

SYMPOZJUM

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

Symposium – Półrocznik teologiczny
Wersja pierwotna

Wydawca

Wyższe Seminarium Misyjne
Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego
32-422 Stadniki 81

Redakcja

ks. Robert Ptak SCJ (red. naczej.)
ks. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. naczej.)
ks. Krzysztof Naporę SCJ (sekretarz)

Redaktor tematyczny

ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ – teologia systematyczna

Redaktor językowy

mgr Monika Ślizowska

Rada naukowa

bp dr hab. Józef Wróbel SCJ (KUL Lublin)
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT Wrocław)
ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ (St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA)
ks. dr hab. Antoni Żurek (UPJPII Kraków)

Kontakt

„Symposium”
32-422 Stadniki 81

tel.: 12 271-15-24
faks: 12 271-00-59

e-mail: symposium@scj.pl
www.symposium.scj.pl

ISSN 1429-558X

NAKŁAD: 260 egz.

Spis treści

Od redakcji	5
-------------------	---

CHRZEŚCIJANIN WOBEC KRYZYSU

KS. MATTEO CRIMELLA La Crisi dei Missionari: At 16,6-10	9
KS. WOJCIECH WĘGRZYŃIAK Kryzys trzynastego psalmisty	25
KS. ADAM KUBIŚ Listy Janowe jako świadectwo wspólnoty przeżywającej kryzys	37

ARTYKUŁY

KS. PIOTR FULARA SCJ La religion et le religieux dans la société postmoderne	61
KS. GABRIEL PISAREK SCJ Il ruolo positivo della crisi nella vita umana	81
KS. TADEUSZ KAŁUŻNY SCJ Watykan – Genewa. Kościół rzymskokatolicki w dialogu ze Światową Radą Kościołów	97

MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZNA DO DIALOGU
TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM
A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM
*Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej
natury Kościoła. Communio, soborowość i autorytet*
– tłum. Rafał Kupiszewski 117

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

KS. J. SZYMIK, *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu...*,
Lublin 2011, s. 172 (ks. R. Ptak) 135

Od redakcji

Jednym ze słów, które robią dziś zawrotną karierę, jest rzeczownik „kryzys”. Odmieniany przez wszystkie przypadki, opisywany na setki sposobów, wywoływany i zażegnany, „kryzys” stał się integralną częścią naszej codzienności. Bolesnie odczuwany na polu ekonomii, w jej lokalnym i globalnym wymiarze, „kryzys” z powodzeniem bywa używany jako pojęcie, za pomocą którego opisujemy również zjawiska wysoce niematerialne. Kreśląc obraz naszych czasów, mówimy nie tylko o kryzysie ekonomicznym, ale także o kryzysie wartości, kryzysie rodziny czy teologii. Budząc negatywne konotacje, „kryzys” wydaje się niekiedy słowem-kluczem, które doskonale pomaga otworzyć-zrozumieć złożoną rzeczywistość, z jaką przychodzi nam się mierzyć. Niezwykła popularność, jaką zyskało to pojęcie, rodzi z kolei naukową ciekawość: co tak naprawdę kryje w sobie ten pochodzący z języka greckiego termin. Ciekawość ta tylko się potęguje, kiedy odkrywamy semantyczne bogactwo rzeczownika „kryzys”. A stąd już tylko krok do postawienia sobie pytania: czy ów kryzys zawsze i wszędzie jest zjawiskiem negatywnym? Pytanie to stało się główną inspiracją dla aktualnego numeru naszego czasopisma. Oprócz materiałów będących owocem refleksji na temat zagadnienia „kryzysu” Czytelnik znajdzie w nim również artykuły dotyczące m.in. zagadnień związanych z ekumenizmem i dialogiem międzyreligijnym.

Oddając do rąk Czytelników nowy numer „Symposium”, ponawiam zaproszenie do współtworzenia tej płaszczyzny wymiany myśli.

ks. Robert Ptak SCJ
redaktor naczelny

TEMAT NUMERU

CHRZEŚCIJANIN
WOBEC KRYZYSU

ks. Matteo Crimella

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Mediolan

LA CRISI DEI MISSIONARI At 16,6-10

1. Il contesto

Nel libro degli Atti degli Apostoli la svolta fondamentale, narrativa e teologica, è rappresentata dall'assemblea di Gerusalemme (At 15,6-35)¹ nella quale si decide di accogliere i pagani all'interno della comunità. Quel travagliato momento apre le porte all'ingresso dei gentili nella compagine ecclesiale e spinge i membri della comunità verso la missione universale. Paolo e Barnaba fanno visita alle chiese che hanno fondato nel precedente viaggio (cfr. At 15,36.41; 16,1) e un nuovo gruppo di missionari prende corpo, essendosi uniti ai due apostoli anche Sila (At 15,37-40) e Timoteo (At 16,1b-3). Il breve sommario di At 16,5 insiste sulla crescita e il rafforzamento della comunità (come spesso capita nel racconto: cfr. At 2,47; 4,32-35; 5,14; 6,7; 9,31; 11,21; 12,24; 13,49; 19,20), prima che il narratore descriva un momento assai singolare per gli evangelizzatori (At 16,6-8), momento che si conc-

¹ A proposito della centralità dell'assemblea di Gerusalemme cfr. G. BETORI, «La strutturazione del libro degli Atti: una proposta», *RivBib* 42 (1994) 3-34, ora in Id., *Affidati alla Parola. Ricerche sull'Opera di Luca* (SRivBib 42), Dehoniane, Bologna 2003, 119-140. Egli considera At 15 il *pivot* del racconto che permette il passaggio del vangelo dall'ambito giudaico a quello pagano.

lude con un intervento notturno, ritenuto dagli stessi personaggi un messaggio divino (At 16,9-10). Diamo anzitutto una nostra versione della pericope:

[Paolo, Sila e Timoteo] ⁶ attraversarono la Frigia e la regione galatica, essendo stati impediti dallo Spirito Santo di annunciare la Parola in Asia. ⁷ Venuti poi in Misia, tentavano di incamminarsi verso la Bitinia, ma non lo permise loro lo Spirito di Gesù; ⁸ percorsa quindi la Misia, scesero a Troade. ⁹ E di notte apparve a Paolo una visione; un uomo Macedone era ritto in piedi e lo pregava dicendo: «Passa in Macedonia e aiutaci!». ¹⁰ E come vide la visione, subito cercammo di partire per la Macedonia, concludendo che Dio ci aveva chiamati a evangelizzarli.

Il primo momento di questo breve racconto² è caratterizzato da una notevole velocità narrativa³: in poche battute Luca sintetizza un lungo viaggio (vv. 6-8). Sono menzionate ben cinque regioni (la Frigia, la Galazia, l'Asia proconsolare, la Misia e la Bitinia) prima che i missionari giungano nella città di Troade. Pare che Paolo e i suoi compagni intendano recarsi in qualche luogo ma siano come rintuzzati e sospinti altrove, dando l'impressione di compiere una serie di faticosi e affannosi tentativi per trovare una meta; su tutto però domina l'intervento

² L'unità della pericope (At 16,6-10) è data dall'inclusione di due termini della stessa area semantica: «annunciare la Parola (λαλῆσαι τὸν λόγον)» (v. 6) e «evangelizzare (εὐαγγελίσασθαι)» (v. 10). Afferma A. BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 15-28)* (Dabar - Logos - Parola), Messaggero, Padova 2007, 60: «La ricerca dell'evangelizzazione di un nuovo territorio è la dinamica sottesa a tutto il racconto». Altri criteri ricorda R. PENNA, «Lo "Spirito di Gesù" in *Atti* 16,7. Analisi letteraria e teologica», *RivBib* 20 (1972) 241-261: 243-244: «C'è in primo luogo una cesura *a parte ante*, che viene sottolineata dal sommario di 16,5. [...] Dall'altro capo, la nostra pericope riceve un'ulteriore delimitazione al v. 10b. Si tratta qui di una chiara affermazione teologica. Essa [...] ha valore di interpretazione e perciò di conclusione di una serie di avvenimenti, che a partire dal v. 6 trovano appunto nel v. 10 il loro culmine».

³ Annota G. GENETTE, *Figure III* (Poétique), Seuil, Paris 1972, 123: «La vitesse du récit se définit par le rapport entre une durée, celle de l'histoire mesurée en secondes, minutes, heures, jours, mois et années, et une longueur, celle du texte mesurée en lignes et en pages». Nel *sommario* il tempo del racconto è più corto del tempo della storia.

dello Spirito Santo (v. 6) e l'impedimento causato dallo Spirito di Gesù (v. 8). La tensione narrativa⁴ cresce per due differenti motivi: anzitutto v'è un continuo vagare dei missionari che solo a poco a poco comprendono la destinazione del loro cammino; in secondo luogo si palesa un intervento dello Spirito di cui però il lettore ignora le modalità. Narrativamente siamo di fronte ad una serie di complicazioni che in-spessiscono l'attesa di una soluzione.

Lo scioglimento avviene per mezzo di una rivelazione notturna (vv. 9-10) dove, all'apparizione di un uomo Macedone, segue l'audizione di un messaggio. A seguito della rivelazione, che i missionari ritengono essere di origine divina, essi stessi cercano di partire per la Macedonia, nuovo campo della loro predicazione: la Parola ha ormai raggiunto l'Europa⁵. I missionari, cioè, si rivolgeranno definitivamente anche ai non giudei, dando attuazione alle possibilità aperte dall'assemblea di Gerusalemme. Allo scioglimento narrativo, tuttavia, si accompagna un improvviso cambio di soggetto: ai quattro missionari subentra anche Luca. Qui ha infatti inizio la prima delle cosiddette «sezioni-noi» (At 16,10-17).

⁴ Conviene ricordare la definizione offerta da R. BARONI, *La tension narrative. Suspense, curiosit  et surprise* (Poétique), Seuil, Paris 2007, 18: «La tension est le phénomène qui survient lorsque l'interprète d'un récit est encouragé à attendre un dénouement, cette attente étant caractérisée par une anticipation teintée d'incertitude qui confère des traits passionnels à l'acte de réception».

⁵ Precisa C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Volume II* (ICC), Clark, Edinburgh 1998, 765-766: «Dibelius [...] is right to point out the stress which the narrative lays on this movement into Greece, but it is mistaken [...] to make much of a move from Asia into Europe; Paul and his colleagues remained within the one Greco-Roman world». Di parere contrario molti altri autori: R. PESCH, *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband. Apg 13-28* (EKKNT 5), Benziger - Neukirchener, Zürich - Neukirchen-Vluyn 1986, 100 dichiara: «Ob Lukas einen ausführlicheren Quellenbericht, der etwa auch über die Gründung galatischer Gemeinden erzählte, gekürzt hat, um die Zielstrebigkeit des gottgef hrten Weges hinüber nach Europa zu betonen, kann nicht mehr ausgemacht werden»; questa   pure la posizione di M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, hrsg. H. Greeven (FRLANT 60), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951, 12-13.128-129 e di E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968⁶, 425. Anche per Giuseppe Flavio l'Europa inizia con il Bosforo (cfr. *Antiquitates Judaicae* 11,334).

2. Un viaggio singolare

La questione geografica presenta una serie di complessità: è difficile ricostruire precisamente l'itinerario compiuto da Paolo e dai suoi compagni, anche per la concisione con cui Luca racconta il viaggio, fatto assai strano e inabituale nel libro degli Atti. Punto di partenza dei missionari è la città di Listra (At 16,1); il loro progetto è andare verso occidente al fine di predicare «in Asia» (At 16,6). Luca intende il termine «Asia» nella sua accezione geografico-popolare: si tratta cioè delle città ellenistiche vicine alla costa egea (Efeso, Smirne e Mileto)⁶. L'impedimento dello Spirito conduce i missionari a orientarsi a nord-est, attraversando la Frigia e il territorio galata⁷ (ovverosia le città di Pes-

⁶ Sul termine Ἀσία (cfr. At 2,9; 6,9; 16,6; 19,10.22.26.27; 20,4.16.18; 21,27; 24,19; 27,2) v'è una discussione: che senso ha in Atti? In letteratura e nelle iscrizioni il termine è utilizzato nei seguenti sensi: 1) Designa il continente che si distingue dall'Europa e che si estende dal Nilo e dal Bosforo ad ovest sino all'India ad est: questa accezione è limitata ai geografi (cfr. STRABONE, *Geographica* 2,5,26.31); non è l'uso che ne fa Luca. 2) Qualche volta il termine «Asia» con l'aggettivo «Minore» è utilizzato per indicare la penisola occidentale della moderna Turchia; anche questo non è il senso in Atti. 3) «Asia» è usato nel senso della provincia romana (cfr. STRABONE, *Geographica* 13,4,2: «οἱ δ' ἑπαρχίαν ἀπέδειξαν τὴν χώραν, Ἀσίαν προσαγορεύσαντες, ὁμώνυμον τῆ ἡπείρῳ [i Romani dichiararono provincia una regione, chiamandola Asia, con lo stesso nome del continente]»). Luca usa il termine in questo senso in At 19,10.26.27; 27,2. 4) Infine il termine indica le città greche della costa egea e il territorio loro adiacente: si tratta di un'area più piccola della provincia romana. Questo probabilmente è l'utilizzo più antico, ereditato anche da Luca. Sulla questione cfr. l'ormai datato ma prezioso contributo di K. LAKE, «Paul's Route in Asia Minor», in F.J. FOAKES JACKSON – K. LAKE (ed.), *The Beginnings of Christianity. Part 1. The Acts of the Apostles. Vol. V. Additional Notes to the Commentary*, MacMillan, London 1933, 224-240 e l'aggiornamento di P. TREBILCO, «Asia», in D.W.J. GILL – C.H. GEMPF (ed.), *The Book of Acts in Its First Century Setting. Volume 2. The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, Eerdmans - Paternoster, Grand Rapids, MI - Carlisle 1994, 291-362: 300-302.

⁷ L'espressione τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν è discussa. Alcuni ritengono Φρυγίαν un aggettivo, da cui la traduzione: «la regione frigia e galata»; si tratterebbe di un unico territorio indicante quella parte di Galazia dove la popolazione era frigia; Paolo e i suoi compagni avrebbero cioè ripercorso la regione di Antiochia di Pisidia e di Iconio, già percorsa nel primo viaggio missionario. Altri invece, considerando il termine un sostantivo, rendono: «la Frigia e il territorio galata». Annota BARRETT, *Acts of the Apostles*, 767: «A stronger consideration [...] is the fact that if ἡ Φρυγία καὶ Γαλατικὴ

sinunte, Ancira e Dorileo). Luca qui non fa esplicita parola a proposito di un'attività evangelizzatrice di Paolo in Galazia, anche se la cosa può essere forse inferita dall'utilizzo del verbo διέρχουμαι⁸. Dalla Galazia i missionari ritornano verso occidente, ai confini della Misia, nel desiderio di risalire a nord della Bitinia, sul Mar Nero, dove c'erano grandi città come Nicea e Nicomedia. Il nuovo impedimento dello Spirito li obbliga a ripiegare verso occidente, lasciandosi alle spalle la Galazia. Non potendo salire a nord verso la Bitinia ed essendo loro preclusa anche l'Asia (a sud), non rimane che l'ovest: fiancheggiando la Misia scendono a Troade, sulla costa settentrionale del Mare Egeo (At 16,8). L'autore di Atti ancora una volta non fa parola circa qualche forma di attività missionaria di Paolo a Troade. Nel seguito della narrazione (At 20,6-12) si verrà improvvisamente a scoprire che a Troade esiste una comunità, probabilmente fondata da Paolo stesso. Il viaggio compiuto dai missionari è davvero singolare: ai loro progetti si oppone decisamente lo Spirito, rendendo quel lungo percorso, estremamente stilizzato dal narratore⁹, un viaggio «non-missionario»¹⁰.

χώρα means the *regio* of the province of Galatia called *Phrygia Galatica*, it is impossible that Paul's route through this district brought him out anywhere near Mysia.

⁸ È il parere di PESCH, *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband*, 100: «„Durchziehen“ [...] ist *terminus technicus* der Missionsprache und meint kein bloßes Hindurchziehen; beim missionarischen Zug durch Phrygien (vgl. 2,10), die an die Provinz Asia angrenzende Landschaft im Innern Kleinasien, und das „galatische Land“ (vgl. Gal 1,2; 3,1), das an Phrygien und Bithynien angrenzende, von den Galatern bewohnte Gebiet um die Städte Nakolea, Dorylaion, Pessinus und Ankyra, haben die Missionare, wie wir aus 18,23 (und dem Galaterbrief) erfahren, Gemeinden gegründet». Cfr. anche U. Busse, «διέρχουμαι», in H. Balz – G. Schneider (hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I. Zweite, verbesserte Auflage mit Literatur-Nachträgen*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, 776-778: 777: «Nach Apg 10,38 ist es der t.t. [*terminus technicus*] für das missionarische Wirken Jesu im Judenland, seiner Apostel (Lk 9,6) und Missionare (Apg 20,25)».

⁹ Il racconto va posto interamente a livello redazionale come riconosce HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 425: «So haben wir also mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß der Schriftsteller einen ausführlicheren Bericht für seinen Zweck gekürzt hat».

¹⁰ Secondo la felice espressione di H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Mohr Siebeck, Tübingen 1972², 97: «Diese Reiseschilderung ist sehr merkwürdig: eine gezielte Nicht-Missionsreise!».

3. Lo Spirito

Il narratore precisa che i missionari hanno ricevuto l'impedimento di proclamare la Parola dallo «Spirito Santo» stesso (κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος – v. 6)¹¹. Poi Luca ribadisce che il tentativo di passare in Bitinia fu bloccato per un intervento dello «Spirito di Gesù» (οὐκ ἔλασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ – v. 7). La prima menzione è affidata ad un *passivum divinum* che enfatizza la responsabilità dello «Spirito Santo» per la mancata evangelizzazione dell'Asia¹². Nella seconda menzione «lo Spirito di Gesù» diventa soggetto e la sua azione si fa ancora più esplicita. È necessario interrogarsi a proposito del significato di questa differente terminologia, utilizzata a breve distanza. Le due espressioni «Spirito Santo» e «Spirito di Gesù» corrispondono ad una variazione stilistica¹³ oppure il mutamento fraseologico ha un senso? Il riferimento allo «Spirito Santo» riflette la prospettiva tipicamente veterotestamentaria che intende lo Spirito come una potenza divina che interviene nel mondo; tale potenza è capace di impadronirsi di una persona per fargli compiere una serie di azioni particolari. Nel libro dei Giudici spesso lo Spirito s'impossessa di qualcuno per condurlo ad agire in modo straordinario (cfr. Gdc 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14).

¹¹ A proposito dello Spirito Santo in Atti cfr. G. BETORI, «Lo Spirito e l'annuncio della Parola negli Atti degli apostoli», *RivBib* 35 (1987) 399-441, ora in ID., *Affidati alla Parola*, 163-191; D. MARGUERAT, «L'œuvre de l'Esprit», in ID., *La première histoire du Christianisme (Les Actes des apôtres)* (LD 180), Cerf – Labor et Fides, Paris – Genève 2007², 153-179.

¹² La proibizione trova un parallelo nel cosiddetto testo occidentale di At 17,15: il *Codex Bezae* fa notare che Paolo, per giungere ad Atene, attraversò la Tessalia ma non si fermò in quella regione a predicare perché «gli fu proibito» (παρῆλθεν δὲ τὴν Θεσσαλίαν, ἐκωλύθη γὰρ εἰς αὐτοὺς κηρύξαι τὸν λόγον). Ancora una volta v'è un *passivum divinum*.

¹³ Sorprendente il commento di BARRETT, *Acts of the Apostles*, 770: «Luke means nothing different from what he means by the Holy Spirit in v. 6; why he has a different expression is not known. It is unlikely that he has a new source of information. He may simply have been seeking variety of expression as he makes his unchanging assertion: the Christians did what they did under the instruction and guidance of God, who worked through his Spirit, here more narrowly defined as the Spirit of Jesus».

L'espressione «lo Spirito di Gesù», invece, «è veramente più unica che rara»¹⁴ negli scritti del terzo evangelista. Si tratta di una felice sintesi del rapporto fra Gesù e lo Spirito secondo la teologia lucana. Infatti colui che è stato annunciato da Gabriele a Maria come «Santo e Figlio di Dio» (cfr. Lc 1,35), è lo stesso su cui è disceso lo Spirito (cfr. Lc 3,22) e che, in forza di quel dono, ha realizzato il proprio compito messianico (cfr. Lc 4,18). Gesù poi è costituito definitivamente Messia nella sua risurrezione a motivo del dono pieno dello Spirito ricevuto dal Padre, come ricorda Pietro nel suo discorso dopo Pentecoste: «Innalzato alla destra di Dio, avendo ricevuto dal Padre la promessa dello Spirito Santo, ha effuso questo che voi vedete e udite» (At 2,33). Il Risorto, avendo ormai la pienezza dello Spirito, esercita la sua regalità e la sua signoria messianica sulla chiesa la quale, grazie a quel dono, è in continua espansione missionaria. Ne consegue che fra la prima e la seconda espressione v'è un evidente *crescendo* che pone in luce la dimensione cristologica dello Spirito. Lo Spirito assume i tratti fisiologici di Gesù: è lo stesso Risorto che, nella pienezza della sua signoria guida la chiesa e interdice ai missionari di entrare in Bitinia. Da una parte questo è l'unico passo in cui Gesù stesso interviene nell'attività apostolica; dall'altra il Signore risorto è presente nella comunità solo tramite il suo Spirito (cfr. At 1,8; 2,33).

La modalità del duplice intervento dello Spirito non è esplicitata da Luca: «Ciò non lo interessa; importante per lui è di sottolineare che è lo Spirito a precisare e a guidare il cammino dei tre verso una meta nuova e ineludibile»¹⁵. Narrativamente v'è più di un effetto. Anzitutto viene a crearsi un *blank*: un'informazione attesa dal lettore è taciuta volutamente dal narratore senza poi essere ripresa¹⁶. Il silenzio deve

¹⁴ PENNA, «Lo "Spirito di Gesù"», 241.

¹⁵ *Ibidem*, 248.

¹⁶ Occorre distinguere fra *blank* e *gap*. Precisa M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (ILBS), Indiana University, Bloomington 1985, 236: «[I]s to make distinctions between what was omitted for the sake of interest and what was omitted for lack of interest: between what I called, for short, gaps and blanks. Only the former demand closure, while the latter may be disregarded without loss, indeed must be disregarded to keep the narrative in focus».

essere rispettato, evitando di colmare il vuoto con ipotesi che precisino le modalità con cui lo Spirito si è manifestato¹⁷. In altre parole al narratore sta a cuore comunicare proprio che l'itinerario dei missionari è guidato dall'autorità dello Spirito il quale agisce in dialettica con le loro stesse intenzioni¹⁸. Inoltre si crea un effetto di opacità. Quando il narratore serba un'informazione a scapito del lettore o di un personaggio, nella storia raccontata si produce uno squilibrio che assegna all'uno un privilegio e all'altro una penalità¹⁹. I personaggi cioè percepiscono qualcosa (la manifestazione dello Spirito) che al lettore è precluso. Si crea così una frattura fra la storia raccontata e la costruzione del racconto: il narratore informa infatti a proposito del *quid* (cioè quanto è accaduto) ma non precisa il *quomodo* (la sua modalità).

¹⁷ Scrive BARBI, *Atti degli Apostoli (Capitoli 15-28)*, 65-66: «Alcuni tentativi di spiegare la modalità di questi interventi non convincono. Il pensare che Luca abbia potuto riferire all'azione dello Spirito particolari avvenimenti storici, come la malattia di Paolo (cf. Gal 4,13s.), possibili situazioni di persecuzione, ostilità da parte delle popolazioni o addirittura fenomeni cosmici, ci sembra non trovare corrispondenza nel modo di intendere l'intervento dello Spirito da parte dell'autore. Altrettanto inadeguato ci sembra il ricorso a irrefrenabili impulsi o a istruzioni puramente interiori. Più consoni al modo di pensare lucano potrebbe invece essere il ricorso alla parola profetica suscitata dallo Spirito, che negli Atti gioca un ruolo importante nell'orientare gli eventi (cf. At 11,28; 13,2.4; 20,23; 21,4.10s.). L'avvertimento, dettato dallo Spirito, potrebbe essere stato espresso da Paolo stesso o da Sila, che sono presentati da Luca come profeti (cf. rispettivamente At 13,1 e 15,32). Di più ci sembra che non si possa ipotizzare, data la discrezione mantenuta da Luca». Personalmente crediamo che anche quest'ultima ipotesi sia di troppo.

¹⁸ Così si esprime HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 425: «Nicht menschliche Berechnung und Planung hat die paulinische Mission nach Troas und dann nach Mazedonien gebracht, sondern die geheimnisvoll eingreifende *providentia specialissima* Gottes».

¹⁹ Cfr. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Cerf – Labor et Fides, Paris – Genève 2009⁴, 159-160.

4. La visione del Macedone

Il duplice ostacolo dello Spirito (vv. 6-8) narrativamente rappresenta una doppia complicazione che attende uno scioglimento. La tensione narrativa, accresciutasi notevolmente, ora è stemperata da un intervento celeste (v. 9). Varia pure la velocità del racconto che rallenta e assume il ritmo della storia²⁰: sono presentate una visione e un'audizione, cui segue l'immediata decisione dei missionari.

Il soggetto della frase è la «visione» (ὄραμα), qualcosa che si impone a Paolo dall'esterno. Il verbo (ὤφθη) è un *terminus technicus* comunemente utilizzato per le esperienze di manifestazione visiva di origine celeste. Già nella *Septuaginta* esso introduce apparizioni di messaggeri divini o dello stesso Signore (cfr. Gen 18,1; Es 3,6); Luca poi lo utilizza per caratterizzare visioni di angeli (cfr. Lc 1,11; 22,43; At 7,30), del Signore risorto (cfr. Lc 24,34; At 13,31) e di Dio (cfr. At 7,2). Anche il *setting* temporale notturno evoca episodi dell'Antico Testamento nei quali Dio comunica la sua rivelazione agli uomini allorché questi sono nello stato dell'incoscienza dovuta al sonno (cfr. Gen 15,12; 46,2). Il termine ὄραμα (a prescindere da Mt 17,9) è esclusivo del libro degli Atti; Luca lo utilizza in alcuni momenti fondamentali e strategici della sua narrazione. Nelle visioni, infatti, Dio stesso offre alcuni avvertimenti in vista dell'espansione missionaria del vangelo. Nella visione di Anania (At 9,10.12) v'è l'anticipazione della futura missione di Paolo; la duplice visione di Cornelio (At 10,3) e di Pietro (At 10,17.19) prepara l'apertura del vangelo ai pagani; la visione di Paolo a Corinto (At 18,9) anticipa la presenza di un popolo numeroso in quella città. Le visioni sono dunque uno strumento narrativo privilegiato da Luca per mostrare l'intervento divino che guida la storia. La singolarità della visione è tutta nel suo oggetto: non appare né un angelo né il Signore bensì «un uomo Macedone» (ἀνὴρ Μακεδών τις) che si presenta «ritto in piedi» (ἑστώς - v. 9). Alla visione è associata una parola che qui ha la forma di una supplica. Se l'indicazione geografica è chiara, resta da comprendere il

²⁰ Nella *scena* il tempo del racconto è uguale al tempo della storia (cfr. *Ibidem*, 121).

sensu della domanda di soccorso («Aiutaci»), diretta ma non specifica. In che cosa consiste infatti l'aiuto di cui parla il Macedone?

La decisione in risposta alla visione è immediata (v. 10) e dà inizio alla prima delle cosiddette «sezioni-noi» del libro²¹. Non è chiaro che cosa intenda il narratore con l'espressione «cercammo di partire»

²¹ Sulle «sezioni-noi» sono stati versati fiumi d'inchiostro. Alcuni autori presentano diligentemente tutta la discussione critica concludendo che il problema rimane un enigma insoluto. È il caso di Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, 7 che afferma: «So bleibt das Rätsel des Wir-Berichtes nach wie vor ungelöst. Sicher ist nur, daß durch das „Wir“ den Eindruck von Augenzeugenschaft erweckt werden soll». A simili conclusioni giunge G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico* (Collana scritturistica), Città Nuova, Roma 1998, 50-63: 63: «L'enigma delle sezioni-noi non è ancora risolto. Possiamo solo indicare dei limiti: è improbabile che si tratti di un puro mezzo stilistico, e cioè di una finzione letteraria; sarebbe un caso unico nella letteratura antica; è altrettanto improbabile che l'autore degli Atti abbia utilizzato i propri ricordi o appunti. La soluzione è da cercare tra questi due estremi». Decisamente più schierato è V. Fusco, «Le sezioni-noi degli Atti nella discussione recente», in Id., *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti. Volume primo* (StBi 124), Paideia, Brescia 2000, 57-71; Id., «Ancora sulle sezioni-noi degli Atti», *ivi*, 73-84 che nel suo lucido contributo, dopo aver recensito criticamente le diverse ipotesi interpretative (la spiegazione tradizionale: il narratore ha partecipato personalmente a determinati episodi; una prima spiegazione alternativa: le «sezioni-noi» sarebbero un residuo di una fonte redatta in prima persona; una seconda spiegazione alternativa: il «noi» è usato dal redattore finale come un espediente stilistico per rendere più vivace il racconto, o per far intendere al lettore che si attinge alla testimonianza oculare, o per sottolineare l'importanza di alcuni avvenimenti; infine: le «sezioni-noi» sarebbero una deliberata finzione per far credere che l'autore sia stato realmente compagno di Paolo) conclude: «la spiegazione tradizionale resiste bene ai reiterati assalti e si presenta come la meglio fondata, anzi l'unica veramente plausibile. Entrambi i suoi pilastri essenziali si rivelano solidi: *primo*, che il «noi» non può significare altro se non la partecipazione personale del narratore; *secondo*, che quel narratore [...] coincide con l'autore dell'intera opera *Lc.-Atti*» (p. 70, corsivi dell'autore). Contesta questa conclusione D. MARGUERAT, «Comment Luc écrit l'histoire», in Id., *La première histoire*, 41: «[O]n a espéré ainsi placer l'auteur des Actes aux côtés du grand apôtre. Tentative avortée : je soutiens que l'identification du ἡμεῖς collectif avec le «je» de Lc 1 est inappropriée, pour trois raisons : 1, le «je» auctorial n'est pas assimilable à un «nous» narratif ; 2, le «je» de Lc 1, 1 est extradiégétique, alors que le «nous» des séquences est attribué à un personnage (collectif) du récit, le groupe des compagnons de Paul, donc intradiégétique ; 3, à la différence du «je» de la préface, qui surplombe l'histoire racontée, le «nous» ne s'adresse pas directement au lecteur et demeure interne à l'histoire racontée».

(ἐζητήσαμεν ἐξελεῖν). La “ricerca” si riferisce al fatto che Paolo e i suoi compagni vogliono procurarsi un mezzo di trasporto, oppure è un’indagine per valutare se quella partenza per la Macedonia corrisponda alla volontà di Dio? L’utilizzo del verbo συμβιβάζω (“concludere”, “giungere ad una conclusione logica”²²) lascia intendere che v’è stato uno sforzo per comprendere la visione come un segno celeste. Solo ora, infatti, è per loro evidente che «Dio ci aveva chiamati a evangelizzarli». Il termine ultimo dei precedenti interventi dello Spirito – interventi presentati dal narratore per mezzo di una voluta reticenza – è proprio «Dio» (ὁ θεός)²³. All’indicazione dell’origine divina della chiamata segue, senza soluzione di continuità, lo scopo dell’appello, espresso per mezzo dell’infinito finale (εὐαγγελισασθαι αὐτούς). L’appello del Macedone trova nella decisione evangelizzatrice la sua soluzione.

A conclusione del racconto si assiste ad un significativo cambio di soggetto. La narrazione è stata per intero in terza persona (vv. 6-9), ma infine (v. 10) v’è un passaggio alla prima persona plurale: a parlare sono il narratore, Paolo e i suoi compagni. Il passaggio è stato ampiamente studiato con i metodi dell’analisi diacronica²⁴; considerazioni dal

²² Il verbo ha molti significati: cfr. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. K. Aland – B. Aland, de Gruyter, Berlin – New York 1988, 1552: «sich zurechtlegen, sich begreiflich machen, schließen»; osserva Barrett, *Acts of the Apostles*, 773: «συμβιβάζειν is used in a variety of ways; cf. 9.22; 19.33. Here it can hardly mean anything other than *conclude*».

²³ Nonostante non pochi manoscritti (fra cui il *Codex Bezae* e la maggioranza dei testimoni bizantini) leggano qui ὁ Κύριος.

