, niesprawiedliwości, ignorancji, abstrahując od religii, przekonań, peryferie wszystkich rodzajów biedy” (Bergoglio, 2013). Według Franciszka do ludzi pozostających na peryferiach w sposób szczególnie kierowana jest dobra nowina. Pozostaje ona znakiem Królestwa, które przynosi Jezus. Naśladowanie Mistrza z Nazaretu polega na odwadze wyjścia ze swego świata ku innemu, odrywaniu peryferii pełnych ludzi skrzywdzonych, ubogich, doświadczających niesprawiedliwości. Oni są adresatami ewangelii o Królestwie.

Ten sposób myślenia wpisuje się też w jezuicką duchowość i wrażliwość. „Z centrum Rzymu Ignacy posyłał jezuitów na rubieżę, do nowego świata, by »głosili Pana ludom i kulturom, które Go jeszcze nie znały«. Posłał Ksawerego do Indii. Za nim podażyły tysiące jezuitów, głosząc Ewangelię wielu kulturom, dzieląc się wiedzą i ucząc się od innych. W tradycji jezuitów, już na samym początku podjęcia przez nich działalności ich celem jest docieranie na krańce świata, przekraczanie granic państw, kultur, kontynentów. Ignacy pragnął też, by jezuita przekraczali granice innego rodzaju: pomiędzy biednymi i bogatymi, pomiędzy wykształconymi i niewykształconymi” (Spadaro, 2013, s. 22). Realizując misję jezuitów, Franciszek wskazuje na peryferie jako miejsca ewangelizacji. Wie bowiem, że to Jezus „zachęca nas, byśmy uchwycili głębię Jego serca, to, co czuje wobec tłumów, wobec spotkanych ludzi” (Franciszek, 2015a, s. 149-150). Równocześnie papież piętnuje postawy przeciwne, takie jak wycofanie, obojętność, zamknięcie. „Pan Jezus” – stwierdza Franciszek – „przebywający w Kościele nie może wydostać się na zewnątrz. To obraz zamknięcia, obraz tych chrześcijan, którzy mają klucze, ale zabierają je ze sobą, nie otwierając drzwi. Nawet gorzej, zatrzymują się w drzwiach i nie pozwalają innym wejść do środka, sami też nie wchodzą” (Pawlina, 2014). Podejmując temat peryferii, papież zachęca do refleksji nad kondycją Kościoła oraz wskazuje na istniejące przestrzenie duszpasterskich zaniedbań. Chce przez odważne duszpaństwo zmniejszyć panowanie grzechu i niesprawiedliwości w świecie, a równocześnie otworzyć wierzących na solidarność, zaangażowanie i odpowiedzialność. Jest to droga do urzeczywistnienia się Królestwa Bożego.

Pojęcie peryferii posiada także głęboki, duchowy wymiar. Można je rozumieć przynajmniej trojako. Po pierwsze, jest to miejsce gdzie nie ma Boga, ludzie Go osobiście nie znajdują bądź został przez nich odrzucony. Po drugie, to doświadczenie egzystencjalne, które cechuje się biedą materialną i duchową, pełne smutku, cierpienia, odrzucenia i obojętności. Po trzecie, oznacza ono rozmaite sytuacje, w których wierni mogą stracić wiarę. Chodzi przede wszystkim o ataki na wartości chrześcijańskie oraz rozmaite negatywne doświadczenia mogące osłabić wiarę. Niezależnie od teologicznej interpretacji peryferii, wszędzie tam Kościół musi iść z wciąż aktualną *Ewangelią*. „Kiedy zgodzimy się i rozpoznamy w sobie i otaczającym nas świecie te prawdę” – zauważa papież Franciszek – „wtedy stajemy się otwarci na łaskę, którą przynosi Pan Jezus. Łaska Jezusa przemienia człowieka, przybliża do Boga jak marnotrawnego syna z przypowieści Pana Jezusa, na powrót odnajdującego ukojenie i przebaczenie w ramionach Ojca. Łaska Boga czyni człowieka świętym. To nie poprzez ludzkie zasługi, tylko dzięki otwarciu się na dar Boga, na Jego Miłość i przebaczenie” (Franciszek, 2014, s. 25-26).

Kościół wychodzący do świata stanowi jeden z ulubionych motywów Franciszka. Papież, odnosząc się do tekstu *Lukaszowej Ewangelii*, komentuje wędrówkę uczniów i w niej widzi model wyjścia. „Spotkanie Jezusa z dwoma uczniami z Emaus” – wyjaśnia Franciszek – „jest krótkie. Lecz jest w nim całe przeznaczenie Kościoła. Mówi nam, że wspólnota chrześcijańska nie zamyka się w obwarowanej fortecy, lecz wędruje w swoim życiowym środowisku, a więc droga. I tam spotyka osoby z ich nadziejami i rozczarowaniami, niekiedy wielkimi. Kościół słucha historii wszystkich, tak jak one się kształtują w ukryciu indywidualnej świadomości, a potem ofiarowuje Słowo życia, świadectwo miłości, miłości wiernej aż do końca. (...) A Jezus zawsze jest z nami, by dawać nam nadzieje, by rozgrzewać nasze serca, mówiąc: »Idź naprzód, jestem z tobą, idź naprzód«. (...) Bóg idzie z nami zawsze, zawsze również w chwilach najsłabszych, nawet w chwilach najgorszych, nawet w chwilach porażki: Tam jest Pan” (Franciszek, 2017, s. 33).

Według Franciszka inicjatywa pójścia leży zawsze po stronie Boga. To on inspiruje do podjęcia misji. „Bóg zawsze nas poprzedza! Kiedy myślimy, że podążamy daleko, na najdalsze peryferie, i być może nieco się lękamy, w rzeczywistości On już tam jest! Jezus czeka na nas w sercu twego brata, w jego zranionym ciele, w jego uciśnionym życiu, w jego duszy pozbawionej wiary” (Franciszek, 2014, s. 34-35). Wydaje się, że otwartość na peryferyjność misji jest znamieniem autentycznej wiary. „Każda wspólnota – wyjaśnia Franciszek – jest »dojrzała« wówczas, gdy wyznaje wiarę, celebrowa ją z radością podczas liturgii, gdy żyje miłością i głosi bez wytchnienia Słowo Boże, wychodząc ze swego zamknięcia, aby je nieść rów-

niez na »peryferie«, zwłaszcza tym, którzy nie mieli jeszcze możliwości poznania Chrystusa” (Franciszek, 2013c).

Kościół nie może być bierny. Nie powinien też bezczynnie przyglądać się temu, co wokół niego się dzieje. Zdaniem papieża wierzący nie mogą czekać, aż ktoś zapuka do ich drzwi. To zamknięty model działalności pastoralnej. Należy go zastąpić nową wizją, którą cechują otwartymi drzwiami i wyjście do świata. Dziś potrzeba Kościoła żyjącego ewangelią, który jest dobry jak Samarytanin. Wychodzi na drogi świata, dotyka ran ludzkości, opatruje i leczy je. „Kościół jest powołany, aby dotrzeć na dzisiejsze rozstaje dróg, to znaczy do peryferii geograficznych i egzystencjalnych ludzkości, do tych miejsc na obrzeżach, do tych sytuacji, w których ludzie znajdują się w obozach i żyją strzępami człowieczeństwa, bez nadziei” (Ołdakowski, 2020).

Zadanie stojące przed wierzącymi papież definiuje następująco: „trzeba więc wyjść, doświadczyć naszego namaszczenia, jego mocy i jego odkupieńczej skuteczności: na »peryferiach«, tam, gdzie jest cierpienie, rozlew krwi, ślepotą, która chce widzieć, gdzie są więźniowie tak wielu złych panów. Boga nie spotykamy właśnie w doświadczeniach swojego »ja«” (Franciszek, 2013f).

MIŁOSIĘRDZIE

Miłosierdzie należy do najistotniejszych wątków nauczania obecnego papieża, stając się niejako hasłem tego pontyfikatu. Franciszek nieustannie powraca do obrazu Boga pełnego miłosierdzia, wskazując równocześnie na zadanie, jakie stoi przed Kościołem. Jest nim ukazywanie światu Bożego miłosierdzia. Papież w swoich licznych wypowiedziach nie tylko wyjaśnia teologię tego przymiotu Boga. Zdecydowanie częściej mówi o egzystencjalnym wymiarze miłosierdzia. Refleksję rozpoczyna od motywu pragnienia: „Pierwszy i jedyny krok – stwierdza papież – do tego, by doświadczyć miłosierdzia to uznanie, że tego miłosierdzia potrzebujemy” (Franciszek, 2016b, s. 8). I dodaje: „Jezus przychodzi do nas, gdy uznajemy, że jesteśmy grzesznikami”(tamże). Kluczem do doświadczenia Bożego miłosierdzia jest wyznanie własnej grzeszności. Drugi krok na tej drodze to prośba o łaskę miłosierdzia. Dostrzegając pragnienie ludzkiego serca, Bóg odpowiada i przychodzi. Franciszek przypomina, że „Kościół nie wytyka ludziom ich kruchości i ran, lecz leczy je lekarstwem miłosierdzia” (tamże, s. 10), ukazuje również „zranionej ludzkości swoje matczyne oblicze, swoją twarz mamy” (tamże, s. 24). Papież uważa, że dzisiaj szczególnie potrzeba światu Bożego miłosierdzia. Dlatego też obecny czas nazywa *kairosem* miłosierdzia i czasem łaski. Ponadto stwierdza, że „wiarygodność Kościoła weryfikuje się na drodze miłości miłosiernej i współczującej” (Franciszek, 2015b,

nr 10). Wierzący nie mogą zapominać o tym, że „Kościół »żyje niewyczerpanym pragnieniem ofiarowania miłosierdzia«” (tamże).

Nie zawsze miłosierdzie było należycie akcentowane w Kościele. Papież przypomina, iż „może przez zbyt długi czas zapomnieliśmy wskazywać i żyć drogą miłosierdzia” (tamże). Chrześcijanom towarzyszyła pokusa, która zwracała jedynie uwagę na sprawiedliwość. Dlatego Franciszek przypomina, że dzisiaj „Kościół potrzebuje wznieść się ponad to, aby osiągnąć cel wyższy i o wiele bardziej znaczący” (tamże). Wprawdzie w naszej kulturze doświadczenie przebaczenia staje się coraz radsze, a nawet zupełnie nieobecne, to jednak bez niego „pozostaje nam droga bezpłodna i sterylna, jakbyśmy żyli w jakimś miejscu pustynnym i odosobnionym” (tamże). Franciszek jest przekonany, że „nadszedł znowu czas dla Kościoła, aby przyjąć na siebie radosne głoszenie przebaczenia” (tamże). Według papieża teraz jest właśnie „czas powrotu do tego, co istotne, aby wziąć na siebie słabości i trudności naszych braci” (tamże). Przebaczenie okazuje się wyjątkową siłą, „która przywraca do nowego życia i dodaje odwagi, aby patrzeć w przyszłość z nadzieją” (tamże). Powrót miłosierdzia nie przekreśla sprawiedliwości. Miłosierdzie nie jest jej przeciwne. „Wyraża zachowanie Boga w stosunku do grzesznika, któremu to ofiaruje kolejną możliwość okazania żalu, nawrócenia i uwierzenia” (tamże, nr 21).

Franciszek, zgłębiając tajemnicę miłosierdzia, chętnie sięga do swoich poprzedników. Za św. Pawłem VI lubi powtarzać sentencję: „Moje ubóstwo, miłosierdzie Boga” (Franciszek, 2016b, s. 25). Bliskie są mu także słowa św. Jana Pawła II: „Kościół żyje autentycznie, kiedy wyznaje i głosi miłosierdzie, najbardziej zadziwiający atrybut Stwórcy i Odkupiciela, oraz kiedy przybliża ludzi do źródeł miłosierdzia” (tamże). Miłosierdzie, zdaniem papieża, polega na otwarciu serca na biednego. Tak również ten przymiot wyjaśniał św. Augustyn: „miłosierdzie (łac. *misericordia*) od tego wywodzi się nazwę, że czyni smutnym serce (łac. *miseris cor*) tego, który współczuje nieszczęściu drugiego” (tamże, s. 27). Ponadto „miłosierdzie jest to przykre odczucie nędzy bliźniego, przez co jesteśmy skłaniani by mu pomóc, o ile to możliwe” (tamże).

Osobiste doświadczenie Franciszka z młodości, czyli śmierć bliskiego mu kapłana, zdecydowało o tym, że papież słowa św. Bedy Czcigodnego, pochodzące z komentarza świętego do opisu powołania Mateusza, po latach wziął jako motto biskupie: *Miserando atque eligendo*, co tłumaczymy: „spojrzał z miłosierdziem i wybrał” lub „ofiarując mu miłosierdzie, powołał” (zob. tamże, s. 30-32). Papież, medytując to łacińskie zdanie, zwraca uwagę na spojrzenie Jezusa. Jest ono wyjątkowe, bo pełne łaski. Mistrz wejrzał na Mateusza, dając mu miłosierdzie, oraz „zabiera go ze sobą” (tamże, s. 32). Wyrażenie św. Bedy stało się dla Franciszka motywem przewodnim jego posługi, najpierw biskupiej, a potem papieskiej. Odpowiadając na powołanie, papież słowa

świętego odniósł do siebie i poczuł się jak Mateusz doświadczający miłosierdzia. Od początku posługi kapłańskiej sam stał się misjonarzem miłosierdzia.

Papież źródeł miłosierdzia szuka w *Biblii*. W świętych tekstach staje się ono „słowem-kluczem do wskazania działania Boga wobec nas” (Franciszek, 2015b, nr 9). Bóg nie tylko potwierdza swoją miłość, ale „czyni ją widoczną i namacalną” (tamże). Miłość w najgłębszym sensie nie jest jedynie abstrakcyjnym słowem, ale przede wszystkim konkretnym życiem. Miłość to „intencje, zachowania, postawy, które przyjmuje się w codzienności” (tamże). Według papieża „miłosierdzie Boga jest Jego odpowiedzialnością za nas” (tamże). Franciszek wyjaśnia to następująco: Bóg „czuje się odpowiedzialnym, to znaczy: pragnie naszego dobra i chce nas widzieć szczęśliwymi, napełnionymi radością i pokojem. Na tejsze właśnie długości fali powinna zostać dostrojona i zorientowana miłość miłosierna chrześcijan. Tak, jak kocha Ojciec, tak też powinni kochać i synowie. Jak On jest miłosierny, tak też i my jesteśmy wezwani, by być miłosierni: jedni wobec drugich” (tamże).

Papież głosi je nieustannie, ponieważ jest przekonany, że ludzkość nosi w sobie głębokie rany, które muszą zostać opatrzone. Za Ojcami Kościoła powtarza, że „serce połamane na kawałki to ofiara, która najbardziej podoba się Bogu. To znak, że jesteśmy świadomi naszego grzechu, popełnionego zła, naszej nędzy oraz naszej potrzeby otrzymania przebaczenia, miłosierdzia” (Franciszek, 2016b, s. 56). Ma także świadomość, że Pan i Jego łaska nas ludzi wyprzedza. Zdanie to powtarza niczym refren: „Bóg nas oczekuje, czeka, aż pokażemy Mu choć ten maleńki prześwit, by mógł a nas działać swoim przebaczeniem, swoją łaską. Tylko ten, kto został dotknięty, przytulony czułością Jego miłosierdzia, zna tak naprawdę Pana” (tamże, s. 59).

Wspólnota wierzących zajmuje szczególne miejsce na mapie Bożego miłosierdzia. Papież nazywa je belką – architrawem, na „której wspiera się życie Kościoła” (Franciszek, 2015b, nr 10). Franciszek podkreśla, że cały Kościół „podążający za wzorem Pana, wezwany jest do tego, by rozlewać swoje miłosierdzie na tych wszystkich, którzy uznają się za grzeszników odpowiedzialnych za popełnione zło, którzy czują potrzebę przebaczenia” (Franciszek, 2016b, s. 78). Papież zauważa, że „Kościół nie jest na świecie po to, by potępiać, lecz by pozwolić na spotkanie z tą przenikającą do trzewi miłością, jaką jest Boże miłosierdzie” (tamże). Aby ludzie mogli doświadczyć łaski miłosierdzia, należy iść i ich szukać. Papież na określenie tego rodzaju działań posługuje szczególnym obrazem. „Szpital polowy, ten obraz, za pomocą którego lubię opisywać ów »Kościół wychodzący«, charakteryzuje się tym, że zakładany jest tam, gdzie udajemy się, by leczyć i drobne, i poważne dolegliwości. Jest przenośny, ma zapewniać pierwszą pomoc, szybką interwencję, ma zapobiegać temu by poszkodowani w walce umierali. To medycyna pierwszej pomocy, tutaj nie przeprowadza się specjalistycznych badań” (tamże, s. 78).

Tajemnica Bożego miłosierdzia wiąże się z naszą nieprawością. „Nikt z nas” – wyjaśnia Franciszek – „nie może mówić o niesprawiedliwości, jeśli pomyśli o licznych niesprawiedliwych czynach, jakich sam dopuścił się przed Bogiem” (tamże, s. 84). Papież przypomina także, jak ważna jest ludzka pamięć. „Nie powinniśmy nigdy zapominać o naszych korzeniach, o błocie, z którego zostaliśmy podniesieni [...]” (tamże, s. 84-85). Myśląc o grzesznikach i wszystkich potrzebujących miłosierdzia, nie powinniśmy zapominać, że my także należy do tej kategorii: „Pójście do wykluczonych, uczy Franciszek, w stronę grzeszników, nie oznacza pozwolenia wilkom na wejście do stada. Oznacza to, że próbujemy dotrzeć do wszystkich, że niesiemy im świadectwo miłosierdzia, którego sami wcześniej doświadczyliśmy. Nie można jednak ulegać pokusie czucia się sprawiedliwymi czy doskonałymi” (tamże, s. 95). Papież w sposób nieco kontrowersyjny stwierdza, że Bóg odrzuca nasze wady, „z drugiej strony jednak w pewnym sensie kocha [je], o ile dają Mu możliwość ukazania Jego miłosierdzia, a nam pozwalają pozostać pokornymi i zrozumieć, i współodczuć wady bliźniego” (tamże, s. 99).

Miłosierdzie odgrywa kluczową rolę w budowaniu międzyludzkiego braterstwa. Sama sprawiedliwość, zdaniem Franciszka, nie wystarczy: „Miłosierdzie jest ważne, a wręcz niezbędne do tego, by w relacjach między ludźmi zaistniało braterstwo. Sama miara sprawiedliwości nie wystarczy. Poprzez miłosierdzie i przebaczenie Bóg wykracza poza sprawiedliwość, wypełnia ją i przekracza w zbawczym dziele, które pozwala doświadczyć miłości będącej fundamentem prawdziwej sprawiedliwości” (tamże, a. 108). Dobrze, aby wszyscy pamiętali, że Bóg nigdy nie męczy się przebaczeniem, „ponieważ jest Bogiem, ponieważ On jest miłosierdziem i ponieważ miłosierdzie jest Jego pierwszym atrybutem. To imię Boga” (tamże, s. 117). Wierzący z kolei mają stawać się narzędziami Bożego miłosierdzia, ponieważ pierwsi otrzymali je od Boga. Dlatego mają być „szczodrzy dla wszystkich, wiedząc, że również Bóg wielkodusznie udziela nam swojej dobroci” (Franciszek, 2015b, nr 14).

ZAKOŃCZENIE - WNIOSKI

Papieska eklezjologia ujawniającą się w „nowych znamionach” nie jest jedynie teorią czy też suchym traktatem. Za cechami Kościoła stoi żywe doświadczenie wspólnoty, jakie stało się udziałem Franciszka, najpierw w wymiarze lokalnym, argentyńskim, a potem powszechnym. Jego eklezjologia jest osobista i totalnie duszpasterska, chociaż zbudowana na fundamencie naukowej, czyli pogłębionej refleksji.

Druga kwestia to wymiar systematyczny eklezjologii obecnego papieża. Na podstawie przeprowadzonych analiz można pokusić się o definicję Franciszkowych myśli o Kościele. Eklezjologia papieża jest eklezjologią ubogich, eklezjologią solidar-

ności, eklezjologią peryferii, zorientowaną na misję i miłosierdzie. Takie etykietowanie jest ze wszech miar słuszne. Papież bowiem w przypadku Kościoła nie tylko mówi o nim w sposób hasłowy, ale – co doskonale widać w przypadku „nowych znamion” – prezentuje ich uzasadnienie.

Eklezjologia Franciszka, co ukazują „nowe znamiona”, jest z pewnością aktualna. Obecny biskup Rzymu mówi o Kościele żywiłowo, egzystencjalnie i z zachwytem. Wspólnota Kościoła, jego zdaniem, ma do przekazania światu orędzie, który się nie zdezaktualizowało. Jest ono żywe i potrzebne. Może także dzisiaj inspirować.

Bibliografia:

- Artemiuk, P. (2014). Ubogi Kościół Ameryki Łacińskiej. W: *Kościół Franciszka*, red. P. Artemiuk, s. 11-42. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy..
- Błasiak, P. (2023). *Eklezjologia papieża Franciszka. Studium dogmatyczno-pastoralne*. Gdynia: Novae Res.
- Bergoglio, J. (2013). *Słowa kard. Jorge M. Bergoglio przed konklawe*. Pobrane z: http://www.tchr.us/?art_id=1641.
- Borghesi, M. (2018). *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna*. Kraków: Wydawnictwo Franciszkanów „Bratni Zew”.
- Campagnaro, M. (2021). *Da Rio de Janeiro a Medellin: la nascita della teologia post-conciliare latinoamericana*. „Warszawskie Studia Teologiczne” 34 nr 2, s. 26-44.
- Czaja, A. (2006). *Traktat O Kościele*. Warszawa: Więź. *Dom dla duszy. Kościół według papieża Franciszka* (2015). Poznań: W drodze.
- Fernández, V. M. (2014). Papież Franciszek, *Dokąd prowadzi Kościół? Rozmowa z Paolem Rodarim*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Franciszek/ Bergoglio, J. M. (2013). *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Franciszek (2013a). Franciszku, naucz nas miłości i pokoju. Homilia podczas Mszy św. na placu przed bazyliką św. Franciszka. *L'Osservatore Romano* 11, s. 11.
- Franciszek (2013b). Migranci i ubodzy ku lepszemu światu. *L'Osservatore Romano* 11, s. 4-6.
- Franciszek (2013c). Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2013. *L'Osservatore Romano* 10, s. 10.
- Franciszek (2013d). Z ludem na ramionach. *L'Osservatore Romano* 5, s. 34-36.
- Franciszek (2013e). *Musicie iść pod prąd. Homilia papieża Franciszka wygłoszona dla biskupów i innych duchownych przybyłych ma ŚDM*. Pobrane z: <https://papiez.wiara.pl/doc/1643262>. Musicie-isc-pod-prad.

- Franciszek (2013f). *Omelia del Santo Padre Francesco*. Pobrane z: https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html.
- Franciszek (2013g). Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. Pobrane z: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/evangelii_24112013.html.
- Franciszek (2014). *Kościół miłosierdzia*, opracował G. Vignini. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Franciszek (2015a). *Nie bój się drogi!* Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Franciszek (2015b). *Bulla »Misericordiae vultus«*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/bulle/misericordiae-or_11042015.
- Franciszek (2016a). Kryterium. Homilia papieska podczas Mszy św. w Domu św. Marty. *L'Osservatore Romano* 1, s. 41-42.
- Franciszek (2016b). *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andreeq Torriellim*. Kraków: Znak.
- Franciszek (2017). Droga jako tło Ewangelii. *L'Osservatore Romano* 6-7, s. 32-33.
- Franciszek (2018). Biedak zawołał, a Pan go usłyszał. *L'Osservatore Romano* 7, s. 4-7.
- Franciszek (2020a). *Modlitwa i solidarność z ubogimi i cierpiącymi są nierozłączne*. Pobrane z: <https://www.gosc.pl/doc/6356498.Papiez-Modlitwa-i-solidarnosc-z-ubogimi-i-cierpiacymi-sa>.
- Franciszek (2020b). *Encyklika »Fratelli tutti«*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/fratelli_tutti_03102020.
- Jan Paweł II (1987-1999). *Jan Paweł II o „Solidarności”*. Pobrane z: https://www.kul.pl/jan-pawel-ii-o-s,art_1419.html.
- Kasper, W. (2014). *Kościół Katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kasper, W. (2015). *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości*. Warszawa: Więź.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (2002). Poznań: Pallottinum.
- Kijas, Z. J. (2023). *Dziedzictwo papieża Franciszka. Rozmawiał Piotr Koźlak*. Kraków: Homo Dei/Wydawnictwo Franciszkanów „Bratni Zew”.
- Kłósowski, M. (2023). *Dekada Franciszka. Nowy świat papieża*. Warszawa: Wszystko co najważniejsze.
- Kraśniński, J. (1997)., Znamiona Kościoła. W: T. Dola (red.), *Wiarygodność Kościoła* (s. 49-65). Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.
- Nagy, S. (1982). *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*. Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.
- Ółdakowski, K. (2020). *Papież: Ewangelia nie jest zarezerwowana dla nielicznych*. Pobrane z: <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2020-10/papiez-aniol>

-panski-11-pazdziernika.html.

- Pawlina, K. (2014). *Papież Franciszek o Kościele*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/niedziela201402-o_kosciele.
- Pietrzak, A. (2014). Teologia między Rio Grande a Ziemią Ognistą. W: P. Artemiuk (red.), *Kościół Franciszka* (s. 57-96). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Rusecki, M. (2014) *Traktat o Kościele*, red. K. Kaucha, P. Królikowski, J. Mastej. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Seweryniak, H. (1996). *Święty Kościół powszedni*. Warszawa: Więź.
- Seweryniak, H. (2010). *Teologia fundamentalna*. T. II. Warszawa: Więź.
- Spadaro, A. (2013). *Serce wielkie i otwarte na Boga*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tomaszewski, M. (2014). Błogosławieni ubodzy. Teologia w służbie wyzwolenia. W: P. Artemiuk (red.), *Kościół Franciszka*. (s. 41-56). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Waldenfels, H. (1993). *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Waldenfels, H. (2014). *Na imię mu Franciszek. Papież ubogich*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Zerka, P. (2014). Latynoskie oblicze Franciszka. W: P. Artemiuk (red.), *Kościół Franciszka* (s. 97-102). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.

THE „NEW MARKS OF THE CHURCH” ACCORDING TO POPE FRANCIS

SUMMARY

The article is devoted to selected elements of the ecclesiology of Pope Francis. The author notices numerous ecclesiological threads that allow to collect and systematize the papal thoughts about the Church. They form an ecclesiology that has its sources, has characteristic features and areas of interest. Looking at the teaching of Francis from the perspective of fundamental ecclesiology, the author of the article finds four original features in him, as it were, “new features” of the Church. They are poverty, solidarity, peripherality and charity. Each of them is theologically justified by Francis and embedded in the papal ministry.

Article submitted: 21.04.2023; accepted: 23.06.2023.

Słowa kluczowe: *sensus fidei*, synodalność, lud Boży, *restitutio*, wierni, Synod

Keywords: *sensus fidei*, synodality, people of God, *restitutio*, faithful, Synod

Rafael Luciani¹

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO OF CARACAS, VENEZUELA

BOSTON COLLEGE, USA

ORCID: 0000-0002-5067-2054

THE HEART OF THE CURRENT RECEPTION OF THE ECCLESIOLOGY OF THE PEOPLE OF GOD. "NEW PATHS IN THE THEOLOGY AND PRACTICE OF *SENSUS FIDEI*"

INTRODUCTION

The current synodal process (2021-2024) is fostering a deepening the theology of the *sensus fidei* in the light of its practice through communicative dynamics such as consultation, listening, discernment in common and the elaboration of decisions in order to discover what the Spirit is asking of the Churches today. Its development and implementation is an expression of the maturing of the ecclesiology of the People of God in recent years and, especially, the ecclesiology of the local Churches. We are fac-

1 Venezuelan layman, Doctor in Theology from the Pontifical Gregorian University and postdoctoral research at the Julius Maximilians Universität. Professor at the Universidad Católica Andrés Bello of Caracas (Avenida Teherán, Caracas 1020, Distrito Capital, Venezuela) and Extraordinary Professor at the School of Theology and Ministry of Boston College (Simboli Hall, 9 Lake Street, Brighton, MA 02135, USA). He teaches ecclesiology, Vatican Council II and Christology. He serves as expert of CELAM, member of ETAP (team of theologian advisors of the CLAR presidency), and expert member of the Theological Commission of the General Secretariat of the Synod.

ing a new ecclesiological turn that sinks its roots in the intertwined reading of *Lumen gentium* 12 (*sensus fidei*) and 23 (local Churches). This foreshadows the emergence of a new reception of pneumatology in ecclesial life with important implications for the co-responsible bonding of all the faithful in the Church.

One of the most novel elements arises from a new communicative dynamic called *restitutio*, as we will explain, which allows us to advance on the path towards the construction of the *sensus totius populi*, since we cannot speak in a generic way of a consensus among all the faithful, as if they were subjects without diverse identities, lifestyles and cultures. This dynamic gives shape to a new trilogy to be taken into account, namely: *traditio-receptio-restitutio*, which makes ecclesial processes permanent in relation to the interpretation and evolution of the deposit of faith. And this *ecclesiogenesis* is based on the action of the Spirit itself. In all this we are experiencing a first emergence of what will be a *synodal ecclesiality*. We will now present some elements that characterize the heart of this new phase of the current reception of the ecclesiology of the People of God in the light of the local Churches, which recovers and deepens the pneumatological dimension of the Church.

THE REBIRTH OF THE THEOLOGY AND THE PRACTICE OF THE *SENSUS FIDEI*

According to Vincent de Lérins, we hold “what has been believed everywhere, always and by *all*” (*quo ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*) (*Commonitorium*, ch. 2,6). Although the word *sensus fidei* is not explicitly mentioned, Lérins’ adage still expresses the awareness of a reception and an evolution in the understanding and experience of faith that involves both people and local Churches. For the motto to work, it needs constant dynamics of consensus building and processes that sustain communion in the Church. This presupposes an understanding of tradition as a living body capable of being discerned, interpreted and deepened through the sense of faith of all the faithful, which is not exempt from hermeneutical tensions, whether generated by continuities, discontinuities or novelties, in the interpretation and evolution of the deposit of faith. It is clear that “doctrine cannot be preserved without making it progress”²

2 „Tradition is a living reality and only a superficial glance can see the deposit of faith as something static. The Word of God cannot be preserved in mothballs, as if it were an old blanket to be protected from moths. No! The Word of God is a dynamic reality, always alive, that progresses and grows because it tends towards a fulfillment that men cannot stop. This law of progress, according to the felicitous formulation of St. Vincent of Lerins: „Annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate” (*Commonitorium*, 23.9: PL 50), belongs to the peculiar condition of revealed truth insofar as it is transmitted by the Church, and in no way entails a change of doctrine. Doctrine cannot be preserved without making it progress”. Francis, 2017. 1

but, today, the understanding that this progress or development can also arise from the practice of the *sensus fidei fidelium* is being recovered, because “in the Church, the living reality of the conscious knowledge of the faith comes progressively more and more to itself, not in a reflection prior to the act, but in the act itself” (Rahner, 2000, t. 1, p. 53).

Here, the *sensus fidei* plays a key role as a *locus theologicus* insofar as it is a source and mediation of revelation by connatural experience and knowledge, thus providing a continuous maturation in the comprehension of that same revelation. For the believer, the *sensus fidei* rests on the conviction that the Spirit received in baptism makes the believer capable of expressing things about the contents of the faith. The authority of the Church as *universitas fidelium* is based on this personal condition of each believer, but it is the Church lived as a whole, as the totality of the baptized—and not one faithful alone—that *cannot err* in believing. Therefore, we can say that the *sensus fidei* is a personal and interior disposition, an anthropological existential openness in each person manifested by virtue of baptism, but that is only realized through the interaction of all the faithful by means of communicative dynamics, that is, as *sensus fidelium* in order to achieve the *singularis antistitum et fidelium conspiratio* (Vitali, 2012, s. 67).

The explicit recourse to the *sensus fidei* has been used for the declaration of the Marian dogmas of the Immaculate Conception and the Assumption³. In this case, we can apply the definition by which “the sense of faith is a free charism belonging to *all* the members of the Church, a charism of internal agreement with the object of faith, in virtue of which *the Church in its totality*, which is expressed in the consent of faith, recognizes the object of faith and confesses it in the unfolding of its life in constant consonance with the ecclesial magisterium” (Beinert, 1971, p. 293). Nowadays, this is deepened in the light of synodality and is conceived as a spiritual dynamic that activates the co-responsible participation of all ecclesial subjects—*christifideles*—in relation to the whole development of the life and mission of the Church, and not only to the deposit of faith or the declaration of dogmas. Therefore, “synodality not only proposes a model of exchange and consultation, but above all allows everyone to participate (...) in the diversity and originality of the gifts and services” (Routhier, 1995, p. 69).

The current practice of the *sensus fidei* gives channel to this way of proceeding, laying the foundations—such as attitudes, atmosphere, arguments—and the way—consultation, listening, discernment, decisions—of being and doing Church,

3 One of the best studies on the evolution of doctrine and the *sensus fidei* in the case of the two Marian dogmas can be found in Palazzi, 2007, esp. p. 129-143.

and provides the most adequate ecclesial dynamics to put into practice the classic principle that says: “what affects all must be dealt with and approved by all”. This implies, today, to think of a better articulation “between the *sensus fidei* with which all the faithful are marked, the discernment exercised at the various levels of realization of synodality and the authority of the one who exercises the pastoral ministry of unity and government” (International Theological Commission, 2018, 72). In this reciprocity that allows us to think about the rearticulation of *all*, *some* and *one*, the sense of faith of all the faithful plays a fundamental role because it is not a matter of a mere individual experience, but of an authentic spiritual dynamic that makes and constitutes the Church in the light of the experience of the Spirit and “in the life of the spirit even reflection never fully grasps the reasons and motives that really act in a knowledge or in an action. In the simple and direct look at reality we always know more things than can be recorded by reflection and a thorough analysis of this knowledge and its depth. In acting we have more motives than we can express in a reflection before or after the act” (Rahner, 2000, t. 1, p. 62).

The emergence of this ecclesial way of proceeding is found in today’s process of the Synod on Synodality (2021-2024). The *Continental Stage* of the *Synod on Synodality* takes up this practice by rescuing “the exquisitely theological treasure contained in the experience of listening to the voice of the Spirit enacted by the People of God [and] allowing its *sensus fidei* to emerge” (*Document for the Continental Stage 8*. From now on this document will be quoted DCS). The novelty lies in the fact that the starting point has been “the shared sense of the experience of synodality lived by those who took part” (DCS 9). In this way, the *sensus fidei* opens up “the path of conversion toward a synodal Church. This means a Church that learns from listening how to renew its evangelizing mission in the light of the signs of the times, to continue offering humanity a way of being and living in which all can feel included as protagonists” (DCS 13).

Moreover, it is also a channel for the grasping and development of faith, since, as Rahner explains, “since the knowledge of faith takes place in the power of the Spirit of God and since this Spirit is the indivisible reality that is believed, the object of faith is not merely a passive object, indifferent to the attitude that one has towards it, but rather a joint principle through which it is grasped as an object. [Therefore,] it is no longer possible to say that the conscious development of the Church’s faith advances solely on the basis of conceptual-logical penetration” (ibidem, p. 63). It also does so through the practice of the *sensus fidei* which “expresses the shared sense of the experience of lived synodality” (DCS 9).

From this experience has “emerged a profound reappropriation of the common dignity of all the baptized” (DCS 9) that promotes “the co-responsibility of all,

values the presence of the charisms infused by the Holy Spirit in the People of God” (International Theological Commission, 2018, 72). We can maintain that here we find the heart of the current reception of the ecclesiology of the People of God. As Card. Grech explains, “many interpreters rightly stress the theme of the Church as the People of God; but what most characterizes this people for the Pope is the *sensus fidei*, which makes it infallible *in credendo*. This is a traditional fact of doctrine that runs through the whole life of the Church: the totality of the faithful cannot err in believing, by virtue of the light that comes from the Holy Spirit given in baptism” (Tornielli, 2021).

The lived experience of synodality is the channel of a synodal ecclesiality that begins to emerge in the light of the ecclesiology of the local Churches (Luciani, 2022a; Borrás, 2017) and that rescues the pneumatological dimension in the Church, since the practice of the *sensus fidei* has its beginning and its culmination in each *portio Populi Dei* –diocese– in order to reach the *consensus ecclesiae* that expresses the spiritual convergence lived with and among all the faithful that is being built through the practice of communicative dynamics. The document of the *Guidelines for the Conduct of Meetings of the World Council of Churches* notes how „consensus procedures leave more room for consultation, exploration, questioning and prayerful reflection, with less rigidity than formal voting procedures. By promoting collaboration rather than adversarial debate, consensus procedures help the assembly (or a commission or committee) to seek together the mind of Christ”⁴.

In light of the above, we can affirm that the *sensus fidei* is the most adequate dynamic for the permanent reconfiguration of ecclesial life, because it links together all the ecclesial subjectivities –or faithful– through the action of the Spirit and

4 We do have to recognize that the prevalent way in which consensus is understood today may be found in the *Guidelines for the conduct of the meetings of the World Council of Churches*. Although it is long, it is worth quoting it: „some churches around the world, and some parts of the WCC itself, have found that making decisions by consensus is a better way of reflecting the nature of the church as described in the New Testament than is the „parliamentary” approach. In 1 Corinthians 12:12-27, St Paul speaks of parts of the body needing each other. A fully functioning body integrates the gifts of all its members. Similarly, any ecumenical body will function best when it makes optimum use of the abilities, history, experience, commitment and spiritual tradition of all the members. Consensus procedures allow more room for consultation, exploration, questioning and prayerful reflection, with less rigidity than formal voting procedures. By promoting collaboration rather than adversarial debate, consensus procedures help the assembly (or a commission or committee) to seek the mind of Christ together. Rather than striving to succeed in debate, participants are encouraged to submit to one another and to seek to „understand what the will of the Lord is” (Eph. 5:17). The consensus model for decision-making also encourages prayerful listening to one another and growth in understanding between ecclesial traditions. At the same time, it requires discipline on the part of participants and moderators. There must also be rules. But the aim is to arrive at a common mind rather than simply the will of the majority. When consensus is declared, all who have participated can confidently affirm: *It seemed good to the Holy Spirit and to us... (Acts 15:28)*”. *Guidelines for the conduct of the meetings of the World Council of Churches* 2, 2006.

with the purpose of making together the pastoral decisions that best suit the mission of the Church in each place⁵. In this way, it links the discernment to be made by the apostolic ministry with the prior realization of processes of consultation and listening to all the faithful, thus ensuring that the elaboration of pastoral decisions is built among all, so that they are then discerned and ratified by the hierarchy as an expression of the *sensus ecclesiae*. Consequently, the search for consensus is an essential part of a Synodal Church because it allows us to sustain and strengthen ecclesial communion in virtue of baptism and the exercise of co-responsibility.

The implications of this synodal way of proceeding for the apostolic ministry were envisioned during the Council by Bishop De Smedt⁶. He saw in the *sensus fidei fidelium* the pneumatological foundation to live the exercise of the hierarchical ministry *among the faithful*: “*Inter fideles cointelliguntur evidenter membra Hierarchiae*”⁷. That is, all ecclesial subjects –laity, religious women and men, presbyters, bishops and the Pope– walking together. It is a matter of situating oneself again in the People of God, “among the faithful”. Also, in *Dei verbum* 8 we find another key reading. The expression *perceptio*⁸ was used, which refers to a connatural knowledge by means of which the pastors, together with the rest of the faithful, experience a dynamic process that enables the common sense of the faithful⁹. Therefore, walking together is not something optional. It is the indispensable way of proceeding in order to make Church and to achieve the *singularis fiat antistitum et fidelium conspiratio* (DV 10).

We find beautiful examples of this in the tradition of the first millennium. St. Cyprian, bishop of Carthage, proposed the way of “collaborative councils of bishops, priests, deacons, confessors and also (...) a substantial number of lay people (...), because no decree can be established that is not ratified by the consent of the plurality”¹⁰. In the exercise of his episcopal authority, all the faithful participated in the elaboration and verification of decisions so that the decision-taking would be an

5 We find expressions of this vision in the *Aparecida*, 2007, when it affirms that the laity must participate not only in the processes of listening, discernment and decision making, but also in the decision-taking processes in the Church (Cf. *Aparecida* 371). This text has also served as inspiration for the most recent process of restructuring and reform carried out by the *Latin American Episcopal Council* (CELAM). Cf. *Documento de trabajo*, 2021.

6 Cf. AS 3/6, 97. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, Ciudad del Vaticano, 1970-99. From now on: AS.

7 Cf. *Relatio of Lumen gentium* 12 quoted by Gil Hellín, 1995, p. 96-97.

8 Cf. AS 4/5, 704.

9 Cf. AS 3/3, 139.

10 “Sic collatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus pariter ac stantibus laicis facta, lapsorum tractare rationem (...), quoniam nec firmum decretum potest esse quod non plurimorum videbitur habuisse consensum”. Jacques Paul Migne, *Patrologiae Latinae*, Tomus 4 (S. Cypriani), 312.

expression of the advice that the community brought to his ministry according to the principle of essential and pastoral co-responsibility. Thus, having himself participated in the process, the bishop welcomed and ratified the decision. This reminds us that what was and still is at stake is the search for the *sensus ecclesiae* and not the feelings of the few or the many¹¹, because it is always a matter of maintaining the organic communion of the whole People of God¹².

A NEW RECEPTION OF A PNEUMATOLOGICAL ECCLESIOLOGY

The novelty of the current ecclesiological turn is found in the intertwined reading of *Lumen gentium* 12 (*sensus fidei*) and 23 (local Church), which implies the deepening of the pneumatological dimension of all ecclesial life. This is found in the discussions during the drafting of *Lumen Gentium* 12 when the Council Fathers came to the understanding that it is the Spirit who *manifests* through the communicative dynamism that is set in motion by the *sensus fidei* of the whole People of God as a *collective subject* (Noceti, 2017, p. 89-91). This reveals an important aspect of the pneumatological dimension of the Church, which is the recognition that the Spirit makes no distinction of any kind in manifesting. This appears in the *textus receptus* of *Lumen gentium* 12. There, the Council Fathers substituted the expression *exercet* for *manifestat*: “mediante supernaturali sensu fidei totius populi *manifestat*”. This presupposes the understanding that are not the owners of the Spirit, nor of its ways and forms of communicating. Hence, the Council Fathers could sustain that “the Holy Spirit not only sanctifies and guides the People of God through the sacraments and ministries, but also distributes his gifts to each one as he wills, makes him fit and prepares him to undertake various works or services, for the benefit of the *renewal and further edification of the Church*” (Gil Hellín,

11 „The 2004 Directory *Apostolorum Successores* on the Pastoral Office of Bishop emphasizes the organic character of ecclesial communion and participatory bodies (n. 165) and, in the sense of canon 127§2,2, prescribes that the bishop should not depart from the opinions or votes expressed by a large majority unless there are grave reasons of a doctrinal, disciplinary or liturgical nature (n. 171a). Thus, in a consultative body, the faithful whose opinions are solicited by the pastors elaborate together with them decisions concerning the life, government, witness and mission of the community. In other words, the pastors do not govern or accompany the people of God without the faithful whom they are called upon to consult in conformity with the Code or, in the event of „other (institutional) forms of dialogue”, according to what, in their judgment, the pastoral government of their flock requires”. Borras, 2021, p.106.

12 „A so-called Copernican revolution is given, first of all, by the category of the People of God made concrete with the insertion of the second chapter in *Lumen Gentium*. The inclusive notion of the people of God, which underlines above all the common belonging to the Church prior to any differentiation of condition or function, plays a structuring and architectural role; it constitutes the privileged category, the carrying beam of this new model of the Church that the Council laboriously elaborated”. Schickendantz, 2020, p. 112.

1995, p. 99-100). The text highlights the unity between the action of the Spirit and ecclesial renewal¹³.

This makes it clear that the *sensus fidei* is not only an exercise, function or putting into practice of an operation of the intelligence of faith, but it is also, and overall, a *spiritual community dynamic* that enables conversion by linking all the ecclesial subjects together and configuring them as an *organic and co-responsible whole* on the basis of what the Spirit is manifesting through the interaction of the whole People of God, and not just some of them. As Bishop De Smedt explained at the very beginning of the Council, „the teaching body [bishops] does not rest exclusively on the action of the Holy Spirit on the bishops; it [must] also listen to the action of the same Spirit on the people of God. Therefore, the teaching body not only speaks to the People of God, but also listens to this People in whom Christ continues His teaching” (De Smedt, 1962, p. 89-90).

We have to recognize that *Lumen gentium* 12 has not been a text exempt from controversy, both in the conciliar debates and in its unfinished reception during the post-conciliar period. One of the aspects that stands out is the *munus propheticum* of the entire Messianic People, which today is being revalued and deepened. Congar said that this text shows how „the Holy Spirit makes infallible the whole Church as such, and within it each organic part according to what it represents” (Congar, 1963, p. 351). In the framework of this *organic totality* (LG 32) the bishop is the voice of a portion of the People of God —diocese— (LG 23) in which he lives as witness, custodian and guarantor (DV 8), in such a way that magisterial *infallibility* is qualified by being exercised within the *infallibility* of the whole People of God through the practice of the *sensus fidei*. Moreover, this theology and practice brings new implications for ecclesial governance and accountability as well. As canonist John Beal explains, canon 369 of the current Canon Law recognizes that

„the portion of the people of God is primary; both logically and historically, it precedes the bishop and the presbyterate. This portion of the people of God is entrusted (*concreditur*) to a bishop, that is, the bishop is constituted in a fiduciary relationship with the portion of the people of God, a relationship which theologically and canonically is called shepherding.

13 „*Lumen gentium*'s ecclesiology did not understand real involvement in the church exclusively as coming transcendently from Christ and concretely from the hierarchy, as *Mystici corporis* did, but opted often for a more radical theological view, thereby sometimes allowing space for the type of bold and concrete articulation of the Spirit's active involvement in the church seen in articles 4 and 12”. Moons, 2022, p. 313-314. Also, chapter 4 of this Book is one of the best works written on the relation between pneumatology and ecclesiology in the Second Vatican Council. It offers all the core arguments of a pneumatological ecclesiology in *Lumen gentium*.

The bishop is bound by virtue of this fiduciary relationship to act always for the benefit of the portion of the people of God entrusted to him and is, therefore, *accountable* to them for his shepherding. The presbyterate cooperates in the bishop's pastoring function and, therefore, share in a subordinate way in his fiduciary relationship with and accountability to this portion of the people of God" (Beal, 2006, p. 38).

Consequently, the pneumatological dimension of the *sensus fidei* means that the episcopal ministry is mainly qualified by the *testificatio fidei* because it is the Spirit who manifests through all the faithful – *universitas fidelium* – (Vitali, 2012, p. 67) and the bishop is both witness and party, and should live his ministry as service to the rest of the faithful. A new and challenging sign of development and maturity of a Synodal Church, should be that no discernment and decision-taking be made by the hierarchy without prior consultation and listening to the rest of the faithful, nor without procedures of verification and accountability after the decision has been taken. This is a way of proceeding that should not be optional because the relationship and responsibility that the bishop has with the portion of the People of God, or diocese, in which he pastors, binds and obliges him¹⁴. This is expressed in the *Ravenna Document*: "the authority linked to the grace received at ordination is neither a private possession of the one who receives it nor something delegated from the community, but is a gift of the Holy Spirit destined for the service (*diakonia*) of the community and never exercised outside of it. Its exercise includes the participation of the whole community (*St Cyprian*, Ep. 66, 8)" (The Joint Theological Commission for the Theological Dialogue Between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, 2007).

In light of this, the recovery and deepening of the theology and the practice of the *sensus fidei* is a fundamental element of contemporary ecclesiology that fulfills a normative role in the constitution of ecclesial identities from relationships and communicative dynamics that are lived among all of them and bind them and co-constitute them within the one organic subject that is the People of God. A synodal ecclesiology must therefore articulate these communicative dynamics, including listening and discernment. Referring to the synodal processes 2021-2024,

¹⁴ "Canonically speaking this implies that the people of God is seen as a community of people who have come of age (Mündigen) and who therefore must exercise their rights and obligations. It implies that the relationship 'people of God— ministers of the church' cannot be characterized by an 'obedience— order' model, because the purpose of the exercise of authority is to attend to Christ who must work in and through the people. Ultimately this can find an expression in legal terms when ministerium and synodality are both foundational elements of the Church". Wijlens, 2008, p. 342.

Card. Mario Grech sustains „that the strength of the process lies in the reciprocity between consultation and discernment. Therein lies the fruitful principle that can lead to future developments of synodality” (Tornielli, 2021). This way of being and proceeding in the Church expresses the primary form of Christian communion, but, as it is said in the *Document for the Continental Stage*, this “requires a style based on participation, which corresponds to the full assumption of the co-responsibility of all the baptized for the one mission of the Church that derives from their common baptismal dignity” (DEC 11).

The pneumatological dimension of the *sensus fidei* allows us to recognize the manifestation of the Spirit through many mediations, and not only the ministerial one, and will help us to avoid falling into the temptation of wanting to substitute ourselves for the Spirit. However, we have to ask ourselves honestly if we believe that the Spirit manifests freely through all persons and their life stories, through the many charisms, ministries, services and gifts, even in views that are completely different and diverse from our own positions. The latter is also a mediation of the Spirit that we often forget because it can be uncomfortable to listen, talk and discern in common, with others. If we become obstacles to the free manifestation of the Spirit, we will be hindering the building of the *ecclesial we*, which is the Church as the People of God on the way.

COMMUNICATIVE DYNAMICS THAT CONSTITUTE US AS CO-RESPONSIBLE SUBJECTS

If we take a step forward in our reflection, we can sustain that the interwoven reading of the ecclesiology of the local Churches and the theology of the *sensus fidei* forms an ecclesial model, “a vision and practice of the church”¹⁵ based on *relationships and communicative dynamics* through which we co-constitute ourselves and become People of God and discover what the Spirit is saying to the Churches (*Episcopalis Communio* 5.8). Amongst them we can refer to the actions of *consultation, listening, dialogue, common discernment, taking counsel, decision-making, decision-taking and accountability*. The Document for the Continental Stage of the Synod on Synodality recognizes in all of these spiritual mediations and highlights

15 Following Jos Moons, „the specific topics of charisms and *sensus fidelium* imply something broader and more general, namely *a vision and practice of the church*. Here, one would need to speak of the church as a community and of synodality. While these are indeed ecclesiological topics, ultimately, they are rooted in pneumatology. It is because the Spirit dwells in all the faithful, builds up the church through gifts distributed amongst all the faithful, and gives all the faithful a sense of the truth, that the church is to be conceived of as a communion, which, in turn, means that synodality must be part of the governing of the church”. Moons, 2022, p. 330.

how “listening and dialogue are the way to access the gifts that the Spirit offers us through the multifaceted variety of the one Church: of charisms, of vocations, of talents, of skills, of languages and cultures, of spiritual and theological traditions, of different forms of celebrating and giving thanks” (DCS 102).

Francis uses these same *communicative dynamics* to define a synodal Church. He tells us: “a synodal Church is a Church of listening (...). It is a *reciprocal listening* in which each one has something to learn (...). It is listening to God, to the point of listening with him to the cry of the people; and it is listening to the people, to the point of breathing in them the will to which God calls us” (Francis, 2015). The exercise of *reciprocal listening* and *discernment in common* is indispensable in a synodal ecclesiology because it starts from the recognition of the proper identity of each ecclesial subjectivity based on relationships that “mutually complete each other” (AA 6: *mutuo se complent*) (Luciani, 2021, p. 571).

Consequently, Reciprocal listening, as understood today, acquires a binding character since all the faithful form an organic *whole* in which each subject contributes something according to *suo modo et pro sua parte* (LG 31). In this way, “each member is at the service of the other members... [so that] the Pastors and the other members of the faithful are bound to one another by *mutual necessity*” (LG 32). Hence, we cannot separate these communicative dynamics according to ecclesial subjects, because, as Cardinal Suenens explained interpreting the Council’s ecclesiology, “in the People of God, functions, tasks, ministries, states of life and charisms are *organically* united in a multiform network of structural bonds and vital relationships (LG 13)” (Suenens, 1968, p. 10). We never exist as isolated individuals, but rather as co-constituting ourselves in a big *ecclesial we*, as it has been called by theologian Serena Noceti. The complexity and challenge of this communicative dynamic lies in its *inclusive* character because

listening requires that we recognize others as subjects of their own journey. When we do this, others feel welcomed, not judged, free to share their own spiritual journey. This has been experienced in many contexts, and for some this has been the most transformative aspect of the whole process. The synodal experience can be read as a path of recognition for those who do not feel sufficiently recognised in the Church” (DCS 32).

This organic practice of listening is being revived today. In the synodal process, people “spoke of how, after decades of church going, they had been asked to speak for first time” (EC Pakistan)” (DCS 23). They also said that “many emphasised that this was the first time the Church had asked for their opinion and they wish to continue this journey (...), in which all members of the congregation or community can openly and honestly express their opinion (EC Latvia)” (DCS 17). Listening to

the others is a powerful communicative dynamic that opens the path to ecclesial conversion, at all levels. In fact,

“not listening leads to misunderstanding, exclusion, and marginalization. As a further consequence, it creates closure, simplification, lack of trust and fears that destroys the community. When priests do not want to listen, making excuses, such as in the large number of activities, or when questions go unanswered, a sense of sadness and estrangement arises in the hearts of the lay faithful. Without listening, answers to the faithful’s difficulties are taken out of context and do not address the essence of the problems they are experiencing, becoming empty moralism. The laity feel that the flight from sincere listening stems from the fear of having to engage pastorally. A similar feeling grows when bishops do not have time to speak and listen to the faithful” (DCS 33).

Hence, the art of listening will require formation and experience, as well as to provide the necessary means at our disposal, in order to avoid empty discussions based on opinions or cultural wars, such as “to encourage the fuller dissemination of information, to allow consultation and the serene expression of diverse points of view, to support study leading to the maturing of ideas, to frame the exchange and deliberation leading to decision making, to encourage feedback in order to understand the orientations taken, and so on” (Routhier, 2016).

Theologically, this experience of listening and being listened to reveals something more profound such as the the recognition of the other, the awareness of a common baptismal dignity and the consciousness of a shared responsibility in all that concerns the life and the mission of the Church. This is how the *Document for the Continental Stage* puts it: “practices of lived synodality have constituted a pivotal and precious moment to realize how we all share a common dignity and vocation through our Baptism to participants in the life of the Church (EC Ethiopia). This foundational reference to baptism, not as an abstract concept but as a felt identity” (DCS 22). What has emerged throughout the many voices that has been listened to during the synodal path is a lived reception of the text and the spirit of Vatican II that, “in presenting the Church as the people of God, the Council immediately took a stand, more fundamental than the organic and functional distinction between hierarchy and laity, and considered that which is *common to all*: baptism (...). In the Church of God, this fundamental equality of all is the primary fact. There is no super-baptism, there are no castes, no privileges (Gal. 3, 28)” (Suenens, 1968, p. 30-31).

All this calls to imagine an ecclesial life that should be constructed and evaluated by all, by virtue of the horizontality that arises from baptismal dignity. The document on the *Sensus fidei in the life of the Church* of the International Theological Commission expresses it in the following words:

“there is true equality in the dignity of all the faithful, because through their baptism all have been reborn in Christ. By virtue of this equality all, according to their own condition and office, cooperate in building up the Body of Christ. Therefore, all the faithful have the right, and sometimes even the duty, by reason of their own knowledge, competence and prestige, to express to the sacred pastors their opinion on what pertains to the good of the Church (ITC, *Sensus fidei* 120).

During the first consultation phase of the Synod on Synodality, we find this same awareness. Some said how “the experience made [...] has helped to rediscover the co-responsibility that comes from baptismal dignity and has let emerge the possibility of overcoming a vision of Church built around ordained ministry in order to move toward a Church that is ‘all ministerial,’ which is a communion of different charisms and ministries” (CE Italy) (DCS 67). However, there still much to do. Members of the hierarchy also said that: “as bishops we recognize that the baptismal theology promoted by the Second Vatican Council, the basis of co-responsibility in mission, has not been sufficiently developed, and therefore the majority of the baptized do not feel a full identification with the Church and even less a missionary co-responsibility. Moreover, the leadership of current pastoral structures, as well as the mentality of many priests, do not foster this co-responsibility” (CE Mexico) (DCS 66).

As seen here, co-responsibility is essential to a Synodal Church because it’s the way in which baptismal rights and duties are exercised by all members of the Church in order to be and become People of God¹⁶. Cardinal Suenens explained, after the Council, that: “if we were to be asked what we consider to be that seed of life deriving from the council which is most fruitful in pastoral consequences, we would answer without any hesitation: it is the rediscovery of the *people of God as a totality*, as a single reality; and then by way of consequence, *the co-responsibility thus implied*

16 The Argentine theologian Carlos Maria Galli has developed the reception of the ecclesiology of the People of God in Latin America and its theological implications for the life of the Church in virtue of baptism and participation in the common priesthood of the faithful. In speaking of the state of its current reception, the author explains how Pope Francis has achieved a unified reading of *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* and *Ad gentes*. Two important works in this regard are: Galli, 2016a; and the updating of this ecclesiology in the light of Pope Francis is developed by him in Galli, 2016b..

for every member of the church” (Suenens, 1968, p. 30-31). Therefore, in a Synodal Church all the communicative dynamics are not an end in itself, nor can they be lived in a fragmented manner. They have a specific purpose: to *learn* and *take advice* from what has been listened to, and this is a duty proper to those who exercise authority in a co-responsible way, because “the co-responsibility of all in the mission of the Church refers to the exercise of power in the Church, to be exercised always in a synodal way, guided by the *sensus fidelium*” (Brighenti, 2022, p. 215).

RESTITUTIO. A NEW STEP ON THE PATH TO THE CONSENSUS TOTIUS POPULI

The current reception of the theology and the practice of the *sensus fidei* is not limited to what has been presented here. A new communicative dynamic has emerged in the current synodal path (2021-2024). It's called the *restitutio*, which means to *restore* or to *give back* [in Spanish: *restitución*; in Italian: *restituzione*] what was listened and discerned by *all* and by *some* in the local Churches and through the lens of their own reality. Hence, *restitutio* becomes part of the way of proceeding of a synodal Church that must always seek the consensus of the entire People of God through organic processes of interaction and communication amongst *all*. This novelty has been put into practice today through the way in which the *document for the continental stage* (DCS) of the Synod on Synodality was conceived. That is, as it “gathers and restores [*restitutio*] to the local Churches what the People of God of the whole world has said. [This] is meant to guide us and enable us to deepen our discernment” (DCS 105). In this way, another path is opened up to continue deepening and institutionalizing the theology and the practice of the *sensus fidei* in a new synodal ecclesial model.

Ecclesiological speaking, underneath lies the understanding of the Church as “the People of God incarnated in the peoples of the earth, each of whom has its own culture” (*Evangelii Gaudium* 115), that corresponds to “the perception of Vatican II, according to which the socio-cultural particularity of a region (AG 22) is part of the theological definition of a local Church” (Legrand, 2000, p. 139). Here it is relevant to recall what Karl Rahner called the great challenge of the Church after the Council: to become a *Weltkirche* – *world Church* –, which means that the Universal Church only exists in concrete and incarnated communities that are visible

through their own socio-cultural forms¹⁷. In light of this ecclesiological assessment, we can sustain that the *restitutio* supposes a first step towards a vision and practice that will allow to recognize and enhance theological, liturgical, spiritual, pastoral and canonical particularities in each socio-cultural place where the Church exists (EN 62, LG 23, UR 4, AG 19).

Another newness of the *restitutio* is that it does not end necessarily at first in a process of reception or appropriation. It is conceived according to the principle by which “the synodal process has its point of departure and also its point of arrival in the People of God” (*Episcopalis Communio* 1) and this may continue until a consensus of the whole People of God is reached. The words of Cardinal Grech during the inauguration of the *Synod on Synodality* are illuminating:

What would happen if, instead of ending the assembly by handing the final document to the Holy Father, we took another step, that of *returning* the conclusions of the synodal assembly to the particular Churches from which the whole synodal process began? In this case, the final document would go to the Bishop of Rome, who is always and universally recognized as the one who issues the decrees established by Councils and Synods, already accompanied by the consensus of all the Churches. Moreover, the consensus on the document could not be limited only to the bishop’s *placet*, but extended to the people of God whom he summoned again to close the synodal process opened on October 17, 2021. In this case, the Bishop of Rome, the principle of unity of all the baptized and of all the bishops, would receive *a document that jointly manifests the consent of the People of God and of the College of Bishops*: it would be an act of manifestation of the *sensus omnium fidelium*, which would also be at the same time an act of magisterium of the bishops dispersed throughout the world in communion with the Pope (Grech, 2021).

According to this vision *restitutio* comprises the realization of consensus-building *processes* until a consensus of the whole People of God is achieved. This will be reached, „if a decision is accepted by the community of believers as a whole, then it has the seal of validity: in the given circumstances, in the present historical situation, presupposing the general forms and conditions of knowledge

17 “Either the Church sees and recognizes these essential differences of other cultures, within which it must become a world Church, and from this recognition draws the necessary consequences with Pauline audacity, or it remains a Western Church, in the final analysis, thus betraying the meaning of Vatican II”. Rahner, 1980, p. 298.

and thought, the decision should be seen in this way and no other. The *consensus ecclesiae* confirm it” (Hünemann, 2004, vol. 2, p. 440). Consensus is not built from the top, but at the bottom and in a polyhedric form that avoids all homogeneity; it is not elaborated only by *some* but by *all*; it is not linear, but circular and *process-based*; and in returning to the local Churches by means of „restoring or giving back” (*restitutio*) what was said by the People, the voices and claims of the faithful are publicly recognized and have the right to verify (*accountability*) what was gathered in order to discern it anew until the *communio omni populo dei* is reached.

A clear consequence of this *process-based* communicative dynamic, is that in a synodal Church consensus-building cannot only be conceived as the *consensus omnium fidelium* —or the consensus among all the faithful in a generic way— as if believers (*christifideles*) were subjects without diverse identities and lifestyles, or as if consensus refers only to a procedure or a method. Within the framework of the ecclesiology of the local Churches, consensus has to be built on the identity differences that define each *christifideles* as a member of a *people-culture* and integrating gender diversity. Otherwise, consensus will become a means to justify new processes of ecclesial homogenization and cultural colonization, as happened in the second millennium. A synodal Church builds communion without annulling intercultural diversity. This presupposes, as it was in the first millennium, the possibility of different liturgies, theologies, spiritualities and ministries that recognize and integrate the diversities that constitute the human, ranging from socio-cultural to gender. We can sustain that the scope and aim of *restitutio* is to build the *consensus totius populi*¹⁸, that is, of the whole people of God but from the concreteness of its many cultural forms with all its rich and diverse implications for the development of the life and the mission of ecclesial life in each place.

The *restitutio* needs its own method, since listening and discernment acquire relevance and fulfill their *raison d'être* in the phase of consultation that initiates every synodal process. For this, it is necessary to rethink the *traditio-receptio* duology by adding a third element: *traditio-receptio-restitutio*. In the processes of reception, the *sensus fidei* is related to the development of tradition and is usually exercised in a linear way until the implementation of what has been received. However, the process of *restitutio* takes place within the framework of a dynamic and creative tension that is capable of maintaining unity in diversity. First, because it is a matter of reaching the consensus of all the faithful without harming the communion among them. That is, maintaining the balance between *consensus fidelium* and *communio fidelium*. Second, because achieving the consensus of the whole Church must not

18 This expression is developed in Luciani, 2020, p. 165-189; Also in Part II of his Book: Luciani, 2022b.

nullify communion among the Churches. Namely, that the *consensus ecclesiae* not be to the detriment of the diversity proper to the *communio ecclesiarum*¹⁹. Such tensions are proper to the act of giving back or restoring, which entails rethinking the existing articulation between *all*, *some* and *one*, in a circular, reciprocal and permanent way, rather than in a linear or pyramidal way²⁰. This will require an ecclesial awareness and maturity that knows how to distinguish between consensus and communion, and a method or way of proceeding accordingly.

The International Theological Commission offers two relevant texts in this regard. On the one hand, it points out “the circularity between the *sensus fidei* with which all the faithful are marked, the discernment carried out at various levels of realization of synodality and the authority of the one who exercises the pastoral ministry of unity and government”²¹. On the other hand, it defines the purpose of a synodal process which is none other than to reach an agreement in the discernment of the truth since “synodality, as a constitutive dimension of the Church, is expressed in the dynamic circularity of *consensus fidelium*, episcopal collegiality and the primacy of the Bishop of Rome”²². The *restitutio* thus inserts the binomial *traditio-receptio* in a permanent process of development and evolution of the deposit of faith in the light of the inculturation of the Christian Kerygma²³. Here we find the heart of a pneumatolog-

19 Without referring to or knowing this new communicative dynamic, Legrand points out some issues that can be applied to understand it: „however, in other historical periods the churches above all are the subjects of reception within the framework of the *communio ecclesiarum*. In short, must one not express more clearly and decisively reception and ecclesial communion, whose most explicit expression is synodality (infra, section III)? That is to say, must not the privileged places and instruments of the process of reception be the different councils where the churches' communion in faith is expressed, be it regionally or universally? Or again, do not diocesan synods and analogous organs explicate the local communion of all?“. Legrand, 1997, p. 412.

20 In my opinion, the theologian who offers one of the best articulated reflections on the *all-some-one* triad with regard to the decisional processes in the Church is the Italian Serena Noceti. Cf. Noceti, 2020, p. 242-247.

21 “This circularity promotes the baptismal dignity and the co-responsibility of all, values the presence of the charisms infused by the Holy Spirit in the People of God, recognizes the specific ministry of the Pastors in collegial and hierarchical communion with the Bishop of Rome, guaranteeing that the synodal processes and acts are carried out in fidelity to the *depositum fidei* and in an attitude of listening to the Holy Spirit for the renewal of the Church's mission.” International Theological Commission, 2018.

22 “Synodality, as a constitutive dimension of the Church, is expressed in the dynamic circularity of *consensus fidelium*, episcopal collegiality and the primacy of the Bishop of Rome. The Church, affirmed on this foundation, is challenged at all times by concrete circumstances and challenges, and in order to respond to all this in a manner faithful to the *depositum fidei* and with a creative openness to the voice of the Spirit, she is called to activate the listening of all the subjects who together form the People of God in order to reach an agreement in the discernment of the truth and on the path of the mission.” International Theological Commission, 2018.

23 Rahner explains how „there is in fact an evolution of dogma, as is proved by the effective way of working in the Church in the preaching of her doctrine (...). The real intellection of what is revealed and its existential appropriation by man and woman absolutely require that the propositions of faith originally heard be translated into propositions that relate what is heard to the historical-spiritual situation of the person who hears them“. Rahner, 2000, tomo I, p. 59.

ical ecclesiology, which makes it possible to overcome the pyramidal model and offers a polyhedral and reciprocal dynamic by which all ecclesial life is lived in a permanent and processual state of conversion or *ecclesiogenesis*.

If, as we have said, the novelty of the current ecclesiological turn is to be found in the intertwined reading of *Lumen gentium* 12 (*sensus fidei*) and 23 (local Churches), this means then that the Church is defined not only by being the People of God (constitutive dimension), but above all by becoming the People of God (constituent dimension) in every place, time and epoch. Therefore, the circularity and interaction between *traditio*, *receptio* and *restitutio* continues with further processes and phases of consultation, listening, communal discernment and elaboration of decisions that make it possible to build the *communio totius populi* as a precondition for proceeding to the act of decision-taking that expresses and represents the *consensus omnium populo dei*. This is the most appropriate form of ecclesial consensus in a synodal Church.

Finally, the *restitutio* —or giving back— to each *portio Populi Dei* of what was gathered during the consultation and listening processes, allows all the faithful to exercise an act of *recognition*, *verification* and *corroboration* that qualifies the *consensus of the whole People of God* in a *Church of Churches*. This is not a new practice. We find it in the tradition of the Church. This is the case of St. Cyprian's golden rule that reads: *Nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere*. For this bishop, *taking counsel* from the presbyterate and *building consensus* with the people shaped his episcopal exercise. He had to devise methods that made this way of proceeding possible because he did not take a decision until a consensus with the people was achieved. This meant, concretely, that sometimes he had to repeat over and over again the processes of consultation, listening, discernment in common and elaboration of decisions. Each successive process led to a new deepening of what had been previously experienced. Consensus building was not understood as a linear or pyramidal process.

St. Cyprian had even practices that today could be set as examples of ecclesial *accountability*, to the point of involving the community in the election of bishops. In one of his synodal letters we find a sample: "God commands that the priest be chosen in the presence of all the people, that is, he teaches and manifests that episcopal consecrations are not to be made except with the knowledge of the people and in their presence, so that in the presence of the people the crimes of the bad or the merits of the good may be discovered and thus, with the suffrage and examination of all, the ordination may be just and legitimate"²⁴. This is perhaps

24 Synodal Letter of the Council of Carthago (254), *In causa Basilidis et Martialis Cyprianus, Epistulae*, 67. IV,2.

the high point, not without complexity, in the current reception of the *sensus fidei fidelium*. One in which we have to learn how to recover and put into practice the classic principle with which we started this reflection and that provides the value of the new communicative dynamic mentioned above (*restitutio*): “what affects all must be dealt with and approved by all”.

OPEN CONCLUSION

Let us finish by evoking the words of Pope Paul VI in his opening speech at the second session of the Council on September 29, 1963. He expressed the “desire, the need, and the duty of the Church finally to provide *a more complete definition* of herself.” In this new phase of the Council’s reception, we are faced with the challenge of building a *Synodal Church* for the third millennium by advancing in the hermeneutics and the reception of the Church as People of God walking together in each place and time. This can only happen by building a new institutional model inspired by a *synodal ecclesiality* able to mature the articulation amongst the *all* (People of God), the *many* (collegiality) and the *one* (primacy).

The aim is to reach an *effective synodalization* of all ecclesial life, and not remain only in mere formal or isolated procedural modifications. It is here where the role of the theology and the practice of the *sensus fidei* finds today its place and challenge as it is the most appropriate dynamic for the permanent reconfiguration of the whole life and mission of the Church. As mentioned above, this synodal way of proceeding links all the ecclesial subjectivities –*faithful*– to one another through the action of the Spirit and with the aim of walking together.

We can conclude with Francis’ words to the Diocese of Rome, before the opening of the *Synod on Synodality*: “the theme of synodality is not just a chapter in a treatise on ecclesiology; even less is it a passing fashion, a slogan, or a new term to be used and exploited in our meetings. No! Synodality expresses the nature of the Church, its form, its style, and its mission. Thus, when we speak of *a Synodal Church*, we should not consider that title to be one among others or a way of conceiving the Church with a view to alternatives (...). I am following what we may consider the first and most important manual of ecclesiology, the book of the Acts of the Apostles” (Rome, 18-9-2021) (Francis, 2021). We are therefore facing the great challenge of the *synodalization* of the whole Church at the level of relationships, communicative dynamics and ecclesial structures. The *restitutio* is a step forward in giving institutional form to this challenge that the Spirit is asking of us for the Church of the third millennium.

Bibliography:

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II (1970-1999)*. Vaticanum: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Aparecida, the V General Conference of the Latin American and Caribbean Episcopate (2007). Downloaded from: <https://www.celam.org/aparecida/Ingles.pdf>.
- Beal, J. P. (2006). The consultation in Church governance. *Canon Law Society of America Proceedings*, 68, 25-54.
- Beinert, W. (1971). Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (*sensus fidei*) als eine dogmatischen Erkenntniskriterium. *Catholica* 25, 271-301.
- Borras, A. (2017). Ecclesial synodality, participatory processes and decision-making procedures. A canonist`s point of view. In: A. Spadaro, C. M. Galli, *For a missionary reform of the Church* (218-248). New York: Paulist Press.
- Borras, A. (2021). La sinodalidad como elaboración conjunta de decisiones: salir del punto muerto del *votum tantum consultivum*. *Revista Teología*, 135, 93-111.
- Brighenti, A. (2022). O exercício do ministério presbiteral e a corresponsabilidade na missão da Igreja. *Seminarios*, 231, 205-224.
- Congar, Y. (1963). *Jalones para una teología del laicado*. Barcelona: Editorial Estela.
- De Smedt, E.-J. (1962). *The Priesthood of the Faithful*. New York: Paulist Press.
- Documento de trabajo. Renovación y reestructuración del CELAM (2021). Bogotá: Editorial CELAM.
- Francis (2017). *Address on the occasion of the 25th Anniversary of the Catechism of the Catholic Church, October 11, 2017*. Downloaded from: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171011_convegno-nuova-evangelizzazione.html.
- Francis (2021). Discurso del santo padre Francisco a los fieles de la diócesis de Roma. Downloaded from: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/september/documents/20210918-fedeli-diocesiroma.html>.
- Galli, C. M. (2016a). Il Popolo di Dio missionario: la ricezione della *Lumen Gentium* in America Latina. In: G. Tangorra, *La Chiesa, mistero e missione: a cinquant'anni dalla Lumen gentium (1964-2014)* (251-290). Città di Vaticano: Lateran University Press.
- Galli, C. M. (2016b). La reforma misionera de la Iglesia según el papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios, In: C. M. Galli, A. Spadaro (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* (51-77). Santander: Sal Terrae.
- Gil Hellín, F. (1995). *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*. Vaticanum: Libreria Editrice Vaticana.
- Grech, M. (2021). *Moment of reflection for the beginning of the synodal process. Message of Cardinal Mario Grech*. Downloaded from: https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/opening/12.-MESSAGGIO_GRECH-IT.pdf.

- Hünemann, P. (2004). Lumen Gentium kommentiert von Peter Hünemann. In: P. Hünemann, B. Jochen Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Freiburg: Herder.
- International Theological Commission (2018). *Synodality in the life and the mission of the Church*. Downloaded from: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html.
- Legrand, H. (1997). Reception, sensus fidelium, and synodal life: an effort at articulation. *Jurist*, 57, 405-436.
- Legrand, H. (2000). Iglesia(s) local(es), Iglesias regionales o particulares, Iglesia católica. In: J. C. Scannone and others, *Iglesia universal. Iglesias particulares*. Buenos Aires: San Pablo.
- Luciani, R. (2020). Reforma, conversión pastoral y sinodalidad. Un nuevo modo eclesial de proceder. In: R. Luciani (ed.), *En camino hacia una Iglesia Sinodal: de Pablo VI a Francisco* (165-189). Madrid: PPC.
- Luciani, R. (2021). Hacia una eclesialidad sinodal ¿Una nueva comprensión de la Iglesia Pueblo de Dios?. *Horizonte*, 59, 547-581.
- Luciani, R. (2022a). La sinodalità come processo di riconfigurazione teologico-culturale delle chiese locali. *Credere Oggi* 247, 113-132.
- Luciani, R. (2022b). *Synodality. A new way of proceeding*. New York: Paulist Press.
- Moons, J. (2022). *The Holy Spirit, the Church, and Pneumatological Renewal*. Leiden: Brill.
- Noceti, S. (2017). Sensus fidelium e dinamiche ecclesiali. *Marriage, Families and Spirituality* 23, 86-98.
- Noceti, S. (2020). Elaborare decisioni nella Chiesa. Una riflessione ecclesiological. In: R. Battocchio, L. Tonello (eds.), *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa* (242-247). Padova: Messaggero.
- Palazzi, F. (2007). La tierra en el cielo. Disertación sobre el dogma de la Asunción de la Beata Virgen María. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Rahner, K. (1980). Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*. Band 14. Einsiedeln: Benzinger Verlag.
- Rahner, K. (2000). Sobre el problema de la evolución del dogma. In: K. Rahner, *Escritos de teología*. Madrid: Cristiandad.
- Routhier, G. (1995). Évangile et modèle de sociabilité. *Laval Théologique et Philosophique*, 51/1, 3-5.
- Routhier, G. (2016). La synodalité dans l'Église locale. *Scripta Theologica*, 48, 695-696.
- Schickendantz, C. (2020). A la búsqueda de una completa definición de sí misma. Identidad eclesial y reforma de la Iglesia en el Vaticano II. *Teología y vida* 61/2, 99-130.

- Suenens, L.-J. (1968). *Coresponsibility in the Church*. New York: Herder and Herder.
- The Joint Theological Commission for the Theological Dialogue Between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (2007). *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority, Ravenna, October 13*. Downloaded from: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese.html>.
- Tornielli, A. (2021). Interview to Cardinal Mario Grech. *The Roman Observatory*, may 21. Downloaded from: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2021-05/sinodo-obispos-entrevista-cardenal-grech.html>.
- Vitali, D. (2012). *Lumen Gentium. Storia, Commento, Recezione*. Roma: Studium.
- Wijlens, M. (2008). The doctrine of the People of God and hierarchical authority as service in Latin Church legislation on the Local Church. *The Jurist*, 68, 328-349.

THE HEART OF THE CURRENT RECEPTION OF THE ECCLESIOLOGY OF THE PEOPLE OF GOD. “NEW PATHS IN THE THEOLOGY AND PRACTICE OF *SENSUS FIDEI*”

SUMMARY

The current synodal process is fostering a deepening of the *sensus fidei*, as a precious theological treasure in the listening of the Spirit on the part of the People of God. It supposes an *ecclesiological turn*, which has its novelty in the intertwined reading of *Lumen gentium* 12 (*sensus fidei*) and 23 (local Churches). It foresees a new reception of pneumatology and a spiritual and binding dynamic of all the faithful, and introduces *restitutio* (or giving back) as a new step on the way to build the *sensus totius populi*. We are living an ecclesial stage in which a first emergence of what will be a *synodal ecclesiality* can be appreciated, though not fully yet theorized. We will try to develop this in the following contribution.

Article submitted: 21.04.2023; accepted: 01.06.2023.



**STUDIA PATRYSTYCZNE
I ŚREDNIOWIECZNE**



Słowa kluczowe: Orygenes; egzegeza; Psalmi; *Codex Monacensis Graecus 314*

Keywords: Origen; exegesis; Psalms; *Codex Monacensis Graecus 314*

*José Alviar*¹

UNIVERSIDAD DE NAVARRA, PAMPLONA, SPAIN

ORCID: 0000-0001-8492-4320

A DECADE OF RESEARCH ON ORIGEN'S HOMILIES ON THE PSALMS (*CODEX MONACENSIS GRAECUS 314*)

INTRODUCTION

In April of 2012 Marina Molin Pradel, while updating the catalogue of the collection of Greek manuscripts of the Bavarian State Library in Munich, came upon a 12th century codex containing 29 homilies on the Psalms. Though annotations on the manuscript seemed to point to Michael Psellos as the author, Molin Pradel noticed the correspondence between four of the homilies on Psalm 36 and Origen's first four homilies on the same Psalm (until then known only in Rufinus's Latin translation). She likewise noted the coincidence of portions of other homilies in the codex with textual fragments attributed to Origen in the *catenae*. These, along with other indicators, led her to suspect that the whole set of 29 homilies was part of the group of long-lost homilies of Origen on the Psalms, of which Jerome had provided a list in his *Letter 33* (Molin Pradel, 2012, 2014).

The patristic scholar Lorenzo Perrone was called upon to assist in the task of ascertaining the homilies' authorship. As Perrone transcribed and studied the

¹ Professor José Alviar - born in 1955, Catholic priest, professor of dogmatic theology at the University of Navarra in Pamplona (Campus Universitario, Pamplona 31009, Navarra, Spain). He specializes in eschatology and theology of inculturation.

manuscript, he arrived at a reasonable certainty that the homilies were indeed Origen's. Thus on 11 June 2012 the Bavarian State Library publicly announced the news of the recovery of 29 homilies attributed to Origen. The event set off a flurry of meetings among Origen scholars, as well as the publication of early transcriptions of some homilies and initial research results (Perrone, 2012a, 2012b, 2013a, 2013b, 2013c, 2013d, 2014d, 2015b). One early fruit of the meetings among scholars was an extensive monographic section published in *Adamantius* in 2014 (Barilli et al., 2014), followed by further articles on the discovery and its significance (Perrone, 2016c, 2017b, 2017c, 2017h; Trigg, 2019). Understandably, Perrone figured prominently among the scholars who transmitted the first news and research findings. His most significant publications would later be collated and published in one volume (Perrone 2021a).

The excitement among scholars was understandably great, for not since the finding 70 years earlier of the Tura manuscript (containing, among others works, Origen's *Dialogue with Heraclides* and *Treatise on the Passover*) had a comparable discovery been made in the field of Origenistic studies. With the recovery of 29 homilies on the Psalms, the total number of Origen's homilies available in the original Greek had all of a sudden jumped from 21 to 50.

Perrone proceeded with the preparation of a critical edition of the 29 homilies, with the collaboration of M. Molin Pradel, E. Prinzivalli, and A. Cacciari, and finally published it in 2015, in the Berlin GCS collection (Perrone et al., 2015). Perrone would subsequently publish a two-volume critical edition in Italian, with an introduction and annotations (Perrone, 2020/2021); and in 2020 J. W. Trigg would publish an English translation of the homilies, with notes and an extensive introduction (Trigg, 2020).

As of this writing, more than a decade has elapsed since the discovery of the Munich codex (often referred to in Origenistic circles as the *Codex Monacensis Graecus 314*). The publication of research articles on the rediscovered Origen homilies has not abated after the first years, but rather continued vigorously. Now would seem to be a propitious moment for presenting the *status quaestionis*, an overall view of the studies published to date on the matter, identifying the principal avenues of research opened by the access to Origen homilies previously unknown to scholars. Although the present survey does not pretend to be exhaustive, it does aim to be sufficiently indicative of the different types of studies that the 29 new homilies have given rise to. In broad terms, it may be affirmed that the homilies have provided new and deeper lights on the figure of Origen himself; on his exegetical method; on the milieu in which he lived and worked; on the mode of transmission of his texts to later generations. We shall structure the rest of this article according to these lines of research.

1. THE FIGURE OF ORIGEN

The homilies provide, in the first place, a better picture of Origen near his life's end – the “ultimate” Origen, as Perrone would put it (Perrone 2015c, 2015d, 2017g, 2018a). This late dating is possible thanks to diverse clues found in the homilies themselves: e.g. mention by Origen of his experience as a youth (Ps77H2); allusion to a previous work (his *Commentary on Hosea*, counted by Eusebius among Origen's later works) (Ps77H9); rectification of an opinion (earlier expressed in *Contra Celsum*, written in 248 A.D. approximately) relative to the assignment of nations to angels (Ps77H8). Such indications permit the dating of at least some of the homilies to a time shortly before Origen's arrest and torture during the Decian persecution of 251. Even at this late stage of his career, Origen may be seen to maintain a lively, inquisitive mind, ever in search of fresh understanding of the Scriptures (Perrone, 2015d, p. 27). This characteristic is indicative of how Origen lived out his conviction regarding the limitless possibilities of biblical comprehension and spiritual progress.

The homilies likewise provide us with a more detailed picture of the cultural milieu and ecclesial context in which Origen lived and moved. There are indications in his homilies that Christian believers gathered regularly – at least weekly (Trigg, 2020, p. 21), possibly daily (Monaci Castagno, 2014), to listen to the reading of Sacred Scripture and their explanation, at times in the context of a eucharistic celebration. The attendees would seem to have comprised a mixed lot, of both catechumens and the initiated (Monaci Castagno, 2014).

The homilies often reflect Origen's lofty conception of his role – not so much that of a philologist or grammarian (though he did put such aspects of expertise into play when preaching), as that of a man of prayer and wisdom – a *didáskalos*, a master of scripture, after the model of Jesus Christ himself (Perrone 2014a, 2017b, 2017h). The homilies reveal a preacher possessing a vast culture, familiar with the Hellenic tradition in areas such as music, astronomy, games, zoology, as well as with the Philonian tradition of interpretation. Still, Origen employed this knowledge not to impress his listeners, but with a view to providing them with salutary guidance for daily conduct (Solheid, 2019). At the same time, he shared with his contemporaries certain attitudes. One study (Niehoff, 2020) on his consideration of biblical women shows how Origen, essentially following Paul (but possibly also influenced by Hellenistic Jewish oral tradition as well as his own mentality regarding women) interprets biblical characters like Eve, Sarah, and Hagar allegorically, as representing waypoints towards the goal of being a true Christian. This contrasts with his more literal interpretation of the biblical patriarchs, whose persons and conduct he takes as exemplars of the perfection to which every Christian must aspire. Still,

in at least one instance (Judith and her prayer) Origen does present a woman as a paradigm of piety.

The homilies likewise provide a more detailed picture of Origen's exegetical method – his careful consideration of discrepancies among extant biblical versions (Cacciari, 2014; Mitchell, 2017; Perrone, 2013d, 2016c) and his use of the Hexapla to dilucidate doubts (Trigg, 2020, p. 12). Such examples of Origen's methodical proceeding reinforce the long-established view that he took textual criticism extremely seriously, with a view to extracting spiritual meanings that were valid and beneficial to his audience (Perrone, 2018c, 2019, 2020a). Origen consistently sought to offer to his listeners a *theología*, or discourse on God, that would nourish them in their spiritual pilgrimage. In Perrone's words, "theology' (θεολογία) leads to 'sanctification' (ἀγιασμός)" (Perrone, 2017d, p. 150); for Origen, theology and life were tightly bound.

An in-depth study (in the form of a whole book) of Origen's exegetical procedure as reflected in the 29 Psalms has been published recently by M. R. James, who corrects the impression of "arbitrariness" provoked by Origen's allegorical method. James argues that Origen followed certain rules in pursuit of an objective: not so much the understanding of the meaning of particular texts, but –more deeply– learning to speak in a fashion that emulated Scriptures' use of language: "For Origen, the goal of interpretation is to acquire the capacity to speak according to the example of the Scriptures, which I refer to as 'learning the language of Scripture'" (James, 2021, p. 4).

The homilies also confirm that the question-and-answer method was Origen's preferred way of going about the verse-by-verse commentary of biblical texts, as it had the didactic advantage of keeping alive the audience's interest (Mitchell, 2016). Some homilies contain clear instances of Origen employing rhetorical methods to render his discourse more forceful and effective (Cacciari, 2019a; Nieścior, 2022; Trigg, 2020, p. 8). Yet other homilies reveal how conscientious he was in his choice of terms and comparisons (drawn from nature, human anatomy, music, biblical narratives), as he constantly searched for those that were particularly eloquent or effective in transmitting his ideas (Limone, 2019; Perrone, 2016a, 2019; Somos, 2019).

An important group of studies have focused on Origen's identification of the speaker (*prósōpon*) of the Psalms. Though Origen often identifies this speaker as Christ, on occasion he understands that it is the Church who is speaking, thereby producing a kind of dialogue between Christ and his members (Grzywaczewski, 2022; Perrone, 2016b, 2018c; Trigg, 2020, pp. 13-14).

The notable richness of Origen's style as a homilist may be explained not only by the vast culture he possessed, but also by the challenge he faced of making

himself understood by the variegated audience of 3rd-century Caesarea – listeners coming from very diverse cultural and religious backgrounds. This required of him, as a preaching scholar, sometimes to adapt texts, to paraphrase, to quote from memory, to compare and evaluate divergent biblical versions (Barilli, 2014b; Neri, 2016), and at times even to coin new expressions (Cacciari, 2018).

2. ORIGEN'S THEOLOGY

The newly-found homilies provide a more detailed look into key aspects of Origen's theological thinking – first and foremost, his Christology. Two homilies on Ps 15 employ the framework of *katábasis-anábasis* to expound the mystery of Christ. This mystery begins with the Logos's descent, first into the world (at incarnation) and then (upon death) into the underworld (*háidēs*); and is subsequently completed with the resurrected Christ's ascent to heaven. All the while, when describing this trajectory, Origen insists on the double (heavenly/earthly) character of Jesus – on the one hand, his full communion (as the Son) with the Father; and on the other, his authentic humanity (maintaining in his body the traces of the passion, even after his resurrection and ascension) (Perrone, 2014b, 2014c; Simonetti, 2016). Even as he asserts Christ's divinity, Origen expresses his unique relation to the Father in disputable bold terms (Ps15H1.3): only the Father is *anendeés*, needing no one else; whereas Christ is *endeés*, dependent, on the Father (Perrone, 2014b, p. 330).

Intricately linked to Origen's Christology is his pneumatological doctrine. In his homilies Origen talks of the crucial role of the Holy Spirit in the sanctification/deification of the human person (composed, in typical Origenistic fashion, of *pneûma*, *psūkhē* and *sôma* – a trichotomic schema that allows Origen to defend the idea of human connection with the divine Spirit–, as well as the Holy Spirit's role in Sacred Scripture and in the lives of the faithful empowered by the Spirit's gifts) (Perrone, 2018b). This divine action raises humans to a new mode of being – familiar, filial relation with the Father (Cacciari, 2020).

The homilies also reflect Origen's conception of creation – in the first place, of the cosmos as a reality permeated by the presence of angels (Perrone, 2017f). As regards the human creature, Origen insists in his homilies on the importance of the body, maintaining that it is the entire human person who is destined for deification. Thus, while it is true that Origen puts the material body in the lowest rung of his tripartite schema, he yet holds that virtuous use of the body plays a crucial role in a person's salvation. As Origen eloquently says in his homily on Psalm 81, the body is like an instrument on which we make music for God (Interi, 2019; Somos, 2019; Trigg, 2020, p. 27).

The human body will finally be bestowed with incorruption by God, to complete the divine project of glorification of the human creature. This mystery is linked by Origen to that of the resurrected Christ, who is ever the archetype for the human being (Perrone, 2017a). We thus see how Origen's eschatology and anthropology connect deeply with his Christology and soteriology, for it is the resurrected Christ who is the paradigm in which human beings will participate as glorified creatures.

Origen's ecclesiology likewise appears with profundity in the homilies. Although no monographic study has yet focused on this subject, J. W. Trigg has already pointed out the interest offered by a number of homilies that develop the idea of the Church as the body of Christ:

In four separate homilies Origen affirms that, since all believers constitute Christ's body, what we do or fail to do for any other believer, we do or fail to do to Christ. Thus any offense committed against another Christian believer, is done against Christ (Ps15H1.3, Ps36H3.12, Ps73H3.6, Ps81H.4). The Church is one "place" (*tópos*) where God dwells because we are all one in Christ (Ps67H2.8). The gathering of believers in unity is a prefiguration of eschatological unity when God will be all in all (Ps67H1.6). Still, before the final consummation, the Church is only "in part" the body of Christ (Ps15H1.6, Ps67H1.6) living the same experience short of perfection in which "we know in part" and "we prophesy in part" (Ps67H1.6, Ps67H2.3, Ps77H4.9) (Trigg, 2020, pp. 28-29).

Although Origen's zeal for expounding orthodox doctrine is in the foreground of his preaching, we also get a glimpse in his homilies of the variegated backdrop of heresies then in vogue, particularly Marcionism, Valentinianism, and Basilideanism. The mention of these heresies, in the context of Origen's denunciation of all heterodoxy, reveals how ebullient was the theological atmosphere in Origen's time, and how strong was his concern over the rise of theories incompatible with Christian doctrine (Le Boullec, 2014).

In some homilies we find indications of Origen's contact with Jews and Jewish doctrines and traditions – a sign of the proximity between Jews and Christians in the multicultural environment of Caesarea. Significantly, though Origen shows some familiarity with Jewish feasts, he considers these as superseded by the new dispensation. Thus he holds that the only way to celebrate such feasts is to meditate on their spiritual meaning, seeking their deeper significance (Fürst, 2014; Prinziavalli, 2015a). Interestingly, though Origen sometimes holds the Jews ultimately respon-

sible for the fall of Jerusalem, at other moments he maintains that it is the “opposing powers”, i.e. the power of evil, which is the root cause of the destruction of the holy places as well as of the actions of the Jews against Christ (Cacciari, 2019b).

As for Origen’s relation with philosophy, it is possible to detect elements of Greek thought that are present in his homilies on the Psalms, thanks to his use of certain words or set of words; his linguistic register; his employment of particular images and metaphors; his recourse to specific concepts or doctrines (Barilli, 2014a). In particular, it is possible to detect the presence of the Platonism of his time (as formulated by Philo), and other notions of Hellenistic culture, as from the fields of cosmology and music (Perrone, 2015a).

On an intertextual level, a number of studies have brought to the fore the connections established by Origen in his homilies, between the Old Testament and the New – in particular, between the Psalms and Genesis (more specifically, the cosmogenic narrative in Genesis 1) (Perrone, 2017a), as well as between the Psalms and New Testament books (Gospels, Acts, Pauline epistles) (Perrone, 2021b). Origen’s interpretative principle of the unity between the Old and New Testaments infuses dynamism and opens new horizons in his quest for the deepest spiritual meaning of biblical texts. He works with the conviction that the Psalms may be better understood in the light of their Gospel fulfillment and, conversely, that the person and action of Christ are illumined by the Psalms quoted in the Gospels as referring to him.

3. THE STORY OF THE TRANSMISSION OF ORIGEN’S TEXTS

The homilies have, furthermore, allowed a more in-depth analysis of the connections between Origen’s original texts and their transmission through Rufinus, Jerome, and the compilers of the *catenae*. In the first place, they have permitted something hitherto infeasible – the direct, side-by-side comparison between Rufinus’s Latin version of four homilies on Psalm 36, and Origen’s four homilies in the original Greek, thereby facilitating a more grounded evaluation of Rufinus’s role as a translator of Origen into Latin. This intriguing comparison has been carried out principally by Prinzivalli (Prinzivalli, 2014, 2015b, 2016), to reveal that Rufinus did not perform a servile translation of the original texts. As becomes evident from the edition in parallel columns of the Greek and Latin versions, Rufinus sometimes shortened and at other times added to Origen’s original text, and this for varied reasons. Certain alterations he made from practical motives, e.g. eliminating untranslatable terms or redundant biblical quotations. Other changes he introduced with what we might call editorial motives: simplification of a complicated discussion, ar-

gumental enhancement (i.e. amplification of a paragraph, or substitution of one biblical citation for another more suitable). In yet other instances, Rufinus performed more significant textual operations to circumvent doctrinal ambiguities (e.g. hints of subordinationism or of ontological fusion between the Logos and the human soul). This proactivity in working with Origen's texts suggests that Rufinus understood his role as being more than that of a translator from Greek into Latin. He considered himself, rather, as a renderer of Origen's teaching to an audience with a different cultural and theological outlook. In Prinzivalli's words, his work was one of "cultural mediation" (Prinzivalli, 2014, p. 196). This conclusion – largely validating Rufinus's role as a transmitter of Origen's works, yet recognizing the liberties he took with Origen's texts – is similar to that reached by other scholars regarding other translations by Rufinus (e.g. of Origen's *De principiis* – see the recently published critical edition in Spanish by Fernández, 2015, p. 81).

In an analogous way, the recovery of Greek homilies of Origen has facilitated a more nuanced evaluation of Jerome's homilies on the Psalms (of which 74 are conserved). Jerome's authorship of these homilies has in the past been questioned by scholars who claimed that Jerome merely translated, and did some minor redaction work on, Origen's homilies on the Psalms. It has now become possible, thanks to the discovery of the Munich codex, to perform a comparison between some of Origen's homilies on the Psalms and the corresponding homilies by Jerome. The conclusion, in brief terms, is that, while Jerome does show some dependence on Origen, he also uses a fair bit of originality in commenting the Psalms (Bogataj, 2021; Orlandi, 2018).

The discovery of the Munich codex came at a propitious moment, for an ambitious effort had earlier been launched (principally by a team of researchers at the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities) to reconstruct Origen's interpretation of the Psalms, on the basis of the *catenae* fragments. This laborious undertaking was greatly helped by the new availability of a sizable set of homiletic texts by Origen on the Psalms. In the Berlin GCS edition, for instance, homily texts coincident with *catenae* fragments are highlighted in bold letters. Even a cursory glance shows that the compilers of the *catenae* did indeed extract from Origen's original texts... but also often abbreviated them. Thus, the *catenae* fragments are a valuable source for the reconstruction of Origen's exegesis of the Psalms, but need to be treated with some caution.

CONCLUSION

In 1998 an Origen scholar, R. Heine, had made the following perceptive assessment (in a paper that was published years later: Heine, 2015, p. 48): “This entire corpus (of Origenistic works on the Psalms) has perished in its original form. And that, I think, is one of the greatest losses of Christian literature.” Now, after the finding of *Codex Monacensis Graecus 314*, scholars may congratulate themselves over the fact that, all at once, a significant portion of this lost treasure has been recovered. From the studies already published on the recently recovered material, and which we have briefly surveyed in this article, we may affirm that what another scholar of early Christianity (M. Fédou) forecast in his review of the CGS edition of the homilies has been fulfilled: “The entire collection should surely give rise to important studies in the years or decades to come” (Fédou, 2019, p. 143).

The *status quaestionis* that we have here offered serves to illustrate effectively the enrichment of Origenistic and early Christian studies that the new collection of Origen homilies has brought about. Even within the short time frame of scarcely more than a decade, important research results have already been obtained. We now have a more complete picture of Origen as preacher, exegete, and theologian; of the milieu in which he lived and exercised his ministry (cultural environment, ecclesial setting, heretical currents); of the manner in which his texts were transmitted to later generations, through the mediation of Rufinus, Jerome, and the *catenae* compilers. On a deeper level, we now have a reinforced impression of the underlying unity in Origen’s thinking, for all its 3rd-century limitations. He viewed theology and Christian life as mutually dependent; saw the Old and New Testaments as intertwined; understood the human creature’s final destiny as intrinsically linked to the person and saving work of Christ.

The impact of the discovery of the new homilies, we may therefore say, was not limited to the explosive moment of the 2012 announcement; even now it continues and grows deeper in the world of Origen scholarship.

List of Sources:

- Barilli, C. (2014a). Elementi di filosofia nei commenti di Origene ai Salmi. In: *Adamantius*, 20, pp. 147-159
- Barilli, C. (2014b). La lingua delle nuove omelie sui Salmi: osservazioni introduttive. In: *Adamantius*, 20, pp. 226-237
- Barilli, C. et al. (2014). Origene commentatore dei Salmi: dai frammenti catenari al Codice di Monaco. In: *Adamantius*, 20 (2014), pp. 6-287
- Bogataj, J. D. (2021). Jerome's Interpretation of the Transfiguration in the Light of Some Recent Patristic Discoveries (Origen, Fortunatian, Chromace). In: *Theological Quarterly*, 81 (2), pp. 309-323
- Cacciari, A. (2014). Nuova luce sull'officina origeniana. I LXX e "gli altri." In: *Adamantius*, 20, pp. 217-225
- Cacciari, A. (2018). Sugli *hapax legomena* nelle "Homiliae in Psalmos" origeniane. In: *Adamantius*, 24, pp. 360-370
- Cacciari, A. (2019a). Il greco di un cristiano: il caso di Origene. Note sintattiche e stilistiche in margine a un passo origeniano (Homilia II in psalmum LXXVI). In: *Rudiae. Ricerche sul mondo classico*, 5, pp. 83-98
- Cacciari, A. (2019b). The Fall of Jerusalem in Origen's Newly Discovered Homilies on the Psalms. In: B. Bitton-Ashkelony, 'O. 'Ir-shai, A. Kofski, H. Newman, L. Perrone (eds.). *Origeniana duodecima* (91-108), Leuven-Paris-Bristol: Peeters
- Cacciari, A. (2020). La *parrhesia* in Origene: in margine alle nuove Omelie sui Salmi. In: *Paideia*, 75, pp. 69-86
- Fédou, M. (2019). Bulletin de théologie patristique grecque. In: *Recherches de Science Religieuses*, 107 (1), pp. 137-168
- Fernández, S. (2015). *Orígenes, Sobre los principios: introducción, texto crítico, traducción y notas*, Madrid: Ciudad Nueva
- Fürst, A. (2014). Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomelien des Origenes. In: *Adamantius*, 20, pp. 275-287
- Grzywaczewski, J. (2022). Christ as the Persona Speaking according to Origen's First Homily on Psalm 15(16). In: *Collectanea theologica*, 92 (29), pp. 65-86
- Heine, R. E. (2015). Restraining Origen's Broken Harp: Some Suggestions Concerning the Prologue to the Caesarean Commentary on the Psalms. In: B. E. Daley and P. R. Kolbet (eds.), *The Harp of Prophecy: Early Christian Interpretation of the Psalms* (47-74), Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press
- Interi, T. (2019). Body and flesh in Origen's newly discovered "Homilies on the Psalms." In: *Adamantius*, 25, pp. 408-417
- James, M. R. (2021). *Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation*, Leiden: Brill

- Le Boulluec, A. (2014). La polémique contre les hérésies dans les “Homélies sur les Psaumes” d’Origène (Codex Monacensis Graecus 314). In: *Adamantius*, 20, pp. 256-274
- Limone, V. (2019). *Ousia* in Origen: The Use of the Term in Light of the Homilies on the Psalms. In: B. Bitton-Ashkelony, ‘O. ‘Ir-shai, A. Kofski, H. Newman, L. Perrone (eds.). *Origeniana duodecima* (643-658), Leuven-Paris-Bristol: Peeters
- Mitchell, M. M. (2016). “Problems and Solutions” in Early Christian Biblical Interpretation: A Telling Case from Origen’s Newly Discovered Greek Homilies on the Psalms (Codex Monacensis Graecus 314). In: *Adamantius*, 22 pp. 40-55
- Mitchell, M. M. (2017). Origen and the Text-Critical Dilemma: An Illustration from One of His Newly Discovered Greek Homilies on the Psalms. In: *Biblical Research*, 62, pp. 61-82
- Molin Pradel, M. (2012). Novità origeniane dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: il Cod. graec. 314. In: *Adamantius*, 18, pp. 16-40
- Molin Pradel, M. (2014). Il Codex Graecus 314 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco. In: *Adamantius*, 20, pp. 173-176
- Monaci Castagno, A. (2014). Contesto liturgico e cronologia della predicazione origeniana alla luce delle nuove “Omellerie sui Salmi.” In: *Adamantius*, 20, pp. 238-254
- Neri, C. (2016). “Minima Origeniana”: questioni linguistico-testuali e citazioni dei “Proverbi” nel “Nuovo Origene.” In: *Adamantius*, 22, pp. 445-453
- Niehoff, M. R. (2020). Biblical Women in Origen’s Newly Discovered Homilies on Psalms. Gendered Markers of Christian Identity in Late Antique Caesarea. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 96 (3), pp. 485-507
- Nieścior, L. (2022). Integral Communication with Listeners in Origen’s Four Homilies on Psalm 76(77). In: *Collectanea Theologica*, 92 (2), pp. 87-106
- Orlandi, Elena (2018). Egesi e omiletica nei Tractatus in Psalmos. Il salmo 15 dal Codex Monacensis Graecus 314 alla rielaborazione di Gerolamo. In: D. Tripaldi (ed.), *La lira di Davide. Egesi e riscritture dei Salmi dall’Antichità al Medioevo* (283-306), Canterano: Aracne
- Perrone, L. (2012a). Origene: Omelia I sul Salmo 67 (Cod. Monac. Gr. 314, ff. 83r-98v) = *Eis ton 67 psalmon omilia 1*. In: *Adamantius*, 18, pp. 7-15
- Perrone, L. (2012b). Riscoprire Origene oggi: prime impressioni sulla raccolta di omellerie sui Salmi nel Codex Monacensis Graecus 314. In: *Adamantius*, 18, pp. 41-58
- Perrone, L. (2013a). Une nouvelle collection de 29 homélies d’Origène sur les Psaumes. Le Codex Graecus 314 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich. In: *Medieval Sermon Studies*, 57 (1), pp. 13-15
- Perrone, L. (2013b). Origenes alt und neu: Die Psalmenhomilien in der neuentdeckten Münchner Handschrift. In: *Zeitschrift für antikes Christentum*, 17 (2), pp. 193-214

- Perrone, L. (2013c). Origenes rediuiuus: la découverte des Homélie sur les Psaumes dans le Cod. Gr. 314 de Munich. In: *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 59 (1), pp. 55-93
- Perrone, L. (2013d). Rediscovering Origen Today. First Impressions of the New Collection of Homilies on the Psalms in the Codex Monacensis Graecus 314. In: M. Vinzent (ed.), *Rediscovering Origen* (103-122), Leuven/Paris/Walpole: Peeters
- Perrone, L. (2014a). “La mia gloria la mia lingua.” Per un ritratto dell’autore delle Omelie sui Salmi nel Codice Monacense Greco 314. In: *Adamantius*, 20, pp. 177-192
- Perrone, L. (2014b). Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes: zur Auslegung von Psalm 15 in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314. In: *Theologie und Philosophie*, 89 (3), pp. 321-340
- Perrone, L. (2014c). Aspetti dottrinali delle nuove omelie di Origene sui Salmi: le tematiche cristologiche a confronto col Peri Archôn. In: *Teología y vida*, 55 (2), pp. 209-243
- Perrone, L. (2014d). Der Origenes-Fund der Bayerischen Staatsbibliothek. Die 29 Psalmenhomilien von Cod. Graec. 314. In: C. Fabian (ed.), *Das handschriftliche Erbe der griechischen Welt. Ein europäisches Netzwerk* (67-79), Wiesbaden: Harrassowitz
- Perrone, L. (2015a). Doctrinal Traditions and Cultural Heritage in the Newly Discovered Homilies of Origen on the Psalms (Cod. Mon. Graec. 314). In: *Phasis*, 18, pp. 191-212
- Perrone, L. (2015b). Discovering Origen’s Lost Homilies on the Psalms. In: *Auctores Nostri*, 15, pp. 19-46.
- Perrone, L. (2015c). El último Origenes: el descubrimiento de las Homilías sobre los Salmos en el código de Múnich. In: *Salmanticensis*, 62 (1), pp. 43-66
- Perrone, L. (2015d). The “Ultimate Origen.” The Discovery of the Munich Codex. In: *Electryone*, 3 (1), 12-27, Accessed at: <https://www.electryone.gr/wp-content/uploads/2.-L.-Perrone-2015-3.1-pp.-12-27.pdf> (2023, 02, 09)
- Perrone, L. (2016a). “I cuori e i reni”: note sull’interpretazione origeniana di Sal 7,10. In: *Adamantius*, 22, pp. 87-104
- Perrone, L. (2016b). “Ne corrumpas” (Sal 74,1): l’omelia di Origene sul Salmo 74 nel codice di Monaco. In: G. Luongo (ed.), *Amicorum Munera. Studi in onore di Antonio V. Nazzaro* (99-113), Napoli: Satura
- Perrone, L. (2016c). The Find of the Munich Codex. A Collection of 29 Homilies on the Psalms. In: A.-C. Jacobsen (ed.), *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought* (201-233), Leuven/Paris/Bristol: Peeters
- Perrone, L. (2017a). “Et l’homme tout entier devient Dieu.” La déification selon Origène à la lumière des nouvelles Homélie sur les Psaumes. In: *Teología y Vida*, 58 (2), pp. 187-220

- Perrone, L. (2017b). Actualité d'Origène. L'apport des nouvelles Homélie sur les Psaumes. In: *Connaissance des Pères de l'Église*, 145, pp. 20-29.
- Perrone, L. (2017c). Actualité d'Origène. L'apport des nouvelles Homélie sur les Psaumes, in: M.-A. Vannier (ed.), *Renouveau patristique et oecuménisme* (83-98), Paris: Beauchesne
- Perrone, L. (2017d). Dire Dieu chez Origène. La démarche théologique et ses présupposés spirituels. In: B. Pouderon and A. Usacheva (eds.), *Dire Dieu. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique* (129-157), Paris: Beauchesne
- Perrone, L. (2017e). La presenza della Genesi nelle Omelie sui Salmi di Origene, In: *Adamantius*, 23, pp. 147-166
- Perrone, L. (2017f). Scrittura e cosmo nelle nuove Omelie di Origene sui Salmi. L'interpretazione del Salmo 76. In: J. C. Caamaño and H. Giudice (eds.), *Patristica, Biblia y Teología. Caminos de diálogo* (45-72), Buenos Aires: Agape
- Perrone, L. (2017g). The Dating of the New Homilies on the Psalms in the Munich Codex: The Ultimate Origen? In: *Proche-Orient chrétien*, 67 (3/4), pp. 243-251
- Perrone, L. (2017h). Un "ressourcement" inattendu. Les nouvelles homélie d'Origène sur les Psaumes dans le codex de Munich. In: L. Mellerin (ed.), *Le livre scellé* (19-46), Turnhout: Brepols
- Perrone, L. (2018a). L'"ultimo" Origene. La scoperta delle Omelie sui Salmi nel Codex Monacensis Graecus 314. In: D. Tripaldi (ed.), *La lira di Davide. Esegese e riscritture dei Salmi dall'Antichità al Medioevo* (131-151), Canterano: Aracne
- Perrone, L. (2018b). La pneumatologia di Origene alla luce delle nuove Omelie sui Salmi. In: F. Pieri and F. Ruggiero (eds.), *Il divino in/quieto. Lo Spirito Santo nelle tradizioni antiche* (101-117), Brescia: Morcelliana
- Perrone, L. (2018c). Origen Reading the Psalms. The Challenge of a Christian Interpretation. In: M. Blidstein, S. Ruzer and D. Stökl Ben Ezra (eds.), *Scriptures, Sacred Traditions, and Strategies of Religious Subversion. Studies in Discourse with the Work of Guy G. Stroumsa* (131-148), Tübingen: Mohr Siebeck
- Perrone, L. (2019). Origen's Interpretation of the Psalter Revisited: The Nine Homilies on Psalm 77(78) in the Munich Codex. In: *Annali di storia dell'esegesi*, 36 (1), pp. 139-161
- Perrone, L. (2020a). Origen's Exegetical Approach to the Psalter in the Light of his Homilies on Psalm 67. In: *Adamantius*, 25, pp. 397-409
- Perrone, L. (2021a). "Meine Zunge ist mein Ruhm." *Studien zu den neuen Psalmenhomilien des Origenes*, Münster: Aschendorff
- Perrone, L. (2021b). Origenes als Interpret des Neuen Testaments: Auslegungsgeschichtliche Perspektiven und hermeneutische Ansätze anhand der neuen Psalmenhomilien. In: T. Nicklas and J. Verheyden (eds.), *Patristic Commentaries on*

- New Testament Writings. Aims, Methods, and Strategies* (31-59), Leuven: Peeters
- Perrone, L. et al. (eds.) (2015). *Origenes Werke 13: Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*, Berlin: De Gruyter
- Perrone, L. (ed.), (2020/2021) *Origene, Omelie sui Salmi. Codex Monacensis Graecus 314* (2 vols.), Roma: Città Nuova.
- Prinzivalli, E. (2014). Il Cod. Mon. Gr. 314, il traduttore ritrovato e l'imitatore. In: *Adamantius*, 20, pp. 194-216
- Prinzivalli, E. (2015a). Gli ebrei nella predicazione di Origene. Note a margine delle omelie sui Salmi del Cod. Mon. Gr. 314. In: *Vicino Oriente*, 10, pp. 97-112
- Prinzivalli, E. (2015b). Rufino traduttore delle omelie origeniane sui Salmi alla luce della scoperta del Mon. Gr. 314. In: *Auctores Nostri*, 15, pp. 47-65
- Prinzivalli, E. (2016). A Fresh Look at Rufinus as Translator. In: A.-C. Jacobsen (ed.), *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought* (247-276), Leuven/Paris/Bristol: Peeters
- Simonetti, M. (2016). Leggendo le "Omelie sui Salmi" di Origene. In: *Adamantius*, 22, pp. 454-480
- Solheid, J. (2019). Scripture and Christian Formation in Origen's Fourth Homily on Psalm 77(78). In: *Journal of Early Christian Studies*, 27 (3), pp. 417-442
- Somos, R. (2019). Music of the Soul and Music of the Body in Origen's Homilies on the Psalms. In: *Eastern Theological Journal*, 5 (1), pp. 73-91
- Trigg, J. W. (2019). A Newly Recovered Treasure of Christian Thought and Spirituality. In: *Cistercian Studies Quarterly*, 54 (3), pp. 253-266
- Trigg, J. W. (transl.) (2020). *Homilies on the Psalms: Codex Monacensis Graecus 314*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press

A DECADE OF RESEARCH ON ORIGEN'S HOMILIES ON THE PSALMS (*CODEX MONACENSIS GRAECUS 314*)

SUMMARY

Slightly more than a decade has passed since the momentous discovery in Munich of 29 Greek homilies by Origen on the Psalms. In all this time, the new material has been the object of intense study on the part of scholars. The present article offers a description and classification of the research published to date, identifying the principal avenues of investigation opened by access to Origenistic texts hitherto unknown to modern scholars.

Article submitted: 26.04.2023; accepted: 29.06.2023.

Słowa kluczowe: homilia, post, język gyyz, edycja krytyczna, chrześcijaństwo wschodnie, Etiopia

Keywords: homily, fasting, Gə'əz, critical edition, Eastern Christianity, Ethiopia

*Marcin Krawczuk*¹

UNIwersytet Warszawski, POLSKA

ORCID: 0000-0001-7077-6427

THE HOMILY “ON FASTING” BY RĚTU‘A HAYMANOT (CAE 6587). EDITION AND TRANSLATION²

INTRODUCTION

This article provides an editio princeps and a translation of the homily “On fasting” by RĚtu‘a Haymanot (CAe 6587³). In addition to providing the critical text and translation, some hypotheses regarding its author, together with some elements of its content, will also be discussed.

THE MANUSCRIPTS

Three Gǝ‘əz manuscripts collectively referred to as *codices trigemini*⁴, EMMML 1763, EMMML 8509, and BritLib Orient. 8192 have long been objects of inte-

1 Marcin Krawczuk Ph.D. - assistant professor at the Department of African Languages and Cultures, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw (26/28 Krakowskie Przedmieście Str., 00-927 Warsaw, Poland), research interests: Christian culture of Ethiopia, with particular emphasis on Gǝ‘əz literature.

2 The author would like to thank Prof. Rafał Zarzeczny for his help and encouragement in preparing this article.

3 Whenever possible, I provide text IDs according to the Clavis Aethiopica (CAe), a repertory of textual units attested in Gǝ‘əz literature that have been developed within the digital research environment Beta maṣāḥəft. It allows one to refer univocally to a specific text with its CAe number. All textual units can be found at <https://betamasasheft.eu/works/list>.

4 According to Bausi (2019: 67), this concept was introduced in Proverbio 2001: 518. It stresses the antiquity (by Ethiopian standards) of the three codices, as well as both the similarity and uniqueness of their contents. It must be taken into account that the manuscript EMMML 8509 is, as of today, not accessible to scholars and our main source on it is a rather dated article (Sergew 1988).

rest to scholars of Ethiopian literature⁵. They can all be dated to the first half of the 14th century (EMML 1763 with certainty due to the colophon, whereas the other two rely on their palaeographical features).

The codices contain homilies arranged according to the liturgical calendar of the Ethiopian Church. Homilies written by patristic authors (such as John Chrysostom, Jacob of Sarug, and Ephrem the Syrian) appear in these codices alongside texts attributed to Ethiopian authors; however, unfortunately, none of these can be identified with certainty. Their importance for the study of Gə'əz literature cannot be overstated, precisely because they preserve some of the earliest (if not the earliest) testimonies of indigenous Ethiopian theological writing.

THE AUTHOR

The three above mentioned manuscripts preserve a number of homilies attributed to an author using the pen name Rətu'ā Haymanot. They are as follows, listed in the order in which they appear in EMML 1763:

- On John the Baptist (CAe 6600): EMML 1763 f. 3r–9v, BnF d'Abb. 54 f. 110r–117r, EMML 8509 f. 1ra–4b, MS Eth. Windsor 2 f. 33r–51v, Ms. Lucchesi 2, f. 16ra–24rb
- On the two Sabbaths (CAe 1269): EMML 1763 f. 37v–48v, Berlin SBB 41 f. 71r–88v, Vat. Borg. aeth. 2 f. 177r–185v, EMML 8509 f. 164ra–171va
- For the Nativity (CAe 6550): EMML 1763 f. 90v–96v, EMML 8509 f. 30rb–34vb
- On St. Stephen (CAe 6579): EMML 1763 f. 106r–110r, EMML 8509 f. 39va–42va
- For Epiphany (CAe 6580): EMML 1763, f. 114v–121v, EMML 8509 f. 45ra–50ra
- For the Sunday in Lent (CAe 6582): EMML 1763 f. 139v–148v, BritLib Orient. 8192 f. 5v–17v, EMML 8509 f. 59ra–62vb
- On fasting (CAe 6587): EMML 1763 f. 162r–164r, BritLib Orient. 8192 f. 31v–34r, EMML 8509 f. 71ra–73ra
- For the Palm Sunday (CAe 6588): EMML 1763 f. 182r–184v, BritLib Orient. 8192 f. 46r–50r, EMML 8509 f. 80vb–82va
- For Easter (CAe 6589): EMML 1763 f. 190r–199r, BritLib Orient. 8192 f. 56v–69r, EMML 8509 f. 87ra–91rb

5 For the catalogue descriptions, see Getatchew 1981: 218–231 (for EMML 1763) and Strelcyn 1977: 89–91 (for BritLib Orient. 8192).

- For the Ascension (CAe 6590): EMLL 1763, f. 240v–245v, EMLL 8509 f. 118vb-124rb
- For Pentecost (CAe 6585): EMLL 1763 f. 247r–258r, BritLib Orient. 8192 f. 99r–107, 113r–119v, EMLL 8509 f. 126ra-133rb
- For the commemoration of the assembly of the Saints that occurs in Nāḥase and on the 28th of Ṭərr (CAe 6586): EMLL 1763 f. 264v–268r, EMLL 8509 f. 146ra-151ra
- On St. Mary (CAe 6583): EMLL 1763 f. 268r–270v, BritLib Orient. 8192, f. 136r-140r

Of these, only the “Homily on the two Sabbaths” has to date been the subject of a critical study (Lusini 1988), and none have been critically edited. As can be seen from the above list, the homilies cover some of the most important occasions in the liturgical year.

The identity of the author of the homily still remains elusive at this time. This is largely due to two facts. Firstly, Rətu‘a Haymanot is a precise calque-like translation of the Greek ὁρθόδοξος, and as such, is an epithet attributed to many religious figures, both Ethiopian and foreign. Secondly, Ethiopian authors who, for one reason or another, chose not to disclose their identity, would use this epithet as a pen name.

Getatchew Haile, who has devoted much attention to disentangling the problem of the identity of numerous authors using the pen name Rətu‘a Haymanot, concluded in relation to the author of the homilies preserved in EMLL 1763 etc., that he “flourished during the Aksumite period⁶” (Getatchew 2010: 382). The author of the only edition of one of his texts suggests that he was a “personalità di spicco della Chiesa etiopica del suo tempo” (Lusini 1988: 209).

There should, however, be no doubt that whoever wrote this homily was an Ethiopian and that the homily is an original composition, not a translation. This is also evident in the language of the homily because it is devoid of any traces that might suggest a foreign-language Vorlage (syntactic calques, transcriptions of non-native words, etc.).

6 This time span covers the period from the adoption of Christianity by the rulers of the city-state Aksum in today’s northern Ethiopia in the first half of the 3rd century until its demise in the 7th century. After the decline of Aksum, the production of new texts and the reworking of those already existing was resumed only after the year 1270.

THE HOMILY

The contents of the homily are perhaps not of supreme importance, but the subject matter is certainly not irrelevant. As is well known, fasting plays an important role in the spirituality of Ethiopian Orthodox Christians (see, e.g., Fritsch 2000: 107-111), and this homily may well be the first indigenous Ethiopian text to address the theological issues related to fasting⁷. The author provides some biblical examples of the benefits of fasting and admonishes that proper Christian fasting is not only about abstaining from food but also about moral conduct and sexual purity.

PRINCIPLES OF THE EDITION

The methodology of editing Gəʼəz has undergone a long evolution (for a useful summary, see Bausi 2016). In the case of the homily “On fasting”, the editorial technique has been chosen on the premises that a) the text has reached us from just two witnesses, which b) come from roughly the same time, and c) display little variation.

As a rule, I have reproduced the text of EMMML 1763. However, when the readings of BritLib Orient. 8192 were judged as being more correct, they were incorporated into the main text. The spelling of Gəʼəz has been normalized according to August Dillmann’s *Lexicon linguae aethiopicae*. Regular, though also non-standard, spellings not accounted for in the apparatus are: ኢኃወ: for ኢኅወ: (AB); ኣኮ: for ኣኮ: (A); ሰዐት: for ሰዓት: (A); ኃበ: for ኅበ: (B).

ON THE TRANSLATION

The English translation follows the Gəʼəz original as closely as possible, even at the expense of the elegance of the language.

I render ኢጣሊኦቤር: as “the Lord” and ኢምላክ: as “God”.

The frequently occurring word ጸም: is translated as either “fast” or “fasting”.

Proper names are given in their anglicized form, since they all refer to well-known biblical personages.

The division into numbered paragraphs has been introduced by the editor to facilitate the reading of and comparison between the original and the translation.

7 It might be interesting to reflect on what normative texts concerning fasting were circulating in Ethiopia before the first half of the 14th century (which, as already stated, is the terminus ante quem of our homily). Certainly, at this time an Ethiopian translation of *Traditio apostolica* (CAe 2478) already existed. Regulations concerning fasting are found in paragraphs 19, 30 and 37. Cf. Bausi 2011.