²⁴ Cfr. a mo’ d’esempio, il commento di J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 417-418: «Wer sind die „wir“ für die Leser? Es könnten Silas und Timotheus sein. Nun sind sie ja schon ab 15,40 mit Paulus zusammen, Silas, 15,40, und Timotheus ab 16,3, aber es wird erst ab 16,10 in der ersten Person erzählt. Unter „wir“ ist ja selbstverständlich auch Paulus selbst zu verstehen, und er allein hat nach V 10a die Vision. Unmittelbar danach kommt das „wir“, und so wird der Eindruck erweckt, dass des Berichterstatter hier mit Paulus zusammentrifft. Also ist der Verfasser in Troas mit Paulus zusammengekommen und fährt nun mit ihm nach Europa, er ist ja hier Augenzeuge. Die Sprache und der Stil sind nicht anders als vorher, d.h. es gilt dasselbe für alle „Wir“-Abschnitte der Apg. Es lässt sich so kaum von einer Wir-Quelle reden, sondern der Verfasser will seine Kenntnisse besonders betonen.

punto di vista sincronico possono offrire qualche nuovo risultato. Condividiamo anzitutto quanto afferma Marguerat: «l'uso di ἡμεῖς segnala un procedimento narrativo di credibilizzazione del racconto, che si prefigge di segnalare la sua origine in un gruppo di cui fa parte il narratore. [...] A livello pragmatico il narratore ha tenuto, per quattro volte, a porsi *in prossimità col suo eroe Paolo*»²⁵. Inoltre si possono aggiungere le seguenti osservazioni. Una prima osservazione: il racconto in terza persona (vv. 6-9) è sulle labbra del narratore eterodiegetico²⁶; al termine (v. 10) v'è un passaggio alla prima persona, cosicché il narratore diventa omodiegetico²⁷. Il narratore, cioè, con l'autorità e l'onniscienza che gli è propria, ha raccontato il tortuoso viaggio dei missionari ma soprattutto ha asserito che lo Spirito è intervenuto per ostacolare i loro itinerari, orientando diversamente il loro cammino (vv. 6-8). Questa serie di informazioni godono della massima attendibilità proprio perché sono in bocca al narratore. Egli, come si è visto, non rinuncia alla reticenza a proposito delle modalità dell'intervento dello Spirito, ma insieme informa con certezza i suoi lettori. Quando però Paolo ha la visione del Macedone e sente la voce (v. 9), il narratore onnisciente si ritira e lascia spazio alla prima persona come voce narrante. Qual è l'effetto del passaggio dal narratore eterodiegetico a quello omodiegetico? La certezza è minore in quanto il lettore percepisce la realtà per mezzo dell'interpretazione offerta dai personaggi e non gode di quanto il narratore onnisciente gli comunica²⁸.

Von einem Stilmittel zu reden, das den Leser in engen Kontakt mit dem Erzählten bringen soll, ist abwegig, denn das wünscht Lukas selbstverständlich überall in seinem Werk».

²⁵ D. MARGUERAT, «Comment Luc écrit l'histoire», 41-42 (corsivi dell'autore).

²⁶ Il narratore eterodiegetico è il narratore assente dalla storia che racconta (cfr. MARGUERAT – BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 38).

²⁷ Il narratore omodiegetico è il narratore presente nella storia che racconta (*Ibidem*, 38).

²⁸ Utili criteri euristici sono stati messi a punto da R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative. Revised and Updated*, Basic Books, New York 2011, 146: «Now, in reliable third-person narrations, such as in the Bible, there is a scale of means, in ascending order of explicitness and certainty, for conveying information about the motives, the attitudes, the moral nature of characters. Character can be revealed through the report of actions;

Una seconda osservazione: la cronologia dei fatti (nel loro rapporto temporale e causale), curiosamente, è invertita così da porre in primo piano l'iniziativa dei personaggi umani. In effetti è la chiamata di Dio («Dio ci aveva chiamati a evangelizzarli») ad essere all'origine della decisione di recarsi in Macedonia («cercammo di partire»). Ma il narratore, essendosi eclissato, dà spazio ai personaggi protagonisti del racconto (Paolo e gli altri), ponendo sotto i riflettori la loro decisione. Il discorso indiretto (introdotto dalla congiunzione «che» [ὅτι]) mette enfaticamente in rilievo la percezione di quegli stessi personaggi. La chiamata di Dio, così, è riflessa nella coscienza e nella decisione di Paolo e dei suoi compagni. I missionari sono informatori qualificati e presentano la loro visione teologica (è Dio stesso ad averli chiamati), ma la loro affermazione non gode dello stesso grado di certezza delle dichiarazioni del narratore. In altre parole: l'azione evangelizzatrice parte dalla comprensione credente dei missionari; ma in questo modo il progetto di Dio è riflesso nella coscienza di Paolo e dei suoi compagni. Dio li chiama, essi però devono assumere il rischio della fede e rispondere all'appello celeste. Il passaggio dalla voce del narratore alla voce dei personaggi narranti, dando accesso alla percezione di Dio necessariamente filtrata dalla loro coscienza, sollecita, di conseguenza, anche la coscienza credente del lettore implicito e reale.

5. Tempo di crisi

Ciò che sorprende nella narrazione è il contrasto fra i progetti dei missionari e gli impedimenti dello Spirito. Gli sforzi e i tentativi di Paolo e dei suoi compagni sono frustrati dall'intervento celeste, lasciando i personaggi umani nell'oscurità e nella sospensione, nonostante l'entusiasmo che li animava. Il continuo vagare senza trovare una di-

through appearance, gestures, posture, costume; through one character's comments on another; through direct speech by the character; through inward speech, either summarized or quoted as interior monologue; or through statements by the narrator about the attitudes and intentions of the personages, which may come either as flat assertions or motivated explanations».

reazione corrisponde ad un tempo di crisi. Una simile situazione può essere avvertita come un'involuzione che porta ad una paralisi da subire passivamente. La prospettiva di Luca, tuttavia, è ben differente in quanto rilegge la frustrazione dei missionari come un tempo provvidenziale perché sollecitato dallo Spirito. Il Signore risorto non è estraneo alla vicenda della comunità ecclesiale ma la guida nell'ineludibile compito di attuare le proprie mete di evangelizzazione. A tracciare la strada della missione è lo stesso Risorto che agisce mediante la potenza del suo Spirito. Il nostro tempo, marcatamente segnato dalla crisi (economica, ma ancor più spirituale), può diventare un tempo di grazia se porta la comunità credente a liberarsi dal senso di potenza per ricondurla alla coscienza della povertà e della debolezza, condizioni che permettono un maggiore affidamento a Dio e alla potenza della Parola. Il tempo di crisi si trasforma in tempo di grazia perché si ascolta la voce dello Spirito, per quanto essa risulti essere voce dissonante dai pensieri umani. V'è pure un altro risvolto: ciò che non ha un successo immediato secondo i progetti umani, può essere lo Spirito a impedirlo, purificando gli intenti e i desideri, al fine di realizzare il ben più decisivo piano di Dio.

Merita pure attenzione il nesso fra la richiesta di aiuto del Macedone (v. 9) e la comprensione dei missionari di essere chiamati da Dio a evangelizzare. La genericità della richiesta d'aiuto è intesa come appello all'evangelizzazione. L'opportunità che si è aperta per opera dello Spirito, al di là di ogni calcolo umano, conduce alla missione, la quale rende presente il Cristo risorto attraverso la proclamazione della Parola, e, al tempo stesso, attraverso un contesto di segni dello Spirito. Essa non è semplice enunciazione di un fatto, ma proclamazione del *kérygma* in un contesto percepibile; i segni dello Spirito sono le costanti della vita comunitaria di un popolo in pienezza di comunione con Dio. A questo proposito scriveva C.M. Martini:

Quali valori perenni dell'evangelizzazione sono dunque validi anche per il nostro oggi? Cosa significa per noi «evangelizzare» nella società attuale? Essa designa un duplice aspetto: negativo e positivo. In negativo, evangelizzare è «salvare dal male»: tirare fuori dal non senso,

dalla frustrazione e dalla noia, dalla disperazione, dal disgusto della vita, dalla incapacità di amare, dalla paura del dolore e della morte. È dare risposta alle invocazioni più profonde di ogni coscienza umana. Evangelizzare è gridare la speranza in mezzo a grida di disperazione. [...] In positivo, evangelizzare è comunicare il «Vangelo», la buona notizia su Gesù: la buona notizia che Dio ci ama davvero, tutti e ciascuno, e che Gesù è morto e risorto per la nostra salvezza per liberarci dal peccato e dal male; la buona notizia del Regno che viene in Gesù e che si realizza gradualmente nella nostra adesione a Lui, nel diventare con Lui un solo Corpo, nell'entrare nella vita della Trinità. Evangelizzare non è soltanto comunicare verbalmente la buona notizia, ma comunicare vita, collaborare con lo Spirito del risorto che attrae ogni uomo per farlo una cosa sola in Gesù col Padre. [...] L'evangelizzare suppone dunque che si sia assimilata nel cuore la realtà del «Vangelo», la sua ricchezza, la sua gioia, la pienezza di orizzonti che esso apre, il senso della vita che esso fa scoprire al di là di tutte le delusioni e le sofferenze, al di là della morte²⁹.

The Crisis of the Missionaries: Acts 16,6-10

Summary

The passage of *Acts* 16:6-10 is analyzed according to the method of Narrative Criticism. The insistence on the Spirit shows that Paul and his companions are guided by God; but the narrator does not make explicit how. The vision of the Macedonian points the way to go. But when the will of God is clarified, there is a shift from the narrator's voice to the characters' voice and the account gives access to the perception of God filtered by their conscience. It follows that the believing conscience of the implied reader is urged.

²⁹ C.M. MARTINI, «Portatori di una buona notizia», in ID., *Vivere i valori del Vangelo* (Contemporanea 47), Einaudi, Torino 1996, 83-106: 95-96.

Ks. Matteo Crimella, kapłan diecezji mediolańskiej, doktor nauk biblijnych (École biblique et archéologique française w Jerozolimie 2009), wykładowca egzegezy Nowego Testamentu w Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale w Mediolanie.

via Neera, 24 – 20141 Milano (Italy)
matteo.crimella@gmail.com

ks. Wojciech Węgrzyniak
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

KRYZYS TRZYNASTEGO PSALMISTY

Wprowadzenie

Już przy pobieżnej lekturze Księgi Psalmów nie trudno natknąć się na szereg konfliktów, kryzysów i napięć relacyjnych. Biorąc pod uwagę rodzaje podmiotów, między którymi zachodzi relacja, można wyróżnić trzy podstawowe napięcia relacyjne: 1) między psalmistą a Bogiem¹; 2) między Bogiem a podmiotami różnymi od psalmisty (najczęściej to będą jego wrogowie)²; 3) między psalmistą a innymi ludźmi, czyli najczęściej jego wrogami³.

Celem tego artykułu jest analiza sytuacji kryzysowej psalmisty przedstawionej w Psalmie 13⁴. Studium będzie się składać z następu-

¹ Por. Ps 44,24: „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze!”.

² Por. Ps 2,2-3: „Królowie ziemi powstają i władcy spiskują wraz z nimi przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi: «Stargajmy Ich więzy i odrzućmy od siebie Ich pęta!»”.

³ Por. Ps 55,13-14: „Gdybyż to żył mnie nieprzyjaciel, z pewnością bym to znosił; gdybyż przeciw mnie powstał ten, który mnie nienawidzi, ukryłbym się przed nim. Lecz to jesteś ty, równy mi, przyjaciel, mój zaufany”.

⁴ Problem konfliktu ukazanego w Ps 13 był podejmowany już m.in. w: B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, s. 53-97; J. NAWROT, *Usłysz, o Panie, moją modlitwę, odpowiedz mi w swej sprawiedliwości. ענה ושמע wołaniem w zagrożeniu życia w psalmach suplikacji*, Poznań 2009, s. 23-34.

jących etapów: 1) omówienie problemu definicji kryzysu; 2) lektura wstępna Ps 13; 3) struktura psalmu; 4) analiza rodzaju wypowiedzi zdradzającej konflikt; 5) semantyka jednego pytania; 6) próba określenia przyczyn kryzysu i sposób wyjścia z niego.

Problem definicji

Problemem natury nie tylko metodologicznej pozostaje pytanie o ścisłość pojęć. Co to znaczy konflikt? Czym jest pretensja? Kiedy relacja jest napięciem negatywnym niepożądanym, a kiedy napięciem pozytywnym koniecznym? Kiedy pretensje przeradzają się w konflikt, a konflikt w kryzys? Problem definicji pojęć związany jest przynajmniej z trzema obszarami:

1) Pierwszy obszar wynika z różnicy między światem psalmisty a naszym. To, co dla nas jest konfliktem albo trudnością w relacji, mogło nie być takowym dla psalmisty. Tam, gdzie współczesny czytelnik może będzie się doszukiwał napięć w relacji, niekoniecznie mogły to być realne napięcia dla psalmisty. Tak jak nie było problemem dla autora biblijnego i jego ludzi pisanie o tym, jak to dzięki Bogu mogli wymordować wrogów, a nawet ich kobiety i dzieci⁵. Trzeba zatem wziąć pod uwagę fakt, że analiza konfliktu psalmisty z Bogiem jest nie tylko analizą konfliktu widzianą z perspektywy psalmisty, ale i z perspektywy analizującego psalmistę.

2) Drugi obszar związany jest z wpływem czynników „pozasłownikowych” na semantykę. Skąd wiemy, czy pytanie „Gdzie byłeś wczoraj?” jest tylko prośbą o informację, a nie wyrazem oburzenia i pretensji pytającego? W języku mówionym łatwiej określić charakter takiego pytania dzięki tonacji głosu, mimice i gestykulacji. W języku pisanim nie jest to już tak jednoznaczne.

⁵ Por. np. Pwt 2,32-34: „I wyszedł przeciw nam Sichon i cały naród jego na wojnę do Jahsy. Pan, Bóg nasz, wydał go nam i pobiliśmy jego samego, synów jego i cały jego lud. W tym czasie zdobyliśmy wszystkie jego miasta i kłatwą obłożyliśmy każde miasto, mężczyzn, kobiety i dzieci, nie oszczędzając niczego”.

3) Trzeci obszar związany jest z oceną sytuacji konfliktowej przez samego psalmistę. W Ps 119,71 czytamy: „Dobrze to dla mnie, że mnie doznałem poniżenia, bym się nauczył Twych ustaw”. Psalmista rozumie zatem, że doświadczenie, które przeszedł, wyszło mu na dobre. Czy jednak w momencie poniżenia go przez Boga miał on takie samo zdanie? W jakim stopniu pretensje do Boga były tylko chwilowym wyrazem odczuć, które na zawsze odeszły w niepamięć albo i nawet zostały odczytane jako dar Boga? Pytanie jest ważne w tym znaczeniu, że może się okazać, iż waga przykładana do tematu konfliktu psalmisty z Bogiem jest nieproporcjonalnie zawyżona w stosunku do rzeczywistej skali problemu. To tak jakby ktoś chciał opisywać dramat relacji dziecko – dentysta i analizował ze szczegółami jakość i rodzaje krzyków dziecka, zamiast zwrócić uwagę, że jest to tylko chwilowy epizod niezrozumienia na linii uczucie – konieczność.

Lektura wstępna Ps 13⁶

¹ לְמַנְצַח מִזְמוֹר לְדָוִד :
² עַד-אֵנָה יְהוָה תִּשְׁכַּחֲנִי נִצַּח
 עַד-אֵנָה תִּסְתִּיר אֶת-פְּנֵי מַמְנִי :
³ עַד-אֵנָה אֲשִׁית עֵצוֹת בְּנַפְשִׁי יָגוֹן בְּלִבִּי יוֹמָם
 עַד-אֵנָה יָרוּם אִיְבִי עָלַי :
⁴ תִּכְיֹשֶׁה עַנְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵי הָאֲיֹרָה עֵינֵי פֶן-אִישָׁן תִּמְנֹת :
⁵ פֶּן-יֹאמַר אִיְבִי יִכְלֹתִיו צָרִי וְגִילּוֹ כִּי אָמוּט :
⁶ וְאֶגִּיד בְּחִסְדֶּךָ בְּטַחַתִּי יִגַּל לְבִי בִישׁוּעָתֶךָ
 אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי נִמַּל עָלַי :

¹ *Dyrygującemu. Psalm. Dawida.*

² Dokąd, Panie, będziesz zapominał o mnie? Na zawsze?
 Dokąd będziesz chował swe oblicze przede mną?

⁶ Tekst hebrajski za BHS, tłumaczenie własne.

⁷ נִצַּח jest interpretowane zazwyczaj w sensie „stale, nieustannie” albo w znaczeniu „na zawsze”. Propozycja podzielenia w. 2a na dwa pytania, chociaż ignoruje punktację masonetów, była już sugerowana przez egzegetów takich jak Kraus czy Dahood. Por. również tłumaczenie *Bible de Jérusalem: Jusques à quand, Yahvé, m'oublieras-tu? Jusqu'à la fin?*

- ³ Dokąd będę dokładał myśli mojej duszy, udrekę sercu codzienną?
Dokąd będzie wynosił się mój wróg nade mnie?
- ⁴ Popatrz! Odpowiedz, Panie, mój Boże!
Oświeć me oczy, bym nie zasnął na śmierć!
- ⁵ By mój wróg nie mówił: „Zwyciężyłem go!”,
by moi ciemiężcy nie cieszyli się, że się chwieję.
- ⁶ A ja zaufałem Twej wierności;
me serce będzie się cieszyć z Twego wybawienia!
Będę śpiewał Panu, że mi dobro wyświadczył!⁸

Psalmista rozpoczyna modlitwę pytaniem skierowanym do Boga עַד־אָנָה „dokąd, jak długo?”⁹. Przesunięcie inwokacji יהוה! na drugie miejsce może być zamierzone ze względu na emfatyczny charakter pytania, co potwierdziłoby czterokrotne użycie tego samego pytania, za każdym razem na początku zdania. Autor zadaje Bogu trzy pytania: 1) Jak długo Bóg będzie zapominał o nim?; 2) Czy zapomni na zawsze? oraz 3) Jak długo będzie ukrywał się przed psalmistą? Wszystkie trzy pytania są nie tyle prośbą o udzielenie informacji, ile wyrazem bólu z powodu bezczynności Boga.

Kolejne pytanie psalmisty jest pytaniem do samego siebie. I znowu nie tyle szuka informacji, ile chce wyrazić ból z powodu przedłużającego się cierpienia. Wyrażenie „kłaść myśli (dosł. plany) w swoją duszę” oznacza stan przeżywania wahań (i tak tłumaczy BT), jednakże tekst hebrajski bardziej obrazowo oddaje proces, w którym cierpiący człowiek szuka nowych sposobów czy planów pozwalających mu wyzwolić się z tego, co go nęka. Nie znajdując rozwiązania sytuacji, psalmista każdego dnia przeżywa męczarnie. Powiązanie słowa „męczarnia / udreka” (יָגוֹן) z „serce” (לֵב) podkreśla intelektualny wymiar kryzysu psalmisty.

⁸ Problemem pozostaje interpretacja czasowników אָשִׁירָה i יָגַל w w. 6. Forma sugerowałaby tłumaczenie optatywno-modalne: „niech się cieszy” oraz „chcę śpiewać”. Zarówno kontekst, jak i wersje starożytne (LXX, Wg) sugerują jednak interpretację na linii czasu przyszłego, „będzie się cieszyć” oraz „będę śpiewać”. Podobnie tłumaczą w swoich komentarzach Craigie i Goldingay.

⁹ Podobnie w Ps 10,1; 74,1.

Ostatnie pytanie skierowane jest przynajmniej w sposób pośredni do wroga, który wynosi się ponad psalmistę, tzn. zachowuje się jak zwycięzca. Liczba pojedyncza użyta jest w sensie kolektywnym, a wrogów psalmista ma wielu, co sprecyzuje w w. 5 („moi ciemiejcy”).

Po czterokrotnym pełnym bólu pytaniu „dokąd?” psalmista przechodzi do trzykrotnej prośby (w. 4). Najpierw prosi Boga, by spojrział na niego: „popatrz!”. Z jednej strony jest to prośba o to, by Bóg nie ukrywał już przed nim swojego oblicza (por. w. 2). Z drugiej – jest prośbą o boską interwencję, bo kiedy Bóg patrzy, nigdy nie zostaje obojętny. Spojrzenie Boga zbawia uciśnionych i karze uciskających¹⁰. Drugi imperatyw jest prośbą o odpowiedź. Chodzi nie tyle o odpowiedź, jak długo jeszcze będzie psalmista cierpiał, ile o zbawczą interwencję Boga. Wezwanie Boga słowami „Panie, mój Boże!” podkreśla osobistą więź między psalmistą a Bogiem, więź, która czyni prośbę jeszcze bardziej uzasadnioną. Trzecia prośba jest dosyć intrygującym wezwaniem do oświecenia oczu psalmisty. Zazwyczaj interpretowana jest w sensie prośby o wzmocnienie sił psalmisty czy przywrócenie mu pełnego zdrowia¹¹.

Po trzykrotnej prośbie następuje trzykrotne uzasadnienie (w. 4b-5). Jeśli Bóg nie pomoże proszącemu, czeka go śmierć (w. 4b), jego wrogowie będą się pyszczyć ze zwycięstwa nad nim (w. 5a) i cieszyć z jego przegranej (w. 5b). Słownictwo nie pozwala na doprecyzowanie, o jaki rodzaj przegranej chodzi i o jakim upadku mówi psalmista. Czy chodzi o śmiertelną chorobę? A może ucisk i niesprawiedliwość społeczną? Możliwa jest również interpretacja narodowa, według której przyczyna kryzysu tkwi w niepowodzeniach militarnych Izraela.

W ostatnim wersecie psalmista zmienia całkowicie ton modlitwy, zarówno używając *waw adversativum* (וְאִי), jak i wprowadzając w pole semantyczne kwestię ufności (בְּטַחְתִּי בְּיְהוָה). To właśnie ufność w wiernej miłość Boga każe mu patrzeć z nadzieją w przyszłość, w której jego serce zamiast się zadręczać myślami, będzie się cieszyć z pomocy Boga. Śpiew Bogu będzie ostatecznym znakiem skutecznej interwencji Boga na rzecz tego, który Go z ufnością wzywa.

¹⁰ Por. W. WĘGRZYŃIAK, *Lo stolto ateo*, Jerusalem 2010, s. 32.

¹¹ Por. P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, Dallas 1983, s. 142.

Struktura psalmu

Większość egzegetów dzieli psalm na trzy części¹²: pierwszą zdominowaną przez pytanie i lament (ww. 2-3), drugą będącą prośbą (ww. 4-5) i trzecią zawierającą wyznanie ufności (w. 6). Z punktu widzenia rodzaju zdań można powiedzieć, że psalmista przechodzi od pytań poprzez imperatywy aż do spokojnego zakończenia zdaniem twierdzącym.

Z punktu widzenia analizy sytuacji kryzysowej psalmisty przynajmniej trzy elementy wydają się mieć szczególne znaczenie. Po pierwsze w każdej z trzech części psalmu pojawia się imię Boga (ww. 2.4.6). To sugeruje, że chociaż psalmista doświadcza nieobecności Boga, Bóg towarzyszy orantowi na każdym etapie jego zmagania. Po drugie układ zdań może odzwierciedlać proces narastania konfliktu i sposób jego rozwiązania: pytania – imperatywy – stwierdzenia. Czterokrotne pytanie „jak długo?” niewątpliwie wprowadza od razu w serce konfliktu. Prośba do Boga jest reakcją na brak odpowiedzi na postawione pytanie. Natomiast wyrażenie zaufania może być znakiem i reakcją na brak odpowiedzi ze strony Boga. Psalmista bowiem nie dziękuje Bogu za to, że Go wysłuchał, chociaż Go o to prosił, ale zwyczajnie wyraża ufność. Skoro pomocy nie przyniosły ani pytania, ani prośby, psalmiście zostaje albo zapomnieć o swoim Bogu, albo nieodpowiadającemu zaufać. Wybiera on to drugie. I to jest dowodem jego niebywałej wiary: zaufanie Bogu, który milczy w czasie nieszczęścia człowieka. Po trzecie zakończenie psalmu nie informuje, czy wyrażenie zaufania Bogu przyniosło lepszy rezultat niż pytania i prośby. Takie rozwiązanie podkreśla realizm autora, który zapewne zdaje sobie sprawę, że nie każda modlitwa zostaje natychmiast wysłuchana. Skoro jednak w tym miejscu kończy się modlitwa psalmisty, można suponować, że zaufanie przyniosło oczekiwaną pomoc.

¹² Tak robią np. Briggs, Ravasi, Lorenzin, Craigie czy Goldingay.

Analiza rodzaju wypowiedzi zdradzającej konflikt na linii Bóg – psalmista

W Księdze Psalmów występuje wiele wypowiedzi, które wyrażają realny problem w relacjach między Bogiem i psalmistą. Wypowiedzi te można podzielić na sześć podstawowych kategorii:

- 1) Stwierdzenia, że Bóg czegoś dobrego nie czyni, np. „Nie wyruszasz już z naszymi wojskami” (Ps 44,10).
- 2) Pytania, dlaczego Bóg czegoś dobrego nie czyni, np. „Jak długo, Panie, będziesz na to patrzeć?” (Ps 35,17).
- 3) Prośby, by Bóg uczynił jakieś dobro¹³, np. „Ocknij się!” (Ps 44,24).
- 4) Stwierdzenia, że Bóg czyni coś złego, np. „Odrzuciłeś nas i zawstydyłeś” (Ps 44,10).
- 5) Pytania, dlaczego Bóg czyni coś złego, np. „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Ps 22,2).
- 6) Prośby, by Bóg nie czynił zła, np. „Ty zaś, o Panie, nie stój z daleka” (Ps 22,20).

Biorąc pod uwagę przytoczony podział, zauważamy, że w Ps 13 stosuje się tylko dwa rodzaje wypowiedzi wyrażającej sytuację kryzysową w relacji z Bogiem: prośbę o to, by Bóg uczynił jakieś dobro (3), i pytanie o to, co Bóg czyni złego (5). Szczegóły uwzględniono w tabeli.

¹³ Prośby tego rodzaju często mogą nie być wyrazem napięcia w relacji Bóg – człowiek. Por. np. „Panie, dobrze czyni dobrym i ludziom prawego serca!” (Ps 125,4).

Tab. Rodzaje wypowiedzi kryzysu na linii Bóg – człowiek

Forma	TM	Tłum.
Bóg czegoś dobrego nie czyni		
Dlaczego Bóg czegoś dobrego nie czyni?		
Oby Bóg uczynił jakieś dobro!	<p>הַבֹּטָה עֲנֵנִי יְהוָה אֱלֹהֵי הָאֵרֶץ עֵינֵי</p>	<p><i>Popatrz! (w. 4)</i> <i>Odpowiedz mi! (w. 4)</i> <i>Oświeć moje oczy!</i> <i>(w. 4)</i></p>
Bóg czyni coś złego		
Dlaczego Bóg czyni coś złego?	<p>עַד-אֵיךָ יְהוָה תִּשְׁכַּחֲנִי נֶצַח תִּסְתִּיר אֶת-פְּנֵיךָ מִמֶּנִּי עַד-אֵיךָ</p>	<p><i>Dokąd, Panie, będziesz zapominał o mnie?</i> <i>(w. 2)</i> <i>Dokąd będziesz chował swe oblicze przede mną? (w. 2)</i></p>
Oby Bóg nie czynił czegoś złego!		

Opracowanie własne.

Wybór przez psalmistę pytań i imperatywów uwydatnia dramaturgię przeżywanego kryzysu.

Semantyka jednego pytania

Gianfranco Ravasi zwraca uwagę na to, że czterokrotne użycie pytania עֲרֹאֲנָה „dokąd?” ma symbolizować cztery kierunki w przestrzeni¹⁴. Tak stawiane pytanie pokazywałoby zatem pewnego rodzaju wyczerpującą próbę znalezienia pomocy w sytuacji kryzysowej. Jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że w pytaniach tych mówi się o wszystkich możliwych adresatach (Bóg, psalmista, inni), dramat ogarnia nie tylko wszystko, ale i wszystkich. Jest w pewnym sensie kwintesencją sytuacji kryzysowej człowieka.

Pytanie עֲרֹאֲנָה występuje trzynaście razy w Biblii Hebrajskiej i jest ono zadawane przez Boga swojemu ludowi¹⁵, między ludźmi¹⁶ oraz przez człowieka Bogu¹⁷. Ostatni rodzaj użycia pytania oprócz Ps 13 występuje tylko na początku Księgi Habakuka:

„**Dokądże**, Panie, wzywać Cię będę – a Ty nie wysłuchujesz?” (Ha 1,2a).

Pośrednio do Boga skierowane jest również pytanie w Jr 47,6:

„Biada, mieczu Pański! **Jak długo** nie zaznasz spoczynku? Wróć do swej pochwy, powstrzymaj się i uspokój!”

Jeśli się weźmie pod uwagę również Ps 13, każde z sześciu użyć pytania עֲרֹאֲנָה do Boga jest prośbą o Jego zbawczą interwencję, o poprawę losu, o zakończenie dotąd trwającej sytuacji.

Pytanie עֲרֹאֲנָה najczęściej tłumaczone jest w sensie czasowym: „jak długo?”, co kładzie nacisk na przedłużający się czas cierpienia pytającego. Podobnie w Ps 13 tłumaczy LXX ἕως πότε, chociaż przy trzecim pytaniu tekst grecki preferuje wyrażenie ἕως τίνοϋς. Wulgata, tłumacząc pytanie jako *usquequo* („aż dokąd? aż tam”¹⁸), „aż do punktu

¹⁴ Por. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, I, Bologna 92002, s. 258.

¹⁵ Por. Wj 16,28; Lb 14,11.

¹⁶ Por. Joz 18,3; Hb 8,2; 18,2; 19,2; Ps 62,4.

¹⁷ Por. Ha 1,2; Ps 13,2-3 (cztery razy).

¹⁸ Por. A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, *ad vocem* „usquequo”.

w którym¹⁹), bardziej kładzie nacisk na znaczenie przestrzenne niż czasowe. Podobnie jednak jak LXX za trzecim razem oddaje inaczej pytanie, stosując wyraz *quamdiu* („jak długo”). Warto zwrócić uwagę, że gdyby psalmista chciał podkreślić fakt, że to przedłużający się czas jest dla niego najistotniejszym problemem, mógłby użyć bardziej popularnego wyrażenia עַד־מָתַי „jak długo?”. Jednak w pytaniu עַד־מָתַי zarówno הַ locale, jak i fakt, że słowo מָתַי oznacza przed wszystkim miejsce („gdzie”), sugerują, że psalmista zadaje pytanie w drodze i jego podstawowym problemem jest, dokąd będzie musiał iść taką trudną drogą. Ono jest istotne podkreślenia faktu, że psalmista nie stoi w miejscu, czekając na wybawienie, ale idzie konsekwentnie trudną drogą, ufając, że kiedyś wreszcie nie będzie ona trudna.

Próba określenia przyczyn kryzysu i sposób wyjścia z niego

Biorąc pod uwagę ogólny charakter sformułowań zawartych w Ps 13, nie da się ustalić, co było konkretną przyczyną kryzysu psalmisty. Kolejność adresatów w poczwórnym pytaniu „dokąd?” może być interpretowana podwójnie: albo wprost proporcjonalnie, albo odwrotnie proporcjonalnie. W pierwszej opcji podstawowym problemem psalmisty byłaby nieobecność Boga, która prowadzi do wielu pytań i udręk serca. Wrogowie byłiby zatem tylko pewnym ciężarem w dramacie, jaki rozgrywa się na linii Bóg – człowiek. Wydaje się, że druga opcja jest jednak bardziej realna. Psalmista ma wrogów, którzy chcą go zniszczyć. Szuka w swym sercu różnych rozwiązań, ale żadne z nich nie przynosi wybawienia. Zwraca się zatem do Boga o pomoc, ale i z tej strony nie doświadcza żadnego wsparcia. Pomimo tego ufa Bogu, mając nadzieję na boską pomoc. Psalm byłby zatem nie tylko modlitwą, ale i modelem wychodzenia z kryzysu w relacjach międzyludzkich. Jest również prawdopodobne, że psalm nie ma opisywać logicznego i chronologicz-

¹⁹ Por. L. CASTIGLIONI, S. MARIOTTI, *Vocabolario della lingua latina. Latino – Italiano; Italiano – Latino. Redatto con la collaborazione di Arturo Brambilla e Gaspare Campagna*, Trento 1996, *ad vocem* „usque”.

nego rozwoju jednego kryzysu, tylko ma przedstawić sytuację człowieka, który przeżywając z każdej strony trudności, pokłada ufność z Bogu, chociaż Ten zdaje się nie odpowiadać.

Próba skonkretyzowania problemu psalmisty (choroba, porażka narodowa), chociaż wydaje się intrygująca, nie jest metodologicznie uzasadniona. Autor psalmu świadomie opuszcza konkrety, aby modlitwa mogła być zaadaptowana do każdej sytuacji kryzysowej, w której człowiek jest prześladowany przez innych, nie znajduje w sobie siły, a i Bóg pozostawia go chwilowo samemu sobie. Jedynym rozwiązaniem jest zaufanie Bogu, czyli konsekwentne kroczenie dotychczas obraną drogą z nadzieją na Jego zbawczą interwencję Boga.

Zakończenie

Kryzys trzynastego psalmisty jest realny, terażniejszy, bolesny i długotrwały. Przy braku pomocy ludzi, samemu sobie i pomocy Boga psalmista ostatecznie decyduje się na zaufanie Bogu. Taka postawa nie gwarantuje zmiany nastawienia wrogów psalmisty, ale jest teologiczno-pragmatyczną próbą wyjścia z sytuacji kryzysowej. Kiedy wszyscy zawodzą, autor ucieka się do Boga, bo On jest jedynym, który „zawodząc”, prowadzi człowieka w kryzysie ręką niezawodnej nadziei.

The Crisis of the Thirteenth Psalmist

Summary

The crisis of the Author of the Psalm 13 is real, present, painful, and persistent. For lack of help from humans and from God, the Psalmist make finally a decision to trust in God. This attitude does not guarantee any metamorphosis of the behavior of the Psalmist's enemies, but it appears to be a theological-pragmatic attempt to resolve the situation of crisis. When all means have

fallen the Psalmist has resort to God. God is the only One who, even when apparently lets the Psalmist down, leads human being through the crisis with hopeful hand.

Ks. Wojciech Węgrzyniak, absolwent Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie oraz Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie, doktor nauk biblijnych (Studium Biblicum Franciscanum), wykładowca Pisma Świętego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, duszpasterz pracowników nauki przy kolegiacie św. Anny w Krakowie.

ks. Adam Kubiś
Austria

LISTY JANOWE JAKO ŚWIADECTWO WSPÓLNOTY PRZEŻYWAJĄCEJ KRYZYS

We współczesnych badaniach nad *Corpus Joanneum* upowszechniło się przekonanie, że pisma te odzwierciedlają kryzysy i rozłamy (σχίσματα – J 4,43; 9,16; 10,19) targające wspólnotę pierwotnego Kościoła. Ewangelia Janowa miałaby opisywać konflikt między historycznym Jezusem i Jego ówczesnymi oponentami (w Ewangelii określani są oni terminem „Żydzi”¹) oraz, na drugiej płaszczyźnie, między pierwszymi uczniami Jezusa (pierwotnym Kościołem) a ich ówczesnymi żydowskimi adwersarzami (określanymi tym samym terminem

¹ Według amerykańskiego egzegety U.C. VON WAHLDE jedynie w latach 1983-1998 opublikowano cztery monografie i ponad pięćdziesiąt artykułów poświęconych wyłącznie problemowi semantyki terminu „Żydzi” (οἱ Ἰουδαῖοι) w Ewangelii Janowej. Odnalezienie się w tym zalewie literatury i sformułowanie własnej opinii może ułatwić lektura dwóch gruntownych studiów porównawczych tegoż autora: *The Johannine Jews. A Critical Survey*, „New Testament Studies” 28 (1982), s. 33-60; TENŻE, *The Jews’ in the Gospel of John. Fifteen Years of Research (1983-1998)*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 76 (2000), s. 30-55. Bibliografię z późniejszych lat oraz syntetyczną charakterystykę różnych ujęć problemu tożsamości Janowych „Żydów” można znaleźć w rozprawie habilitacyjnej: M.S. WRÓBEL, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005, s. 93-146, oraz artykule: M. MARCHESELLI, *Antigiudaismo nel Quarto Vangelo? Presentazione e bilancio degli orientamenti recenti nella ricerca esegetica*, „Rivista biblica” 57 (2009), s. 399-478.

„Żydzi”)². Listy Janowe z kolei, powstałe w pierwotnej wspólnocie chrześcijańskiej zwanej umownie Kościołem Janowym, miałyby odzwierciedlać sytuację wynikłą z rozłamu doktrynalnego powstałego w łonie tejże wspólnoty³.

Rekonstrukcja wydarzeń

Bazując na tekście Listów Janowych, można dokonać mniej lub bardziej hipotetycznej, rekonstrukcji wydarzeń. Na pewnym etapie rozwoju wspólnoty Janowej niektórzy jej członkowie głosili poglądy dotyczące

² Autorem tezy o podwójnym historycznym tle IV Ewangelii (*two-level drama*) jest nowojorski egzegeta J. Louis Martin. Wśród badaczy Ewangelii Janowej dość popularny stał się podział na trzy etapy w historii badań nią zaproponowany przez J. Ashтона, a mianowicie: okres przedbultmannowski, okres bultmannowski oraz okres pobultmannowski. Zob. J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991. Momentem centralnym, który stanowi swoistą cezurę dla tych okresów, jest 1941 rok, gdy R. Bultmann (1884-1976) publikuje komentarz do Ewangelii Janowej: *Das Evangelium des Johannes*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2, Göttingen 1941. W opinii badaczy literatury Janowej wydarzeniem najbardziej doniosłym w okresie pobultmannowskim, jest publikacja wspomnianej tezy J.L. Martina w 1968 roku. Zob. najnowsze wydanie tego przełomowego dzieła: J.L. MARTIN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New Testament Library, Louisville, KY – London, U.K. ³2003.

³ Polemiczna lektura pewnych fragmentów 1 J (głównie 2,18-27; 4,1-6), a zatem uznająca 1 J, przynajmniej w części, za polemikę autora z poglądami jego przeciwników doktrynalnych, jest obecna już u najwcześniejszych komentatorów starożytności chrześcijańskiej. Spojrzenie na 1 J, jako dzieło praktycznie w całości polemiczne, wzmocniło wpływy studium R. Law, *The Tests of Life. A Study of the First Epistle of St. John*, Edinburgh 1909. Law (s. 25) stwierdza, że *there is no New Testament writing which is more vigorously polemical in its whole tone and aim*. Poczynając od pionierskiej pracy E. von Dobschütza [*Johanneische Studien*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 8 (1907), s. 4-5], do lat 60. XX wieku podnoszono także rywalizujący pogląd, według którego antytetyczny charakter wielu stwierdzeń w 1 J należy wyjaśniać nie tylko polemiką z doktrynalnymi adwersarzami, ale także istnieniem jednego lub więcej źródeł (także pochodzących od grup heretyckich), które złożyły się na ostateczny kształt 1 J. Najbardziej znaną próbą wyjaśnienia 1 J na podstawie teorii źródeł jest komentarz R. BULTMANN, *Die Drei Johannesbriefe*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 14, Göttingen 1967: autor 1 J korygował niechrześcijańskie źródło gnostyckie.

osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, które dla autora Listów Janowych i skupionej wokół niego grupy uczniów były nie do przyjęcia. Doktrynalna niezgodność doprowadziła do schizmy w łonie wspólnoty. Autor 1 J stwierdza: „Wyszli oni spośród nas, lecz nie byli z nas, bo gdyby byli z nas, pozostaliby z nami; a to stało się po to, aby wyszło na jaw, że nie wszyscy są z nas” (2,19). Secesjoniści zorganizowali grupę wędrownych kaznodziei, aby pozyskać nowych zwolenników (1 J 2,18-19.26; 4,1-3; 2 J 7). Separatyści odwoływali się do specjalnego namaszczenia otrzymanego od Ducha, które miało uwiarygodnić ich nauczanie (por. 1 J 2,20.27). W efekcie rozłamu, a także wspomnianej akcji kaznodziejskiej, prawowierni wyznawcy zaczęli kwestionować swoje dotychczasowe przekonania. W takiej sytuacji powstaje list, znany nam jako Pierwszy List św. Jana, który dostarcza kryteriów oceny twierdzeń separatystów. Właściwie zaaplikowane kryteria odsiewają prawdę od fałszu i, w konsekwencji, wzmacniają zagrożoną wiarę. Celem listu jest wzmocnienie pewności otrzymanych poprzednio nauk: „O tym napisałem do was, którzy wierzycie w imię Syna Bożego, abyście wiedzieli, że macie życie wieczne” (5,13). List ten można rozumieć jako okólnik skierowany do większej liczby Kościołów; wskazuje na to brak precyzyjnego adresata oraz pozdrowień.

Powstanie dwu pozostałych listów jest ściśle związane z zaistniałym kryzysem. *Prezbiter*, autor 2 J, ostrzega wiernych przed wędrownymi nauczycielami reprezentującymi secesjonistów (2 J 7-8). Prosi on swoich czytelników i słuchaczy, by nie pomagali tymże nauczycielom poprzez udzielanie im gościny; kto jej udziela, ten uczestniczy w ich „złym dziele” (2 J 10-11). Kto natomiast udzielał gościny wysłańcom *Prezbitera*, autora 3 J, jak czynił to Gajus, adresat 3 J, ten zasługuje na pochwałę, gdyż „wspólnie pracuje dla prawdy” (3 J 8). Diotrefas, wzmiankowany z imienia w 3 J 9, jest jednym z tych, którzy zasłużyli na naganę za brak takowej gościnności⁴.

⁴ W przytoczonej rekonstrukcji wydarzeń historycznych przyjmujemy tradycyjną kolejność powstawania listów: 1, 2 i 3. Taki sam przebieg wydarzeń możliwy jest również przy przyjęciu innej kolejności powstawania Listów Janowych. Dla przykładu: G. Strecker utrzymuje, że najpierw powstał 2 J. Został on wysłany przez *Prezbitera* do jednego tylko Kościoła, który spotkał się już z nauką separatystów. Następnym w kolej-

Charakter listów: polemika czy pastoralna troska

Sam tekst 1 J nie pozostawia złudzeń co do tego, że nastąpił rozłam we wspólnocie (zob. 2,19). Najprawdopodobniej powodem rozłamu były kwestie chrystologiczne. Istnienie doktrynalnych adwersarzy jest także poświadczane przez 2 J 7 („Wielu bowiem pojawiło się na świecie zwodzicielei...”). Rodzi się jednak pytanie, czy cel napisania listów, zwłaszcza 1 J, jest związany z doktrynalnym kryzysem, następnie rozłamem oraz polemiką z poglądami separatystów.

Pheme Perkins uważa, że niezaprzeczalna obecność polemiki w 1 J jest jedynie zabiegiem retorycznym autora i nie należy jej odnosić od realnej sytuacji historycznej oznaczającej podział w łonie wspólnoty⁵. W odpowiedzi R. E. Brown wskazuje na zakaz modlitwy za tych, których grzech sprowadza śmierć (5,16), oraz zakaz przyjmowania do domów, a nawet pozdrawiania doktrynalnych adwersarzy (2 J 10-11). Te dwa fakty świadczą o istnieniu realnego podziału we wspólnocie, przekraczają one bowiem ramy rodzinnej kłótni, która nie narusza zrębów wspólnoty⁶.

W mniemaniu J. Lieu, celem listu jest nie tyle debata ze schizmatykami, będąca odpowiedzią na zaistniały podział w łonie wspólnoty, ile raczej świadome rozpoczęcie teologicznej debaty w ramach samej wspólnoty. Tematy etyczne miałyby być skierowane przede wszystkim do wspólnoty (*a self-interrogation*), podczas gdy tematy chrystologiczne miałyby być powiązane z oponentami⁷.

ności był 3 J. Opisuje on reakcję na pojawienie się misjonarzy posłanych przez *Prezbitera*, by propagowali prawdziwą naukę. 1 J, Ewangelia Janowa, miałyby powstać na końcu. Ich autorem nie jest sam *Prezbiter*, ale grupa członków Kościoła Janowego, nazwana „szkołą Janową”. Zob. G. STRECKER, *Die Anfänge der johanneischen Schule*, „New Testament Studies” 32 (1986), s. 31-47.

⁵ P. PERKINS, *The Johannine Epistles*, New Testament Message 21, Wilmington 1979, s. xxi-xxiii.

⁶ R.E. BROWN, *The Epistles of John. Translated with Introduction, Notes, and Commentary*, The Anchor Yale Bible 30, Garden City, NY 1982, s. 48.

⁷ J.M. LIEU, ‘*Authority to Become Children of God*. A Study of 1 John’, „Novum Testamentum” 23 (1981), s. 210-228; TAŻ, *The Theology of the Johannine Epistles*, New Testament Theology, Cambridge 1991, *passim*.

Dietmar Neufeld odrzuca istnienie konfliktu i schizmy jako tła 1 J i twierdzi, że obecna forma listu jest twórczym pomysłem autora, który „stworzył lingwistyczny kontekst typu apokaliptycznego, w którym przechwałki, wyznania i zaprzeczenia są jak najbardziej zrozumiałe”⁸. Konsekwentnie, antytetyczne stwierdzenia to figura retoryczna, a wzmiankowana schizma jest jedynie ostrzeżeniem skierowanym do wspólnoty.

Terry Griffith, który jako pierwszy użył terminu „niepolemiczny” (*non-polemical*), sugeruje, że jedynie fakt powrotu niektórych członków wspólnoty Janowej na łono judaizmu jest wystarczający dla zrozumienia retoryki listu. List umacnia granice ortodoksji i jest swoistą prewencją, aby uniknąć następnych odejść ze wspólnoty. Cel listu jest zatem pastoralny, ale nie polemiczny⁹.

Hansjörg Schmid czyta list razem z Ewangelią Janową jako niezależną intertekstualną całość. Jednocześnie rezygnuje z rekonstrukcji tła historycznego (a zatem identyfikacji oponentów), które w jego mniemaniu jest niemożliwe do odtworzenia. List jest ogólną zachętą do etycznego postępowania (*general ethical exhortation*). Oponenti, część apokaliptycznej scenarii są jedynie figurą literacką, która funkcjonuje jako kontrast, antywspólnota, w zestawieniu z pożądanym pozytywnym modelem wierzącego i wspólnoty. Adresat listu, czytając jego polemiczne fragmenty (2,18-27; 4,1-6), ma się czuć umocniony i upewniony, że nie ma nic wspólnego z chrystologicznym *credo* oponentów¹⁰.

⁸ D. NEUFELD, *Reconceiving Texts as Speech Acts. An Analysis of 1 John*, Biblical Interpretation Series 7, Leiden 1994, s. 133. J.L. LIEU, *Us or You? Persuasion and Identity in 1 John*, „Journal of Biblical Literature” 127 (2008), s. 806, przypis 6, stwierdza: *Although Dietmar Neufeld makes a number of valid criticisms of classic approaches to 1 John (...), the constructive achievement is limited because of what remains a relatively superficial and linear reading.*

⁹ T. GRIFFITH, *A Non-polemical Reading of 1 John: Sin, Christology and the Limits of Johannine Christianity*, „Tyndale Bulletin” 49 (1998), s. 253-276; TENŻE, *Keep Yourself from Idols. A New Look at 1 John*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 233, Sheffield 2002, s. 108, 118-124, 174-179.

¹⁰ H. SCHMID, *Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im Johanneseischen Sinnsystem*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 159, Stuttgart 2002, *passim*; TENŻE, *How to Read the First Epistle of John Non-Polemically*, „Biblica” 85 (2004), s. 24-41.

W odpowiedzi na wspomniane poglądy należy zauważyć, że w 1 J istnieją pewne elementy, które niezaprzeczalnie wskazują na polemiczny charakter całego listu albo przynajmniej jego części. Colin G. Kruse zalicza do nich: odniesienie do „tych, którzy wyszli spośród nas” (2,19); ideę, według której są oni „antychrystami” (2,18); oraz wzmiankę, że fałszywi prorocy, identyfikowani z duchem antychrysta (4,3), „wyszli na świat” (4,1)¹¹. Ireneusz z Lyonu zauważył, że Jan, uczeń Pański, głosił Ewangelię w celu wykorzenia błędów zasianych wpraw przez Nikolaitów, a później przez Kerynta (*Adversus haereses* III, 11,1). Ta wzmianka, ukazująca jeden detal składający się na historyczne tło *Corpus Joanneum*, może być pośrednim potwierdzeniem polemicznego charakteru 1 J. Trudność w identyfikacji oponentów czy też hipotetyczność proponowanych dotychczas rozwiązań skłania do ahistorycznej lektury tegoż listu (P. Perkins, H. Schmid). Trudność w rekonstrukcji historycznego tła nie powinna jednak prowadzić do zupełnego poniechania wysiłków w celu lepszego zrozumienia jego *Sitz im Leben*.

W istocie polemiczny charakter 1 J nie przeczy jego pastoralnemu celowi. Polemika z błędami doktrynalnymi separatystów ma jak najbardziej pastoralny cel: ortodoksyjna i polemiczna wykładnia nauki znajdująca się w listach ma za zadanie umocnić prawowierne poglądy wspólnoty skupionej wokół autora tychże listów. Wspólnota ta doświadcza zagubienia i traumy spowodowanych rozłamem. Jak wskazuje 2 J 10-11, grupa separatystów i ich doktryna za sprawą akcji kaznodziejskiej jest w nieustannej interakcji ze wspólnotą Janową¹². Bez wątplenia, same listy nie są skierowane do separatystów, ale odniesienie się do ich nauki, polemika z ich nauczaniem były życiową koniecznością wspólnoty Janowej. Jedyny fragment listu, który *explicite* określa jego cel, stwierdza: „O tym napisałem do was, którzy wierzycie w imię Syna Bożego, abyście wiedzieli, że macie życie wieczne” (5,13).

¹¹ C.G. KRUSE, *The Letters of John*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2000, s. 16, przypis 23.

¹² Jak słusznie zauważa R.E. BROWN, *The Epistles...*, dz. cyt., s. 49, przypis 112, nieustannie podkreślanie, że oponenti są kłamcami i zwodzicielami (1 J 1,6.10; 2,4.22; 3,7; 5,10; 2 J 7), wskazuje, że autor ma na myśli nie tylko wiernych będących w błędzie, ale i protagonistów błędu, tj. twórców i głosicieli herezji.

Cel 1 J, zdefiniowany jako umocnienie wiary wspólnoty Janowej (a nie walka z wyznawcami innego *credo*), jest w swej naturze *pastoralny*.

Kim byli separatyści?

Odpowiedzi na pytanie o tożsamość separatystów, a konsekwentnie o ich poglądy, można szukać na dwa sposoby. Pierwszym jest próba znalezienia powiązań między wczesnochrześcijańskimi herezjami, znanymi nam z pozabiblijnych przekazów, i twierdzeniami zawartymi w Listach Janowych. Drugie możliwe podejście do problemu, właściwe wielu współczesnym komentatorom, wychodzi od danych znalezionych w samych listach, aby zrekonstruować jak najbardziej koherentny system wierzeń separatystów¹³.

Podobieństwa do najstarszych herezji

Ireneusz z Lyonu (zm. 202), w swoim monumentalnym dziele *Adversus haereses* referuje poglądy Kerynta, który uważał, że Jezus, nor-

¹³ J.L. LIEU, *Us or You...*, dz. cyt., s. 805, słusznie wskazuje słabość takiego podejścia w stosunku do 1 J: *Author, audience, location, and any indication of date are systematically left anonymous. As often noted, this results in a circular argument – the setting is deduced from the letter and the letter is then interpreted with close reference to the hypothetical situation.* I ponownie na innym miejscu (s. 818): *The strenuous efforts of much recent and older analysis to identify ‘the opponents’ fail to appreciate the intentionality of the letter’s refusal to do so.* Najbardziej stosowne wydaje się połączenie obu kryteriów. Zob. M.J.J. MENKEN, *The Opponents in the Johannine Epistles. Fact or Fiction?* w: A. HOUTMAN – A. DE JONG – M. MISSET-VAN DE WEG (red.), *Empsychoi Logoi. Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, Ancient Judaism and Early Christianity 73, Leiden 2008, 191-209. Autor ten (s. 202) stwierdza: *From a methodological perspective, there are, to my mind, two essential criteria for reconstructing an image of the opponents on the basis of a document such as 1 John, that is, a document that contains clear evidence that there were opponents: the resulting image of the opponents must be a coherent one, and it must be possible to anchor the resulting image in what we know from other sources, earlier or contemporary.* Zob. także K. BERGER, *Die impliziten Gegner: Zur Methode des Erschließens von “Gegnern” in neutestamentlichen Texten*, w: D. LÜHRMANN – G. STECKER (red.), *Kirche. Festschrift für Gunther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, Tübingen 1980, s. 373-400.

malny człowiek zrodzony ze stosunku między Józefem i Maryją, połączył się w momencie chrztu z niebiańskim Chrystusem, który zstąpił w postaci gołębic. Dzięki Chrystusowi Jezus głosił Ojca i dokonywał cudów. Przed Męką Chrystus opuścił Jezusa, który cierpiał, umarł i zmartwychwstał (zob. *Adv. haer.* I, 26,1). Kerynt rozwinął także naukę na temat stworzenia, które w jego mniemaniu nie było dziełem Boga, ale niższej mocy. Ireneusz twierdzi, że rozróżniał on Stworzyciela oraz Ojca Pana, a także Syna Stworzyciela (Jezusa) oraz Chrystusa. Ireneusz stwierdza, że autor Ewangelii Janowej wprost polemizuje z poglądami Kerynta na temat stworzenia w pierwszych słowach prologu (J 1,1-5) (*Adv. haer.* III, 11,1). W odniesieniu do Listów Janowych trudno pokusić się o podobne stwierdzenie. Znane treści twierdzeń Kerynta nie znajdują paraleli w poglądach secesjonistów opisanych w Listach Janowych. Jedynie rozróżnienie Chrystusa i Jezusa, które czyni Kerynt, mogłoby znaleźć niedoskonałe echo w niektórych stwierdzeniach zawartych w 1 J. Nadto nie wiemy, czy Kerynt i/lub jego zwolennicy byli członkami wspólnoty Janowej.

Ignacy, biskup Antiochii, w serii listów pisanych w czasie swojej podróży do Rzymu, gdzie poniósł śmierć męczeńską w 107 roku, kładzie szczególny nacisk na rzeczywiste człowieczeństwo Chrystusa (*Trall.* 9,1-2; 10,1; *Smyrn.* 5,2; 6,1; 12,2). Jezus Chrystus prawdziwie cierpiał śmierć na krzyżu w swoim ciele (*Smyrn.* 1,2) i prawdziwie, czyli cieleśnie, zmartwychwstał (*Smyrn.* 3,1-3). Co istotne, Ignacy ostrzega swoich czytelników przed tymi wszystkimi, którzy zaprzeczają tej nauce; nakazuje, by nie udzielać im gościny i nie spotykać się z nimi (*Smyrn.* 4,1-2). Zwraca on także uwagę na tych, którzy nie okazują miłości współbraciom będącym w potrzebie (*Smyrn.* 6,1 – 7,1). Oba zagadnienia: człowieczeństwo Jezusa Chrystusa oraz miłość wzajemna (wraz z problemem udzielania gościny), zajmują swoje istotne miejsce w Listach Janowych. Wydaje się zatem, że sytuacja pierwotnego Kościoła opisana przez Ignacego znajduje swoje odzwierciedlenie w Listach Janowych¹⁴.

¹⁴ G. Strecker (*The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2, and 3 John*, Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis, MN 1995, s. 69-76) utrzymuje, że separatyści z 1 i 2 J winni być utożsamieni z sympatykami doke-

Ignacy (*Magn.* 10,3) opisuje także zjawisko łączenia wiary w Jezusa Chrystusa z praktykowaniem judaizmu, do czego dochodziło w ówczesnym Kościele. Na pierwszy rzut oka grupa secesjonistów Janowych mogłaby być grupą judaizującą, gdyż chrystologiczne poglądy dysydentów opisane w Listach Janowych (np. zaprzeczanie, że Jezus jest Mesjaszem i Synem Boga) są zgodne z judaistyczną perspektywą¹⁵. Komentatorzy z reguły odrzucali tę identyfikację, utrzymując, że twierdzenia o prowadzeniu i pouczeniu przez Ducha oraz bezgrzeszność nie odpowiadają żydowskiemu systemowi wierzeń. W jednym z najnowszych komentarzy do Listów Janowych U. C. von Wahlde udowadnia jednakże, że poglądy Janowych secesjonistów w tej kwestii doskonale współgrają z żydowskimi oczekiwaniami dotyczącymi eschatologicznego wylania Ducha¹⁶.

tyzmu opisanymi przez Ignacego. Podobnie D.M. SMITH, *First, Second, and Third John*, Interpretation Commentary Series, Louisville 1992, s. 130-132. Trzeba podkreślić, że pełna identyfikacja wyznawców doketyzmu z listów Ignacego z oponentami występującymi w Listach Janowych nie jest możliwa. Dla przykładu: doketyzm opisany przez Ignacego utrzymuje, że ciało Jezusa było jedynie pozorne. Ignacy kładzie wyraźny nacisk na ten pogląd. Nie znajdujemy jednak takiego twierdzenia w Listach Janowych. Możemy jedynie powiedzieć, że niektóre poglądy późniejszego doketyzmu znajdują swoje odzwierciedlenie w Listach Janowych. U.C. VON WAHLDE (*The Gospel and Letters of John*, t. 3, *Commentary on the Three Johannine Letters*, Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2010, s. 382) twierdzi, że poglądy oponentów opisane przez Ignacego mogą odzwierciedlać późniejszą (czwartą) fazę w rozwoju myśli heterodoksyjnej; pierwszą fazę odzwierciedlały 1 i 2 J, drugą – 3 J, trzecią – ostatnia (trzecia) redakcja Ewangelii Janowej. Wahlde (tamże, s. 383-385) uważa, że list Polikarpa, biskupa Smyrny, do Filipian, który opisuje kontrowersje dotyczące zmartwychwstania i sądu, używając przy tym pewnych wyrażen z 1 J (a nawet cytując 1 J 4,2.3), byłby ostatnią, tj. piątą fazą w rozwoju linii myśli heterodoksyjnej, której początki odnajdujemy w 1 i 2 J.

¹⁵ Najbardziej radykalna, lecz trudna do utrzymania w świetle 1 J 2,19 („wyszli z nas”) teza identyfikuje secesjonistów z wyznawcami judaizmu. Zob. A. WURM, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, Biblische Studien 8, Freiburg im Breisgau 1903. Teza ta ma sens, gdy przyjmiemy, że secesjoniści dokonują radykalnego odrzucenia doktryny chrystologicznej i stają się wyznawcami judaizmu. Por. T. GRIFFITH, *A Non-Polemical Reading...*, dz. cyt., s. 253-276.

¹⁶ U.C. VON WAHLDE, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 345-385.

Czytając opis poglądów gnostyków z II wieku, Bazylidesa i Walentyna, dostarczony przez Ireneusza (*Adv. haer.* I, 24,3-4; III, 16,1), można dostrzec podobieństwa z poglądami secesjonistów Janowych. Chociaż secesjoniści podzielali pewne poglądy gnostyckie, nie można stwierdzić, że byli oni w pełnym tego słowa znaczeniu gnostykami znanymi nam z późniejszego okresu historii¹⁷.

W opinii egzegetów poglądy oponentów opisane w Listach Janowych nie mogą być utożsamiane z jakąś jedną konkretną herezją znaną nam z wczesnochrześcijańskich pism pozabiblijnych. Poglądy secesjonistów nawiązują do wszystkich wspomnianych tu herezji¹⁸. Punktem wspólnym dla wszystkich tych ruchów doktrynalnych jest pomniejszanie historycznej roli Jezusa Chrystusa jako jedyne i prawdziwego zbawiciela. Raymond E. Brown słusznie zauważył, że identyfikacja Janowej grupy schizmatycznej z jakąś znaną nam wczesnochrześcijańską grupą heretycką nie byłaby zbyt pomocna, gdyż tak mało wiemy na temat tych grup, iż byłoby to wyjaśnianie *ignotum per ignotius*. Bez wątplenia jednak, jak zauważa amerykański egzegeta, świadomość, że poglądy atakowane w 1 i 2 J mają swoje paralele w Azji Mniejszej początku II wieku, nie jest bez znaczenia¹⁹.

Rekonstrukcje współczesnych komentatorów

Raymond E. Brown argumentował, że podział we wspólnocie Janowej nastąpił po oddzieleniu od synagogi i dotyczył interpretacji

¹⁷ Więcej K. WEISS, *Die 'Gnosis' im Hintergrund und im Spiegel der Johannesbriefe*, w: K.-W. TRÖGER (red.), *Gnosis und Neues Testament*, Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Berlin 1973, s. 341-356. Bardzo wyważona wydaje się opinia, że oponenti byli ruchem wewnątrz greckiej diaspory żydowskiej o charakterze gnostyckim. Zob. J.A.T. ROBINSON, *The Destination and Purpose of the Johannine Epistles*, „New Testament Studies” 7 (1960-1961), s. 56-65.

¹⁸ Czasem egzegeci analizują jeszcze mniej prawdopodobne powiązania z ebionitami, libertynami, montanistami, adwersarzami Pawła (np. Kol 2,8-10.16-23), adwersarzami wzmiankowanymi w listach pastoralnych (1 Tm 1,6-7.20; 4,1-3; 2 Tm 3,1-9; Tt 1,10-11.14), zwolennikami Jana Chrzciela, czy grupami opisanymi w listach do siedmiu Kościołów w Ap 2-3.

¹⁹ R.E. BROWN, *The Epistles...*, dz. cyt., s. 68.

Ewangelii Janowej, a zwłaszcza jej chrystologii. Secesjoniści jednakże nie „importowali” nowych idei zaczerpniętych z religii pogańskich (ich pogańskie czy też żydowskie pochodzenie nie musiało mieć decydującego znaczenia w powstaniu rozłamu). Rozwinęli oni natomiast własną interpretację pewnych elementów tradycji Janowej spisanej w IV Ewangelii, która odrzucała tradycyjną chrystologię. Co najważniejsze, ich pozycję można było obronić przy użyciu Ewangelii, jako że wykorzystując pewne przemilczenia i nieudomówienia, nieuniknione w procesie powstawania Ewangelii (dialog z Synagogą), jednostronnie wyolbrzymiali wybrane tematy. Oczywiście, w mniemaniu oponentów, to oni zachowywali prawdziwą wykładnię tradycji Janowej, podczas gdy autor 1 i 2 J oraz jego zwolennicy wykrzywiali oryginalną myśl Janową. Nie zaprzeczali oni Wcieleniu, ale stwierdzeniu, że ziemską działalność Jezusa miała zbawczy wymiar. W ich opinii, posługa Jezusa była jedynie objawieniem chwały Ojca. To prawda, że zbawienie stało się możliwe dzięki posłaniu Jezusa, ale jedynie w tym sensie, że dzięki Jego misji (tj. przyjściu Syna Bożego) ludzie poznali Boga i otrzymali życie wieczne; ofiarnicza śmierć Jezusa nie ma znaczenia odkupieńczego. Brown uważa także, że separatyści nie przywiązywali wagi do moralności, gdyż w ich mniemaniu nie miała ona zbawczej wartości²⁰.

Stephen S. Smalley twierdzi, że należy mówić o trzech grupach we wspólnocie Janowej oraz czwartej grupie złożonej z secesjonistów. Pierwsza grupa wywodziła się z judaizmu. Podzielała ona wiarę w Jezusa, ale nie była w pełni gotowa, aby uważać Go za Mesjasza. Chrystologia IV Ewangelii była dla tej grupy zbyt „wysoka”. Grupa ta w wielkim poważaniu miała Prawo (stąd nauka o starym i nowym przykazaniu w 1 J 2,7-8) i prawdopodobnie przekształciła się w późniejszych ebiomitów. Drugą grupę stanowili wyznawcy o helleńskim spojrzeniu na świat, wywodzący się zarówno spośród Żydów żyjących w diasporze, jak i helleńskiej ludności nieżydowskiej. Przyjmowali oni pewne idee dualistyczne, znane później z ruchu gnostyckiego. Dla tej grupy trudnością byłaby wiara w pełne człowieczeństwo Jezusa; chrystologia

²⁰ R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York 1979, s. 93-144; TENŻE, *The Epistles...*, dz. cyt., s. 47-114.

IV Ewangelii byłyby dla tej grupy zbyt „niska”. Ostatecznie członkowie tej grupy mogli się stać wyznawcami doketyzmu. Grupa ta miała się także charakteryzować moralnym indyferentyzmem (stąd nacisk na przykazanie miłości wzajemnej w 1 J 3,10-11). Grupę trzecią mieliby stanowić chrześcijanie skupieni wokół autora listów i przywiązani do tradycji apostołskiej przekazanej im w Ewangelii Janowej, natomiast grupę czwartą stanowili radykalni wyznawcy poglądów właściwych dla pierwszych dwu grup, którzy porzucili wspólnotę Janową, doprowadzając do schizmy (1 J 2,18-19)²¹.

John Painter uważa, że wspólnota autora listów składała się z dwóch grup: chrześcijan żydowskiego pochodzenia, którzy doświadczyli konfliktu z Synagogą i wykluczenia z niej, oraz chrześcijan pochodzenia pogańskiego, którzy przyłączyli się do wspólnoty już po oddzieleniu od Synagogi²². Ewangelia Janowa, mająca być odzwierciedleniem podziału między rodzącym się Kościołem a synagogą, byłaby interpretowana przez tę drugą grupę ahistorycznie, tj. bez odniesienia do konfliktu z Synagogą. Nowa interpretacja odbiegająca od tradycyjnej wykładni Ewangelii Janowej byłaby naznaczona ich doświadczeniem religii pogańskich, głównie religii misteryjnych i ich rytów inicjacyjnych. Separatyści mieliby wierzyć, że boskie *namaszczenie* (χρῖσμα) zstąpiło na Jezusa człowieka w czasie Jego chrztu, ale w taki sposób, że wciąż można mówić o oddzielnym boskim Chrystusie i odrębnym ludzkim Jezusie. Wszystko, co dotyczyło ziemskiego życia Jezusa, nie miało znaczenia, istotne było Jego uczestnictwo w boskiej naturze, które dla wierzących było pierwowzorem uczestnictwa w Bogu. Wierni, otrzymując w momencie chrztu boskie *nasienie* (σπέρμα), narodzili się z Boga, uczestniczyli w życiu Boga, w Jego boskiej naturze, w Jego światłości, i byli bezgrzeszni. Relacje międzyludzkie miałyby już mniejsze znaczenie, gdyż

²¹ S.S. SMALLEY, *1, 2, 3 John*, Word Biblical Commentary 51, Waco, TX 1984, s. xxiii-xxxii.