EDITION

A EMMML 1763, f. 162r–164r

B BritLib Orient. 8192 f. 31v–34r

[1] [A162r][B31v]ድርሳን፡ ዘርቱ፡ ሃይማኖት፡ ዘበእንተ፡ ጸም፡ ሞገሱ፡ ለእግዚእነ፡ ወመድኅነት⁸፡
ኢየሱስ፡ ከርስቶስ፡ ወፍቅረ፡ እግዚአብሔር፡ ወትድምርተ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ፡ የሀሉ፡ ምስለ፡ ኩልከሙ⁹።

[2] አኅዊነ፡ ፍቁራን፡ ዘታአምሩ፡ ንዜንወክሙ፡ ወንዜክረከሙ¹⁰፡ በእንተ፡ እላንቱ፡ መዋዕል፡ ቅዱሳት፡
አጽዋሙ፡ ፋሲካ፡ ንዑ፡ አንትሙ¹¹፡ አኅዊነ፡ ንስምዖ፡ ለብፁዕ፡ ዳዊት፡ እንዘ፡ ይብል፡ [A162v]ተቀነቶ፡ ለእግዚአብሔር፡
በፍርሀት፡ ወተሐሠቶ፡ ሎቱ፡ በረዓድ፡ ወነያ¹²፡ ዕለተ፡ መድኅነት¹³፡ ወጊዜ፡ ሥምረት፡ በጽሐ፡ ቅዱስ፡ አጽዋሙ፡ ፋሲካ፡
ፍቅዱ፡ እንከ፡ አንትሙ¹⁴፡ አኅዊነ፡ በጸም፡ ወበጸሎት፡ ታስተበቀኅዎ¹⁵፡ ለእግዚአብሔር፡ እንዘ፡ ትብሉ፡ ምርሐኒ፡
እግዚአ፡ ፍኖተ፡ እንተ፡ ባቲ፡ አሐውር፡ እስመ፡ ኅቤከ፡ አንቃዕዶኩ፡ ነፍሱየ፡ ወፍቅዱ፡ እንከ፡ አኅዊነ፡ ከሙ፡ ተሀሉ፡
ነፍስከሙ፡ ኅባ፡ እግዚአብሔር፡ ወጸሙ፡ ዘምስለ፡ ጸሎት¹⁶፡ ወስእለት።

[3] ወትፈቅዱኑ፡ እንግርክሙ፡ ኅይላ፡ ለጸም፡ ብፁዕ¹⁷፡ ሙሴ፡ ጸዊሞ፡ ፍቁረ፡ እግዚአብሔር፡ ተሰምዖ፡
ወሕገ፡ እምኅቤሁ፡ ተመጠወ፡ ወብፁዕ፡ ኤልያስ፡ ጸዊሞ፡ እሳተ፡ እምሰማይ፡ አውረደ፡ ወአውዐዮሙ፡ ለአማልክተ፡
ግብት፡ ወቅዱሳን፡ ሠለስቱ፡ ደቂቅ፡ ጸዊሞሙ፡ አሙ፡ ይወድይዎሙ፡ ውስተ፡ እቶነ፡ እሳት፡ ሜጠ¹⁸፡ እሳት፡ ፍጥረቶ፡
ወገብእ፡ ከሙ፡ ነፋስ፡ ቈሪር፡ በትእዛዘ፡ እግዚአብሔር፡ ወብፁዕ¹⁹፡ ዳንኤል፡ ጸዊሞ²⁰፡ ወጸሊዮ፡ አሙ፡ ይወድይዎ፡
ው[B32r]ስተ፡ ግባ፡ አናብስት፡ ለአናብስትኒ፡ መሀሮሙ፡ ጸዊሞ፡ እስመ፡ አናብስትኒ፡ ጸሙ፡ ኢዕለተ፡ ወኢሌሊተ፡
ኢበልዑ፡ እንዘ፡ ሀሉ፡ ዳንኤል፡ ኅቤሆሙ²¹፡ ኢበልዕዎ²²፡ በትእዛዘ፡ እግዚአብሔር፡ ወብፁዕ²³፡ ዮሐንስ፡ መጥምቅ፡
ጸዊሞ²⁴፡ ጸገዎ፡ እግዚአብሔር፡ ጸጋ²⁵፡ ወይቤ፡ ኢተወልደ፡ እምአንስት፡ ዘየዐቢዮ፡ ለዮሐንስ፡ መጥምቅ።

8 om. A

9 ምስለ፡ ኩልከሙ።]ምስሌከሙ፡ A

10 ንዜንወክሙ፡ ወንዜክረከሙ።] ንዜንክረከሙ፡ A

11 አንትሙኒ፡ B

12 ወነዋ፡ B

13 መድኅነት፡ B

14 አንትሙኒ፡ B

15 ታስተበቀኅዎ፡ A

16 ጸሎት፡ ወስእለት፡] ስእለት፡ ወጸሎት፡ B

17 ውብፁዕ፡ B

18 ሜጠ፡ እሳት፡ ፍጥረቶ] ሜጠ፡ እሳተ፡ ፍጥረቱ፡ B

19 ውብፁዕ፡ B

20 ጸዊሞ፡ ወጸሊዮ፡] om. B

21 ምስሌሆሙ፡ B

22 ወኢበልዕዎ፡ B

23 ውብፁዕኒ፡ B

24 om. A

25 ጸጋ፡ ጸዊሞ፡ A

[4] ርእዩ፡ አኅዊነ፡ ኅይላ፡ ለጾም፡ እንተ፡ ምስለ፡ ጸሎት፡ ወምጽዋት፡ ወዘንተ²⁶፡ ይቤ፡ እግዚእነ፡ በወንጌል፡ ወእንተሰ፡ ሰባ፡ ትጾውም፡ ኅፅብ፡ ገጸከ፡ ወዘ²⁷፡ ዘይቤ፡ ኅፅብ፡ ገጸከ፡ ከመ፡ ኢንጾም፡ ለገጸ፡ ሰብእ፡ ወንኅሥሥ፡ ለእግዚአብሔር፡ ወዘኒ፡ ሰአልነ፡ ንነሥእ፡ በኅቤሁ፡ ወዘ፡ ውእቱ፡ ተኅፅቦ፡ ገጸ፡ ከመ፡ ትርከቡ²⁸፡ ግህደተ፡ በኅብ፡ እግዚአብሔር፡ በጾም፡ ወበጸሎት፡ እንዘ፡ ትትመሀለሉ፡ ቅድሜሁ፡ በአዕይንተ²⁹፡ ልብክሙ፡ ወርእዮ፡ ምግባራቲነ፡ ይምሕረነ፡ እግዚአብሔር፡ ወአርእየክሙ፡ አኅዊየ፡ ምንት፡ ውእቱ፡ ምሕረቱ፡ ንስም³⁰፡ ለእግዚእነ፡ እንዘ፡ ይብል፡ ዘገበርክሙ³¹፡ ለአሐዱ፡ እምእሉ፡ ንኡሳን፡ ሊተ፡ ገበርክሙ፡ ትምሕር፡ ለነዳይ³²፡ ወእግዚአብሔር፡ ተለቃሑ፡ ይከውን፡ እምኅቤክ፡ ወዘንቱ፡ ውእቱ፡ መዐዛ³³፡ ሠናይ፡ መዐዛ፡ ዘይከውን፡ ለእግዚአብሔር፡

[5] ወካዕብ፡ እነግረክሙ³⁴፡ አኅዊነ፡ ዘከመ፡ ተጸዋዕ[A163r]ክሙ፡ ከመ፡ ኢይኩን፡ ፅሩዐ፡ ጾምክሙ፡ አከመ³⁵፡ ከርሥ፡ ከመ³⁶፡ ዘይጸውም፡ ባሕቲቶ³⁷፡ እሙብል[B32v]ዕ፡ አላ፡ ኢዳዊክሙኒ፡ ይጾም³⁸፡ እምከሉ፡ ግብር³⁹፡ እኩይ፡ አላ፡ ይሰፍሐ፡ ለጸሎት፡ ወለምሒረ⁴⁰፡ ነዳይ፡ ወእገሪክሙ⁴¹፡ ይጾም⁴²፡ ከመ፡ ኢይሩጽ⁴³፡ ለከዒወ፡ ደም፡ ወአዕይንቲክሙ⁴⁴፡ ይጾማ፡ ከመ፡ ኢይርአዮ፡ ከንቶ፡ ወከመዛ⁴⁵፡ አጾሙ፡ ከሎ፡ መለያልየክሙ⁴⁶፡ ከመ፡ ይኩን፡ ሥሙረ፡ ምግባሪክሙ፡ በኅብ፡ እግዚአብሔር፡

26 ወዘንተ፡ ይቤ፡] ወዘይቤ፡ B
 27 ወዘ፡ ዘይቤ፡ ኅፅብ፡ ገጸከ፡] om. A
 28 ትርከቡ፡ B
 29 በአዕይንተ፡ ልብክሙ፡] በአዕይንት፡ ልብክሙ፡ B
 30 ስምዕም፡ B
 31 ዘገበርክሙ፡ A
 32 ለነይ፡ B
 33 om. B
 34 ንነግረክሙ፡ B
 35 ወአከመ፡ B
 36 ከመ፡ ዘይጸውም፡] om. A
 37 ባሕቲቱ፡ B
 38 ይጾማ፡ B
 39 ገብረ፡ B
 40 ወለሞሒረ፡ B
 41 እገሪክሙኒ፡ B
 42 ይጾማ፡ B
 43 ኢይሩጽ፡ B
 44 ወአዕይንቲክሙኒ፡ B
 45 ወከመዛ፡ አጾሙ፡]ወከመዛ፡ ጾሙ፡ B
 46 መለያልየክሙ፡ B

[6] ወእለሰ፡ ኢያጸውሙ⁴⁷፡ ከመዝ፡ መላዖልዮሙ⁴⁸፡ ዘእንበለ፡ ዳእሎ፡ ከርሃሙ፡ ባሕተቶ⁴⁹፡ እሙበልዕ፡ ኢይሰምዖም፡ እግዚአብሔር፡ ወፅሩዕ⁵⁰፡ ይከውን⁵¹፡ ጸሞሙ፡ ወከንቶ፡ ይጸውሙ⁵²፡ ወከመዝ፡ ይብሉ፡ በእፎ፡ ጸምነሂ፡ ወኢርኢከነ⁵³፡ ወአሕመምነ፡ ነፍሱን⁵⁴፡ ወኢያእመርከነ፡ ወይቤሎሙ፡ እግዚአብሔር⁵⁵፡ አኮ፡ ዘንተ፡ ጸመ፡ ዘኅረይኩ፡ እስመ፡ አመ፡ ትጸውሙ፡ ትገብሩ፡ ፈቃደክሙ፡ ወትትላኩዎዩ፡ ወታግዕሩ፡ ነዳዩ⁵⁶፡ ወትትዔገሉ፡ ምስኪና⁵⁷፡ ወትዘብጡ፡ ወታኣወይወ፡ አኮኪ፡ ዘንተ፡ ጸመ፡ ዘኅረይኩ፡ ወአኮ፡ ከመ፡ ዛቲ፡ ዕለት፡ ዘያሐምም፡ ነፍሱ፡ ሰብእ፡ ወኢእመ፡ አቀሃጠጠ፡ ክሳዶ፡ ከመ፡ ሕልቀት፡ ወሰከበ፡ ውሰተ፡ ሠቕ፡ ወሐመድ፡ ኢኮነ፡ ሥሙ⁵⁸፡ በኅበ⁵⁹፡ እግዚአብሔር፡ ዝንቱ⁶⁰፡ ጸም፡ ወአኮ፡ ዘንተ፡ ጸመ፡ ዘኅረይኩ፡ አነ፡ ይቤ፡ እግዚአብሔር፡ ዳእሎ፡ ፍታሕ፡ መአሰረ፡ ዐመ፡ ወዕርቕ፡ ወአርትዕ፡ ከሎ፡ ጠዋዩ፡ ወባልሕ፡ ከሎ፡ ምንዶብ፡ ወአጽግብ⁶¹፡ ርኅብ፡ እምእክልከ፡ ወእመ⁶²፡ ርኢከ፡ ዕሩቀ፡ አልብሰ⁶³፡ ወይገውሕ፡ ሰቤሃ፡ አልባሲከ⁶⁴፡ ወይሠርቕ፡ ፍጡን⁶⁵፡ ብርሃንከ፡ ወየሐውር፡ ጽድ[B333]ቅከ፡ ቅድመ፡ ገጽከ፡ ወሰብሐተ፡ እግዚአብሔር፡ ይከድነከ፡ ሰቤሃኪ⁶⁶፡ ይሰምዐከ፡ እግዚአብሔር፡ በጊዜ⁶⁷፡ አውየውከ፡

[7] ርእዩኪ፡ አኅዊነ፡ ዘከመ፡ ጸሙ፡ አበው⁶⁸፡ ቅዱሳን፡ ወአሥመርዖ፡ ለእግዚአብሔር፡ ወአንትሙኒ⁶⁹፡ ተመሰልዎሙ፡ ለእሉ፡ በአሚን⁷⁰፡ ወትልወ፡ ኢሥሮሙ⁷¹፡ እስመ፡ ይብል⁷²፡ ጳውሎስኒ፡ ተመሰልዎሙ፡ ለእሉ፡ በአሚን፡ ወበትዕግሥት፡ ወረሱ፡ ተስፋሆሙ፡ ወአንትሙኒ፡ ፍቁራንዮ፡ ኢሕምምዮ፡ ለነፍሱክሙ፡ እስመ፡ ይቤ፡ በብዙኅ፡

47 ኢያጸውሙ፡ B
 48 om. B
 49 ባሕተቱ፡ B
 50 ወፅሩዕ፡ B
 51 om. A
 52 ወከንቶ፡ ይጸውሙ፡] om. A
 53 ወኢሰማዕከነ፡ A
 54 ነፍሱ፡ B
 55 om. B
 56 ነዳዩ[ነ]፡ B
 57 om. A
 58 ኅሩቁ፡ B
 59 በቅድመ፡ B
 60 ዝንቱ፡ ጸም፡] before በኅበ፡ B
 61 ወአጽግብ፡ ርኅብ፡] ወአጽግብ፡ ለርኅብ፡ B
 62 ወለእመ፡ B
 63 አልብሰ፡ B
 64 ብርሃንከ፡ and አልባሲከ፡ interchanged in A
 65 after ብርሃንከ፡ B
 66 ወሰቤሃ፡ B
 67 ጊዜ፡ B
 68 አበው፡ ቅዱሳን፡]ቅዱሳን፡ አበው፡ B
 69 ወአንትሙኒ፡ B
 70 ለእሉ፡ በአሚን፡] om. A
 71 አሰሮሙ፡ B
 72 ይቤ፡ B

ሕማም፡ [A163v] ሀለወነ፡ ንባእ፡ ለመንግሥተ፡ እግዚአብሔር። ዝውእቱ⁷³፡ ሕማሙ፡ ለዝ፡ ዓለም፡ ከመ፡ ኢትግብሩ፡ ፈቓደ፡ ሥጋከሙ፡ እስመ፡ ዓለሙኒ፡ የኅልፍ፡ ወፍትወቱኒ፡ ወዘሰ፡ ይገብር፡ ፈቓደ፡ እግዚአብሔር፡ ይነብር፡ ለዓለም። ወኢጥርስኒ፡ ይቤ፡ ኅዳጣ⁷⁴፡ ሐሚመክሙ⁷⁵፡ ውእቱ፡ ይፌጽም⁷⁶፡ ለከሙ፡ ወያጸንዐከሙ፡ ወያሌብወክሙ።

[8] ወርእዩ፡ አኅዊነ፡ ከመ፡ ኅዳጥ፡ እማንቱ፡ ኩሉ⁷⁷፡ መዋዕሊን፡ ዘነሐዩ፡ ውስተ፡ ምድር፡ እምሕይወት፡ ዘነሐዩ፡ ውስተ፡ መንግሥተ፡ ሰማያት። አርእየክሙ⁷⁸፡ እንከ፡ ተጋደሉ፡ አኅዊነ፡ አሐተ፡ ሰዓተ፡ ከመ፡ ትረሱ⁷⁹፡ ሕይወተ፡ ዘለዓለም። እስመ፡ ይብል፡ ሕማምክሙ፡ ዘለሰዓት፡ ኩብረ፡ ወሰብሐተ፡ ይገብር፡ ለከሙ⁸⁰። ወርእዩ፡ አኅዊነ፡ ሰዓቱ፡ ⁸¹፡ ለእግዚአብሔር፡ ፲፯⁸²፡ ዓመት፡ በቅድሚኩ፡ ከመ፡ ዕለት፡ እንተ፡ ትማልም፡ ኅለፈት፡ ወሰዓተ፡ ሌሊት። ወርእዩ⁸³፡ አኅዊነ፡ ከመ፡ ኅዳጣት⁸⁴፡ እማንቱ፡ መዋዕሊን፡ [B33v] እስመ፡ አልቦ⁸⁵፡ ዝዩ፡ ዘየሐዩ፡ ወአልቦ፡ ዘሐይወ፡ ወኢመኑሂ፡ ሰብእ፡ አሐተ፡ ዕለቶ⁸⁶፡ ለእግዚአብሔር።

[9] ወካዕባ፡ ንነግረክሙ⁸⁷፡ አኅዊነ፡ አንጽሑ፡ ርእሰክሙ፡ በእላንቱ⁸⁸፡ መዋዕል፡ ኅዳጣት⁸⁹፡ እስመ፡ ይቤ፡ አንጽሑ፡ ርእሰክሙ፡ ለጌሰም፡ እስመ⁹⁰፡ ጌሰም፡ ይገብር፡ ለከሙ፡ እግዚአብሔር፡ መድምሙ። እስመ፡ አመ፡ ይቀርብ፡ ሰብእ⁹¹፡ ይባእ፡ ኅብ፡ እግዚአብሔር፡ ያንጽሕ፡ ርእሶ፡ እምአንስት፡ ወከመዘ፡ ሰበኩ፡ ለነ፡ ቅዱሳት⁹²፡ መጻሕፍት። ወከማሁ፡ አንትሙኒ⁹³፡ እለኒ⁹⁴፡ ብክሙ⁹⁵፡ አንስተ፡ እሱራን፡ በሰብሳብ፡ አንጽሑ፡ ርእሰክሙ፡ ታስተርክቡ፡ ለጸሎትክሙ። ወእለሂ፡ አልብክሙ፡ ሰብሳብ⁹⁶፡ አንጽሑ፡ ርእሰክሙ፡ እምዝሙት፡ ወአስተርክቡ፡ ለጸሎትክሙ።

73 ወዝውእቱ፡ B

74 ዘሌሎዳጥ፡ B

75 ሕማምክሙ፡ B

76 ዘይፌጽም፡ B

77 አማንቱ፡ ኩሉ፡] ውእቱ፡ A

78 ርእየክሙ፡ A

79 ትርክቡ፡ B

80 ይቤ፡ add. B

81 ሰሎቶ፡ A

82 ዓሥርቱ፡ ምእት፡ B

83 ርእዩ፡ B

84 ሕዳጥ፡ B

85 አልቦ፡ ዝዩ፡ ዘየሐዩ፡ ወአልቦ፡ ዘሐይወ፡ ወኢመኑሂ፡ ሰብእ፡] አልቦ፡ ሰብእ፡ ዘሐይወ፡ ወኢመኑሂ፡ B

86 ዕለቱ፡ B

87 እነግረክሙ፡ B

88 በእላቱ፡ A

89 ሕዳጣን፡ B

90 እስመ፡ ጌሥመ፡] om. B

91 after ርእሶ፡ B

92 ቅዱሳት፡ B

93 አንትሙኒ፡ B

94 አለ፡ B

95 ብክሙ፡ አንስተ፡] om. B

96 አንትሙኒ፡ add. B



[10] ወካዕበ፡ ሰበ፡ ትጽልዩ፡ አኅዊነ፡ ወትኅግሩ፡ ስእለተክሙ፡ ኅበ፡ እግዚአብሔር፡ ኅድጉ፡ አበሳ⁹⁷፡ ለቢጽክሙ፡ ዘተሐይስዎሙ፡ እምልብክሙ፡ አኮ⁹⁸፡ በከናፍር፡ አላ፡ እምልብክሙ። በከመ፡ አዘዘነ፡ እግዚእነ፡ ከመ፡ ውእቱነ፡ ይኅድግ፡ ለነ፡ አበሳነ፡ ወጌጋየነ። ወእመሰ፡ ኢኅደግነ፡ ለዘ፡ አበሰ⁹⁹፡ ለነ፡ ለነኒ፡ ኢየኅድግ፡ ለነ፡ አበሳነ። ኅድጉ፡ እንክ፡ አበሳ፡ ለቢጽክሙ¹⁰⁰፡ ከመ፡ ንጹሐ፡ አ[164፣17]ምኃ፡ ታብኡ፡ ለእግዚአብሔር፡ ፍሬ፡ ከናፍሪክሙ፡ በጸሎት፡ ወስኢል፡ ኅበ፡ ኅኔ¹⁰¹፡ እምላክ፡ እስመ፡ ማዕተቦ፡ ኅደግ¹⁰²፡ ለክሙ፡ ከመ፡ ትትልወ፡ አሠረ¹⁰³፡ ዚአሁ፡ በከመ፡ ውእቱ፡ ኢጉብረ፡ ኅጢአተ፡ ወኢተረክበ፡ ሐሰት¹⁰⁴፡ ውስተ፡ አፉሁ። ወእንዘ፡ ይዩእልዎ፡ ኢፀአለ፡ ወእንዘ፡ ያሐምምዎ¹⁰⁵፡ ኢተቀየመ¹⁰⁶፡ ዳእሙ፡ ኅደጎሙ፡ እስመ¹⁰⁷፡ መከግን፡ ጽድቅ። ወከማሁ፡ አንትሙኒ¹⁰⁸፡ [B34፣17] ተመስልዎ፡ አኅዊነ፡ ለእግዚእነ፡ በሕማሙ፡ በከመ፡ ጸሐፍ። እመሰ፡ ዐረይነ፡ ሕማሙ፡ ንዔሪ፡ ክብረኒ¹⁰⁹፡ ወባሕቱ፡ ሐልይዎ፡ ለዛቲኒ፡ አኅዊነ፡ እስመ¹¹⁰፡ ኢኮነ፡ መጠነ፡ ሤጣ፡ ለእንታክተ፡ ክብር፡ ወስብሐት፡ እንተ፡ ለዓለም¹¹¹፡ ሕማሙ፡ ለዘ¹¹²፡ ዓለም።

[11] ጹሙ፡ እንክ፡ ወተጋደሉ፡ አኅዊነ፡ ወጽንዑ፡ በእግዚእነ፡ ወበጽንዑ፡ ኅይሉ፡ ወልበሱ፡ ወልታ፡ እግዚአብሔር፡ በዘ፡ ትክሉ፡ ተቃወሞ¹¹³፡ ለመናግንተ¹¹⁴፡ ሰይጣን፡ እስመ፡ ሰይጣን፡ ፀርክሙ፡ ውእቱ፡ ከመ፡ አንበሳ፡ ይጥሕር፡ ወይመሥጥ፡ ወየኅሥሥ¹¹⁵፡ እመቦ፡ ዘይረክብ¹¹⁶፡ ዘይውኅጥ፡ አጽንዑ፡ ቀደመ፡ በሃይማኖት¹¹⁷፡ ወእግዚአብሔር፡ ይቀጥቅጦ፡ ለሰይጣን፡ ፍጡነ፡ በታሕተ¹¹⁸፡ እገሪክሙ፡ ወለክሙሰ፡ መዊእ፡ ወትዕግሥተ፡ ጸጋሁ፡ ለእግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ የሀሉ¹¹⁹፡ ምስለ፡ ኩልክሙ፡ ለዓለመ፡ ዓለም¹²⁰፡ አሜን።

97 om. B
 98 አኮ፡ በከናፍር፡ አላ፡ እምልብክሙ፡] om. B
 99 ዘአበሱ፡ B
 100 ቢጽክሙ፡ A
 101 om. B
 102 የኅድግ፡ B
 103 በአሰረ፡ B
 104 ሐሰተ፡ B
 105 የሐምዎ፡ B
 106 ኢተቀየሞሙ፡ B
 107 om. B
 108 አንትሙኒ፡ B
 109 ክብረኒ፡ B
 110 ከመ፡ B
 111 እንተ፡ ለዓለም፡] om. A
 112 ለዘ፡ B
 113 አጥፍኦቶ፡ B
 114 ለመናግንተ፡ ሰይጣን፡] ለመናግንተሁ፡ ለሰይጣን፡ B
 115 om. B
 116 om. B
 117 በሃይማኖትክሙ፡ B
 118 ታሕተ፡ B
 119 om. A
 120 ለዓለመ፡ ዓለም፡] om. A

TRANSLATION

[1] Homily by the Orthodox concerning fasting¹²¹. May the grace of our Lord Jesus Christ, the love of the Lord and the communion of the Holy Spirit be with you all.

[2] Our beloved brothers¹²², I announce to you and remind you what you [already] know concerning the holy days, the Easter fast. Come brothers so that we can listen to what the blessed David says: „Serve the Lord with fear and celebrate his rule with trembling”¹²³. Behold, the day of our salvation and the time of benevolence has come – the Easter fast¹²⁴. Therefore our brothers desire to supplicate to the Lord by prayer and fasting saying: „Guide me, oh Lord, on the road that I am going, for to you my soul looks out”¹²⁵. Desire our brothers that your souls be with the Lord, fast in prayer and supplication.

[3] Do you wish that I tell you the power of fast? The blessed Moses after fasting was named the Lord’s beloved and received the law from him¹²⁶. The blessed Elijah after fasting made fire fall from the sky and burned the new gods¹²⁷. The three holy youths after fasting, when they were thrown into a fiery furnace, the fire changed its character and returned like a cold wind by the order of the Lord¹²⁸. The blessed Daniel after fasting and praying, when he was thrown into the lions’ den, he taught the lions to fast, for the lions fasted, they did not eat nor during the day nor in the night when Daniel was among them and they did not eat him by the order of the Lord¹²⁹. The blessed John the Baptist after fasting, the Lord granted him grace and said: “Nobody was born from a woman who is greater than John the Baptist”¹³⁰.

[4] Observe our brothers the power of fasting which is together with pray-

121 According to the indications in the three manuscripts, the homily is designed to be read on the fourth Sunday of Lent. The fourth Sunday of the Lent is called, in the Ethiopian tradition, *ዘደብረ፡ ዘይጎ*: “of the Mount of Olives” referring to Matthew 24: 1-35 (Habtemichael 1997: 97). The other text intended for the same day is a homily attributed to John Chrysostom (CAe 6698).

122 I am rendering the frequently occurring phrase *አጎዌ፣* literally as “our brothers”, despite the fact that it may sound somewhat awkward in English. The use of such a form of address may suggest that the homily was written for a monastic audience.

123 Ps. 2:11.

124 Plural in the original

125 Ps. 143:8.

126 Cf. Ex. 34:28, Deut. 9:9.

127 Perhaps an allusion to. 1 Kings 18, although fasting appears only in the subsequent chapter, unrelated to the fire that descended from the sky through Elijah’s prayer.

128 Cf. Dan. 3: 8-100.

129 Cf. Dan. 6: 17-25.

130 Matt. 11:11.

er and almsgiving. This said our Lord in the Gospel: “When you fast, wash your face¹³¹”. What he said “wash your face” is so that we do not fast for the faces of men [but] so that we search the Lord and so that we receive from him what we asked for. This washing of face [is in order that] that you receive courage¹³² with the Lord through fasting and prayer, when supplicating before him with the eyes of your heart. Having seen our deeds, the Lord shall lead us. I am showing you my brothers what mercy is - let us listen to our Lord who says: “Whatever you have done to one of those little ones, you have done to me”¹³³. Show mercy to a poor man and the Lord will be your debtor. This is the holy perfume which belongs to the Lord.

[5] Furthermore I am telling you, our brothers, that you have been summoned so that your fasting is not in vain. Not only your belly fasts from food but also your hands should fast from doing any evil deed, [instead] they should be extended in prayer and showing mercy to the poor. Your legs should fast so as not to run towards bloodshed. Your eyes should fast so that you do not see for nothing and in this way force all your members to fast so that your deed is pleasing to the Lord.

[6] Those who do not make [other] members fast but only their belly from food do not hear the Lord and their fasting is in vain and they fast for nothing. They say thus: “Why [is it that] we fasted and you did not see us? We made our souls suffer and you did not take notice of us”. The Lord replied them: [You do not fast] the fast I have chosen, for when you fast you do according to your will, you quarrel with one another, you cause the poor to moan, you oppress the destitute, you beat [them] and you make [them] wail. It is not the fast that I have chosen and it is not that this day causes suffering to a man’s soul and even if one makes one neck slender as a ring and lies on sackcloth and dust, this fast will not be pleasing to the Lord. [You do not fast] the fast I have chosen, says the Lord. Rather untie the bonds of injustice and business deals and straighten what is crooked, liberate all the tormented and satiate the hungry with your food. And if you see the naked, dress [them] and your clothes shall grow light and your light shall rise quickly and your righteousness shall go before your face and the praise of the Lord shall cover you and then the Lord shall hear you in the time of your misery¹³⁴.

131 Matt. 6: 17.

132 I render ከሙ፡ ትርክቡ፡ ግህደት፡ tentatively as “that you receive courage” through analogy with Sap. 5: 1 where the ጭረ ግህደት፡ is equivalent to the Greek παρρησία. The overall intended message seems to be that fasting and prayer prepares one to confront God.

133 Matt. 25: 40.

134 በጊዜ፡ አውየውኩ፡ The verb used here can be reconstructed as አውየው፡ and it is not attested. I assume it is derived from the exclamation ወይ፡ “woe!” through adding a causative marker አ- and a third syllable ወ.

[7] Observe our brothers how the holy fathers fasted and it pleased the Lord and you should resemble them in faith and follow their traces. For Paul said: “Be similar to those who through faith and endurance inherited their hope”¹³⁵. And you, my beloved, should cause suffering to your souls for he said: “Through much affliction we have entered the kingdom of the Lord”¹³⁶. This is the affliction of this world that you do not do the will of the flesh, for the world will pass and so [will] also its desire. But whoever does the will of the Lord will remain for eternity. Peter said: “That you have suffered a while, make you perfect, stablish, strengthen, settle you”¹³⁷.

[8] Observe our brothers that all the days we live on earth are less numerous than the life we shall live in the Kingdom of Heaven. I am therefore showing you, our brothers: strive for one hour so that you may inherit eternal life. For he says: “Your pain of this hour will bring glory and praise to you”¹³⁸. Observe our brothers, one hour of the Lord is ten thousand hours before you like the day of yesterday passed and the night hour. Observe our brothers that our days are few for no one here will live or has lived one hour of the Lord.

[9] Furthermore we are telling you our brothers, purify yourselves in these few days for he said: “Purify yourselves for tomorrow, as tomorrow the Lord will do a wonder for you”¹³⁹. For when a man draws near to coming back to the Lord he purifies himself from women and thus preach the holy books to us. Likewise you who have wives bound by marriage purify yourselves by paying attention to your prayers. You who are not married purify yourselves from adultery and pay attention to your prayers.

[10] Moreover, when you pray, our brothers, and when you say supplications to the Lord, forgive the transgressions of your fellow men who scold you from your heart, not [only] with lips but from the heart, just like our Lord ordered us, just like he should forgive us our transgressions and trespasses. If we do not forgive those who transgress against us, he will not forgive us our transgressions. Therefore forgive the transgressions of your fellow men so that you may return to the Lord, the good God, with a pure kiss of the fruit of your lips in prayer and supplication. For he left you sealed by the cross, that you may follow his traces, just like he [never] committed sins and there [never] was a lie in his mouth. When they hated him

135 Hebr. 6:12.

136 Acts 14:22.

137 1 Peter 5:10.

138 Not identified, although there is a somewhat similar phrase in James 1:3.

139 Joshua 3:5.

he did not hate, when they caused him pain he did not take vengeance, instead he forgave them, for [he is] the prince of peace. Similarly you, our brothers, be similar to our Lord in his pain, like it is written. If we are equal with the suffering, we will be equal with glory but think about this [glory] our brothers, for there is no measure of price to this glory, for suffering in this world [is] praise for eternity.

[11] Therefore our brothers fast, strive and be strong through our Lord and through the strength of his power, and wear the shield of the Lord, so that through this you may stand against the devices of Satan, for Satan is your enemy and like a lion he will roar and tear [you] in pieces and pursue [you] and whoever he finds he will devour¹⁴⁰. Be strong in standing with faith and the Lord will smash Satan quickly under your feet and to you [there will be] victory and endurance. May the grace of our Lord Jesus Christ be with you all for eternity. Amen.

Bibliography:

- Bausi A. (2011). La nuova versione etiopica della Traditio apostolica: edizione e traduzione preliminare. In P. Buzi & A. Camplani (eds.), *Christianity in Egypt: Literary production and intellectual trends in Late Antiquity. Studies in honor of Tito Orlandi* (pp. 19–69). Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Bausi A. (2016). On editing and normalizing Ethiopic texts. In: A. Bausi & E. Sokolinski (eds.), *150 Years after Dillmann's Lexicon: Perspectives and Challenges of Gə'əz Studies* (pp. 43–102). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Bausi A. (2019). A few remarks on hagiographic-homiletical collections in Ethiopic manuscripts, *Manuscript Cultures*, 13, 63-80.
- Fritsch E. (2000). The liturgical year and the lectionary of the Ethiopian Church. Introduction to the temporal. In: *Miscellanea Aethiopica reverendissimo domino Stanislao Kur septuagenario professori illustrissimo viro amplissimo ac doctissimo oblata*. Warszawskie Studia Teologiczne, 12/2. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Getatchew Haile (1981). *A catalogue of Ethiopian manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Monastic Manuscript Microfilm Library, Collegetown, Vol. 5*, Collegetown: Hill Monastic Manuscript Microfilm Library, St. John's Abbey and University.

140 1 Peter 5:8.

- Getatchew Haile (2010). Rətu‘a Haymanot. In: S. Uhlig, A. Bausi (eds.), *Encyclopaedia Aethiopica. Vol. 4* (pp. 382-383). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Lusini G. (1988) L'omelia etiopica <Sui sabati> di <Retu‘a Hayamanot>. *Egitto e Vicino Oriente* 11, 205-235.
- Habtemichael Kidane (1997). La celebrazione della Settimana Santa nella Chiesa Etiopica. In: A. G. Kollapampil (ed.), *Hebdomadae Sanctae Celebratio. Conspectus historicus comparativus* (pp. 93-134). Roma: Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae",.
- Strelcyn, S. (1978). *Catalogue of Ethiopian manuscripts in the British Library acquired since the year 1877*. London: British Museum.

THE HOMILY “ON FASTING” BY RĒTU‘A HAYMANOT (CAE 6587). EDITION AND TRANSLATION

SUMMARY

This article provides an editio princeps and a translation of a Gə‘əz homily, “On fasting” (CAe 6587), attributed to the author known under the pen name Rətu‘a Haymanot. The edition is based on two manuscript witnesses from the 14th century: EMMML 1763, f. 162r–164r and BritLib Orient. 8192 f. 31v–34r. One can assume that the homily is an indigenous Ethiopian work. The homily focuses on the ethical aspects of Christian fasting and teaches that, in order for the fast to be valid, abstaining from food must be accompanied by proper moral conduct.

Article submitted: 16.12.2022; accepted: 03.04.2023.

Słowa kluczowe: John Duns Scotus, lie, moral act

Keywords: Jan Duns Szkot, kłamstwo, akt moralny

*Krzysztof Niewiadomski OFM Cap*¹

KRAKÓW, POLAND

ORCID: 0000-0002-9291-412X

INSEGNAMENTO DEL BEATO GIOVANNI DUNS SCOTO SULLA MENZOGNA SULLO SFONDO DELLA TEORIA SCOTIANA DELL'ATTO MORALE UMANO

INTRODUZIONE

Il beato Giovanni Duns Scoto (1266-1308) fu uno dei principali rappresentanti della scuola francescana nella filosofia e teologia. Come un'eccellente studioso scolastico abbracciò con le sue ricerche il complesso della teologia, e anche una problematica morale. Lo scopo dell'articolo è avvicinare il lettore all'opinione del pensatore francescano, chiamato il *doctor subtilis*, sulla menzogna (per questo i primi capitoli contengono le perifrasi del suo insegnamento) e, prima di tutto, attraverso il prisma di questa dottrina, un'analisi del suo concetto dell'azione morale.

1 Krzysztof Niewiadomski OFM Cap – sacerdote, dottore di teologia morale (UPJP II). Abita nel convento dei cappuccini a Cracovia, dove anche svolge il compito sacerdotale. I suoi interessi di ricerca includono il personalismo e la teologia morale di Duns Scoto. Il suo indirizzo postale: ul. Loretańska 11, 31-14 Kraków (Polonia); e-mail: niewiadomski@kapucyni.pl.

1. Duns Scoto sulla menzogna

Il beato Duns Scoto nella *distinctio* 38 nel terzo libro dell'*Ordinatio*, la sua opera teologica principale, chiede se tutte le menzogne siano peccati? All'inizio, secondo un metodo scolastico, enumera le ragioni contro la tesi. Primo: Abramo promise che sarebbero tornati con Isacco dopo aver offerto il sacrificio ma ebbe l'intenzione di ucciderlo, allora mentì. Ma non è probabile che in quel momento peccasse, quando adempiva il comando di Dio. Secondo: Nel *Libro della Genesi* Giacobbe si spacciò per Esaù. Terzo, Giuseppe disse ai fratelli: „siete delle spie”. Disse anche che la coppa che usava per leggere il futuro era la stessa scoperta nel sacco di Beniamino, e quello non fu la verità. Poi, mentì Raab, Giuditta e Rachele, quando sedette sulla sella di un cammello nella quale furono nascosti gli idoli di suo padre, e spiegò, che non poteva alzarsi perché aveva le cose delle donne. Mentirono anche le ostetriche in Egitto, che le donne ebraiche conoscono l'ostetricia. Non sembra, e non si dice, che peccassero, perché Dio, il quale non ripaga il male con il bene, „fece loro bene e le costrusse le case”. Poi, non è più grande peccato fare finta con le parole che con le azioni. Ma la menzogna o fare finta con l'azione non sempre è un peccato, che risulta dal fatto che re Davide simulò davanti al re Achis, e Jehu si finse un servitore di Baal, mentre volle sterminare i suoi adoratori. Non fu in questa simulazione nessuno da condannare, piuttosto quello fu lodevole, come un zelo nella fedeltà di Dio contro Baal. Alla fine di questa parte Duns Scoto osserva, che sant'Agostino esprime l'opinione contraria nella sua opera *De mendatio* (Scoto, 2007, n. 1-7).

Dopo questa introduzione l'autore elenca gli argomenti che ogni menzogna è un peccato mortale: poiché c'è un precetto e una legge naturale contro di esso: „Non fare agli altri ciò che non vorresti accadesse a te”, e nessuno vuole essere ingannato dal suo vicino quando lui dovrebbe esprimere i propri pensieri. Inoltre, tutto ciò che è contrario a qualche virtù o a un atto di virtù necessaria è un peccato grave, e la menzogna lo è perché è contraria alla verità, che è una virtù soggetta alla giustizia. Poi, mentire è un cattivo uso della voce. Come dice Platone nel *Timeo*, le parole servono ad indicare ciò che è nella volontà. Questo sembrarono esprimere le autorità citate da sant'Agostino in *De mendatio*, che dopo sono riportate anche nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo (Scoto, 2007, n. 8-11).

Procedendo alla risoluzione del problema il *doctor subtilis* scrive, che la conclusione che mentire è un peccato, è condivisa universalmente da tutti. S. Agostino afferma, che non è saggio credere a chi è autorizzato a mentire. Ma in molte cose ci si deve fidare degli altri, altrimenti la vita sociale sarebbe impossibile. Pertanto, non si deve mentire, tuttavia, la ragione di ciò è spiegata in modo diverso da persone diverse. Alcuni sostengono che la menzogna sia quindi necessariamente un peccato, perché

necessariamente si allontana da Dio, che è la Verità, e la menzogna è contraria alla verità. Ma l'argomento contrario è che una bugia non si oppone direttamente alla Verità, ma alla verità di qualcosa di cui parla il bugiardo. Quindi, come il male opposto al bene creato non si allontana necessariamente dal sommo Bene increato, così ogni menzogna non si allontana dalla somma Verità (Scoto, 2007, n. 12-15).

Successivamente Scoto menziona un altro argomento: che si ritiene che l'atto è buono o cattivo per il suo oggetto (*ex obiecto*) nella specie (*genus*) morale. La specie, invece, deriva da qualcosa di potenziale, e quindi è essa stessa potenziale rispetto alle sue differenze. La prima cosa per la quale l'atto si costituisce nella specie morale, perché dopo possa essere determinato per certe circostanze come differenze, è il oggetto, poiché eccetto il bene della sua natura, la prima cosa che lo determina, perché sia come se potenzialmente (*quasi-potentialiter*) e materiale morale (*materialiter morale*), è l'oggetto. Quanto a questo si afferma che l'atto cattivo della sua specie non può essere mai buono, siccome nessuna circostanza può rimuovere questo male, il quale è *per se* dal oggetto. Mentire, invece, è un atto malvagio per il suo oggetto, poiché riguarda la materia (*materia*) inconveniente dell'atto (Scoto, 2007, n. 16).

Contro di esso si può dire, che non è più inappropriata o illecita la materia del falso dire, che la materia dell'assassinio di un uomo innocente e utile allo stato. Nonostante la materia illecita dell'assassinio, cioè l'uomo, può diventare lecito uccidere un tale uomo, se Dio revocasse il comandamento „non uccidere”; e non solo lecito ma meritevole, se Dio lo comandasse, come comandò ad Abramo riguardo a Isacco. Quindi per similitudine, o ragionamento a minori, può essere permesso di dire il falso se il comandamento fosse revocato. Perché è minor male togliere il vero giudizio del prossimo, o creare occasionalmente falsità nella sua opinione, che togliere la sua vita corporea, anzi, queste cose non si possono paragonare (n. 17).

Questo è confermato, poiché „non mentire” è un comandamento della seconda tavola dei comandamenti, la quale non vieta niente eccetto di fare male al prossimo. Se la menzogna è un male per questa ragione che danneggia il prossimo è possibile da fare, come meno cattiva che l'omicidio. Altrimenti sarebbe un comandamento della prima tavola, che non sembra essere probabile perché non svia da Dio direttamente. Anche dire la verità non ha Dio come il suo oggetto, quando qualcuno parla della qualsiasi cosa indifferente (n. 18). Poi, se qualcuno, essendo truffato, dice qualcosa, e crede che questa è la verità, il suo atto di dire ha la stessa materia che la bugia. Ma quell'uomo crede, che questo è la verità, allora non pecca, dunque non c'è qui peccato dal oggetto (n. 19).

Infine Scoto nota, che mentire per natura sua riguarda una cattiva intenzione di truffare (il terzo modo di esposizione della malizia della menzogna). Allora

anche se alcuni atti, i quali non sono connessi con la cattiva intenzione, potrebbero essere buoni a causa di qualche buona circostanza, ma l'atto con la cattiva intenzione non può essere buono mai, perché è connesso con la mala volontà. Questo si può spiegare così: sebbene azione e malizia non siano unità per se stesse, si può dare un nome all'atto, il quale non solo significherebbe l'atto o la sua deformazione, ma l'insieme, come è stato dato il nome di „commettere adulterio” per designare non solo un atto di rapporto sessuale naturale, ma la sua deformazione con la moglie di qualcun altro. Nello stesso modo il nome „furto” non è dato solamente per designare l'atto di portare via qualcosa, ma di prendere una cosa di altra persona contro la sua volontà. Questa totalità non può essere buona, ma il suo *substratum* può esistere senza deformazione (per esempio portare via una cosa di qualcun altro). Allora parlare può essere senza peccato, ma parlare con intenzione di imbrogliare è sempre peccato (n. 20-21).

2. Tipi di menzogna e risoluzioni di questioni particolari.

Duns Scoto scrive che in seguito si deve considerare quali sono i tipi di menzogna. Basta enumerare tre tipi: bugia dannosa, officiosa e giocosa. La bugia dannosa ferisce ed è pericolosa per sua natura per chi è imbrogliato o per chi si parla male. E se inganna qualcuno sulla religione cristiana, cioè sulla fede o sui costumi, ecc., è peccato mortale. Se concerne la vita terrena, fedeltà coniugale o i beni temporali, il danno dipende da questi beni. Generalmente è peccato mortale, perché è vietato direttamente dal comandamento: „Non testimoniare il falso contro il tuo prossimo”. La testimonianza falsa non è solo quella in tribunale, chiunque parla qualcosa sapendo, che non è la verità, e fa male a colui su di cui parla o a chi parla, dice una falsa testimonianza (Scoto, 2007, n. 22-23).

Poi Scoto spiega che la bugia officiosa è quella utile a qualcuno e la quale non danneggia nessuno. Invece giocosa è un racconto nel quale tutti sanno che non è la verità e non è detta come una verità. Poiché gli ascoltatori non sono imbrogliati, anche quello che parla non ha l'intenzione di truffare e le sue parole non sono da credere di sua natura, non esprimono nessuna opinione sulla verità. La bugia è giocosa anche quando qualcuno scherzando ha l'intenzione di imbrogliare, ma il truffato non subisce un grande danno. Interessante, che Scoto dà come un esempio di bugia giocosa anche la situazione quando Giuseppe disse ai fratelli, che sono delle spie, e lo stesso fa sant'Agostino (n. 24-25).

Su questi due tipi di bugia: officiose e giocose, si dice comunemente che non sono peccati mortali nel caso di uomini imperfetti, perché non sono in se stesse contro l'amore, neanche contro le cose necessarie secondo lo stato di quelle persone. Ma alcuni dicono riguardo a uomini perfetti, che nel loro caso queste bugie sono peccati mor-

tali, perché diminuiscono loro autorità e danneggiano gli ascoltatori, dando scandalo. Contro questo si può dire, che nessuna circostanza fa quello, che per alcuni sarebbe un peccato veniale, ma per gli altri mortale, ad eccezione di una persona che è obbligata a fare qualcosa che non si applica agli altri. Ma un uomo perfetto non si è impegnato a dire la verità con un voto o un giuramento più che gli altri cristiani, allora la circostanza della persona non trasforma il peccato veniale in mortale (n. 26-28). Inoltre, una bugia ufficiosa o giocosa non scalfisce l'autorità del giudizio o dell'insegnamento dei prelati, i quali sono nello stato di perfezione praticata, esercitando il suo impegno, ma questo lo fa la bugia ripetuta o l'abitudine di mentire (n. 30-32). Allora anche gli altri atti di queste persone, non connesse con il suo ufficio, non sono un peccato mortale, se escludiamo la circostanza dello scandalo.

Se parliamo delle persone nello stato di perfezione (lo stato, non l'ufficio), anche loro non sono obbligate più degli altri a questo che è perfetto, solo alle cose connesse con i loro voti. Poiché non hanno preso la carica di cura pastorale, quando non fanno il compito di perfezione (insegnare, predicare), non peccano mortalmente dicendo la bugia ufficiosa o giocosa, ad eccezione dello scandalo, perché gli imperfetti possono essere scandalizzati di più dalle loro parole, che degli altri. Ma l'azione non può essere giudicata sulla base dello scandalo che l'accompagna o no. Generalmente secondo la legge del Vangelo, si deve evitare sempre di scandalizzare i piccoli, anche con gli atti moralmente indifferenti (come mangiare la carne in *Lettera ai Corinzi*) o connessi con il male veniale. Ma lo scandalo dei farisei non deve essere evitato. Concludendo, sulla base del rischio dello scandalo non si può giudicare la natura stessa dell'atto morale. Ma quando un atto singolare o ripetuto è scandaloso per gli ascoltatori, la giusta ragione (*recta ratio*) raccomanda che a motivo dell'amore o della salute degli ascoltatori si deve evitare lo scandalo (n. 33-35).

Secondo un metodo scolastico alla fine della riflessione vengono spiegati gli argomenti contrari. Abramo non disse contro quello, che ebbe in mente, perché, come dice Giuseppe Flavio nel libro *Antiquitatum*, quando camminavano con Isacco, lo informò, che Dio lo avrebbe risuscitato. Abramo non dubitò della promessa di Dio e disse ai servi: „Noi ritorneremo da voi”. Il grande patriarca non mentì, perché la sua vita fu esemplare. Alcuni si sforzano molto per salvare Giacobbe e gli altri patriarchi dell'Antico Testamento che non mentirono, ma questo non è ragionevole, perché ebbero la legge imperfetta e poca grazia di Dio, mentre noi diciamo le bugie avendo una legge nuova e l'abbondanza della grazia. Ma per quanto riguarda Giuseppe, perché fu un perfetto esecutore della legge di Dio, si può dire che la sua bugia contro i fratelli non fu altro che giocosa. Si vede questo dal risultato della storia: alla fine Giuseppe rivelò la verità a loro, prima li fece spaventare, perché furono degni della punizione, anche più grande dell'intimorimento (n. 36-38).

Non si devono scusare Raab, le ostetriche e Rachele, anche la Sacra Scrittura non fa commento su loro imbrogli ma loda una provvidenza su Raab. Sulle ostetriche ci sono varie opinioni. Forse probabile è quella che spiega, che Dio costruì le loro case perché loro ebbero il motivo dell'amore e le premiò con i beni temporali, però non con i beni eterni a causa del peccato di bugia. Ma più probabile è che la bugia fu officiosa, perché fu utile per salvare i piccoli Ebrei e non danneggiò nessuno, e per questo Dio le ripagò per la loro buona volontà, e anche non li privò della vita eterna per il loro peccato, il quale fu solo veniale (n. 39-40).

Quando si tratta di Giuditta, si dice che non mentì su nulla, perché quando parlava con Oloferne non ebbe l'intenzione di dire a lui, ma a Dio. Non fu obbligata di dire secondo l'intenzione del ascoltatore, ma poté parlare secondo la propria intenzione. Ma se accettiamo questa opinione niente sembra essere certo nella lingua umana, e nessuno sembra mentire. Allora possiamo accettare, che la bugia di Giuditta fu utile per la sua gente, ma di danno per Oloferne. Questa utilità è più importante dalla dannosità, poiché il bene del popolo vale più del bene delle persone private, particolarmente infedeli (n. 43-45).

Alla fine Scoto spiega il caso di simulazione. Qualcuno può fare finta con segni lodevoli, che possiede un bene il quale non esiste in realtà, per esempio si può fingere devozione con atti di adorazione o genuflessioni. Questo è ipocrisia e peccato mortale. Un altro può fingere che non c'è male in lui con il nascondere i segni di malizia o mostrare i segni contrari. L'ultimo sembra essere l'ipocrisia, per esempio quando un dissoluto, ascoltando una conversazione su donne, sputerebbe come segno della sua purezza. Nel caso di nascondere i segni di malizia dice Is 3,2: „Essi ostentano il loro peccato come Sòdoma: non lo nascondono neppure”. Allora nonostante che una malizia sia già nel cuore, ma addizionando l'atto esterno sarebbe addizionare il male al male. In materia indifferente qualcuno può compiere degli atti i quali sono segni di qualcosa della sua natura. Un altro può fare cose, le quali non sono segni presi dalla sua natura, ma lui sa che per i presenti hanno un significato. Per esempio, una sudorazione dalla sua natura è un segno di fatica o di indebolimento fisico. Schiumare invece, quando la saliva scorre sul mento (come fece Davide davanti al re Achis) non è dalla sua natura un segno di mente malata, ma dalle circostanze si può pensare così (n. 47-49).

Scoto dice che generalmente la simulazione, nel primo e nel secondo modo (n. 47 e 48), è peccato, spesso mortale, perché è l'ipocrisia. Il terzo modo è lodevole. In materia indifferente la simulazione potrebbe essere cattiva, ma non a causa della materia, per esempio qualcuno può causare sudorazione anche senza lavoro. Ma la simulazione di secondo tipo (come quello di Davide) in materia indifferente non è mai peccato. Ma fare finta per Jehu non si può giustificare, perché tranne quella

simulazione, la quale forse avrebbe potuto scusare, aggiunse la menzogna, che la sua offerta fu per Baal. Questa bugia, anche se nella sua intenzione ufficiosa in un certo senso, perché distruttiva per il culto di Baal, ma infatti fu dannosa dalla sua natura, non per questa ragione che portò la morte degli altri, ma perché rafforzava il culto di Baal. Anche se lo scopo della menzogna fu la distruzione e la persecuzione del culto di Baal, fu riprovevole, perché Jehu non abbandonò i vitelli di Geroboamo neanche diventò vero adoratore del Dio d'Israele (n. 50-51).

3. Cosa si può dire del concetto scotiano dell'atto morale sulla base del pensiero del *doctor subtilis* sulla menzogna?

Il definitivo argomento per l'inammissibilità della menzogna è la cattiva intenzione (n. 20). Perciò è importante un'analisi dei casi particolari della menzogna. Per esempio, Abramo non espresse niente in cui non credette, allora il suo atto non è una materia che sarebbe abbracciata dal tema di questo articolo. Invece Giuseppe e Davide confermarono la falsità con le parole o il comportamento. Scoto giustifica Giuseppe, scrive, che lui disse la bugia giocosa, senza peccato, e lo chiama un perfetto servo della legge Divina (*perfectus servator Legis divinae*). Giuseppe non peccò perché non lasciò i suoi fratelli nell'ignoranza dalla fine, dopo un certo tempo rivelò loro la verità. La bugia non fece loro male ma bene, poiché meriterebbero una pena più grande. Invece la simulazione del re Davide riguardò una materia indifferente e non fu un segno naturale di qualcosa, ebbe significato solo grazie alle circostanze. La sua simulazione non danneggiò nessuno. Allora l'attenzione dell'autore si focalizza sulle varie circostanze nella pratica della vita, particolarmente sulla prima di loro cioè l'intenzione.

Per capire meglio il pensiero di Scoto sulla menzogna e sull'atto umano ci si deve riferire ad altri brani dei suoi scritti, dove tratta del tema della struttura dell'azione morale. Nel secondo libro dell'*Ordinatio*, nella *distinctio* 40, il *doctor subtilis* pone una domanda: se il fine dell'agente della azione basti per specificare l'azione come moralmente buona? Dà una risposta negativa. È necessaria una connessione di tutto, che è conveniente per un atto secondo giusta ragione (*recta ratio*), cioè di tutti i fattori i quali hanno un significato morale². Per Scoto anche l'oggetto non

2 La bontà dell'atto morale risulta da aggregazione di tutto che è conveniente per questo atto, secondo la giusta ragione. La giusta ragione impone quali: oggetto, modo, le circostanze sono qui convenienti, non solo il fine. La prima ragione di questa bontà deriva dalla convenienza dell'atto con l'agente, per la quale si può chiamare un atto come atto morale, perché è fatto in modo libero. Questa prima ragione è comune per un atto buono o cattivo, perché non c'è niente di lodevole o biasimevole se non dalla volontà. La seconda ragione è dall'oggetto. Se l'oggetto è conveniente per un atto, l'atto è buono dalla specie, ma ancora indifferente riguardo alle bontà ulteriore. La bontà ulteriore è data dalle circostanze speciali (*ex circumstantiis specialibus*). La prima circostanza è il fine principale, ma esso non basta senza le altre circostanze, come la forma (affinché diventi nel modo dovuto), e quelle circostanze più esterne, come quando e dove (Scoto, 2001, n. 8-10).

basta per dare una valutazione morale dell'atto (eccetto l'amore o l'odio di Dio). L'oggetto dà solo la prima bontà di base³.

Un tale approccio al problema è coerente con la metafisica di Scoto. I grandi scolastici erano in grado di integrare l'insieme della teologia e della filosofia in un sistema unico, con tutti gli elementi coerenti: metafisica, antropologia, epistemologia, etica. Secondo Scoto l'ultima realtà dell'ente è l'ecceità (*haecceitas*)⁴. Anche un atto morale è un ente. Allora l'oggetto vuole ulteriori modifiche, prima che l'atto morale raggiunga il suo valore definitivo (Stamm, 2000, p. 71)⁵. In anticipo non si può dire, se un atto sia buono o cattivo. Tutti i livelli dell'atto, tutte le circostanze, devono consistere in una totalità degli elementi armonizzati. Per Scoto l'oggetto non basta per valutare l'atto morale, si può farlo solo sulla base dell'ultima realtà dell'atto.

Nella diciottesima *Disputa quodlibetale*, elaborando il tema dell'atto interno ed esterno, il *doctor subtilis* vuole esaminare le condizioni dell'atto buono e cattivo. Secondo lui, perché l'atto sia buono, è necessaria la pienezza (*integritas*) di tutto che secondo la giusta ragione è conveniente a questo atto ed alla persona, la quale lo compie (Escoto, 1968, n. 8, Galkowski, 1993, p. 102). Ma questa bontà può essere chiamata morale soltanto quando qualcuno ha la facoltà e la possibilità di decidere delle cose convenienti, altrimenti la bontà è solo naturale (Escoto, 1968, n. 10). Per una valutazione morale si deve prendere in considerazione la natura dell'agente, la facoltà con la quale si agisce e l'essenza dell'atto (*ratio quidditativa*) (n. 13).

3 Scoto nota che gli atti si definiscono non sulla base solamente di un oggetto, ma di un oggetto con le circostanze. La malizia proviene da questa connessione non dal solo oggetto (Osborne, 2014, p. 172-175).

4 Ogni individuo ha la sua natura specifica, differente dalla forma presa dalla specie. Questa forma individualizza l'ente ed è sopra della specie ed è aggiunta, per esempio una causa, che il sasso è questo concreto sasso. Nelle sue opere tarde (*Ordinatio* e *Reportatio*) Scoto non riconosce il principio di individualizzazione come una forma, ma come una unità reale dell'ente, l'unione la forma concreta con la materia concreta (Surzyn, 2008, p. 126).

5 Esiste una triplice bontà morale secondo i seguenti gradi: La prima di loro è chiamata la bontà dalla specie (ex genere), la seconda può essere chiamata la bontà dalla virtù o dalle circostanze, la terza è bontà dall'accettazione di Dio, che causa un premio di Dio. La prima appartiene alla volontà dalla necessità di concordare questo atto con la giusta ragione, non soltanto per questo, che è conveniente a un atto dalla natura (come il sole per la vista). Questa prima bontà morale è chiamata *dalla specie*, perché è come se la materia rispetto a ogni successiva bontà morale, poiché un atto può essere formato per le circostanze, è come potenziale. La seconda bontà appartiene alla volontà perché è generata da essa con tutte le circostanze le quali sono dettate dalla giusta ragione come necessarie per la bontà, perché la bontà proviene dalla causa integrale (come dice Pseudo-Dionysius Areopagita nel *De Divinis Nominibus*). La terza bontà appartiene all'atto dal fatto che, supponendo una doppia bontà già descritta, l'atto nasce conforme al principio del merito (il quale è la grazia o l'amore) o secondo l'inclinazione dell'amore. Un esempio della prima bontà: fare l'elemosina. Un esempio della seconda bontà: fare l'elemosina dalle sue proprietà per un povero, il quale ha bisogno, nel posto più adatto per lui, per amor di Dio. Un esempio della terza: farlo non solo dall'inclinazione naturale, come potrebbe fare un peccatore dalla compassione naturale, ma anche dall'amore (ex caritate), per la quale l'agente è un amico di Dio in tutto ciò che concerne il suo atto (Scoto, 2001, n. 28-32).

Da questi tre fattori si può dedurre quale oggetto (*obiectum*) è conveniente per questo agente e atto. Una determinazione dell'oggetto è la prima determinazione in genere morale, ma essa non differenzia l'atto dal punto di vista morale, ma come se potenzialmente lo fa capace di ricevere la determinazione morale⁶, perché quando l'atto ha l'oggetto conveniente per l'azione e l'agente, è capace di prendere determinazioni dalle circostanze (n. 14).

San Tommaso d'Aquino invece dimostra l'inammissibilità della menzogna in altro modo. Indica prima di tutto un oggetto dell'atto, che determina il suo genere, il quale è un fattore decisivo nella valutazione morale. Per questo san Tommaso non permette di mentire anche nella legittima difesa (Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, II-II, q. 110, a. 3)⁷. Alcuni etici invece formano argomento per l'accettabilità della menzogna comparandola con l'omicidio per legittima difesa (un argomento *per analogiam, a simile*) (Ślipko, 1967, p. 290–291, 2010, p. 75).

Vale la pena completare le suddette riflessioni con gli elementi dell'epistemologia di entrambi autori menzionati. Nella metafisica tomista la singolarità viene dalla materia, e le cose afferrate coll'intelletto devono essere conformati alla natura della facoltà conoscitiva. Poiché l'intelletto è spirituale, allora per san Tommaso l'intelletto *per se, sensu stricto*, non conosce gli esseri singolari, ma solo gli

6 Ex rationibus istorum trium concludi potest quid sit obiectum conveniens tali actui, ut est talis agentis; puta de actu comedendi, quod convenienter transeat super cibum restaurativum deperditi, non autem super illud quod non est natum esse nutrimentum, sicut lapis vel aliquid huiusmodi, quod licet alii animali esset nutrimentum non tamen homini. Ista determinatio obiecti est prima determinatio quae pertinet ad genus moris, non tamquam differentia determinans ad aliquid in illo genere, sed tanquam potenziale receptivum determinationis moralis; quia quando actus habens obiectum conveniens agenti et actioni, tunc est capax determinationis moralis secundum circumstantias ordinatas; propter quod dicitur ex obiecto actus habere bonitatem ex genere, quia sicut genus est potenziale respectu differentiarum, sic bonitas ex obiecto est prima in genere moris, praesupponens solam bonitatem naturae, et capax omnis bonitatis specifica in genere moris (Escoto, 1968, n. 14).

7 In nessun modo può essere buono e lecito ciò che è cattivo nel suo genere, poiché la bontà richiede il concorso ordinato di tutti gli elementi: infatti «il bene deriva dal concorso integrale delle cause, il male invece da ogni singolo difetto», come scrive Dionigi [De div. nom. 4]. Ora, la menzogna è cattiva nel suo genere, poiché è un'azione che si esercita su una materia sconveniente: essendo infatti le parole per loro natura espressioni del pensiero, è cosa innaturale e sconveniente che uno esprima con le parole ciò che non pensa (Tommaso d'Aquino, 2009).

La menzogna, come si è visto [nel corpo], è un peccato non solo per il danno che arreca al prossimo, ma per il suo intrinseco disordine. Ora, non si può fare uso di una cosa illecita e sconveniente per far fronte ai danni o ai bisogni del prossimo: come non è lecito rubare per fare l'elemosina (eccetto il caso di necessità estrema, in cui tutto è comune). Non è quindi lecito dire bugie per stornare un pericolo da qualcuno. È lecito però nascondere prudentemente la verità con qualche scusa, come spiega S. Agostino [Contra mendacium 10] (Tommaso d'Aquino, 2009, q. 110, a. 3, ad 4).

universali⁸. L'intelletto è in un contatto solo con le forme, le quali sono generali, e può conoscere gli esseri singolari grazie alle immagini dell'intelletto, le quali sono rappresentazioni degli esseri reali (Pańpuch, 2006, p. 264-266).