²² W istocie, z wyjątkiem wzmianki o Kainie (1 J 3,12), zdumiewa brak odniesień do Starego Testamentu, które z kolei są bardzo liczne w Ewangelii Janowej. Fakt ten miałby dowodzić pogańskiego pochodzenia secesjonistów. Z kolei inni autorzy (J.A.T. Robinson, U.C. von Wahlde) podkreślają obecność wielu żydowskich kategorii, które miałyby świadczyć o żydowskim tle 1 J.

istotą było *wspóluczestnictwo* (κοινωνία) w życiu Boga. Kluczowe znaczenie miała zatem miłość do Boga, ale nie miłość do współbrata²³.

Hans-Joseph Klauck uważa, że secesjoniści charakteryzowali się wyższym statusem materialnym od pozostałych członków wspólnoty Janowej. To oni organizowali miejsca spotkań wspólnoty Kościoła oraz udzielali gościny wędrującym nauczycielom. Doświadczenie Ducha, które było ich udziałem w czasie chrztu, miało kluczowe znaczenie. Dzięki niemu nowo ochrzczeni wchodzili w nową duchową egzystencję, która nie podlegała prawidłom świata materialnego. Jedną z ważnych charakterystyk tego nowego stanu była bezgrzeszność. Konsekwentnie, w odniesieniu do kwestii chrystologicznych, najważniejszym wydarzeniem w życiu Jezusa był chrzest. W tym momencie Duch zstąpił na Jezusa; w myśl doktryny doketyzmu, Jezus połączył się z Chrystusem. Fakty Wcielenia oraz odkupieńczej śmierci Jezusa nie miały już tak doniosłego, soteriologicznego znaczenia²⁴.

Niektórzy komentatorzy wskazują, że niewłaściwa pneumatologia, a dokładnie przesadzone twierdzenia o roli Ducha Świętego, należą do istoty sporu doktrynalnego. Johannes Beutler twierdzi, że separatyści to „Pneumatycy” (*Pneumatiker*), osoby wypełnione Duchem Świętym. Posiadając *namaszczenie* (χρῖσμα) od Ducha, nie przywiązywały one wagi do Jezusa jako Mesjasza (*namaszczonego* – χριστός), Syna Bożego i Zbawiciela. W odpowiedzi autor 1 J skoncentrował się na rozróżnieniu prawdziwego i fałszywego namaszczenia²⁵. W opinii U. C. von Wahldego separatyści wierzyli, że Bóg dokonał eschatologicznego wylania Ducha przez posługę Jezusa, który to wylanie ogłosił i sam był ucieleśnieniem starotestamentowych obietnic związanych z tym wydarzeniem. W momencie jednak, gdy Duch został wylany na wspól-

²³ J. PAINTER, *The 'Opponents' in 1 John*, „New Testament Studies” 32 (1986), s. 48-71; TENŻE, *1, 2, and 3 John*, Sacra Pagina 18, Collegeville, MN 2002, s. 84-87, 88-94.

²⁴ H.-J. KLAUCK, *Internal Opponents: The Treatment of the Secessionists in the First Epistle of John*, „Concilium” 200 (1988), s. 55-65; TENŻE, *Der erste Johannesbrief*, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 23/1, Zürich und Braunschweig 1991, s. 41 oraz 296.

²⁵ J. BEUTLER, *Die Johannesbriefe*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 2000, s. 20-24.

notę, rola Jezusa się zakończyła. Od tej chwili miał wystarczać jedynie Duch i jedynie On był koniecznością; to Duch zmywał grzech (czyli bezgrzesznym), dawał życie wieczne, bezpośrednio wiedzę o Bogu, trwanie w Bogu oraz sprawiał, że wierni stawali się dziećmi Bożymi. Wierzący nie miał potrzeby utrzymywania jakiejś trwałej relacji z Jezusem. Poglądy te odpowiadają dokładnie żydowskiemu, czyli starotestamentowemu, oczekiwaniom związanym z eschatologicznym wylaniem Ducha, gdzie nie ma miejsca na rolę pośrednika. Autor 1 J i wspólnota skupiona wokół niego podzielali twierdzenia oponentów dotyczące Ojca i Ducha, jednak nie godzili się na ograniczanie roli Jezusa do funkcji zwiastuna wylania Ducha²⁶.

Poglądy separatystów

Założenie, że wszystkie poglądy piętnowane w liście powinny być przypisane separatystom, jest metodologicznie wątpliwe²⁷. Nie wiemy, czy separatyści tworzyli jednolitą grupę, czy też była to mozaika grup i pojedynczych osób o różnych poglądach. Niektórzy komentatorzy osiągnęli niewątpliwy sukces, odtwarzając mniej lub bardziej koherentny system poglądów separatystów (np. R. E. Brown, U. C. von Wahlde). W takim przypadku można się pokusić o domniemanie, że istniała jedna grupa opozycjonistów²⁸. Odnalezienie spójnego systemu

²⁶ U.C. VON WAHLDE, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 345-385.

²⁷ Takie założenie byłoby dopuszczalne jedynie w przypadku przyjęcia za pewnik, że cały list jest jedną wielką polemiką z poglądami doktrynalnych *adwersarzy* czy *hereetycznych schizmatyków*. Tymczasem autor, kierując swój list do wiernych skupionych wokół niego, mógł się odnosić do wszelkich błędnych poglądów bez względu na to, kto je głosił. R.E. BROWN, *The Epistles...*, dz. cyt., s. 48, wskazuje dla przykładu na 1 J 4,18 („W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk... Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości”) i stwierdza, że kontekst sugeruje, iż autor raczej umacnia swych adresatów, aby nie odczuwali lęku w obliczu nadchodzącego sądu, niż atakuje doktrynalnych oponentów, którzy twierdzą, że w miłości jest miejsce na lęk.

²⁸ Co do ilości grup oponentów R.E. BROWN, *The Epistles...*, dz. cyt., s. 50, stwierdza: *one can state that I and II John give little reason to think of a variety of adversaries and can quite logically be explained if one well-defined group was being attacked. It seems an appropriate occasion to apply "Ockham's razor": Postulated entities should not be multiplied without necessity.*

doktrynalnego separatystów jest także ważnym argumentem w odparciu poglądu, że oponenti w 1 J są jedynie fikcją literacką, tudzież zabiegiem retorycznym.

Podstawą rekonstrukcji są jedynie dane dostarczone przez autora listów, który jest krytycznie nastawiony do oponentów. Winniśmy jednak pamiętać, że gdyby autor listów w jakiś istotny sposób zafałszował poglądy secesjonistów, spotkałoby się to z natychmiastową reakcją słuchaczy i czytelników listów, którzy mieli niemal codzienny kontakt z separatystami (2 J), a sama schizma musiała nastąpić w nieodległej perspektywie czasowej. Jak słusznie zauważa J. Painter, gdyby krytyka poglądów separatystów bazowała na jakichś przekłamaniach, odrzucenie stanowiska autora 1 J byłoby niesłychanie proste. Jeśli adresatami 1 i 2 J byli członkowie wspólnoty poddani nieustannej pokusie przyjęcia twierdzeń oponentów, autor tychże listów musiał być niezwykle dokładny w zrelacjonowaniu poglądów oponentów²⁹.

Niektórzy egzegeci wyróżniają w liście siedem stwierdzeń („sloga-nów”), które można przypisać schizmatykom³⁰. Są one wprowadzone formułą: ἐὰν εἴπωμεν ὅτι – „jeśli mówimy, że...” (1,6.8.10)³¹, ὁ λέγων – „ten, kto mówi...” (2,4.6.9) oraz εἰ τις εἴπη – „jeśli ktoś mówi” (4,20). Mimo że podział ten jest hipotetyczny (nie ma pewności, czy rzeczywiście te slogany odpowiadają twierdzeniom separatystów) i nieade-

²⁹ J. PAINTER, *The 'Opponents'...*, dz. cyt., s. 50-51.

³⁰ R. LAW, *Tests of Life...*, dz. cyt., *passim*; R. SCHANCKENBURG, *The Johannine Epistles. Introduction and Commentary*, New York 1992, s. 3 oraz 77; J. PAINTER, *The 'Opponents'...*, dz. cyt., 51-64; TENŹE, 1, 2, and 3 *John...*, dz. cyt., s. 90-93.

³¹ Formuła w liczbie mnogiej może świadczyć o tym, że poglądów następujących po formule nie należy przypisywać schizmatykom. Byłby to przykład tzw. *pluralis sociativus*, zabiegu spotykanego w starożytnej literaturze greckiej, przez który autor lub lektor wiąże czytelnika czy też słuchacza ze swoją własną akcją i sposobem myślenia. Zob. J. MICHL, *Die katholischen Briefe*, Regensburger Neues Testament 8, Regensburg 1969, s. 208-209; R.B. EDWARDS, *The Johannine Epistles*, New Testament Guides, Sheffield 1996, s. 58-59.67; T. GRIFFITH, *A Non-Polemical Reading...*, dz. cyt., s. 257-260. Liczba mnoga może jednak świadczyć o tym, że poglądy separatystów były żywo obecne we wspólnotce Janowej: niektórzy z członków wspólnoty podzielali te poglądy, jako że jeszcze niedawno separatysty byli członkami wspólnoty. Zob. J. PAINTER, 1, 2, and 3 *John...*, dz. cyt., s. 90.

kwatny (koncentruje się jedynie na problemach etycznych), posłużymy się nim w ekspozycji poglądów separatystów, poszerzając go o kontrolne kwestie chrystologiczne³².

Wpierw autor 1 J rozprawia się z przekonaniem, że secesjoniści mają *współuczestnictwo* (κοινωνία) w Bogu (1,6). Autor nie odrzuca samego poglądu, że można mieć *współudział* w Bogu, podaje jednak kryterium, dzięki któremu można poznać, czy rzeczywiście ktoś trwa we wspólnocie z Bogiem. Ponieważ „Bóg jest światłością” (1,5) oraz „tym, który jest w światłości” (1,7), ci, którzy kroczą w światłości, mają *współudział* w Bogu (1,7). Ci natomiast, którzy kroczą w ciemności, nie trwają we wspólnocie z Bogiem (1,6). Z dalszej części listu dowiadujemy się, że światło symbolizuje miłość („kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości” – 2,10), natomiast ciemność oznacza nienawiść we wzajemnych relacjach („kto zaś swojego brata nienawidzi, żyje w ciemności i działa w ciemności” – 2,11). Ostatecznie zatem chodzenie w światłości owocuje *współuczestnictwem jednych z drugimi* (1,7). Z kolei *współuczestnictwo* z braćmi (1,3) jest równoznaczne ze *współuczestnictwem* z Ojcem i Jego Synem, Jezusem Chrystusem (1,3).

Secesjoniści twierdzą, że „nie mają grzechu” (1,8) oraz że „nie grzeszą” (1,10). W opinii autora 1 J ten, kto twierdzi, że nie ma grzechu, oszukuje siebie samego i nie ma w nim prawdy (1,8), czyni Boga kłamcą i nie ma w nim Bożej nauki (1,10). Twierdzenie, że jesteśmy bezgrzeszni, czyni próżnym dzieło zbawcze Jezusa, który „objawił się po to, aby zgładzić grzechy” (3,5); w efekcie czyni to Boga kłamcą³³.

³² Z reguły komentatorzy referują poglądy oponentów, dzieląc je na dwie grupy: twierdzenia chrystologiczne (1 J 2,15-16.18-19.22-23; 4,1-3.5.6; 5,5-6; 2 J 7.9) oraz twierdzenia dotyczące etyki, a mianowicie problem grzechu oraz miłości braterskiej (1 J 1,6.8.10; 2,4.6.9; 3,3-6.7-8; 3,9-10.11-12.14-15.17-18; 4,8-10.20; 5,18). Zob. R.E. BROWN, *The Epistles...*, dz. cyt., s. 762-763.

³³ Stwierdzenie, że każdy grzeszy (1,8.10), pozornie stoi w sprzeczności z późniejszym twierdzeniem: „Ktokolwiek trwa w Nim, nie grzeszy (3,6) oraz Ktokolwiek narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga” (3,9; por. 5,18). Jak wyjaśnić pozorną sprzeczność między 1,8-10 a 3,6-9? Pierwszy tekst mówi o doświadczeniu grzeszności, które jest udziałem każdego człowieka. Grzeszą zatem zarówno heretycy, dzieci złego, jak i dzieci światłości, czyli członkowie wspólnoty Janowej (por. 1,9; 2,1). Tekst drugi utożsamia czy też identyfikuje

Łącznikiem między pierwszym twierdzeniem separatystów o współuczestnictwie w Bogu (1,6) a drugim i trzecim twierdzeniem, dotyczącym ich domniemanej bezgrzeszności (1,8.10), jest stwierdzenie, że *współuczestnictwo* z Bogiem wiąże się z oczyszczeniem z wszystkich grzechów przez krew Jezusa (1,7). Dziecko światłości kocha współbraci i kocha Boga. Dzięki miłości trwa ono w światłości. Dzięki ofierze Jezusa dostępuje oczyszczenia z wszystkich grzechów. Natomiast separatysty,

grzech z ἀνομία (3,4). Termin ἀνομία nie oznacza „nieprawości” czy „bezprawia” w sensie naruszenia praw, ale jak wskazują konteksty, w których to słowo występuje w LXX, NT i greckiej literaturze okółotestamentowej, „opozycję” i „rebelię” przeciw Bogu. Jest to ten rodzaj grzechu, który charakteryzuje samego diabła i jego dzieci, a który można ogólnie zdefiniować jako „niewiarę” (por. J 16,11). Wniosek, jaki wysnuwa autor w 1 J 3,6.9, mógłby być zatem następujący: grzech zdefiniowany jako ἀνομία ze swej istoty („niewiara”; tutaj konkretnie „niewiara w Jezusa”), nie może być udziałem dzieci Boga. Opozycja i rebelia przeciw Bogu (i Jezusowi) objawia się w czynach niesprawiedliwości. Przykładem jest czyn Kaina: zabójstwo brata. Sam Kain jest konsekwentnie określony jako dziecko diabła (3,12). Dzieci światłości wiedzą, że nie trwają w tym grzechu (nie są zabójcami swoich braci), gdyż miłują się wzajemnie (3,14). Zob. I. DE LA POTTERIE, ‘Sin is Iniquity’ (1 Jn 3, 4), w: I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET (red.), *The Christian Lives by the Spirit*, New York, NY: Alba House 1971, s. 36-55; F. MANNS, *Le Péché, c’est Bélicial : 1 Jn 3 :4 à la lumière du Judaïsme*, „Revue des sciences religieuses” 62 (1988), s. 1-9. Sprzeczność tę można także wyjaśnić, zakładając, że separatysty uważali się za bezgrzesznych ze względu na *nasienie Boże*, które w nich przebywało. Bezgrzesznym zatem jest ten, kto posiada Boże nasienie (σπέρμα), a przez to uczestniczy w życiu Boga. Z takim twierdzeniem zgadza się także autor 1 J. Pytanie-test, jakie jednak stawia, brzmi: skąd wiemy, że posiadamy Boże nasienie? Odpowiedź, jakiej udziela autor 1 J jest następująca: tylko ten, kto czyni sprawiedliwość (2,29; 3,7.10) i miłuje swego brata (3,10-23), posiada Boże nasienie. Jako że separatysty nie czynią sprawiedliwości i nie miłują braci, grzeszą i, konsekwentnie, nie mogą posiadać Bożego nasienia. Zob. J. PAINTER, *The ‘Opponents’...*, dz. cyt., s. 57. Najprościej sprzeczność można wyjaśnić uznaniem, że zarówno separatysty, jak i autor 1 J oraz jego wspólnota uznawali swą bezgrzeszność. Przy czym ci ostatni uznawali możliwość popełnienia grzechu (1,7.9; 2,1-2.12; 3,5; 4,10; 5,16-17), podczas gdy separatysty byli bardziej radykalni w tym twierdzeniu i nie uznawali takiej możliwości (1,8.10). Zob. H.U. VON WAHLDE, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 41-42; 362. Inne próby wyjaśnienia tej pozornej sprzeczności prezentują: S. KUBO, *1 John 3:9: Absolute or Habitual*, „Andrews University Seminary Studies” 7 (1969), s. 50-56; K. INMAN, *Distinctive Johannine Vocabulary and the Interpretation of 1 John 3:9*, „Westminster Theological Journal” 40 (1977-78), s. 136-144; H.S. SWADLING, *Sin and Sinlessness in 1 John*, „Scottish Journal of Theology” 35 (1982), s. 206-209.

dzieci diabła (3,10), charakteryzują się brakiem miłości wzajemnej oraz poczuciem bezgrzeszności, którego błędnie nie wiążą z krwawą ofiarą Jezusa. Secesjoniści zdają się odrzucać kluczowe znacznie ofiary krzyżowej (*krwi*) w misji Jezusa. Autor 1 J podkreśla zatem: „Jezus Chrystus jest Tym, który przyszedł przez wodę i krew, i <Ducha>, nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi” (5,6). Według komentatorów, separatyści mieliby podkreślać chrzcielną misję Jezusa, a dokładnie Jego rolę jako zwiastuna, prekursora i dawcy Ducha, którego symbolem w IV Ewangelii jest *woda*, i praktycznie ignorować odkupieńczy charakter śmierci Jezusa na krzyżu (symbol *krwi*), dzięki której wierzący dostępują zmazania grzechów. Separatyści ograniczali zatem rolę Jezusa do zwiastowania wylania Ducha i dania tego Ducha (por. takie samo imię *Paraklet* na oznaczanie Jezusa i Ducha), a odpuszczenie grzechów, zgodnie ze starotestamentowymi obietnicami (obecnymi także w zwojach qumrańskich), przypisywali oczyszczającemu działaniu Ducha (por. J 20,22-23). Z tego powodu autor 1 J podkreśla, że Jezus „przyszedł w ciele” (1 J 4,2; 2 J 7). Nie jest to jedynie stwierdzenie antydoketyczne, ale zwrócenie uwagi, że każdy ziemski czyn Jezusa, a zwłaszcza Jego śmierć, miał znaczenie zbawcze. Autor 1 J z naciskiem i wielokrotnie podkreśla, że tylko dzięki śmierci Jezusa grzech został usunięty (1,7; 2,2.12; 3,5.16; 4,10.14; 5,6-8). Śmierć Jezusa nie była zatem zwykłym przejściem czy powrotem do Ojca (zob. J 6,62; 20,17), ale była także odkupieńczą ofiarą.

Bez wątpienia kwestia tożsamości i roli Jezusa była głównym punktem spornym. Secesjoniści zaprzeczali temu, że Jezus jest Bogiem, czyli że jest Synem Ojca (1 J 2,22-23; 5,10), oraz że jest Mesjaszem (ὁ χριστός – 2,22); bardzo możliwe, że stąd pochodzi ich nazwa ἀντίχριστοι (*Antychryści* – 2,18.22; 4,3; 2 J 7). Takie poglądy separatyistów, którzy będąc częścią wspólnoty Janowej, byli także chrześcijanami, mogą szokować, jednak stają się one zrozumiałe, jeśli przyjmiemy, że wierzący określali samych siebie jako „dzieci Boże” (3,1-2.10), „zrodzone” z Boga (2,29; 3,9) oraz mające *namaszczenie* – χρίσμα (2,20.27). W oczach separatyistów różnica między Jezusem a wierzącym, który otrzymał Ducha, zacierała się; wierzący stawał się tak samo ważny czy uprzywilejowany jak Jezus.

Pozostałe cztery zwroty (2,4.6.9; 4,20) kontynuują temat trwania we wspólnocie z Bogiem, znajomości Boga oraz znaków, które temu towarzyszą. Twierdzenie, że ktoś zna Boga, winno się wyrażać w zachowaniu Bożych przykazań (2,4). Autor 1 J jasno pokazuje, że Boże przykazania ograniczają się do dwóch: wiary w Jezusa, Syna Boga i Mesjasza, oraz miłości wzajemnej (3,23).

Twierdzenie, że ktoś trwa w Bogu, jest weryfikowalne przez sposób postępowania, które winno być postępowaniem na wzór samego Boga (2,6). Bóg jest miłością (4,8.16), a zatem postępowanie na wzór Boga oznacza miłowanie (4,7-8). Bóg, będąc miłością, pierwszy nas umiłował: „nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (4,10; por. 4,19). Ostatecznie zatem, „jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować” (4,11). Nasze miłowanie wynika z miłowania Boga.

Twierdzenie, że ktoś trwa w światłości, również weryfikuje się postępowaniem (2,9). Trwać w światłości oznacza kochać (2,10). „Kto zaś swojego brata nienawidzi, żyje w ciemności” (2,11). Skoro Bóg jest światłością (1,5) i miłością (4,8.16), to trwanie w światłości oznacza trwanie w miłości. Dlatego twierdzenie, że ktoś kocha Boga, weryfikuje się konkretną miłością bliźniego: „kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (4,20).

Jak przezwyciężyć kryzys?

Kryzys zaistniały we wspólnocie Janowej był w swej istocie kryzysem doktrynalnym. Jego przezwyciężenie wiąże się w nieunikniony sposób z wykładem prawdziwej doktryny. Listy Janowe, będące przynajmniej w pewnej części odpowiedzią na ten kryzys, nie ograniczają się jedynie do wskazania błędów, ale koncentrują się raczej na podaniu prawdziwej wykładni wiary. Autor przytacza wstępną i podstawową prawdę, że wierni otrzymali *namaszczenie* – *χρῖσμα* (1 J 2,20.27), które poucza o wszystkim. Należy zatem *trwać* (me,nein) w tym namaszczeniu; wówczas nie ma potrzeby dalszych pouczeń.

W przekonaniu autora 1 J, samo namaszczenie jest jednakże niewystarczające. Aby przezwyciężyć kryzys, podać realne kryterium, które pomoże zweryfikować naukę wynikłą z tegoż namaszczenia, autor odwołuje się do koncepcji „naocznego świadectwa” oraz tego, co było „od początku”, tj. trwania w tradycji. Autor 1 J utrzymuje, że jest naocznym świadkiem; to on „widział, słyszał i dotykał” Jezusa (1,1-3)³⁴. Istotą tego świadectwa jest wskazanie nauki czy przykazania, które było „od początku”. Nie wystarczy zatem jedynie namaszczenie, jako źródło wiedzy, ale istotna jest także „zewnątrzna tradycja”, empiryczne i historyczne doświadczenie, wykładnia słów Jezusa, która była „od początku” (ἀπ’ ἀρχῆς – 1,1; 2,7.24; 3,11; 2 J 5.6). Autor Listów Janowych dąży zatem do osiągnięcia właściwej równowagi między wiedzą pochodzącą z natchnienia Ducha a nieprzemijającym nauczaniem Jezusa, które autor, jako naoczny świadek, słyszał i przekazuje. Równowagę tę doskonale opisuje Ewangelia Janowa, w której Duch-Paraklet prowadzi do całej prawdy, ale także przypomina słowa Jezusa (por. J 14,26; 16,13-14).

Innym elementem charakteryzującym reakcję wierzącego na kryzys, powstałą herezję, jest całkowite odcięcie się od doktrynalnych adwersarzy. Rozwiązanie niezwykle radykalne i z pewnością zaskakujące w świetle nacisku na gościnność i miłość nieprzyjaciół w nauczaniu chrześcijańskim. W 2 J 10-11 czytamy: „Jeśli ktoś przychodzi do was i tej nauki nie przynosi, nie przyjmujcie go do domu i nie pozdrawiajcie go, albowiem kto go pozdrawia, staje się współuczestnikiem (κοινωνεῖ) jego złych czynów”. Takie postępowanie miałyby charakteryzować samego autora listu: Ireneusz z Lyonu przytacza świadectwo

³⁴ Pogląd, że autor 1 J był naocznym świadkiem działalności Jezusa, pomimo głosów przeciwnych, np. J. KÜGLER, *Die Belehrung der Unbelehrbaren: Zur Funktion des Traditionsarguments in 1 Joh.*, „Biblische Zeitschrift” 32 (1982), s. 249-254, jest wiodący. Świadectwa starożytnego Kościoła jednoznacznie wskazują, że autorem 1 J był uczeń i apostoł Jezusa. Zob. IRENEUSZ, *Adv. haer.* III, 16,5; III, 16,8; Dionizy Aleksandryjski cytowany przez EUZEBIUSZA z CEZAREL, *Hist. Eccl.* 7.25.6-8; TERTULIAN, *Adversus Praxeas* 15; TENŻE, *Scorpiace* 12; Papiasz cytowany przez EUZEBIUSZA, *Hist. Eccl.* 3.39, oraz przez HIERONIMA, *De viris illustribus*, 13. Fakt, że czasownik „dotykać” w 1 J 1,1 może być interpretowany metaforycznie, nie jest wystarczającym argumentem za odrzuceniem jego sensu dosłownego. W istocie kontekst bezpośredni tego czasownika precyzyjnie interpretacji metaforycznej i faworyzuje sens dosłowny.

Polikarpa, według którego Jan, uczeń Pański, miał uciec z łaźni miejskiej w Efezie, gdyż znajdował się w niej heretyk Kerynt (*Adv. haer.* III, 3,4).

Konkluzja

Listy Janowe są odpowiedzią na kryzys wynikły z rozłamem doktrynalnym, jaki dokonał się w gminach chrześcijańskich związanych z autorem listów. Najprawdopodobniej kryzys w swej istocie dotyczył interpretacji tradycji zawartej w Ewangelii Janowej (pogląd większości komentatorów). Bardzo możliwe, że ostateczna redakcja tej Ewangelii uwzględniła zaistniałą kontrowersję, prezentując ortodoksyjną interpretację tejże tradycji (por. U. C. von Wahlde). Wydaje się, że rozłam nastąpił na dwóch płaszczyznach: *doktrynalnej* (kwestie chrystologii i pneumatologii) oraz *etycznej* (kwestia właściwego postępowania). Identyfikacja grupy separatystów ze znanymi ze starożytności chrześcijańskimi grupami heretyckimi nie przynosi jednoznacznych rezultatów. Po pierwsze nie znamy wystarczająco dobrze doktryny początkowych ruchów heterodoksyjnych w pierwotnym Kościele, a nadto autor Listów Janowych nie przedstawia systematycznego wykładu poglądów separatystów. Bardzo wiele punktów doktryny mogło być wspólnych dla obu grup. Wydaje się, że takim wspólnym punktem była kwestia namaszczenia przez Ducha, które rodzi wiedzę. Bardzo możliwe, że ten właśnie punkt doktryny był źródłem zaistniałego rozdrożnienia. W celu przezwyciężenia kryzysu autor kładzie nacisk na konstytutywną *tradycję*, która przekazuje nauczanie Jezusa. Gwarantem ortodoksyjnej wykładni nauczania Jezusa jest nie tylko namaszczenie Ducha, ale także wierność tradycyjnej interpretacji tego nauczania gwarantowanej przez naoczne świadectwo autora oraz jej niezmienność (techniczne wyrażenie „od początku”). W przypadku każdego kontrowersyjnego poglądu autor 1 J podaje zestaw kryteriów, które pozwalają rozróżnić prawdę i fałsz, prawdziwą naukę i błąd, życie i śmierć, światłość i ciemność, dziecko Boga i dziecko diabła. Nie wiemy, jaki był los secesjonistów. Możliwe, że ich poglądy przybrały ostatecznie formę gnostycyzmu znanego nam z pism św. Ireneusza z Lyonu czy też doketyzmu opisywanego przez św. Ignacego z Antiochii. Bardzo możliwe, że poglądy te

nie znalazły trwałych naśladowców i odeszły w niepamięć. Faktem jest, że nauka prezentowana przez autora Listów Janowych okazała się na tyle wpływowa w pierwotnym Kościele, że listy te stały się częścią kanonu Nowego Testamentu.

The Johannine Letters as the witness of the community in crisis

Summary

Since antiquity, the three Johannine Letters have been read as the reflection of a crisis that had shaken the Christian communities connected with the author(s) of these epistles. Following this historical interpretation, and despite some recent endeavors to the contrary, 1 John is seen by the overwhelming majority of commentators as a polemic against false doctrine of certain secessionist elements (cf. 2:19); the author's polemical arguments deal with several controversial points, both christological and ethical. From the study of extra-biblical sources describing early Christian heterodox movements, there has emerged no general agreement as to the identity of the author's opponents; therefore, scholarly reconstructions of the historical context – the actual views held by these secessionists, derived solely from the texts of 1 and 2 John, have produced a number of different pictures, individually coherent yet ultimately divergent. In order to deal with the doctrinal crisis, the author of 1 John provides a set of criteria for discerning between true and false doctrine. Most importantly, however, he harks back to the principle of eyewitness testimony and upholds the key concept of *the beginning* as a normative rule in his community's understanding of their tradition.

Ks. Adam Kubiś, doktor nauk biblijnych (École biblique et archéologique française de Jérusalem), duszpasterz w parafiach Stainz i Bad Gams w Austrii. Opublikował rozprawę doktorską *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, Études biblique 64, Pendé: Gabalda et Cie 2012.

akubis@gmail.com

ARTYKUŁY

ks. Piotr Fulara SCJ
Francja

LA RELIGION ET LE RELIGIEUX DANS LA SOCIÉTÉ POSTMODERNE

Dans la modernité, selon Jean-François Lyotard¹, « l'idée du grand récit arrive vers sa fin ». Dieu, comme idée universelle, n'est plus là. Sa personne est remplacée par l'esthétique, la citoyenneté, le drapeau, la raison, la nature. On pourrait dire : « à chacun quelque chose selon son choix ». Marcel Gauchet² nous parle du « désenchantement du monde ».

¹ JEAN-FRANÇOIS LYOTARD (1924-1998), philosophe, écrivain, essayiste français, membre du Collège International de Philosophie, associé au poststructuralisme et généralement reconnu pour sa théorie de la postmodernité (« hypermodernité »). Auteur de très nombreux articles et d'une trentaine de livres où la philosophie est étroitement mêlée aux questions de l'art, de la littérature, de la psychanalyse, de l'histoire.

² MARCEL GAUCHET, philosophe français, né en 1946. Issu d'un milieu modeste, entre à l'École Normale d'Instituteurs puis, après une maîtrise de philosophie, se lie avec Claude Lefort et surtout Pierre Nora, avec qui il fonde *Le Débat*. S'intéressant à l'État, la laïcité et la religion, il publie *Le désenchantement du monde* en 1985, ouvrage majeur qui le rend célèbre. Pour Gauchet, l'ébranlement de la société traditionnelle laïque suscite la chute du religieux : c'est à la lumière de l'histoire qu'il illustre sa théorie philosophique, soutenant que l'absolutisme royal, en abusant du pouvoir, a dépassé et discrédité le religieux dont il se réclamait. Jusqu'à un point de non-retour.

Gauchet estime que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion », c'est-à-dire une religion qui contient potentiellement en elle-même la dynamique de sécularisation. Cette sécularisation (ou « désenchantement du monde ») ne signifie pas la fin des croyances privées personnelles, mais que désormais la religion ne structure plus la société, elle n'en est plus le principe d'organisation ou de légitimité.

Il entend cette expression comme le recul des croyances religieuses sous la forme de l'explication des phénomènes, qui s'accompagne d'une perte de sens du monde, dès lors que celui-ci peut être scientifiquement expliqué.

Bien évidemment, dans sa pensée, Marcel Gauchet élargit le concept wébérien (Max Weber – 1864-1920) de « désenchantement du monde » qui devient « l'épuisement du règne de l'invisible » dans le monde d'ici-bas. Pour l'auteur, le christianisme portait déjà en lui les germes de cette sortie de la religion qui caractérise le monde moderne. Cette sortie ne signifie pas obligatoirement la fin du religieux, mais signe simplement la fin de cet état natif où la religion constituait de fond en comble l'habitation du monde et réglait l'ordonnance des êtres. Gauchet brosse un tableau du religieux comme phénomène historique et repère ses transformations dans le temps. Pour lui, l'histoire du religieux est celle de sa remise en question. Il applique cette analyse au christianisme qui a constitué le fondement du développement de l'Occident, dans la continuité du judaïsme et avec l'apport de la pensée philosophique grecque. Pour Gauchet, la religion comme institution n'a pas d'avenir, mais elle continuera d'exister à travers la culture et comme expérience personnelle.

1. L'effacement du religieux dans la société moderne

Naturellement, la religion ne joue pas aujourd'hui le même rôle dans la vie des hommes qu'auparavant et on peut critiquer en souriant certaines tendances de l'époque qui expliquent le refus du monde par l'imperfection d'un monde déchu, par l'impureté de la chair par rapport à la splendeur divine. Comme le dit M. Gauchet, le refus du monde au nom de la vraie vie éternelle constitue encore un chemin vers l'immobile, à l'instar des idéologies de la fin de l'histoire (du communisme au libéralisme), une réaction de défense contre le changement, un acte libre qui se renie immédiatement dans l'engagement le plus définitif.³ Seule-

³ M. GAUCHET, *Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985, pp. 125-126.

ment il ne faut pas oublier qu'il serait peut-être plus utile de réfléchir à la manière de valoriser ou de re-valoriser le monde, même si, aux yeux de nombreuses personnes, il reste « déchu » ou « impur », plutôt que d'analyser des anciennes tendances.

Face au « désenchantement du monde », nombreux sont ceux qui posent la question suivante : comment « enchanter le monde » ? Comment, et quel modèle de vie aujourd'hui faut-il proposer aux jeunes, quel type de monde leur laisser ? Remarquons en passant : le monde qui, hier encore, était associé, aujourd'hui est dissocié... et en même temps les voix s'élèvent pour dire maintenant qu'il ne faut pas se soucier de « ré-enchantement » du monde, qu'il faut laisser s'écouler le passé et s'employer à envisager l'avenir. (Ré)-enchanter le monde ? Mais pour quoi faire ? Dans quel sens faudrait-il l'envisager et dans quelle direction éventuellement ?

L'abbé Henri Grégoire⁴ visait à son époque à obtenir la « 'régénération' complète de la société et de l'individu ». Il voulait y arriver, bien évidemment dans des circonstances différentes des nôtres, mais pour le bien d'une société qui se trouvait alors en crise. Le système ancien était arrivé à la « fin » de son histoire et il fallait proposer quelque chose de nouveau ou bien, au minimum, changer quelque peu les bases de la vie en société. Bernard Stiegler⁵ semble appeler, dans les réalités post-

⁴ HENRI GRÉGOIRE, né en 1750, député aux Etats-généraux, député à la Convention nationale et au Conseil des Cinq cents, législateur, membre de l'Institut de France, sénateur, comte, commandant de la Légion d'honneur. Il fut le premier ecclésiastique qui prêta le serment constitutionnel et élu évêque constitutionnel de Blois. Il sollicita, en 1791, les droits de citoyen actifs pour les gens de couleur, et se montra, dans toutes les circonstances, l'apologiste de leurs revendications. Il fit plusieurs rapports contre les « terroristes », qu'il qualifia de « vandales », pour la destruction des monuments des arts et, depuis cette époque, parla souvent en faveur de la liberté des cultes.

⁵ BERNARD STIEGLER, né en 1952, est le directeur de l'Institut de Recherche et d'Innovation du Centre Georges Pompidou, professeur associé à l'Université de Londres (*Goldsmiths College*) et à l'Université de Technologie de Compiègne, est philosophe et docteur de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Il a été directeur de programme au Collège International de Philosophie, directeur de l'unité de recherche Connaissances, Organisations et Systèmes Techniques, qu'il a fondée en 1993. Directeur adjoint de l'Institut National de l'Audiovisuel, directeur de l'IRCAM, puis directeur du

modernes aujourd'hui, à des entreprises semblables très exactement : à la « refondation de l'entreprise humaine en général ».⁶

En suivant la pensée de Gauchet, on peut constater que le phénomène du « désenchantement du monde » ne pose aucun problème, mais en même temps, l'auteur ose dire que « le déclin de la religion se paie en 'difficulté d'être soi' ». Selon Gauchet, le « désenchantement » représente un monde qui n'est plus organisé par la religion, et c'est donc à ce moment-là qu'il commence vraiment.

Ré-enchanter le monde donc ? Pourquoi pas ? Mais peut-être de manière foncièrement différente en suivant plutôt la pensée de Stigler et dans un sens plus large que celui utilisé par M. Gauchet. Peut-être, en ce temps de crise économique mondiale, nous faudrait-il, pour amorcer une sortie correcte, et comme nous le suggère justement B. Stigler, « revisiter le rôle de l'esprit (et non d'abord de la religion proprement dite) dans l'organisation de l'économie »⁷ ? Mais moraliser le libéralisme ? Et pourquoi s'engager dans cette voie ? Peut-être pour rendre le monde plus humain, plus prévisible, peut-être un peu plus surveillé, mais avec des lendemains plus tranquilles ? En tout cas, par son engagement au sein d'Ars Industrialis, Stigler nous met en garde contre le populisme industriel ; contre « le règne de la bêtise et la production du cerveau sans conscience ».⁸ Afin de nous éviter de devenir, non seulement des êtres « post-humains », mais des êtres « inhumains » – il nous invite à la « formation et la culture d'une nouvelle conscience humaine ; à l'intelligence du monde et au sens de responsabilité »,⁹ en somme à l'« individuation ».¹⁰ Et pourquoi encore ? Pour, d'après Robert Lyon,

département du développement culturel du Centre Georges Pompidou. Cofondateur d'*Ars Industrialis*, l'Association internationale pour une politique industrielle des technologies de l'esprit.

⁶ B. STIEGLER, *Réenchanter le monde : La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris 2006, p. 73.

⁷ Ibid., p. 12.

⁸ Ibid., p. 13.

⁹ Ibid., p. 14.

¹⁰ L'« individuation », nous dit Stigler, n'est pas l'individualisation. C'est la formation de l'individu en tant que, demeurant toujours inachevé, est lié à d'autres individus, à des groupes, avec lesquels il « s'individue ».

« se situer du côté de l'être plutôt que de l'avoir » et rendre le monde, selon la belle expression de Stigler, « plus désirable ». Cofondateur d'Ars Industrialis souligne : « Nous, les humains du début du XXI^{ème} siècle, nous savons qu'il nous faut devenir plus lucides, plus spirituels et plus responsables que jamais, et nous savons en même temps que jamais l'humanité n'a été aussi aveuglée, abrutie et irresponsable. Nous le savons parce que nous constatons que presque toute la vie sociale est désormais contrôlée par l'industrie des temps de cerveaux disponibles qui détruit la conscience individuelle et collective ».¹¹

Pour définir le statu quo de la religion, revenons à notre analyse du début du XIX^{ème} siècle. Il nous semble juste d'oser le constat que c'est consécutivement à la Révolution française, que l'Eglise d'Occident eut à affronter une crise majeure, celle de la fin d'un régime de chrétienté. La rupture déboucha sur la modernité avec, notamment, une sécularisation qui nous touche toujours en profondeur, tant elle bouleverse les rapports société – religion.

La France du XIX^{ème} siècle vit donc une époque de transformation, de rupture politique et culturelle qui déstabilise notamment l'Eglise, enracinée dans un terreau socioculturel mis à mal par la Révolution. Avec l'avènement de la démocratie, c'est au peuple souverain et non plus à l'institution ecclésiastique, de statuer sur les fondamentaux de la société. Un nouveau paysage politique et sociétal se dessine, dans lequel le christianisme n'exerce plus de fonction de régulation.

Tout en exprimant son accord sur les principes, Dany-Robert Dufour, dans son livre intitulé : « Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale » nous dit même que cet état de choses persiste depuis plus longtemps : « D'un côté, il est manifeste que les hommes sortent de la religion. Continûment. Régulièrement. Considérons en effet cette question depuis la Renaissance, début de notre modernité. Je l'ai déjà écrit : il est aisé de constater que, depuis Machiavel, nous n'avons plus besoin de Dieu pour faire de la politique, c'est-à-dire pour faire fonctionner nos sociétés. Depuis Newton, nous n'avons plus besoin de postuler Dieu pour que l'univers physique tienne. Depuis Kant, nous n'avons plus besoin de poser Dieu pour disposer d'une métaphysique.

¹¹ B. STIEGLER, *Réenchanter...*, op. cit., p. 17.

Depuis Darwin, nous n'avons plus besoin de Dieu pour expliquer l'apparition de l'homme. Depuis Freud, nous n'avons plus besoin de Dieu pour rendre compte de nos rêves et de nos passions. Depuis Nietzsche, nous n'avons plus besoin de Dieu, tout court ».¹²

Comment donc la religion ou bien le religieux se présentent-ils à nous aujourd'hui ? Auraient-ils quelque chose à nous dire encore dans la société ?

Nous vivons le temps de la mondialisation, l'un des points caractéristiques de la postmodernité. Joseph Famerée¹³, professeur à l'Université catholique de Louvain, remarque d'un côté, les avantages de cette situation ; la possibilité d'échanges entre les différentes cultures, ce qui peut se révéler très enrichissant : « Bien sûr elle permet un développement des échanges entre les diverses civilisations de la planète, elle tend à uniformiser les modes de vie et provoque ainsi un peu partout des réactions identitaires, à travers les religions notamment, qui sont souvent (ou ont été du moins), inspiratrices et stabilisatrices des cultures ».¹⁴ D'un autre côté il exprime ses inquiétudes, avant tout, par rapport à une commercialisation sans frein et à un appauvrissement culturel dû à la négation des différences : « Cette pénétration des populations et des cultures, en raison des migrations, des voyages et surtout des médias, entraîne un certain nivellement culturel. Les modèles du style de vie, à cause de la publicité commerciale occidentale et plus particulièrement américaine ont tendance à s'imposer au monde entier, au point qu'on parle parfois de la culture Mac Donald mondiale ».¹⁵

¹² D.-R. DUFOUR, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Paris 2007, p. 91.

¹³ JOSEPH FAMERÉE, né en 1955, est le professeur d'ecclésiologie, d'œcuménisme et de théologie des Églises orientales à l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgique). Il a publié plusieurs études sur Yves Congar, Vatican II, l'ecclésiologie et diverses questions œcuméniques. Il est membre de l'Académie internationale des sciences religieuses, ainsi que du *Groupe des Dombes*. Il fait partie du présidium de l'Association européenne de théologie catholique.

¹⁴ J. FAMERÉE, *Les grands défis de l'Église catholique à l'heure de la mondialisation*, dans : *Démocratie dans les Églises. Anglicanisme – Catholicisme – Orthodoxie – Protestantisme* (Coll. *Trajectoires*, 10), Bruxelles 1999, pp. 11-12.

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

2. Peut-on fonder, dans ce contexte, une morale universelle ?

Ce brassage mondialisé, en raison même de la rencontre entre cultures différentes qu'il permet, engendre une relativisation des valeurs et structures traditionnelles de chaque culture: les solidarités familiales et rurales anciennes se délitent, les évidences culturelles, religieuses et morales anciennes sont ébranlées. Et même si nous entendons certaines voix s'élever au sein du gouvernement proposant le retour de la morale entre autres dans le cadre de l'enseignement public, il faut nous poser la question : de quelle morale s'agit-t-il ? Patrick Berthier¹⁶ l'énonce ainsi dans : « Une morale sans fondement » : « Une morale française, une morale européenne, une morale pour tous les Français, pour tous les Européens, une morale nationale, communautaire, au sens de la Communauté européenne, est-elle possible ? »¹⁷

Les certitudes absolues d'hier sont aujourd'hui mises en question, voire remises en cause. Plus rien ne semble tout à fait sûr, que ce soit du point de vue de l'avenir professionnel de chacun, du point de vue du comportement moral à adopter ou du point de vue des vérités religieuses à croire. Chacun possède sa propre opinion. Notre monde est devenu très mobile et très mouvant.

Une révolution culturelle mondiale s'est produite directement après la chute du mur de Berlin de 1989 : un nouveau langage, de nouveaux paradigmes, normes, valeurs, styles de vie, méthodes éducatives et processus de gouvernance, appartenant à une éthique nouvelle – à la fois postmoderne et, dans ses aspects radicaux, post-judéo-chrétienne – se sont imposés avec un succès foudroyant partout dans le monde.

¹⁶ PATRICK BERTHIER, Docteur en Sciences de l'Éducation et Agrégé de Philosophie, a été Professeur de Psychopédagogie des Instituts Universitaires de Formation des Maîtres. Maître de conférences au département des Sciences de l'Éducation et Formation de l'Université de Paris 8 Vincennes à Saint Denis depuis 1991. Dans ce département, il poursuit des recherches et dirige des travaux dans le domaine de la philosophie de l'éducation. Actuellement il développe des travaux sur le *pragmatisme, la philosophie de la culture dominante et sur l'éducation de la volonté*.

¹⁷ P. BERTHIER, *Une morale sans fondement*, dans : *De l'éthique professionnelle en formation et en recherche, Recherche et formation pour les professions de l'éducation*, 52 (2006), p. 19.

La nouvelle éthique se veut mondialement normative: dans la pratique, elle gouverne déjà. La majorité des intellectuels et des décideurs ont suivi les nouvelles normes et valeurs sans prendre le temps d'en étudier avec soin la provenance ni les implications, tandis qu'une infime minorité s'est montrée réactionnaire. Il semble que le discernement nécessaire n'a été fait ni par les uns, ni par les autres.¹⁸

J. Famerée se montre inquiet devant ce nivellement culturel provenant de la mondialisation. Il craint d'assister bientôt aux réactions violentes des subcultures et des minorités qui souhaiteront, peut-être, réaffirmer leur identité menacée par le cosmopolitisme de la mondialisation. Il constate : « Face à la relativisation des valeurs et des certitudes traditionnelles, certains individus et certains groupes ont le sentiment que leur identité culturelle et religieuse est fragilisée, voire mise en péril. Par crainte de la perdre, ils la réaffirment de manière radicale, fondamentaliste et intégriste, souvent nationaliste, contre ce qui semble la menacer, c'est-à-dire la plupart du temps, contre la culture moderne occidentale, qui tend précisément à 'se mondialiser', à influencer le monde entier. Ce fondamentalisme et cet intégrisme se manifestent sans doute le plus nettement au sein des religions. On pense ici bien sûr à l'islamisme au sein de l'islam. Mais ce fondamentalisme ou intégrisme n'épargne aucune religion monothéiste ».¹⁹

Donnons ici la parole à Marcel Gauchet qui observe très attentivement les composants de la réalité religieuse d'aujourd'hui. Il pose cette question cardinale : « Vivons-nous la 'mort de Dieu' (déjà annoncée comme définitive par Nietzsche) ou, au contraire, le retour du religieux ? » Il remarque d'un côté les croyances personnelles qui remplacent les dogmes de l'Eglise et de l'autre la montée des intégrismes et des fondamentalismes qui nous sautent aux yeux à travers les informations journalières.²⁰

Marcel Gauchet essaie d'éclairer un peu plus toutes ces tendances contradictoires. C'est récemment, dans un dialogue avec Luc Ferry, qu'il

¹⁸ M. A. PEETERS, *La nouvelle éthique mondiale : défis pour l'Eglise*, Paris 2007, p. I.

¹⁹ J. FAMERÉE, *Les grands défis...*, *op. cit.*, p. 12.

²⁰ M. GAUCHET, L. FERRY, *Le Religieux après la religion*, Paris 2004, p. 7.

revient au Désenchantement du monde (Gallimard, 1985) pour décrire les réalités d'aujourd'hui.

Dans ce livre vieux de vingt trois ans, Gauchet décrit le christianisme comme la religion de la « sortie de la religion » et en même temps il constate le fait de l'« individualisation de croire ». Pour bien le faire comprendre il dit : « Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine ». ²¹ En précisant davantage nous dirions que ce qui s'efface définitivement c'est une vision du monde structurée par la religion, une conception où le religieux « imprégnait » tous les secteurs de la vie publique et privée. En même temps, le religieux, comme aspiration vers l'absolu, comme réponse au sens de la vie ou de la mort, semble loin de disparaître. Nous voyons ainsi que la cohabitation du dépérissement des religions et une certaine permanence du religieux restent possibles. ²²

3. La place du religieux dans une société sans religion

Ce qui paraît intéressant dans cette situation, c'est la volonté de définir le statut de ce religieux-là dans un univers laïcisé. « Comment penser le religieux après la religion ? » Voilà une question essentielle étudiée par M. Gauchet et L. Ferry et, ce qui est remarquable, selon une approche très différente.

Luc Ferry analyse l'époque dans laquelle nous vivons comme le croisement de deux processus : d'une part, ce qu'il appelle l'« humanisation du divin », d'autre part: la « divinisation de l'humain ». A travers l'« humanisation du divin », il considère que l'histoire culturelle moderne consiste dans la traduction des contenus théoriques et pratiques de la religion en un langage qui se révèle compatible avec l'individu érigé en valeur cardinale. La « divinisation de l'humain » – selon

²¹ M. GAUCHET, *Désenchantement...*, *op. cit.*, p. 9.

²² M. GAUCHET, L. FERRY, *Le Religieux...*, *op. cit.*, pp. 7-8.

Ferry – est le fait qu’au cœur de l’individualisme autonome, condition de l’homme moderne, « ré-émerge » toutefois « de la transcendance », une transcendance comprise non plus entre les hommes et l’au-delà, mais entre les hommes eux-mêmes. A l’aide de ces deux caractéristiques, Ferry nous annonce un « humanisme de l’homme Dieu ». Dans cet humanisme contemporain, le religieux n’est pas condamné à dépérir, au contraire, il est destiné à trouver une forme plus authentique. La « vraie » religion – selon Ferry – la religion la plus conforme à l’aspiration humaine, serait toujours devant nous, comme un horizon à explorer et à construire.²³

Marcel Gauchet ne partage pas ce point de vue, tout en observant le progrès constant effectué dans la rationalisation des dogmes et dans l’approfondissement des notions du divin.²⁴ Il considère qu’une interprétation non religieuse de la transcendance est possible. Pour lui, nous vivons l’époque d’une séparation et d’un éloignement continu de l’homme par rapport à Dieu. L’humanisme qui serait à inventer de nos jours, serait celui de « l’homme sans Dieu » et de « l’homme définitivement et irrévocablement sans Dieu ». Gauchet est convaincu qu’un « absolu terrestre » va remplacer la figure historique du sacré, même si les modalités et les formes restent encore à identifier.²⁵

Comme nous l’avons dit plus haut, pour lui nous vivons « la sortie de la religion » (de la religion qui construisait la société) et le retour du religieux dans ses multiples formes, parfois dangereuses, mais surtout dans la sphère du privé. Pour Gauchet, il n’y a pas ici de contradiction, mais il ajoute que ces deux tendances peuvent coexister en plénitude uniquement aux Etats-Unis où la société fonctionne selon une logique séculière et même, plus matérialiste que partout ailleurs, et abrite cependant un peuple religieux. Il constate aussi que pareille situation ne devrait pas se répandre ailleurs car ce sont des circonstances historiques exceptionnelles qui ont créé cette combinaison d’athéisme social et de croyance individuelle.²⁶

²³ Ibid., p. 9.

²⁴ M. GAUCHET, *Désenchantement...*, op. cit., p. 58.

²⁵ M. GAUCHET, L. FERRY, *Le Religieux...*, op. cit., p. 9.

²⁶ M. GAUCHET, *Un monde...*, Paris 2004, p. 13.

Il est intéressant de noter, que Dany-Robert Dufour, dans son ouvrage intitulé : « Le Divin Marché » reprend déjà le même argument pour contester la théorie de Gauchet. D.-R. Dufour trouve que la théorie de la « sortie de religion » est une thèse au mieux franco-française, qui ne se vérifie pas ailleurs, notamment aux Etats-Unis. Il estime que si nous sortons de quelque chose, ce ne peut être que du transcendantal ; la transcendance, nous en sommes déjà sortis il y a deux siècles, avec les célèbres et bien nommées Lumières. Dufour constate que nous sommes en train de subir, dans les domaines esthétique, politique et psychique, les conséquences de l'effondrement actuel du transcendantal et non les problèmes de la sortie de la transcendance. Dans son analyse il va plus loin encore, en disant que selon lui, nous ne vivons pas la fin de la religion, mais au contraire nous y ré-entrons.²⁷

Ceci est d'autant plus remarquable, que Marcel Gauchet lui-même dans l'un de ses plus récents ouvrages, « Un monde désenchanté ? », en défendant toujours sa théorie de la « sortie de la religion », ne se montre plus aussi ferme dans ses conclusions, qu'il l'était en 1985, quand il publiait « Le désenchantement du monde ». En 2004, il affirme que la « sortie de la religion » se poursuit, mais en provoquant en même temps, des réactivations et des réemplois du religieux qu'il ne faut pas – selon lui – confondre avec une restauration de l'organisation du monde selon la religion. Gauchet ajoute que ce fait ne s'oppose pas à la possibilité théorique d'un authentique retour du religieux. Cette possibilité demeure permanente, il faut seulement prendre en considération la rupture qu'elle représenterait par rapport à un développement qui n'a cessé de progresser depuis un millénaire en Europe.²⁸

On peut constater que Gauchet, dans ses derniers écrits, s'ouvre un peu plus au dialogue avec tous ceux qui ne partagent pas son analyse au sujet du rôle de la religion dans la société contemporaine. Il dit : « Je veux parler de la réhabilitation publique du religieux qui accompagne son écroulement social dans les sociétés européennes. Il mérite qu'on essaye d'en prendre une vue d'ensemble, même succinc-

²⁷ D.-R. DUFOUR, *Le Divin Marché...*, op. cit., p. 119.

²⁸ M. GAUCHET, *Un monde...*, op. cit., p. 14.

te, au-delà de l'exploration de ses conséquences, qui sont multiples et subtiles ». ²⁹

Donnons encore la parole aux représentants de l'Eglise. Comment regardent-ils la « sortie de la religion » ? Evoquons d'abord ici la pensée de Claude Dagens³⁰, évêque d'Angoulême, auteur, il y 10 ans, de la « Lettre aux catholiques de France », récemment élu à l'Académie française. Dans son écrit « Méditation sur l'Eglise catholique en France : libre et présente », pénétré d'une claire vision de la réalité et en même temps animé d'espérance, il déclare : « Usée et stérile, notre Eglise, l'Eglise catholique qui est en France ? Peut-être, surtout si l'on ne retient que ces signes négatifs qui nous font souffrir. Mais, au sein même de ces phénomènes d'usure et de stérilité, se manifeste aussi une capacité de renouvellement ». ³¹ Constatant cette capacité, il ne s'arrête pas là, mais continue sa démonstration : « ce n'est pas un bilan qui nous est demandé, mais un acte de discernement, c'est-à-dire une véritable capacité de regarder au-delà des apparences immédiates, telles que les sondages et les statistiques les évoquent, pour chercher à voir comment le courant de la vie chrétienne au sein même de nos épreuves, continue à passer et à creuser des sillons à l'intérieur de ce qui est marqué par l'usure et le désenchantement ». ³² C. Dagens garde donc l'espérance. Il croit que l'Eglise, face justement à la crise, se voit en un certain sens, contrainte par les circonstances à évoluer ; elle peut encore changer son visage et redevenir utile à la société.

Remarquons que cet auteur fait aussi référence à la pensée de Marcel Gauchet. Plus encore, il en utilise les réflexions, qui, selon lui, peu-

²⁹ Ibid., p. 15.

³⁰ CLAUDE DAGENS, né en 1940, l'évêque auxiliaire de Poitiers (1987-1993), depuis 1993 l'évêque d'Angoulême, membre de la Commission doctrinale, Président du *Groupe de travail sur l'indifférence religieuse et la visibilité de l'Eglise catholique*. Agrégé de l'Université, Docteur ès lettres et en théologie, Licencié de l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne, Doyen de la Faculté de théologie de Toulouse (1981-1987), ancien évêque du comité national d'Art-sacré, membre du comité « *Etudes et Projets* » de la Conférence des évêques de France.

³¹ C. DAGENS, *Méditation sur l'Eglise catholique en France : libre et présente*, Paris 2008, p. 143.

³² Ibid., p. 44.

vent être très utiles pour l'avenir de l'Église. Il se déclare d'accord avec ce penseur qui estime que rien n'interdit aux religions dans le cadre de la neutralité de l'État, de participer aux délibérations collectives de la société et de mettre à disposition de tous ce qu'elles ont de spécifique.³³ Il précise ainsi la responsabilité des chrétiens d'aujourd'hui dans la sphère publique non religieuse : « proposer une version de l'ensemble social conforme aux valeurs religieuses, mais qui soit respectueuse, simultanément, du caractère non religieux de cet ensemble. La tâche requise, en d'autres termes, est de définir un civisme chrétien ».³⁴ Qu'est-ce que cela veut dire concrètement ?

Dagens, lui-même, essaie de donner une réponse qui définisse le rôle des chrétiens dans la société. Il déclare : « Cela devrait être clair : la logique intérieure à la vie et à la mission chrétiennes n'est pas une logique de séparation, mais une logique de présence, d'engagement, de relations ouvertes, de proposition positive de la foi ». On a raison d'évoquer alors le témoignage de cet auteur inconnu du III^{ème} siècle qui expliquait ainsi le rôle des chrétiens dans le monde païen : « Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est comme enfermée dans la prison du corps, mais c'est elle qui soutient le corps... Les chrétiens sont comme détenus dans la prison du monde, ce sont eux pourtant qui soutiennent le monde » (Lettre à Diognète, CERF, Paris, coll. Sources chrétiennes 33bis, p. 67) ».³⁵ Qu'est-ce que cela veut dire seulement aujourd'hui, après dix-huit siècles d'évolution de la société et de la chrétienté : « devenir l'âme de la société » ? Et dans quel but le christianisme souhaiterait-il rester ou redevenir « l'âme de la société » ?

De nouveaux horizons de recherche s'ouvrent donc devant nous et se révèlent riches d'analyses potentielles.

En un premier temps, il y aurait un important effort à déployer pour cerner avec un peu plus d'attention la définition du « religieux », celui-là même qui, selon Marcel Gauchet, opère un retour, après la dis-

³³ Ibid., p. 34.

³⁴ M. GAUCHET, *Un monde...*, op. cit., p. 243.

³⁵ C. DAGENS, *Méditation...*, op. cit., p. 33.

parition de la religion. Alors, si ce retour se confirme, quel rôle peut-il jouer dans l'avenir ? Aurait-il la force de transformer, de bouleverser une fois de plus la société contemporaine ?

4. Détermination des concepts centraux

Pour cela, il faudrait observer attentivement la société toujours en évolution, distinguer de nouveau le concept de « religion » et celui de « religieux » : « Entendons par religieux, écrit Alain Caillé, l'ensemble des relations créées et entretenues par la société des humains vivants et visibles avec l'ensemble des entités invisibles (défunts, non-nés, esprits des animaux, des minéraux ou des corps célestes, esprits flottants et non affectés). Ou encore la relation de la société des humains avec la société universelle des invisibles étendue jusqu'à l'infini et à l'éternité. Ajoutons encore que le religieux est, conjointement mais dans des proportions infiniment variables, le fait des sociétés et/ou des individus dont elles se composent. (...) Il est à la fois ce qu'il y a de plus collectif et ce qu'il y a de plus individuel. Produisant l'identité des sujets humains en les mettant en rapport avec l'infinité du symbolisable, le religieux énonce qu'ils n'ont d'identité que rapportée à ce qui l'excède infiniment. Il ouvre ainsi le champ de l'insatisfaction et du sens ».³⁶ Alain Caillé nous ouvre donc à la complexité de la notion du religieux. Celui-ci varie encore selon qu'on l'envisage sous son aspect individuel ou qu'on l'analyse sous son aspect communautaire.

Pour bien le différencier du mot « religion », il faut souligner, selon la pensée de Caillé, que la « religion est le lieu d'une interprétation déterminée du religieux ; elle vise au monopole du croire, de l'action rituelle et du savoir légitimes en structurant le moment instituant du religieux. La religion procure au sujet social la vie et/ou la mort symbolique. (...) La religion gère le rapport au temps et au non-contemporain, à la tradition, au don intertemporel ; elle a une fonction de

³⁶ A. CAILLÉ, *Nouvelles thèses sur la religion*, dans : *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, Revue du Mauss, 22 (2003) n° 2, p. 316.

conservation et de domestication du religieux qui est, lui, potentiellement révolutionnaire, comme la politique gère le rapport à l'espace entre contemporains et tempère le politique, source de l'a(d)venir ». ³⁷ Nous pouvons donc comprendre la religion comme l'ensemble des structures dans lesquelles le religieux réagit. Cet ensemble prétend parfois rivaliser avec les systèmes, notamment celui de la politique, pour enraciner ses principes. Cependant, l'absence de pondération rationnelle pourrait produire de vives tensions.

Dans ce contexte, il est impossible de ne pas parler de « religions séculières ». On peut comprendre celles-ci comme « les discours politiques qui imposent un 'croire en' au nom d'un supposé 'croire que', qui énoncent des propositions normatives imprescriptibles, inviolables, au nom de propositions censément positives et expurgées de toute charge normative. Qui subordonnent la croyance positive à la foi et à l'espérance, mais au nom de la croyance positive ; qui affirment que la nécessité d'arrimer le 'croire que' au 'croire en' est le résultat imposé non par les invisibles, réputés inexistants, mais par la seule logique positive du 'croire que' ». ³⁸

Il faudrait donc conférer à ce concept une acception plus large : les nouvelles communautés chrétiennes, les sectes, la magie (voyance, horoscopes), mais aussi, la mondialisation, le système politique démocratique incontrôlé – le libéralisme, ainsi que l'écologie, la vie et le culte des produits « bio », ...

Marcel Gauchet nous invite, cependant, à ne pas abandonner tout de suite une définition classique de la religion, qui peut nous être encore utile dans la construction de la société. Il appelle à reconnaître que nous devons quelque chose « à l'héritage immémorial des religions : d'avoir pouvoir sur notre monde et d'être en mesure d'ambitionner davantage de pouvoir encore ». ³⁹

³⁷ Ibid., p. 319.

³⁸ Ibid., p. 322.

³⁹ M. GAUCHET, *Ite missa est. Polis et religio. Quelle conception de la religion ? Ce que nous avons perdu avec la religion*, dans : *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique*, Revue du Mauss, 22 (2003) n° 2, p. 314.

Il exprime même ses inquiétudes à propos du risque que nous courons de perdre à jamais ce pouvoir : « La thèse que je voudrais défendre est que nous devons tous quelque chose à la religion, jusqu'à une date récente - abstraction faite de quelque croyance, affiliation ou engagement que ce soit - et que nous avons tous perdu quelque chose dans l'immense tournant qui nous emporte depuis une trentaine d'années et qui, entre autres, est en train d'achever de liquider les vestiges d'organisation religieuse qui subsistaient parmi nous. Quelque chose qui a directement à voir avec 'la déshumanisation du monde' qui nous inquiète ». ⁴⁰

Cette thèse et les inquiétudes qu'elle contient semblent être partagées, dans le cadre d'éducation par Dominique Borne, anciennement engagé dans l'Inspection générale de l'Éducation nationale, qui déclare : « Au cours des années 80, il est apparu que les références religieuses présentes dans le patrimoine culturel étaient devenues très largement hermétiques aux élèves. Une ignorance explicable certes par le mouvement de sécularisation de la société, mais aussi par la crise des humanités. Les ministres successifs de l'Éducation nationale ont alors eu pour souci une meilleure transmission du fait religieux dans le cadre des différentes disciplines enseignées, ce qui ne contredit pas le caractère laïque de l'école puisqu'il s'agit simplement de considérer le religieux comme un élément parmi d'autres de la mémoire et de l'histoire. Depuis une vingtaine d'années les meilleurs esprits s'inquiètent de la disparition des connaissances qui permettaient de donner sens aux monuments, aux œuvres et aux textes qui constituent notre patrimoine, notre paysage et notre environnement culturel. Tout un pan du patrimoine est devenu muet. L'inculture atteint aussi les œuvres écrites ». ⁴¹ D. Borne appelle alors à la raison, pour ne pas tenter d'oublier au moins certains aspects de la religion qui peuvent se révéler précieux pour l'enseignement. Concrètement il s'agit ici de certaines composantes notamment celles qui témoignent de la constitution du patrimoine

⁴⁰ Ibid., p. 312.

⁴¹ D. BORNE, *Transmettre les dimensions religieuses des cultures à l'école laïque ?*, dans : *Les religions dans la société*, Cahiers français 340 (2007), p. 15.

et de la culture. Ce regard peut se révéler étroit, mais ne doit en aucune façon aboutir à une négation.

Il n'hésite pas à citer ici le professeur Philippe Joutard qui en septembre 1989, remettait au ministre de l'Education nationale un rapport sur l'enseignement de l'histoire et de la géographie. Le quinzième point de ce rapport propose : « Pour combler une grave lacune culturelle de notre société et pour permettre aux élèves de comprendre les réalités historiques passées et présentes, il est indispensable d'accorder à l'histoire des religions une place importante ».⁴²

Il serait difficile de ne pas se sentir d'accord avec cette constatation que la disparition de la culture religieuse ne s'explique pas seulement par la sécularisation des sociétés et l'affaiblissement des pratiques religieuses. La culture religieuse est victime d'une double crise, celle très générale de la transmission des connaissances et celle plus spécifique de ce qu'on appelait volontiers « naguère » les humanités.

La « Loi Ferry » de 1882, stipulant que l'instruction n'est plus morale et religieuse, aboutit à la transformer en instruction morale et civique. Depuis, la situation a radicalement changé. C'est parce que le religieux occupe dans la société une place différente, que l'on peut envisager aujourd'hui un enseignement des faits religieux dans une école toujours parfaitement laïque.

5. Conclusion

Il nous semble que, suivant A. Caillé, ici trois interrogations s'imposent :

« 1° dans quelle mesure une société moderne, rationalisée, spécialisée et vouée à l'utilitarisme économiciste peut-elle se dispenser de s'appuyer sur les restes d'une religion historique et de s'en nourrir ?

2° dans quelle mesure une société peut-elle vivre et se définir sans un certain stock de valeurs et de croyances communes ?

⁴² Ibid., p. 17.

3° dans quelle mesure des valeurs proprement laïques – s’abstenant de toute référence à une transcendance quelconque - peuvent-elles jouer le même rôle que les croyances religieuses disparues ? »⁴³

En vue de la participation constructive à la vie de la société il se révélerait non pas seulement intéressant, mais avant tout précieux et vital de trouver des réponses au plus vite à ces questions essentielles...

Religion and Religiosity in a Post-modern Society

Summary

Many contemporary thinkers perceive modernity as the “end of the grand narration idea”. God, as an universal idea, has disappeared. He is being replaced with aesthetics, citizenship, national flags, rationality or nature. What they mean with this phrase is the fading of religious beliefs as a explanations of events, a process that is accompanied by a loss of the sense of life, in a world that can now be scientifically analysed. Marcel Gauchet, a French philosopher, believes that the reasons for the end of a society organized by religion are embedded within Christianity itself. He also believes that religion as an institution has no future but will remain in existence through culture and individual experience. Religion and Faith? How do they stand before us today? Do they still have something to tell us in an already post-modern society?