Duns Scoto insegna, che l'intelletto umano è in grado di conoscere direttamente gli esseri materiali (Merino, 2009, p. 64). Può farlo tramite l'intuizione, la quale, secondo il *doctor subtilis*, è *simplex apprehensio* senza mediazioni delle idee generali (Salamon, 2007, p. 188-189). Non sembra strano, che per san Tommaso la base della valutazione morale sia l'oggetto dell'atto, invece Scoto accentua l'azione concreta nella sua totalità, perché l'essere singolare e concreto si colloca al centro della sua metafisica e gnoseologia. Nella teologia morale prevale la concezione tomista dell'atto come più semplice e più facile da usare nella vita quotidiana, ma come ogni generalizzazione, può condurre a difficoltà in alcune situazioni concreti, per esempio nel caso della difesa del segreto. Uno dei principi di approccio tomista è il divieto degli atti con gli oggetti cattivi, menzionati già nella *Etica Nicomachea* di Aristotele (Aristotele, 1979, p. 50, l. 2, c. 6). L'atto con il oggetto cattivo non può essere mai buono, ma le circostanze cattive possono cambiare l'azione buona in cattiva.

CONCLUSIONE

Giovanni Duns Scoto vuole dare coerente ragione della convinzione che la menzogna è un peccato. La bugia può essere contro qualche verità delle cose, ma non contro la somma Verità, per questo lui non riconosce questo motivo come causa della malizia morale (n. 15). Il *doctor subtilis* non presuppone che la menzogna è necessariamente cattiva dall'oggetto, perché il divieto della bugia non appartiene dalla prima tavola dei precetti e secondo lui dall'oggetto solo l'odio di Dio è male. Il solo argomento per inammissibilità della menzogna è la mala intenzione.

Per valutare l'azione umana nel modo ispirato da Scoto si deve esaminare l'atto a livello della sua pienezza nella realtà, con tutte le circostanze. Per questo ci vuole un dettagliata descrizione fenomenologica. Non basta confrontare l'azione con la norma, la quale vieta l'oggetto cattivo. C'è bisogno anche di una precisa

8 Il nostro intelletto non è in grado di conoscere in modo diretto e immediato il singolare delle realtà corporee. E lo deduciamo dal fatto che la radice della singolarità per le realtà materiali è la materia individuale, e d'altra parte il nostro intelletto conosce, come si è visto [q. 85, a. 1], astruendo l'aspetto intelligibile da tale materia. Ma ciò che viene astratto dalla materia individuale è un universale. Quindi il nostro intelletto ha conoscenza diretta solo degli universali. Tuttavia esso è in grado di conoscere i singolari indirettamente, mediante una certa riflessione: poiché, come si è già spiegato [q. 84, a. 7], anche dopo aver astratto le specie intelligibili non può con esse passare all'atto dell'intellezione senza volgersi ai fantasmi, nei quali appunto vede le idee, come scrive Aristotele [De anima 3, 7]. Quindi l'intelletto conosce direttamente l'universale mediante le sue specie intelligibili, e indirettamente i singolari che sono rappresentati dai fantasmi (Tommaso d'Aquino, 2009, P. 1, q. 86, a. 1).

analisi della norma morale. Nella norma „non mentire” la cosa essenziale è „non danneggiare nessuno”, perché tranne la bugia dannosa, c’è anche l’ufficiosa e la giocosa. Sulla base dell’analisi di questo tipo Scoto giudica che la bugia per esempio di Giuseppe, come giocosa, non è un peccato. Possiamo immaginare situazioni più recenti. Nel caso dei partigiani o degli Ebrei nascosti dai nazisti la norma dice „non dire dove sono, perché i nazisti non hanno diritto a sapere questo. Le parole possono causare la loro morte per mano degli oppressori”. Nessun danno viene da questo, che i nazisti si sbagliano sul luogo dove è situato nello spazio qualche persona, ma il danno vero è causare la loro morte. Allora il più profondo senso della prescrizione „non mentire” è „non fare danno con l’insincerità”.

L’attenzione focalizzata sulla concretezza dell’atto, non sulla sua specie risultante dall’oggetto, non è il soggettivismo morale, perché non significa deviare dai principi morali, come si può vedere nelle dettagliate soluzioni del problema della menzogna presentate dal Beato Duns Scoto.

Bibliography:

- Aristotele. (1979). *Etika nicomachea*. Trad. F. Amerio. Brescia: La Scuola Editrice.
- Escoto, D. J. (1968). *Cuestiones Cuodlibetales. Edición bilingüe*. Madrid: La Editorial Católica.
- Gałkowski, J. W. (1993). *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Duns Szkota*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Merino, J. A. (2009). *Per conoscere Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico e teologico*. Assisi: Porziuncola.
- Osborne, T. M. (2014). *Human action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus & William of Ockham*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Pańpuch, Z. (2006). Czy intelekt poznaje byty jednostkowe. W: A. Maryniarczyk (red.), *Św. Tomasz z Akwinu o ideach, O wiedzy Boga* (263-268). Lublin: Wyd. KUL.
- Salamon, G. W. (2007). *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Duns Szkota*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Stamm, H.-M. (2000). *Das Moralisch Gute bei Johannes Duns Scotus*. W: H. Schneider (red), *Johannes Duns Scotus. Seine Spiritualität und Ethik* (63-75). Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Surzyn, J. (2008). Zasada jednostkownienia: analiza koncepcji Jana Duns Szkota. *Folia Philosophica* 26, 105-133.

- Scoto, D. J. (2001). *Opera omnia. Ordinatio*. Volume 8. Vaticano: Typis Vaticanis.
- Scoto, D. J. (2007). *Opera omnia. Ordinatio*. Volume 10. Vaticano: Typis Vaticanis.
- Ślipko, T. (1967). Aktualny stan poglądów etyków i moralistów katolickich na zagadnienie godziwej obrony sekretu, *Studia Philosophiae Christianae* 3, 279-301.
- Ślipko, T. (2010). *9 dylematów etycznych*. Kraków: Petrus.
- Tommaso d'Aquino. (2009). *Somma teologica. Nuova Edizione In Lingua Italiana*.
Pobrano z: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_\(p_Centi_Curante\),_IT.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_(p_Centi_Curante),_IT.pdf), Dnia (11.05.2023).

TEACHING OF BL. JOHN DUNS SCOTUS ABOUT A LIE ON THE BACKGROUND OF HIS THEORY OF A HUMAN MORAL ACT

SUMMARY

The paper undertakes a study on the issue of a lie in morality, in the theory of Bl. John Duns Scotus. The Franciscan theologian shows iniquity of this act on the basis of a bad intention. The object alone isn't sufficient for a final moral qualification. This teaching is consistent with Duns Scotus' theory of the moral act and it confirms it. It harmonizes with his metaphysics and epistemology.

Article submitted: 24.05.2023; accepted: 10.07.2023.

Słowa kluczowe: śmierć; zbawienie; Augustyn; Ambroży; Monika

Keywords: Death; salvation; Augustine; Ambrose; Monica

Ks. Grzegorz Pakowski

Ks. Grzegorz Pakowski¹

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0003-0103-8521

BONA MORS CZY BONA MORTIS? OPIS ŚMIERCI ŚW. MONIKI W WYZNANIACH ŚW. AUGUSTYNA A DOBRA PŁYNAĆCE ZE ŚMIERCI W DE BONO MORTIS ŚW. AMBROŻEGO

WPROWADZENIE

„Właśnie gdyśmy byli w Ostii u ujścia Tybru, matka moja umarła” (*Confessiones* IX,8) – od zwięzłego, oschle brzmiącego zdania rozpoczyna się jeden z najbardziej przejmujących i inspirujących opisów życia i śmierci ze starożytnej literatury chrześcijańskiej. Fragment *Wyznań* św. Augustyna dotyczący jego matki²

1 Ks. mgr Grzegorz Pakowski - ksiądz archidiecezji warszawskiej, przyjął święcenia i uzyskał magisterium z teologii w 2019 r. Wcześniej ukończył prawo, stosunki międzynarodowe i filologię węgierską na Uniwersytecie Warszawskim. Od 2021 r. studiuje filologię klasyczną na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego (ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Polska). Przygotowuje się do studiów z zakresu patrologii, zajmuje się m.in. kwestiami edukacji, relacji mistrz-uczeń oraz towarzyszenia duchowego w Biblii oraz w pismach Ojców Kościoła.

2 Podstawowe fakty z życia św. Moniki przedstawia jej biogram w encyklopedii *Bibliotheca Sanctorum* (Raggi, 1996, s. 548-561).

łączy bardzo osobisty ton oraz refleksję filozoficzno-teologiczną. Śmierć św. Moniki nastąpiła jesienią 387 r. (Augustyn 1994, 332), *Wyznania* powstały ponad 10 lat później (po 396 r.). Nie ma więc wątpliwości, że opis ostatnich dni życia matki św. Augustyna nie ma nic wspólnego z gorączkowo spisywanymi na bieżąco notatkami. Biskup Hippony patrzył na to wydarzenie z perspektywy kilkunastu lat, co zresztą wprost wyraża, kiedy relacjonuje rozmowę z Moniką w Ostii: „Taka była treść naszej rozmowy; lecz oczywiście nie wyrażałem tego dokładnie w taki sposób ani takimi samymi słowami, jakie tu zapisuję” (*Confessiones* IX,10). Geneza *Wyznań* pozwala zatem pytać o inspiracje filozoficzne i teologiczne literackiego opisu śmierci św. Moniki. Ważną rolę w życiu zarówno Moniki, jak i Augustyna pełnił św. Ambroży, Ojciec Kościoła, biskup Mediolanu, autor wielu homilii i traktatów³. Wśród nich jest *De bono mortis*, przełożony na język polski pod tytułem *O dobrach przynoszonych przez śmierć* (Ambroży, 1971, s. 129-170).

Celem niniejszego studium jest odpowiedź na pytanie, na ile opis śmierci św. Moniki w *Wyznaniach* stanowi literacką realizację filozoficzno-teologicznych postulatów związanych z dobrym umiarem, jakie formułuje św. Ambroży w *De bono mortis*. Artykuł składa się z czterech części. Pierwsza zarysowuje podejście do tematyki śmierci w chrześcijańskiej starożytności; druga omawia podstawowe elementy koncepcji św. Ambrożego przedstawionej w *De bono mortis*; część trzecia zestawia powyższą koncepcję z fragmentami *Wyznań* św. Augustyna; czwarta część jest podsumowaniem i próbą odpowiedzi na postawione pytanie badawcze.

1. Śmierć w myśli wczesnochrześcijańskiej

Powszechność i nieuchronność doświadczenia śmierci sprawiają, że refleksja o niej zajmuje poczesne miejsce w każdej kulturze świata. Pojęcie „śmierci szczęśliwej” pojawia się w *Biblii* już w *Starym Testamencie*⁴. Chrześcijaństwo nadaje jednak temu pojęciu innego znaczenia poprzez otwarcie perspektywy związanej ze zmartwychwstaniem Chrystusa. „Śmierć w duchowości chrześcijańskiej stanowi przemianę, transformację, przejście z rzeczywistości doczesnej, charakteryzującej się ograniczeniami, bólem i cierpieniem, do wiecznej – jakościowo innej od czasowej” (Kiejza, Kieniewicz, Ziemann, 2013, s. 266). Wyróżnia się dwa rodzaje śmierci, pierwsza jest fizyczna, nie musi oznaczać pełnej klęski ani czegoś wyłącznie złego, druga śmierć, wynikająca ze śmierci duchowej i moralnej, jest ostateczna (tamże, s.264). Dychotomia ta ma podstawę w *Piśmie Świętym*, zwłaszcza w *Apo-*

3 O tej relacji pisze m.in. w fabularyzowany, ale oparty na bibliografii sposób A. Bernet, 2020, s. 103-130.

4 por. artykuł *Śmierć* w *Encyklopedii Katolickiej* (Kiejza, Kieniewicz, Ziemann, 2013, s. 264)

*kalipsie*⁵. Śmierć nie jest więc dla chrześcijan czymś zawsze złym albo zawsze dobrym. Wprawdzie pojęcie dobrej śmierci (*bona mors*) rozpowszechnia się znacznie później – pierwsze Arcybractwo Dobrej Śmierci zostało założone w 1648 r. przez Vicenza Carafę, ówczesnego generała jezuitów, w Rzymie (tamże, s. 267) – ale jego denotacja, zbiór czynników składających się na uznanie, że dana śmierć jest dobra, jest przedmiotem wielu dzieł chrześcijańskich od czasów starożytnych (Dewart 1986; Szram, 2010).

Jak widać, zakres semantyczny terminu „śmierć” jest w myśli chrześcijańskiej szeroki. Samo słowo jest nieuchronnie homonimem, ponieważ może odnosić się do zjawiska fizycznego, jak i rzeczywistości duchowej. W konsekwencji można mówić o dobru i korzyściach płynących ze śmierci fizycznej, postrzeganej jako przejście, a nie zakończenie życia ludzkiego⁶. *Bonum mortis*, czyli dobro (wynikające ze) śmierci, pojawia się wprost w pismach Ojców Kościoła. Próbę usystematyzowania tej problematyki podjął m.in. św. Ambroży w dziele noszącym tytuł właśnie *De bono mortis*.

2. Dobra płynące ze śmierci oraz warunki, jakie trzeba spełnić, żeby ich dostąpić, według św. Ambrożego

Święty Ambroży (339-397), biskup Mediolanu, Ojciec Kościoła, jest autorem dzieł egzegetycznych, moralno-ascetycznych i dogmatycznych, mów, listów i hymnów (Starowieyski, Szymusiak, 2022, s. 51-62). Wśród nich jest traktat *De bono mortis*, oparty na wcześniejszych kazaniach Ambrożego, m.in. *O Izaaku i duszy*, dotyczącym zjednoczenia Chrystusa z duszą (Ambroży, 1971, s. 12). To „małe kompendium o chrześcijańskiej eschatologii” (tamże, s. 14) jest różnie datowane przez naukowców. Pierre Courcelle zrównuje daty powstania *O Izaaku i duszy* oraz *De bono mortis*, podając rok 386 (Augustyn, 1994, s. 132), Władysław Szoldrski podaje 391 r. (Ambroży, 1971, s. 8-9), a Luigi Franco Pizzolato dopiero 396 r. (1987, s. 12-15). Do kwestii tej, istotnej przy analizie fragmentów *Wyznań*, przyjdzie jeszcze powrócić. Tymczasem należy zaznaczyć, że problematyka poruszana w homiliach została w *De bono mortis* ujęta również od strony filozoficzno-teologicznej.

W dziele widoczne są wpływy Cyserona, Makrobiusza czy Wergiliusza,

5 Ap 2,11: „Kto ma uszy, niechaj posłyszy, co mówi Duch do Kościołów. Zwycięzcy śmierć druga na pewno nie wyrządzi szkody”. Ap 20,6: „Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat”. Ap 20,14: „A Śmierć i Otchłań wrzucono do jeziora ognia. To jest śmierć druga - jezioro ognia”. Wszystkie cytaty biblijne za: Biblia Jerozolimska, 2006.

6 por. 1. Prefacja o zmarłych w Mszałe Rzymskim: *Albowiem życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się, ale się nie kończy, * i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, * znajdą przygotowane w niebie wieczne mieszkanie.*

a zwłaszcza Filona z Aleksandrii i Plotyna, raczej jednak jako *rezonanse formalne*. Treść jest jednoznacznie chrześcijańska, zakorzeniona w *Biblii*, styl jest niewątpliwie inspirowany tekstami wybitnych intelektualistów starożytnych (Ambroży, 1971, s. 16). Liczne alegorie i metafory są zaczerpnięte zarówno z *Pisma Świętego*, jak i literatury starożytnej. Obok *Ewangelii* i psalmów pojawiają się *Georgiki* Wergiliusza, *Fedon* i *Teajtet* Platona, *Enneady* Plotyna (*De bono mortis* V,16-19)⁷. Ambroży korzysta nawet z myśli epikurejskiej, obrazu życia jako morza, śmierć jest zatem „jakby portem dla tych, którzy skołatani falami tego życia szukają miejsca pewnego spoczynku” (*De bono mortis* IV,14-15). Homiletyczne źródła i inspiracje Ambrożeo uwidaczniają się w korzystaniu z alegorii. Biesiadnicy Platona, nektar z wina i miodu, sen, spotkanie Oblubienicy z Oblubieńcem – wszystkie te obrazy postrzega Ambroży jako alegorie śmierci ukazujące jej powab i walory (*De bono mortis* V,21).

Liczne środki stylistyczne przydają *De bono mortis* wartości literackiej, odpowiadają oczekiwaniom ówczesnego czytelnika, nie przysłaniają jednak faktu, że przede wszystkim jest to dzieło teologiczne. Rozważania eschatologiczne stanowią punkt wyjścia dla wniosków moralno-ascetycznych. Ambroży rozpoczyna od podkreślenia, że śmierć jest złem, ale nie zawsze. Wymienia trzy rodzaje śmierci: grzechową, mistyczną oraz rozłączenie duszy i ciała (*De bono mortis* II,3-7). Pierwsza jest zła, druga dobra, trzecia jest „pośrednia, albowiem sprawiedliwi uważają ją za dobrą, a wielu się jej lęka” (*De bono mortis* II,3). Jest to koncepcja, którą Ambroży przejmuje, w niezmienionej wersji, od Orygenesesa (Duda, 2014, s. 203-213). Liczne biblijne fragmenty mają ukazać śmierć jako wyzwolenie duszy z ciała, ewidentna jest inspiracja Platonem, m.in. *Fedonem* (por. zwłaszcza *De bono mortis* II,5). Ostatecznie zatem również śmierć jako rozłączenie duszy i ciała jest przez Ojca Kościoła uznana za coś dobrego. Dobra śmierć łączy się z dobrym życiem, a dobre życie jest niczym więcej, niż stopniowym umieraniem:

Cóż więc innego sprawiedliwi czynią w tym życiu, jeśli nie to, iż wyzbywają się skaz tego ciała, które krępują nas jakby więzy i pragną być odłączeni od tych udręk, wyrzekają się swych uciech, chęci używania; uciekają od płomieni

7 Najciekawszą, chociaż błędną, jest koncepcja, jakoby Platon zaczerpnął swoją myśl, pisząc o ogrodzie Jowisza i Wenery, bezpośrednio z *Pieśni nad Pieśniami*. Ambroży miał zaczerpnąć ten pogląd z zaginionego komentarza do *Pieśni nad Pieśniami* autorstwa Orygenesesa. Zgodnie z tym poglądem, obecnym zarówno wśród wielu Ojców Kościoła, jak i żydowskich filozofów, pierwotna miała być myśl hebrajska zawarta w *Biblii*, z niej dopiero czerpali wszystkie inspiracje filozofowie greccy (Ambroży, 1971, s. 143). Św. Klemens Aleksandryjski pisze wprost o „kradzieży, której dopuściła się filozofia helleńska w stosunku do filozofii barbarzyńskiej. Powiadają oto stoicy, że Bóg jest pod względem ontologicznym i ciałem, i duchem, oczywiście tak samo i dusza. To wszystko możesz znaleźć bez reszty w Piśmie Świętym (*Stromata* XIV,89). Stanowisko Klemensa i jego konsekwencje omawia szerzej Chadwick, 2000, s. 49-53.

rozkoszy zmysłowych? Czyż więc ten, kto tak czyni, nie naśladuje w tym życiu jakby śmierci? (...) Sam nie wiem, czy taka śmierć nie jest wartościowsza od życia. (*De bono mortis* III,9)

Śmierć prowadzi do lepszego życia. Choć Bóg nie uczynił śmierci⁸, nie jest ona czymś złym⁹. Wyzwała człowieka z cierpień ciała, a duszy nie dotyka¹⁰. Bóg nie uczynił śmierci, ale dopuścił ją jako narzędzie, które kładzie kres grzechowi. Po śmierci człowiek już nie grzeszy. Ostatecznym i najważniejszym argumentem przeciwko uznaniu śmierci za coś złego jest fakt, że to dzięki śmierci Chrystusa świat zostało odkupiony (*De bono mortis* IV,15). Śmierć uwalnia od ciężaru życia, a pozwala zachować to, co w życiu dobre, cnoty i dobre obyczaje (*De bono mortis* IV,14). Jest końcem życia i jego dopełnieniem, potwierdzeniem, że człowiek już nie zejdzie na złą drogę. Dopóki człowiek żyje, może jeszcze ulec demoralizacji¹¹. Bez ciała dusza nie ulega już pokusom, nie mylą jej zmysły; zabiera natomiast ze sobą wszystko, co wartościowe (*De bono mortis* IX,38-42).

Obawa przed śmiercią jest nieuzasadniona. Ciężka jest nie śmierć, ale strach przed nią. Młodzieńcy bardziej powinni się bać zostać starcami, niż umrzeć¹². Głupcy boją się śmierci z dwóch powodów: 1) jest zagadką, 2) boją się cierpień, słysząc o Cerberze, Kokytosie, Charonie, Furiach, Tartarze, Hydrze, Tytiosie, Iksjonie. Są kary po śmierci, ale są związane z życiem i mają miejsce po śmierci, nie należą więc bardziej do śmierci, niż do życia – wyjaśnia Ambroży. Wiara w podziemia czy zaświaty jest zdaniem Ambrożego do przyjęcia, chociaż jest niepełnym rozumieniem losów duszy po śmierci (*De bono mortis* X,43-47). Odrzuca natomiast wiarę w reinkarnację rozumianą na sposób platoński¹³.

8 Por. Mdr 1,13: „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących”.

9 Por. brzmiący isticie po epikurejsku fragment: „Więc śmierć nie jest złem. Nie ma jej bowiem ani u żyjących, ani u umarłych; nie ma jej bowiem ani u pierwszych, bo oni jeszcze żyją, ani u drugich, bo ci już przez nią przeszli. Tak więc nie jest ona gorką ani dla tych, którzy jej jeszcze nie znają, właśnie dlatego, iż jest im nieznaną, ani dla tych, którzy już nic nie cierpią, gdy chodzi o ciało, a w odniesieniu do duszy, już zostali uwolnieni” (*De bono mortis* VII,30).

10 Ambroży powołuje się na myśl plotyńską: *Jeżeli [dusza] nie zachowywała przykazań, to nie jest zła śmierć, lecz jej życie* – Plotyn, *Enneady*, I,7,3,17.

11 „Jeśli bowiem nie można chwalić sternika, zanim nie wprowadzi statku do portu, jakże będziesz mógł chwalić człowieka, zanim dojdzie do portu śmierci? Jest on dla ciebie sternikiem i póki rzucają nim fale tego życia, póty grozi mu rozbicie” (*De bono mortis* VIII,35). Ambroży raz jeszcze powraca do zaczerpniętego z myśli epikurejskiej obrazu życia jako morza.

12 Zdaniem tłumacza *De bono mortis*, o. Władysława Szoldrskiego, Ambroży zdradza w tej myśli wyraźny wpływ dzieł Cyserona, *Cato Maior* (19,66) i *Tusculanae disputationes* (1,39,93) (Ambroży, 1971, s. 152).

13 Por. Platon, *Państwo*, XVI: opis wchodzenia w ciało zwierząt przez Orfeusza, Tamyrasa, Ajasa, Tersytasa i Odyseusza zależnie od ziemskich zasług.

Po wskazaniu dóbr, jakie płyną ze śmierci, i odrzuceniu fałszywego jej rozumienia, Ambroży wymienia siedem stopni radości sprawiedliwych, jakich dostępują po śmierci. Ich dusze:

- 1) zwyciężyły ciało i nie splamiły się jego ponętami,
- 2) są bezpieczne od pokus i niewykłane w grzechy,
- 3) nie lękają się niepewnego losu na sądzie ostatecznym,
- 4) pojmują spoczynek i przewidują swoją przyszłą chwałę,
- 5) wyzwoliły się z więzienia ciała do światła i wolności, posiadają obiecane dziedzictwo,
- 6) ich oblicze jaśnieje jak słońce i gwiazdy i nic nie może już go zaćmić,
- 7) z radością i pewnością zbawienia idą zobaczyć oblicze Boga, któremu służyły (*De bono mortis* XI,48).

Podział ten jest zwięzły, ale mało precyzyjny. Ambroży stwierdza wprawdzie, że więcej mówi na temat nagrody sprawiedliwych niż kary potępionych. Ten fragment *De bono mortis* jest jednak bardzo niejednoznaczny. W konsekwencji, trudno go zaaplikować przy analizie teologiczno-literackiej innych dzieł, również *Wyznań* św. Augustyna. Konieczne jest zatem uwzględnienie całości dzieła, a nie wybranych zdań czy fragmentów. Wyrwanie ich z kontekstu mogłoby prowadzić do błędnego odczytania traktatu. Jego zakończenie, mające już charakter wyraźnie kaznodziejski (przeplatają się zwroty do słuchacza w 2. osobie liczby pojedynczej oraz fragmenty, które są modlitwą skierowaną do Boga) wyraźnie odcina się od pogardy dla życia, co mogłoby sugerować wiele wcześniejszych fragmentów. „Śpieszmy więc do życia. Kto dotknie się życia, żyć będzie” (*De bono mortis* XII,57). Szukanie Boga jest szukaniem życia, które się nie kończy, pochwała śmierci nie jest więc wyrazem braku afirmacji do życia ziemskiego, ale postawieniem go we właściwej perspektywie, jako preludium do niekończącego się, chwalebego życia w niebie.

Ostatecznie zatem koncepcja dobrej śmierci oraz dóbr płynących ze śmierci w *De bono mortis* św. Ambrozego nie ma charakteru systematycznego, a paradygmatyczny. Szereg konkretnych postaw i zachowań świadczy o tym, czy śmierć fizyczna jest postrzegana przez daną osobę właściwie, jako moment wyczekiwanego uwolnienia duszy od ograniczeń cielesnych, który pozwala na kontynuację życia już w większym zjednoczeniu z Bogiem, czy też percepcja śmierci jest inna, błędna. Porównanie opisu śmierci św. Moniki z koncepcją św. Ambrozego będzie więc polegało na analizie wypowiedzi i zachowań Moniki świadczących o właściwym bądź niewłaściwym rozumieniu sensu śmierci.

3. Opis śmierci św. Moniki a koncepcja św. Ambrożego

„W dziewiątym dniu choroby, w pięćdziesiątym szóstym roku jej życia, w trzydziestym trzecim roku mego życia – ta pobożna, oddana Bogu dusza rozstała się z ciałem” (*Confessiones* IX,11). Moment śmierci św. Moniki jej syn opisuje zaledwie jednym zdaniem. Cała księga IX opowiada jednak o ostatnich dniach życia Moniki, a także o całym jej życiu – Augustyn sięga po tak lubianą przez siebie retrospekcję. Pojęcie „opis śmierci” należy zatem rozumieć szeroko, jako literackie opisanie stanu ducha oraz umysłu kobiety, której ostatnie dni szczególnie uwydatniły jej spojrzenie na życie i śmierć.

Św. Augustyn przedstawia Monikę jako kobietę idealną¹⁴. Cechują ją *wierność Bogu, roztropność i dalekowzroczność* (Milewska, 1999, s. 230), pisze o niej: *cnotliwa, pobożna i roztropna* (*Confessiones* III,11-12). Wobec męża, Patrycjusza, niewiernego i gwałtownego, okazuje uległość, cierpliwość i wyrozumiałość (Milewska, 1999, s. 232-233)¹⁵. Ma dar rozeznania duchowego, pozwalający jej odróżnić Boże natchnienia od zwykłych snów¹⁶. Potrafi być posłuszna Kościołowi, zmienić swój sposób przeżywania relacji z Bogiem, kiedy zostaje zabroniony przez św. Ambrożego (*Confessiones* VI,2-3)¹⁷. Żyje modlitwą, jej wiara staje się dojrzała o wiele wcześniej, niż syna. Augustyn, nawet po nawróceniu, w sporach ariańskich podkreśla przede wszystkim ich elementy publiczne i polityczne. Dla Moniki jasne jest, że jedynym rozwiązaniem konfliktu z arianami jest gorliwa modlitwa o Bożą pomoc w zachowaniu wierności prawdziwej nauce¹⁸.

14 „Niekiedy widzimy Monikę jako kobietę prawdziwie majestatyczną – typ człowieka bardzo zbliżony od tego, jaki pragnął reprezentować Augustyn będąc biskupem: była opanowana, pełna godności, nie zważała na plotki, zdecydowana w zaprowadzaniu zgody w swoim otoczeniu, ale potrafiła (podobnie jak jej syn) zdobyć się na zjadliwą ironię” (Brown, 1993, s. 22).

15 Monika w małżeństwie z Patrycjuszem wykraczała poza zwykłe obowiązki żony. Żona była poddana mężowi nie we wszystkim, a jedynie w zakresie prawa małżeńskiego, w pozostałych dziedzinach życia byli sobie równi. Monika jest gotowa upokorzyć się, a jednocześnie – Augustyn pisze o tym lapidarnie – wobec niezdolności męża do przyjęcia orędzia chrześcijańskiego dokonuje ewangelizacji poprzez świadectwo życia, przez cnoty, które wywierały wrażenie na mężu i powoli kierowały go w stronę wiary (Augustyn, 1994, s. 334-335).

16 „Powiedziała mi, że jakimś zmysłem, którego nie potrafi określić słowami, umie zawsze odróżnić Twoje objawienie od swoich snów przyrodzonych” (*Confessiones* VI,13). Por. opis snu św. Moniki dotyczącego losów Augustyna (Stępniewska, 2015, s. 9-17).

17 Augustyn przywołuje epizod, kiedy odźwierny, powołując się na zakaz św. Ambrożego, nie pozwolił Monice złożyć chleba i wina na grobach świętych, co było obyczajem powszechnym wśród afrykańskich chrześcijan, w Mediolanie widziano jednak w tej praktyce zagrożenie dla ortodoksyjnego przeżywania eschatologii chrześcijańskiej. Monika bez wahania rezygnuje z własnej pobożności na rzecz wierności zaleceniom biskupa, któremu podlegała jako członek mediolańskiej wspólnoty.

18 „Zaledwie rok wcześniej albo niewiele dawniej Justyna, matka młodocianego cesarza Walentyniana, prześladowała Twego sługę Ambrożego, służąc arianom, którzy ją zwiedli na drogę swej herezji. Wówczas oddany Ci lud czuwał w kościele, gotów umrzeć razem ze swoim biskupem, Twoim sługą. Tam też matka moja, Twoja służebnica, przodując w gorliwości i w nocnym czuwaniu, żyła pogrążona w modlitwie” (*Confessiones* IX,7). Zob. też komentarz (Augustyn, 1994, s. 329).

Idealizacja opisu wyraża się nie tyle w przemilczeniu wad Moniki, co ukazaniu ich wyłącznie w kontekście ich przewycięzania. Wśród wad Moniki pojawiających się na kartach *Wyznań* pierwsza jest zaborczość, widoczna zwłaszcza w jej zachowaniu wobec Augustyna w młodości (Brown, 1993, s. 22-23). Jej pobożność również nie jest od początku doskonała, czego dowodzi przywołany epizod związany ze składaniem ofiar pokarmowych na grobach (tamże, s. 22-24). Jako dziecko zdradza nawet inklinacje do nadużywania alkoholu, czemu kres zadaje dopiero nazwanie jej „pijaczką” przez zirytowaną na swoją młodą panią służącą (*Confessiones* IX,8). Jej zdecydowany charakter i dominująca osobowość wyrażają się nawet w tym, że zaplanowała nawet miejsce swojego pochówku – chciała spocząć obok męża; na łożu śmierci uznała wszakże tę sprawę za nieistotną¹⁹.

Śmierć Moniki jest więc ukoronowaniem drogi, *bona mors* jest skutkiem *vita beata*. Pod koniec życia Monika mówiła o tym wprost: *Potem się dowiedziałem, że pewnego dnia podczas naszego pobytu w Ostii, gdy ja nie byłem obecny, do kilku moich przyjaciół z macierzyńską bezpośredniością mówiła, jak godne pogardy jest to życie i jakim dobrem jest śmierć.* (dosł. *de contemptu vitae huius et bono mortis*) (*Confessiones* IX,11). Ostatnim warunkiem dobrego, ukierunkowanego ku Bogu życia, jest spełnienie, wypełnienie misji, swojego życiowego powołania (Saginario 2005, 253). Powołaniem Moniki było macierzyństwo, zrodzenie fizyczne, ale także duchowe Augustyna²⁰. Kiedy ten przyjął chrzest, mogła odejść w poczuciu wypełnienia powierzonej sobie roli (Prokop 2008, 8-9). *Wreszcie rzekła ona: „Synu, mnie już nic nie cieszy w tym życiu. Niczego już się po nim nie spodziewam, więc nie wiem, co ja tu jeszcze robię i po co tu jestem. Jedno było tylko życzenie, dla którego chciałam trochę dłużej pozostać na tym świecie: aby przed śmiercią ujrzeć ciebie chrześcijaninem katolikiem. Obdarzył mnie Bóg ponad moje życzenie, bo widzę, jak wzgardziwszy szczęściem doczesnym stałeś się Jego sługą. Co ja tu robię jeszcze?”* (*Confessiones* IX,10) – relacjonuje św. Augustyn.

Powyższa wypowiedź jest zakończeniem rozmowy w Ostii, łączącej doświadczenie mistyczne i refleksję filozoficzno-teologiczną. Rozmowa ta, zajmująca niemal całość podrozdziału IX,10 *Wyznań*, bezpośrednio porusza problematykę śmierci oraz płynących z niej korzyści. Bez wątpienia kompozycja *Wyznań* i budowanie napięcia przed przejmującym opisem śmierci Moniki jest jedną z przyczyn,

19 „Radowałem się i składałem Ci dziękczynienie, przypominając sobie, jak bardzo jej na tym zależało, żeby spoczęła kiedyś w grobie, który dla siebie obmyśliła i przygotowała obok swego męża. (...) Kiedy to się stało, że ową nieistotną sprawę zagłuszyła w jej sercu pełna dojrzałość owoców Twojej łaski? Nie wiedziałem tego. I z zaskoczeniem, i z radością pojąłem z jej słów, że właśnie tak się stało” (*Confessiones* IX,11).

20 Taka jest oczywiście perspektywa Augustyna. Wiadomo, że posiadał kilkoro rodzeństwa, ale nie przetrwały o nim praktycznie żadne informacje.

dla których rozmowa z matką została tak obszernie przedstawiona przez Augustyna. Nie ma natomiast zgody wśród badaczy, na ile te rozważania, bardziej teologiczne niż filozoficzne, mogły być zainspirowane myślą św. Ambrożego (Augustyn, 1994, s. 336)²¹. Inspiracje ambrożyjańskie są jednak możliwe z dwóch przyczyn. Przede wszystkim, *De Isaac* oraz *De bono mortis* powstały na podstawie wcześniej głoszonych homilii. Nie były one na bieżąco zapisywane, nie można zatem stwierdzić, że główne myśli spisanych później dzieł nie zostały przez Ambrożego wyrażone o wiele wcześniej, kiedy słuchaczką jego kazań była Monika. Po drugie, datowane na przełom IV i V w. *Wyznania* nie były stenograficznym zapisem prowadzonych rozmów, Augustyn mógł więc dokonać kompilacji swoich wspomnień z rozmowy, która faktycznie miała miejsce, oraz przeczytanego nawet dekadę po śmierci matki *De bono mortis*. Intertekstualność *Wyznań* oraz *De bono mortis* sprawiają, że niemożliwe wydaje się jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii (Augustyn 1994, 336-337). Mając na uwadze te zastrzeżenia, można przystąpić do wskazania konkretnych fragmentów *Wyznań* zbieżnych z koncepcją św. Ambrożego zawartą w *De bono mortis*.

Każdy z siedmiu stopni radości sprawiedliwych, o których pisze św. Ambroży (*De bono mortis* XI,48), znajduje swój odpowiednik w wypowiedziach i postępowaniu Moniki:

- 1) Dusze „zwyciężyły ciało i nie splamiły się jego ponętami” – Augustyn w wielu miejscach pisze o chrześcijańskich cnotach matki, świadczących o dojrzałej i stabilnej wierze²²;
- 2) „są bezpieczne od pokus i nieuwikłane w grzechy” – dowodzą tego przywołane powyżej fragmenty opisujące oczyszczanie się Moniki z grzechów i przywiązań. Ukoronowaniem tej pokornej postawy jest wyzwolenie z pragnienia, żeby być pochowaną wraz z mężem, i prośba o pamięć o niej podczas mszy świętych: „To nieważne, gdzie złożycie moje ciało. Zupełnie się o to nie martwcie! Tylko o jedno was proszę, żebyście – gdziekolwiek będziecie – wspominali mnie przed ołtarzem Pańskim” (*Confessiones* IX,11);
- 3) nie lękają się niepewnego losu na sądzie ostatecznym – znakiem braku obaw jest gotowość na śmierć. „Gdy zbliżał się dzień, w którym miała odejść z tego życia – ów dzień Ty znałeś, a my nie wiedzieliśmy o nim” (*Confessiones* IX,10) – dialog w Ostii rozpoczyna się od subtelного podkreślenia,

21 Por. także przywołane powyżej rozbieżności dotyczące datowania *De bono mortis*.

22 np.: [miała] „kobieco kruche ciało, ale wiarę godną męskiej siły, [odznaczała] się spokojem poważnego wieku, miłością macierzyńską, chrześcijańskim poświęceniem” (*Confessiones* IX,4).

że moment śmierci Moniki był niespodziewany. Jej choroba przyszła nagle. Dobra śmierć nie musi jednak nastąpić w czasie, którego spodziewa się człowiek mający umrzeć. Przeciwnie, dyspozycja duchowa powinna uzdalniać go do przyjęcia śmierci w każdej chwili i w tym sensie śmierć Moniki całkowicie spełnia ten warunek (Augustyn, 1994, s. 336);

- 4) „pojmują spoczynek i przewidują swoją przyszłą chwałę” – taka mentalność jest odzwierciedlona w przywołanym w punkcie 2 zdaniu, kiedy Monika dojrzałe podchodzi do kwestii pochówku i wyraża troskę wyłącznie o sprawy duchowe;
- 5) „wyzwoliły się z więzienia ciała do światła i wolności, posiadają obiecane dziedzictwo” – wyzwolenie i wspinanie się (gr. *ἀναβαίνειν*) są pojęciami typowymi dla platonizmu i neoplatonizmu. Te szkoły filozoficzne inspirowały zarówno Ambrożego (Ambroży, 1971, s. 16), jak i Augustyna, co widać wyraźnie właśnie w ostyjskim dialogu²³. Konkluzja Moniki, słynne pytanie „Co ja tu robię jeszcze?”, sugeruje jej gotowość do opuszczenia ciała i zjednoczenia się z Bogiem;
- 6) „ich oblicze jaśnieje jak słońce i gwiazdy i nic nie może już go zaćmić” – motyw oświecenia, lubiany przez Ambrożego, częsty u neoplatoników, ma szczególne miejsce w myśli św. Augustyna. Koncepcja Nauczyciela Wewnętrznego, szeroko omówiona przez niego w dialogu *De magistro*, w *Wyznaniach* zostaje odniesiona do Moniki. „Nie o darach tej służebnicy, lecz o Twoich darach przejawionych w niej – opowiem. Bo nie stworzyła sama siebie ani też sama siebie nie wychowała” (*Confessiones* IX,4). Źródłem jasności jest łaska Boża, a w Monice pracowała ona przez całe jej życie;
- 7) „z radością i pewnością zbawienia idą zobaczyć oblicze Boga, któremu służyły” – pewność Moniki wynika z poczucia spełnienia. Jej życie, jak wykazano wyżej, znalazło swoją realizację w momencie, kiedy Augustyn przyjął chrzest. Giuletta Saginario zauważa, że Monika jest u Augustyna obrazem Kościoła, dzięki matce następuje zrodzenie do wiary, potem kończy się jej rola (podobnie jak sensem istnienia Kościoła na ziemi jest prowadzenie człowieka do zbawienia) (Seginario, 2005, s. 252). Monika odkryła, czego

23 „Doszliśmy w tej rozmowie do rozpoznania, że żadna rozkosz cielesna, choćby największa i najpromienniejszym światłem doczesnym rozjarzona, nie zasługuje nawet na wspomnienie, a cóż dopiero na porównanie z błogością życia wiecznego. Ku temu jednemu się wznosząc uczuciem coraz gorętszym, przeszliśmy kolejno wszelkie rodzaje bytów materialnych, jak też samo niebo, z którego słońce, księżyc i gwiazdy sięją blask na ziemię. I jeszcze wyżej wstępowaliśmy, rozmyślając i mówiąc z zachwytem o Twoich dziełach. Doszliśmy do naszych dusz i przekroczyliśmy je, aby dotrzeć wyżej, aż do krainy niewyczerpanej obfitości, gdzie na wieki karmisz Izraela pokarmem prawdy i gdzie życiem jest owa Mądrość, przez którą staje się wszystko, co kiedykolwiek było i co jeszcze będzie” (*Confessiones* IX,10).

Bóg od niej oczekuje: gorliwej modlitwy o wiarę dla męża i syna. Podjęła się tego zadania i doczekała się wysłuchania swoich prośb. Była więc gotowa na śmierć.

Powyższe stopnie, jak zaznaczono wcześniej, nie mają charakteru enumeratywnego, a gradacja nie jest jednoznaczna. Wydają się raczej katalogiem postaw, które powinny towarzyszyć człowiekowi przygotowanemu na śmierć fizyczną i wolnemu od zagrożenia śmiercią duchową. Niezależnie od tych trudności, opis życia i śmierci Moniki przedstawiony w *Wyznaniach* bez wątpienia daje podstawy do uznania jej za osobę gotową do uczestnictwa w radości sprawiedliwych.

4. Podsumowanie: opis śmierci Moniki jako literacka realizacja warunków korzystania z dóbr płynących ze śmierci

Analiza porównawcza fragmentów *Wyznań* dotyczących śmierci św. Moniki oraz traktatu *De bono mortis* św. Ambrożego pozwala dostrzec liczne podobieństwa. Są one widoczne zarówno na poziomie treści, jak i formy.

Podobieństwa treściowe obu tekstów są wyraźne i łatwe do wskazania. Po pierwsze, łączy je postrzeganie śmierci fizycznej jako zjawiska, które nie budzi strachu. Znamienne, że strach przed śmiercią nie pojawia się w żadnej wypowiedzi Moniki, pomimo że wprost mówi o tym, że niebawem umrze. Zapowiada „Tu pochowacie waszą matkę” i karcii brata Augustyna, kiedy ten wyraża nadzieję, że jednak nie umrze na obczyźnie, ale we własnym kraju (*Confessiones* IX,11). Właściwe postrzeganie śmierci zabiera obawy przed nią, strach przed śmiercią jest dla Ambrożego wyrazem głupoty (*De bono mortis* VIII,31-33). Po drugie, śmierć jest uważana za coś, do czego można i należy się przygotować. Przygotowaniem się na śmierć jest dystansowanie się wobec świata, jego złud i pokus i oddanie się Chrystusowi (*De bono mortis* VI,22-25). Monika, tracąca stopniowo zainteresowanie sprawami tego świata, bezsprzecznie zmierza tą drogą. Po trzecie, istnieje szereg postaw wskazujących na fakt, że dana osoba jest przygotowana na śmierć. Siedem stopni zaproponowanych przez św. Ambrożego oraz przykłady podawane w innych fragmentach *De bono mortis* korespondują z wypowiedziami Moniki albo opisami jej zachowania. Monika jest zatem ukazana jako osoba, która nie boi się śmierci, wie, że należy się do niej przygotować i jest na nią przygotowana.

Analogie formalne są mniej oczywiste, ponieważ teksty mają różny charakter. Mimo to, pośmiertna biografia Moniki²⁴ oraz traktat eschatologiczny Ambrożego

24 Wskazuje się, że w swym założeniu przypomina on przedstawienia na rzymskich sarkofagach biograficznych. Wśród opisów relacji matki z synem najbliższy jest natomiast ten dotyczący Seneki i Helwii, chociaż nawet ten najbardziej zbliżony opis jest oparty na zupełnie innej aksjologii (Jundziłł, 1988, s. 819-828).

również na tym poziomie wykazują podobieństwo. Po pierwsze, łączą je inspiracje literackie. Oba teksty zawierają liczne odwołania do *Pisma Świętego* oraz do neoplatonizmu. Jednocześnie, podejmują polemikę z myślą pogańską dotyczącą losów człowieka po śmierci, jak platońska koncepcja reinkarnacji (*De bono mortis* X,43-47) czy plotyński motyw wiecznej ciszy jako skutku wyzwolenia się duszy z ciała²⁵. Po drugie, łączy je wykorzystywane słownictwo. Nawet nazwa traktatu św. Ambrożego, *De bono mortis*, pada w wypowiedzi św. Moniki, która opowiada przyjaciółom „de contemptu vitae huius et bono mortis” (*Confessiones* IX,11). Motywy słońca, blasku i oświecenia czy Bożego oblicza to kolejne przykłady podobnego doboru słów przez obu autorów.

Opis śmierci św. Moniki można zatem uznać za literacki przykład realizacji filozoficzno-teologicznych postulatów związanych z dobrym umiarem, jakie formułuje św. Ambroży w *De bono mortis*. Teksty pozostają ze sobą w ścisłym związku. Niezależnie od tego, czy św. Augustyn zdążył przed napisaniem tych fragmentów *Wyznań* przeczytać traktat Ambrożego, czy też pozostawał pod wpływem jego homilii o tematyce eschatologicznej i innych dzieł, można mówić o zachodzącej między utworami intertekstualności. Nie jest możliwe zbadanie, na ile wypowiedzi Moniki przytaczane przez Augustyna są odzwierciedleniem jej przemyśleń, opartych na nauczaniu i pismach Ambrożego, a na ile stanowią już owoc dojrzałej refleksji samego Augustyna, który patrzy na ostatnie dni matki z perspektywy ponad dekady. Bez względu na ten fakt, wspólne odczytanie obu tekstów pozwala lepiej zrozumieć wspólną, jak się wydaje, koncepcję św. Ambrożego i św. Augustyna odnośnie do dóbr przynoszonych przez śmierć oraz samej śmierci. Jest ona świadectwem epoki, w której myśl neoplatońska i chrześcijańska jednocześnie się przenikają i polemizują ze sobą, ale pozostaje inspirująca również dla współczesnego czytelnika z uwagi na swoją wartość literacką oraz obrazowość argumentacji.

25 „Rozważaliśmy dalej: Przypuśćmy, że dla kogoś umilknąłby łomot jego krwi, że rozwiałyby się wszystkie jego wyobrażenia o ziemi, wodzie i powietrzu, że uchłoby niebo dla tego człowieka i nawet sama jego dusza. Przypuśćmy, że przekroczyłaby ona siebie, wcale już o sobie nie myśląc. Przypuśćmy, że przestałyby do niego przemawiać sny i wizje, jak też słowa wszelkie i znaki, i w ogóle wszystko, co przemija. Wszystkie te rzeczy, jeśli potrafimy dosłyszeć ich orędzie, mają nam tylko jedno do powiedzenia: „Nie stworzyłyśmy siebie same, lecz stworzył nas - Ten, który na wieki trwa” (*Confessiones* IX,10). Por. Augustyn 1994, 342.

Bibliografia:

- Ambroży (1970). *De bono mortis. A Revised Text with an Introduction, Translation, and Commentary*. Waszyngton: The Catholic University of America Press.
- Ambroży. (1971). O dobrach przynoszonych przez śmierć. W: *Wybór pism*, tł. W. Szoldrski. Seria *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 7. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Augustyn (1982). *Confessiones (Le Confessioni)*. Rzym: Citta' Nuova Editrice.
- Augustyn. (1994). *Confessioni. Libri VII-IX*, tł. G. Caribi, komentarz M. Goulven i L.F. Pizzolato. Segrate: Fondazione Lorenza Valla / Arnoldo Mondadori Editore
- Augustyn. (2000). *Wyznania*, tł. Z. Kubiak. Kraków: Znak
- Bernet, A. (2020). *Monika. Matka św. Augustyna*, tł. P. Borkowski. Kraków: eSPe.
- Brown, P. (1993). *Augustyn z Hippony*, tł. W. Radwański. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chadwick H. (2000). *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tł. P. Siejkowski. Poznań: W drodze.
- Dewart J. (1986). *Death and Resurrection – Message of the Fathers of the Church*. Wilmington: Michael Glazier Inc.
- Duda J. (2014). "Mors est a vita discedere". Teologiczna koncepcja śmierci w nauczaniu Orygenesusa. *Verbum Vitae*, 24 (2014), 197-217.
- Jundziłł, J. (1988). Ideał żony i matki w „Wyznaniach” św. Augustyna a klasyczne wzorce rzymskie. *Vox Patrum*, 15 (1988), 817-830.
- Kiejza A., Kieniewicz P., Ziemann E. et al. (2013). Śmierć. W: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka* (s. 263-274). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Klemens Aleksandryjski. (1994) *Kobierce*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: PAX-ATK.
- Milewska, A. (1999). Monika jako ideał matki i żony w „Wyznaniach” św. Augustyna. W: J. Jundziłł (red.) *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i w średniowieczu* (s. 230-235). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP.
- Pizzolato L. (1987). *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera / 9 : Opere esegetiche ; 8,1 Commento al salmo CXVIII (Lettere I-XI)*. Milano-Roma: Bibl. Ambrosiana
- Prokop, K. R. (2008). *Święta Monika – wielcy ludzie Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Raggi A. (1996). Monica. W: F. Caraffa (red.) *Bibliotheca Sanctorum* (s. 548-561). Rzym: Citta' Nuova Editrice.
- Saginario, G. (2005). *Monnica mia madre – biografia critica della madre di Agostino*. Rzym: Città Nuova.

- Starowieyski, M., Szymusiak, J. M. (2022). Ambroży, biskup Mediolanu. W: M. Starowieyski, J. M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.
- Stępniewska A. (2015). Gdzie ty, tam i on . Sen św. Moniki, matki św. Augustyna (Confessiones III 11, 19). W: A. Stępniewska, *Matki Ojców Kościoła* (s. 9-17). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Szram M. (2010). *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III w.* Lublin: Wydawnictwo KUL.

BONA MORS OR BONA MORTIS? DESCRIPTION OF THE DEATH OF ST MONICA IN ST AUGUSTINE'S "CONFESSIONS" COMPARED TO THE GOOD RESULTS OF DEATH IN "DE BONO MORTIS" BY ST AMBROSE

SUMMARY

St Monica, the mother of St Augustine, was also a listener to St Ambrose's homilies. The Bishop of Milan also had a significant influence on her son's thought. Both St Augustine and Ambrose spoke on the subject of death, but used different literary forms - Augustine's Confessions are autobiographical, Ambrose is the author of the moral-theological booklet *De bono mortis*. The aim of this article is to answer the question to what extent the description of St Monica's death in the Confessions by St Augustine is a literary realisation of the philosophical and theological postulates related to *bona mors* (good death) formulated by St Ambrose in *De bono mortis*. The article consists of four parts. The first outlines the approach to the theme of death in Christian antiquity; the second discusses the basic elements of St Ambrose's concept as presented in *De bono mortis*; the third part juxtaposes the above concept with excerpts from St Augustine's Confessions; and the fourth part concludes and attempts to answer the research question posed.

Article submitted: 08.03.2023; accepted: 07.05.2023.



STUDIA PASTORALNE



Słowa kluczowe: Nieznany Bóg; pierwsze głoszenie; kerygma; nowi początkujący; Dzieje Apostolskie 17; niespotykane; Dobra Nowina; Ewangelia; areopag; postmodernistyczny; Paweł

Keywords: Unknown God; first proclamation; kerygma; new beginners; Acts 17; unheard of; Good News; Gospel; areopagus; postmodern; Paul.

*François-Xavier Amherdt*¹

UNIVERSITÉ DE FRIBOURG, SUISSE

ORCID: 0000-0001-5488-8584

UNE «SECONDE PREMIÈRE ANNONCE» KÉRYGMATIQUE: LES INOUÏS DE L'ÉVANGILE

PROLOGUE : UNE SECONDE ANNONCE

Le paradigme de la prédication du « Dieu inconnu »

Parmi les nombreux chantiers explorés actuellement en pastorale catéchétique, celui de la démarche de « seconde annonce », dans la visée de la nouvelle évangélisation chère à saint Jean-Paul II et au pape François me paraît particulièrement probante (cf. Biemmi, 2011 ; Biemmi, 2013a ; Biemmi, Derroitte, 2015).

Cette réflexion sur la « seconde annonce » évoque la situation de nombreux de nos contemporains placés dans ce que nous pourrions appeler les « aréopages postmodernes ». Si la prédication de Paul en Actes 17 s'adressait aux Athéniens, pétris de philosophie stoïcienne et épicurienne, et aux étrangers qui résidaient parmi eux, en donnant un visage au « Dieu inconnu » perdu parmi la multitude des idoles qui étaient vénérées à l'époque dans la cité grecque, celle qui convient aujourd'hui, adressée aux chercheurs de sens du 21^{ème} siècle, se présente comme un « seconde première annonce » de l'Évangile.

En effet, dans notre cheminement comme « compagnons de voyage » des femmes et des hommes de notre temps (Biemmi, 2010), nous rencontrons dans les lieux

1 François-Xavier AMHERDT est prêtre du diocèse de Sion (Valais – Suisse) depuis 1984. Ancien vice-directeur du séminaire et vicaire épiscopal de son diocèse, il a été dix ans curé-doyen de Sierre et Noës, puis directeur de l'Institut romand de Formation aux Ministères à Fribourg. Depuis 2007, il est professeur francophone de théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique à l'Université de Fribourg (Suisse). Il est co-responsable du Comité italo-helvétique de la rédaction et directeur-adjoint de *Lumen Vitae*. Adresse : Université de Fribourg, Miséricorde, 20 Avenue de l'Europe, CH – 1700 Fribourg. Courriel : francois-xavier.amherdt@unifr.ch.

d'échanges actuels, tels que les réseaux sociaux, les espaces culturels, les cercles de débats politiques, économiques et sociétaux, les groupes familiaux réunis à l'occasion d'une naissance, d'un mariage, d'un décès, d'une brisure, d'un projet innovant, etc., des êtres qui se sentent totalement éloignés de la foi chrétienne ou de la vie ecclésiale et qui, pourtant, manifestent un certain intérêt pour ce qui pourrait redonner goût et couleur à leur recherche spirituelle. Car souvent, lors d'un événement marquant qui provoque une rupture du quotidien, heureuse ou malheureuse, d'une joie significative, d'une déception profonde, d'une rencontre imprévue, les personnes se disent prêtes à « rouvrir le dossier » de leur aventure intérieure, et comme à se laisser rejoindre à nouveau par la puissance de la Bonne Nouvelle, à condition qu'elle se présente à eux de manière accessible, pertinente, désirable et intelligible.

Le paradigme du « Dieu inconnu » peut à nouveau s'avérer applicable, ainsi que l'affirmait déjà l'encyclique *Redemptoris missio* de Jean-Paul II (n. 37-38) (1990), car pour ces personnes, le Dieu de la catéchèse de leur enfance est devenu quasiment un étranger dénué d'attrait. À la différence des destinataires du discours de Paul devant l'Aréopage, pour lesquels le Christ ressuscité d'entre les morts était un concept complètement inédit, la plupart de nos concitoyens ont déjà entendu parler, d'une façon ou d'une autre, de la figure de Jésus de Nazareth, soit par la première annonce et l'initiation dont ils ont bénéficié dans leur enfance et leur jeunesse, soit du fait du bain culturel et sociologique que la foi chrétienne offre encore tant bien que mal dans nos sociétés². Même les membres d'autres traditions religieuses, en Occident comme ailleurs du fait de la mondialisation galopante, ont certainement perçu quelques informations autour du Christ ou ont été témoins d'un voyage du pape dans leur région.

Une « seconde première » annonce

Il n'empêche que pour beaucoup, le Seigneur des Écritures bibliques est devenu véritablement un « Dieu inconnu », à cause de l'analphabétisation religieuse croissante et apparemment inarrêtable. Si bien que pour celles et ceux qui ont vécu une première catéchisation élémentaire mais qui ont, pour différentes raisons, pris leurs distances avec les paroisses et les communautés, une « seconde annonce » modelée sous forme d'une nouvelle « première annonce missionnaire »³ s'avère opportune et nécessaire.

Dans cette perspective, on en est venu un peu partout en Europe à parler

2 Malgré l'exculturation du christianisme dénoncée par des sociologues comme Hervieu-Léger, 2003.

3 C'est l'intuition du Congrès de l'Équipe européenne de catéchèse de Lisbonne du 28 mai au 2 juin 2008, dont les Actes ont été édités par BIEMMI, FOSSION, 2009.

d'une « seconde annonce », ou mieux, d'une « seconde première annonce », consistant à mettre en œuvre l'offre du noyau kérygmatic de l'Évangile du Christ vivant et présent⁴, notamment lors d'étapes particulières de la vie, de passages cruciaux, de situations anthropologiques délicates et décisives, au cœur des *agoras* contemporaines, qui peuvent ainsi devenir comme des « seuils de la foi » dans une perspective de « nouvelle évangélisation » (François, 2012, n. 261-283 (citée EG)).

J'ai eu le plaisir, comme d'autres, d'être associé au titre d'« expert » à la démarche de « seconde annonce » proposée pendant plusieurs années aux diocèses italiens par E. Biemmi, avec une équipe composée de directeurs et de membres de services catéchétiques de la Péninsule, et accompagnée par l'Institut pastoral des Pouilles et l'Institut supérieur de sciences religieuses Saint Pierre Martyr de Vérone. Il s'agit là, à notre connaissance, de la proposition la plus aboutie dans ce registre. La réflexion italienne vaut sans nul doute pour bien d'autres contextes européens et pour l'ensemble de l'Église catholique (Biemmi, 2013a).

En effet, les expériences humaines retenues par l'équipe italoophone correspondent aux moments les plus favorables pour faire entendre à nouveaux frais la Bonne Nouvelle et susciter le rapprochement dynamique de ceux que certains ont appelés des « recommençants dans la foi »⁵ : l'attente d'un fils ou d'une fille, l'accompagnement des parents avant et après le baptême, l'initiation chrétienne d'inspiration catéchuménale, le suivi de familles avec des enfants handicapés ou adoptés (vol. 1 de la série : *Engendrer et laisser partir*)⁶ ; les traversées existentielles de quêtes, d'errances, de chutes, de résiliences (vol. 2 : *Se tromper et errer*) ; l'établissement de relations d'amitié et d'amour, la recherche de sa vocation, y compris consacrée, la préparation au mariage, l'accompagnement des époux, la proximité auprès de personnes séparées, divorcées ou remariées (vol. 3 : *Vivre les liens. Se lier, se séparer, être abandonnés, recommencer*) ; l'expérimentation de passions et de com-passions comme lieux de maturation humaine (vol. 4 : *Se passionner et compatir*) ; enfin les sentiments éprouvés de faiblesse, de vulnérabilité, de faillibilité, de brisure, de morts et de résurrections (vol. 5 : *Expérimenter la fragilité et vivre*

4 Le chapitre IV de l'exhortation apostolique post-synodale du pape FRANÇOIS, 2019, intitulé « La grande annonce pour tous les jeunes », n. 112-133, en donne une bonne illustration, ainsi que les n. 163-168 d'*Evangelii gaudium*.

5 Un terme utilisé dès le début des années 2000, déjà par Bourgeois, 2001 ; par des services de catéchèse et catéchuménat comme le Service national du catéchuménat, 2001 ; puis par Lacroix, 2006 ; et par des ouvrages kérygmaticques proposant une (ré)initiation à la foi, notamment celui de Bezançon, 2006 ; de Sourisseau, 2011 ; ou le nôtre, 2019.

6 La série documentant la démarche italienne comporte 7 tomes, dirigés par E. BIEMMI aux Éditions EDB de Bologne : la présentation de l'horizon visé, Biemmi, 2011 ; une première expérimentation de la méthode de travail, Biemmi, 2013b ; puis cinq ensembles d'expériences regroupées sous les titres suggestifs : Biemmi, 2014 ; Biemmi, 2015 ; Biemmi, 2016 ; Biemmi, 2017 ; Biemmi, 2018.

sa propre mort), une dernière constellation si propice à la redécouverte du Dieu inconnu et pourtant si proche⁷.

C'est alors qu'une rencontre personnelle avec le Christ peut se vivre et que des liens avec les communautés chrétiennes, en familles et entre générations, peuvent à nouveau se tisser : telle est la thèse que nous défendons dans cette contribution. Encore faut-il pour cela que le potentiel de nouveauté de l'Évangile soit libéré !

Une nouveauté à revivifier

« Mais, selon ce qui est écrit [Isaïe 64,3 et Jérémie 3,16], nous annonçons ce que l'œil n'a jamais vu, ce que l'oreille n'a jamais entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. » (1 Corinthiens 2,9)

C'est qu'à force d'être répétés sans qu'ils soient vraiment écoutés, les énoncés fulgurants des deux Testaments ont quelque peu perdu de leur puissance de fécondation (cf. Isaïe 55,10-12) et de leur tranchant (cf. Hébreux 4,12) et leur puissance de croissance a été réduite et étouffée dans les cailloux, les ronces et les allées du monde (cf. Matthieu 13,1-9.18-23). Au fond, à y bien réfléchir, le christianisme a-t-il vraiment commencé, ainsi que se le demande le théologien belge Dominique Collin (2018) ? La Bonne Nouvelle proclamée par Paul a-t-elle déjà été entendue (Collin, 2019) ? Ne demeure-t-elle pas « in-édite » (du latin *audire*) ? L'expérience de l'aréopage (« Là-dessus, nous t'entendrons une autre fois », Actes 17,32) ne s'est-elle pas répétée au long des siècles ? Ou plutôt, le grain de la Parole est-il resté stérile, faute de terres favorables pour y germer, ou surtout de semences faites au bon moment, de manières adéquates ?

C'est donc à redonner leur portée incisive aux interpellations surprenantes, incroyables et paradoxales (c'est-à-dire situées à côté de l'opinion courante, *para-doxa*, en grec) que s'emploie la seconde annonce, elle aussi kérygmatisée, centrée sur le cœur du mystère. Un peu comme on raboterait de vieux meubles complètement recouverts de poussière pour leur redonner leur premier lustre ; ou comme on enlèverait les cailloux qui obstruent notre source pour en boire à nouveau l'eau vive jaillissante.

Ce sont donc douze éclats d'espérance que je souhaiterais faire briller ci-dessous, diffractés à partir de l'unique espérance de l'Évangile, selon une visée « mystagogique » destinée – souhaitons-le – à conduire vers la redécouverte « mystérique » du « Dieu inconnu » et vers la rencontre insaisissable avec Jésus-Christ, à travers les « questions des raisons de vivre » au début du 3^{ème} millénaire, au sein des réalités anthropologiques et existentielles. Telles douze étoiles dans le ciel post-moderne de l'indifférence.

7 Voir à ce propos l'article liminaire de Biemmi, 2022, pp. 129-136.

C'est à partir de leur agnosticisme même que nous désirons œuvrer et tenter de toucher les assoiffés de vérité et de beauté de notre temps. Car la non-connaissance est susceptible de se transmuier en surprise et étonnamment bien plus parfois que chez ceux qui sont déjà gavés de ces éléments et croient en avoir fait le tour. Je retiens le chiffre symbolique de douze, car c'est le nombre de l'humanité, quatre, combiné avec celui du Dieu Trinité, trois : douze désigne en effet la cité parfaitement carrée de la Sion-Jérusalem céleste (cf. Apocalypse 21,15-17) et correspond à la totalité de l'humanité sauvée, 12 fois 12 fois 1000, les 144'000 de cette foule immense, de toute nation, race, peuple et langue que nul ne peut dénombrer (cf. Apocalypse 7,9)⁸.

12 ÉCLATS D'ÉVANGILE

1^{er} éclat : Un Dieu dynamisme et relation

Nous rendons-nous compte de la force révolutionnaire et surprenante que comporte la conception dynamique de notre Dieu Trinité-Famille ? Il est Dieu relation entre les trois Personnes, circulation d'amour et de feu, contrairement aux autres monothéismes qui véhiculent une vision « monolithique » de la divinité ou aux divinités énergétiques et diffuses du Nouvel Âge.

Notre Dieu est par essence « syn-odal » : en lui, l'avec « *sun* » précède le chemin « *odos* » (cf. Currò, 2021). Nous sommes créés à son image, afin de lui ressembler toujours davantage. Chacun est précédé par un « nous », par le « nous » divin du Créateur : « *Faisons l'homme à notre image.* » (Genèse 1,26) Ainsi, mon existence repose sur une vocation à « vivre avec », car sans les autres, je ne suis « personne ».

Nous l'avons constaté à travers les gestes « barrières » mortifères durant la pandémie de la Covid-19. Tout être humain est relationnel par nature, comme au cœur de la Trinité. Il n'y a pas d'abord la personne-individu, puis le lien avec l'autre. Nous sommes fondamentalement accueil et relation.

De même, nous « sommes une mission » sur cette terre. « Je suis comme marqué au feu par cette mission, afin d'éclairer, de bénir, de vivifier, de soulager, de guérir, de libérer. » (EG, n. 273) Ne nous laissons pas voler la communion divine inscrite en nous : elle est le fondement de la fraternité mystique, contemplative, qui sait regarder la grandeur sacrée de l'autre, dans la communauté (cf. EG, n. 92) (François, 2020a) !

Le « Dieu inconnu » des agnostiques prend le visage de la sœur ou du frère placé à nos côtés et de l'amitié universelle à laquelle nous sommes appelés du de-

8 J'ai développé ma proposition dans un petit ouvrage, Amherdt, 2022a.

dans. La richesse insondable de l'altérité humaine a de quoi évoquer celui qui en est l'origine, la suscite et la maintient.

2^{ème} éclat : De la fragilité de Dieu à la vulnérabilité humaine

« *Ô admirabile commercium* », « Ô admirable échange ». Ce texte de nombreux motets latins de Noël reprend l'adage d'Irénée de Lyon et d'Athanase d'Alexandrie : Le Fils de Dieu se fait homme pour que nous devenions Dieu. Le Verbe a pris chair humaine pour nous rendre « *participants de la nature divine* » (2 Pierre 1,4). Il a ainsi sanctifié nos corps : nous sommes les temples de l'Esprit (1 Corinthiens 6,19).

Fascinante et surprenante perspective d'un Dieu si proche et si accessible, au point de se faire petit enfant dans une crèche ! Heureuse vulnérabilité qui nous assimile à celle du Fils du Père : nous sommes des vertébrés portés par une colonne vertébrale, mais fragiles dans notre enveloppe extérieure, non des crustacés protégés par une coquille, mais tout mous à l'intérieur. Nous sommes dépositaires d'un trésor, la présence même de Dieu et les possibilités qu'il inscrit en nous. Cependant, nous savons que nous le tenons « *dans des vases d'argile* » pour nous rappeler que cet excès de puissance vient du Seigneur, pas de nous (cf. Laiti, 2022). C'est quand nous nous laissons travailler par la grâce et que nous abandonnons nos protections que l'action divine se manifeste en nous et nous « trans-dynamise » de l'intérieur : « *C'est lorsque je suis faible qu'alors je suis fort* », clame Paul (2 Corinthiens 12,10).

Comment dès lors ne pas nous laisser « toucher » par ce Seigneur de tendresse et par autrui, tel le bon Samaritain ému aux entrailles (Luc 9,29-37) (cf. François, 2020, n. 57-87) ? Le christianisme apparaît vraiment comme la religion de l'être humain, de la proximité et du contact. Ainsi que l'affirme le prêtre suisse Maurice Zundel : « Dis-moi qui est l'homme pour toi et je te dirai quel est ton Dieu. » (Zundel, 1992).

C'est ainsi que le « Dieu inconnu », selon les agnostiques, s'incarne dans le plus faible dont nous nous sentons irrémédiablement responsables au nom de notre commune humanité. C'est humano-divin de prendre soin du petit, fragile ou blessé.

3^{ème} éclat : À la fois au-dedans et au-delà

Paradoxe surprenant et inconcevable, apte à interpeller nos contemporains : le Créateur de l'univers en expansion et du cosmos constitué de milliards de galaxies est plus intime que je ne le suis à moi-même (cf. saint Augustin). Il y a de la « sidération », au sens de l'étymologie *sidus*, astre, en latin, dans cette prise de conscience sidérante et abyssale. Le Dieu tout proche de l'intériorité et de la plus grande immanence est à la fois le Tout-Autre, tout-puissant en action et en amour, transcendant ce que nous pouvons imaginer de lui.

Quelle promesse infinie : « *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, mon Père l'aimera, et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui* » (Jean 14,23) ! La spiritualité chrétienne peut séduire, car elle est à la fois ancrée dans l'intimité la plus profonde et intérieure, et tournée vers l'extérieur et les lointains, de la terre au ciel : ces deux dimensions constituent comme les deux faces inextricablement associées d'une même pièce, de la fréquentation du Seigneur dans le secret de la chambre de notre cœur (cf. Matthieu 6,6) à l'engagement le plus actif au sein de la réalité afin de la remettre dans les mains du Christ vainqueur de la mort (cf. 1 Corinthiens 15,20-28)

De fait, le « Dieu inconnu » des non-croyants se laisse atteindre dans les instants de totale présence à nous-mêmes, dans l'infiniment petit de notre être minuscule et dans l'éblouissement devant l'infiniment grand de la voûte céleste. Sentir Dieu en nous et en même temps au-delà de nous nous le révèle en sa complexité.

4^{ème} éclat : Ma vocation spécifique

« *Je te rends grâce pour tant de prodiges : merveille que je suis, merveilles que tes œuvres !* » (Psaume 139(138),14) Rien de plus immense que les yeux d'un nouveau-né. Je suis unique depuis l'étreinte de mon baptême jusqu'à celle du Royaume, quand le Père m'associera à sa gloire éternelle en me prenant dans ses bras (cf. EG, n. 144).

Tout être humain est magnifique, surprenant dans l'absolu de sa dignité, celle de tout homme, de tout l'homme. Chacun.e de nous se voit remettre « *un caillou blanc portant gravé un nom nouveau [cf. Isaïe 56,5 ; 62,2] que nul ne connaît, hormis celui qui le reçoit* » (Apocalypse 3,17b). Comment ne pas différencier la personne humaine de toutes les autres créatures, les animaux, les plantes, les minéraux, les étoiles ? Le Psaume 8 nous prévient de tout antisécisme : « *Tu l'as voulu un peu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et d'honneur ; tu l'établis sur les œuvres de tes mains, tu mets toute chose à ses pieds.* » (Psaume 8,6-7)

De la découle l'infini respect du corps de l'autre, loin de toute convoitise ou prédation, de la *psychè* et des émotions d'autrui, hors de toute confusion avec elles, et de l'esprit-cœur de chaque être, aux antipodes de l'emprise et de l'abus de la manipulation : « Parce que je suis moi, parce que tu es toi ».

Voici que le « Dieu inconnu » des agnostiques se laisse configurer par la personne totalement nouvelle que je suis, malgré les milliards d'être humains qui ont déjà foulé la planète. À y bien penser, cela ne dépasse-t-il pas toute imagination et ne provient-il pas d'un projet qui nous précède et nous dépasse ?

5^{ème} éclat : Une énergie nouvelle

Le terme « énergie » ressort-il du vocabulaire *New Age*, qui propose tant de pratiques thérapeutiques disposant à un (ré)équilibrage énergétique ? Oui, dans une certaine mesure, mais en réalité il provient déjà des Pères de l'Église et il désigne en grec (*en-ergon*) le travail surprenant de l'Esprit au-dedans de moi, l'œuvre puissante de la grâce à l'intérieur de chacun-e. C'est ce que chante le beau cantique du jésuite français Didier Rimaud : « Au cœur de ce monde, le souffle de l'Esprit met à l'œuvre aujourd'hui des énergies nouvelles. » (Rimaud, 2001)

Nous avons déjà reçu depuis notre baptême et notre confirmation, puis à chaque eucharistie et sacrement, une « avance » sur la plénitude promise, les « arthes » de notre achèvement eschatologique (2 Corinthiens 1,22). Telle est notre spiritualité, puisque le christianisme est d'abord une voie de sagesse, un Souffle Saint, avant d'être un ensemble de définitions doctrinales ou de préceptes moraux. Qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aujourd'hui aux Églises (cf. Apocalypse 2-3) ! C'est beau d'ailleurs de constater que le mot « souffle » vient de *spiritus* (masculin) en latin, *pneuma* (neutre) en grec, et *ruah* (féminin) en hébreu. Il y en a donc pour tous les sexes et genres !

L'Esprit Saint n'est pas le grand oublié de notre théologie catholique : faisons-en notre meilleur ami, affirme le bienheureux père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, fondateur de l'Institut Notre-Dame de Vie à Venasque, dans le sud de la France (2014 ; Amherdt, 2022b). Voici une nouvelle incroyable, propre à réjouir les nouveaux aventuriers de la spiritualité des débuts du 21^{ème} siècle (cf. Barbier Bouvet, 2015) : nous sommes bénéficiaires depuis l'onction baptismale des sept dons spirituels de l'Esprit, qui apparaissent comme des antennes pour capter l'Esprit au cœur du quotidien (cf. Amherdt, 2020). Car « *tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu* », clame avec vigueur l'apôtre des nations (Romains 8,16).

La foi chrétienne est avant tout une spiritualité, un bain dans l'Esprit Saint, telle l'eau pour les poissons, l'air pour les poumons. C'est notre milieu naturel. Ainsi, nous sommes conviés à tout faire par amour, dans l'action de grâce et la louange. « *Puisque l'Esprit est notre vie, que l'Esprit nous fasse aussi agir* », ajoute encore Paul (Galates 5,25), après avoir énuméré les fruits que nous sommes amenés à porter en lui (Galates 5,22-23).

Cessons donc d'opposer la « religion » chrétienne, anachronique, dogmatisante et moralisante, avec la « spiritualité » postmoderne dans le vent de tous les courants actuels et syncrétistes. Tout intéressé à la Tradition catholique peut y découvrir des trésors de spiritualité, des puits de sagesse à côté desquels il serait regrettable de dépérir de soif !

6^{ème} éclat : Il faut mourir pour vivre

C'est la « résilience pascal » , pour assumer le concept mis à la mode. C'est la loi du « À qui perd gagne », si contraire aux principes du sport de compétition. Allez l'appliquer aux Jeux olympiques ou au Mondial de football !

Tel apparaît le sommet du paradoxe et de la surprise : c'est quand je dois renoncer à ce qui m'est cher, ou que je choisis de le faire, que se révèlent alors les dimensions essentielles de mon être. C'est l'élan vital du don de soi jusqu'au bout, à l'exemple des martyrs de l'histoire et de notre époque: les chrétiens en Irak, en Syrie, en Ukraine, saint Charles de Foucauld et les moines de Tibhirine, préférant offrir leur existence en solidarité avec le peuple algérien, alors qu'ils savaient pertinemment qu'ils risquaient leur peau.

C'est l'inouï de la croix, la fécondité incommensurable du mystère pascal: « *Ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes.* » (1 Corinthiens 1,25) Elle n'est pas repoussée pour après notre trépas physique, elle commence dès maintenant: c'est aujourd'hui, chaque jour, que nous entrons dans la vie en abondance (cf. Jean 10,10). Nous sommes déjà ressuscités, si avec le Christ nous mourons au péché et à notre vieil homme (cf. Romains 6,1-14).

Ainsi, nous pouvons vivre à tout âge de perpétuels recommencements, y compris pour la foi (Fossion 1997 ; Fossion, 004) : en traversant les épreuves, en renonçant chaque jour à l'habituel pour oser accueillir du neuf (cf. EG, n. 276). La huitième et dernière béatitude, qui donne son titre à l'exhortation sur l'appel universel à la sainteté *Gaudete et exultate* (François, 2018), comporte des verbes au présent, à l'exemple de la première : « *Heureux les persécutés pour la justice, car le Royaume des cieux est à eux. Heureux êtes-vous quand on vous insulte, soyez dans la joie et dans l'allégresse.* » (Matthieu 5,10-12a)

Avec Boris Cyrulnik (1999) et d'autres psychiatres, psychologues et philosophes, le « Dieu inconnu » se présente à y bien regarder comme un retournement au cœur de l'expérience. Et c'est la loi pascal de toute notre existence, du fœtus au nouveau-né, de l'enfant à l'adolescent, de l'adulte au vieillard, du vivant au ressuscité (Amherdt, 2019). C'est la loi cosmologique du jour, de la nuit et des quatre saisons, du coucher et du lever, si assimilable à une mise au tombeau et une résurrection. Dans la nature, et pourquoi pas en Dieu ?

7^{ème} éclat : Un bonheur renversant

Du reste, les béatitudes sont susceptibles d'interpeller les hommes en post-modernité par leur côté innovant et renversant. À rebours de l'esprit du monde, elles proclament : « Heureux les pauvres de cœur qui ne sont pas remplis d'eux mê-

mes ; heureux ceux qui pleurent et qui n'ont pas le cœur dur comme du caillou devant la souffrance d'autrui ; heureux les doux qui refusent la surenchère de la violence et de la vengeance, etc. » (cf. Matthieu 5,1-12) (cf. Amherdt, Mayoraz, 2015). Elles conduisent au centre de la spiritualité chrétienne, c'est-à-dire à la petite voie de l'enfance de Thérèse de Lisieux, au rejet de la toute-puissance, à la remise dans les mains du Père, ainsi que l'exprime si pleinement la prière de saint Charles de Foucauld : « Mon Père, je m'abandonne à toi, fais de moi ce qu'il te plaira. »

Un tel élan de lâcher-prise peut rebuter celles et ceux désireux de maîtriser l'univers et la réalité, voire de se mettre à la place de Dieu. Mais ce « transhumanisme » auto-exaltant s'avère bien vite vain et illusoire. Et retentit alors pour tous, les faibles et les petits, les laissés-pour-compte et les rejetés, la parole bouleversante du Christ : « *Les derniers sont les premiers.* » (Matthieu 20,16) Avec lui, promesse réjouissante, nous pouvons tous et toutes être placés sur le podium de la vie !

C'est donc à ce paradoxe surprenant du bonheur, contraire à la mentalité mondaine, que nous sommes destinés, avec la perle de l'humilité, le trésor de la miséricorde et le levain de la gratuité (voir le 3^{ème} discours de Matthieu, au chapitre 13).

Comment toucher les agnostiques sinon dans leur quête humaine de bonheur, dont ils prennent eux-mêmes conscience qu'il ne réside pas dans le « bling-bling » des valeurs temporelles ? N'est-ce pas à une plénitude de béatitude que notre cœur aspire « naturellement », lui qui reste sans repos tant qu'il ne l'a pas trouvé dans le « Dieu inconnu » ?

8^{ème} éclat : L'extravagance des paraboles

Car les paraboles de Jésus, bien loin de se cantonner à offrir des historiettes douçâtres, plongent dans la réalité agricole et champêtre du quotidien de l'époque pour pointer vers la folie surprenante du Royaume (cf. François, 2018, n. 65-94). Quel patron serait prêt à rémunérer l'ouvrier qui n'a travaillé que la 11^{ème} et dernière heure autant que ceux qui ont « trimé » toute la journée (cf. Matthieu 20 1-16) ? C'est que le Fils veut désigner l'infini de la bonté divine, si éloignée de nos calculs d'apothicaires et de stricte justice distributive. C'est la logique de la surabondance face à celle du donnant-donnant.

Les entrailles féminines de miséricorde du Seigneur (*rahamin* en hébreu, cf. Exode 34,6) sont si vibrantes de son pardon et de son amour qu'il est disposé à nous remettre 10'000 talents, un montant incalculable, alors même que nous ne parvenons même pas à effacer 100 deniers, une somme ridicule (Matthieu 18,15-25). Quel éclairage réjouissant pour celles et ceux qui cherchent une signification à leur vie que de savoir que Dieu, d'une graine infime de moutarde, tire l'arbre le plus majestueux (cf. Matthieu 13, 1-32) ! Quel horizon que cette dynamique improbable

de la joie et de la vie semées partout en abondance (cf. Marc 4,1-9). « *Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir* », dit le proverbe si cher au pape François (GE, n. 174), inséré dans le discours d'adieu de Paul aux anciens d'Éphèse (Actes 20,35). « C'est en donnant qu'on reçoit », reprend la prière du petit pauvre d'Assise.

Aux moments-clés de l'existence, nul doute que nous prenons conscience de ce que chante le cantique des funérailles et qui nous ouvre à une spiritualité de la générosité affolante : « Il restera de toi ce que tu auras partagé au lieu de le garder dans tes coffres rouillés ! »

Pourquoi ne pas se laisser séduire par cette extravagance, qui nous comble bien mieux que toutes les possessions terrestres ? Il y a de quoi retourner l'agnostique le plus endurci vers la perfection du Royaume des cieux, qui « ne fait que répondre à nos désirs les plus cachés ».

9^{ème} éclat : Aimer ses ennemis

Une des pierres d'achoppement de l'Évangile, dans notre univers impitoyable où règne la loi de la jungle, c'est l'injonction à aimer nos adversaires. « *Eh bien moi je vous dis [contrairement à ce que vous avez entendu auparavant] : «Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous maltraitent, afin de devenir fils de votre Père qui est aux »cieux». »* (Matthieu 5,43-44) C'est jusque-là que va la justice du Royaume : si nous la poursuivons, tout le reste nous sera donné en plus (cf. Matthieu 6,33).

La 1^{ère} lettre aux Corinthiens (13,4-13) chante l'hymne à l'amour, commenté dans l'exhortation *Amoris laetitia* (François, 2016, n. 90-119), et que les couples choisissent volontiers comme première lecture pour la fête de leur mariage sacramentel⁹ : « *L'amour peut tout, supporte tout, endure tout. Il ne passera jamais.* » Je me dis alors souvent *in petto* : « Se rendent-ils vraiment compte de ce qui est proclamé ? Puissent-ils le mettre en œuvre, à la grâce de Dieu ! »

Cette radicalité de l'amour intrigue et attire, elle pousse à tout faire avec délicatesse, rien par force, ainsi qu'y invite François de Sales. Elle s'avère capable de transporter les montagnes (cf. Matthieu 17,20), car rien n'est impossible à Dieu, confie l'ange Gabriel à la Vierge à l'Annonciation (Luc 1,37). Y croyons-nous vraiment ? C'est souvent faute d'y adhérer en plénitude, avec audace et ferveur (cf. GE, n. 129-130) que notre témoignage perd son sel et s'affadit (cf. Matthieu 5,13). Ne nous laissons pas voler la puissance spirituelle de notre amour et de notre prière. Cultivons une foi « enthousiaste », à savoir étymologiquement, en grec, « remplie de Dieu » (*en-theos*), apte à renverser les tentations du découragement et à convaincre nos proches (cf. EG, n. 76-101).

9 Dans mon *hit-parade* personnel de célébrant, c'est incontestablement celle qui arrive en tête, et largement.

Peut-être que la représentation d'un Dieu (inconnu) appelant au respect total des adversaires peut surprendre et bouleverser, même des éloignés de toute foi chrétienne. Surtout si elle prend corps dans le témoignage des victimes pardonnant à leurs bourreaux au nom de la miséricorde divine dont elles se sentent porteuses.

10^{ème} éclat : Co-créateurs et partenaires

Autre nouvelle incroyable qui ne saurait pas ne pas affecter nos compagnons de voyage en cette période de prise de conscience écologique : le Seigneur nous confie le jardin de la création pour que nous le « *sauvegardions et le cultivions* », non pour que nous l'exploitions (cf. Genèse 2,15).

Comme le chante lyriquement et réalistement l'encyclique *Laudato si'* (François, 2015), il compte sur nous, il fait de nous ses « lieu-tenants » (tenant-lieu de sa présence), il nous appelle à lui répondre, à lui cor-répondre, à être responsables. Cette responsabilité qui marque les Psaumes et la Loi est la caractéristique de l'Alliance proclamée par les prophètes. À l'exemple d'Israël, l'Église est partenaire de son Seigneur, elle est son peuple comme il est son Dieu (cf. Ézéchiel 11,20).

Il ne s'agit donc ni de transhumanisme, selon lequel l'être humain se mettrait en lieu et place du Créateur, ni de panthéisme, idolâtrant les forces de l'univers, mais d'une juste relation avec les créatures, en sachant que, selon la volonté de Dieu, tout est lié. Quelle puissante et surprenante perspective : nous sommes conviés à être des « répondants » du Seigneur, des col-laborateurs de l'Esprit, établis en partenariat avec lui en tant que serviteurs et amis (Jean 15,15). Quelle responsabilité !

Sans doute y a-t-il dans cet éclat évangélique matière à surprise pour certains agnostiques, vu le reproche habituel fait au christianisme d'avoir, en vertu d'une lecture fallacieuse de Genèse 1, encouragé en quelque sorte la maîtrise toute-puissante et l'exploitation par l'homme de la planète qu'il aurait été chargé par son Seigneur de « soumettre ». Le christianisme vert retourne cette conception erronée et ouvre à des collaborations réjouissantes avec les tenants d'autres religions et philosophies. De quoi orienter vers le « Dieu inconnu », de plus en plus « connu » ?

11^{ème} éclat : Tous-saints

L'appel universel à la sainteté et à la participation à l'être même de Dieu retentit dans les deux Testaments : « *Soyez saints parce que moi je suis saint.* » (Lévitique 19,2 ; 17,1, repris par 1 Pierre 1,16) C'est pour cette raison que dans son exhortation, le souverain pontife en appelle savoureusement à une « classe moyenne » de sainteté » (*GE*, n. 7) (Malègue, 1958). Car cette invitation à être compagnons du Seigneur, à l'écoute de sa volonté, vaut pour toutes et tous sans exception, et

pas seulement pour des êtres d'élite. Elle est source d'allégresse sans limite. « Il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints » (*GE*, n. 34) (Bloy, 1897, p. 388).

Tous-saints, comme le célèbre la fête du 1^{er} novembre, ceux du ciel, ceux de la terre, ceux reconnus officiellement par l'Église comme cela advient régulièrement au Vatican, « ceux de la porte à côté » (cf. *GE*, n. 6-9). Être un·e saint·e, c'est s'ouvrir à sa fécondité propre, c'est entrer dans la dynamique de créativité recommandée par la parabole des talents (Matthieu 25,14-30), c'est accomplir sa mission dans le combat contre le mal jour après jour, dans le bon sens de la vie, avec persévérance et douceur, innovation et chaleur, vigilance et discernement, en prière constante, dans la joie et l'humour que nul ne peut ravir (cf. Jean 16,22)¹⁰.

Ce qui confère orientation dans l'existence, et en toutes circonstances, c'est la lutte pour devenir des « champions » de cette sainteté simple et accessible, avec lucidité et allégresse, en témoins pour les générations à venir.

Quoi de plus proche du « développement spirituel personnel » que cette notion de sainteté, vraiment ouverte à toutes et tous, y compris, ô surprise, aux agnostiques ? Le « Dieu inconnu » s'intéresse à toute créature et offre à chaque personne humaine la pleine capacité de l'imiter et de le reproduire.

12^{ème} éclat : Un sens, une direction, une espérance : vers les cieux nouveaux et la terre nouvelle

Surtout, grâce à l'Évangile, nous savons d'où nous venons et où nous allons. « *Car tu ne peux laisser ton ami voir la corruption* », affirme le Psaume de David 16(15),8-11, cité à propos du Père pour son Fils lors du discours de Pierre à la Pentecôte, en Actes 2,25-28. En Jésus, nous sommes promis à ressusciter en tout notre être, en corps spirituel, selon toutes les dimensions de notre personne. Car sinon, notre foi est vaine (1 Corinthiens 15,14).

La « seconde première annonce » se greffe donc sur ce kérygme d'une écologie intégrale, autant environnementale, sociale, culturelle qu'ecclésiale et spirituelle, selon d'ailleurs les quatre rêves que nourrit François dans son exhortation post-synodale sur l'Amazonie, *Querida Amazonia* (2020b). C'est donc à préparer déjà les cieux nouveaux et la terre nouvelle (Apocalypse 21,1) que nous sommes conviés, et cette surprenante promesse mobilise nos énergies vitales.

Car, n'ayons aucune crainte : tout ce que nous vivons ici-bas de beau, de bon, de vrai est déjà la vie éternelle, et les combats contre les conflits armés y participent véritablement. Nous y serons accueillis par le Père, nous y retrouverons les êtres chers, nous partagerons le banquet définitif sur la montagne sainte, au-delà

10 Selon les caractéristiques de la sainteté dans le monde actuel, énumérées dans le chapitre IV de *GE*, n. 112-157.

de toute guerre (cf. Isaïe 2,1) (cf. Amherdt, 2023), avec toutes les nations (cf. Isaïe 25,6-12) et nous y verrons Dieu.

Que voilà un visage du « Dieu inconnu » écologique, cosmique et eschatologique, qui peut nourrir l'espérance en cette période de haute tension énergétique et d'éco-anxiété si abondamment répandue.

CONCLUSION : *TUTTI SORELLE E FRATELLI*

La fraternité sociale, l'amitié et la solidarité au-delà des frontières, plus puissante que les invasions armées, que prône l'encyclique *Fratelli tutti* constitue donc l'horizon de notre compagnonnage. Tous ceux qui le souhaitent peuvent trouver dans les éclats surprenants de la Bonne Nouvelle et la folie de l'espérance une boussole valable en toutes les circonstances vitales, quelles que soient leurs convictions de départ. Le dialogue, la bienveillance et le pardon font chanter la musique de l'Évangile (Amherdt, 2021).

« Mais nous, chrétiens, nous ne pouvons pas cacher que si la musique de l'Évangile cesse de vibrer dans nos entrailles, nous aurons perdu la joie qui jaillit de la compassion, la tendresse qui naît de la confiance, la capacité de la réconciliation qui trouve sa source dans le fait de se savoir toujours pardonnés et envoyés. » (*FT*, n. 277)

Rien ne dit, bien évidemment, que tous les agnostiques et les non-croyants accepteront de devenir peut-être des « recommençants ». Reste que ce n'est qu'en imaginant l'avenir avec audace et liberté, en proposant des sentiers étonnants, à la lumière des étoiles de l'Esprit Saint, en inventant des formulations et des voies d'actions surprenantes, en écoutant le peuple chrétien autant que le monde indifférent, que la proposition chrétienne a des chances de se laisser éprouver comme profitable, sensée et bénéfique pour la vie humaine, personnelle et collective.

Bibliographie:

- Amherdt, F.-X. (2019). *Le mystère pascal. Aller au cœur de la foi*. Bière : Cabédita.
- Amherdt, F.-X. (2020). *7 jours – 7 dons – 7 béatitudes. Vivre le bonheur dans l'Esprit au quotidien. En contact constant avec le Seigneur, notre trésor*. Collection « Recherches pastorales », n. 4. Münster / Wien / Zürich : LIT.
- Amherdt F.-X. (2021). *Évangile et musique. La pastorale en accords*. Collection « Perspectives pastorales », n. 14. St-Maurice : Saint-Augustin.
- Amherdt, F.-X. (2022a). *Les 12 inouïs de Dieu*, Paris / Bex : Parole et Silence.
- Amherdt, F.-X. (2022b). *Mystique et pastorale. Le bienheureux carme Marie-Eugène et l'évangélisation*, Münster / Wien / Zürich : LIT Verlag.

- Amherdt, F.-X. (2023) (dir.). *Paix et fraternité. Pistes pastorales et catéchétiques, Lumen Vitae*, 78, 3.
- Amherdt, F.-X., Mayoraz, S. (2015). *Parabole : Bible et pastorale. Les richesses de la pédagogie parabolique à l'image du Christ parabole*. Collection « Perspectives pastorales », n. 8. St-Maurice : Saint-Augustin.
- Barbier Bouvet, J.-F. (2015). *Les nouveaux aventuriers de la spiritualité. Enquête sur une soif d'aujourd'hui*. Paris / Montréal : Médiaspaul.
- Bezançon, J.-N. (2006). *Un chemin pour aller ensemble au cœur de la foi*. Paris : DDB.
- Biemmi, E. (2010). *Compagnons de voyage. Itinéraire de formation pour animateurs de catéchèse d'adultes et agents pastoraux*. Bruxelles / Montréal : Lumen Vitae / Novalis / Bayard.
- Biemmi, E. (2011). *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*. Collection « Progetto secondo annuncio ». Bologna : EDB.
- Biemmi, E. (2013a). *La seconde annonce. La grâce de recommencer*. Collection « Pédagogie catéchétique », n. 29. Bruxelles : Lumen Vitae.
- Biemmi, E. (2013b). *Il secondo annuncio. La mappa*. Bologna : EDB.
- Biemmi, E. (2014). *Generare e lasciar partire*. Bologna : EDB.
- Biemmi, E. (2015). *Errare*. Bologna : EDB.
- Biemmi, E. (2016). *Vivere i legami. Legarsi, lasciarsi, essere lasciati, ricominciare*. Bologna : EDB.
- Biemmi, E. (2017). *Appassionarsi e compatire*. Bologna : EDB.
- Biemmi, E. (2018). *Sperimentare la fragilità e vivere il proprio morire*. Bologna : EDB.
- Biemmi, E. (2022). Problématique : Les situations de fragilité comme lieux théologiques de seconde annonce. *Lumen Vitae*, 77, 2, 121-240.
- Biemmi, E., Derroite, H. (2015). *Catéchèse communauté et seconde annonce*. Collection « Pédagogie catéchétique », n. 30. Bruxelles : Lumen Vitae.
- Biemmi, E., Fossion, A. (2009). *La conversion missionnaire de la catéchèse. Proposition de la foi et première annonce*. Collection « Pédagogie catéchétique », n. 24. Bruxelles : Lumen Vitae.
- Bloy, L. (1887). *La femme pauvre*. Paris.
- Bourgeois, H. (2001). *À l'appel des recommençants*. Paris : L'Atelier.
- Collin, D. (2018). *Le christianisme n'existe pas encore*. Paris : Salvator.
- Collin, D. (2019). *L'Évangile inouï*. Paris : Salvator.
- Currò, S. (2021). Le défi de l'« avec » ou la pratique de « syn-oder ». Dans : François-Xavier Amherdt (dir.), *Pour une culture de la synodalité missionnaire, Lumen Vitae* 76, 4, 396-402.
- Cyrułnik, B. (1999). *Un merveilleux malheur*. Paris : Odile Jacob.
- Fossion, A. (1997). *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contempo-*

- raïne*. Collection « Théologies pratiques », Bruxelles / Montréal / Paris / Genève : Lumen Vitae / Novalis / Cerf / Labor et Fides.
- Fossion, A. (2004). *Une nouvelle fois. Vingt chemins pour recommencer à croire*. Bruxelles / Montréal / Paris : Lumen Vitae / Novalis / L'Atelier.
- François (2013). Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui, *Evangelii gaudium*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.
- François (2015). *Laudato si'*, Lettre encyclique sur la sauvegarde de la maison commune. Vatican : Libreria Editrice Vaticana
- François (2016). *Amoris laetitia*, Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.
- François (2018). *Gaudete et exultate*, Exhortation apostolique sur l'appel à la sainteté dans le monde actuel. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.
- François (2019). *Christus vivit*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.
- François (2020a). *Fratelli tutti*, Exhortation apostolique sur la fraternité et l'amitié sociale. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.
- François (2020b). *Querida Amazonia*, Exhortation apostolique post-synodale. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.
- Hervieu-Léger, D. (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris : Bayard.
- Jean-Paul II (1990). *Redemptoris missio*, Lettre encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire. Vatican : Libreria Editrice Vaticana.
- Lacroix, R. (2006). *Revisiter la foi chrétienne avec les recommençants*. Paris : L'Atelier.
- Laiti, G. (2022). La fragilité de la foi et du ministre de l'Évangile. *Lumen Vitae*, 77, 2, 199-208.
- Malègue, J. (1958). *Pierres noires. Les classes moyennes du salut*. Paris : Spes.
- Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus (2014). *Je veux voir Dieu*. Toulouse : Éd. du Carmel.
- Rimaud, D. (2001). Messe « Au cœur de ce monde », chant d'entrée, A238 dans le répertoire liturgique francophone. *Signes Musiques*, 63.
- Service national du catéchuménat (2001). *Les recommençants*. Collection « Chercheurs de Dieu », Hors-série n. 2. Paris : Cerf.
- Sourisseau, P. (2011). *Initialis. Formation initiale pour la communauté chrétienne*. Saint-Barthélemy-d'Anjou : CRER
- Zundel, M. (1992). *Croyez-vous en l'homme ?* Collection « Foi vivante ». Paris : Cerf.

A KERYGMATIC ‘SECOND FIRST ANNOUNCEMENT’: THE UNHEARD OF IN THE GOSPEL

SUMMARY

Following the example of Paul on the Areopagus in Acts 17, the preaching “to the unknown God” for our meaning-seeking contemporaries can take the form of a kerygmatic “second first proclamation” in postmodern spaces of cultural exchange. Just as the Apostle to the Gentiles witnessed to the Resurrection of Christ, so the Good News can reach out to our fellow travellers in humanity, even those far from the Christian faith, on the occasion of a particular event.

The contribution attempts to diffract the Gospel into 12 flashes of light likely to touch these “new beginners”, provided that they are given an innovative impact: a dynamic and relational Lord; from the fragility of the God-child to human vulnerability; a God who is present both within and beyond us; the specific vocation of each person; the new energies of the Spirit within us; we must die to live; an amazing and paradoxical happiness; extravagant parables; love even of one’s enemies; our co-responsibility as co-creators; the universal call to holiness; the meaning of history, the hope of the new earth and new heavens.

Article submitted: 28.12.2022; accepted: 03.04.2023.

Słowa kluczowe: mariologia, dialog z islamem, lęk

Keywords: Mariology, Dialogue with Islam, Fear

Ks. Piotr Kaczmarek

*Ks. Piotr Kaczmarek*¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLAND

ORCID: 0000-0001-6183-6539

THE PERSPECTIVE OF PEACE OR FEAR FOR THE FUTURE? AN ATTEMPT TO EVALUATE CHRISTIAN- -MUSLIM DIALOGUE

Fear belongs to a purely subjective category. It may be justified, but it may also be a disproportionate reaction to the given situation. Therefore, one may ask, should we relate man's inner reactions to the reality around him to theological discussion?

Theological models may be more for explaining the reality of God than for trying to tame human fear. However, man needs theology in order to find his place in the world and in God's plan. He wants to live in the conviction that God is with him at every moment of his life and guides him with a steady hand, despite the various situations that can give rise to fear. This is an existential and practical dimension of theology.

One of the phenomena of present times (but not only today) is the issue of violence by the Muslim world. Unexpected terrorist attacks, drastic scenes of murders published on the Internet, and declared aggression by some followers of Allah, undoubtedly build a "bloody reputation" for these environments. Regardless

¹ Piotr Kaczmarek Ph.D. – priest of the diocese of Łowicz, philosopher, theologian, his research interests include philosophy, Mariology, religiology and theology of spirituality; is a lecturer at the Catholic Academy in Warsaw (3 Dewajtis Street, 01-815 Warsaw, Poland).

of whether these groups are only a certain margin of the Islamic world, they are associated with the Muslim religion and culture. This can give rise to fear and questions about the possibility of coexistence. These events are part of the circumstances of our time, which theology must explain – or try to.

The research problem studied in this article is the main directions of the Catholic Church's dialogue with Islam in relation to the idea of peace and the perspective of a future of mutual coexistence of both religions in the Mariological context. In connection with this, we will recall the teaching of the Second Vatican Council on Muslim-Christian dialogue, and that of Popes John Paul II and Benedict XVI. The article will then identify the main sources of concern about the future of dialogue between these religions and assess the Church's efforts so far in interreligious dialogue. Finally, it will propose a new concept of Muslim-Christian dialogue based on the Mariological perspective.

1. A NEW PERSPECTIVE ON THE SECOND VATICAN COUNCIL

The history of mutual relations between Christianity and Islam is quite turbulent. There have been gestures of kindness, but more often we find testimonies of struggle and resentment. Of course, this was born in a specific cultural context, so the assessment of these events cannot be ahistorical. An important breakthrough and change in attitude towards Islam came with the Second Vatican Council. The Council Fathers decided to show the relationship between the two religions from a new perspective – looking for what unites them rather than what distinguishes and divides them.

This intuition taken up at the Council could be found already in the first encyclical of St. Paul VI, *Ecclesiam suam*. We can read in this document important indications for guiding interreligious dialogue. As the Pope wrote: "However, we wish to draw respectful attention to the spiritual and moral values found in the various non-Christian religions" (St. Paul VI, 1964, n. 108). St. Paul VI also gave the foundations for dialogue. Let us recall these principles: 1) If God was the first to enter into dialogue with man, the Church should also be the first to open herself to other people. 2) If God has spoken to man out of love and goodness, the Church must also be accompanied by these virtues in its confrontations with others. 3) Since God entered into a dialogue with man without any merit on the part of the latter, the attitude of the Church should not be limited either by the attitude of the interlocutor or the result of the meeting (*Ibid*, n. 72–74). Let us admit that the imperative to engage in dialogue is of the highest importance. Christians are called to dialogue because God dialogues with man. From this perspective, dialogue cannot

be hindered by the other's lack of merits, reluctance or even specific faults. After all, God turns to man, although none of us can deserve this alone. This may be a response to those who oppose interreligious dialogue, justifying their attitude by the lack of gestures of kindness on the part of Islam. We are talking, of course, about the spiritual motivations of dialogue.

Until the Second Vatican Council, the question of the relationship of Christianity to other religions was defined essentially according to the exclusivist paradigm *Extra Ecclesiam Salus Nulla* ("Outside the Church there is no salvation"). According to this teaching, salvation is available only in the Catholic Church; other religions are simply idolatry. At the Council, another trend in theology came to the fore, namely the inclusivist paradigm. According to this, although salvation is accomplished through the person of Jesus Christ, God can also lead to salvation in His own way the followers of other religions.² A third approach, called pluralistic theology, was also proposed. According to this, the salvific value belongs equally to different religions.

The conciliar documents were written in an inclusive way, as we will find in their attempt to define Christianity in relation to other religions, including Islam. An important point of reference here will be the declaration *Nostra aetate*, in which issues concerning the Muslim religion were added as a result of protests from Islamic circles. Originally, the declaration was supposed to speak only about the followers of Judaism (Krasicki, 1971). The document states: "The Church regards with esteem also the Moslems. They adore the one God, living and subsisting in Himself; merciful and all-powerful, the Creator of heaven and earth, who has spoken to men; they take pains to submit wholeheartedly to even His inscrutable decrees, just as Abraham, with whom the faith of Islam takes pleasure in linking itself, submitted to God. Though they do not acknowledge Jesus as God, they revere Him as a prophet. They also honor Mary, His virgin Mother; at times they even call on her with devotion. In addition, they await the day of judgment when God will render their deserts to all those who have been raised up from the dead. Finally, they value the moral life and worship God especially through prayer, almsgiving and fasting" (*Nostra*

2 Let us recall the statement of one of the most influential Council Fathers, Y. Congar: "It cannot be denied that for those people who have not been offered Christ and his Church, or who have been 'inadequately' proposed, the religions into which they were born, which practice and which, moreover, are deeply connected to all the concrete circumstances of their social life and their culture, are obviously mediators of salvation. It is in fact that they are all too often united in faith and love with God through that" (1986, p. 168).

aetate, n. 3).³ This short text contains keywords with which successive popes would try to open the door to dialogue with Islam (Kaczmarek, 2012b). Whenever we talk about Muslims, there will be one of these keywords, in which Islam is in some way close to Christianity.

2. THE EFFORTS OF SUCCESSIVE POPES

Successive popes have tried to emphasize the importance of the Council, basing their preaching on inclusivist principles. They have repeatedly expressed this in their teachings, as well as making significant gestures of kindness towards the followers of Islam, emphasizing that this religion has many positive qualities and values. Let us briefly recall a few such actions. St. John Paul II was a continuator of the conciliar laws, but at the same time a pioneer of certain activities related to interreligious dialogue (Kaczmarek, 2012 a). The Church followed the dialogical steps of the Polish pope with great trust, knowing that as a Council Father he perfectly felt the spirit of *aggiornamento*.

St. John Paul II took advantage of many opportunities to speak to the followers of Islam who came to meet him during apostolic pilgrimages. The Holy Father also met with bishops from Muslim countries as part of *ad limina* meetings and talked with ambassadors of Islamic countries accredited to the Holy See. The speeches of the Polish pope to Muslims were full of keywords to indicate the common points of both religions. They often contained an appeal to faith in one God who is merciful, seeing in Abraham a common ancestor, respect for Jesus and His Mother, as well as practicing prayer, fasting and almsgiving. St. John Paul II also emphasized how Islam values human life, peace and education. A significant gesture during his pontificate was the proclamation of a day of fasting on December 14, 2001, at the end of Ramadan. A little earlier, on May 6, 2001, during a pilgrimage to Syria, in Damascus, for the first time, the head of the Roman Church entered a mosque. During several meetings organized in Assisi, St. John Paul II promoted a spirit of reconciliation and mutual respect between the followers of different religions, including Islam.

It should be added that St. John Paul II also noted clear differences between Islam and Christianity. He pointed out that in the Qur'an there has been a reduction of Divine Revelation, and that Islam is not a religion of redemption. The Muslim

3 Similar words are given in the Constitution *Lumen Gentium*: "the plan of salvation also includes those who acknowledge the Creator. In the first place amongst these there are the Muslims, who, professing to hold the faith of Abraham, along with us adore the one and merciful God, who on the last day will judge mankind" (*Lumen gentium*, n. 16).

religion is based on a different anthropology. Muslim fundamentalism is also a big threat to dialogue (Jan Paweł II, 1994).

Benedict XVI, who inherited these achievements, followed, in principle, the same path. He therefore emphasized the “points of contact” between Christianity and Islam. However, if we follow this path honestly, sooner or later we will encounter questions and truths of faith that can neither be abandoned nor repealed. Religions differ, after all, and these are very important matters. The dialogical path has to stop at the truth about the divinity of Jesus Christ. Islam very strongly rejects the Christian creed professing faith in the Holy Trinity. The Qur’an states this clearly:

Messiah, Jesus son of Mary,
he is only a messenger of God;
and his word which he offered to Mary;
and the Spirit proceeding from Him.
So believe in God and His messengers
and don’t say, “Three!” (Qur’an 4:171)

That is why Benedict XVI concluded that theological dialogue is possible only to a certain extent. Therefore, the dialogue of beliefs (or of life) has a much better chance of success in building peace in the world. In this dialogue, we do not refer to dogmatic truths, but emphasize the common values that both Christians and Muslims profess and practice. One could say that such dialogue is about finding a way of living together so as not to escalate conflicts and acts of violence. It must be shown that peaceful coexistence between the followers of both religions is possible. The dominant idea in this sense is the preservation of peace and harmony.

Benedict XVI pointed to the limits of dialogue, emphasizing the central role of Jesus Christ for Christianity. He also condemned terrorism and violence in the name of God (Benedict XVI, 2005). He said that it was necessary to learn to live side by side and to cooperate in building a world full of peace. While visiting the United Kingdom, he said: “‘dialogue in life’ simply means living side by side and learning to grow in mutual knowledge and respect. ‘Dialogue in action’ brings us closer through concrete forms of cooperation, when, in accordance with our religious convictions, we come to know integral human development, work for peace, justice and the protection of creation” (Benedict XVI, 2010, 19). Benedict XVI exchanged common values with followers of different religions during World Youth Day in Sydney in 2008. He pointed to the need for building the common good, sacrificing for the other, self-discipline, seeing the spiritual element in the world, the value of education, care for the protection of life, and awareness of death (Benedict XVI, 2008).

An important contribution of Benedict XVI was to encourage Muslims to follow the path of *ratio* (Benedict XVI, 2009).⁴ The Pope was deeply convinced that violence in the name of religion is irrational; he trusted that a man who sees the element of reason in the world will also see in it the plan of God himself, who imposed on man the duty to use reason. Human action must not be blinded by any ideology, but must be based on a reading of God's order inscribed in the world and human nature. The Pope concluded: "It is clear that Islam must clarify two issues in public dialogue, namely the question of its relationship to violence and to reason. An important contribution was that these two issues were considered necessary in both sides and thus began an internal reflection aimed at dialogue between scholars of Islam" (Benedict XVI, Seewald, 2011, s. 109).

The pontificate of Francis is still going on, so it is difficult to undertake an assessment of the achievements of this pope, but it seems that, like his predecessors, he is looking for common points between Christianity and Islam. Pope Francis also emphasizes the value of other religions and calls for common building of peace and universal fraternity.⁵

3. SOURCES OF FEAR

It might seem that the theology and practice of dialogue outlined above, consistently implemented since the Second Vatican Council by successive popes, would unite the whole world around the idea of peace and mutual reconciliation, that wars and acts of violence would end, and that, colloquially speaking, the world would be a better place. Recent history, however, says something completely different. There are still reports of persecution of Christians by Muslims in the Middle East and North Africa. The criminal actions of the so-called Islamic State are still fresh in the memory, and some countries impose the death penalty for converting from Islam to Christiani-

4 The Pope says: "Thus true religion broadens the horizons of human understanding and forms the basis of a truly human culture. It rejects all forms of violence and totalitarianism – not only because of the principles of faith, but also because of right reason. Religion and reason, therefore, mutually reinforce each other, because reason purifies and orders religion, and revelation and faith release all the potential of reason."

5 One can point to the declaration of Abu Zabi (02/04/2019) and the main assumptions of the encyclical *Fratelli tutti*. We read in the papal encyclical: "At times fundamentalist violence is unleashed in some groups, of whatever religion, by the rashness of their leaders. Yet, the commandment of peace is inscribed in the depths of the religious traditions that we represent ... As religious leaders, we are called to be true 'people of dialogue,' to cooperate in building peace not as intermediaries but as authentic mediators. Intermediaries seek to give everyone a discount, ultimately in order to gain something for themselves. The mediator, on the other hand, is one who retains nothing for himself, but rather spends himself generously until he is consumed, knowing that the only gain is peace. Each one of us is called to be an artisan of peace, by uniting and not dividing, by extinguishing hatred and not holding on to it, by opening paths of dialogue and not by constructing new walls" (Franciszek, 2020, n. 284).

ty. There is also no shortage of acts of terrorism committed in the name of Allah. Even if only a small group of followers of Islam commit acts of aggression, these do not meet with the loud and unequivocal condemnation of the Islamic world.

Why these difficulties? First, the struggle for Islam, the so-called *jihad*, is inscribed in the doctrine of the Muslim religion. There are many passages in the Qur'an calling for fighting against the followers of other religions and justifying violence.⁶ Islam was born in the context of war. At the head of the Muslim army stood Muhammad himself, who gave his people a message noted in the Qur'an. As K. Kościelniak states: "At-Tabari lists twenty-seven major invasions on Muhammad's orders and thirty-four small military expeditions on the initiative of the first Muslims" (2002a, s. 211). The New Testament calls for love, even of enemies; the Qur'an accepts violence. Another difficulty is that the Muslim world, *dar al-Islam*, does not have a single leader, as the Catholic Church does. Therefore, even if the pope signs a declaration with a Muslim leader, such a document does not oblige all Muslims to abide by the commitments made in it. It is also worth noting the cultural differences between Europe and Islamic countries. European Muslims are more willing to talk about dialogue, but for the inhabitants of, for example, the Middle East, this postulate is virtually unknown. Another obstacle is that in Islam, the religious and political dimensions are inseparably intertwined. In the Muslim religion, there is no "separation of Church and state." One of the goals of Muslims may be to introduce a single *Shari'ah Law*, which does not allow inculturation and adaptation to the Christian standards of European countries. In this light, the Church's proposals may be read as a sign of weakness and a desire for submission. Then there is the question of testimony (or counter-testimony): are today's inhabitants of Europe really witnesses of Christ, or does the West appear as a corrupt secularized world that must be fought in order to defend one's faith? This perspective takes the whole conflict to another level. It is no longer about the fight of Islam against Christianity, but of Islam against secularization and godlessness, which is not lacking in today's Europe.

4. IS THE DIALOGUE HEADING IN THE RIGHT DIRECTION?

Of course, it is difficult to decide unequivocally, because we have one story, and the simulation of its alternatives remains only a guess. The Lord Jesus has left us a clear principle of discernment: "You will know them by their fruits" (Mt 7:16).

6 For example: "And when the holy months are up, then kill the idolaters where you find them; seize them, besiege them, and prepare all kinds of ambushes for them" (Qur'an 9:5). Other examples: 2:190-191; 2:216; 4:74; 8:12; 8:17; 9:73; 22:39; 25:52; 33:60-61; 47:4; 48:16; 61:4; 66:9. More on *jihad*: (Kościelniak, 2002b).

What are the fruits of dialogue? Have our religions come closer to each other, or do they respect each other more? And do we proclaim Christ to Muslims, as we, being His followers, are particularly obliged to do?

Given the difficulties mentioned above, we can clearly see that there is some duality.⁷ On the one hand, the Church constantly repeats that Islam is a religion of peace and that there must be dialogue; on the other, anxiety arises in the face of persecutions of Christians and the aggressive attitudes of the growing Muslim diaspora in Europe. The Church may also find itself encumbered by “shackles of political correctness.” According to this false position, it is not appropriate to point to various events that would undermine the reasons for dialogue, even if they openly contradict them. Islam demands radical attitudes; a clear definition of its attitude towards God and the world. Any ambiguous or vague response may be perceived as a manifestation of insincerity or weakness among Christ’s followers.

In 2017, a translation of Jean Mathiot’s book *Converts from Islam* was published in Poland (Mathiot, 2017). There we will find descriptions of twenty-nine testimonies by Muslims who accepted Christianity (the conversions took place mainly at the end of the twentieth century and the beginning of the twenty-first; i.e., about half a century after the Second Vatican Council). The vast majority of these testimonies concern miraculous interventions by Jesus Christ himself, who appeared to them and revealed the truth about God in various ways. Miraculous interventions by the Mother of God are also recorded. Deeply moved by their experiences, these Muslims converted to Christianity at the risk of their lives. The collection contains no examples of men who changed their faith because they were captivated by words about dialogue or the peaceful declarations of hierarchs. Some were led to Christianity by a deep comparative analysis of the Qur’an and the Bible; in time, they saw that their holy book was full of contradictions and they discovered the Scriptures. In the case of these people, we see that God has His own ways to reach the human heart. In this context, it must be clearly stated that the Church must constantly resist the temptation to try to solve the affairs of this world in a too humanly way. Perhaps it is much more necessary to ask God for help and to pray for the conversion of the followers of other religions, including Islam.

7 V. Messori mentions this phenomenon: “But today, first of all, there is a very dramatic motif, which is rarely spoken of, and which can be seen in many appeals, especially those formulated by the Catholic hierarchy. We know, for example, many bishops, including experts in Islam, also in pontifical universities, whose behavior can be described as dual. In public they speak of dialogue and peace in a theologically appropriate way, but in private we can hear other statements that are not so sweet anymore. On the contrary, we can describe it as completely bitter, born of a deep understanding of the inadequacy of the strategy of dialogue in relation to the Muslim world, which considers it a sign of weakness” (2001, s. 61–62).

It is impossible to build peace without the truth. Without truth, dialogue will be doomed to remain stuck in generalities and meaningless declarations. On the most general level, all people have something in common. More important is what divides them. One may be glad that Islam worships Jesus as a great prophet, but what does this actually mean? Islam rejects the Cross and the truth about salvation. It considers belief in the Holy Trinity as tritheism and therefore idolatry (*shirk*) – the greatest of human crimes. Also, the figure of Abraham is seen in different ways – the Abraham of the Bible is not the same as the Abraham of whom the Qur’an speaks (Kaczmarek, 2017). How to avoid such aporias? To be content that with a little goodwill you can somehow live peacefully side by side? This does not seem to be a sustainable assurance of peace in the world. It is so easy to set alight the tinder of Muslim radicalism. Can the Church find any other solution?

5. DIALOGUE WITH ISLAM *PER MARIAM*

The Muslim tradition and the Qur’an emphasize the greatness of Mary’s spiritual attitude, although it must be added that the message about Mary in the Qur’an is full of distortions and inaccuracies in relation to the biblical narrative. Therefore, one must be attentive and not be satisfied with “Muslim Mariology” too quickly. Islam emphasizes Mary’s obedience to God. And in fact, Our Lady is infinitely obedient, faithfully following God’s will. But God also leaves room for her decision. Our Lady’s choices are not based on predestination, but are her sovereign decision. Obedience according to Islam is blind submission. This is mentioned by R. Skrzypczak: “We confuse obedience with submission ... It is the same in Islam. Its very name means ‘submission.’ Man is to submit blindly to the law that was handed down by Muhammad. There is no submission in Christianity. There is obedience which is always linked to love: for Christ, for the Church” (Skrzypczak, Jakimowicz, 2018, 20.22–23). For Christ’s followers, Mary is an example of faith that accepts God’s judgments, but also ponders them in one’s heart and confronts this will intelligently.

Pope Benedict XVI highlighted the values that should be realized in life in order to build interreligious dialogue: submission to God’s will; practicing prayer, fasting and almsgiving (pillars of Islam); doing mercy (invoking God as Merciful); protection of life; building the common good; self-discipline; the discovery of a spiritual element in the world; subjective treatment of man; education; awareness of death; and bringing peace to the world. Perhaps these are the dimensions in which Mariology can present Mary as an example for Muslims. At the same time, we must remember that this is a manifestation of existential dialogue, not dogmatic

dialogue. It is realized through the testimony of Christ's followers. It therefore follows that the development of correct Marianity among Christians is an indispensable component of interreligious dialogue.

Another theme that finds its foundation and point of reference in Mary is that of peace. Of course, this peace must be understood very deeply: it is not only the absence of war or armed conflict, but reconciliation with God and the renunciation of sin. At this point we can recall the message of Fatima given by three shepherd children – Lucia, Jacinta and Francisco. In the Valley of Peace (*Cova da Iria*) in 1917, children heard the call for peace. Our Lady said on July 13: "I want you to come here on the thirteenth of next month, to continue to pray the Rosary every day in honor of Our Lady of the Rosary, to implore peace in the world and pray for the end of the war, because only She can obtain these graces" (Łucja, 2002, s. 149). On May 13, 1981, Mehmet Ali Agca shot St. John Paul II in St. Peter's Square; after recovering, the pope associated the assassination with the announcement of Fatima. This interpretation made him known as the "Pope of Fatima" (Thomas, 2018). When St. John Paul II met with Mehmet Ali Agca, the assassin could not understand how it was possible that the pope was still alive. As S. Dziwisz commented: "He understood that apart from Fatima, the daughter of Mohammed, there was also another Fatima – the one he called 'the Goddess of Fatima'" (2007, s. 124).

The name of the place where the Mother of God appeared over a hundred years ago is actually associated with Muslim culture. A few centuries ago, the Lusitans defeated the Moors, who were trying to conquer the Iberian Peninsula. Don Gonçalo, one of the commanders, as a reward for his heroism, was allowed to choose a wife from among the Muslim prisoners. He picked one called Fatima. He loved her, and she loved him, but she soon died. Don Gonçalo joined the Cistercians, but ordered the mortal remains of his wife to be brought and buried in the vicinity of the monastery. The village took its name from her; from there we have the Portuguese Fatima (Siccardi, 2014).

Fatima (c. 605–633) was one of Muhammad's daughters. She died young, and the tradition of the Islamic religion surrounds her with deep respect, calling her *Az-Zahra* (Venus), *As-Siddika* (Truthful), and *Al-Batul* (Virgin). This last term is interesting, because Fatima had two sons. The daughter of the Prophet was also called the "Mother of imams" and is counted among the so-called "Pure Fourteen" of perfect people. In the context of the Fatima apparitions, F. Sheen says: "Why did the Blessed Mother appear in the twentieth century in the insignificant, small settlement of Fatima, thanks to which all future generations will know her as Our Lady of Fatima? ... I think that the Blessed Virgin wanted to be known as Our Lady of Fatima as a promise and a sign of hope for Muslims and to ensure that those who show

her so much respect will one day also accept her divine Son” (Sheen, 2018, s. 281).

Indeed, in the Islamic world we can see signs of respect for Mary. Many Muslims come to well-known Marian shrines around the world to ask for Mary’s intercession. Milad Sidky Zakhry cites several examples of Marian devotion among the followers of Islam (Zakhry, 2018, George-Tvrtković, 2018). Of the many pilgrims who come to the Marian shrine in Harissa, Lebanon, half are Muslims; other shrines are also visited by followers of Islam (Lourdes, Algiers, Ephesus, Fatima). In an atmosphere of universal acceptance, the Solemnity of the Annunciation was approved in Lebanon as a public holiday (02/18/2010). In Jordan, a mosque called “Mosque of Christ Jesus the Son of Mary” was opened in the town of Madba (2010/2011). In 2017, Sheikh Mohammad Ben Zayed Al Nahyan renamed a mosque in the Abu Dhabi area, previously named after himself, as the “Mosque of Mary Mother of Jesus.”

We see clearly that Mary becomes the bridge that unites Muslims to Christ and His followers in the dialogue of life. Through Mary, God touches the hearts of the followers of Islam; sometimes through miracles, and sometimes through the impulse of the heart that impels people of different cultures and religions to come to Her shrines scattered in such great numbers throughout the world (Kaczmarek, 2021).

RECAPITULATION

The issue of Christian-Muslim dialogue gained extraordinary momentum after the Second Vatican Council. The Council pointed to the need to open ourselves to other religions and to show what unites us rather than what divides us. Keywords were distinguished, which for almost sixty years we have heard in the speeches of successive popes and read in the documents of the Church. However, the openness and trust declared by the Church have not always met with reciprocity. This gives rise to understandable fear and anxiety. Questions arise: will Christians be able to communicate with the followers of Islam, or will the common path of both religions still be marked by blood? It seems that dialogue at the level of generalities cannot stand in the long run. We are entering a level that unifies everything and blurs the differences. This threatens to reinforce the message that religions are not fundamentally different from each other and are essentially equal. It is a dead end of dialogue, blurring the identity of one’s own religion. However, it is necessary to somehow live side by side, without fueling mutual resentment. This is achieved by the so-called “dialogue of life,” which unites people around common values, allowing respect and building concrete good. Here, however, lies the trap. Some words can be defined differently; for example, “peace,” “freedom” and “love.”

Maybe we want to act too much in a humanly way; that is why we are looking for a strategy lined with diplomacy and politics. Perhaps we do not rely enough on God and His Mother. No declarations, projects or promises will be lasting if they are based only on the human factor. God came to mankind most fully through His Son Jesus Christ; but the Son of God came into the world per Mariam. Perhaps interreligious dialogue should be seen more often from a Mariological perspective. The Marian argument must be strengthened. Nor can we stop praying for the acceptance of Christ's revelation by Muslims. God can do the most in interreligious dialogue. He has His own ways.