Many contemporary thinkers are worried about the future of a society where, on the one hand, spiritual values are denied any importance and the other, we observe violent reactions of religious groups willing to affirm their identity threatened by globalization.

We can observe two trends in modern western society: ‘humanization of the divine’ and ‘divinification of the human’. In both cases humanism gets rid of metaphysical values and God is replaced by an “earth absolute”. At the same time there are those who, while observing these signs of secularization, notice that the Church, despite what statistics and polls indicate, is able to re-

⁴³ A. CAILLÉ, *Nouvelles thèses sur la religion*, dans : *Qu’est-ce que le religieux ? Religion et politique*, op. cit., pp. 322-323.

act thanks to in-depth thinking. They hope that Christianity can not only become useful to society again but can also “become the soul of society”. How this will materialize remains however to be considered with caution because, next to the dynamic growth of new communities that were so dear to John Paul II, we also observe the revival of sects, the return of various forms of paganism, as well as a new “cult” of organic products.

Loking forward, three important questions come to mind: Can a modern society, aimed at economic utilitarianism, afford not to rely on its historical religious foundations? Can it live and define itself without common values or beliefs? Can it be built on values that are exclusively secular without any reference to transcendence?

Ks. mgr Piotr Fulara, sercanin, wyświęcony w Stadnikach w 2001 roku, dwa lata później rozpoczął pracę duszpasterską w Paryżu i studia na Université Paris 8 – Vincennes à Saint-Denis, na kierunku Nauki Humanistyczne i Społeczne. W 2010 roku zdobył tytuł magistra na podstawie pracy *Warunki możliwości edukacji chrześcijańskiej w systemie postmodernizmu*. Aktualnie doktorant Nauk Humanistycznych i Społecznych wspomnianego uniwersytetu (szkoła: *Praktyki i teorie sensu*). Zainteresowania naukowe: ewolucja społeczeństwa postmodernistycznego, pojęcia religii i religijności oraz jej nowe formy.

ks. Gabriel Pisarek SCJ
Centro di Studi Dehoniani, Rzym

IL RUOLO POSITIVO DELLA CRISI NELLA VITA UMANA

Introduzione

Il concetto di crisi può riguardare vari campi della vita umana: spirituale, mentale, affettivo, corporale e sociale. Come evento non sempre dobbiamo considerarla come un avvenimento negativo. Certamente la crisi è sempre un fatto molto difficile ed esigente, ma a volte possiamo trattarla come qualcosa di positivo che si svolge nella vita dell'uomo. Ovviamente questa è sempre una sfida e spinge l'uomo verso un cambio e una modifica, però la direzione di questa trasformazione dipende dall'uomo. Senza dubbio la crisi crea l'opportunità per lo sviluppo dell'individuo umano, ma se essa sarà utilizzata per il bene dell'individuo, dipende dalla persona concreta.

Queste affermazioni suddette sono confermate anche da padre Amedeo Cencini quando scrive: "Crisi, da un punto di vista etimologico, significa stato decisionale, situazione di vita aperta su diverse possibilità. Il termine non ha dunque un significato necessariamente negativo; rimanda semmai a una possibilità di crescita del soggetto, ma anche al suo contrario: può esser grazia o debolezza"¹.

¹ A. CENCINI, *Verginità e celibato oggi. Per una sessualità pasquale*, Bologna 2005, p. 145.

La definizione e la dinamica

La crisi non si può descrivere facilmente e chiaramente perché la sua struttura dipende dalla situazione che è stata all'origine della crisi stessa. Questa struttura proviene anche dalla personalità del soggetto e finalmente dipende dallo stato della disintegrazione della personalità dell'individuo. La crisi è una sopravvivenza estremamente individuale e ogni persona la sperimenta in modo personale e esclusivo². Esiste una sfumatura terminologica che aiuta a capire meglio l'esperienza personale di crisi e specificare più precisamente questo termine. Quando parliamo di "problema" siamo condotti verso l'idea oggettiva, invece quando parliamo di "crisi", questo termine rimanda più alla percezione soggettiva della stessa crisi. Spesso si dice che una persona "ha un problema", oppure si tende a specificare che l'altra persona "è in crisi". Si potrebbe dunque dire che la crisi può essere quasi una forma d'essere, mentre il problema spesso può rimanere fuori dal soggetto³.

Nonostante le difficoltà che accompagnano nella definizione di crisi, alcuni autori provano a circoscrivere questo avvenimento, da una parte abbastanza comune, dall'altra così personale. Proprio questa esperienza individuale impedisce di dare una definizione definitiva. Fra questi autori che presentano la definizione di crisi troviamo padre Amedeo Cencini, secondo il quale crisi in senso generale significa: "coscienza d'una non corrispondenza tra io ideale e io attuale, o tra quel che si è e la propria vocazione (con le provocazioni della realtà), e come scarto che chiede una scelta o una conversione, per un nuovo equilibrio di rapporti tra l'ideale e la condotta di vita, e una nuova definizione dell'io"⁴.

La parola "crisi deriva dalla parola greca – krisis derivante dal verbo d'azione e segna: distinguo, giudico, discernimento, separo o decido⁵.

² Cf. Z. KROPLEWSKI, *Kryzys połowy życia. Szansa na rozwój*, „Zeszyty Formacji Duchowej. Rozwój i kryzysy” 27 (2004), p. 48.

³ Cf. A. CENCINI, *Lora di Dio. La crisi nella vita credente*, Bologna 2010, pp. 46-47.

⁴ A. CENCINI, *Verginità e celibato...*, op. cit., p. 146.

⁵ Cf. D. ORSUTO, intervista apparsa su Zenit (16.05.2008).

Ippocrate dice che la crisi comparsa in modo improvviso crea una situazione pungente di pericolo per la vita⁶.

Invece Umberto Galimberti definisce la crisi dal punto di vista della psicologia e scrive così: “momento della vita caratterizzato dalla rottura dell'equilibrio precedentemente acquisito e dalla necessità di trasformare gli schemi consueti di comportamento che si rivelano non più adeguati a far fronte alla situazione presente”⁷.

Alcuni autori dicono del processo di attraversamento di una crisi e lo descrivono come un momento di mancanza della stabilità e un senso di perdita⁸. Non spiegano dunque la crisi in quanto tale, ma si occupano di come si può affrontarla e attraversarla. Gli interessa dunque un processo di transizione di una crisi e per questo enumerano le sue caratteristiche.

Senza dubbio sarebbe più facile descrivere la dinamica di una crisi se non ci si limitasse a rientrare in definizioni circoscritte, potendo dare un elenco degli elementi che caratterizzano l'avvenimento di una crisi. Questo modo di presentare ci permette di mostrare gli elementi fondamentali dell'idea che mostriamo e permette anche di sviluppare questo elenco, ma soprattutto può dare la possibilità di estendere l'idea di crisi e ciò che mi sembra molto importante permette di allargare la comprensione su questo fatto.

Anche i modi di descrivere una crisi sono differenti, come sono differenti le definizioni di questo avvenimento.

Padre Amedeo Cencini enumera almeno quattro elementi fondamentali dell'idea di crisi. Ci sono: “la consapevolezza soggettiva, intensa e addirittura sofferta; di un oggettivo e preciso contrasto tra io ideale e io attuale, tale da provocare la crisi; una decisione di cambiare e convertirsi su un aspetto ben determinato del proprio modo d'essere e vivere; per una più coerente vita di fede e di sequela”⁹. La crisi così intesa può essere vista come avvenimento normale, anzi positivo. Pos-

⁶ Cf. W. SCHMIDBAUER, *Crisi*, in. AA. VV. *Dizionario di Psicologia*, Roma 1982, pp. 284-285.

⁷ U. GALIMBERTI, *Crisi*, in. Idem, *Dizionario di Psicologia*, Torino 1992, p. 246.

⁸ Cf. M. SZETMÁRTONI, *Psicologia della vocazione religiosa e sacerdotale*, Roma 2005, p. 137.

⁹ Cf. A. CENCINI, *L'ora di Dio...*, *op. cit.*, pp. 48-49.

siamo trattarla come un processo che aiuta alla formazione permanente o trovare la propria identità¹⁰.

Possiamo anche elencare come caratteristiche più importanti dell'avvenimento di crisi questi elementi seguenti: "Uno stato di massima apertura al cambiamento, verso una soluzione positiva; una durata limitata; un cambiamento sia a livello affettivo che cognitivo; un suo riproporsi se non viene risolta o se trova una soluzione inadeguata"¹¹.

Secondo padre Mihály Szentmártoni, nella vita della persona adulta possiamo enumerare varie caratteristiche della crisi. La prima è il disorientamento. Questa situazione accade nella vita della persona adulta quando ella perde un equilibrio e quando i punti ordinari di riferimento a cui sono legati i valori di questa persona non esistono più. In questo caso l'adulto perde il controllo, la sua osservazione si sfoca e la persona diventa incapace di nominare che cosa ha perso. La seconda caratteristica è l'ambivalenza. La persona si trova nel momento che alterna tra la negazione della sua perdita e l'essere da essa sopraffatto. Questa persona sperimenta alternativamente la situazione quando "sembra che la perdita non abbia importanza" e la situazione quando "a causa della perdita, niente più sembra avere senso". La terza caratteristica è il lutto. In questa fase la persona assume consapevolezza della perdita e lamentarsi a causa della sofferenza subita. Contemporaneamente questa persona cerca di distaccarsi dall'oggetto che le manca¹².

Come elementi essenziali di crisi possiamo evidenziare anche: la forte tensione emotiva; il problema che ha creato la crisi è importante almeno soggettivamente; l'uomo che affronta una crisi è impotente e non è capace di combattere questa situazione; la persona ha una sensazione di disagio psicologico che dura lungo tempo; questa persona non ha un sostegno sufficiente e aiuto dalla famiglia o dai vicini. Questi elementi soprannominati sono necessari per poter affermare che si tratta di una crisi, perché non ogni situazione dove affrontiamo i problemi della natura emotiva si può definire come crisi¹³.

¹⁰ Cf. A. CENCINI, *Verginità e celibato...*, op. cit., p. 146.

¹¹ U. GALIMBERTI, *Crisi*, op. cit., p. 247.

¹² Cf. M. SZETMÁRTONI, *Psicologia...*, op. cit., p. 137.

¹³ Cf. Z. KROPLEWSKI, *Kryzys...*, op. cit., p. 49.

La crisi come evento religioso

Dobbiamo constatare che le relazioni fra gli uomini e la fede sono completamente cambiati, se volessimo confrontare i nostri tempi col modello della “*societas christiana*”. L’ateismo e l’indifferenza sono fenomeni che indicano una crisi della fede e anche della spiritualità cristiana. Molti dicono che la crisi dei tempi moderni riguarda non tanto la spiritualità cristiana, ma l’uomo stesso, dunque si può dire che la crisi contemporanea tocca l’uomo come tale. Sfortunatamente egli è libero dalla sua eredità cristiana e contemporaneamente è incapace di usare la libertà catturata. Non si rende conto neanche di prendere la responsabilità della sua libertà. In questo caso entra nelle situazioni che creano una crisi sia umana, sia spirituale. La crisi che preoccupa di più è quella dell’uomo, perché non è possibile un discorso su Dio senza l’esistenza dell’uomo. Dio desidera vivere nell’amicizia con l’uomo e vuole l’ossequio di persone libere non di schiavi¹⁴.

Le persone che sono incredule o poco credenti considerano una crisi come qualcosa di casuale, come qualcosa che è accaduto a loro. Le situazioni delle crisi vengono viste e sperimentate in modo passivo. La fede religiosa invece riconosce in questo momento una speciale apertura alla presenza di Dio. Possiamo dunque constatare che la crisi può dare inizio a un evento religioso nella vita dell’uomo soltanto quando quest’uomo riconosce la presenza di Dio che lo sostiene in ogni momento della sua vita. Tale uomo è soltanto capace di considerare identica la sua esperienza umana con i modelli svelati di crescita di una vita in Cristo. Ovviamente dobbiamo ricordare che soltanto la grazia permette alla persona credente di vedere lo scopo della propria vita come partecipazione nella vita di Cristo¹⁵.

La persona che sperimenta la crisi, incontra a un certo punto la necessità di prendere la decisione o di giudicare i vari avvenimenti della sua esistenza. Mostra questo anche il punto di vista etimologico che abbiamo presentato sopra. Crisi significa, infatti, stato decisionale,

¹⁴ Cf. A. MARCHESE, *Il senso della laicità*, Bologna 1968, pp. 85-86.

¹⁵ Cf. M. SZETMÁRTONI, *Psicologia...*, *op. cit.*, p. 137.

la situazione di vita che è aperta su varie possibilità. Senza dunque questa capacità di prendere le decisioni la persona umana non si sviluppa, non cresce e soprattutto non diventa capace di affrontare la crisi che sperimenta. Su questa necessità di prendere decisioni nella vita umana scrive Viktor Frankl.

L'uomo, a differenza degli animali, deve prendere le decisioni. Deve dare un giusto indirizzo ai suoi pensieri e alle sue azioni perché il confronto con la realtà crea le domande: "perché", "per che cosa". La mancanza delle risposte mostra la carenza del senso delle azioni e finalmente del senso della vita. Invece trovare il senso della vita può dare la forza per tutta l'esistenza umana. Quando sappiamo perché dobbiamo sopportare i pesi e le difficoltà, lo facciamo volentieri¹⁶. La conoscenza del senso della vita per ogni persona è importante. Ogni uomo deve dunque conoscere se stesso, le sue capacità e i suoi limiti. Avere una conoscenza di se stesso, in ogni ambito della vita, è una condizione necessaria per vivere nell'autocoscienza. Questa capacità di rivelare la verità di se stessi ci aiuta a evitare gli estremi e le esagerazioni¹⁷.

La persona credente, autocosciente che conosce un certo scopo della sua vita ed è capace di prendere una decisione, potrà affrontare in modo maturo crisi che sono, diciamo fra virgolette, "normale" avvenimento della nostra umana esperienza. Riassumendo, dobbiamo dire anche che le decisioni che prendono le persone credenti sono più profonde. Questo perché il credente prende la decisione tenendo conto non soltanto della vita terrena e temporalità, ma prende in considerazione anche la vita eterna. Nello stesso modo attraversa il periodo di crisi vedendo effetti non soltanto temporali ma anche quelli che hanno il valore nella vita eterna.

Possiamo costatare che: una crisi, a causa della sua struttura, è una sfida nella vita della persona credente a un riesame e a un riordinamento di questa vita. Invece nel discernimento che deve accompagnare una crisi, la persona credente ha occasione di sperimentare la presenza di

¹⁶ Cf. V. FRANKL, *The unheard cry for meaning*, New York 1978, pp. 37-39.

¹⁷ Cf. T. ŁOSIEWICZ, *Między pełnią a pustką życia*. „Zeszyty Formacji Duchowej. Rozwój i kryzysy” 27 (2004), pp. 58-59.

Dio che sfida ogni pianificazione convenzionale. Attraversando e superando la pena della crisi, l'uomo credente può sperimentare il vero dono di una liberazione profonda¹⁸.

Le tre più importanti aree di crisi

Tre elementi della crisi sono contemporaneamente anche tre aree della personalità. Queste tre aree sono importanti e decidono della maturità della persona umana. Possiamo enumerare dunque: identità, affettività e vocazionalità. Le tre enumerate realtà non soltanto indicano dove può nascere la crisi, ma anche rispondono alle tre esigenze universali dell'individuo, dunque sono: l'esigenza del valore della propria storia, passata e presente e anche della propria persona; l'esigenza di avere un nucleo di attrazione il cui centro è il soggetto intorno al quale ruotano le forze dell'affettività; e l'esigenza di verità razionalmente accettata che attrae anche il cuore. Quando la persona umana non gestisce bene queste tre esigenze, è possibile che si crei una situazione in cui nasce la crisi¹⁹.

Notiamo che nel caso della vita religiosa e sacerdotale "al primo posto nelle motivazioni degli abbandoni ci sarebbero problemi affettivi, d'instabilità emotivo-affettiva e senso di solitudine, seguiti a distanza da insoddisfazione e stanchezza, da immaturità e problemi psicologici, da conflitti coi superiori e difficoltà col magistero, e solo in minima percentuale, da crisi di fede, da depressioni e gravi limiti caratteriali"²⁰.

Ogni essere umano ha un bisogno fondamentale soprattutto della verità, dunque quando l'individuo si trova in una situazione assurda è facile entrare nello stato di crisi d'identità che possiamo definire come una sensazione di negatività o mancanza dell'integrazione dell'io. Inve-

¹⁸ Cf. M. SZETMÁRTONI, *Psicologia...*, *op. cit.*, pp. 136-137.

¹⁹ Cf. A. CENCINI, *Lalbero della vita. Verso un modello di formazione iniziale e permanente*, Milano 2005, p. 110; A. CENCINI, *Lora di Dio...*, *op. cit.*, pp. 151-152.

²⁰ A. CENCINI, *Lora di Dio...*, *op. cit.*, p. 152; Cf. L. OVIEDO, «Fedeltà e abbandoni», in *Testimoni* 21 (2005), p. 3.

ce il secondo bisogno, quello affettivo, riproduce anche oggi tante crisi. Questo bisogno si riferisce in ambito psicologico all'esigenza naturale che si trova in ogni essere umano di avere una parte centrale di attrazione. Quando questa esigenza non è abbastanza gratificata e accolta, la vita affettiva dell'individuo diviene incoerente. L'ultima dimensione è quella che crea crisi di vocazione. Ogni soggetto è capace di fare la scelta. Se questa esigenza non è gratificata, si creano nel soggetto fenomeni di fragilità vocazionale²¹.

Lato positivo della crisi

All'inizio di questa parte dobbiamo subito affermare che il termine crisi non ha una connotazione necessariamente negativa, comunque nel linguaggio ordinario spesso assume la descrizione di una situazione difficile, a volte pericolosa, di lotta e anche di turbamento. Crisi, dunque, nel linguaggio comune porta verso un deterioramento²². Crisi "rimanda semmai a una possibilità di crescita del soggetto, ma anche al suo contrario; può essere grazia o debolezza. Tutto dipende dall'atteggiamento interiore assunto dal soggetto dinanzi alla sua crisi"²³.

Nella lingua cinese, la parola crisi è rappresentata dai due ideogrammi. Il primo significa "pericolo", invece il secondo "opportunità". Questi due termini fanno la combinazione dei due ideogrammi che creano tutto il concetto di crisi²⁴. Vediamo, dunque, chiaramente che quasi sempre questo concetto contiene questi due lati: positivo e negativo. Nella nostra cultura occidentale questo secondo lato sfortunatamente troppo spesso occupa il primo piano, invece il primo non è apprezzato sufficientemente nel linguaggio comune e nei vari comportamenti delle persone che devono o affrontare la crisi nella propria vita o accompagnare altre persone nella loro crisi.

²¹ Cf. A. CENCINI, *Lora di Dio...*, *op. cit.*, pp. 152-155.

²² Cf. F. DECAMINADA, «Crisi della vocazione», in. *Dizionario di Psicologia*, a cura del Centro internazionale vocazionale Rogate, Roma 2002, p. 346.

²³ Cf. A. CENCINI, *Lora di Dio...*, *op. cit.*, p. 48.

²⁴ Cf. F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Bologna 2005, p. 458.

Invece dobbiamo ricordare che: “Gran parte dell’opera educativa, come interpretazione e intervento pedagogico, si fonderà sulla capacità di cogliere e di disporre ogni esperienza personale ad essere formalmente, secondo le circostanze, momento di mancanza, di presenza o pienezza e di disequilibrio, oppure di equilibrio e sintesi tra loro”²⁵. Nell’autoformazione e nella formazione degli altri dobbiamo sempre prendere coscienza che la realtà nella formazione si compone da questi due lati opposti: mancanza e presenza; equilibrio e disequilibrio; tranquillità e tempesta, ecc. Così crisi diventa un elemento normale nel processo di formazione.

Secondo padre Amedeo Cencini, la crisi è parte non soltanto normale, ma anche positiva d’un processo della formazione umana, anzi dice che le crisi affettive rappresentano un avvenimento normale nella vita della persona che vive nel celibato per il Regno²⁶.

La crisi può avere anche effetti positivi. A volte può essere una ragione che spinge verso il cambiamento della vita e del modo di funzionamento precedente che sperimentava la persona prima della crisi. Può anche creare uno sviluppo psicologico e spirituale. È conosciuta una teoria dello psichiatra che si chiamava Kazimierz Dąbrowski. Lui ha sviluppato una dottrina della disintegrazione positiva. Secondo questa teoria l’uomo per passare sul livello più alto dello sviluppo psichico deve prima passare un momento di crisi che lui chiamava disintegrazione positiva. Sebbene la crisi sia uno stato indesiderato e sgradevole, comunque l’effetto finale potrebbe portare la persona umana al funzionamento pieno e maturo²⁷.

Elementi positivi di crisi li possiamo trovare anche durante gli esercizi spirituali che sta facendo la persona o durante una più lunga preghiera. La sorgente della crisi durante qualsiasi tipo di esercizi spirituali è sempre la stessa, cioè l’esercitante nota che i suoi comportamenti non sono più adeguati agli ideali che sono presentati durante un corso di esercizi, dunque egli, durante questo tempo guadagna la consapevolezza d’una non somiglianza tra l’io ideale e l’io attuale.

²⁵ F. IMODA, *Sviluppo...*, *op. cit.*, p. 458.

²⁶ Cf. A. CENCINI, *Verginità e celibato...*, *op. cit.*, p. 146.

²⁷ Cf. Z. KROPLEWSKI, *Kryzys...*, *op. cit.*, p. 50.

Questo non significa che la coscienza di non corrispondenza non esisteva prima degli esercizi. Al contrario, questa tensione era presente nella vita dell'esercitante, ma non era percepita. Questo si può percepire meglio durante i giorni che l'esercitante trascorre in preghiera e in raccoglimento. Ovviamente anche in queste circostanze il modo di affrontare la crisi durante gli esercizi spirituali è molto individuale. In questo caso crisi significa separazione e serve per distinguere la verità e la menzogna e anche separare le cose autentiche e soggettive²⁸.

Facilmente possiamo enumerare che la crisi affrontata durante gli esercizi spirituali serve all'esercitante per trovare la verità su se stesso, approfondire la consapevolezza di se stesso e trovare il vero scopo della vita distinguendo ciò che è falso e non importante dalle cose veramente principali e fondamentali.

La crisi porta anche buoni frutti durante il processo della formazione personale e durante la maturazione della persona umana. Da bambino l'individuo deve sperimentare le situazioni di crisi. Tutti questi momenti servono a costruire e a rafforzare la propria identità. Questa crisi che l'individuo affronta durante la sua infanzia è rappresentata dal confronto tra la sua dipendenza e l'autonomia che desidera progressivamente. Piano piano, quando il bambino si distacca dai genitori, soprattutto dalla madre, guadagna la indipendenza. Sempre, comunque, durante la sua infanzia, il bambino ha bisogno della premura e cura equilibrata. Questi due doni che riceve l'individuo dai suoi genitori portano il senso di sicurezza, perché si sente sostenuto dalla presenza dei genitori che possono provvedere i suoi bisogni²⁹. Secondo Bruno Giordani: "è questa la condizione essenziale per aiutare il bambino a controllare le sue emozioni, per infondergli il senso della fiducia negli adulti (che sarà poi la base della fiducia in se stesso e della Fede in realtà non controllabili), per insegnargli a saper aspettare (è questa la base della speranza), per allenarlo al sacrificio del distacco, che è una condizione essenziale nel percorso di maturazione"³⁰.

²⁸ Cf. A. LEFRANK, *Być wolnym aby służyć*, Kraków 1993, pp. 31-32.

²⁹ Cf. G. F. POLI, G. CREA, *Tra Eros e Agape. Nuovi itinerari per un amore autentico*, Roma 2009, pp. 199-200.

³⁰ B. GIORDANI, *Vita affettiva della religiosa*, Roma 1971, p. 105.

Vediamo dunque che il ruolo della crisi nel processo della maturazione è indispensabile e porta vari frutti, come: costruire e approfondire la propria identità, guadagnare il distacco e l'autonomia giusta, la capacità di controllare le emozioni, acquistare la corretta ed equilibrata fiducia di se stesso e degli altri ed essere pronto a fare vari sacrifici.

Ovviamente l'importanza della crisi nel processo della formazione della persona umana non si limita solo al periodo dell'infanzia. La crisi è importante anche durante gli altri periodi della crescita e maturazione dell'individuo, come l'adolescenza, ed è importante anche per gli adulti.

Quest'ultimo periodo della vita dell'uomo, cioè la vita adulta, potrebbe essere un tempo relativamente tranquillo, senza particolari preoccupazioni, però anche questo periodo può essere condizionato da crisi. Succede quando le persone adulte sentono la necessità di riscoprire le scelte e anche i progetti realizzati finora. A volte queste persone si domandano: "Per che cosa tutto questo serve?". In questo caso si tratta di crisi della mezza età. La persona in questo caso deve trovare la risposta giusta e adeguata. Se non riesce a trovarla rischia di rimanere profondamente delusa. Questo può succedere soprattutto quando l'individuo è preoccupato della propria immagine ed è tormentato da ciò che diranno gli altri e inquieto riguardo i propri progetti³¹.

"Nella crisi della mezza età non si tratta solamente di un nuovo adattamento della persona alle mutate condizioni fisiche e psichiche; non si tratta nemmeno di trovare una soluzione al venir meno delle forze corporali e spirituali e di mettere ordine a nuovi desideri e nostalgie che spesso irrompono in questa svolta della vita. Si tratta piuttosto di una più profonda crisi esistenziale, in cui viene posta la domanda sul senso globale del proprio essere"³².

L'individuo anche nella mezza età è capace di ritrovare nuove sfide e opportunità. Se riesce a farlo, nonostante le difficoltà che deve affrontare, sfrutta la crisi per il suo bene. Questo bisogno positivo che

³¹ Cf. G. F. POLI, G. CREA, *Tra Eros e Agape. Nuovi itinerari...*, p. 205.

³² A. GRÜN, *40 anni. Età di crisi o tempo di grazia?*, Padova 2008, pp. 9-10.

sente di trovare e acquistare un nuovo equilibrio, senza dubbio rafforza la sua identità³³.

Riassumendo, possiamo dire che la crisi di mezza età può aiutare l'individuo a incanalare "l'energia psichica, che era orientata nella prima parte dell'esistenza verso il mondo esterno attraverso la ricerca del successo (...), [dopo aver affrontato la crisi nel modo adeguato, adesso] cambia indirizzo, nella seconda parte della vita, e assume un forte riorientamento verso *l'interiorità*, verso la conquista del tesoro interiore"³⁴.

Dobbiamo aggiungere che la crisi che traccia la crescita della persona umana, non soltanto accade nel tempo, ma fabbrica anche un cambiamento nella percezione del tempo. La persona che ha attraversato la crisi di mezza età, spesso cambia anche la sua percezione del tempo così che la vita non si misura più dalla nascita, ma è trattata come il tempo che resta da vivere³⁵.

Vediamo, dunque, che ben sopravvissuta e affrontata in modo maturo, la crisi di mezza età può essere l'ultimo o uno degli ultimi passi verso la raggiunta della maturità della persona umana e della sua armonia esistenziale.

Anche la crisi sul livello affettivo ha il suo ruolo positivo. Per esempio nella vita del candidato alla vita consacrata, che rinuncia a tutto e che con tutto l'impeto dello spirito comincia la vita religiosa. Questo candidato dimentica che gli istinti umani primari non spariscono dalla sua vita grazie al suo atto di buona volontà. Improvvisamente, dunque, dopo un certo tempo sperimenterà un sentimento di solitudine. Scopre che il suo cuore si è attaccato senza ordine a qualche persona. Il suo cuore che è stato creato per amare ed essere amato non è ancora pieno di amore di Dio. Questa persona deve perciò affrontare i bisogni che credeva fossero già superati in modo definitivo. Invece sono presenti, come un attaccamento infantile

³³ Cf. G. F. POLI, G. CREA, *Tra Eros e Agape...*, op. cit., p. 206.

³⁴ B. GOYA, *Vita spirituale tra psicologia e grazia*, Bologna 2002, p. 45.

³⁵ Cf. M. SZETMÁRTONI, *Psicologia...*, op. cit., pp. 138.

verso le altre persone o come le amicizie poco chiare³⁶. Quest'avvenimento può essere un momento di grazia e di crescita. Esiste soltanto una condizione: la persona che affronta questo momento deve essere sincera con se stessa. Questa crisi può creare una grande esperienza di umiltà che orienta questo candidato verso l'abbandono in Dio, verso la fede e lo invita a ritornare a una più trasparente vocazione e più chiara identità vocazionale, che era probabilmente troppo ingenua e utopica. Questa crisi può anche condurre la persona verso l'amore di Dio e la propria spiritualità. Molti, grazie alla crisi, creano un nuovo stile di vita³⁷.

Secondo padre Amedeo Cencini la sincerità non è sufficiente. Lui dice che essere sincero aiuta la persona soltanto a riconoscere, nella crisi, la prova che egli deve affrontare. Per sopravvivere bene alla crisi, l'individuo deve andare oltre la sensazione soggettiva e identificare il motivo profondo della presenza dei sentimenti che prova. Ciò che è necessario è il passaggio dalla sincerità alla verità. Per ottenere questo scopo consiglia di fare un profondo e intelligente esame di coscienza. La verità si scopre soltanto attraverso la fatica umile e coraggiosa, persistente e quotidiana³⁸.

Dobbiamo sottolineare che è importante dare sul livello formativo una informazione preventiva su realtà circoscritte. Grazie a questa indicazione molte crisi potranno trovare la loro soluzione positiva. "La conoscenza leale delle reali difficoltà del celibato è assai utile, anzi necessaria al sacerdote, perché egli si renda conto in piena coscienza di ciò che il suo celibato richiede per essere autentico e benefico; ma con uguale lealtà non si deve attribuire a quelle difficoltà un valore e un peso maggiore di quello che esse effettivamente hanno nel contesto umano o religioso, o dichiararle di impossibile soluzione"³⁹.

³⁶ Cf. AA.VV., *Affetividade e vida religiosa*, Rio de Janeiro 1989, p. 165.

³⁷ Cf. B. GOYA, *Psicologia e vita consacrata*, Milano 2008, pp. 165-166.

³⁸ Cf. Cf. A. CENCINI, *Verginità e celibato...*, *op. cit.*, pp. 153-154.

³⁹ PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, Lettera Enciclica 1967, n. 52.

Ogni conquista della propria identità dell'individuo avviene attraverso le crisi di crescita e in ogni momento del processo della maturazione dell'individuo, sia umana, sia religiosa o spirituale, o psicologica, egli si rende conto che accanto all'aspetto negativo della crisi, esiste anche un lato positivo. Questi momenti della crisi nella vita umana si devono trattare come un'autentica opportunità. Essi creano occasioni per la crescita spirituale e per fare l'incontro con se stesso e danno anche spazi previdenziali di grazia che opera nell'uomo che sopravvive alla crisi. Prima di tutto la crisi è un segno che mostra che un periodo importante dello sviluppo della persona umana sta per finire e fra poco comincerà un nuovo periodo bello e aperto a Dio e agli altri che il soggetto deve accogliere. Le crisi spesso molto difficoltose sono in sostanza inseparabili da ogni esistenza umana e senza dubbio, come abbiamo mostrato, non hanno un senso assolutamente negativo⁴⁰.

È necessario anche sottolineare che le persone mature sono quelle che hanno il coraggio di attraversare la crisi, e non, invece, quelle che non hanno le crisi. Queste persone potranno sfruttare le crisi per crescere, ma non per deprimersi. Quest'avvenimento le aiuta a costruire e approfondire la propria personalità e trovano la nuova e più giusta e più profonda motivazione. Tali persone, per esempio, non lasciano la loro vocazione religiosa perché hanno scoperto che era stata influenzata dalla loro madre, ma rimotivano la loro scelta. Finalmente la crisi aiuta a scoprire e definire meglio se stessi. Durante la crisi, quando la persona soffre vengono fuori cose che normalmente sono nascoste. Questi momenti portano anche occasione di scoprire che cosa sia al centro della vita e rivelare illusioni che sono presenti, allora aiutano a conoscere meglio la realtà obbiettiva. Infatti, per molte persone anche consacrate l'esperienza della crisi è molto rivelatrice⁴¹.

⁴⁰ Cf. B. GOYA, *Psicologia...*, *op. cit.*, pp. 164-165.

⁴¹ Cf. A. CENCINI, *Verginità e celibato...*, *op. cit.*, p. 153.

Conclusione

Abbiamo già detto molte volte che la crisi è un momento opportuno per la crescita della persona umana soprattutto quando realizza la vocazione religiosa o sacerdotale. Adesso vogliamo soltanto aggiungere che ogni crisi, anche quando non riguarda delle sfere affettive della persona, è sempre una crisi di amore. La crisi che l'uomo deve affrontare è anche sempre dono di Dio. Tale dono è prezioso perché affrontando la crisi, si guadagna la libertà divina, che purifica e converte. Questo succede spesso attraverso il dramma e contiene vari momenti critici. La crisi è un momento della fedeltà che spinge la vita della persona avanti. La crisi ben affrontata crea la crescita e fa nascere un'alleanza nuova fra il Creatore e la creatura⁴².

Non abbiate paura, vogliamo ripetere questa invocazione di Giovanni Paolo II, non abbiate paura della crisi, perché essa può produrre grandi e profondi frutti nella vita di ogni persona umana indipendentemente dalla vocazione che compie, realizzando nella sua vita il disegno di Dio che è amore.