Bibliografia:

- Benedict XVI, (2010). Dialog między religiami musi toczyć się na różnych płaszczyznach, Twickenham 17.09.2010. *L'Osservatore Romano*, 10, 19.
- Benedict XVI, (2008). *Łączy nas pragnienie pokoju i poszukiwanie sensu życia. Spotkanie międzyreligijne w sali kapituły St. Mary's Cathedral*, Sydney, 18.07.2008. *L'Osservatore Romano*, 9, 18-19.
- Benedict XVI, (2009). Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm, Jaunde 19.03.2009. *L'Osservatore Romano*, 5, 29-30.
- Benedict XVI, (2005). Wzajemny szacunek, solidarność i pokój. Spotkanie z przedstawicielami wspólnot muzułmańskich, Kolonia 20.07.2005. *L'Osservatore Romano*, 10, 22-24.
- Congar, Y. (1986). Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo. W: M. Dhavamona (red.), *Ewangelizacja. Dialog. Rozwój. Wybrane dokumenty międzynarodowej konferencji teologicznej, Nag-pur (Indie) 1971*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: 1986.
- Dziwisz, S. (2007), *Świadectwo. W rozmowie z Gian Franco Svidercoschim*, Warszawa: TBA Komunikacja Marketingowa.
- George-Tvrtković, R. (2018), *Christians, Muslims, and Mary. A History*, New York: Paulist Press.
- Jan Paweł II, (1994). *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Franciszek, (2020) *Fratelli tutti*, Asyż 3.10.2020, Kraków: Wydawnictwo M.
- Kaczmarek, P. (2012a), Jan Paweł II – kontynuator czy prekursor idei dialogu z islamem – zestawienie dorobku Papieża-Polaka w kontaktach z przedstawicielami muzułmańskiego świata, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 21, 107-121.

- Kaczmarek, P. (2021), *Matka Boża a dialog z islamem*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Kaczmarek, P. (2017), Poróżnione dzieci Abrahama – kilka myśli na temat dialogu Kościoła katolickiego z islamem, *Studia Loviciensia*, 19, 125-137.
- Kaczmarek, P. (2012b), „Słowa-klucze” w dialogu Kościoła Rzymsko-katolickiego z islamem po Soborze Watykańskim II, *Warszawskie Studia Teologiczne*, 1 (25), 239-252.
- Kościelniak, K. (2002a), *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Kościelniak, K. (2002b), *Dżihad. Święta wojna w islamie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Krasicki, I. (1971), *Watykan na rozdrożu (1960-1970)*. Warszawa: Książka i Wiedza 1971.
- Mathiot J. (2017), *Nawróceni z islamu*. tłum. L. Danilecka, Warszawa: Wydawnictwo PROMIC.
- Messori, V. (2001). To, czego papież nie może powiedzieć. W: S. Słabek (red.), *Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog* (s. 61-63), Kraków: Wydawnictwo M.
- Paweł VI, Św., *Encyklika Ecclesiam suam (dalej ESu)*, Watykan 6.08.1964.
- Sheen, F.J. (2014), *Maryja. Pierwsza miłość świata*, tłum. D. Krupińska. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Siccardi C. (2014), *Tajemnica Fatimy i cierpienie Kościoła*, tłum. A. Zielińska. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Skrzypczak, R., Jakimowicz, M. (2018), Przesłuchanie. Z ks. Robertem Skrzypczakiem rozmawia Marcin Jakimowicz, *Gość Niedzielny*, 10 (95), 20-23.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (Nostra aetate)*.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele (Lumen gentium)*.
- Światłość świata. *Benedict XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*. (2011), tłum. P. Napiwodzki, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Thomas, W. A. (2018). Święty Jan Paweł II – papież fatimski. Nadzwyczajny pontyfikat przepowiedziany przez świętych, tłum. A. Meetschen. W: G. M. Bartosik, M. Kowalczyk (red), *Fatima w Bożym planie zbawienia. Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Biblioteka mariologiczna 21* (s. 255-264), Częstochowa-Zakopane: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Wspomnienia s. Lucji z Fatimy* (2002), t. 1, oprac. L. Kondor, Fatima.
- Zakhry, M. S. (2018). Maryja Dziewica w islamie, tłum. A. Meetschen. W: G. M. Bartosik, M. Kowalczyk (red), *Fatima w Bożym planie zbawienia. Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Biblioteka mariologiczna 21* (s. 189-212), Częstochowa-Zakopane: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.

THE PERSPECTIVE OF PEACE OR FEAR FOR THE FUTURE? AN ATTEMPT TO EVALUATE CHRISTIAN-MUSLIM DIALOGUE

SUMMARY

The paper indicates the diagnosis the Christian-Muslim dialogue conducted by the Catholic Church, especially taking into account the indications of the Second Vatican Council. The question arises whether the mutual discourse of the representatives of the two religions is currently giving rise to a perspective of peace, or rather fear for the future? There is no denying that militant Islam accentuates the escalation of violence. These behaviors can give rise to fear and questions about the possibility of coexistence in this world. These events build up the circumstances of our time, which theology must to explain. To examine the wider context, the teaching of Vatican II on dialogue with Islam was recalled, and the teaching and actions of the post-Conciliar popes were recalled. This effort clearly indicated the possibility of cooperation, but also delineated the limits, which the Church must not cross. Therefore, although there is a real opportunity to develop joint projects, there are also significant limitations. Moreover, as practice shows, the Church's benevolent gestures often fall on deaf ears, and it seems that this effort is inadequate to the expected fruits of dialogue. Therefore, the possibility of dialogue can be discovered in Catholic Mariology. The person of Mary can become the reason for Muslims to turn to Christianity, which is shown by certain indications of the piety of the followers of Islam towards Mary. It is also an important premise for the Church to rely less on human action and strategy lined with diplomacy and politics. It is necessary to pray much more for the conversion of Muslims, so that God Himself may do the work of changing the hearts of the followers of Islam.

Article submitted: 18.12.2022; accepted: 03.04.2023.

Ks. Piotr Kaczmarek

Słowa kluczowe: rodzina, małżeństwo, tożsamość, liberalizm, sekularyzacja

Keywords: family, marriage, identity, liberalism, secularization

Ks. Piotr Mazurkiewicz

Ks. Piotr Mazurkiewicz¹

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0003-1079-9904

RODZINA WOBEC NOWYCH WYZWAŃ W SFERZE PUBLICZNEJ²

W tytule celowo nie użyto słowa „zagrożenia”, ponieważ mogłoby ono sugerować, że bywały w historii takie czasy (albo też nastaną w przyszłości), gdy nie było żadnych zagrożeń. Jednak taki idealny świat nigdy nie istniał i istnieć nie będzie. Osobiście w czasach komunizmu musiałem uczęszczać w liceum na zajęcia „przygotowujące do życia w rodzinie”, choć wyraźnie nie chodziło o rodzinę chrześcijańską. Wyzwania natomiast – choć zmieniają się w czasie – istnieją zawsze.

Źródła „problemów”

Wyzwania przychodzące ze sfery publicznej, którym rodzina musi dzisiaj stawić czoła, mogą mieć swoje źródło w procesach zachodzących w społeczeństwie, w instytucjach politycznych (polityka, prawo, orzecznictwo, instytucje międzynarodowe) bądź gospodarczych (narzędzia finansowe). Procesy te mogą być postrzegane jako spontaniczne lub jako efekt celowego działania, zmierzającego do przemodelowania życia społecznego. Mogą mieć one charakter oddolny lub od-

1 Ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz – profesor nauk o polityce, prowadzi badania w zakresie filozofii polityki, etyki politycznej, katolickiej nauki społecznej, integracji europejskiej oraz obecności religii w życiu publicznym. Pracuje w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie kieruje pracami Katedry Myśli Politycznej i Teorii Polityki (ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa).

2 Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu (Doskonała Nauka wsparcie konferencji naukowych) Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „II Kongres dla Małżeństwa i Rodziny” nr projektu DNK/SP/556901/2022, kwota dofinansowania 110 000 zł, całkowita wartość projektu 165 800 zł.

górny. Gdy chodzi o ich zakres przedmiotowy, dotyczą głównie prób redefinicji małżeństwa, szeroko rozumianych kwestii związanych z dziećmi oraz z rolą rodziców w procesie wychowawczym. Redefinicja małżeństwa nie dotyczy jedynie zanegowania koniecznej w małżeństwie różnicy płci, ale, na głębszym poziomie, również przejścia od małżeństwa rozumianego jako związek naturalny do małżeństwa rozumianego jako kontrakt, w domyśle: krótkoterminowy. Indywidualizm prowadzi do percepcji wszelkich więzi międzyludzkich jako ograniczających wolność jednostki. Kontrowersje związane z rozrodczością mają swoje źródło w negatywnym stosunku do dziecka jako indywidualnej osoby oraz w negatywnym stosunku do dziećmi w ogóle.

Kolejnym obszarem jest znaczenie ludzkiego ciała dla bycia osobą. W ramach tzw. teorii gender, zakładającej nadrzędność roli kulturowej nad płcią biologiczną, ciało jest rodzajem surowca, którym ludzkie „ja” może swobodnie dysponować, np. dokonując tzw. korekty płci. Nauki społeczne, podtrzymując tę wizję, czynią to z całkowitym lekceważeniem nauk biologicznych.

Wśród głównych przyczyn, które nadały taki właśnie kształt aktualnym wyzwaniom, należy wymienić przede wszystkim proces sekularyzacji. Samo słowo „sekularyzacja” nie jest terminem z dziedziny nauk teologicznych, ale z dziedziny nauk społecznych. Oznacza to, że niczego ono nie wyjaśnia na gruncie teologii, ale może być pomocne, by zrozumieć społeczny kontekst, w jakim żyje i działa Kościół. Wielu ludzi, także w Kościele, postrzega sekularyzację jako proces, który z jednej strony jest spontaniczny, a z drugiej nieuchronny. Teoria spontanicznej sekularyzacji dominowała w socjologii od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku do mniej więcej lat osiemdziesiątych. Następnie został skorygowana. Jose Casanova stwierdza, że w rzeczywistości zawiera ona tezę deskryptywną oraz tezę normatywną (Casanova, 2005, s. 46). Pierwsza z nich oznacza, że w ramach teorii sekularyzacji usiłuje się opisać procesy zachodzące w zachodnich społeczeństwach, w których z jakiegoś powodu religii jest coraz mniej. Druga natomiast wychodzi z założenia, że sama sekularyzacja jest istotnym przejawem nowoczesności. Społeczeństwa nowoczesne zatem – zgodnie z tą tezą – są zsekularyzowane, natomiast społeczeństwa, w których w życiu publicznym wciąż jeszcze jest wiele przejawów religijności, są z definicji uznane za zacofane. Nie mamy tu do czynienia z opisem, ale z przedstawieniem kryterium pozwalającego autorytatywnie orzekać, które społeczeństwa są nowoczesne, a które zacofane. Odwrotną stroną tego twierdzenia jest przeświadczenie, że wystarczy zsekularyzować społeczeństwo, aby automatycznie stało się ono nowoczesne. Modernizacja nie następuje zatem za sprawą rozwoju gospodarczego, technologicznego, scholaryzacji itp. Aby osiągnąć ten efekt, wystarczy wyrugować religię z życia publicznego. W świetle tego kryterium najbardziej nowoczesnym

społeczeństwem dwudziestego wieku byłaby Albania Envera Hodży. Uwierzenie w tę błędną teorię sekularyzacji powoduje przynajmniej dwa skutki. Pierwszym jest świadomie prowadzona polityka sekularyzacji, a więc celowe działania modernistów mające na celu wyrugowanie religii. Drugim – ryzyko uruchomienia przez ludzi religijnych mechanizmu samospełniającego się proroctwa. Mogą oni bowiem świadomie unikać religijnych zachowań w sferze publicznej, przekonani, że są one nienowoczesne, a w związku z tym także wstydliwe. Nawet jeśli nie prowadzi to do zaniku pobożności w znaczeniu wewnętrznym, to jednak może wytwarzać wśród wierzących rodzaj kompleksu niższości, poczucie bycia zacofanym. Nie mają oni wówczas odwagi, aby przyznać się publicznie do życia w czystości przedmałżeńskiej czy skrytykować „modernizację” definicji małżeństwa dokonaną w prawie UE. W moim przekonaniu takie poczucie niższości katolików w stosunku do „nowocześniejszego” kościoła protestanckiego stoi u podstawy niemieckiej drogi synodalnej.

Zasadniczy jednak wydaje się ten składnik fenomenu sekularyzacji, który po weberowsku można nazwać „odczarowaniem” (*Entzauberung*) (Weber, 1964, s. 125). Chodzi o upowszechnienie się wizji świata „tak, jakby Bóg nie istniał”. Père Jérôme wprowadził w użycie pojęcie płynnego ateizmu (*un atheisme fluide*) (Père Jérôme, 2014, s. 17). Taki ateizm otacza człowieka zewsząd niczym żel, w którym jest on zanurzony i który zewsząd przykleja się do człowieka, czy pył, który wciska się do nosa i ust, jeśli się je tylko na chwilę nieostrożnie otworzy: „Dziki słoń niszczy wszystko, ale widzi się go, gdy nadchodzi, podczas, gdy wąż wślizguje się, niewidoczny, do domu czy do ubrania, jeśli się je tylko gdzieś na chwilę położy” (tamże, s. 20). Ateistycznej ramie interpretacyjnej ulegają zarówno ludzie niewierzący w Boga, jak i w Niego wierzący. Jeśli traktuje się *ordo naturalis* jako świecki, zamknięty, kompletny system, Bóg i religia są w nim zupełnie niepotrzebne. Popularne wyobrażenie relacji między porządkiem natury a porządkiem nadprzyrodzonym przywołuje obraz piętrowego londyńskiego autobusu (Giertych, 2014, s. 26-27). Na dole znajduje się silnik, kierowca, konduktor i kilku świeckich pasażerów. Na górze zaś pasażerowie zainteresowani życiem duchowym, głównie siostry zakonne i księża. Być może, patrząc przez okna z górnego pokładu, widzą więcej, ale i tak nie mają wpływu na kierunek jazdy czy prędkość pojazdu. Z punktu widzenia tych z niższego poziomu, zainteresowanych wyłącznie życiem naturalnym, są w autobusie całkowicie bezużyteczni. „Jeżeli *ordo naturalis* postrzega się jako kompletną i niepotrzebującą Ewangelii całość, to istnieje niebezpieczeństwo, że to, co właściwie chrześcijańskie, ostatecznie wydaje się zbędną nadbudową nad naturalnym bytem człowieka” – pisze Benedykt XVI (2028, s. 14). Bóg wówczas nawet wierzącemu człowiekowi nie jest potrzebny do zrozumienia świata; wiara zaś staje się jedynie „zapchajdziurą”, dodatkiem ofiarowującym człowiekowi emocjo-

nalne zaplecze oraz umacniającym pewne jego moralne przekonania. Kard. Joseph Ratzinger zwracał uwagę, że jednym z zasadniczych źródeł tego problemu jest niemal całkowity zanik teologii stworzenia w nauczaniu chrześcijańskim. Jego miejsce zajęła ideologia ewolucji³. Przejście od aktu stworzenia do procesu ewolucji całkowicie zmienia sposób postrzegania świata (nie można już powiedzieć: rzeczywistości stworzonej). Bóg nie jest potrzebny do wyjaśniania uniwersum, które nie zostało przez Niego stworzone, ale istniało od zawsze, tyle że w prymitywnej formie. Jeśli nie ma Stwórcy, to także wszystkie normy etyczne ostatecznie ustanowione są przez człowieka, a w konsekwencji mogą także – jeśli tylko nie służą już dobrze celom, jakie stawia sobie człowiek jako gatunek – być przez niego zmodyfikowane czy całkowicie usunięte i zastąpione innymi. Stosunkowo rzadko zwraca się uwagę, że dominujący dziś w przestrzeni publicznej liberalizm zakłada w punkcie wyjścia nie tylko istnienie hipotetycznego stanu przedspołecznego, ale także przedmoralnego. Hipoteza ta nie tylko ma tłumaczyć początki życia społecznego, ale jest również warunkiem racjonalności tezy głoszącej, że cała moralność została wytworzona przez człowieka (Mannet, 2022, 173-176). Jednak nie tylko normy etyczne mogą ulegać przeobrażeniu. Jeśli nie ma Stwórcy, to nie ma także stworzenia. Jeśli Bóg nie stworzył człowieka na swój „obraz i podobieństwo”, to człowiek nie ma stałej natury. Ona sama wciąż podlega procesowi ewolucji, która dotychczas była niezależna od człowieka, ale którą „dziś” może on wziąć w swoje ręce i poprowadzić zgodnie ze swoją wolą. Ostatecznie zatem mamy nie tylko „płynny ateizm”, czy „płynną moralność”, ale przede wszystkim „płynną antropologię”.

W tym miejscu należy się chwilę zatrzymać przy roli różnego rodzaju instytucji w tym procesie „odczarowywania” świata. Swego czasu Antonio Gramsci wymyślił na użytek komunizmu nową strategię, którą nazwano „długim marszem przez instytucje”. Karol Marks uważał, że świat uda się uporządkować na komunistyczną modłę jedynie za sprawą krwawej rewolucji. Gramsci stwierdził, że na Zachodzie nie ma warunków umożliwiających dokonanie takiej rewolucji, stąd konieczne jest zdanie się na powolny proces wprowadzania komunistów do różnego rodzaju instytucji pełniących ważną rolę w życiu publicznym i politycznym po to, aby je przejąć „od środka”. W dziedzinie ekonomii nazywamy to „wrogim przejęciem”. Przejęcie instytucji (tzn. władzy ustawodawczej, wykonawczej, sądowniczej, mediów, systemu edukacji itp.) stwarza warunki, w których możliwe jest przeprowadzenie marksistowskiej rewolucji „od góry” (*top-down*). Skutki tego procesu obserwujemy dzisiaj w Europie, gdzie elity społeczne są znacznie bardziej „postępowe” od społeczeństw, w imieniu których rzekomo działają. Nierzadko w związku z tym odnoszą

3 Nie chodzi tu o stosunek do naukowej teorii ewolucji, ale do jej uproszczonej, zideologizowanej wersji (por. J. Ratzinger, 1989).

się z pogardą do ludu „ciemnego i zacofanego”. Symbolicznym wyrazem lewicowej dominacji jest brukselska ekspozycja House of Europe, w której historię kontynentu właściwie sprowadzono do trzech wielkich rewolucji: francuskiej, rosyjskiej i seksualnej. Lewicowa dominacja dostrzegalna jest również w wymiarze sądowniczym, zarówno na poziomie krajowych sądów najwyższych, jak i międzynarodowych trybunałów (ETPC, TSUE). W kontekście faktycznego przekształcania się tych sądów w „trzecią izbę parlamentu”, a samej demokracji w ustrój zwany jurystokracją, zjawisko to jest szczególnie niepokojące (Pokol, 2021).

Państwa Zachodu oraz organizacje międzynarodowe niekiedy stosują także taktykę wymuszania określonych zmian w prawie i polityce państw rozwijających się. Polityka warunkowości, która uznała pomoc międzynarodową od spełnienia przez państwo – biorcą pewnych warunków aksjologicznych, niegdyś służyła walce z komunizmem, dzisiaj zaś służy – zgodnie z określeniem papieża Franciszka – „ideologicznej kolonizacji” (Franciszek, 2017). Podobny mechanizm można zaobserwować w ramach unijnej polityki akcesyjnej. Wśród instytucji silnie oddziałujących na życie społeczne należy wymienić również międzynarodowe korporacje i powiązane z nimi fundacje zaangażowane w promocję antyrodzinną ideologię. Powody ich zaangażowania mogą być różne: od ideologii przez strategię rynkową po doświadczany przez nie szantaż ekonomiczny.

IDEOLOGIA LIBERALNA

Jednym z powodów spolegliwości katolików wobec radykalnych zmian społecznych prowadzonych na Zachodzie jest postrzeganie ich jako zjawisk neutralnych, którym człowiek powinien się podporządkować, jeśli chce się uważać za racjonalną istotę. Pierwszy wariant wiąże się z nadawaniem ideologicznym propozycjom pozorów naukowości. Mieszkańcy Wschodu Europy wciąż mają w pamięci obowiązkowe kursy socjalizmu naukowego na każdym niemal etapie edukacji. W chwili, gdy naukowy charakter ideologicznych argumentów kwestionują sami naukowcy, często spotykają się ze zorganizowanym ostracyzmem, niezależnie od tego, z jakiego politycznego obozu się wywodzą. Przykładem może być Richard Dawkins, gorliwy przeciwnik Pana Boga, który – jako biolog – odważył się stwierdzić, że z naukowego punktu widzenia istnieją jedynie dwie płcie biologiczne. W reakcji Amerykańskie Stowarzyszenie Humanistów pozbawiło go otrzymanego w 1996 r. tytułu „humanisty roku” uznając, że 25 lat wcześniej przyznano go przez pomyłkę (Flood, 2021; Louis, Nüsslein-Volhard, 2022).

Drugi wariant, przywołany przez Alasdaira MacIntyre’a, wiąże się z niedostrzeganiem nieneutralnego charakteru liberalnej koncepcji neutralności. Już w sie-

demnastowiecznych sporach liberalizm najpierw sam zdefiniował pojęcie neutralności, w tym także to, co dopuszczalne w przestrzeni publicznej, później zaś – udając bezstronnego arbitra – za pomocą narzędzi władzy wymusił na religii zajęcie wyznaczonego jej przez liberałów miejsca w przestrzeni publicznej. Stara się zatem wytworzyć złudzenie, że nie jest stroną w sporze, w którym odgrywa rolę niezwykle aktywną (MacIntyre, 2009, s. 297). Nie chodzi tu o uznanie, że neutralność jest pojęciem, które należy odrzucić, a jedynie o to, że istnieje wiele definicji neutralności i kurczowe trzymanie się definicji liberalnej nie zawsze jest rozsądne. Na przykład użyte w Konstytucji RP słowo „bezstronność” można postrzegać jako przywołanie zasady neutralności w wersji odmiennej niż w marksizmie i innej niż w liberalizmie.

Naturalność zwykliśmy kojarzyć z zabezpieczeniem ludzi o różnych poglądach przed usankcjonowaną hegemonią ustanowionego Kościoła. Tymczasem umyka naszej uwadze, że liberalne państwo samo nie jest neutralne, gdyż wymusza na obywatelach i na kościołach uznanie swojej własnej koncepcji wolności, tolerancji, niedyskryminacji itp.⁴. Nawet gdy pewne liberalne idee i terminy zapożyczone są z języka religijnego, to jednak – wyrwane z pierwotnego kontekstu – zawsze są głęboko zniekształcone. W języku liberalnej polityki mamy jednak szereg pojęć, które, jeśli już przedarły się na grunt kościelny, powinny być używane z dużą ostrożnością, np. zrównoważony rozwój obejmuje zdrowie reprodukcyjne, a ono z kolei tzw. prawo do aborcji oraz sterylizację. Warto wspomnieć także o modnym pojęciu inkluzywności, które w myśl definicji ONZ odnosi się wyłącznie do włączenia do społeczeństw osób niebinarnych i uznania ludzkiej natury za niebinarną („Włączenie oznacza, że nie jesteśmy związani binarnymi definicjami płci, ale uznajemy wszystkie formy tożsamości i ekspresji płciowej. Osoby transseksualne, osoby o niebinarnej tożsamości płciowej i osoby niepotwierdzające płci muszą być uznane i mieć zapewnione takie same względy i dostęp do praw, jak wszyscy inni”) (UN Women, 2018).

Liberalna koncepcja neutralności jest faktycznie elementem wprowadzonej przez monizm polityczny zasady supremacji państwa. Tu mają swoje źródło znane nam postulaty „opiłowywania” Kościoła, czyli usunięcia tych jego „fragmentów”, które nie zmieściły się w wyznaczonej mu przez polityków klatce. Liberalowie, dysponując wiedzą sobie objawioną, wiedzą także, czym i jaka powinna być religia, aby mogła być przez nich tolerowana w przestrzeni publicznej.

4 Terry Eagleton wyraził to dosadnie, pisząc: „Liberalne zasady wolności i tolerancji są dogmatami i nieczego im to nie ujmuje. Taki jest paradoks liberalizmu, że musi być coś ciasnego w otwartości umysłu i coś sztywnego w tolerancji. Liberalizm nie stać na nadmierną liberalność w odniesieniu do własnych podstaw i między innymi dlatego Zachód jest rozdarty, nie wiedząc, czy traktować swoich niebinarnych przeciwników sprawiedliwie, czy raczej zmiążyć im jądra” (T. Eagleton, 2010, s. 136; por. MacIntyre, 2009, s. 302).

Czy brak neutralności liberalnej koncepcji neutralności może stanowić zarzut przeciwko liberalizmowi? Leo Strauss stwierdza, że „rzeczy polityczne są z natury przedmiotem akceptacji bądź jej braku, wyboru lub odrzucenia, pochwały lub potępienia. Z istoty swej nie są one neutralne, lecz wysuwają roszczenia do ludzkiego posłuszeństwa, lojalności, zdecydowania czy osądu” (Strauss, 1998, s. 63). Nie są neutralne, gdyż zawsze zawierają sądy aksjologiczne. Zarzut zatem dotyczy nie jednej, ale każdej politycznej ideologii. Natomiast specyficzną cechą liberalizmu jest to, że będąc jednym z wielu nieneutralnych wyborów odnośnie do sposobu organizacji życia społecznego i przestrzeni politycznej, przedstawia siebie jako jedyne niepartykularne podejście. Pretendując do bycia jedyną *prawdziwie uniwersalną* ideologią polityczną, próbuje dyskredytować wszystkie inne ideologie jako uwikłane w lokalne konteksty. „Charakterystyczną cechą liberalizmu – pisze John Gray – (...) jest dążenie do oparcia historycznie przypadkowych praktyk liberalnych na fundamentach zasad posiadających uniwersalną ważność” (Gray, 2001, s. 5). Liberalizm uważa się za ideologię „końca historii”, choć sam jest jedynie jedną z wielu ideologii. Jest więc podejściem partykularnym, z którym sympatyzuje pewna grupa obywateli, mając do tego pełne prawo. Jednak pojmowany jako uniwersalizm staje się quasi-religią konkurencyjną w stosunku do chrześcijaństwa. Właśnie jako quasi-religia liberalizm staje się nietolerancyjny i wszczyna „wojny religijne” nie tylko przeciwko opartemu na odmiennej antropologii chrześcijaństwu, ale generalnie przeciwko każdej ideologii odwołującej się do alternatywnego w stosunku do liberalnego systemu wartości, np. konserwatyźmu czy republikanizmu. Podobną religijną gorliwość obserwujemy dzisiaj także w działaniach niektórych grup wegańskich czy ekologicznych. W efekcie w przestrzeni publicznej zdominowanej przez liberalizm nie ma możliwości spokojnego i racjonalnego przedyskutowania tez nieliberalnych. Intelktualni przeciwnicy są wykluczani z dyskusji, usuwani ze stanowisk, a niekiedy także z uczelni. Bycie wybitnym intelektualistą, jak np. Roger Scruton, nie pomaga w tym sporze. W wielu zachodnich społeczeństwach swobodna dyskusja np. na temat zasadności ideologii gender nie jest już dzisiaj możliwa. Pogląd, że na świecie istnieją wyłącznie mężczyźni i kobiety uznawany jest tam za przejaw radykalizmu kulturowego. W Kanadzie np. ucznia, który twierdził, że istnieją tylko dwie płcie biologiczne, wyrzucono ze szkoły katolickiej (Figaro Etudiant, 2023). We Francji za wygłaszanie negatywnych opinii na temat aborcji można trafić na dwa lata do więzienia (Journal Officiel de la République Française, 2017). W Wielkiej Brytanii za modlitwę myślą w wydzielonych w przestrzeni publicznej wokół klinik aborcyjnych tzw. „strefach bezpiecznych” grozi mandat w wysokości 100 funtów (Alliance Defending Freedom, 2023; Anti-Social Behaviour, Crime and Policing Act 2014, 2022). Choć Polska jest wciąż państwem gwarantującym dość szeroki margi-

nes wolności, mieliśmy kazusy prof. prof. Ewy Budzyńskiej, Aleksandra Nalaskowskiego czy Wojciecha Roszkowskiego. Elementy racjonalne nie są dopuszczane do publicznej debaty, ponieważ niewielu jej uczestników jest zainteresowanych poznaniem prawdy, wielu zaś zwycięstwem własnej koterii.

Liberalizm zawiera w sobie fundamentalną wadę konstrukcyjną. Wychodzi z założenia, że państwo wyłoniło się ze stanu przedspołecznego za sprawą „umowy społecznej”. Teoria umowy opiera się na bardziej podstawowym założeniu antropologicznym, wyrażonym jednoznacznie przez Thomasa Hobbesa. Stwierdza on, że pierwsi ludzie pojawili się na ziemi jako dorośli i dojrzały, bez udziału rodziców, niezwiązani w stosunku do siebie żadnymi zobowiązaniami, „na podobieństwo grzybów” wychodzących z ziemi po deszczu. „Powrócić raz jeszcze do stanu naturalnego i spojrzeć na ludzi tak, jakby dopiero co wyłonili się z ziemi jak grzyby i dorastali bez żadnych zobowiązań wobec siebie”⁵. Liberaliści niekoniecznie muszą wierzyć w liberalną opowieść o pochodzeniu człowieka i społeczeństwa. Wystarczy uznanie ich za użyteczną fikcję. Niemniej obie, niezależnie od wiary w ich historyczność, przekazują w warstwie symbolicznej bardzo jednoznaczne wyobrażenie o człowieku i społeczeństwie. Powoduje ono redefinicję relacji międzyludzkich. Nie wynikają one ze społecznej natury człowieka (*appetitus naturalis ad societatem*), ale mają status dobrowolnie zawartych kontraktów. W efekcie, jak wykazuje to Patrick J. Deneen, konsekwentny liberalizm prowadzi do „etatystycznego indywidualizmu”, w ramach którego osamotniona jednostka ochrony swoich praw oczekuje wyłącznie ze strony rządu (Deneen, 2021, s. 107). Egzemplifikacją tej filozofii jest model dobrego obywatela lansowany w trakcie pandemii, człowieka, który zamyka się w swoim domu, spędza czas przed komputerem, unika kontaktu z ludźmi „w trosce o zdrowie publiczne”. Jest to przeciwieństwo człowieka aktywnego i zaangażowanego w życie wspólnoty. Nie chodzi tu o radykalną krytykę liberalizmu, a jedynie o podkreślenie jego niezdolności do pełnienia funkcji filozofii legitymizującej władzę w wolnym państwie. Liberalizm spełnia z powodzeniem rolę pomocniczej ideologii przypominającej o niezbędności prawnych gwarancji w zakresie wolności negatywnej (funkcję krytyczną, np. w czasach komunizmu), nie jest jednak w stanie podjąć roli głównej ideologii, na której miałyby być zbudowane trwałe fundamenty wolnego państwa. W tym sensie jest ideologią pasożytniczą.

5 „To return once again to the natural state and to look at men as if they had just emerged from the earth like mushrooms and grow up without any obligation to each other” (Hobbes, 1998, s. 102).

„NOWE” TREŚCI W POLITYCE RODZINNEJ

Próba redefinicji małżeństwa, z którą mamy obecnie do czynienia – jak wspomniałem - nie dotyczy jedynie zanegowania koniecznej różnicy płci w małżeństwie (np. „modernizacja” definicji małżeństwa w *Karcie Praw Podstawowych UE* tak, aby obejmowała ona również związki jedнопłciowe), ale, na głębszym poziomie, również przejścia od małżeństwa rozumianego jako związek naturalny do małżeństwa rozumianego jako kontrakt. Wspominana liberalna antropologia pełni tu kluczową rolę. Mamy tu przejście od wizji człowieka jako istoty z natury społecznej, a w szczególności z natury przeznaczonej do życia w małżeństwie – nierozzerwalnym związku jednego mężczyzny i jednej kobiety, otwartym na posiadanie potomstwa – do wizji człowieka jako autonomicznej jednostki, nieposiadającej żadnych zobowiązań wobec innych ludzi, o ile nie są one przyjęte świadomie i dobrowolnie, a które zarazem w każdej chwili mogą być rozwiązane. Atomistyczny indywidualizm, postrzeganie ludzi jako zbiorowiska „cząstek elementarnych” – jak określa to Michel Houellebecq – które nieustannie wchodzą ze sobą w kolizję, ale nigdy nie wchodzą w relacje, prowadzi do percepcji wszelkich więzi międzyludzkich jako ograniczających wolność jednostki. Inaczej niż w tradycji klasycznej, poszerzenie sfery wolności nie polega na zdobywaniu kontroli nad „pożądliwością zmysłową i żarłocznością” (Arystoteles, 2001, s. 28) poprzez ćwiczenie się w cnocie, ale na wyzwoleniu z zewnętrznych ograniczeń. Co ciekawe, reakcja taka właściwa jest nie tylko radykalnemu liberalizmowi, ale zajmuje istotne miejsce w marksizmie (Marks, Engels). Stąd aborcja (możliwość uwolnienia się od dziecka), rozwód (możliwość wycofania zgody przez jedną osobę) czy migracja (możliwość opuszczenia szerszej wspólnoty) oraz gwarancje prawne takich wyborów postrzegane są jako niezbędne zaplecze indywidualnej wolności. Wyzwolenie następuje zatem za sprawą porzucenia przynależności (np. poprzez rozwód, apostazję lub emigrację), demontaż norm moralnych, tradycji i utrwalonych praktyk, aż po zniesienie kategorii prawdy i dekonstrukcję języka. W rezultacie powstaje „samotny tłum” konkurujących ze sobą jednostek, czy też – jak stwierdza Michel Houellebecq – zbiór cząstek elementarnych, które nieustannie zderzają się ze sobą, ale nigdy nie łączą się naprawdę (2020). Jesteśmy tu na antypodach *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, która głosi, że „rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa i ma prawo do ochrony ze strony społeczeństwa i Państwa” (art. 16 ust. 3).

Sporom wokół rodziny towarzyszą kontrowersje związane z rozrodczością. Mają one swoje źródło – jak wspomniałem – w negatywnym stosunku do dziecka jako indywidualnej osoby oraz w negatywnym stosunku do dzietności w ogóle (paradygmat przeludnienia czy antropogenicznej zmiany klimatycznej). Dziecko zatem narusza prawa rodziców (stąd tzw. prawo do aborcji), obniża ich standard życia

(konsumpcjonizm), bądź standard życia swojego rodzeństwa (wyobrażenie o konieczności zapewnienia dzieciom wysokiego standardu życia, w tym dostępu do najwyższej jakości edukacji, zniechęca do posiadania licznego potomstwa), albo wręcz stanowi zagrożenie dla ludzkości. Ponieważ, jak podkreślał Benedykt XVI w *Caritas in veritate* (44), polityka rozwoju i polityka klimatyczna mogą być oparte na błędnym paradygmacie maltuzjańskim, konieczna jest duża ostrożność Kościoła, gdy chodzi o udzielanie wsparcia tym politykom. Choć na pierwszy rzut oka wydaje się ono moralnym obowiązkiem, to jednak nie może być bezwarunkowe, gdyż – pośrednio – można udzielić wsparcia polityce antynatalistycznej.

W badaniach nad demografią obserwuje się wyraźny związek wiary religijnej z dzietnością. Najwyższy w skali globalnej współczynnik dzietności notuje się wśród kobiet wyznających islam (3,1), nieco niższy wśród kobiety wyznających chrześcijaństwo (2,7), zaś wśród osób deklarujących brak przynależności religijnej zaledwie 1,7 (Pew Research Center, 2015). Gdybyśmy na podstawie jedynie tego jednego kryterium oceniali polskie społeczeństwo z jego współczynnikiem dzietności 1,33 w 2021 r., należałoby je uznać za jedno z bardziej sekularyzowanych w Europie, pomimo wciąż wysokiego wskaźnika ukościelnienia (Eurostat, 2023). Powstaje zatem pytanie, czy nie znajduje się ono w stanie „przedwybuchowym”? Kard. Willem Jacobus Eijk określił społeczeństwo holenderskie końca lat czterdziestych ubiegłego wieku mianem potężnej armii przyszłych apostatów (2021, s. 59). Spadek dzietności w Europie wiąże się, z jednej strony, z sekularyzacją, brakiem nadziei i lękiem przed przyszłością, na co wskazywał Jan Paweł II (*Ecclesia in Europa*, 8-10). Z drugiej zaś, z modelem rodziny obecnym w polityce państwowej. Wydaje się bowiem, że w Europie – poza pojedynczymi wyjątkami – najambitniejsze polityki rodzinne nakierowane są na model 2 plus 1 lub 2 plus 2, a więc rodziny małodzietnej. Przynależność do wielodzietnej rodziny wciąż bywa w życiu publicznym powodem do zawstydzienia.

TOŻSAMOŚĆ WYOBRAŻONA

Wśród głębszych przyczyn należy wymieniać zamieszanie wokół samej koncepcji cielesności człowieka. Sterylizacja stosunków seksualnych za sprawą pigułki antykoncepcyjnej utrudnia zrozumienie, na czym polega różnica płci. Mimo iż generalnie, antropologia alternatywna w stosunku do chrześcijańskiej ma charakter materialistyczny, w dyskusji o człowieku można odnaleźć wątki idealistyczne. Ludzie niezadowoleni ze swojego ciała niejednokrotnie mówią, że nie zgadza się ono z tym, kim się czują, gdyż otrzymali je „przez pomyłkę”. Mamy zatem do czynienia tutaj z wyobrażeniem, jakoby tożsamość człowieka wyprzedzała biologię. Istniejący

zatem jakiś pierwotny element psychiczno-duchowy pewnego dnia zostaje powiązany z konkretną ukształtowaną już pod względem formy porcją ciała. I oto człowiek zgłasza pomyłkę, wszak „czuje się” – i chyba trzeba powiedzieć: biologicznie – kobietą. Skąd mężczyzna, który ogłasza, że „czuje się kobietą” może wiedzieć, jak czuje się kobieta w okresie menstruacji? Oczywiście, może mieć pewne wyobrażenie, ale zawsze to będzie jedynie męskie wyobrażenie, na podstawie obserwacji z zewnątrz. Mamy tu zatem do czynienia z tożsamością wyobrażoną, w nieco podobnym znaczeniu, w jakim Benedict Anderson pisał o wspólnotach wyobrażonych. Nie zajmuję się tutaj biologicznym aspektem tego zjawiska, a jedynie filozoficznym.

Gdyby pominąć kwestię płodności, zdolności do powołania do życia trzeciego człowieka, trudno byłoby zrozumieć, na czym zasadza się różnica płci⁶. Bycie mężczyzną i kobietą nie sprowadza się do odgrywania ról w teatrze, do przebierania się po to, by przez chwilę udawać na scenie jakąś postać literacką. Kobieta może wprawdzie w teatrze życia społecznego „grać rolę chłopca”, a mężczyzna „grać rolę dziewczynki”, ale istnieją w tym zakresie naturalne ograniczenia. „Można odgrywać rolę chłopca w łóżku, co nie oznacza, że można odegrać rolę mężczyzny, który obdarowuje kobietę dzieckiem” (Agacinski, 2012, s. 105). Pod widocznym na zewnątrz kostiumem ukrywa się bowiem niezwykle skomplikowane instrumentarium biologiczne przygotowane po to, aby za współdziałaniem tej jego części, której nosicielem jest mężczyzna, i tej znajdującej się po stronie kobiety, doszło do poczęcia i urodzenia nowego człowieka⁷. Poczęcie i urodzenie człowieka stanowi w pewnym sensie „definitywne odkrycie sensu ludzkiego ciała w konstytutywnej dla niego męskości i kobiecości” (Jan Paweł II, 2007a, s. 144), to jakby „dojście do kresu ukrytej w somatycznych możliwościach mężczyzny i kobiety »przedmiotowości« ciała, a zarazem przedmiotowości człowieka, który »jest« tym ciałem” (tenże, 2007b, s. 147). Otwiera ono zarazem przed człowiekiem perspektywę realizacji siebie poprzez

6 „Kobieta wiąże się z mężczyzną jako możliwym towarzyszem i ojcem jej dzieci, mężczyzna wiąże się z kobietą jako możliwą partnerką i matką jego dzieci. Właśnie w tym odniesieniu do trzeciego, do tego, którego mogą wydać na świat tylko wspólnie, mężczyzna i kobieta określają się jako byty zróżnicowane płciowo. Jeśli zapomnimy o stosunku do potomstwa, jeśli nie jest on regulowany żadnymi więziami społecznymi, takimi jak małżeństwo i pokrewieństwo, różnica między mężczyznami i kobietami nie jest naprawdę istotna, a tożsamość płciowa traci większe znaczenie. Ojcostwo i macierzyństwo są najprawdopodobniej decydującymi doświadczeniami różnicy płci i nie jest pewne, czy istnieją inne” (Agacinski, 2000, s. 153).

7 Sylviane Agacinski zwraca uwagę, że zastanawianie się niektórych autorów nad tym, czy dwóm płciom biologicznym muszą odpowiadać dwie jedynie płcie kulturowe (*gender*) wynika z zapomnienia o relacyjnym charakterze płci biologicznej. Pytanie tego typu jest możliwe dopiero, gdy rozważa się płęć w liczbie pojedynczej, w odseparowaniu od siebie, jakby ciało męskie i kobiece nie były sobie relacyjnie przyporządkowane (por. Agacinski, 2012, s. 97-98 i 105).

stawanie się „czystym” darem⁸. Tym samym „przyrodnicza” determinacja człowieka poprzez ciało i płeć przestaje być czymś biernym. Zostają one odczytane jako dane przez Boga i zadane człowiekowi, by ten stał się poprzez nie i na sposób właściwy każdej z płci darem w swoim ojcostwie i macierzyństwie (tamże, s. 147).

Idealistyczna antropologia zakłada, że forma ciała powinna być przedmiotem indywidualnego wyboru. Niezgoda na determinację w tym wymiarze, będąca owocem liberalnej mentalności, bywa niekiedy tak głęboka, że prowadzi do samo-okaleczenia. Wydaje się, że podobny sposób postrzegania ludzkiego ciała obecny jest w obszarze biotechnologii, gdzie ludzki embriion traktowany jest jako „nagie życie”, „surowiec”, który dopiero na pewnym etapie rozwoju będzie mógł być uznany za życie ludzkiej istoty. Wcześniej zaś może być swobodnie, tzn. bez żadnych ograniczeń etycznych, poddawany procesowi „obróbki”. W ramach ideologii gender na ogół uznaje się, że ciało można swobodnie kształtować, tzn. nie tylko bez z góry ustalonych ograniczeń etycznych, ale także całkowicie lekceważąc jego płeć genetyczną.

Opaczne rozumienie faktu cielesności człowieka prowadzi do błędnej koncepcji rodziny. Naturalne więzi rodzinne z istoty odwołują się do cielesności człowieka. Z jednej strony, mamy różnicę płci biologicznej między mężem i żoną, która umożliwia im zostanie ojcem i matką, z drugiej zaś, mamy ich biologiczne dzieci, które między sobą powiązane są więzami krwi. Więzy małżeńskie i rodzinne ustanawiane są za pośrednictwem ciała. Mają przy tym szczególny charakter, gdyż oznaczają one przynależność do „wspólnoty przeznaczenia”. Jedynie w chwili zawierania związku małżeńskiego mamy do czynienia z powstawaniem „wspólnoty wyboru”. Od tego momentu, na mocy wolnej decyzji dwojga dorosłych osób przekształca się ona we „wspólnotę przeznaczenia”. Jest to absolutnie jednoznaczne, gdy chodzi o miejsce dzieci w rodzinie, której one nie wybrały, ale do której nieodwołanie należą. Nawet rozwód cywilny, a więc próba rozerwania więzi małżeńskiej, niczego nie zmienia w biologicznej relacji dzieci – rodzice. Byłem kiedyś mimowolnym świadkiem rozmowy taksówkarza z jego „byłą żoną”. Miał ochotę zabrać syna na mecz piłki nożnej, ale musiał na to uzyskać jej zgodę. Gdy zakończył rozmowę, stwierdził: „Mogłem się z nią rozwieść, ale poprzez dzieci jesteśmy na zawsze powiązani”.

8 „Słowa Maryi przy zwiastowaniu: »niech mi się stanie według twego słowa!«, oznaczają kobiecą gotowość do takiego daru z siebie samej i do przyjęcia nowego życia” (Jan Paweł II, 1988, 18).

CO MOŻNA ZROBIĆ?

Jeśli teza o ścisłym związku między nowymi wyznawaniem, przed jakimi staje dzisiaj rodzina, a sekularyzacją jest prawdziwa, to oznacza ona, że zasadnym środkiem zaradczym na kryzys rodziny jest re-ewangelizacja Europy. Jan Paweł II, analizując w *Centesimus annus* przyczyny upadku komunizmu, stwierdza, że głównym narzędziem dekonstrukcji systemu politycznego opartego na kłamstwie jest prawda *Ewangelii* (*Centesimus annus*, 23). Podobną myśl zawarł Vaclav Havel w „Sile bezsilnych”. Jeśli jednak w duchu poprawności politycznej osłabia się wymowę *Ewangelii*, wdając się niuansowanie jej przesłania, tak, aby nie uraziła ucha współczesnego słuchacza, to przestaje ona być „mieczem obosiecznym, przenikającym aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolnym osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12). Traci swoją wewnętrzną moc przemiany człowieka i świata. Nie chodzi zatem jedynie o większą aktywność katolików w sferze publicznej, ale o powrót do ortodoksji, do prawdziwej teologii. Socjologia bowiem nie może nas zbawić. W przesłaniu teologicznym natomiast w szczególny sposób wyekcentowana powinna być teologia stworzenia oraz antropologia. Powinny one stać się częścią wielkiej chrześcijańskiej narracji poruszającej wyobraźnię współczesnego człowieka.

Tradycyjnie Kościół katolicki pełnił rolę mecenasa w dziedzinie edukacji i sztuki. Dzisiaj – jak zwraca uwagę papież Franciszek – chrześcijanie są przede wszystkim biernymi odbiorcami kultury, której język i przesłanie są często sprzeczne z *Ewangelią* Jezusa (Franciszek, 2013, 73). Potrzeba zatem powrotu Kościoła do dawnej roli sponsora kultury. W szczególności zaś potrzeba odnowienia instytucji uniwersytetu, aby mógł on stanowić skuteczne narzędzie uwalniania dyskursu społecznego i politycznego od dominujących w przestrzeni publicznej ideologii. Prawda nauk biologicznych powinna być silniejsza od ideologii przybierających pozór naukowości. Wiąże się to również z potrzebą działań na rzecz obrony prawa do wolności sumienia, wolności słowa i wolności religijnej, wbrew ateistycznej cenzurze.

W wymiarze instytucjonalnym potrzebne jest wprowadzenie do polityk krajowych i polityki unijnej *family mainstreaming*, tzn. zasady wymagającej w przypadku każdej inicjatywy ustawodawczej określenia przewidywanych jej skutków dla życia rodzinnego. Potrzebny jest wreszcie „chrześcijański marsz przez instytucje” po to, aby katolicy nie byli jedynie biernymi odbiorcami działań politycznych, ale również sami kształtowali politykę. Wymaga to jednak równoczesnej refleksji w ramach teologii moralnej i katolickiej nauki społecznej nad sposobem funkcjonowania współczesnej demokracji oraz samej instytucji państwa. Można bowiem mieć poważne wątpliwości, czy państwo radykalnie liberalne, z jakim mamy dzisiaj do czynienia w zachodniej hemisferze, w ogóle jest stabilne, a zatem, czy gwarantuje społeczeństwu trwałość form życia, które próbuje im narzucić.

Bibliografia:

- Agacinski S. (2000). *Polityka płci*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Agacinski S. (2012). *Femmes entre sexe et genre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Alliance Defending Freedom (2023). *Pro-Life Father Fined for Praying Outside Abortion Clinic, 11.01.2023*. Pobrane z: <https://www.lifenews.com/2023/01/19/pro-life-father-fined-for-praying-outside-abortion-clinic/> (11.06.2023).
- Anti-Social Behaviour, Crime and Policing Act 2014, Section 59 Public Spaces Protection Order, 13.10.2022* (2022). Pobrane z: <https://www.bcpouncil.gov.uk/Communities/PSPOs/documents/Signed-PSPO-Ophir-Road-and-Surrounding-Area.pdf> (11.06.2023).
- Arystoteles, *Polityka* (2001). W: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benedykt XVI (2018). *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*. Lublin: Fundacja Rozwoju KUL.
- Casanova J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Deneen P. J. (2021). *Dlaczego liberalizm zawiódł?* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Eagleton T. (2010). *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Eijk W. J. (2021). *Bóg żyje w Holandii*. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Eurostat (2023). *Total fertility rate, 14.04.2023*. Pobrane z: <https://ec.europa.eu/eurostat/databrowser/view/tps00199/default/table?lang=en> (11.06.2023).
- Figaro Etudiant (2023). *Un élève canadien d'une école catholique exclu de son lycée pour avoir dit qu'il n'y avait que deux genres* Pobrane z: https://etudiant.lefigaro.fr/article/un-eleve-canadien-d-une-ecole-catholique-exclu-de-son-lycee-pour-avoir-dit-qu-il-n-y-avait-que-deux-genres_0eae0610-a921-11ed-938f-cfc88137eaa2/ (11.06.2023).
- Flood A. (2021). *Richard Dawkins loses 'humanist of the year' title over trans comments, 20.04.2021*. Pobrane z: <https://www.theguardian.com/books/2021/apr/20/richard-dawkins-loses-humanist-of-the-year-trans-comments> (11.06.2023).
- Franciszek (2013). *Adhortacja apostolska »Evangelii gaudium«*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Franciszek (2017)., *Kolonizacja ideologiczna to bluźnierstwo przeciw Bogu, 21.11.2017*. Pobrane z: <https://www.gosc.pl/doc/4330205.Franciszek-Kolonizacja-ideologiczna-to-bluznierstwo-przeciw-Bogu> (11.06.2023).
- Giertych W. (2014). *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*. Pelplin: Bernardinum.

- Gray J. (2001). *Po liberalizmie*. Warszawa: Fundcja Aletheia.
- Hobbes T. (1998). *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Houellebecq M. (2020). *Czqstki elementarne*. Warszawa: Grupa Wydawnicza Foksal.
- Jan Paweł II (2007a). Katecheza środowa, 5 marca 1980 r. W: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6. Kraków: Wydawnictwo M.
- Jan Paweł II (1988). *List apostolski »Mulieris dignitatem«*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (2007b). Katecheza środowa, 12 marca 1980 r. W: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6. Kraków: Wydawnictwo M.
- Journal Officiel de la République Française (2017). *Loi no 2017-347 du 20 mars 2017 relative à l'extension du délit d'entrave à l'interruption volontaire de grossesse, 21.03.2017, Texte 2 sur 87*. Pobrane z: https://www.legifrance.gouv.fr/download/file/tDs7EuflyPLiOT3uV6ureKzJjClAdyVclT8YLRvUK-g=/JOE_TEXTE (11.06.2023).
- Louis Ch., Nüsslein-Volhard Ch. (2022). *Many Sexes? That is Nonsense!*, 09.09.2022. Pobrane z: <https://www.emma.de/artikel/many-sexes-nonsense-339765> (11.06.2023).
- MacIntyre A. (2009). *Etyka i polityka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mannet P. (2022). *Pascal et la proposition chrétienne* Paris: Bernard Grasset.
- Père Jérôme (2014). *Notre coeur contre l'atheisme*. Paris: Ad Solem.
- Pew Research Center (2015). *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050, 02.04.2015*. Pobrane z: <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> (11.06.2023).
- Pokol B. (2021). *Juristocracy: Trends and Versions*. Budapeszt: Századvég Foundation.
- Ratzinger J. (1989). *Difficulties confronting the faith in Europe today, Laxenburg, 2.05.1989*. Pobrane z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19890502_laxenburg-ratzinger_en.html (11.06.2023).
- Strauss L. (1998). *Sokratejskie pytania*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- UN Women (2018). *Statement for International Day Against Homophobia, Transphobia, and Biphobia, 17.05.2018*. Pobrane z: <https://www.unwomen.org/en/news/stories/2018/5/statement-un-women-international-day-against-homophobia-transphobia-and-biphobia> (11.06.2023).
- Weber M. (1964). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.

THE FAMILY AND NEW CHALLENGES IN THE PUBLIC SPHERE

SUMMARY

New challenges coming from the public sphere, which the family must face, can originate from processes occurring in society or in political or economic institutions. They can be seen as spontaneous processes or as deliberate actions. They can be bottom-up or top-down in nature. When it comes to their subject matter, they mainly concern the issue of redefining marriage, the broadly understood fertility and the role of parents in the child-rearing process. The redefinition of marriage is not just about negating the necessary sex difference in marriage, but, at a deeper level, also about passage from marriage understood as a natural union to marriage understood as a contract. What is taking place here is a shift in political anthropology, i.e., a shift from a vision of man as an inherently social being, and in particular inherently destined to live in marriage - an indissoluble union of one man and one woman, open to having offspring - to a vision of man as an autonomous individual with no obligations to other people unless they are accepted consciously and voluntarily, and can be dissolved or renegotiated at any time. Atomistic individualism leads to the perception of all human ties as restricting individual freedom. Hence abortion (the ability to free oneself from a child), divorce (the ability for one person to withdraw consent) or migration (the ability to leave the broader community) and the legal guarantees of such choices are seen as necessary backstops to individual freedom. The reproductive controversy is rooted in negative attitudes toward the child as an individual person and negative attitudes toward fertility in general (paradigm of overpopulation, anthropogenic climate change). The child, therefore, either violates the rights of parents or poses a threat to humanity. The article specifically examines the relationship of the challenges facing the family today to the dominance of liberal ideology and the phenomenon of secularization.

Słowa kluczowe: moralność, inteligencja moralna, wczesna dorosłość

Keywords: morality, moral intelligence, early adulthood

Ks. Sebastian Śmiątek

*Ks. Sebastian Śmiałek*¹

KATOLICKI UNIwersYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II, POLSKA

ORCID: 0009-0002-1623-7726

MORALNOŚĆ W OKRESIE WCZESNEJ DOROSŁOŚCI – KONCEPCJA INTELIGENCJI MORALNEJ

WSTĘP

Moralność jest istotną sferą funkcjonowania człowieka, zarówno w rozumieniu siebie jako osoby, jak i w kontekście budowania relacji społecznych z innymi ludźmi. Pojęcie moralności jest jednocześnie na tyle złożonym zagadnieniem, iż stanowi przedmiot badań dla różnego rodzaju dyscyplin naukowych. Oprócz etyki i teologii moralnej, dla których zjawisko to jest jednym z kluczowych tematów, również nauki społeczne analizują mechanizmy, które można odnieść do kategorii moralnych. Czy wobec tego kwestia moralności może być analizowana również z punktu widzenia psychologii?

Psychologia ujmuje moralność od strony indywidualnych przeżyć, przekonań, motywów, zachowań czy dyspozycji, odnoszących się do kategorii „dobra”, „zła”, norm i wartości etycznych (zob. Ossowska, 1994; Pawlica, 1992; Żylicz, 1996). Nie odnosi się ona zatem do oceny tych przejawów, w odróżnieniu od podejścia czysto etycznego lub teologicznego. Niemniej pojęcie moralności oraz związanej z nią inteligencji moralnej jest w psychologii zagadnieniem trudnym do jednoznacznego zdefiniowania i w dalszym ciągu mało zbadanym, zwłaszcza w grupie młodych dorosłych (Strus, 2012, s. 9).

¹ Ks. mgr Sebastian Śmiałek – kapłan diecezji tarnowskiej, ukończył studia teologiczne w UPJPII w Krakowie, sekcja w Tarnowie, student psychologii i teologii – duszpasterstwo rodzin w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Polska).

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania zjawiska moralności u osób we wczesnej dorosłości na gruncie psychologii rozwojowej. Dotarcie do mechanizmów psychologicznych, które stoją za moralnymi postawami młodych dorosłych oraz składają się na realizowanie przez nich komponentów inteligencji moralnej, może dostarczyć cennych informacji, również natury praktycznej. Zrozumienie tego, czym jest moralność we wczesnej dorosłości i jak wpływa na funkcjonowanie osób w tym okresie życia, może dopomóc w tworzeniu skutecznych form pomocy, zarówno na gruncie pracy terapeutycznej, jak i duszpasterskiej.

Cel artykułu będzie realizowany w trzech etapach. W pierwszym etapie zostanie przedstawione współczesne rozumienie moralności w świetle etyki i teologii moralnej. Drugi etap będzie obejmował psychologiczne ujęcie moralności. Jako tło posłuży tutaj koncepcja inteligencji moralnej. Na koniec zostanie zaprezentowana charakterystyka sfery moralnej u osób w okresie wczesnej dorosłości.

1. PROBLEMATYKA MORALNOŚCI NA GRUNCIE ETYKI I TEOLOGII MORALNEJ

Normy moralne (niekiedy zamiennie nazywane etycznymi) to zasady postępowania człowieka, o charakterze absolutnym, które wynikają z powszechnego zaklasyfikowania jakiegoś działania jako dobre lub złe. Mają one charakter grupowy, ponieważ obowiązują całe społeczeństwa, a nie tylko pojedyncze jednostki, a ponadto posiadają charakter powszechny, gdyż obowiązują wszystkich członków danej społeczności bez względu na czas, miejsce czy sytuację, w jakich się znajdują (Ossowska, 2000, s. 59). Niektórzy autorzy rozróżniają normę moralności będącą naczelną zasadą etyczną i wynikające z niej szczegółowe normy moralne. Przykładami naczelných norm moralności są norma pochodząca od św. Tomasza z Akwinu: „dążyć do dobra, unikać zła”, zasada dążenia do „maksymalnej korzyści dla maksymalnej liczby ludzi” Benthama, imperatyw kategoryczny Kanta czy zasada „czci dla życia” autorstwa Schweitzera (zob. Biesaga, 1998). Każdy współczesny system norm musi być zakorzeniony w teoretycznej refleksji nad moralnością, a równocześnie musi być odniesiony do współczesnych uwarunkowań i realiów życia społecznego (Kisiel, 2006, s. 190).

Normy moralne jako takie tworzą system odmienny od pozostałych systemów normatywnych (prawnych, zwyczajowych, obyczajowych, religijnych) i nie są względem nich egzekwowane. Jednakże nieprzestrzeganie norm etycznych grozi sankcjami moralnymi ze strony akceptującego je środowiska, co może prowadzić do odrzucenia bądź wykluczenia jednostki przez to środowisko (Ossowska, 2000, s. 56).

Teologia moralna, w odróżnieniu od etyki, ma zawsze charakter normatywny. Określa ona, jakie czyny są dobre, a jakie złe, dzięki refleksji naukowej na podstawie Objawienia. Źródła norm moralnych teologia upatruje zatem w rozumie ludzkim i woli Bożej, odczytywanych w świetle *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu* oraz Tradycji Kościoła (Napiórkowski, 2016, s. 180). Sobór Watykański II w *Deklaracji o wolności religijnej* wyraził iż „najwyższą normą ludzkiego działania jest samo prawo Boże, wieczne, obiektywne i uniwersalne, którym Bóg wedle planu mądrości i miłości swojej porządkuje, kieruje i rządzi całym światem i losami wspólnoty ludzkiej” (DWR, 3). Natomiast św. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* dodaje, iż „człowiek nie może sam od siebie stanowić o tym, co jest dobre i złe - nie może znać dobra i zła, tak jak Bóg. (...) O ludzi jednak Bóg dba w inny sposób niż o istoty, które nie są osobami: nie od zewnątrz, poprzez prawa natury fizycznej, ale od wewnątrz, za pośrednictwem rozumu, który poznając dzięki przyrodzonemu światłu odwieczne prawo Boże, jest w stanie wskazać człowiekowi właściwy kierunek wolnego działania” (VS, 43).

W ujęciu prezentowanym przez teologię normy moralne rozumie się zatem jako pewne kryterium, miarę czy też regułę rozróżniania czynów dobrych i złych (Wicher, 1969, s. 360-375). Gdy norma moralności dotyczy bezpośrednio czynów ludzkich, nazywa się ją normą najbliższą, kiedy zaś wyraża ostateczną rację rozróżniania czynów dobrych i złych, nosi nazwę normy ostatecznej lub najwyższej. Najbliższą normą moralności subiektywną jest sumienie każdego poszczególnego człowieka, a obiektywną – rozumna natura ludzka, względnie godność osoby ludzkiej. Najwyższą natomiast normą jest sam Bóg, stawiający ludziom wymagania przez odwieczne prawo i będący celem ostatecznym (Wichrowicz, 2002, s. 42).

Normy moralne mają zawsze wartość uniwersalną, czyli dotyczą wszystkich ludzi. Natomiast odpowiedzialność moralna za naruszenie tego typu norm jest zawsze sprawą indywidualną. Zmienia się ona w zależności od stopnia świadomości i wolności danej osoby oraz w zależności od zewnętrznych uwarunkowań, w których osoba ta działa. Umiejętność odróżnienia i ocenienia tych wszystkich czynników jest swego rodzaju przejawem inteligencji moralnej, stojącej zatem niejako na pograniczu duchowości i psychologii (Dziewiecki, 2006, s. 193). Jak każda umiejętność, także ona może być przez człowieka kształtowana z biegiem lat i wykorzystywana na różnych etapach życia.