The Positive Role of the Crisis in Human Life

Summary

The crisis can be an opportune time for the growth of a human person. It can also be very fruitful in the context of religious or priestly vocation. It seems that every crisis, even when it does not refer directly to the emotional dimension of the human person, is always crisis of love. The crisis that human being has to face is always a gift of God too. It is a valuable gift because while facing the crisis, one gains the freedom of God who purifies and converts. This often happens through the experience of drama, and contains several critical moments. The crisis is a time of fidelity that pushes person's life forward. A crisis, when ne faces it in good way will allow an internal, spiritual development. It can also create a new covenant between the Creator and the creature.

⁴² Cf. A. CENCINI, *L'ora di Dio...*, *op. cit.*, pp. 355-356.

Do not be afraid, we want to repeat this invocation of John Paul II, do not be afraid of the crisis, because it can produce great and profound fruits in the life of every human person regardless of the vocation which he lives realizing the image of God who is Love.

Ks. dr Gabriel Pisarek, sercanin, absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, członek Centrum Studiów Sercańskich przy Domu Generalnym Księża Sercanów w Rzymie, teolog duchowości zajmujący się życiem wewnętrznym, kierownictwem duchowym i komunikacją interpersonalną, autor artykułów naukowych i popularnonaukowych.

ks. Tadeusz Kałużny SCJ
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

WATYKAN – GENEWA. KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI W DIALOGU ZE ŚWIATOWĄ RADĄ KOŚCIOŁÓW

Dialog ze Światową Radą Kościołów (ŚRK) stanowi jeden z doniosłych obszarów katolickiego zaangażowania ekumenicznego. Wielość Kościołów i Wspólnot kościelnych tworzących Radę stwarza nieoczekiwaną szansę głębszego poznania się wzajemnie oraz przezwyciężenia problemów różniących dialogujące strony. Dzięki temu rodzi się również sposobność do międzykościelnej współpracy i ewangelicznego świadectwa. Celem niniejszego opracowania jest syntetyczna prezentacja historii i osiągnięć dialogu Kościoła rzymskokatolickiego (KRK) ze ŚRK, prowadzonego w ramach Wspólnej Grupy Roboczej (WGR).

Zagadnienie to zostanie rozwinięte w trzech częściach. Na początku zwrócimy uwagę na historię powstania WGR (1). Następnie omówimy zasadnicze etapy jej działalności (2). W końcowej części przedstawimy syntetycznie główne wątki wypracowanych w ramach tego dialogu dokumentów studyjnych (3).

Utworzenie Wspólnej Grupy Roboczej

Współczesny ruch ekumeniczny rozpoczął się na początku XX wieku w obrębie wspólnot protestanckich. Początkowe stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wobec niekatolickich inicjatyw ekumenicznych, w tym wobec utworzonej w 1948 roku ŚRK, nacechowane było dużą powściągliwością i rezerwą¹. Zmiana postawy KRK wobec ŚRK dokonała się wraz z utworzeniem – w ramach przygotowań do II Soboru Watykańskiego – Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan (1960). Wydarzenie to umożliwiło nawiązanie i zintensyfikowanie kontaktów między przedstawicielami KRK i ŚRK. Ich owocem był między innymi udział obserwatorów Rady w II Soborze Watykańskim i obserwatorów katolickich w III Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w New Delhi (1961). Podstawę do podjęcia oficjalnej współpracy między KRK i ŚRK stworzył jednak dopiero soborowy Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964)². W ten sposób stosunki pomiędzy KRK i ŚRK weszły w nowy etap. W lutym 1965 roku została powołana do życia Wspólna Grupa Robocza KRK i ŚRK. Trzy miesiące później, w maju 1965 roku, Grupa zebrała się na swym pierwszym posiedzeniu w Instytucie Ekumenicznym w Bossey, w pobliżu Genewy³.

WGR, nazywana również Grupą Watykan – Genewa, została utworzona w celu prowadzenia i inspirowania dialogu oraz koordynowania całego procesu współpracy między KRK i ŚRK. Grupa składa się z przedstawicieli KRK i ŚRK. Liczba jej członków jest zmienna⁴.

¹ Więcej na ten temat zob. S. NAGY, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 69-73.

² Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie*, „*Unitatis redintegratio*”, 21 listopada 1964, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, Lublin 2000, s. 11-26.

³ Por. K. KARSKI, *Geneza oficjalnej współpracy pomiędzy Światową Radą Kościołów a Kościołem rzymskokatolickim*, w: P. KANTYKA (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi [...]*, Lublin 2006, s. 351-360.

⁴ Początkowo WGR składała się z sześciu członków Kościoła rzymskokatolickiego, mianowanych przez watykański Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan, i ośmiu przedstawicieli ŚRK. Od roku 1991 w skład Grupy wchodziło siedemnastu członków.

Po każdym Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK Grupa konstituuje się na nowo (w nowym składzie). WGR odbywa raz w roku posiedzenia plenarne, którymi kieruje dwóch współprzewodniczących. Współprzewodniczący, współsekretarze oraz dwóch współpracowników tworzą grupę wykonawczą, która spotyka się dwa razy w roku. Zespół ten dozoruje pracę WGR między posiedzeniami oraz przygotowuje na nie porządek obrad i materiały. Na zakończenie swojego mandatu, trwającego na ogół siedem lat, WGR opracowuje szczegółowy raport o działalności, który przedkłada do zatwierdzenia swoim instytucjom macierzystym – Zgromadzeniu Ogólnemu i Komitetowi Centralnemu ŚRK oraz Papieskiej Radzie do spraw Jedności Chrześcijan. Także WGR wypracowuje dokumenty dotyczące konkretnych problemów, które mogą stanowić przeszkodę w rozwoju ruchu ekumenicznego⁵.

Główne etapy działalności Wspólnej Grupy Roboczej

W dotychczasowej działalności WGR można wyróżnić wiele etapów. Odpowiadają one zasadniczo okresom między kolejnymi Zgromadzeniami Ogólnymi ŚRK, na których przedkładane są oficjalne raporty Grupy.

Pierwszy etap prac WGR obejmuje lata 1965-1968. W tym czasie starano się przede wszystkim określić zasady i metody wzajemnej współpracy. Chodziło między innymi o odpowiedź na pytanie: czy możliwe jest członkostwo Kościoła rzymskokatolickiego w ŚRK? W toku prac członkowie Grupy opowiedzieli się za pogłębieniem wzajemnej współpracy w takich dziedzinach jak: działalność misyjna, charytatywna i społeczna; apostołat świeckich; zaangażowanie chrześcijan na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Wyrazem tej współpracy był powołany wiosną 1968 roku Wspólny Komitet KRK i ŚRK do spraw Społecz-

⁵ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Ósmy Oficjalny Raport* (2005), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (dalej: SiDE) 22 (2006) nr 1-2, s. 140-141; A. GODFREJÓW-TARNOGÓRSKA, *Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, „Znak” 2011, nr 1, s. 90.

czeństwa, Rozwoju i Pokoju (SODEPAX). WGR złożyła kompetentnym władzom dwa oficjalne raporty: w lutym 1966 roku⁶ i w sierpniu 1967 roku⁷. Do raportów dołączono wypracowane w tym czasie dokumenty: *Wspólne nabożeństwo podczas zgromadzeń ekumenicznych* (1966)⁸ oraz *Dialog ekumeniczny* (1967)⁹. Zgromadzenie Ogólne ŚRK w Uppsali (1968)¹⁰ oraz Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan zatwierdziły raporty WGR¹¹. Zaaprobowały także przyjęcie dwunastu katolików na pełnoprawnych członków Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK. Katolicy współpracują więc w przygotowaniu dokumentów ogłoszonych przez tę Komisję, w tym między innymi dokumentów *Chrzest, Eucharystia i Posługiwanie duchowne* (1982)¹² oraz *Natura i misja Kościoła* (2005)¹³.

⁶ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Pierwszy Oficjalny Raport* (1966), w: K. KARSKI (red.), *Watykan-Genewa. Zbiór dokumentów*, Warszawa 1986 (dalej: Wat-Gen), s. 29-37.

⁷ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Drugi Oficjalny Raport* (1967), w: Wat-Gen, s. 38-50.

⁸ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Wspólne nabożeństwo podczas zgromadzeń ekumenicznych* (1966), w: Wat-Gen, s. 113-117.

⁹ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Dialog ekumeniczny. Dokument roboczy* (1967), w: Wat-Gen, s. 117-124.

¹⁰ W IV Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Uppsali (1968) wzięło udział czterestu obserwatorów katolickich. Por. K. KARSKI, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 244.

¹¹ Por. K. KARSKI, *Współpraca między Świątową Radą Kościołów a Kościołem rzymskokatolickim*, „*Studia Oecumenica*” 2 (2002), s. 74-75, 82; W. HANC, *Misje i jedność w kontekście Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego*, „*Studia Włocławskie*” 11 (2009), s. 73-77.

¹² Por. KOMISJA „WIARA I USTRÓJ” ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Chrzest, Eucharystia i Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy* (1982), w: W. HRYNIEWICZ, S.J. KOZA (red.), *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, Lublin 1989, s. 15-62.

¹³ Por. KOMISJA „WIARA I USTRÓJ” ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Natura i misja Kościoła. Etap na drodze ku wspólnemu oświadczeniu* (2005), *SiDE* 26 (2010) nr 1, s. 66-108. Więcej informacji na temat działalności Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK: K. KARSKI, *Od Edynburga...*, dz. cyt., s. 76-82.

W czasie trwania drugiego mandatu (1968-1975) WGR podjęła dalsze studia nad kwestią członkostwa KRK w ŚRK. W 1972 roku przyjęto w tej sprawie obszerny dokument: *Modele relacji między Kościołem rzymskokatolickim a Światową Radą Kościołów*¹⁴. W dokumencie stwierdzono, że kwestia członkostwa KRK w ŚRK wymaga dalszych badań. Mimo to współpraca między KRK a ŚRK będzie kontynuowana i pogłębiana. W 1970 roku Wspólna Komisja Teologiczna, powołana w 1966 roku przez WGR, zakończyła pracę opublikowaniem dwóch dokumentów studyjnych: *Katolickość i apostołskość*¹⁵ oraz *Wspólne świadectwo i prozelityzm*¹⁶. Podsumowania swej działalności WGR dokonała w dwóch oficjalnych raportach – Trzecim (1971)¹⁷ i Czwartym (1975)¹⁸, które przedłożono do aprobaty Watykanowi i V Zgromadzeniu Ogólnemu ŚRK¹⁹.

W latach 1975-1983 WGR skupiła się w swej pracy na trzech tematach: jedności Kościoła, wspólnym świadectwie i współpracy w dziedzinie społecznej. W opracowaniu pierwszego tematu WGR zwróciła się o pomoc do Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK. W jej rezultacie powstał dokument studyjny, opublikowany w 1980 roku, zatytułowany *Ku wyzna-*

¹⁴ Por. JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES AND THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Patterns of Relationships between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches*, „The Ecumenical Review” 24 (1972) nr 3, s. 247-288.

¹⁵ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Katolickość i apostołskość. Dokument studyjny (1970)*, w: Wat-Gen, s. 136-168.

¹⁶ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Wspólne świadectwo i prozelityzm. Dokument studyjny (1970)*, w: Wat-Gen, s. 125-135.

¹⁷ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Trzeci Oficjalny Raport (1971)*, w: Wat-Gen, s. 51-64.

¹⁸ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Czwarty Oficjalny Raport (1975)*, w: Wat-Gen, s. 65-80.

¹⁹ W V Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Nairobi (1975) wzięła udział szesnastoposobowa delegacja obserwatorów z Kościoła katolickiego. Por. K. KARSKI, *Współpraca między...*, dz. cyt., s. 77-78.

waniu wspólnej wiary²⁰. Na temat wspólnego świadectwa i prozelityzmu WGR wypowiedziała się już w dokumencie z 1970 roku. Tymczasem zaistniały jednak nowe okoliczności i zaszła potrzeba zaktualizowania tego studium. Uwzględniając dotychczasowe doświadczenia i nowe wyzwania, opracowano w 1981 roku nowy dokument, zatytułowany *Wspólne świadectwo*²¹. Współpraca rozwijała się również w dziedzinie społecznej, zwłaszcza poprzez Wspólny Komitet do spraw Społeczeństwa, Rozwoju i Pokoju (SODEPAX). W związku z SODEPAX-em pojawił się jednocześnie problem dotyczący jego struktur. Z jednej strony Komitet ten był postrzegany jako „trzecia rzeczywistość” przez biura ŚRK w Genewie i władze w Watykanie, a z drugiej stał się nadmiernie rozbudowanym pod względem strukturalnym narzędziem łączności pomiędzy różnymi działaniami podejmowanymi przez macierzyste instytucje. W tej sytuacji SODEPAX zredukował swoje działania, a z końcem 1980 roku – wraz z wygaśnięciem jego mandatu – zakończył działalność. Jego pracę przejęła Wspólna Grupa Doradcza do spraw Myśli i Działania Społecznego. Podsumowanie swoich prac WGR zawarła w Piątym Oficjalnym Raporcie, przedłożonym do akceptacji watykańskiemu Sekretariatowi do spraw Jedności Chrześcijan oraz VI Zgromadzeniu Ogólnemu ŚRK w Vancouver w 1983 roku²².

W okresie po VI Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK Wspólna Grupa Robocza skoncentrowała się na czterech kwestiach: jedność Kościoła – cel i droga; formacja ekumeniczna; wspólne świadectwo; myśli i działalność społeczna. W okresie od 1983 do 1990 roku Grupa opracowała w dziedzinie jedności pięć studiów. Dwa z nich miały przede wszystkim cha-

²⁰ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Ku wyznawaniu wspólnej wiary. Dokument studyjny* (1980), w: Wat-Gen, s. 168-179.

²¹ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Wspólne świadectwo. Dokument studyjny* (1981), w: Wat-Gen, s. 179-199.

²² Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Piąty Oficjalny Raport* (1983), w: Wat-Gen, s. 81-112. W VI Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK (1983) uczestniczyła dwudziestoosobowa grupa obserwatorów katolickich. Por. K. KARSKI, *Współpraca między...*, dz. cyt., s. 81-84.

rakter teologiczny: *Kościół – lokalny i uniwersalny* (1990)²³ oraz *Pojęcie „hierarchii prawd” – interpretacja ekumeniczna* (1990)²⁴. Trzeci obszar badań dotyczył nowych potencjalnych przyczyn podziałów, zwłaszcza w kwestiach etycznych. Chodziło między innymi o takie zagadnienia, jak aborcja i eutanazja, trwała miłość małżeńska i eutanazja, inżynieria genetyczna i sztuczne zapłodnienie. WGR podjęła zaledwie pierwsze kroki na drodze do zbadania tych kwestii i zaproponowała, by temat ten został potraktowany priorytetowo po VII Zgromadzeniu Ogólnym w Canberze. Z kolei czwarty obszar badań WGR obejmował refleksję na temat wpływu rad kościelnych na ruch ekumeniczny. W końcu, wobec rosnącej liczby małżeństw mieszanych i ich znaczenia dla ruchu ekumenicznego, WGR przeprowadziła konsultację na ten temat. W interesującym nas okresie pracowano nad zagadnieniem formacji ekumenicznej, lecz nie zdołano ukończyć stosownego dokumentu na ten temat. W obszarze myśli i działalności społecznej postanowiono nie odnawiać mandatu Grupy Doradczej, który wygasł w 1988 roku. Dotychczasowe zadania tej instancji przejęła osobiście WGR. Pod koniec 1990 roku WGR opublikowała Szósty Oficjalny Raport²⁵.

W latach 1991-1998 WGR przyjęła następujące priorytety: jedność Kościoła – cel, kroki oraz implikacje ekumeniczne; formacja i edukacja ekumeniczne; kwestie etyczne jako nowe źródła podziału; wspólne świadectwo w wysiłkach misyjnych; myśli i działalność społeczna. Podejmując zapoczątkowaną w czasie poprzedniego mandatu refleksję, WGR wypracowała w 1993 roku dokument zatytułowany *Formacja ekumeniczna. Refleksje i sugestie ekumeniczne*²⁶. Grupa podjęła dalsze

²³ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Kościół – lokalny i uniwersalny. Dokument studyjny* (1990), SiDE 8 (1992) nr 2, s. 69-85.

²⁴ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Pojęcie „hierarchii prawd” – interpretacja ekumeniczna. Dokument studyjny* (1990), SiDE 8 (1992) nr 2, s. 85-93.

²⁵ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Szósty Oficjalny Raport* (1990), SiDE 8 (1992) nr 2, s. 47-69.

²⁶ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Formacja ekumeniczna. Refleksje i sugestie ekumeniczne. Dokument studyjny* (1993), SiDE 10 (1994) nr 2, s. 69-76.

badania dotyczące wspólnego świadectwa, wolności religijnej i prozelityzmu oraz problematyki etyczno-moralnej. Owocem tej dyskusji były dwa kolejne dokumenty studyjne – *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa* (1995)²⁷ i *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych* (1995)²⁸. Wspólne świadectwo znalazło także wyraz we współpracy krajowych i regionalnych rad Kościołów, współpracy w ramach Instytutu Ekumenicznego w Bossey koło Genewy oraz współpracy w dziedzinie misji i ewangelizacji. Całościowy przegląd działalności WGR w omawianym okresie zawarto w opublikowanym w 1998 roku Siódmym Oficjalnym Raporcie²⁹.

Przy wypełnianiu kolejnego mandatu, obejmującego lata od 1999 do 2005 roku, WGR wyznaczyła dla swej pracy dwa priorytety: dążenie do wspólnej zintegrowanej wizji jednego ruchu ekumenicznego oraz zwrócenie uwagi na napięcia, które mogą zagrozić spójności ruchu ekumenicznego, zwłaszcza w dziedzinie etyki społecznej. W tym okresie Grupa Watykan – Genewa opracowała trzy ważne dokumenty studyjne: *Eklezjologiczne i ekumeniczne implikacje wspólnego chrztu* (2004)³⁰, *Istota i cel dialogu ekumenicznego* (2004)³¹ oraz „*Zainspirowani tą samą wizją*”: *udział Kościoła rzymskokatolickiego w krajowych i regionalnych radach Kościołów* (2004)³². WGR prowadziła także badania do-

²⁷ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa. Dokument studyjny* (1995), SiDE 12 (1996) nr 2, s. 137-148.

²⁸ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału. Dokument studyjny* (1995), SiDE 12 (1996) nr 2, s. 123-136.

²⁹ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Siódmy Oficjalny Raport* (1998), SiDE 15 (1998) nr 1, s. 81-121.

³⁰ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Eklezjologiczne i ekumeniczne implikacje wspólnego chrztu. Dokument studyjny* (2004), SiDE 22 (2006) nr 1-2, s. 172-206.

³¹ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Istota i cel dialogu ekumenicznego. Dokument studyjny* (2004), SiDE 22 (2006) nr 1-2, s. 207-228.

³² Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, „*Zainspirowani tą samą wizją*”. *Udział Kościoła rzymskokatolic-*

tyczące dwóch innych tematów, a mianowicie antropologii teologicznej oraz małżeństw międzywyznaniowych. W końcowej części Ósmego Oficjalnego Raportu z omawianego okresu działalności WGR zostały zawarte propozycje jej pracy w przyszłości³³. W przekonaniu członków Grupy wymagają szczególnej uwagi następujące dziedziny: ekumenizm duchowy, edukacja ekumeniczna, kwestie moralno-etyczne oraz dialog międzyreligijny³⁴.

Po Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Porto Alegre (2006) rozpoczął się kolejny etap działalności WGR, który jest w toku. Aktualnie prace Grupy koncentrują się wokół dwóch tematów: ekumenizmu duchowego i recepcji ekumenicznej. Podjęto także badania dotyczące kwestii migracji oraz ekumenicznego zaangażowania młodzieży³⁵. Na zakończenie swojego mandatu WGR przygotowuje oficjalny raport, który powinien się ukazać przed najbliższym Zgromadzeniem Ogólnym ŚRK, planowanym na 2013 rok w Busan (Korea Południowa)³⁶.

Dokumenty opracowane na zlecenie Wspólnej Grupy Roboczej

Wspólna Grupa Robocza zbadała wiele zagadnień ważnych dla dialogu ekumenicznego, o charakterze zarówno teoretycznym, jak i praktycznym. Wyniki tych studiów zostały zawarte w odrębnych, dołączonych do oficjalnych raportów, „dokumentach studyjnych”³⁷.

kiego w krajowych i regionalnych radach Kościołów. Dokument studyjny (2004), SiDE 22 (2006) nr 1-2, s. 229-265.

³³ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Ósmy Oficjalny Raport* (2005), SiDE 22 (2006) nr 1-2, s. 81-121.

³⁴ Por. tamże, s. 153-156. W latach 1999-2005 w gronie członków WGR znalazł się abp Józef Życiński.

³⁵ W aktualnej WGR z ramienia ŚRK pracuje teolożka luterańska z Polski Agnieszka Godfreyów-Tarnogórska, która przewodzi również podgrupie do spraw młodzieży. Por. A. GODFREJÓW-TARNOGÓRSKA, *Wspólna Grupa Robocza...*, dz. cyt., s. 90.

³⁶ Por. Komunikaty z posiedzeń plenarnych WGR w ostatnich latach: www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/joint-working-group-between-the-roman-catholic-church-and-the-wcc.html (odczyt z dn. 22.08.2011 r.).

³⁷ Zgodnie z przyjętym założeniem, „dokument studyjny” nie ma charakteru wspólnej deklaracji ani uzgodnienia doktrynalnego. Nie stanowi też dla podjętego zagadnienia

W dokumencie *Wspólne nabożeństwo podczas zgromadzeń ekumenicznych* (1966)³⁸ sformułowano wskazania dotyczące sposobu i formy nabożeństwa, w którym uczestniczą przedstawiciele różnych tradycji wyznaniowych. Podkreślono w nim wielkie znaczenie wspólnej modlitwy chrześcijan dla ruchu ekumenicznego. Wspólna modlitwa – jak zauważono – nie może jednak stwarzać wrażenia, że istnieje wspólnota tam, gdzie wcale jej nie ma. Dlatego organizując wspólne nabożeństwa, należy respektować przekonania i dyscyplinę uczestniczących w nich Kościołów i Wspólnot kościelnych.

Opublikowany w 1967 roku dokument zatytułowany *Dialog ekumeniczny*³⁹ poświęcono charakterowi i formom dialogu ekumenicznego oraz warunkom, w jakich dialog ten powinien być prowadzony. Najpierw przedstawiono istotę dialogu w ogólności, a w sposób szczególny dialogu ekumenicznego. Następnie wskazano na Pismo Święte jako podstawę i wspólny punkt odniesienia w dialogu ekumenicznym. Z kolei skupiono się na uczestnikach i formach dialogu, uzależniając je od tego, czy dialog ma charakter prywatny czy też oficjalny. W wyborze tematów – jak zauważono – należy uwzględnić nie tylko problematykę teologiczną, ale także kwestie praktyczne. W dziedzinie teologii za szczególnie ważne uznano między innymi następujące tematy: urząd duchowny, problem autorytetu, odkupienie, Duch Święty i Kościół. W dalszej części zwrócono uwagę na istotne warunki, niezbędne do tego, by dialog był owocny. Ostatnia część dokumentu zawiera konkretne wskazania pomocne na drodze urzeczywistnienia dialogu.

Dokument studyjny *Katolickość i apostołskość* (1970)⁴⁰ składa się z dwóch części. Pierwsza część dokumentu została poświęcona prezen-

jakiegoś *status quaestionis*, lecz został pomyślany jako ważna forma przedłożenia (podstawa) wspólnej pracy teologicznej. Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Katolickość i apostołskość. Dokument studyjny* (1970), w: Wat-Gen, s. 137.

³⁸ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Wspólne nabożeństwo...*, dz. cyt.

³⁹ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Dialog ekumeniczny...*, dz. cyt.

⁴⁰ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Katolickość i apostołskość...*, dz. cyt.

tacji pojęć „katolickości” i „apostolskość”. W związku z tym zauważono, że pełniejsze i jednakowe rozumienie tych pojęć jest konieczne dla owocnego prowadzenia dialogu ekumenicznego. Część druga zawiera siedem ekskursów (załączników) poświęconych istotnym dla badanego tematu zagadnieniom, a mianowicie: „Apostołowie” w Nowym Testamencie; Tożsamość, zmiana i norma; Urząd duchowny i episkopat; Sakramentalny aspekt apostolskości; Soborowość i prymat; Jedność a różnorodność; Kościół lokalny a Kościół uniwersalny. Opracowania te mają stanowić zachętę i pomoc do jeszcze głębszego przemyślenia przez obydwie strony zajmowanych stanowisk⁴¹.

W dokumencie studyjnym *Wspólne świadectwo i prozelityzm* (1970)⁴² wyodrębniono dwie części. W części pierwszej omówiono zagadnienie chrześcijańskiego świadectwa. Podkreślono, że chrześcijanie nie mogą być podzieleni, dając świadectwo Ewangelii. To wspólne świadectwo – według autorów dokumentu – może się dokonywać między innymi w wielu dziedzinach życia społecznego, w wydawaniu i rozpowszechnianiu wspólnych tłumaczeń Pisma Świętego, głoszeniu zbawczych dzieł Boga. Przypomniano zarazem, że brak chrześcijańskiej jedności osłabia to świadectwo. Część druga dokumentu poświęcona została prozelityzmowi. Autorzy dokumentu zwrócili tu uwagę na wiele zachowań czy działań o charakterze prozelickim, których należy unikać przy dawaniu świadectwa.

Celem dokumentu *Modele relacji między Kościołem rzymskokatolickim a Światową Radą Kościołów* (1972)⁴³ było zbadanie teologicznych, duszpasterskich i administracyjnych konsekwencji członkostwa KRK w ŚRK. Studium podzielono na trzy rozdziały. W rozdziale pierwszym ukazano najpierw ŚRK i jej odniesienie do ruchu ekumenicznego, a następnie KRK i jego rozumienie ruchu ekumenicznego w świetle

⁴¹ Por. W. HANC, *Katolickość i apostolskość Kościoła w świetle dialogowego dokumentu studyjnego Ekumenicznej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego*, w: P. KANTYKA, *Instaurare omnia in Christo...*, dz. cyt., s. 187-202.

⁴² Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Wspólne świadectwo i prozelityzm...*, dz. cyt.

⁴³ Por. JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES AND THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Patterns of Relationships between...*, dz. cyt.

dokumentów II Soboru Watykańskiego. W rozdziale drugim zawarło próby odpowiedzi na pytanie, jakie dalsze formy powinna przyjąć współpraca pomiędzy KRK a ŚRK. Z trzech form wspólnoty, jakie były brane pod uwagę, dokument uznał jako rozwiązanie najbardziej „realistyczne” członkostwo charakteryzujące się aktywnym zaangażowaniem konferencji episkopalnych. W trzecim rozdziale skupiono się na praktycznych zagadnieniach i problemach związanych z członkostwem KRK w ŚRK. Wśród przyczyn utrudniających to członkostwo dokument wymienił między innymi: różną moc obowiązującą oświadczeń wydawanych przez obie strony, wyjątkową pozycję papieża, status prawny Stolicy Apostolskiej, liczebność Kościoła rzymskokatolickiego. W tej sytuacji – jak stwierdzono w konkluzji dokumentu – ustalenie już teraz terminu przystąpienia Kościoła katolickiego do Rady byłoby posunięciem nierealistycznym⁴⁴.

W opracowanym w 1980 roku dokumencie *Ku wyznawaniu wspólnej wiary*⁴⁵ stwierdzono, że zwiększenie współpracy ekumenicznej będzie wymagało porozumienia co do wspólnego wyznania wiary. Zasadnicze elementy takiego wyznania znane są za pośrednictwem świadectwa wspólnoty apostołskiej przekazanego w Piśmie Świętym. Przypomniano, że wyznania wiary Kościoła pierwotnego zrodziły się w odpowiedzi na specyficzne wyzwania i napięcia. Potrzeby współczesnego świata – jak zauważono dalej – mogą spowodować, że Kościoły zaczną podkreślać na nowo różne aspekty tekstów apostołskich. W końcu podkreślono, że różnorodność sposobów wyrażania doktryny w podzielonych Kościołach nie zawsze oznacza istnienie podziałów w kwestiach wiary⁴⁶.

Kolejny dokument *Wspólne świadectwo* (1981)⁴⁷ składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym omówiono zarówno dotychczasowe, jak

⁴⁴ Por. tamże, s. 247nn.

⁴⁵ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIĄTOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Ku wyznawaniu wspólnej wiary...*, dz. cyt.

⁴⁶ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIĄTOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Piąty Oficjalny Raport*, dz. cyt., s. 91-92.

⁴⁷ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIĄTOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Wspólne świadectwo...*, dz. cyt.

i nowo powstałe inicjatywy w zakresie dawania wspólnego świadectwa. Następnie wskazano na wspólną podstawę, źródło, cechy charakterystyczne i wspólnotowy charakter chrześcijańskiego świadectwa. W rozdziale trzecim dokonano prezentacji okazji i możliwości oraz problemów i napięć, które pojawiają się na drodze realizacji wspólnego świadectwa. W ostatnim rozdziale zauważono, że często trudno jest ze względów politycznych i społecznych dawać wspólne świadectwo. W takich sytuacjach wspólne świadectwo jest jednak szczególnie cenne i miłe Chrystusowi.

W dokumencie *Kościół – lokalny i uniwersalny* (1990)⁴⁸ wyodrębniono cztery rozdziały. W rozdziale pierwszym przedstawiono eklezjologię wspólnoty (*koinonia*) jako teologiczną podstawę i strukturę jedności Kościoła w jego aspekcie uniwersalnym i lokalnym. Oba wymiary Kościoła – jak podkreślono w dokumencie – nie powinny być widziane jako dwa różne rozwiązania, z których wybiera się jedno. Należy je rozumieć i widzieć we wzajemnej relacji. W rozdziale drugim podjęto próbę spojrzenia na Kościół lokalny i uniwersalny w perspektywie ekumenicznej. Podkreślono, że „istnieje tylko jeden Kościół, niezależnie od tego, czy przejawia się on w sposób lokalny czy uniwersalny” (nr 12). W kolejnym rozdziale skoncentrowano się na kościelnych podstawach pełnej wspólnoty w Kościele zjednoczonym w sposób widzialny; wspólnoty, która jest celem ruchu ekumenicznego. Dla takiej wspólnoty – według autorów dokumentu – niezbędne są następujące elementy eklezjalne: wspólnota w pełni wiary apostoelskiej, w życiu sakramentalnym, w prawdziwie jednym i wzajemnie uznanym urzędzie, w strukturach koncyliarnych powiązań i koncyliarnego podejmowania decyzji oraz we wspólnym świadectwie i służbie światu (por. nr 25). W ostatnim rozdziale ukazano, jak różne wyznania chrześcijańskie rozumieją i wykorzystują swoje struktury kościelno-prawne do utrzymania wspólnoty w swoich Kościołach⁴⁹.

⁴⁸ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Kościół – lokalny i uniwersalny...*, dz. cyt.

⁴⁹ Por. K. KARSKI, *Współpraca między...*, dz. cyt., s. 86.

Struktura dokumentu „*Hierarchia prawd*” – *interpretacja ekumeniczna* (1990)⁵⁰ obejmuje cztery rozdziały. W rozdziale pierwszym przedstawiono i zanalizowano wypowiedź soboru dotyczącą „hierarchii prawd”. Następnie ukazano istnienie „hierarchii prawd” w dziejach chrześcijaństwa i różnych tradycjach chrześcijańskich, mimo że te ostatnie nie posługują się tym pojęciem. Rozdział trzeci poświęcono interpretacji pojęcia „hierarchia prawd”. Natomiast w ostatnim rozdziale ukazano znaczenie tego pojęcia dla ekumenicznego dialogu, misji i wspólnego świadectwa⁵¹.

Dokument studyjny *Formacja ekumeniczna. Refleksje i sugestie ekumeniczne* (1993)⁵² ma charakter edukacyjny. Na jego strukturę składają się trzy rozdziały. Pierwszy koncentruje się wokół formacji ekumenicznej postrzeganej jako ekumeniczny imperatyw, wskazując zarówno na sytuacje nieposłuszeństwa wobec niego, jak i przykłady doniosłych nań odpowiedzi. Rozdział drugi podaje wyjaśnienie rozumienia formacji ekumenicznej. Formacja ta zostaje opisana jako nieustanny proces uczenia się wewnątrz rozmaitych Kościołów lokalnych i światowych wspólnot. Dokonuje się on w kontekście zakorzenienia jego uczestników w Chrystusie i w swoich własnych tradycjach. W tym procesie formacji wielkie znaczenie mają zarówno nieformalne kontakty w codziennym życiu, jak i formalne studia w instytucjach, wykorzystujących specjalistyczną literaturę ruchu ekumenicznego. Ostatni rozdział dokumentu zawiera propozycje i sugestie, które mogą się przyczynić do owocnej realizacji formacji ekumenicznej⁵³.

⁵⁰ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Pojęcie „hierarchii prawd”...*, dz. cyt.

⁵¹ Na temat zasady „hierarchii prawd” zob. m.in. następujące studia: W. HRYNIEWICZ, „*Hierarchia prawd*” w tradycji chrześcijańskiej, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974), z. 3, s. 61-77; S. PAWŁOWSKI, *Zasada hierarchii prawd. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej* (1984-2003), Lublin 2004.

⁵² Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Formacja ekumeniczna...*, dz. cyt.

⁵³ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Siódmy Oficjalny Raport...*, dz. cyt., s. 103-104.

Dokument *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa* (1995)⁵⁴ został podzielony na siedem części. Na początku zauważono, że dokument ten został wypracowany w związku z pojawieniem się nowych sytuacji w misyjnej i ewangelizacyjnej działalności Kościołów, które posiadają niekiedy znamiona prozelityzmu. W ten sposób zrodziła się potrzeba przypomnienia i pogłębienia refleksji podjętej przez Grupę w dwóch wcześniejszych dokumentach: *Wspólne świadectwo i prozelityzm* (1970) oraz *Wspólne świadectwo* (1982). Problem wolności religijnej i prozelityzmu – jak wynika z drugiej części omawianego dokumentu – zostaje umieszczony w kontekście jedności Kościoła i wspólnego świadectwa. W kolejnej części omówiono zasady pokoju religijnego, podkreślając znaczenie wolności religijnej dla życia jednostki i dla harmonijnych relacji pomiędzy wspólnotami religijnymi. W części czwartej skupiono się na istocie i cechach prozelityzmu. Wśród różnych źródeł napięć w relacjach pomiędzy Kościołami dokument wskazuje między innymi na różne rozumienie misjologii i różne koncepcje ewangelizacji. W części szóstej autorzy dokumentu zawarli wiele wskazań na przyszłość, które mogą się przyczynić do przezwyciężenia praktyk prozelickich i wzrostu wzajemnego zaufania pomiędzy Kościołami. W końcowej części podkreślono, że chrześcijanie w swoich działaniach misyjnych i ewangelizacyjnych nie powinni się ograniczać do odrzucenia prozelityzmu, ale powinni dążyć do dawania wspólnego świadectwa.

Dokument studyjny *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału* (1995)⁵⁵ składa się z sześciu rozdziałów. W rozdziale pierwszym dokument przypomina, że powstanie osobistych i społecznych problemów moralnych wywołuje niezgodę pomiędzy chrześcijanami, a nawet grozi nowymi podziałami w Kościołach i pomiędzy nimi. Dlatego też istnieje pilna potrzeba, aby Kościoły wspólnie znalazły sposoby podejścia do kon-

⁵⁴ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie...*, dz. cyt.

⁵⁵ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Dialog ekumeniczny na temat...*, dz. cyt.

trowsyjnych spraw moralnych. Kościoły – jak podkreślono w dalszej części dokumentu – mają wspólne zadanie prowadzenia moralnej formacji i wzmocnienia u swoich wiernych moralnej odpowiedzialności za życie w sprawiedliwości. W rozdziale trzecim dokumentu wskazano różne drogi moralnej refleksji, którymi podążają Kościoły, podejmując decyzje etyczne. Pośród nich na pierwszym miejscu wymieniono wspólne Pismo Święte, zastrzegając zarazem, że wizja biblijna nie dostarcza chrześcijanom wszystkich jasnych i wyraźnych zasad moralnych oraz norm praktycznych, których potrzebują. W kolejnym rozdziale dokumentu zauważono, że formułowanie twierdzeń na temat szczegółowych kwestii etycznych odbywa się w różny sposób wśród różnych chrześcijan. W Kościele rzymskokatolickim, jak również prawosławnym decyzje dotyczące kwestii etycznych leżą przede wszystkim w gestii hierarchii. Natomiast inne Kościoły nie przypisują posłudze pasterskiej kompetencji w interpretacji bądź takiego autorytetu w wydawaniu sądów. W rozdziale piątym autorzy dokumentu wzywają do dialogu na temat zakresu, w jakim sądy moralne mogą się zmieniać. Dokument mówi jednocześnie o kilku nowych kwestiach etycznych (np. zapładnianie *in vitro*, inżynieria genetyczna), które stanowią szczególnie wyzwanie dla współpracy ekumenicznej. W ostatnim rozdziale podkreślono, że chrześcijanie powinni dążyć do dialogu i współpracy z członkami innych wspólnot religijnych, a także wszystkimi ludźmi dobrej woli. Końcowa część dokumentu zawiera konkretne wskazówki dla dialogu ekumenicznego na temat kwestii moralnych⁵⁶.

W dokumencie *Eklezjologiczne i ekumeniczne implikacje wspólnego chrztu* (2004)⁵⁷ wyodrębniono sześć rozdziałów. W rozdziale pierwszym zauważono, że od początku ruchu ekumenicznego chrzest postrzegany jest jako jedna z podstawowych więzi łączących chrześcijan i stanowi temat intensywnych rozmów między Kościołami. W związku z tym

⁵⁶ Por. K. KARSKI, *Kwestie moralne w dokumentach dialogu katolicko-protestanckiego oraz Wspólnej Grupy Roboczej Światowej Rady Kościołów i Kościoła rzymskokatolickiego*, w: T. KAŁUŻNY, Z. KIJAS (red.), *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*, Kraków 2009, s. 114-119.

⁵⁷ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Eklezjologiczne i ekumeniczne implikacje...*, dz. cyt.

przypomniano podstawowe konwergencje w odniesieniu do tego sakramentu oraz istniejące jeszcze różnice. Następnie stwierdzono, że obie strony dialogu są zgodne z tym, że chrzest jest nierozłącznie związany z wiarą. Różnice pojawiają się w ocenie praktyki chrztu niemowląt. Rozpoczęte w chrzcie wszczępienie w Chrystusa – jak przypomniano w rozdziale trzecim – winno się łączyć z przyjęciem ochrzczonej osoby do wspólnoty Kościoła. Zauważono zarazem, że dla niektórych włączenie do Kościoła dokonuje się przez sakramenty inicjacji, do których należą chrzest, konfirmacja i Eucharystia. Dla innych zaś celebrowanie samego sakramentu chrztu wystarcza dla włączenia w Ciało Chrystusa. Dla jeszcze innych jest ono wyznaniem wiary w Chrystusa, który prowadzi człowieka do Kościoła, a chrzest jest znakiem uznania, że to miało miejsce. W kolejnym rozdziale podkreślono, że chrzest jest stale obecną rzeczywistością, która musi być nieustannie przeżywana. W ten sposób życie chrześcijańskie charakteryzuje się stałym wzrostem w Chrystusie, którego częścią jest między innymi formacja etyczna i wspólne świadectwo. W rozdziale piątym omówiono zagadnienie wzajemnego uznania chrztu. Stwierdzono, że wzajemne uznanie chrztu jest w sobie aktem uznania *koinonii*. Staje się ono także drogą, na której podzielone wspólnoty manifestują stopień już osiągniętej, choć niepełnej wspólnoty. Zauważono jednocześnie, że podzielone Kościoły nawet wówczas, gdy uznają wzajemnie swój chrzest, mają różne przekonania odnośnie do tego, jaka istnieje relacja pomiędzy tym uznaniem a praktykowaniem wspólnoty eucharystycznej i innymi aspektami życia chrześcijańskiego. W ostatnim rozdziale wyszczególniono implikacje ekumeniczne, które wynikają z rosnącej konwergencji w sprawie chrztu.

Na strukturę dokumentu *Istota i cel dialogu ekumenicznego* (2004)⁵⁸ składa się pięć części. Najpierw zwrócono uwagę na naturę, zasady i cel dialogu ekumenicznego. Celem dialogu – czytamy w dokumencie – jest nie tylko osiągnięcie porozumienia doktrynalnego, lecz także gojenie doświadczeń przez okazywanie żalu i wzajemnego przebaczenia

⁵⁸ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Istota i cel dialogu...*, dz. cyt.

(por. nr 31). Następnie skupiono się na duchowości niezbędnej do prowadzenia dialogu ekumenicznego. Podkreślono, że nasze wspólne zaangażowanie na rzecz jedności chrześcijańskiej domaga się nie tylko modlitwy jedni za drugich, lecz także życia zgodnego ze wspólną modlitwą. W praktyce dialogu duże znaczenie ma poznanie partnerów dialogu, jak również wybór tematów i metod dialogu. Istotne znaczenie dla dialogu ekumenicznego – jak zauważono dalej – ma recepcja jego rezultatów przez całą wspólnotę. Dokument podaje przemyślenia na temat trudności i pozytywnych doświadczeń związanych z procesem recepcji. W konkluzji autorzy dokumentu mówią o wyzwaniach, z którymi zostaje skonfrontowany dialog ekumeniczny w XXI stuleciu.

Celem dokumentu „*Zainspirowani tą samą wizją*”. *Udział Kościoła rzymskokatolickiego w krajowych i regionalnych radach Kościołów* (2004)⁵⁹ jest prezentacja charakteru, rozmiaru i jakości współpracy KRK w krajowych radach Kościołów i w regionalnych organizacjach ekumenicznych na całym świecie. Dokument stwierdza, że w wielu regionach świata rady Kościołów są najważniejszym środkiem pielęgnowania i rozwijania stosunków między Kościołami. W dokumencie odnotowano zmianę postawy KRK wobec tego rodzaju członkostwa. W okresie II Soboru Watykańskiego KRK – czytamy w dokumencie – nie współpracował z żadną krajową radą Kościołów. Dzisiaj natomiast jest on pełnoprawnym członkiem w siedemdziesięciu spośród stu dwudziestu krajowych rad Kościołów. Autorzy dokumentu dostrzegają jednocześnie problemy i wyzwania, które powstrzymują uczestnictwo KRK. Chodzi między innymi o kwestie związane z autorytetem, właściwe przygotowanie do członkostwa, formy reprezentacji, modele członkostwa i sposób podejmowania decyzji. Końcowa część dokumentu zawiera uwagi i zalecenia skierowane do ŚRK i Stolicy Apostolskiej, aby zachęcić je do większego zaangażowania w sprawę rzymskokatolickiego współdziałania w strukturach ekumenicznych.

⁵⁹ Por. WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, „*Zainspirowani tą samą wizją*”. *Udział Kościoła...*, dz. cyt.

Oficjalna współpraca między KRK a ŚRK, zapoczątkowana w 1965 roku powołaniem do życia WGR, przyniosła wiele osiągnięć w różnych dziedzinach. Z inicjatywy WGR powstało osiem raportów i piętnaście dokumentów studyjnych. Obok wielu sukcesów we współpracy pojawiło się wiele trudności. Nie powiodła się próba stworzenia wspólnego organu o charakterze polityczno-społecznym. Symboliczna jest tutaj historia Wspólnego Komitetu do spraw Społeczeństwa, Rozwoju i Pokoju (SODEPAX), a następnie Wspólnej Grupy Doradczej do spraw Myśli i Działania Społecznego. KRK nie zdecydował się przystąpić do ŚRK, chociaż w pierwszych latach istnienia WGR żywiono takie nadzieje. Mimo trudności i ograniczeń współpraca ta przyniosła wiele cennych osiągnięć i należy ją uznać za bardzo ważną i pożyteczną dla obydwu stron. Znamienne są w tym względzie słowa, jakie na temat współpracy między Genewą a Watykanem wypowiedział w 1979 roku Philippe Potter, sekretarz generalny ŚRK: „Na ironię zakrawa okoliczność, że relacje z największym Kościołem nie-członkowskim, Kościołem rzymskokatolickim, były bardziej intensywne od kontaktów z wieloma Kościołami członkowskimi”⁶⁰.

Vatican – Geneva. The Roman Catholic Church in Dialogue with the World Council of Churches

Summary

The author's aim is a comprehensive presentation of the history and achievements of the dialogue between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, which was conducted within the framework of the Joint Working Group established in 1965. The subject has been dealt with in three parts. The first one offers a general description of the Joint Working Group. In the second part, the author focuses on the history of the relations

⁶⁰ Cyt. za: A. SKOWRONEK, *Dlaczego Kościół katolicki nadal nie zabiega o członkostwo w Ekumenicznej Radzie Kościołów?*, SiDE 14 (1998) nr 1, s. 24.

between Vatican and Geneva. The last part is a concise presentation of the main threads of the study documents which have been elaborated as a result of this dialogue.

Translated from Polish by *Violetta Reder*

Ks. dr hab. Tadeusz Kałużny, sercanin; kierownik Katedry Ekumenizmu Wydziału Teologicznego UPJPII w Krakowie; wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w WSM Księży Sercanów; w latach 1998-2005 wykładowca teologii w katolickim Wyższym Seminarium Duchownym w Sankt Petersburgu; członek redakcji periodyku „Polonia Sacra”.

Międzynarodowa Komisja Mieszana
do Dialogu Teologicznego między
Kościołem rzymskokatolickim
a Kościołem prawosławnym

EKLEZJOLOGICZNE I KANONICZNE
KONSEKWENCJE SAKRAMENTALNEJ
NATURY KOŚCIOŁA.
COMMUNIO, SOBOROWOŚĆ I AUTORYTET

Rawenna, 13 października 2007 roku

Wprowadzenie

1. „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, by świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś” (J 17,21). Dziękujemy Bogu w Trójcy Jedynemu, który zgromadził nas – członków Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, abyśmy razem w posłuszeństwie wiary odpowiedzieli na tę modlitwę Jezusa. Jesteśmy świadomi, że nasz dialog kontynuujemy w świecie, który w ostatnim czasie zasadniczo się zmienił. Procesy globalizacji i sekularyzacji oraz wyzwania związane z nowymi kontaktami między chrześcijanami i wiernymi innych religii domagają się od uczniów Chrystusa zdecydowanego świadectwa wiary, miłości i nadziei. Oby Duch Zmartwychwstałego Pana uzdolnił nasze serca i nasze myślenie do zrodzenia owoców jedności między naszymi Kościołami,

abyśmy razem mogli służyć na rzecz jedności i pokoju całej rodzinie ludzkiej. Oby ten Duch doprowadził nas do pełni widzialnej *communio*, z wdzięcznością uznawanej za wspaniały dar Boga dla świata, za tajemnicę, której piękno jaśnieje szczególnie w świętości świętych, do której wszyscy jesteśmy wezwani.

2. Zgodnie z planem przyjętym podczas pierwszego spotkania na Rodosie w 1980 roku, Komisja Wspólna zdecydowała rozpocząć swe prace od tajemnicy kościelnej *koinonii* w świetle tajemnicy Trójcy Świętej oraz Eucharystii. Umożliwiło to głębsze zrozumienie kościelnej *communio*, nie tylko na płaszczyźnie Kościoła lokalnego skupionego wokół swego biskupa, lecz także na płaszczyźnie stosunków, jakie zachodzą między biskupami i między Kościołami lokalnymi, którymi każdy z nich kieruje w *communio* z jednym Kościołem Bożym, rozciągającym się na cały świat (*Dokument z Monachium*, 1982). Aby wyjaśnić istotę *communio*, Wspólna Komisja podkreśliła związek, jaki istnieje między wiarą, sakramentami – zwłaszcza trzema sakramentami inicjacji chrześcijańskiej – a jednością Kościoła (*Dokument z Bari*, 1987). W studiach nad sakramentem święceń wewnątrz sakramentalnej struktury Kościoła Komisja wskazała wyraźnie na rolę sukcesji apostoelskiej jako gwarancji *koinonii* całego Kościoła i jego kontynuacji w wierze apostoelskiej (*Dokument z Valamo*, 1988). Od 1990 do 2000 roku tematem głównym był „uniatyzm” (*Dokument z Balamand*, 1993; *Dokument z Baltimore*, 2000), temat, którego przemyślenie w najbliższej przyszłości musimy jeszcze pogłębić. Obecnie zaś podejmujemy temat, którego domagał się *Dokument z Valamo*, czyniąc przedmiotem zainteresowania *communio*, soborowość i autorytet.

3. Na fundamencie wspólnych konstatacji płynących z naszej wiary musimy teraz wyprowadzić eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje, jakie wynikają z sakramentalnej natury Kościoła. Jeśli Eucharystia w świetle tajemnicy trynitarniej stanowi kryterium życia kościelnego, w jaki zatem sposób struktury instytucjonalne są widocznym wyrazem tajemnicy owej *koinonii*? Jeśli jeden i święty Kościół urzeczywistnia się nie tylko w każdym Kościele lokalnym celebrującym Eucharystię, ale i równocześnie w *koinonii* wszystkich Kościołów, jak wówczas uobecnia te sakramentalne struktury życie Kościołów?

4. Jedność i różnorodność, związek między jedynym Kościołem a wieloma Kościołami lokalnymi – ów konstytutywny dla Kościoła związek każe również pytać o związek między autorytetem każdej kościelnej instytucji a soborowością pochodzącą z tajemnicy Kościoła jako *communio*. Ponieważ terminy „autorytet” i „soborowość” mogą być pojmowane na wiele różnych sposobów, najpierw zdefiniujemy, co rozumiemy przez te terminy¹.

I. Podstawy soborowości i autorytetu

1. Soborowość

5. Termin „soborowość” czy „synodalność” pochodzi od słowa „sobór” (gr. *synodos*, łac. *concilium*), oznaczającego przede wszystkim zgromadzenie biskupów, sprawujących szczególną odpowiedzialność. Można jednak także rozumieć ten termin w sensie szerszym i odnosić go do wszystkich członków Kościoła (por. ros. termin *sobornost*). Tak zatem mówimy najpierw o soborowości w tym znaczeniu, że każdy członek Ciała Chrystusa na mocy chrztu ma swe miejsce i odpowiedzialność w eucharystycznej *koinonii* (łac. *communio*). Soborowość odzwierciedla obraz tajemnicy trynitarniej i w niej znajduje swą ostateczną podstawę. Jak w określaniu drugiej czy trzeciej Osoby Trójcy Świętej – zwraca uwagę św. Bazyli Wielki (*O Duchu Świętym*, 45) – nie zawiera się jakiegokolwiek umniejszenie czy podporządkowanie, tak w podobny sposób hierarchiczny porządek (*taxis*), jaki istnieje między Kościołami lokalnymi, nie powoduje żadnej nierówności w ich eklezjologicznej istocie.

¹ Prawosławni członkowie Komisji za ważne uznali podkreślenie, że użycie słów: „Kościół”, „Kościół powszechny”, „Kościół niepodzielony” i „Ciało Chrystusa” w tym *Dokumencie*, jak i w innych dokumentach wypracowanych przez Komisję Teologiczną, w żaden sposób nie niweczy rozumienia przez prawosławnych swojego Kościoła jako jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła, o którym mówi nicejskie *credo*. Natomiast dla strony katolickiej ważne jest twierdzenie, że jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół trwa w Kościele katolickim (*Lumen gentium*, 8); nie wyklucza to uznania, że elementy prawdziwego Kościoła są obecne wewnątrz katolickiej *communio*.

6. Eucharystia uobecnia trynitarną *koinonii*, aktualizowaną w wierzących jako w jednej organicznej jedności poszczególnych członków. Każdy z członków posiada charyzmat, służbę czy urząd, które to w swej wielości i różnorodności są nieodzowne do budowania Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 12,4-30). Wszyscy są wezwani, zaproszeni do działania i odpowiedzialni – w różny, choć równie rzeczywisty sposób – za wykonanie zadań, będących przez Ducha Świętego aktualizacją w Kościele posługi Chrystusa, który jest Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14,6). W ten sposób urzeczywistnia się tajemnica zbawczej *koinonii* z Trójcą Świętą w ludzkości.

7. Cała Wspólnota Kościoła, jak i każda poszczególna jego część jest podmiotem sumienia Kościoła (*ekkleziastike syneidesis* – jak to określa teologia grecka, w terminologii łacińskiej zaś oddaje to określenie *sensus fidelium*). Na mocy chrztu i bierzmowania (namaszczenia krzyżmem) każdy członek Kościoła sprawuje pewną formę autorytetu w Ciele Chrystusa. W tym sensie wszyscy wierni – a nie tylko biskupi – są odpowiedzialni za wiarę, którą wyznali podczas chrztu. Do naszej wspólnej nauki wiary należy prawda, że lud Boży jako całość, ponieważ otrzymał namaszczenie od Ducha Świętego (1 J 2,20 i 27), nie może zbłądzić w sprawach wiary (por. J 16,13).

8. W przepowiadaniu wiary Kościoła i w wyjaśnianiu norm życia chrześcijańskiego biskupi, z racji Bożego ustanowienia, mają szczególne zadania. Jako następcy apostołów są oni odpowiedzialni za wspólnotę (*communio*) w wierze apostoelskiej oraz za wierność wymaganiom życia zgodnie z Ewangelią (*Dokument z Valamo*, 40).

9. Sobory stanowią najważniejszą formę realizacji *communio* pomiędzy biskupami (por. *Dokument z Valamo*, 52). Przywiązanie do wspólnoty apostoelskiej łączy wszystkich biskupów, zapewniających troskę (*episkope*) o Kościoły lokalne, z kolegium apostołów. Oni również tworzą kolegium ugruntowane przez Ducha w owym „raz na zawsze” apostołów, jedynych świadków wiary. Oznacza to nie tylko, że muszą być zjednoczeni między sobą przez wiarę, miłość, misję i pojednanie, lecz również, że uczestniczą w tej samej odpowiedzialności i w tym samym posługiwaniu Kościoła (*Dokument z Monachium*, III, 4).

10. Ów soborowy wymiar życia Kościoła należy do jego najgłębszej istoty. Oznacza to, że ma on uzasadnienie w woli Chrystusa ze względu na Jego Lud (por. Mt 18,15-20), choć swe kanoniczne urzeczywistnienie znajduje w sposób konieczny także w historii oraz w kontekście społecznym, politycznym i kulturalnym. Zatem soborowy wymiar Kościoła musi być definiowany na trzech płaszczyznach eklezjalnej *communio*: lokalnej, regionalnej oraz powszechnej. Na płaszczyźnie lokalnej chodzi tu o diecezję powierzoną biskupowi, na płaszczyźnie regionalnej – dotyczy grupy Kościołów lokalnych, których biskupi określają pierwszego spośród siebie (*Kanon Apostolski*, 34), i wreszcie na płaszczyźnie powszechnej, gdzie pierwsi (*protoi*) w danych regionach współpracują ze wszystkimi biskupami w zakresie spraw dotyczących całego Kościoła. Także i na tej płaszczyźnie muszą owi *protoi* określić pierwszego spośród siebie.

11. Kościół istnieje w wielu i różnych miejscach, co świadczy o jego katolickości. Jest on katolicki, będąc żywym organizmem – Ciałem Chrystusa. Każdy Kościół, jeśli pozostaje w *communio* z innymi Kościołami lokalnymi, stanowi manifestację jednego i niepodzielnego Kościoła Bożego. Dlatego bycie katolickim oznacza pozostawanie w *communio* z Kościołem wszystkich czasów i wszystkich miejsc. Zniszczenie eucharystycznej *communio* oznacza głęboką ranę zadaną katolickości Kościoła, charakteryzującą go w najbardziej istotny sposób.

2. Autorytet

12. Mówiąc o autorytecie, odnosimy go do *exousia*, opisanej w Nowym Testamencie. Autorytet Kościoła pochodzi od jego Pana i Głowy, Jezusa Chrystusa. Chrystus, otrzymawszy swój boski autorytet od Ojca, po Zmartwychwstaniu przekazał go przez Ducha Świętego apostołom (por. J 20,22). Apostołowie przekazali go kolejnie biskupom, swym następcom, ci zaś całemu Kościołowi. Jezus Chrystus, nasz Pan sprawuje ten autorytet w różny sposób, przez co królestwo Boże objawia się w świecie ku pełni swego eschatologicznego spełnienia (por. 1 Kor 15,24-28) przez nauczanie (por. Mt 5,2; Łk 5,3), przez cuda

(por. Mk 1,30-34; Mt 14,35-36), przez wypędzanie złych duchów (por. Mk 1,27; Łk 4,35-36), w przebaczeniu grzechów (por. Mk 2,10; Łk 5,24) oraz w prowadzeniu uczniów po drogach zbawienia (por. Mt 16,24). W zgodności z otrzymaną przez Chrystusa misją (por. Mt 28,18-20) owo sprawowanie autorytetu właściwego apostołom, a następnie biskupom, obejmuje przepowiadanie Ewangelii, uświęcanie przez sakramenty udzielane w imię Trójcy Świętej oraz duszpasterstwo wiernych (por. Łk 10,16).

13. Autorytet w Kościele należy do samego Jezusa, Głowy Kościoła (Ef 1,22; 5,23). Przez Ducha Świętego Kościół jako Ciało ma udział w Jego autorytecie (por. J 20,22-23). Autorytet w Kościele ma na celu zgromadzenie całej ludzkości w Jezusie Chrystusie (por. Ef 1,10; J 11,52). Autorytet związany z łaską otrzymaną w święceniach nie jest prywatnym darem tych, którzy je otrzymali; jest on przede wszystkim darem Ducha Świętego i pozostaje w służbie (*diakonia*) wspólnocie, nigdy zaś poza nią. Jego sprawowanie obejmuje całą wspólnotę, ponieważ biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie (por. Cyprian, *Ep.* 66,8).

14. Sprawowanie autorytetu w Kościele w imię Chrystusa i na mocy Ducha Świętego we wszystkich swych formach i na wszystkich płaszczyznach musi być służbą (*diakonia*) miłości na wzór Chrystusa (por. Mk 10,45; J 13,1-16). Autorytet, o którym mówimy, będący wyrazem boskiego autorytetu, może istnieć w Kościele tylko w miłości między tym, który go sprawuje, a tymi, którzy pozostają z nim w podległości. Taki autorytet wyklucza wszelkie panowanie czy fizyczny i moralny przymus. Ponieważ ma on pewien udział w *exousia* ukrzyżowanego i wywyższonego Pana, któremu dany jest wszelki autorytet w niebie i na ziemi (por. Mt 28,18), może i musi być oparty na posłuszeństwie. Równocześnie, z racji człowieczeństwa Pana i Jego krzyża, jest on radykalnie różny od autorytetu, jakim cieszą się przywódcy państw i wielcy tego świata (por. Łk 22,25-27). O ile taki autorytet powierzony jest ludziom, którzy często nadużywają go ze słabości i grzechów, dla Kościoła zgodna z Ewangelią identyfikacja autorytetu i służby stanowi w swej istocie fundamentalną normę. Dla chrześcijan oznacza to panowanie w służbie. Tak zatem sprawowanie autorytetu w Kościele i jego du-

chowa skuteczność zapewnione są tym samym w wolnej zgodzie i dobrowolnym współdziałaniu. W wymiarze osobistym przekłada się to na posłuszeństwo wobec autorytetu Kościoła, aby iść za Chrystusem, który z miłości posłuszny był Ojcu aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej (por. Flp 2,8).

15. Autorytet w Kościele opiera się na słowie Bożym, obecnym i żywym we wspólnocie uczniów. Pismo Święte jest objawionym Słowem Boga, które Kościół przez obecnego i aktywnego w nim Ducha Świętego rozpoznaje w żywej Tradycji, otrzymanej od apostołów. W sercu tej Tradycji pozostaje Eucharystia (por. 1 Kor 10,16-17; 11,23-26). Autorytet Pisma Świętego wynika z faktu, że jako Słowo Boże czytane przez Kościół i w Kościele przekazuje Ewangelię zbawienia. Przez Pismo Święte Chrystus zwraca się do zgromadzonych wspólnot i do serca każdego wierzącego. Kościół autentycznie wyjaśnia Pismo Święte przez obecnego w nim Ducha Świętego jako odpowiedź na potrzeby miejsca i czasu. Stały zwyczaj intronizowania Ewangeliarza w czasie obrad soborowych świadczy o obecności Chrystusa w Jego Słowie, będącym nieodzownym punktem odniesienia dla wszelkich decyzji soborowych, a równocześnie potwierdzającym autorytet Kościoła w wyjaśnianiu Słowa Bożego.

16. W swym planie zbawczym Bóg chce, aby Jego Kościół posiadał struktury zorientowane na zbawienie. Do tych istotnych struktur należą wyznanie wiary oraz sprawowanie sakramentów w sukcesji apostoelskiej. Autorytet w eklezjalnej *communio* związany jest z tymi istotnymi strukturami; jego sprawowanie podlega regulacjom zawartym w kanonach i statutach Kościoła. Niektóre z tych uregulowań znajdują różne zastosowanie zgodnie z potrzebami *communio* różnych czasów i miejsc, zawsze jednak respektując istotne struktury Kościoła. Jak *communio* w sakramentach czy *communio* w tej samej wierze (por. Dokument z Bari, 29-33), tak pełna *communio* między naszymi Kościołami domaga się, aby uznały one swe kanoniczne prawodawstwo w jego uprawnionej różnorodności.

II. Potrójna aktualizacja soborowości i autorytetu

17. Wskazawszy na podstawy soborowości i autorytetu w Kościele oraz na kompleksowość treści tego pojęcia, musimy teraz odpowiedzieć na następujące pytania: jak instytucjonalne elementy Kościoła są widzialnym wyrazem tajemnicy *koinonii* i jak tej tajemnicy służą? Jak kanoniczne struktury Kościoła wyrażają jego sakramentalne życie? W związku z tym musimy rozróżnić trzy płaszczyzny instytucji kościelnych: Kościoły lokalne zgromadzone wokół swego biskupa, region skupiający wiele Kościołów lokalnych i wreszcie całą zamieszkałą ziemię (*oikoumene*), obejmującą wszystkie Kościoły lokalne.

1. Płaszczyzna lokalna

18. Kościół Boży istnieje tam, gdzie jest wspólnota, zebrana w Eucharystii pod przewodnictwem prawowicie wyświęconego w sukcesji apostoelskiej biskupa, bądź jego kapłana, który naucza wiary otrzymanej od apostołów w *communio* z innymi biskupami i ich Kościołami. Owocem tej Eucharystii i tej posługi jest zgromadzenie wszystkich, którzy przez chrzest otrzymali Ducha Chrystusa, w jedną autentyczną wspólnotę (*communio*) wiary, modlitwy, posłannictwa, braterskiej miłości i wzajemnej pomocy. Owa wspólnota (*communio*) stanowi ramy, w jakich sprawowany jest wszelki kościelny autorytet. *Communio* stanowi kryterium jego sprawowania.

19. Każdy Kościół lokalny posłany jest, aby dzięki łasce Bożej być miejscem, gdzie dokonuje się służba Bogu i oddawana jest Mu cześć; gdzie przepowiada się Ewangelię, sprawuje sakramenty; gdzie wierni podejmują wysiłki łagodzenia nędzy świata; gdzie wreszcie każdy wierny może znaleźć zbawienie. Kościół lokalny jest światłem świata (por. Mt 5,14-16), zaczynem (por. Mt 13,33), kapłańską gminą Boga (por. 1 P 2,5 i 9). Normy kanoniczne, jakimi się kieruje, służą zapewnieniu tej misji.

20. Na mocy chrztu, który czyni członkiem Chrystusa, każdy ochrzczony jest wezwany do służby we wspólnocie odpowiednio do otrzymanych darów Ducha Świętego (por. 1 Kor 12,4-27). Kościół lokalny objawia się przez *communio* swych synodalnych (soborowych) struktur, a tym samym wszyscy jego członkowie pozostają we wza-

jemnej służbie. Owa synodalność ujawnia się nie tylko w solidarności, wzajemnej pomocy i komplementarności różnych urzędów kościelnych. Prezbiterium niech będzie radą biskupa (por. Ignacy Antiocheński, *List do Trallian*, 3), a diakon jego prawą ręką (*Didascalia Apostolorum* 2, 28, 6), aby – zgodnie z zaleceniem św. Ignacego Antiocheńskiego – wszystko było czynione w zgodzie (por. *List do Efezjan*, 6). Synodalność łączy wszystkich członków wspólnoty w posłuszeństwie wobec biskupa, który jest *protos* i głową (*kephale*) Kościoła lokalnego, czego domaga się kościelna *communio*. Zgodnie z tradycją Wschodu i Zachodu świeccy, mężczyźni i kobiety, osoby życia konsekrowanego oraz duchowni – wszyscy mają udział w różnych formach służby i w różnych zadaniach, realizowanych w diecezji i w parafiach.

21. Charyzmaty członków wspólnoty mają swe źródło w Duchu Świętym i ukierunkowane są na dobro wszystkich. Fakt ten rzuca światło na wymagania i na granice autorytetu w Kościele. Nie może on prowadzić ani do bierności, ani do zastępowalności funkcji, ani też do zaniedbań czy panowania jednych nad drugimi. Wszystkie charyzmaty i posługi w Kościele ogniskują się wokół urzędu biskupa, pozostającego w służbie *communio* Kościoła. Wszyscy powołani są do odnowy w sakramentach przez Ducha Świętego, a tym samym do odpowiadania w ciągłym nawracaniu (*metanoia*), by w ten sposób zachowywać *communio* w prawdzie i miłości.

2. Płaszczyzna regionalna

22. Ponieważ Kościół sam siebie objawia jako katolicki w *synaxis* Kościoła lokalnego, musi objawić tę katolickość prawdziwie w *communio* z innymi Kościołami, wyznającymi tę samą wiarę apostołską i dzielącymi te same podstawowe struktury kościelne, wspólne ich wzajemnej odpowiedzialności za posłannictwo w danym regionie (*Dokument z Monachium* III, 3 i *Dokument z Valamo*, nr 52 i 53). *Communio* między Kościołami znajduje swój wyraz w święceniach biskupich. Święcenia te zgodnie z porządkiem kanonicznym udzielane są w obecności trzech albo więcej biskupów, albo przynajmniej dwóch (por. Nicea I, kan. 4), w imieniu kolegium biskupów i ludu Bożego; urząd ten otrzymywany jest od Ducha Świętego w sukcesji apostołskiej przez nałożenie rąk.