2. PSYCHOLOGICZNE UJĘCIE MORALNOŚCI - KONCEPCJA INTELIGENCJI MORALNEJ

Psychologia zazwyczaj przyjmuje, że podstawowym kryterium decydującym o przynależności danej grupy zachowań do sfery moralności są takie ich konsekwencje, które odnoszą się do dobra bądź krzywdy innych osób, ich praw, wolności i sprawiedliwości. By jednak można było w ogóle mówić o psychologicznym rozumieniu pojęcia moralności, trzeba najpierw uznać dane działanie za moralne. Proces tego typu dokonuje się według kryterium subiektywnego lub obiektywnego (Harwas-Napierała, Trempała, 2003, s. 188-192). Według Blasi (1999, s. 12), żeby zachowanie było moralne, musi być celowe, świadome i zinterpretowane przez osobę według uznawanej przez nią definicji dobra i zła. Zdaniem innych autorów zachowania moralne to te, które są za takie uważane w danym społeczeństwie, a jednostka może wyrazić swoją moralność poprzez częstotliwość podporządkowywania się tym zasadom (zob. Zakrzewski, 1984; Żylicz, 1996). Niezależnie od tego, czy rozumienie norm moralnych wynikać będzie z kryterium subiektywnego bądź obiektywnego, w ich skutecznej realizacji niezbędne jest właściwe posługiwanie się inteligencją moralną.

Inteligencja moralna jest jedną z oddzielnych, autonomicznych inteligencji wielokrotnych (Gardner, 2002, s. 38). Pojęcie to ma podłoże biologiczne, jest funkcją inteligencji społecznej i ma szerokie implikacje edukacyjne (Kornas-Biela, 2020, s. 100). Koncepcja inteligencji moralnej może być bowiem zastosowana szczególnie w kontekście wychowawczym. Wówczas jej celem byłoby doprowadzenie do uwewnętrznienia zasad moralnych w taki sposób, aby osoba stawała się coraz bardziej samodzielna i dokonywała jak najwłaściwszych wyborów, także tych natury moralnej. Pomóc w tym mogą wymiary inteligencji moralnej, jakie zaproponowała Borba (2002, s. 11-12). Wyróżniła ona siedem wymiarów, w skład których wchodzi empatia, prawe sumienie, zdolność do samokontroli, szacunek dla innych, życzliwość, tolerancja i uczciwość. Również Rahimi (2011, s. 68-69) wymienia siedem komponentów inteligencji moralnej: kontrola hamowania impulsów, empatia, konsekwencja, uczciwość, odpowiedzialność, współpraca, logiczność. Wszystkie one mogą znaleźć zastosowanie w procesie wychowania moralnego.

Za autorów najpopularniejszej koncepcji inteligencji moralnej uchodzą Lenick i Kiel (2005, s. 7), którzy rozumieją ją jako zdolność umysłową do określenia, jak zastosować uniwersalną ludzką zasadę zawartą w „Złotej Regule” we własnej hierarchii wartości, w celach, decyzjach i działaniach. „Złota Reguła” jest sformułowana w powiedzeniu „Nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe” oraz we fragmencie z *Nowego Testamentu*: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!” (Mt 7,13 i Łk 6,31).

Lennick i Kiel, prowadząc badania nad związkiem inteligencji moralnej z sukcesem menadżerskim, osiągnięciami firm i zadowoleniem pracowników, wyodrębnili cztery główne kompetencje moralne, w których przejawia się inteligencja moralna. Pierwszy obszar dotyczy uczciwości oraz integralności wewnętrznej, harmonii między tym, w co się wierzy, że jest słuszne i działaniem. Drugi obszar kompetencji dotyczy odpowiedzialności. Trzeci obszar kompetencji moralnych to zdolność do wybaczenia. Czwarty obszar odnosi się do współczucia (Kornas-Biela i in., 2020, s. 102). Wszystkie badania prowadzone na świecie nad znaczeniem inteligencji moralnej menadżerów oraz pracowników dokumentują wysoką korelację między nią a efektywnością zarządzania, efektywnością funkcjonowania organizacji i satysfakcjonującymi relacjami międzyludzkimi (Kornas-Biela i in., 2020, s. 102).

Hass (1998) podkreślił znaczenie inteligencji moralnej w radzeniu sobie z dylematami moralnymi, których rozwiązywanie jest coraz trudniejsze w coraz bardziej skomplikowanym świecie. Wzmocnienie inteligencji moralnej może zapewnić człowiekowi poczucie godności i wewnętrznego spokoju, strzegąc od sytuacji, kiedy wie, jak należy postąpić, ale wymawia się, iż nie może tego zrobić. Tego rodzaju inteligencja kształtuje w osobie zdrowe poczucie winy oraz pozwala dokonać właściwej refleksji w skomplikowanych sytuacjach. Okoliczności te, mogą dotyczyć wszelkiego rodzaju form niesprawiedliwości, z jakimi spotyka się jednostka, pomimo tego, że pozostała wierna przyjętym przez siebie zobowiązaniom i zasadom moralnym (Watt i in., 2000, s. 330-331).

Wykorzystywanie inteligencji moralnej dokonuje się niemalże na każdym etapie rozwojowym człowieka i wymaga nieustannego pogłębiania kompetencji w tym zakresie. Szczególną rolę pełni ona w świetle wyzwań stojących przed jednostką, zamykającą okres adolescencji, a wkraczającą w świat ludzi dorosłych.

3. CHARAKTERYSTYKA MORALNOŚCI W OKRESIE WCZESNEJ DOROSŁOŚCI

Okres wczesnej dorosłości przez długi czas był tematem pomijanym przez badaczy, zajmujących się psychologią rozwojową. Pomimo doniosłości oraz wieloaspektowości zmian, jakie zachodzą w tym czasie (także w sferze funkcjonowania moralnego), wielu uczonych nie podjęło wysiłku, aby zająć się ich opisem. W odróżnieniu od wczesnych okresów rozwoju człowieka zmiany zachodzące w okresie wczesnej dorosłości nie są tak łatwo zauważalne i tak szybko postępujące, a co za tym idzie wymagają większego trudu ze strony badacza w ich dostrzeżeniu czy zaklasyfikowaniu. Ostatnie lata pokazały jednak, że problematyka okresu wczesnej dorosłości zaczęła na nowo odradzać się na gruncie nauki, a różni badacze podej-

mują próby przyjrzenia się zmianom zachodzącym w tej fazie rozwojowej człowieka (zob. Matuszewska, 1997, Gurba, 2011).

Wczesna dorosłość przypada na lata między 20 a 40 rokiem życia (Bee, 2004, s. 402). Dolna granica wiąże się zwykle z przyznaniem jednostce określonych przywilejów na gruncie społecznym, obywatelskim i prawnym. Natomiast górna granica tego przedziału jest wyznaczona poprzez osiągnięcie względnej stabilizacji w zakresie życia rodzinnego i zawodowego. Trzeba zauważyć, że tak pierwszy, jak i drugi odcinek czasowy są przedziałami umownymi, gdyż zależą od wielu czynników, zarówno indywidualnych (jednostkowych), jak i społecznych, kulturowych oraz ekonomicznych (Gurba, 2011, s. 287). Świadomość swojego potencjału, zarówno w zakresie sił fizycznych, jak i sprawności intelektualnych sprawia, że młody człowiek jest w stanie podjąć obowiązki wynikające z przyjęcia nowych ról społecznych – małżonka, rodzica czy pracownika. Pozwala mu to także stanąć wobec zadań rozwojowych, jakie czekają go w tym okresie życia.

Pojęcie „zadań rozwojowych” wprowadził do psychologii Havighurst. Nazywa on w ten sposób problemy, przed którymi jednostka staje w danym okresie życia (Liberska, Malina, 2011, s. 99). W okresie wczesnej dorosłości Havighurst (1953) wyróżnia następujące zadania rozwojowe: wybór małżonka, uczenie się współżycia z nim, założenie własnej rodziny, wychowywanie dzieci, prowadzenie domu, rozpoczęcie pracy zawodowej, podjęcie obowiązków obywatelskich i znalezienie pokrewnej grupy społecznej (Gurba, 2011, s. 288). Zadania te wymagają od jednostki systematycznego i świadomego ich rozwiązywania. W związku z powyższym myślenie osób dorosłych przybiera charakter relatywistyczny, dialektyczny, co świadczy o jego postformalnym charakterze. Zmiany w rozwoju myślenia osób dorosłych implikują zarazem pojawienie się specyficznych zmian w rozwoju rozumowania moralnego (Spławska, 2008, s. 108).

Kohlberg (1984) wyodrębnił zatem trzy etapy rozwoju moralnego: przedkonwencjonalny, konwencjonalny i postkonwencjonalny. Charakterystycznym dla okresu wczesnej dorosłości miałby być etap postkonwencjonalny, w którym osoba może być autonomiczna moralnie oraz może porównywać własne zasady moralne z zasadami innych. (Spławska, 2008, s. 107). Czyżowska i Trempała (2003, s. 125), zauważają, iż w prowadzonych przez nich badaniach większość osób w okresie wczesnej dorosłości osiąga najwyżej konwencjonalny poziom rozumowania moralnego, natomiast bardzo rzadko rozpoznawano sposoby rozumowania odpowiadające stadium postkonwencjonalnym, a niekiedy nie odnotowywano ich wcale. W związku z powyższym występuje pewna rozbieżność między założeniami Kohlberga o postformalnym poziomie rozumowania moralnego w okresie wczesnej dorosłości a wynikami badań wskazującymi na formalny poziom rozwoju rozumowania moralnego w tymże okresie rozwojowym.

Trzeba jednak pamiętać o tym, że transformacja społeczno-kulturowa, która już dokonała się i w dalszym ciągu dokonuje się we współczesnym świecie, powoduje pewne zmiany m.in. w czasie i sposobie reagowania na wyzwania okresu wczesnej dorosłości. Model transformacji społeczno-kulturowej zaproponowany przez Brzezińską (2005, s. 428-429) obejmuje takie czynniki, jak zwiększoną mobilność (fizyczną, społeczną i psychiczną), przekraczanie granic (również w znaczeniu fizycznym, społecznym i psychicznym) oraz poszerzone pole eksploracji (różnorodność świata wartości i norm, obszarów i sposobów działania, stylów wychowania dzieci i odpoczynku). Wszystkie one mogą stanowić szansę dla młodych dorosłych w radzeniu sobie z zadaniami charakterystycznymi dla ich okresu oraz w zetknięciu się z ważnymi zdarzeniami rozwojowymi (takimi, jak zawarcie małżeństwa czy zakończenie edukacji).

Wczesna dorosłość to również czas budowania własnej tożsamości. Na tym tle dochodzi do pewnych kryzysów bądź dylematów, które należy we właściwy sposób przepracować. Do najbardziej znanych koncepcji tego rodzaju wyzwań rozwojowych należą te opracowane przez Eriksona oraz Levinsona. Według Eriksona (1968, s. 85) na okres wczesnej dorosłości przypada szóste stadium rozwojowe, w którym jednostka staje wobec przeciwieństwa: intymność-izolacja. Właściwe rozwiązanie tej sytuacji prowadzi do ukształtowania poczucia własnej tożsamości, a co za tym idzie również do osiągnięcia zdolności wchodzenia w relacje przyjacielskie i intymne z drugą osobą. Levinson (1990, s. 35-37) kładzie natomiast nacisk na konieczność zmierzenia się w tym czasie z dylematami dotyczącymi wyboru zawodu, oczekiwaniami ze strony grupy społecznej, a także konfliktami w związku z podjętymi nowymi rolami społecznymi.

Wszystkie te wyzwania w nieodłączny sposób wiążą się ze sferą moralną funkcjonowania człowieka. Akceptacja przyjętych przez siebie norm moralnych oraz spójność pomiędzy rozumieniem ich znaczenia i stosowaniem się do nich w praktyce pozwala na właściwe określenie swojej tożsamości (Lennick, Kiel, 2007; za: Kornas-Biela, 2020). Umiejętność właściwego posługiwania się inteligencją moralną pozwala młodym dorosłym na skuteczniejsze radzenie sobie z dylematami moralnymi oraz zadaniami rozwojowymi, jakie czekają na nich na tym etapie rozwoju.

ZAKOŃCZENIE

Kiedy myślimy o moralności, rzadko zdarza się nam łączyć ją z terminem inteligencji. Tymczasem w psychologii funkcjonuje pojęcie inteligencji moralnej, która niejako spaja zagadnienia z zakresu etyki i teologii z czysto psychologicznymi mechanizmami. Wśród rozmaitych definicji inteligencji moralnej znaleźć można

i taką, która w pewnym sensie łączy obie te rzeczywistości, ponieważ zwraca uwagę na umiejętność rozróżniania dobra od zła oraz działań właściwych od niewłaściwych moralnie, a także na posiadanie moralnych przekonań i postępowania w zgodzie z nimi (Borba, 2002, s. 57).

Odpowiedzi na to, jak rozumiana jest moralność, autor podjął się, przytaczając definicje z zakresu różnych dyscyplin, takich jak etyka, teologia moralna i psychologia. Podejście etyczne skupia się na określeniu normy w kontekście danego systemu wartości, akceptowanego przez konkretną wspólnotę czy środowisko. Ujęcie teologiczne źródło moralności upatruje w rozumie ludzkim wspartym przez światło Objawienia Bożego. Natomiast perspektywa psychologiczna przygląda się mechanizmom tworzenia i klasyfikowania zachowań ludzkich w kontekście moralności. W procesie kształtowania się moralności ważnym momentem rozwojowym jest okres wczesnej dorosłości. Od strony moralnej ten etap rozwoju człowieka charakteryzuje się złożonością zadań i dylematów moralnych, przed którymi stają młodzi ludzie, a także kształtującą się u nich tożsamością. W jej skład wchodzi m.in. inteligencja moralna.

Sfera moralna, podobnie jak poznawcza, emocjonalna czy duchowa, wymaga od człowieka nieustanej troski o to, by mogła się w nim prawidłowo rozwijać. Sprawne pobudzanie komponentów inteligencji moralnej oraz nauka ich biegłego wykorzystywania w relacjach z innymi ludźmi, może usprawnić funkcjonowanie osób na tle społecznym, zarówno na gruncie terapeutycznym, jak i duszpasterskim.

Również samo pojęcie inteligencji moralnej jest zagadnieniem, które w dużym stopniu może czerpać z osiągnięć etyki i teologii. Wszystkie te dziedziny mogą się wzajemnie wspierać w opisywaniu i wyjaśnianiu owego pojęcia pod różnymi aspektami. Może to stanowić swego rodzaju pomost między tymi dyscyplinami oraz zbudować wzajemne zaufanie wobec metod, którymi posługują się w swoich badaniach.

Bibliografia:

- Bee, H. (2004). *Psychologia rozwoju człowieka*. Gdańsk: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Biesaga, T. (1998). *Spór o normę moralności*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Blasi, A. (1999). Emotion and moral motivation. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29 (1), 1-19.
- Borba, M. (2002). *Building Moral Intelligence: The Seven Essential Virtues that Teach Kids to Do the Right Thing*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Brzezińska, A. I. (red.), (2005). *Psychologiczne portrety człowieka*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Erikson, E. (1968). *Identity, youth, and crisis*. New York: Norton.
- Dziewiecki, M. (2006). Inteligencja moralna. *Studia nad Rodziną*, 1-2 (18-19), 189-194.
- Gardner, H. (2002). *Inteligencje wielorakie. Teoria w praktyce*. Przeł. A. Jankowski. Poznań: Media Rodzina.
- Gurba, E. (2011). Wczesna dorosłość. W: B. Harwas-Napierała i J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka*. (s. 287-311). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jan Paweł II. Encyklika Veritatis Splendor (1993, 6 sierpnia). W: (2011). *Encykliki Ojca Świętego bł. Jana Pawła II* (s. 455-541). Kraków: Wydawnictwo AA.
- Kisiel, P. (2006). „Normy moralne” Marii Ossowskiej a zasady życia naukowego. *Principia*, 45-46, 187-198.
- Kornas-Biela, D. (2020). Kształtowanie inteligencji moralnej dzieci jako zadanie wychowawcze rodziców. W: L. Bakiera (red.), *Rodzicielstwo. Ujęcie interdyscyplinarne* (s. 99-117). Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza.
- Lennick, D., i Kiel, F. (2005). *Moral Intelligence*. Philadelphia: Wharton University of Pennsylvania.
- Levinson, D. J. (1990). A theory of life structure development in adulthood. W: C. N. Alexander i E. J. Langer (red.), *Higher stages of human development: Perspectives on adult growth* (s. 35-53). Oxford: Oxford University Press.
- Liberska, H. i Malina, A. (2011). Wybrane osobowościowe determinanty wartościowania zadań związanych z małżeństwem i rodziną we wczesnej dorosłości. W: H. Liberska i A. Malina (red.), *Wybrane problemy współczesnych małżeństw i rodzin* (s. 97-119). Bydgoszcz: Repozytorium Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Matuszewska, M. (1997). Zmiany rozwojowe wczesnej dorosłości. *Forum Psychologiczne*, 2 (1), 31-44.
- Napiórkowski, A. (2016). *Teologie XX i XXI wieku*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ossowska, M. (1994). *Podstawy nauki o moralności*. Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.

- Ossowska, M. (2000). *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pawlica, J. (1992). Moralność i etyka – czyli ustalenie pojęć. W: J. Pawlica (red.), *Etyka* (s. 6-19). Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Rahimi, G. R. (2011). The implication of moral intelligence and effectiveness in organization. Are they interrelated?. *International Journal of Marketing and Technology*, 1(4), 62- 76.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej (1965, 7 grudnia). W: M. Przybył (red.), (2002). *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*. (s. 410-421). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Spławska, J. (2008). Poziom rozwoju rozumowania moralnego w świetle badań metodą Lawrence'a Kohlberga. *Przegląd Pedagogiczny*, (2), 107-120.
- Strus, W. (2012). *Dojrzałość emocjonalna a funkcjonowanie moralne – dysertacje*. Warszawa: Wydawnictwo Liberi Libri.
- Trempała, J. i Czyżowska, D. (2003). Rozwój moralny. W: B. Harwas-Napierała i J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka. T. 3* (s. 106-130). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Trempała, J. (red.), (2011). *Psychologia rozwoju człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Watt, M. C., Frausin, S., Dixon, J., i Nimmo, S. (2000). Moral Intelligence in a Sample of Incarcerated Females. *Criminal Justice and Behavior*, 27 (3), 330-355.
- Wicher, W. (1969). *Podstawy teologii moralnej*. Poznań: Wydawnictwo św. Wojciecha.
- Wichrowicz, C. (2002). *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Zakrzewski, J. (1984). O moralnej regulacji zachowania. *Psychologia Wychowawcza*, 27 (1), 1-16.
- Żylicz, P. O. (1996). *Samoaktualizacja a integracja moralna*. Warszawa: Fundacja ATK.

MORALITY IN EARLY ADULTHOOD – THE CONCEPT OF MORAL INTELLIGENCE

SUMMARY

Morality is an issue that, both on the theoretical side and on the practical side, functions in many areas of human activity. Adequately defining morality allows us to understand what it is and how it affects the decisions or moral choices made by individuals. The concept functions mainly on the level of ethics and moral theology, but it is also dealt with in psychology. A psychological attempt to understand morality makes it possible to relate it to the way an individual functions, based on various concepts. One of these is the conception of moral intelligence. The acquisition of moral skills and the development of moral intelligence are carried out at various stages of a person's life. This article presents the characteristics of morality in early adulthood. A theoretical analysis of the processes that occur in the moral sphere during early adulthood allows us to see how they can affect the individual and social functioning of young adults.

Article submitted: 12.05.2023; accepted: 05.06.2023.



VARIA



Słowa kluczowe: istnienie; Jam Jest, Który Jest; logika; prawda; ethosofia

Keywords: being; I Am Who I Am; logic; truth; ethosofy.

Bogusław Jasiński

Bogusław Jasiński¹

KARPACZ, POLSKA

ORCID: 0000-0001-5912-8867

IMIĘ WSZYSTKIM IMION „JAM JEST, KTÓRY JEST” – POMIĘDZY LOGIKĄ, METAFIZYKĄ A ETHOSOFIĄ

WPROWADZENIE

Na samym wstępie musimy dokonać zasadniczych uściśleń tematu i zakresu niniejszej rozprawy, albowiem dotykamy w niej problematyki wielokrotnie podejmowanej w teologii i wokół której nagromadziła się olbrzymia literatura. Trzeba zatem jasno określić całą drogę rozumowania po to, aby nie wikać się z jednej strony w zagadnienia już wcześniej opisane, z drugiej zaś, nie próbować wykładu o ambicjach całościowych, który – prawdopodobnie – z góry byłby skazany na porażkę. Wszak krążymy wokół jądra teologii chrześcijańskiej, jakim jest określenie imienia samego Boga. A pamiętajmy zarazem, że w tradycji judaistycznej (i nie tylko) nadanie lub wymówienie imienia kogokolwiek wskazywało wprost na jego naturę.

A zatem tajemnicze „imię” Boga streszczające się w owym *Jest* będziemy rozpatrywać w perspektywie filozoficznej ze szczególnym uwzględnieniem tradycji metafizycznej (rzecz jasna w rozumieniu Arystotelesa, czyli jako ontologii), możliwości logicznej definicji (tu cała tradycja definiowania tego, co *jest*, czyli z jednej

1 Bogusław Jasiński – absolwent filologii polskiej, filozofii a także Wydziału Reżyserii Dramatu Akademii Teatralnej w Warszawie. Wykładowca na wielu uczelniach w kraju i za granicą. Autor kilkunastu książek z zakresu filozofii i estetyki. Twórca i artystyczny lider grupy „Pracownia Teatru”, członek „Sztuki i Teorii”, jeden z animatorów ruchu awangardy. Pisze także opowiadania, dramaty i poezje. Adres: ul. T. Kościuszki 62, 58-540 Karpacz.

strony kwestia tzw. sądów egzystencjalnych, z drugiej zaś próba definiowania spójki *jest* sięgają dorobku mereologii i ontologii Leśniewskiego) wreszcie – w konkluzjach - mając na uwadze pewne stanowisko teoretyczne, określane przez autora jako *ethosofia*². Ale nawet takie zakreślenie pola naszych rozważań wydaje się zbyt szerokie. Wykład nasz zatem ograniczymy do problematyki li tylko definiowania oraz do jej konsekwencji, które dalej określimy jako epistemiczne i epistemologiczne możliwości rozumienia *Jest*. Dokładniejsze podanie obu tych rozróżnień rezerwujemy do końcowych partii niniejszej rozprawy, tu zaś poprzestaniemy na ich ogólnej charakterystyce.

Epistemiczny model orzekania zakłada sztywne oddzielenie podmiotu od przedmiotu wypowiedzi, zaś w sensie właśnie metafizycznym jest powieleniem kartezjańskiego modelu filozofowania, który oparty był o wyróżnienie *res cogitans* i *res cogitata*. Model epistemologiczny zaś nawiązuje do długiej tradycji transcendentalnej, która – najogólniej mówiąc – epistemiczną matrycę myślenia brała niejako w nawias i próbowała – na wzór hermeneutyczny – sprowadzić poznające i poznawane do jednej sytuacji poznawczej. Tradycję tę uzupełniamy naszym postulatem metodologicznym, to znaczy sprowadzamy ów paradygmat epistemicznego myślenia do badania, jak on działa w bezpośrednim doświadczeniu egzystencjalnym. Mówiąc prościej: miast pytać *co jest czym*, pytamy, jak to działa w nas samych. Krótko mówiąc, definicja statyczna zastąpiona zostaje w takim wypadku pokazaniem działania się problemu – jak pracuje w samym myśleniu i zarazem w planie egzystencjalnym³. W ten sposób uchylamy cały szereg pytań źle postawionych na rzecz tego, jakie konsekwencje one wywołują w nas samych. Nie pytamy zatem, czy ktoś kiedyś rzeczywiście przechadzał się boso po tafli jeziora lub suchą stopą przeszedł po dnie morza, lecz badamy, jak taka opowieść działa i jakie konsekwencje wywołuje w naszym doświadczeniu egzystencjalnym. To właśnie niżej nazywamy różnicą pomiędzy epistemicznym poziomem pytania i poziomem epistemologicznym. Od biedy też można by zaryzykować tezę, że o ile pierwszy typ wyjaśnień jest pozorny (bo odwołujący się tylko do naszego myślenia), o tyle drugi jest rzeczywisty, albowiem zmierza ku jak najbardziej rzeczywistemu *Jest*.

2 Właśnie od analizy spójki „jest” rozpoczynam wykład koncepcji *ethosofii* w książce Jasiński, 1992, § 1-13B, i in. (także wydanie angielskie przedstawione podczas *round table* Światowego Kongresu Filozofii w Brighton. W tej sprawie por. polemikę z tym stanowiskiem prof. Bogdana Suchodolskiego oraz prof. Paula Ricouera, 2014). Zagadnienie to wielokrotnie analizowałem też w swoich innych pracach, a zwłaszcza w Jasiński, 2020) oraz – w perspektywie estetycznej - Jasiński, 2016. Obszerną bibliografię nt. *ethosofii* notuje od lat Maciej Lercher.

3 Uważny czytelnik w tym miejscu zapewne wskazałby na różnicę pomiędzy logiką i dialektyką nie tylko definiowania, ale i samego myślenia. Pojęcia te wiążą jednak zbyt mocno z określonymi nurtami w historii filozofii, dlatego świadomie ich unikamy.

Po określeniu powyższych założeń metodologicznych (rozumianych analitycznie) pora przejść do metafizycznego określenia kategorii istnienia. W tym wypadku metafizyka (pojmowana jako teoria bytu, co raz jeszcze podkreślamy) pochłania nie tylko jakąkolwiek analitykę, ale i wszelkie poznanie. Wynika to poniekąd z samego przedmiotu naszego rozważania, tj. z pojęcia istnienia. Wszak istnienie posiada najszerszy zakres znaczeniowy – mówiąc nieco metaforycznie, powiedzielibyśmy nawet, że pochłania sobą nawet pojęcie wszelkiego zakresu. Innymi słowy, w tym wypadku każda metasfera traci swój sens i byt autonomiczny, albowiem staje się elementem tego, o czym mówi.

Mówiąc językiem filozofii, teoria poznania staje się więc w tym wypadku teorią komunikowania o bycie. Nawet sama filozofia może tu być traktowana jako swoista terapia z myślenia w starym stylu, gdzie coś o czymś się orzeka, poznające stoi naprzeciw poznawanego etc. To dlatego właśnie powyżej, mówiąc o poznaniu epistemologicznym, można też mówić o wiedzy sprzed wiedzy lub też o pre-refleksyjnym modelu poznawania w sytuacji poznawczej, w której poznające jest uczestnikiem poznawanego.

1. ZAPOMNIANY MODEL TEORII POZNANIA A ISTNIENIE.

Nie jest jednak tak, że ten model poznawania nie był obecny w tradycji filozoficznej. W pewnym sensie nawiązujemy tu bowiem do pojęcia *intellectus archetypus*, obecnym m.in. w filozofii Immanuela Kanta (1964, s. 387). Najogólniej ujmując, chodziło tu o immanentną rozumność w naturze, natomiast kwestią osobną była cała teoria racjonalności, która najczęściej jednak z powrotem była sprowadzana do sfery subiektywności – tak, jakby nie można było inaczej. Rzeczywiście nie było można dopóty, dopóki staliśmy na gruncie samej filozofii, dla której założycielskim mitem było rozdzielenie podmiotu od przedmiotu. W tym więc sensie poważne rozważania nad ową wiedzą bez wiedzy, jak to wyżej określiliśmy, oraz o *intellectus archetypus* jako swoistym micie racjonalnym lub raczej o utraconym raju poznawczym – otóż te wszystkie rozważania z istoty swej wyprowadzają nas poza granice samej filozofii. I – paradoksalnie – tam tylko szukać możemy pewności.

Oczywiście, wspomniane przed chwilą pojęcie *intellectus archetypus* w pewnym sensie nawiązuje do szerszej kategorii (zwłaszcza obecnej w tradycji niemieckiej) *Hintergrundwissen*, którą – na nasz użytek – tłumaczyć możemy jako wiedzę fundamentalną. Ale kolejny paradoks z tym związany polega na tym, że choć jest podstawowa, to jednak niewyraźna w języku czysto konceptualnym. Krótko mówiąc, nawiązuje do jakiejś rzeczywistości przedpojęciowej. Nie oznacza to jednak, że nie jest racjonalna. Musimy to wyrazić dokładniej: nie jest bowiem

racjonalistyczna, ale nie oznacza to, że nie jest racjonalna. O ile bowiem pierwsza zakłada substancjalne istnienie jakiejś zasady racjonalnej w naturze i świecie, o tyle druga powiada, że choć nic nie możemy na ten temat powiedzieć, to jednak mówić i myśleć na ten temat czysto racjonalnie możemy i powinniśmy, by być rozumianymi. Krótko mówiąc, przechodzimy tu (w kwestii racjonalizmu i racjonalności) od czysto metafizycznego jej ujęcia do swoistej metody wyrażania się. A to są dwie różne rzeczy. Racjonalność zapewnia nam intersubiektywność dociekań, zaś racjonalizm odsyła nas do uznania *res cogitata*.⁴ Nie zwalnia więc człowieka z używania rozumu, ale zakreśla też mu całkiem jasne granice.

Nawiasem mówiąc, właśnie tak rozumiana racjonalność daje podstawy do tworzenia teorii wiedzy, ale nie samej wiedzy. Ta bowiem dotyczy jakby zupełnie innej klasy zdań.

Powiedzieć zatem możemy, że racjonalność to określona dyspozycja podmiotu do zajmowania stanowiska i wyrażania opinii: zarówno wobec przedmiotów świata zewnętrznego, jak i wobec określonych wyrażen symbolicznych. Niemniej jednak i jedno, i drugie odbywa się w granicach tego samego życia (filozofowie powiedzieliby: danego *Lebenswelt*). Tymczasem nasza wiedza sprzed wiedzy jakiegokolwiek (lub też nasza rzeczywistość przedpojęciowa) cały ten świat opatrują jakby cudzysłowem i zadają do niego pytania. Tu dopiero pojawia się w całej swej wadze kategoria istnienia.

Rzecz jasna cała ta problematyka – sama w sobie nader złożona – była obecna na marginesach tradycyjnej filozofii i humanistyki. Wystarczy tylko wspomnieć w tym miejscu o tym, że nasza rzeczywistość przedpojęciowa (a nawet ów *intellectus archetypus*) bardzo często utożsamiane były po prostu z pojęciem mitu. I wtedy też budowano kolejne stopnie pracy rozumu i wyobraźni, a mianowicie poziom interpretacji mitu oraz – dalej – przedmiotu tejże interpretacji. To napędzało ludzką wiedzę. O ile jednak w samym micie nie ma miejsca na pytanie o racjonalność, to w przypadku rzeczywistości przedpojęciowej mówić możemy o takich lub innych stricte racjonalnych przesłankach myślenia. A to jest istotna różnica. Myślenie bowiem może być racjonalne, choć zarazem przedpojęciowe – czyli nie ujęte w kategorii rozumu konceptualnego. Krótko mówiąc racjonalne rozumienie zawarte jest jednak w samym pojęciu istnienia, ale nie racjonalizm, który stara się logikę bytu zastąpić logiką umysłu. To z kolei rodzi określone następstwa czysto metafizyczne: rozum staje się demiurgiem bytu.

4 Nawiasem mówiąc, rozróżnienie to wprowadziłem – całkiem skutecznie, jak się wydaje, jako narzędzie analityczne – przy dyskusji z zasadą racjonalizmu u Karla R. Poppera (patrz Jasiński, 1997b).

2. ZASADA ZASAD I HISTORIA

Poruszane tu zagadnienia rzucają też swe światło na pojmowanie samej historii i historyczności. Otóż historia rozumiana w sposób fundamentalny, czyli ściśle obiektywny, staje się w pewnym sensie czymś absolutnym – dziejącym się poza wolą człowieka. A nawet więcej: człowiek podlega jej prawom i skutkom. Natomiast sama historyczność jest już obszarem świadomego działania człowieka i wyznacza tym samym przestrzeń życia. Ale gdyby nawet obstawać przy terminie „historia”, to i tak okaże się, że pojmowany konsekwentnie uwalnia się od ludzkiego pierwiastka i zamienia się bądź w los, bądź w prawo, które obraca całym światem. Krótko mówiąc, termin ten zostaje zniesiony, a w sensie językowym „wybucha”, albowiem nie ma już nic wspólnego z historią. Jeśli jednak jest nadal używany, to tylko z uwagi na swą historyczność, czyli tworzenie historii. Tak oto po raz kolejny pewien fundamentalizm, obiektywizm i pewna absolutność zostały wypchnięte poza dzieje.

Nawet jeśli filozofia zaczyna się zajmować historią, to w gruncie rzeczy staje się tylko swoistym sposobem komunikacji, czyli uzgadnianiem prawdy. Mówiąc o swoistości tej komunikacji mamy na myśli to, że i ona sama jest „historyczna”. I znowu wraca z dalekiej wędrówki postać Jana Jakuba Rousseau, który przypomina o wadze umów i konwencji. Innymi słowy samo pojęcie historii staje się tu zestawem określonych form myślenia, czyli przejawów historyczności. Tym jednak co nas tu najbardziej interesuje, jest zastępowanie tych form w jeden określony model, który czyni z niej właśnie prawo. To wtedy historia zamienia się w pojęcie losu.

Powyższe rozróżnienie prowadzi nas do kolejnego twierdzenia, a mianowicie tak pojmowana historia staje się wypadkową historycznych działań (czyli owej historyczności). Mimo to jest pewnym konstruktem umysłowym, ponieważ powstaje na drodze operacji czysto intelektualnej.

Nie ma więc najmniejszego sensu rozprawiać w takim świecie o rzeczywistości przedpojęciowej, albowiem co najwyżej zostanie ona ochrzczona mianem mitu. Wszak rozpoczynamy rozmowę nie tyle o pewnych ponad kulturowych kwestiach, ile bardziej – trzymając się tej poetyki – o kwestiach jeszcze przed-kulturowych lub może nawet pod-kulturowych. Ale przecież tylko takie pytania pozwalają cokolwiek sensownego powiedzieć o samej kulturze, ponieważ wyzwalają nas z kielatu samotłumaczących się procedur.

Daleko zatem jesteśmy zarówno od pojęcia istnienia, jak i powszechnego prawa, które organicznie je przenika. Okazuje się więc, że pojęcia historii, historyczności oraz losu, który bywa utożsamiany z pojęciem prawa, stają się przejawami życia, czyli jego określonymi formami.

3. „UWAŻAM, ŻE JEST” I JEST – SĄDY I PRZEKONANIA

O ile zdania na temat rzeczywistości przedpojęciowej, a raczej – mówiąc dokładniej – zdania, które z niej wynikają (czyli nie odbijają jej tak, jak to jest w teoriach mimetycznych) są przekonaniem, o tyle zdania, które sformułowane są na gruncie wiedzy, stają się sądami. Na przekonania składa się nie tylko jakaś *ratio*, ale również przeczucia i intuicje, które wprost wyrażają istnienie. Inaczej jest z sądami; te z kolei wiernie odzwierciedlają swój przedmiot i do tego na bazie dotychczasowej wiedzy.

3.1. Między rzeczywistością przedpojęciową a formą

Przekonania zazwyczaj mają postać: „uważam, że”, „jestem przekonany, że”, „mniemam, że” – innymi słowy zawiera się w nich nie tylko element sądu o czymś, ale również dodatkowo pewien element asertywny. To właśnie w tej przestrzeni pomiędzy sądem a jego ujęciem w przekonaniu możemy szukać owej rzeczywistości przedpojęciowej. Dopiero tu robi się miejsce, gdzie manifestować się może samo istnienie. Czyli jeszcze przed pojęciem, przed wiedzą i przed kulturą.

Dlatego ujawnia się tu rzeczywistość poza formą, do której zazwyczaj przyzwyczaiło nas życie. O ile zatem sąd zawiera bezpośrednio swój przedmiot, to przekonanie odsłania, jak on w ogóle jest możliwy. Dalej: sąd z jednej strony występuje po stronie psychicznej, z drugiej zaś po stronie fizycznej – kiedy to wskazuje na swój przedmiot. Inaczej przekonanie. Tutaj całe twierdzenie zwrócone jest do wnętrza wypowiadającego je. I dlatego przekonanie wcześniej niejako musiało zamknąć sąd w cudzysłów.

Sąd zatem ma charakter relacyjny, bo o czymś orzeka; natomiast przekonanie zdaje sprawozdanie z takiego orzekania. Można rzec, że dokumentuje sąd – rejestruje coś, o czym wcześniej orzeczono. W pewnym więc sensie zadaje do niego pytanie i bada warunki jego powstania oraz funkcjonowania. I co najważniejsze: bada, jak działa w nas samych, czyli w określonym doświadczeniu. Przekonanie zatem czasowo jakby uchyla kwestie prawdziwości (przynajmniej w ustalonym sensie tego słowa) i stara się na bazie doświadczenia ustalić z jednej strony jak dany sąd ma się do samego istnienia, z drugiej zaś jak pracuje w naszym doświadczeniu egzystencjalnym – czyli jakie skutki wywołuje.

Przekonanie może też być zbiorem sądów i wtedy staje się bazą do określonych nawyków myślenia i – w konsekwencji – działania. (O naturze nawyków i nastawień pisałem w pracy „Metafizyczne uzasadnienie moralności”).

W sądach zatem mamy do czynienia z pewnymi przedstawieniami i obrazami świata zewnętrznego, natomiast przekonania w całości zwrócone są do wnętrza

człowieka i w rezultacie badają same sądy: nie tylko pod względem ich formy i wewnętrznej spójności, ale przede wszystkim, jak one działają w nas samych. Krótko mówiąc pytanie: *co to jest* zastępuje pytaniem *jak to działa*. W ten sposób uwalniają z przedmiotu samo istnienie, odsłaniają procesy, a nie stany.

O ile w sędzie mamy zazwyczaj do czynienia z jego przedmiotem, cechami tego przedmiotu oraz z ich wzajemną relacją, o tyle przekonanie bada, jak one w ogóle się nam zjawiają, jak są możliwe i co czynią w doświadczeniu.

Warto też zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną różnicę między sędami a przekonaniem. Tym razem pochyłamy się nad konkretnym ich wyrazem. Jest oczywiste, że przedmiotowi sądu odpowiada podmiot zdania, cesze dany orzecznik, zaś relacji, która je łączy, łącznik w postaci spójki logicznej potwierdzającej lub zaprzeczającej to, o czym się mówi. Zupełnie inaczej takie orzekanie przebiega w przypadku przekonania, a mianowicie trudno tu nawet mówić o jakimkolwiek orzekaniu, bardziej zaś o dawaniu wyraz czemuś. Krótko mówiąc milczącym bohaterem przekonania jest właśnie owa relacja pomiędzy przedmiotem a orzecznikiem sądu, czyli owa spójka *jest*. Tyle tylko, że w ostateczności prowadzi to do alternatywy: albo coś (o czym mówię) jest albo nie jest. I nie ma tu, bo być nie może żadnej drogi pośredniej. Wynika to z logiki samego bytu, a nie z logiki opartej o jakiegokolwiek *tertium non datur*. Raczej zamiast logiki w tym wypadku lepiej byłoby mówić o pewnym porządku.

I wreszcie ostatni ważna różnica pomiędzy sędami a przekonaniem. Otóż sądy kreują pewną realność psychoabstrakcyjną i w tym sensie nie należy ich uzasadniać psychologicznie. Zauważył to już Franz Brentano, a za nim Edmund Husserl, otwierając tym samym drogę do całej antypsychologizacyjnej rewolwy w humanistyce⁵. Inaczej zaś jest z przekonaniem. Te bowiem nawet tę pozornie obiektywną rzeczywistość wielkości logicznych traktują jako wytwory ludzkiej psychiki ustanowione po to, by porządkować materię życia. Dlatego zaglądną poza nią, odnajdując w głębi samo istnienie. Przy czym odsłaniają je spoza form życia, a nie ustanawiają je lub kreują je. A to zasadnicza różnica. Jej konsekwencje będziemy tu śledzić w wielu kontekstach. Bo ma ona swoje bezpośrednie przeło-

5 *Die Prolegomena zur reinen Logik, welche den einleitenden Teil der Logischen Untersuchungen bilden, wollen einer neuen Auffassung und Behandlung der Logik den Weg bahnen... So suchen die Prolegomena ... die Idee einer reinen Logik neu zu beleben, aber auch neu zu gestalten*. Husserl „Selbstanzeige der Logische Untersuchungen“, cyt. według Husserl, 1975, s. 261; por. także Husserl 1913, s. 15: „Die reine Logik ist das wissenschaftliche System der idealen Gesetze und Theorien, welche rein im Sinne der idealen Bedeutungskategorien gründen, d. h. in den fundamentalen Begriffen, welche Gemeingut aller Wissenschaften sind, weil sie in allgemeinsten Weise das bestimmen, was Wissenschaften in objektiver Hinsicht überhaupt erst zu Wissenschaften macht, nämlich Einheit der Theorie. In diesem Sinne ist die reine Logik die Wissenschaft von den idealen, Bedingungen der Möglichkeit, von Wissenschaft überhaupt, oder von der idealen Konstitution der Idee Theorie“, także Husserl, 1975, s. 262.

żenia na sposób rozumienia nie tylko moralności i etyki, ale także teologii, filozofii oraz sztuki.

3.2. Ani sąd, ani przekonanie, lecz To lub Się

Spróbujmy nasze rozważania wokół natury sądów oraz przekonań zinterpretować w kategoriach i języku proponowanym w niniejszej rozprawce (to zaś wynika z naszych podstawowych ustaleń poczynionych w pracy „Tezy o ethosofii/ Theses on ethosofy”). Czynimy to kosztem pewnych szczegółowych analiz, które tu pomijamy, mając na celu przede wszystkim sformułowanie wniosków znacznie dalej prowadzących – ku pewnym metafizycznym uzasadnieniom zarówno samego *Jest*, jak i – konsekwentnie – moralności.

Dotychczasowa refleksja na temat natury sądów oraz przekonań w gruncie rzeczy zatrzymała się na wyodrębnieniu dwóch klas zdań. Za pierwszą uznać musimy zdania typu: „Śnieg jest biały”, w których – kategoricznie niemal – w jednym stwierdzeniu przedstawiano przy pomocy relacji potwierdzającej lub zaprzeczającej wzajemne odnoszenie się pewnych przedstawień (tu: śniegu i białości). Przyzwyczajano nas od wieków, że taka forma sądu jest nie tylko najprostsza, ale i zaiste właśnie kategorična, bo łączy podmiot z orzecznikiem. Rzecz jasna ten typ sądenia odwoływał się do całego systemu wiedzy stricte racjonalnej wraz ze wszelkimi konsekwencjami filozoficznymi, jakie z tego wynikały. Jakimi? Jak, na przykład, arbitralne rozdzielanie podmiotu i przedmiotu, wyodrębnienie (a nazwano to emancypacją) sfery czysto rozumowej, co kulminowało w koncepcji *res cogitans* i *res cogitata*, wreszcie stworzenie całej matrycy myślenia opartej o logikę. To na tej też podstawie sformułowano w końcu samą koncepcję wiedzy (aż do *Wissenschaftslehre*). Nic zatem dziwnego, że sąd taki musiał być formą w naszym rozumieniu, a więc nie tylko akceptowaną przez materię życia, ale wręcz samą tę materię współtworząc. To wzajemne sprzężenie samo w sobie jest fascynujące i niewątpliwie wymagałoby osobnego rozpatrzenia. Wreszcie – co także wpisuje się w kontekst naszych metafizycznych rozważań o porządku życia – sąd taki z natury swej musiał być kategoričný, albowiem nie dość, że odwoływał się do logicznej zasady *tertium non datur*, to jednocześnie – już poza sferą czysto formalnego myślenia – musiał uzasadniać (właśnie: kategoricznie) ontyczność⁶ samego życia. A zatem w naszym rozumieniu był jeszcze jedną formą – tym razem najbardziej wyrażoną, albowiem służył jako uzasadnienie wszelkich innych form.

6 Rozróżnienie na ontyczność i ontologiczność wprowadzałem i posługiwałem się nim w innych pracach, jak np. Jasiński, 2015. Ogólnie mówiąc, o ile ontyczne doświadczanie bytu właściwe było w modelu epistemicznym, o tyle ontologiczne w modelu epistemologicznym. Nigdy jednak nie chodziło tu i nie chodzi tylko o słowa i terminy, lecz o fundamentalne kwestie związane z doświadczeniem egzystencjalnym.

Przełomem w takim pojmowaniu natury sądów było niewątpliwie odkrycie natury przekonań, które nasze wyjściowe zdanie zamieniały w zdanie: „Uważam, że śnieg jest biały”. Jak wiadomo, to z kolei kulminowało w koncepcji asercji. W naszym zaś rozumieniu ożywiało całą sferę rzeczywistości przedpojęciowej, wielokrotnie tu przywoływaną.

Ale przecież zarówno natura sądów, jak i natura przekonań, stanęły z czasem przed ścianą, której nie mogły przekroczyć, a mianowicie nie mogły sobie poradzic ze zdaniami typu: „Jest biało” lub po prostu: „Bieleje”. Zdania takie próbowano konwertować na naturę sądów i wtedy konstruowano jakiś podmiot domyslny lub też domyslny orzecznik – tylko po to, aby je w ogóle jakoś wytłumaczyć. Ale gdyby nawet iść tym tropem, to wtedy zdanie nasze musiałyby przyjąć formę: „Białość bieleje”⁷. Krótko mówiąc docieramy do granicy językowej i gramatycznej kompetencji takiego myślenia; jakby zagłędamy na drugą stronę wypowiedzi, gdzie – teoretycznie – powinien wybrzmieć sam byt jako taki.

Co to znaczy dla naszych wywodów na temat poszukiwania metafizycznego uzasadnienia nie tylko wszelkich sądów, ale przede wszystkim samej moralności? Otóż oznacza to, że zarówno filozofia, jak i nauka w ogóle cały czas szukają podmiotu dla tego typu zdań. Rzecz jasna w istocie chodzi tu o udostępnienie miejsca dla głosu samego istnienia. A nawet choćby o zlokalizowanie możliwości takiego wolnego miejsca. Szukamy wszak w systemie naszego myślenia dotychczasowego – czyli ciągle w tej samej matrycy, zdefiniowanej, najogólniej mówiąc, oderwaniem sfery podmiotowej od sfery przedmiotowej. Albo zatem ponawiać będziemy (raczej bezskutecznie) ciągle to samo pytanie o to miejsce i o możliwość pochwylenia *szmeru samego istnienia*, albo też po prostu pokusimy się o zmianę całej tej matrycy. Przed takim właśnie dylematem tu stoimy. Samo jego uświadomienie już jest krokiem w kierunku jego rozwiązania. Formą tego uświadomienia jest myśl, że nasz język wypowiedzi i jego gramatyka dopuszczają tylko takie rzeczy i zdarzenia, które dadzą się pomyśleć. Poza nimi nie ma nic. Czyli nic.

Raz jeszcze pochyłmy się na naturę tych zdań. Chodzi w gruncie rzeczy o zbadanie możliwości formułowania zdań zarówno bezpodmiotowych, jak i bezorzecznikowych. Mówiąc najkrócej: tym razem chodzi ani nie o sąd, ani też o przekonanie, ale o jakieś To, a również o jakieś Się. Bo zapewne chcemy mówić nie tylko o tym, co jest, ale i o tym, co się dzieje i wydarza. Dla obu tych znaczeń tego samego

⁷ Zupełnie kuriozalnie tego typu rozumowanie musiałoby wyglądać w przypadku zdania: „Bóg jest”. Mamy bowiem do czynienia ze zdaniem bezorzecznikowym, w którym – wbrew naturze samych sądów – w stwierdzanym zawiera się samo stwierdzające. Słusznie zauważa w pewnym momencie Friedrich Schleiermacher, że właściwym podmiotem w takich zdaniach staje się chaos.

gdzie indziej zarezerwowaliśmy właśnie *jest*. Gdyby jednak ten typ orzekania (po-
wtarzam: bezpodmiotowy i bezorzecznikowy) nazwać sądem egzystencjalnym, to
prawdopodobnie posunęlibyśmy się za daleko – nb. pozostając cały czas na gruncie
dawnej gramatyki wypowiedzi i starej matrycy logicznego myślenia. A jest ona ze
wszech miar apodyktyczna – tak, jak kategorycznymi nazwać musieliśmy naturę
samego sądenia. W obu zaś przejawia się przemoc form życia, które muszą za
wszelką cenę siebie same uzasadnić.

3.3. Podwójna alternatywa: prawda lub fałsz oraz istnienie lub nieistnienie

Kwestia opisu różnic i wzajemnych związków pomiędzy sądami a przekonania-
niami wymagałaby w gruncie rzeczy odrębnego studium. Tutaj zaś przedstawia-
my je wyłącznie w perspektywie badań nad kwestią istnienia oraz metafizyczny-
mi przesłankami moralności. W końcowych partiach tego punktu trzeba jeszcze
zwrócić uwagę na kwestię podwójnej alternatywy, która je określa i na swój sposób
definiuje. A mianowicie, o ile dla sądów ostatecznie rozstrzygającą sprawą dla ich
przyjęcia lub odrzucenia staje się alternatywa „prawda lub fałsz”, rzecz jasna defi-
niowana właściwą im logiką, o tyle dla przekonań taką alternatywą staje się roz-
strzygnięcie: „istnieje lub nie istnieje”. Dlatego w tym drugim przypadku mówiliśmy
o alternatywie gruntownej, a nawet więcej, o alternatywie obciążonej bezpośrednio
sankcją ontologiczną. Dzieje się tak jednak tylko wtedy, kiedy przekracza ona for-
my, to znaczy bierze je w nawias i staje twarzą w twarz z samym niezapśredniczo-
nym niczym bytem.

4. KŁOPOTY Z DEFINICYJNYM UJĘCIEM ISTNIENIA

Ponieważ nie da się zdefiniować pojęcia istnienia, nie da się także podać defi-
nicji przedmiotu. W przypadku istnienia nie jesteśmy w stanie posłużyć się jakim-
kolwiek terminem go definiującym, albowiem to, co definiowane, posiada najszerszy
z możliwych zakresów. Podobnie dzieje się w przypadku definiowania przed-
miotu, ponieważ i tu musimy posługiwać się terminami definiowanymi. Z takiego
paradoksu – jak wiadomo – częściowo wybrnął Alexius Meinong, który przyjął, iż
przedmiotem jest ogół tego, co istnieje (Meinong, 1968, s. 21). A zatem kwestia defi-
niowalności przedmiotu została tu zepchnięta na plan dalszy (mimo szczegółowego
wyróżnienia przez Meinonga różnych klas przedmiotów). W tym też sensie kłopot
z definicyjnym ujęciem przedmiotu jest analogiczny z kwestią definicji samego ist-
nienia. Czy na pewno?

4.1. Jest „jest” i ethos istnienia

Powinniśmy zatem przyjąć, co raz jeszcze podkreślamy, że istnienie jest pojęciem niedefiniowalnym. Przynajmniej w sensie tradycyjnej logiki i filozofii. To, co istnieje – istnieje: prawdopodobnie na tym stwierdzeniu powinniśmy poprzestać. I dalej: albo coś istnieje, albo nie istnieje – tyle tylko, że taka gruntowna alternatywa przekracza granice tautologii i logiki, ponieważ nie tyle orzeka o czymś, ile bardziej daje świadectwo czemuś. Mówiąc wedle rozróżnień wyżej przeprowadzonych, jest ona przekonaniem, a nie sądem. Dlatego sama jest wyrazem bytu i jego przedstawicielem. Nic dziwnego zatem, że sprawą znacznie bardziej poważną jest zajmowanie się tym, co jest, a nie tym, czego nie ma. Do tego celu powołaliśmy kiedyś *ethosofię*, która z definicji niejako zajmuje się tym, co istnieje, ponieważ to, co nie istnieje – nie istnieje. To ma być oczywiste⁸.

W tym miejscu odwołać się musimy również do naszych wcześniejszych wywodów w obszernym studium „Czytanie »Psalmów«”⁹ na temat pojęcia prawa. Otóż starotestamentowe prawo czytamy w kontekście pojęcia *ethosu* greckiego, tyle tylko, że nadajemy mu specjalne znaczenie. *Ethos* to nie tylko „zwyczaj” lub „obyczaj” (jak to zwykło się przyjmować w literaturze Zachodu), ale również posiadanie miejsca w bycie, zakorzenienie w istnieniu powszechnym (greckie *etoi*).

Najogólniej mówiąc, przyjmujemy, że *ethos* istnienia jest tym, co istnieje. Ale nie tylko w sensie: „ogół tego, co istnieje” (jak u Meinonga), ale również w sensie: „organiczny porządek wszystkiego, co jest”. A zatem mowa tu o tym, co nie tylko jest, ale i jest w określonym łańdź. To wyczerpuje zakres pojęcia *ethosu* istnienia. W tym sensie powiedzieć możemy, że *ethos* istnienia jest podstawową racją istnienia tego, co istnieje. Tautologiczność tych twierdzeń jest oczywista, bo inna być nie może. Ale zarazem oddaje ona maksymalistyczny wymiar takiej ontologii. Skoro wobec tak ujmowanego istnienia bezradna jest logika i sama teoria poznania zorientowana przedmiotowo, to pozostaje nam kwestia oczywistości bytu – tej niewzruszonej pewności, której zaprzeczyć się po prostu nie da. Tak właśnie jawi się nam to twierdzenie, iż jest „Jest” i które odsłania nam zarazem zasadę wszystkich zasad, czyli cześć dla istnienia. W pewnym też sensie jest również wyrazem wiedzy sprzed wiedzy, czyli jednak owej rzeczywistości przedpojęciowej.

8 Nb. kwestia oczywistości ma tu wiele wspólnego z poznaniem bezzałożeniowym, aż nadto dobrze opisanym w literaturze filozoficznej. Por. w tej kwestii również hasło E. Husserla: *zu den Sachen selbst*, które jest fenomenologiczną artykulacją idei bezzałożeniowości.

9 Fragmenty publikowane m.in. w „Homo Dei” nr 2, 3, 4, 2017 oraz „Homo Dei” nr 1, 2, 2018 a także w książce, Jasiński, 2022.

4.1.1. Bezradność logiki

Przedstawmy jednak dokładnie tę bezradność logiczną wobec kwestii istnienia. Zaczniemy od obecnego w tej tradycji rozróżnienia na bycie i istnienie, które sprowadza „jest” do logicznej spójki. Wyrażenie: „ten śnieg jest biały” wcale nie jest tym samym, co „ten biały śnieg istnieje”. To drugie twierdzenie (wzbogacone asertywnością) odsyła nas do rzeczywistości pozallogicznej. Trudno jednak znaleźć „logiczne” przejście od jednej do drugiej. Ten brak komunikacji między jednym a drugim jest w istocie określeniem skoku od niewiedzy do wiedzy, co będzie jeszcze rozpatrywane niżej. Dlatego w tym miejscu pojawia się nasza kategoria oczywistości bytu, która z istoty swej jest nie tylko pozallogiczna, ale i pozafilozoficzna.

Tu natomiast poświęćmy słów kilka omówieniu innego rodzaju owej bezsilności logiki w określaniu rzeczywistości poza logicznej. Przede wszystkim wynika z niej niemożność ścisłej formalizacji niektórych przynajmniej problemów filozoficznych. Tak się dzieje w przypadku formalizacji teorii prawdy¹⁰. Innymi słowy, nie da się oddać językiem logiki pojęcia prawdy rozumianej w sensie filozoficznym. Co najwyżej tę ostatnią można badać pod kątem spójności wewnętrznej.

A jeszcze bardziej wyraźnie widać ten problem w przypadku próby opisu przy pomocy logiki zmian w języku nauki¹¹; tu logika nader wyraźnie rozchodzi się z teorią poznania. Załóżmy, że przy pomocy aparatu logicznego próbujemy opisać niektóre przynajmniej zagadnienia teoriopoznawcze, w szczególności kwestię zmian w teoriach naukowych. Sprowadza się to do pokazania, jak wzbogaca się sam język nauki, a więc jak stare pojęcia i kategoria zostają wzbogacone o kategorie nowe. Innymi słowy, język nauki epoki późniejszej zawiera w sobie (z zachowaniem kategorii syntaktycznych) nie tylko wyrażenia epoki wcześniejszej, ale i wyrażenia nowe – na gruncie wszak tej samej standardowej formalizacji. Innymi słowy, każde wyrażenie proste języka wcześniejszego jest również wyrażeniem prostym języka późniejszego (rzecz jasna przy zachowaniu – co podkreślamy – kategorii). Krótko mówiąc, cały aparat pojęciowy „starej” nauki musi być zawarty w aparacie nauki „nowej”. Sama zaś zmiana pozostaje dla logiki nieuchwytna, czyli niedefiniowalna. Trzeba by było bowiem przy próbie opisu takiej zmiany zmienić wyjściowe założenia dotyczące pojęcia języka nauki „późniejszej”, co na ogół się nie zdarza. Nie mówiąc już o tym, że zupełnie niewykonalne jest oddanie analizą logiki zmian paradygmatycznych w nauce – tu bowiem pękają sztywne gorsety formuł logicznych.

10 Wykazali to błyskotliwie Black, 1967 oraz Strawson, 1967). Wynika z ich dociekań, że nie istnieje żadna formalizacja teorii prawdy na przykładzie semantycznej teorii prawdy Alfreda Tarskiego. Tu milczy albo logika, albo filozofia i wydaje się, że granica ta jest dla obydwu nieprzekraczalna.

11 W tej kwestii por. Suszko, 1957, str.: 2-3. Zagadnienie to poddałem analizie w Jasiński, 1997c, s. 161-169.

A to one przecież stanowią o naukowości wiedzy. Mówiąc krótko, jeśli zapis formalny jest w stanie uchwycić pewne zależności na płaszczyźnie synchronicznej, to jego użyteczność w opisie zjawisk w ich przebiegu diachronicznym staje się wątpliwa.

Konkludując, mamy zatem dwa poważne ograniczenia w formalnym opisie rzeczywistości poznawanej. Raz wtedy, kiedy stajemy wobec przedmiotów obiektywnych, czyli pozalogicznych: tu nie ma i być nie może przejścia od logiki do ontologii. Bo ma ono naturę skoku od niewiedzy do wiedzy – przynajmniej tej wiedzy, za jaką ją zazwyczaj uważamy w życiu. I dwa – język formalnego opisu pęka wtedy, kiedy musi oddać naturę zmiany i rozwoju w nauce.

4.1.2. Perspektywa ontologiczna

Przejdźmy teraz do ontologicznej perspektywy opisu istnienia. Widzimy już, że ethosem nie są dowolne wartości i ideały, dotyczące „świata w ogóle”, „życia w ogóle” lub „człowieka w ogóle”, lecz tylko te wartości i te ideały, które dotyczą samego istnienia. Tylko tak można domknąć oczywistość tego twierdzenia.

Ethos w tradycji filozoficznej rozumiano w sposób dwojaki. Po pierwsze, ethosem nazywano te wzorce i normy postępowania (obyczajów i życia wśród ludzi), które człowiek nabywa wraz z procesem wrastania w społeczeństwo. Jest to proces świadomy, oparty o swoistą wiedzę. Po drugie, przez ethos rozumiano ten zespół wartości, które człowiek – przez sam fakt swego istnienia – przyjmuje go niejako bezwiednie. Pierwszy typ opiera się na procesach świadomych, drugi na procesach nieświadomych. W przypadku pierwszym ethos przychodzi z zewnątrz, w drugim zaś odnajdujemy go wewnątrz sfery istnienia życiowego. Jest to różnica między transcendentnym a immanentnym punktem widzenia. Ethosoficzne rozumienie ethosu wychodzi od drugiego sposobu pojmowania tej kategorii. Nawiązujemy w ten sposób do naszych rozważań o rzeczywistości przedpojęciowej, o wiedzy sprzed wiedzy oraz o naturze przekonań, które były przedmiotem poprzedniego punktu¹².

Widzimy więc, że i wspomniana wyżej ethosofia nie może być tradycyjną filozofią. Filozofia bowiem się wyczerpała. Wybór jakiegokolwiek stanowiska teoretycznego w filozofii jest w świetle naszych powyższych uwag swoistym aktem wiary. Żadnego bowiem stanowiska teoretycznego w filozofii nie da się całkowicie uzasadnić. Trzeba je tylko przyjąć – jest to bowiem kwestią założenia i jego konsekwencji.

¹² Co ciekawe, taki sposób patrzenia na tradycję filozoficzną zaowocował w moim rozróżnieniu na introsofię i extrasofię, który przeprowadziłem w książce Jasiński, 1997a. Oba te pojęcia traktowałem jako narzędzia analityczne do badania dziejów filozofii, to znaczy miast ustalonych podziałów na filozofię idealistyczną i filozofię materialistyczną (wraz z wszelkimi możliwymi pochodnymi tego podziału) wprowadziłem podział na nurt właśnie introsoficzny i extrasoficzny. To pozwala niewątpliwie inaczej porządkować całą historię myśli filozoficznej i nie tylko.

W ethosofii tymczasem proponujemy odmienny porządek. Wychodzi się tu od tego, co istnieje. I co zarazem doświadczane jest jako oczywiste. Założenie może być rozumiane jako zarazem uzasadnienie i na odwrót (oczywiście w tradycyjnym języku filozoficznym).

Następujące po sobie koncepcje filozoficzne nie dają żadnych pewnych odpowiedzi. Dopiero – paradoksalnie – w pęknięciach filozofii, w przerwach, szczelinach między kolejnymi koncepcjami pojawia się ethos istnienia. Zadaniem ethosofii jest wydobyć ethosu istnienia poprzez eliminację metasfery istnienia, do której należy i którą zarazem uzasadnia filozofia sama.

Filozofia oparta jest – zauważmy, i co już podkreślaliśmy wyżej – o podstawowy dualizm przedmiotu i podmiotu. Nie da się pomyśleć filozofii bez tego dualizmu. Dualizm ten jest jednak w istocie formą niewiedzy, albowiem nie wynika z istnienia, które jest samoistne, realne i jedno – dualizm ten traktować więc musimy jako wymyślony.

Wszak założeniem i milczącą podstawą każdej tezy filozoficznej – zgodnie z wymogami logiki, na której filozofia właśnie się opiera – powinna być teza dokładnie przeciwna, tj. nie-filozoficzna, w przeciwnym bowiem wypadku pierwotna teza filozoficzna nie będzie należycie uzasadniona – chyba że przez tautologię, a tę trudno przyjąć za jakiegokolwiek uzasadnienie. A zatem, w takim wypadku, każda taka teza filozoficzna staje się czysto deklaratywna, na zasadzie: jeśli A, to... A. Nie istnieje jednak jakiegokolwiek logiczne przejście – a takiego właśnie żąda sama filozofia – od niewiedzy do wiedzy, od nie-filozofii do filozofii. I dlatego filozofia w swej istocie musi pozostać całkowicie deklaratywna. Stała się co najwyżej ekspresją osobowości filozofa, światem całkowicie zakleszczonym w słowach i pojęciach... filozoficznych; jako taka właśnie w całości należy do metasfery istnienia i zarazem sferę tę tworzy. Filozofia jest więc oparta na tautologii i nie może istnieć po eliminacji tautologiczności myślenia. To jest wewnętrzna sprzeczność, która niejako z definicji ją rozsądza: z jednej bowiem strony wymaga myślenia opartego o zasady logiki, z drugiej zaś skazuje samą siebie na brak jakiegokolwiek logiki, ponieważ musi zaakceptować tautologiczność swych dociekań.

Eliminacja natomiast, o której wyżej wspomnieliśmy, jest szczególną formą eliminacji całej metasfery istnienia, której dokonuje ethosofia. Ethosofia nie tylko zrywa z poziomem istnienia filozofii, ale również wskazuje jej źródła i przyczyny.

Traktujemy zatem filozofię jako element całej metasfery istnienia. Metasfera istnienia jest domeną świata zreprodukowanego, a to jest przestrzeń istnienia życiowego. Żyjemy całkowicie zanurzeni w świecie zreprodukowanym – człowiek stworzył wokół siebie naturę zreprodukowaną, której materia, choć jakościowo inna od pierwotnej, utkana jest na podstawie mniemań o tej ostatniej. Rządzą nią tak samo

twarde zasady, jak prawo w pierwszej. Ta zreprodukowana natura jest na tyle gęsta i nieprzezroczysta, że uniemożliwia autentyczny dialog z naturą pierwotną.

Wszak co najmniej od Galileusza przyjęto za synonim badań naukowych rozumieć badanie tylko tych procesów i zjawisk, które potrafimy zreprodukować. Dziś dokonano na tej drodze znacznego postępu – zaczęto przedmioty badań stwarzać, traktując je jako naturalne. Nasz świat stał się więc światem zreprodukowanym, wszystkie zaś reguły, jakie w jego zamkniętej przestrzeni ustanawiamy są w istocie przypadkowe, albowiem są wymyślone – są przecież wynikiem umowy. Granice tego świata wypełnia metasfera istnienia.

Ethosofia tymczasem znosi metasferę istnienia i restytuuje samo istnienie za pomocą eliminacji form życia (ograniczenie, powstrzymanie)¹³. Usiłuje ona odnaleźć zagubioną konieczność, która przewija się w istnieniu życiowym człowieka, i która wynika z samego istnienia. Konieczność ta zarazem określa miejsce w bycie, które zajmujemy faktycznie. To jest ethos.

Natura zreprodukowana rozwija się już według swoich, sobie tylko właściwych prawidłowości. I tak człowiek, choć wyemancypował się z natury pierwotnej, popadł w niewolę natury zreprodukowanej, której – paradoksalnie – sam jest całkowitym twórcą. Ethosofia, wobec powyższego, wskazuje na kierunek drugiej emancypacji człowieka, emancypacji od niego samego, a ściślej, od jego wytworów, które nim zawładnęły¹⁴.

Wróćmy do zagadnień związanych z naturą zreprodukowaną. Otóż natura ta nie jest bynajmniej ani racjonalna (choć stworzona przez rozum człowieka w imię racjonalności), ani też bezpieczna (choć stworzona w imię bezpieczeństwa). Rządzi nią przypadek, który nazwano Losem. I choć utkana jest z sensów, które człowiek nadał naturze pierwotnej, to jednak sama tak się zachowuje (funkcjonuje), jakby była pozbawiona jakiegokolwiek sensu. Dalej: choć stworzona jest z układu wartości, sama sobą wartości żadnych nie przedstawia (nie można bowiem powiedzieć, że sam fakt istnienia natury zreprodukowanej jest wartością) – a wprost przeciwnie: wartości depreczuje i obraca w antywartości. Choć jest tworem świadomości,

13 Każde z tych pojęć było przedmiotem osobnych dociekań w cytowanych już „Tezach o ethosofii”. Tu musimy z konieczności zachować pewną powściągliwość w dalszym badaniu, albowiem w przeciwnym wypadku utracilibyśmy z pola widzenia główny temat niniejszej rozprawy.

14 Prekursorskim wyrazem tych tendencji w filozofii współczesnej jest najważniejszy w niej nurt demistyfikujący metasferę istnienia, którego wyrazem są zarówno badania współczesnych marksistów nad „świadomością fałszywą”, jak i badania fenomenologów nad „nastawieniem naturalnym”, egzystencjalistów nad „życiem nieautentycznym” oraz psychoanalityków nad „id”. Filozofia współczesna tym samym odkryła samą siebie, tj. fakt, że nie prowadzi jakiegoś wymagowanego dialogu z naturą, lecz raczej monolog sama ze sobą. Wszystkie zatem odkrycia, których dokonywała, nie przekraczały jej własnych granic – granic, które zarazem stały się granicami wszelkiego dyskursu teoretycznego.

nie da się już ogarnąć świadomością. Choć powstała jako środek do sterowania procesami zachodzącymi między człowiekiem a naturą pierwotną, sama nie da się już sterować żadnymi dyrektywami – ani modlitwą o lepsze jutro, ani też decyzjami ściśle racjonalnymi.

Filozofia jest więc produktem natury zreprodukowanej. Człowiek stworzył system pojęciowy, który miał tłumaczyć i racjonalizować naturę, tymczasem system ten sam stał się naturą zreprodukowaną. Proces ten jest wielkim etapem w rozwoju ludzkości¹⁵.

Równoległe z procesem reprodukcji natury pierwotnej widzimy znaczny rozwój technik zniewalania i rządzenia, które stwarzają podstawy totalitarnych form państwowości. Tendencja ta związana jest z instrumentalnym traktowaniem przez człowieka, nie tylko innych ludzi, lecz – ogólnie – całej rzeczywistości. Nazywam to w ethosofii powiększeniem imperium środków z jednoczesną redukcją świata celów. Zjawiska te są szczególnym wynalazkiem naszego czasu. Ludzie panują nad ludźmi tak, jak w pierw zapanowali nad rzeczami. Stosunki między-ludzkie zostały zastąpione relacjami między rzeczami – tak się je traktuje i tak się nimi steruje. Państwo zaś jest pojmowane jako byt, który ma monopol na siłę.

W kontekście powyższych problemów rozpatrzyć należy na nowo pojęcie techniki. Dziś bowiem nadaje się mu szczególne znaczenie. Stanowi ono jednocześnie klucz do zrozumienia natury zreprodukowanej.

Technika dziś – nie tylko jako umiejętność, ale także jako swoisty sposób rozumienia świata – jest synonimem pychy człowieka-zdobywcy natury. Akcentuje się przy tym, iż aparatura pomiarowa techniki jest neutralna aksjologicznie, a zatem sytuuje się poza jakąkolwiek ideologią. Nic dziwnego zatem, że ten nowy typ totalitaryzmu, który narodził się na naszych oczach, pozbawiony jest jakichkolwiek barw: nie jest ani czerwony, ani brunatny. Całkowicie skierowany jest sam na siebie, dlatego tym bardziej jest niebezpieczny: jeśli zniewala, to nie w imię jakichś celów lub wartości, lecz dla samego zniewalania. Wartością jest samo zniewalanie.

Tymczasem technika, po pierwsze tworzy ideologię własną, po drugie – właśnie wraz z tą ideologią, a nawet dzięki niej, może być wykorzystana w dowolnych aksjologiach natury zreprodukowanej. Jej istotą jest bowiem instrumentalność, owo imperium środków i jako taka może być bezkolizyjnie włączana w dowolny system aksjologiczny natury zreprodukowanej, albowiem u podstaw tej natury tkwi

15 Zamknięcie filozofii potwierdzają –przykładowo – analizy Hansa Geорга Gadamera, który uważa, że przez filozofię należy rozumieć mówienie i rozmowę. Filozofia w takim ujęciu „pracuje” całkowicie na poziomie natury zreprodukowanej nie wykraczając poza niego. Ethosofia tymczasem próbuje porzucić ten poziom i dlatego zrywa z filozofią. Doświadczenie, do którego odwołuje się filozofia, jest w przeważającej mierze przez nią kreowane, w o wiele zaś mniejszym stopniu tylko jest.

właśnie idea budowy imperium środków. Technika zatem współtworzy naturę zreprodukowaną, a myślenie „techniczne” wpisane jest w sposób myślenia w świecie natury zreprodukowanej.

Rzec można, że pra-idea techniki, jej poniekąd istotą, jest zakłócenie równowagi natury. Dobrze to ilustruje mit Prometeusza, który ukradł bogom ogień. Ukradł – a więc dopuścił się czynu jednoznacznie negatywnego z punktu widzenia etyki. Musiał więc zostać ukarany. Ale zarazem kradzież ognia to pierwsze swoiste osiągnięcie techniczne człowieka. Widzimy tu ową pierwotną rozbieżność wartości etycznych i technicznych, które dziś nie tylko rozeszły się, lecz wręcz przeciwstawiają się sobie. Praprzyczyną tej dychotomii jest wyobcowanie się człowieka z porządku natury. Tutaj też tkwi podstawa mitu człowieka-zdobywcy, ufego we własne siły i ludzkie perspektywy, de facto mitu ludzkiej pychy i niepokorności. W ethosofii nie postuluje się powrotu do natury – ów powrót bowiem jest również mitem, który został stworzony w domenie natury zreprodukowanej. Mit ten jest pozorem pozorów, albowiem powstał z innego mitu: mitu człowieka-pioniera. Tym bardziej więc nie można polegać na tak zreprodukowanej utopii. W ethosofii proponuje się miast powrotu do natury wzięcie odpowiedzialności za naturę i poprzez tę odpowiedzialność wpisanie się w jej rytm. A ponieważ nie możemy na razie mówić o pierwszej sprawie, tym bardziej trudno jest mówić o drugiej.

Natura zreprodukowana w odniesieniu do człowieka stanowi zatem metasferę istnienia. W jej przestrzeni rozgrywa się istnienie życiowe. Pragniemy tu podkreślić jeden jego aspekt. Człowiek naszego czasu, otrzymując informację, pozbawiony został możliwości stawiania pytań. Zdolność tę wykorzystała metasfera istnienia. Z pierwotnej natury dialogowej człowiek przekształcił się w naturę monologową, będącą ukonkretnieniem natury zreprodukowanej.

Rozmawiamy już tylko sami z sobą, a do jakiegokolwiek studni zajrzemy, to odnajdziemy w niej tylko własne oblicze.

W naturze zreprodukowanej mamy do czynienia zawsze i bez wyjątku tylko z sensem sensu, wartością wartości etc. O ile bowiem w naturze pierwotnej można było mówić o sensie i o wartości, o tyle tu mówimy o sensie tamtego sensu i o wartości tamtej wartości. Wszystkie problemy teoretyczne, które są tu stawiane, w tym także problemy wypełniające przestrzeń metasfery istnienia i odnoszące się wprost do istnienia życiowego, mają taką właśnie strukturę podwójnego wzroku. Jest to wzrok, w którego patrzenie nieodwołalnie wpisany jest odbłask metasfery istnienia. Istnienie postrzegamy więc wraz z jego interpretacją, czyli wraz z metasferą. Oba te elementy ludzkiego doświadczenia są nieodłączne i da się je rozdzielić tylko abstrakcyjnie. Ta abstrakcja także należy do metasfery istnienia.

4.2 Teologiczne konsekwencje przyjęcia postawy ethosoficznej

Gdyby jednym tylko określeniem próbować podsumować nasze rozważania o wiedzy sprzed wiedzy, o rzeczywistości przedpojęciowej, o przekonaniach, a nawet o wierze jeszcze sprzed wiary, którą dziś znamy, to prawdopodobnie powinniśmy mówić o szukaniu niewzruszonej pewności oraz o rzeczywistości, którą na nowo odsłaniamy. Wszystko to zamykaliśmy w kategorii istnienia, która stawiała się zasadą zasad. Nic bowiem w gruncie rzeczy istotniejszego nie ma i nie było ponad istnienie samo. A czyż w nauce i filozofii nie szukaliśmy od zawsze właśnie pewności? Chcieliśmy żyć w świecie uporządkowanym, ale mimo woli z każdym następnym wiekiem pogłębialiśmy chaos. Nie mówimy jednak o pewności w sensie dogmatycznym, lecz o trwałym przekonaniu, które otwiera na każde doświadczenia i zarazem nie zmienia kierunku szukania. Pewność dogmatyczna zamyka, skazuje na monolog i podsuwa gotowe produkty myśli, zaś pewność, która wyrasta z ethosu istnienia – otwiera, prowadzi nieustannie dialog i nad cel przedkłada proces. I wbrew pozorom pierwsza jest... pozorem, a druga realną rzeczywistością.

Czytamy: „*Ten, który jest*” brzmi *Jego imię* (Pieśń, Wj 15,16-13, 17-18). Kto to mówi i kiedy? Dotykamy teraz prawdopodobnie jakiegoś fundamentu, który jednak został zasypany przez nasz umysł i przy pomocy siły rozumu. Powiedzieć wprawdzie można, że to próba zgłębienia natury samego Boga, ale przecież to o wiele za mało. Bo w samym „jest” jeszcze wiary nie ma, lecz tylko niewzruszona pewność, której bez popadania w absurd i szaleństwo po prostu nie da się zaprzeczyć. Próba – dodajmy – ponawiana ciągle na nowo i ciągle od początku. „*Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: »JESTEM, KTÓRY JESTEM«. I dodał: »Tak powiesz synom Izraela: JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest moje imię na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia«*” (KW 3, 14-15). Prawdopodobnie jesteśmy blisko samego fenomenu wiary sprzed wiary nawet. A zatem koncentrujemy się raz jeszcze na owym JESTEM. Oto rdzeń istnienia jako takiego. W zgłębieniu jego natury zawiera się sens bytu, a zarazem wyobrażenie Boga. Ale już słowo „wyobrażenie” zdaje się przeczyć temu, czego ma dotyczyć. Raczej ono manifestuje, odsłania i jest przedstawicielem rzeczywistości jako takiej. Bo też jest.

W jakiegokolwiek próbie analizy istnienia – raz jeszcze powtórzmy – zawsze zawodzą tradycyjne, a w szczególności filozoficzne metody myślenia. Nie ma tu bowiem problemu definiowania, co jest czym – albowiem istnienie albo jest, albo nie jest, i doprawdy nie jesteśmy w stanie użyć żadnego *definiendum* do jego zdefiniowania, gdyż z istoty swej jest najszersze zakresowo. Jawi się nam z mocą oczywistości. Nie może też być w tym wypadku „filozoficznej” kwestii fałszu lub prawdziwości – te konceptualne zabiegi są bowiem czysto ludzkie, tzn. są dystynkcjami

naszego rozumu, który tak właśnie ustawia jakiegokolwiek znaczniki w samym życiu. To jedne z wielu wytworów naszego rozumu i jako takie – w obliczu porażającej oczywistości owego JSTEM – nie mają sensu. Nie da się znaleźć jakiegokolwiek szerszego zakresowo pojęcie dla *Jest* – bo cóż bowiem może tu być? Pustka, nic, czyli nie-byt? Jakże trudno poruszać się tu słownie w obliczu tej Tajemnicy! Te intelektualne procedury nie mają w tym wypadku żadnego sensu, a świadczyć tylko mogą jedynie o ułomności naszego rozumu, a przy okazji mimowolnie stają się przejawem naszej pychy. Droga ta prowadzi donikąd, aczkolwiek to właśnie na niej dokonujemy naszych życiowych wyborów. Więcej: to jest szlak naszego życia! Toczy się ono po tej drodze jak po równi pochyłej. I jakże często nie mamy ochoty choćby na chwilę przystanąć. To doprawdy zadziwiające, jak życie uzasadnia się samo, jak stało się samowystarczalne i zadziwiające jest również i to, że nie zadajemy już pytania, dlaczego tak się stało? Kiedy i jak?

4.3. O definiowaniu przedmiotu i istnienia ciąg dalszy

Krótkie wprowadzenie w punkt 4 naszych rozważań zakończyliśmy postawieniem otwartego pytania: czy na pewno niemożność definicji przedmiotu jest tym samym co niemożność definicji istnienia? Pytanie to postawiliśmy w konkluzji rozważań wokół pojęcia przedmiotu według Meinonga oraz wokół pojęcia istnienia. Wyrastało więc ono z tradycji filozoficznej i logicznej. Ale przecież w dalszych partiach naszych analiz powiedzieliśmy, że siłą rzeczy wychodzimy poza paradygmat tradycyjnej filozofii – ku ethosofii. Jak?

4.3.1. Epistemiczne uwarunkowania rozumienia przedmiotu

Kłopoty związane z definicyjnym uwarunkowaniem rozumienia przedmiotu są wielorakie. Mają one bowiem swe konsekwencje nie tylko metafizyczne, ale i ostatecznie teologiczne. Spróbujmy je choćby pobieżnie – i tylko na użytek naszych dociekań w tej rozprawie - przedstawić.

Przyjęcie, iż za przedmiot uważamy wszystko to, co istnieje (ogół tego, co istnieje), w gruncie rzeczy powiela znany paradygmat podmiotowo-przedmiotowy. A nawet możemy powiedzieć, iż go utwierdza. Nie stawia bowiem pytań o jego zasadność, lecz tylko w jego ramach precyzuje pewien pogląd. Poruszamy się bowiem w tradycyjnym paradygmacie filozoficznym, który arbitralnie oddziela podmiot poznający od poznawanego przedmiotu. W tej matrycy myślenia pojęcie prawdy również rozumiemy w tym mimetycznym schemacie.

Tak przedstawiony system myślenia określamy mianem epistemicznego¹⁶. Jakie są jednak jego konsekwencje zarówno dla naszej zasady zasad, jak i dla teologii?

Otóż, po pierwsze, zakładamy mimowolnie, iż jest on niewzruszony. Po prostu poza nim nic nie istnieje, a więc i całe nasze myślenie przebiega w jego granicach. A wtedy jakiegokolwiek uzasadnienie tego świata z konieczności niejako musi być tylko transcendentne: wprawdzie zewnętrzne, ale mimo to nie negujące jego istoty. Jeśli nawet na tej drodze pojawia się kwestia wiary, to przyjmuje ona postać: wierzę, bo wierzę. Krótko mówiąc, musi w tym ciągu myślenia pojawić się również kwestia woli, siłą której wierzę, i sam tę wiarę uzasadniam. Zauważmy więc, iż nie jest to spotkanie z bytem, w którego istnienie nie mogę wątpić, ale przede wszystkim zdecydowana wola wiary w to, że jest. Wiara uzasadnia tu samą siebie. Tak oto ów schemat podmiotowo-przedmiotowy w gruncie rzeczy zamyka nas w granicach naszego umysłu, a mówiąc naszym językiem – w granicach życia, gdzie życie nieustannie przecież uzasadnia samo siebie, odsyłając na bezpieczną odległość wszelką obiektywność jako niezdefiniowaną i niejasną¹⁷.

Mamy zatem taką drogę: epistemiczny model poznawania i rozumienia świata, który sam z siebie rodzi transcendentność, i w rezultacie wiara, która uzasadnia siebie samą, albowiem sama jest formą życia.

4.3.2. Epistemologiczne uwarunkowania rozumienia istnienia

Inaczej się dzieje w modelu, który nazywamy epistemologicznym. Tu nasze myślenie wyzwolone jest z owego dualizmu podmiotowo-przedmiotowego i bada same jego założenia. Możemy też powiedzieć – uciekając się do języka fenomenologii – że takie myślenie bierze w nawias cały ten schemat. Ale nie tylko bada go, ale przede wszystkim odstawia jego okoliczności założone: skąd się bierze i jak działa teraz i tutaj. Jako takie w całości bierze się z relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem.

16 Pojęcie to – opozycyjnie definiowane wobec epistemologicznego schematu poznawania – wprowadziłem w swych poprzednich książkach: „Czytanie »Psalmsów«”, „Miłość”, „Czytanie Biblii”. Traktuję je jako kategorię stricte analityczną, bo okazała się dobrym narzędziem do rozważań w różnych wprawdzie obszarach tematycznych, lecz zawsze z dobrym skutkiem. Co ciekawe, zawsze też prowadziło to nas do podobnych wniosków: w teorii poznania do wytyczenia zupełnie innej matrycy myślenia, gdzie poznające i poznawane znajdowały się w tej samej sytuacji poznania i, do tego, na tych samych prawach jako jej uczestnicy, oraz w ontologii, która zyskiwała tu szczególnie status, ponieważ wchłaniała niejako swą epistemologię. Prowadziło to do nadania pojęciu istnienia statusu kategorii fundamentalnej, z której wyprowadzałem wszystkie inne pojęcia i rozumowania. Rzecz jasna, nie są to nowe odkrycia, raczej świadome nawiązanie do już istniejących w filozofii; tu tylko zostały przyłożone do zupełnie nowych obszarów tematycznych, gdzie dały niespodziewane rezultaty.

17 W tym kontekście pojęcie przedmiotowości Meinonga staje się epistemiczne.

Co jednak rozumiemy pod pojęciem „badania” owego schematu? Przede wszystkim w tym miejscu wkracza nasza kategoria doświadczenia, czyli odsłonięcie tego, jak ów schemat działa w konkretnej sytuacji egzystencjalnej.

Innymi słowy, epistemologia jest badaniem epistemiczności: nie tylko pyta, jak poznawać, ale jak w ogóle poznawanie jest możliwe. Jednak niech nas nie zmylą pokusy tworzenia metafizyki i metarozumowań. Wszak ów dualizm podmiotowo-przedmiotowy opuszczać można dwojako: albo „poprzez” dowartościowanie sfery podmiotowej i wtedy wchodzimy w idealizm transcendentálny, albo „poprzez” wejście w sferę przedmiotową, a wtedy mamy do czynienia ze swoistym realizmem transcendentálnym. O ile w pierwszym przypadku wchodzimy na drogę fałszywej nieskończoności, albowiem zawsze do już założonego poziomu poznawania można stworzyć kolejny meta poziom, o tyle w przypadku wejścia w sferę przedmiotową mamy do czynienia z rozsądzeniem tego dualizmu niejako od środka. To tu pojawia się nie tylko nasza kategoria doświadczenia, ale również oczywistości, której nie da się zaprzeczyć. I tu też, miast przedmiotowości, odsłania się horyzont istnienia jako kategoria nadrzędna.

A zatem – w przeciwieństwie do przedstawionego wyżej schematu epistemicznego – tu zakłada się (jako oczywistą) możliwość mówienia o nim, czyli wewnętrzny punkt oglądu. Tym samym poddajemy w wątpliwość przekonanie o jego niewzruszoności. I dalej – w konsekwencji – dochodzimy, nieomal paradoksalnie, do wiary bez wiary, albowiem element woli w modelu epistemicznym zostaje tu zastąpiony doświadczeniem niewzruszonej i oczywistej pewności, że jest Jest. To prawdziwe odsłonięcie rzeczywistości¹⁸.

Konkludując, otwiera się tu przed nami taka oto droga: epistemologiczny model poznawania i rozumienia świata, który prowadzi nas poprzez konkretne doświadczenie egzystencjalne ku wierze, rzecz można. bez wiary (oczywiście, dopowiadając, wiary rozumianej jako czysta obrzędowość), albowiem jawi się ona jako oczywista. To prawdziwe i realne odkrycie rzeczywistości takiej, jaka jest i jaka wyłania się spoza form życia. Bo wszak jedną z takich form był i ów epistemiczny model poznawania.

A zatem, o ile epistemiczność myślenia zaczyna się i kończy na pojęciu przedmiotu wraz z wszelkimi konsekwencjami, jakie z tego płyną, o tyle epistemologia myślenia odsłania istnienie, w którym ostatecznie rozplywa się wszystko, a więc i również jego epistemiczność.

18 Prawdopodobnie stanowisko takie powinno być skonfrontowane ze znaną ideą bezzłożeniowości w filozofii. W każdym razie, choć widzimy tu pewne zbieżności, to jednak całe to zagadnienie warte jest podjęcia w osobnym miejscu.

5. CODA, CZYLI ZAMIAST TEZY KOŃCOWEJ

Powyższe uwagi skłaniają nas do poszukiwania sensu imienia wszystkich imion, to znaczy *Jest*, w czterech następujących po sobie przestrzeniach naszego myślenia i działania. Zawsze jednak i w każdej z nich powołują określone doświadczenie, którego sensem jest szukanie, a nie cel – bo zaiste sensem fundamentalnym staje się tu droga, a nie wyobrażony wcześniej jej koniec.

Takie doświadczenie stawia nas poza historią, albowiem czas, do którego się odwołuje, nie jest mierzony wydarzeniami dnia potocznego, czyli naszego życia, lecz chwilą, która trwa – teraz i zawsze. A zatem dzieje się w wiecznym teraz.

W doświadczeniu takim dajemy wyraz swoim przekonaniom, ale powstrzymujemy się od sądów, albowiem te ostatnie odwołują się do wiedzy czysto umysłowej. Tym samym sięgamy do rzeczywistości jeszcze przedpojęciowej. Ta zaś staje się o wiele bardziej realna niż ta wyrażana w pojęciach, znakach i symbolach.

Wreszcie restytuujemy epistemologiczną matrycę myślenia, która nie tylko bada epistemiczny model poznawania, ale również opatruje go nawiasem (fenomenologicznym).

I na samym końcu pojawia się doświadczenie oczywistości istnienia, któremu nie da się zaprzeczyć, nie popadając w absurd.

Tę scenę znamy wszyscy: Mojżesz schodzi z góry Horeb, gdzie po raz kolejny spotkał Boga. Jeszcze nie ma kamiennych tablic z wypisanymi na nich przykazaniami, ale za to usłyszał imię Boga, którego domagali się Izraelici. I choć usłyszał, to jednak waha się, czy naprawdę powinien powtórzyć je wobec własnego ludu. Bo, zaiste, nikt takiego imienia wcześniej nie słyszał: co to znaczy JEST?

Ten powszechnie znany i wyżej przytoczony cytat z Biblii (*ehjeh aszer ahjeh* – Jestem, który jestem) wbrew pozorom nie jest jednak jednoznacznie rozumiany. Nakłada się bowiem na jego sens tłumaczenie greckie z *Septuaginty*, które – nota bene – często porzucając literę hebrajskiego oryginału, przekazywało zdumiewającą logikę do tego stopnia, że stawało się tekstem kanonicznym. I to nawet dla samych Izraelitów! W tym konkretnym przypadku jest podobnie. Otóż o ile dla Hebrajczyków ów cytat oznaczał po prostu bycie Boga pośród ludzi, i to prawdopodobnie wręcz w sensie osobowym, o tyle dla Greka tłumaczącego stary tekst hebrajski owo „Jest” stawało się pewną inwariantną cechą wszelkiego bytu (*ego eimi ho on*), a zatem pewną abstrakcją, albowiem ów Grek już wiedział, co to jest Absolut. Bo już miał w głowie całą filozofię, czyli myślenie abstrakcyjne. Tymczasem jesteśmy w świecie, w którym jeszcze nie wymyślono filozofii. Dlatego właśnie

jest to przedziwne imię: JESTEM, które dopiero potem, czyli po odkryciu myślenia abstrakcyjnego przez filozofów, stało się abstrakcją lub Absolutem.

Na marginesie tych uwag zwróćmy również uwagę na jeszcze jeden szczegół. Niewątpliwie kwestia istnienia była również obecna w dawnej myśli greckiej i w jej duchowości. Jeśli wierzyć Plutarchowi, to nad centralnym wejściem do świątyni delfickiej widniał tajemniczy napis „E”, który należało tłumaczyć jako „Jestes”. To są naprawdę zadziwiające analogie i inspiracje dla dalszych badań. Dlaczego nikt wcześniej ich nie zauważył?

Bibliografia:

- Black, M. (1967). Semantyczna definicja prawdy. W: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, opr. J. Pelc. Warszawa: PWN.
- Husserl, E. (1913). *Logische Untersuchungen*. Bd. I. Halle: Max Niemeyer.
- Husserl, E. (1975). *Husserliana*. Bd. XVIII: *Logische Untersuchungen, Erster Band (I.u.2. Aufl.)*. Den Haag: Springer Dordrecht.
- Jasiński, B. (1992). *Tezy o ethosofii/Theses on ethosofy*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (1997a). *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (1997b). Karl R. Popper: bałwochwalstwo rozumu. W: B. Jasiński, *Droga myśli*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (1997c). O niektórych problemach współczesnej metodologii nauk humanistycznych. W: B. Jasiński, *Droga myśli*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (2015). *Miłość*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (2016). Theses on ethosofy. *Art and Asthetics. Transformation*, nr 3-4, 130-147.
- Jasiński, B. (2020). *Tezy o ethosofii/Theses on ethosofy*. Urbana: Illinois University.
- Jasiński, B. (2022). *Psalmy na czas Adwentu*. Warszawa: Ethos.
- Kant, I. (1964). *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki. Warszawa: PWN.
- Meinong, A. (1968). Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältniss zur inneren Wahrnehmung. W: A. Meinong, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. Graz: Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Strawson, P. F. (1967). Prawda. W: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, opr. J. Pelc. Warszawa: PWN.
- Suszko, R. (1957). Logika formalna a niektóre problemy teorii poznania. *Myśl Filozoficzna*, 2(28), s. 27-56. Zagadnienie to poddałem analizie w rozprawie „O niektórych problemach współczesnej metodologii nauk humanistycznych” [w:] „Droga myśli”, Warszawa 1997, str.: 161-169

THE NAME OF ALL NAMES „I AM WHO I AM” – BETWEEN LOGIC, METAPHYSICS AND ETHOSOPHY

SUMMARY

The content of the article is the analysis of the name “I Am Who I Am” in the context of the hermeneutical implications of the concept of being. The author does not limit himself to the theological issue, but derives metaphysical (ontological) consequences from it, which boil down to logical reflection on the category of being. On this basis, he builds an original theoretical position, which he calls ethosophy.

IMIĘ WSZYSTKIM IMION „JAM JEST, KTÓRY JEST”

Słowa kluczowe: teologia katolicka; lingwistyka korpusowa; słowa kluczowe; kolokacje; martwe punkty; dyskurs teologiczny

Keywords: Catholic Theology; corpus linguistics; keywords; collocations; blind spots; theological discourse

*Matthias Werner*¹

UNIVERSITÄT AUGSBURG, GERMANY

ORCID: 0000-0001-7052-7420

SO WHAT ARE WE REALLY TALKING ABOUT? A CORPUS LINGUISTIC ANALYSIS OF KEYWORDS AND COLLOCATIONS IN THE »THEOLOGISCHE QUARTALSSCHRIFT«

When I first told others that I was studying Catholic Theology, especially in highly secularized contexts, one of the most common questions was: So, what do you do in that field? For those who grow up as Catholics and identify themselves as believers, this question almost never arises explicitly. However, for outsiders – whose number is increasing especially in Germany – Catholic Theology is becoming more and more a riddle wrapped up in an enigma. But to even begin a conversation with outsiders, one must be able to explain what Catholic Theology deals with, in order to then attempt to make understandable reasons why it is not entirely

1 Matthias Werner - assistant professor (Akademischer Rat a.Z.) at the Chair of Religious Education, the Faculty of Catholic Theology, the University of Augsburg. Member of the Board of Directors of the Center for Teacher Education and Interdisciplinary Educational Research. Address: Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg (Germany).

illogical to explore the nature of God and religious beliefs in an academic context.
How would *you* like the following explanation? Would *you* agree?

»Theology deals with God, Jesus Christ, the Church and the world throughout time and history, as well as the existential question of how this relates to humans and life.«

Or, in German:

»Theologie beschäftigt sich mit Gott, Jesus Christus, der Kirche und der Welt in Zeit und Geschichte, und der existenziellen Frage, wie dies mit den Menschen und dem Leben zusammenhängt.«

The divergence of this description from existing norms and its potential lack of familiarity are to be expected, as it is not a commonly established and accepted definition, but rather one based on the findings of corpus linguistic analysis. By analyzing 81 volumes (1925–2006, as no issues were published in 1945 due to World War II) of one of the most well-known German journals on Theology, this article aims to identify what »we« – as in *theologians from Germany* – really talk or write about, using the tools of corpus linguistics.

Published in Tübingen since 1819, the »Theologische Quartalsschrift« reached its 203rd volume in 2023. The concrete texts published in this journal provide objective insights on the actual topics of Catholic Theology in an academic context in the German language. This approach offers a significant advantage: it provides a valid database, free from the biases of personal themes, perspectives, or blind spots. Additionally, through the translation of keywords, it allows non-German-speaking theologians to gain insight into the topics that German theology has been dealing with over the past decades.

CORPUS LINGUISTIC ANALYSIS

In recent years, there have been increasing attempts to apply corpus linguistics in the field of theology. *Altmeyer*, for example, analyzes “the language use of German RE-students writing texts about God” (Altmeyer 2015) and showcases several possibilities of corpus linguistic analysis by utilizing the online lexicon for religious education, WiReLex, as a corpus (Altmeyer 2019). However, he also notes, „[d]ie Anwendung korpusanalytischer Verfahren hat in der empirisch-religionspädagogischen Forschung bislang noch wenig Verbreitung gefunden“ (Altmeyer 2019,

the application of corpus analytic methods has not been frequently utilized in empirical religious-educational research thus far).

Outside of religious education, there have been recent publications exploring the potential of these methods in other theological disciplines. Typically, these studies focus on individual terms and topics, analyzing them based on selected textual sources (Heilmann 2022, Muhammad 2022, Warnke & Wilk 2022). In contrast, the present approach takes a macro perspective to trace and elucidate underlying trends.

There is an optimistic outlook that large-scale digitization projects, such as the Tübingen DFG project *DigiTheo_5*, will soon overcome significant obstacles regarding the digital availability of theological text corpora and enable further, more extensive, and detailed studies. However, these endeavors often require computational power that is rarely available in theological faculties and institutes.

TOPICS AND CONTENTS WITHIN THE THQ

The examined corpus consists of 12,092,234 tokens.² In order to identify the treated topics, the entire corpus was first filtered, taking into consideration only nouns. The twelve most frequent nouns are:

Tokens			12,092,234
1	Kirche	<i>Church</i>	29,869
2	Theologie	<i>Theology</i>	21,286
3	Gott	<i>God</i>	18,775
4	Menschen	<i>Humans</i>	17,553
5	Gottes	<i>God's</i>	15,848
6	Frage	<i>Question</i>	12,780
7	Zeit	<i>Time</i>	12,637
8	Geschichte	<i>History</i>	11,434
9	Christus	<i>Christ</i>	9,327
10	Welt	<i>World</i>	9,320
11	Leben	<i>Life</i>	8,807
12	Jesus	<i>Jesus</i>	7,711

Table 1: 12 most frequent nouns

² Tokens are „Einheiten der Schriftsprache [...], die durch Leerzeichen oder Satzzeichen voneinander getrennt sind“ (Scherer, 2014, 33); *units of written language that are separated by spaces or punctuation marks.*

If you try to answer the question, what »we« are really talking about, a first step could be to build a definition by only using these nouns. The sentence mentioned at the beginning, »*Theology deals with God, Jesus Christ, the Church and the world throughout time and history, as well as the existential question of how this relates to humans and life*«, is what I came up with, but there are certainly many – maybe far better – possibilities.

If you consider inflected forms, there is a slight shift, but not a major transformation in the results. A few less content-laden nouns such as »Art« and »Weise« (these two German words are often combined in the phrase »auf diese Art und Weise«, meaning something like *in this manner* or *in this way*), »Teil« (*part, component, share, section, piece*), »Seite« (*page, side*) and »Band« (*volume, band*), »Begriff« (*term, definition, concept, notion*), »Zusammenhang« (*context, correlation, connection*), »Verhältnis« (*proportion, rate, relation, ratio*) and »Darstellung« (*presentation, display, depiction*) or shortenings such as »Anm.« (»Anmerkung«, *note*) or »Hrsg.« (»Herausgeber«, *editor*) were omitted.

The following table contains the eighty most frequently used nouns according to their base form in the nominative singular. There could be an argument about whether some of these should be classified as less content-laden nouns, similar to the ones mentioned earlier. Nevertheless, the objective of this survey is not to engage in a discussion about individual nouns, but rather to portray general topics in order to provide transparency regarding the actual focus of the respective authors.

	Grundform (Nom. Sg.)	Translation/ Meaning	Total/ Gesamt	Token	Quantity/ Anzahl
1	Gott	<i>God</i>	34,623	Gott	18,775
				Gottes	15,848
2	Kirche	<i>Church</i>	32,972	Kirche	29,869
				Kirchen	3,103
3	Mensch	<i>Human</i>	23,940	Menschen	17,553
				Mensch	6,387
4	Theologie	<i>Theology</i>	21,286	Theologie	21,286
5	Frage	<i>Question</i>	18,115	Frage	12,780
				Fragen	5,335
6	Christus	<i>Christ</i>	16,882	Christus	9,327
				Christi	7,555

7	Jesus	<i>Jesus</i>	15,110	Jesus	7,711
				Jesu	7,399
8	Glaube	<i>Faith/Belief</i>	14,160	Glauben	5,343
				Glaubens	4,711
				Glaube	4,106
9	Zeit	<i>Time</i>	13,920	Zeit	12,637
				Zeiten	1,283
10	Leben	<i>Life</i>	12,600	Leben	8,807
				Lebens	3,793
11	Geschichte	<i>History</i>	11,434	Geschichte	11,434
12	Schrift	<i>Scripture</i>	9,582	Schrift	6,085
				Schriften	3,497
13	Welt	<i>World</i>	9,320	Welt	9,320
14	Wort	<i>World</i>	9,187	Wort	7,528
				Wortes	1,659
15	Text	<i>Text</i>	8,707	Text	4,595
				Texte	2,960
				Textes	1,152
16	Bischof	<i>Bishop</i>	8,287	Bischof	3,912
				Bischöfe	2,492
				Bischofs	1,257
				Bischöfen	626
17	Geist	<i>Spirit</i>	8,272	Geist	5,798
				Geistes	2,474
18	Recht	<i>Law/Right</i>	8,117	Recht	6,286
				Rechte	960
				Rechts	871
19	Buch	<i>Book</i>	7,710	Buch	5,001
				Buches	1,601
				Bücher	1,108
20	Lehre	<i>Doctrine/ Teaching</i>	6,914	Lehre	6,129
				Lehren	785
21	Werk	<i>Work</i>	6,865	Werk	5,528
				Werkes	1,337

22	Sinn	<i>Meaning</i>	6,729	Sinn	6,729
23	Arbeit	<i>Labor/Work</i>	6,652	Arbeit	5,032
				Arbeiten	1,620
24	Testament	<i>Testament</i>	6,216	Testament	4,222
				Testaments	1,377
				Testamentes	617
25	Konzil	<i>Council</i>	5,973	Konzil	3,536
				Konzils	1,876
				Konzilien	561
26	Philosophie	<i>Philosophy</i>	5,845	Philosophie	5,845
27	Religion	<i>Religion</i>	5,534	Religion	5,534
28	Denken	<i>Thinking</i>	5,519	Denken	3,756
				Denkens	1,763
29	Tradition	<i>Tradition</i>	5,343	Tradition	4,642
				Traditionen	701
30	Wahrheit	<i>Truth</i>	5,247	Wahrheit	5,247
31	Einheit	<i>Unity</i>	5,239	Einheit	5,239
32	Christentum	<i>Christianity</i>	5,195	Christentum	3,048
				Christentums	2,147
33	Theologe	<i>Theologian</i>	5,141	Theologen	3,977
				Theologe	1,164
34	Freiheit	<i>Freedom</i>	5,127	Freiheit	5,127
35	Christ	<i>Christian</i>	4,977	Christen	3,697
				Christ	1,280
36	Verfasser	<i>Author</i>	4,930	Verfasser	4,930
37	Liebe	<i>Love</i>	4,749	Liebe	4,749
38	Wesen	<i>Essence</i>	4,697	Wesen	4,144
				Wesens	553
39	Sinne	<i>Senses</i>	4,625	Sinne	4,625
40	Frau	<i>Woman/Wife/ Mrs./Lady</i>	4,547	Frau	2,747
				Frauen	1,800
41	Entwicklung	<i>Development</i>	4,533	Entwicklung	4,533

42	Gesetz	<i>Law/Bill</i>	4,509	Gesetz	2,869
				Gesetze	843
				Gesetzes	797
43	Person	<i>Person</i>	4,446	Person	2,927
				Personen	1,519
44	Israel	<i>Israel</i>	4,296	Israel	2,740
				Israels	1,556
45	Herr	<i>Lord/Mr./Master</i>	4,280	Herrn	2,542
				Herr	1,520
				Herren	218
46	Gedanke	<i>Thought</i>	4,270	Gedanken	2,866
				Gedanke	1,157
				Gedankens	247
47	Wissenschaft	<i>Science</i>	4,268	Wissenschaft	3,338
				Wissenschaften	930
48	Papst	<i>Pope</i>	4,258	Papst	3,046
				Papstes	1,212
49	Weg	<i>Way</i>	4,190	Weg	4,028
				Weges	162
50	Volk	<i>People/Nation</i>	4,082	Volk	2,563
				Volkes	1,254
				Volke	265
51	Gemeinde	<i>Congregation/ Fold/Parish/ Community</i>	4,039	Gemeinde	2,998
				Gemeinden	1,041
52	Ehe	<i>Matrimony</i>	3,928	Ehe	3,928
53	Natur	<i>Natur</i>	3,826	Natur	3,826
54	Name	<i>Name</i>	3,798	Namen	2,821
				Name	757
				Namens	220
55	Fakultät	<i>Faculty/ Department</i>	3,796	Fakultät	2,768
				Fakultäten	1,028
56	Offenbarung	<i>Revelation</i>	3,793	Offenbarung	3,793
57	Gegenwart	<i>Present</i>	3,714	Gegenwart	3,714

58	Erfahrung	<i>Experience</i>	3,694	Erfahrung	2,566
				Erfahrungen	1,128
59	Sprache	<i>Language</i>	3,692	Sprache	3,692
60	Vater	<i>Father</i>	3,598	Vater	2,834
				Vaters	764
61	Staat	<i>State</i>	3,562	Staat	2,934
				Staates	628
62	Wirklichkeit	<i>Reality</i>	3,548	Wirklichkeit	3,548
63	Sünde	<i>Sin</i>	3,475	Sünde	2,748
				Sünden	727
64	Gnade	<i>Grace</i>	3,434	Gnade	3,434
65	Sakrament	<i>Sacrament</i>	3,396	Sakrament	1,653
				Sakramente	959
				Sakramenten	307
				Sakramentes	288
66	Tod	<i>Death</i>	3,281	Tod	2,699
				Todes	582
67	Literatur	<i>Literature</i>	3,141	Literatur	3,141
68	Gesellschaft	<i>Society</i>	3,076	Gesellschaft	3,076
69	Universität	<i>University</i>	2,992	Universität	2,992
70	Priester	<i>Priest</i>	2,978	Priester	2,365
				Priestern	348
				Priesters	265
71	Kritik	<i>Criticism/Review</i>	2,938	Kritik	2,938
72	Sohn	<i>Son</i>	2,909	Sohn	2,345
				Sohnes	564
73	Schule	<i>School</i>	2,901	Schule	2,310
				Schulen	591
74	Gemeinschaft	<i>Community</i>	2,840	Gemeinschaft	2,840
75	Kraft	<i>Power</i>	2,839	Kraft	2,839
76	Seele	<i>Soul</i>	2,733	Seele	2,733
77	Vernunft	<i>Reason</i>	2,656	Vernunft	2,656

78	Gestalt	<i>Shape/Form/ Figure</i>	2,606	Gestalt	2,606
79	Bibel	<i>Bible</i>	2,457	Bibel	2,457
80	Verkündigung	<i>Annunciation/ Proclamation</i>	2,431	Verkündigung	2,431

Table 2: 80 most frequent nouns, based

Observations

Firstly, it is important to provide an explanation at this point: Even in its simplest form, corpus *linguistics* yields robust results by analyzing occurrences and frequencies and presenting them in numerical values. The task of corpus *linguists* is then to interpret these results.

In light of this, each individual will perceive different aspects, and each person will discover elements that are expected and anticipated as well as peculiar, intriguing, or noteworthy. Consequently, this analysis has to start by articulating the most evident observation: Corpus linguistic methods facilitate the objective and transparent examination of enduring themes in scientific theology, specifically through the analysis of noun usage. This approach fosters evidence-based discussions and enables to concentrate on distinctive characteristics and particularities.

At first glance, it becomes evident that theological debates significantly differ from everyday vocabulary. Further investigations, which cannot be undertaken within the scope of this brief overview, would confirm that even commonly used nouns, such as »Herr« (Lord), undergo a distinct shift in meaning within the theological context. These findings also give rise to critical self-reflection: Is it possible that academic theology, at times, becomes self-referential, possibly losing sight of its actual content?

Particularities

Before delving into the nouns included in the list, it may be beneficial to take an initial step in the opposite direction: considering which supposedly expected terms are noticeably absent from the list. Three examples that come to mind are *prayer* (»Gebet«, 1,131 occurrences), *salvation* (»Erlösung«, 1,475 occurrences), and *creation* (»Schöpfung«, 1,827 occurrences). However, each reader will consider their specific field of work and may potentially miss other terms.

Given this, the frequency of other terms appears remarkably high. Nevertheless, various explanatory approaches can be outlined. Regarding the term »Konzil« (*council*), for instance, one should take into account the time span of the analyzed writings: 1925–2006.

The recurring use of the term »Einheit« (*unity*) can be explained by its polyvalence, considering that theology encompasses discussions of the indissoluble unity of the Trinity, the unity of the Church, and additional facets. A more detailed and comprehensive research would be necessary to investigate which specific aspects of unity are being referred to.

Eventually, closer examination should be given to the 3,928 occurrences of »Ehe«. If understood as *matrimony*, it would be the only sacrament within the list of the eighty most frequently used nouns (with »Sakrament« itself ranking at 65th place). However, it is important to note that the case-sensitive evaluation method may occasionally include sentence beginnings where »Ehe« is not used as a noun but as part of phrases (e.g., *Ehe der Tag beginnt, with »ehe« meaning *before* or *prior*). Nonetheless, further results will also demonstrate that the matrimony is *the* most frequently discussed sacrament.

»CORPUS BASED« AND »CORPUS DRIVEN«

The approach used so far is called »corpus based«, meaning a „Perspektive, bei der mit bestimmten Kategorien und bestehenden Theorien das Korpus analysiert wird und das Interesse dann darin besteht, eine Hypothese zu testen.“ (Bubenhofer 2009, 100; *perspective in which the corpus is analyzed using specific categories and existing theories, and the interest lies in testing a hypothesis*). In this particular – and very simple – first step, the category has been topics, with the interest of breaking down the numbers of most common topics in the journal.

On the other hand, if one follows a pragmatic approach and creates new categories based on the data from the evidence material, this is referred to as »corpus driven«, a „Versuch, Strukturen in einem Korpus sichtbar zu machen, ohne die Suche schon zu Beginn mit der Definition bestimmter Suchbegriffe einzuschränken“ (Bubenhofer 2009, 123, *attempt to make structures visible in a corpus without limiting the search at the beginning with the definition of specific search terms*).

POSSIBILITIES OF CORPUS LINGUISTIC ANALYSIS IN THEOLOGICAL JOURNALS

Example A: Names

One of these »corpus driven« categories has been names. Five given names were used so frequently that they would have qualified for inclusion in the aforementioned list. Based on these observations, the question arose as to which other

names are mentioned at all, whether as the first names of the active authors, within citations and citation chains, or as content itself. 32 names occur more than 1000 times.

1	Thomas	6,018	17	Peter	1,475
2	Paulus	5,055	18	Augustin	1,398
3	Johannes	3,478	19	Pius	1,385
4	Karl	3,134	20	Hermann	1,371
5	Franz	2,454	21	Wilhelm	1,365
6	Augustinus	2,273	22	Martin	1,300
7	Adam	2,057	23	Rudolf	1,279
8	Origenes	2,002	24	Friedrich	1,242
9	Petrus	1,965	25	Hans	1,235
10	Johann	1,829	26	Heinrich	1,228
11	Paul	1,781	27	Ernst*	1,172
12	Josef	1,775	28	Max	1,116
13	Maria	1,736	29	Georg	1,057
14	Arnold	1,714	30	August*	1,053
15	Walter	1,614	31	Albert	1,030
16	Joseph	1,592	32	Otto	1,010

Table 3: Names

It should be noted that »Israel«, as mentioned earlier, can also be understood as a given name. In contrast, the German given names »August« and »Ernst« can also function as nouns, with »August« referring to the month (as it is in English), and »Ernst« as *seriousness* or *earnestness*. Some evidence for this interpretation of »Ernst« can be found through a collocation analysis of its most frequent immediate collocates. Collocations occur when there are „zwei oder mehrere Wörter überdurchschnittlich oft benachbart“ (Scherer, 2014, 47; *two or more words are commonly found together*).

However, it is undeniable that both the content and citation chains are predominantly male-dominated, as there is only one female name present, and it comes as no surprise: Maria, which can also be used as a male (secondary) given name.

These findings have prompted further analyses – after all, it is interesting to determine which specific »Thomas«, for example, is being referred to. It can be demonstrated that the name »Thomas« typically appears as the three-word combina-

tion »Thomas von Aquin« (1,241 occurrences), indicating the significant presence of this Church teacher in academic theology. Furthermore, word combinations that can be described as collocations are also found with »Karl Rahner« (508), »Walter Kasper« (424), »Franz Xaver« (416) – and »Pius XII« (386). Only the names of two professors from Tübingen, »Rudolf Reinhardt« (593) and »Max Seckler« (543), occur more frequently, with the latter also due to his role within the editorial board of the journal.

Example B: Old or New Testament?

With just 2,457 occurrences within the 12,092,234 analyzed tokens, the *Bible* barely made it onto the list of the eighty most frequently used nouns. To determine which components of the Holy Scriptures are actually referred to, one could conduct an analysis of biblical references and their distribution. This would involve building a database of the corresponding abbreviations used and examining the corpus accordingly. Such an analysis could yield detailed results and provide insights into which parts of the canon have been comparatively neglected in recent decades.

However, a simpler and more straightforward approach is to analyze the collocations of the token »Testament«. This analysis reveals a noticeable emphasis on the New Testament in the analyzed contributions. Including various inflected forms, the collocation *New Testament* occurs more frequently (2,802 occurrences) than *Old Testament* (2,001 occurrences).

Example C: Council

As mentioned before, the token *council* appears quite frequently in the corpus. This raises the question of which councils are actually being referred to. The analysis of the most common three-word combinations where »Konzil« is at the end primarily points to the Second Vatican Council, as expected given the time span of the publications, while the Council of Trent is also frequently discussed.

When examining the most common three-word combinations where »Konzil« is at the beginning, the prominence of the Council of Trent is confirmed. Additionally, there are numerous discussions about the councils of Chalcedon/Chalkedon, Florence/Basel, Nicaea, Constantinople, Constance, and Ephesus. Such an analysis could uncover previously overlooked areas in the study of church history.

Example D: Sacraments

The fundamental aim of all these endeavors is to highlight corpus linguistic analysis as a tool that can be used to evaluate existing texts in a criteria-driven manner. In addition to providing insights into content-related statements, such an

approach allows for counterbalancing identified tendencies and imbalances, especially when certain topics receive excessive weight while others are rarely mentioned at all. In this context, it should also be noted that such distributions, word frequencies, and collocations could be analyzed based on years to chronologize the trends and specify the results more precisely.

To further illustrate this, let us consider one final example. As mentioned above, the analysis of the most frequently used nouns revealed only one sacrament, which is matrimony. Driven by this observation (»corpus driven«), the question arises about the treatment of other sacraments. Which sacraments were frequently discussed in the contributions of the »Theologischen Quartalsschrift«, and which ones were scarcely mentioned? All tokens with identifiable components that were attested more than 20 times were considered.

Overall, it can be demonstrated that two sacraments are more or less neglected: Confirmation and Anointing of the Sick. Even when taking inflected forms into account, both are found fewer than 400 times in the entire corpus. On the other hand, discussions on Holy Orders are encountered somewhat more frequently (1245 occurrences), followed by the Sacraments of Penance and Baptism.

Taufe/-n	<i>Baptism</i>	1770	Baptism	2236
Getaufte/-n	<i>Baptized</i>	204	Baptism	
Kinder-/Säuglingstaufe	<i>Infant baptism</i>	131	Baptism	
Täufling/-e	<i>Candidate for baptism</i>	53	Baptism	
Taufmesse	<i>Baptism Mass</i>	38	Baptism	
Erwachsenentaufe	<i>Adult baptism</i>	20	Baptism	
Taufritus	<i>Rite of Baptism</i>	20	Baptism	
Buße	<i>Penance</i>	825	Penance	2187
Versöhnung	<i>Reconciliation</i>	568	Penance	
Beicht/-e	<i>Confession</i>	337	Penance	
Beichtvater/-s	<i>Confessor/-s</i>	201	Penance	
Bußsakrament/-(e)s	<i>Sacrament of Penance</i>	166	Penance	
Bußlehre	<i>Doctrine of Penance</i>	59	Penance	
Beichtstuhl	<i>Confessional</i>	31	Penance	

Table 4: Sacraments (Penance and Baptism)

The Sacrament of the Eucharist, despite the large number of words associated with it, is surprisingly not the most frequently addressed sacrament. Instead, it holds the position of the second most mentioned sacrament in this journal.

Eucharistie	<i>Eucharist</i>	1421	Eucharist	2843
Kommunion	<i>Communion</i>	339	Eucharist	
Eucharistielehre	<i>Doctrine of the Eucharist</i>	265	Eucharist	
Abendmahl	<i>Supper</i>	248	Eucharist	
Eucharistiefeier	<i>Eucharistic service / liturgy</i>	194	Eucharist	
Exkommunikation	<i>Excommunication</i>	133	Eucharist	
Herrenmahl	<i>Lord's Supper</i>	123	Eucharist	
Erstkommunion	<i>First Communion</i>	82	Eucharist	
Kommunionempfang	<i>Reception of Communion</i>	38	Eucharist	

Table 5: Sacraments (Eucharist)

With 58 different tokens specifically related to this sacrament, each occurring over 20 times, the Sacrament of Matrimony emerges as the undisputed front-runner in this regard, as mentioned above. In total, 8,179 out of the 12,092,234 analyzed tokens can be attributed to this sacrament. The wide array of words associated with it, which cannot be fully represented here, but is therefore made available online,³ reveals a remarkable depth of discussion on matters of (canonical) disputes within the context of the examined eight decades of the »Theologische Quartalsschrift«.

CONCLUSION AND PROSPECT OF FURTHER RESEARCH

As demonstrated, computer-assisted methods of corpus linguistics offer substantial possibilities for gaining valuable insights within the field of scientific theology. Through several illustrative examples, it becomes evident that even with modest means, significant and surprising discoveries can be made from ancient texts and publications.

The task of more extensive studies at this point would be to further diversify the corpus and also consider chronological developments of specific term usage.

3 The results regarding the sacrament of matrimony can be viewed via <https://t1p.de/43rj5>.

For example, it could be examined whether academic theology is increasingly becoming more historical, thus losing sight of the pressing issues regarding a contemporary plausibility of faith. The existing results already support such a hypothesis, particularly when compared to the word frequencies presented above (e.g. *pluralism* – »Pluralismus«: 253; *atheism* – »Atheismus«: 226; *plurality* – »Pluralität«: 193; *empiricism* – »Empirie«: 107; *determinism* – »Determinismus«: 34; *globalization* – »Globalisierung«: 23; *climate catastrophe* – »Klimakatastrophe«: 1).

In summary, theology faces the challenge of upholding its linguistic and discursive competence. This can only be accomplished by avoiding self-referential circular reasoning and actively addressing any content gaps. Corpus linguistic analyses can serve as a tool to highlight and address these concerns.

List of sources:

- Altmeyer, S. (2015). Exploring the unknown: the language use of German RE-students writing texts about God. *British journal of religious education* 37(1), 20–36. DOI: <https://doi.org/10.1080/01416200.2013.830962>
- Altmeyer, S. (2019). Art. Korpusanalyse. *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet (WiReLex)*, Febr. 2019. Accessed at: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200609/> (2023, 05, 16).
- Bubenhof, N. (2009). *Sprachgebrauchsmuster. Korpuslinguistik als Methode der Diskurs- und Kulturanalyse* (=Sprache und Wissen 4), Berlin und Boston: De Gruyter.
- Heilmann, J. (2022). Antike Ethik aus der Distanz: Computationelle Methoden zur Erforschung der Ethik im Neuen Testament und im antiken Christentum? *Journal of ethics in Antiquity and Christianity*, 2022(4), 12–30. DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v4i0.1010>
- Muhammad, Y. S. (2022). *Islam-Stereotype im deutschsprachigen Salafismusdiskurs: eine korpuslinguistische Untersuchung anhand ausgewählter Korpora*, Göttingen: Erich Schmidt.
- Scherer, C. (2014). *Korpuslinguistik (=Kurze Einführungen in die germanistische Linguistik 2)*, Heidelberg: Winter.
- Warnke, I. & Wilk, N. (2022). Religion im kolonialen Archiv. *Berliner theologische Zeitschrift* 39(1), 309–335. DOI: <https://doi.org/10.1515/bthz-2022-0016>

SO WHAT ARE WE REALLY TALKING ABOUT? A CORPUS LINGUISTIC ANALYSIS OF KEYWORDS AND COLLOCATIONS IN THE »THEOLOGISCHE QUARTALSSCHRIFT«.

SUMMARY

This article presents a corpus linguistic analysis of the »Theologische Quartalschrift«, a German journal on theology. The research identifies topics discussed in Catholic Theology by analyzing 81 volumes from 1925 to 2006 (excluding 1945). By filtering the corpus and focusing on nouns, frequent terms are identified, offering insights into central subjects.

The study enhances understanding of German Catholic Theology, providing transparency and objective insights in order to provide a clear explanation of Catholic Theology to outsiders, even in secularized contexts.

To insiders, this approach enables the discovery of blind spots and fosters discourse in scientific theology by making discussions explicit.

Overall, it demonstrates the usefulness of corpus linguistics in studying theological discourse and sheds light on the topics theologians engage with. The analysis contributes to a more informed and constructive dialogue within the field.

SO WHAT ARE WE REALLY TALKING ABOUT?

SPIS TREŚCI

STUDIA Z EKLEZJOLOGII

- Przemysław Artemiuk**, „Nowe znamiona” Kościoła według papieża Franciszka
The „new marks of the Church” according to Pope Francis 6
- Rafael Luciani**, *The Heart of the Current Reception of the Ecclesiology of the People of God. “New paths in the theology and practice of sensus fidei”* 28

STUDIA PATRYSTYCZNE I ŚREDNIOWIECZNE

- José Alviar**, *A Decade of Research on Origen’s Homilies on the Psalms (Codex Monacensis Graecus 314)* 54
- Marcin Krawczuk**, *The homily “On fasting” by Rətu’a Haymanot (CAe 6587). Edition and translation* 70
- Krzysztof Niewiadomski OFMCap**, *Insegnamento del beato Giovanni Duns Scoto sulla menzogna sullo sfondo della teoria scotiana dell’atto morale umano Teaching of Bl. John Duns Scotus about a lie on the background of his theory of a human moral act* 86
- Grzegorz Pakowski**, *Bona mors czy bona mortis? Opis śmierci św. Moniki w Wyznaniach św. Augustyna a dobra płynące ze śmierci w De bono mortis św. Ambrożego Bona mors or bona mortis? Description of the death of St Monica in St Augustine’s “Confessions” compared to the good results of death in “De bono mortis” by St Ambrose* 100

STUDIA PASTORALNE

- François-Xavier Amherdt**, *Une «seconde première annonce» kérygmaticque: les inouïs de l'Évangile*
A kerygmatic 'second first announcement': the unheard of in the Gospel **118**
- Piotr Kaczmarek**, *The Perspective of Peace or Fear for the Future? An Attempt to Evaluate Christian-Muslim Dialogue* **136**
- Piotr Mazurkiewicz**, *Rodzina wobec nowych wyzwań w sferze publicznej*
The family and new challenges in the public sphere **152**
- Sebastian Śmiałek**, *Moralność w okresie wczesnej dorosłości – koncepcja inteligencji moralnej*
Morality in Early Adulthood – The Concept of Moral Intelligence **170**

VARIA

- Bogusław Jasiński**, *Imię wszystkim imion „Jam jest, który Jest” - pomiędzy logiką, metafizyką a ethosofią*
The name of all names “I Am Who I Am” – between logic, metaphysics and ethosofy **184**
- Matthias Werner**, *So what are we really talking about? A Corpus Linguistic Analysis of Keywords and Collocations in the »Theologische Quartalschrift«* **210**



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE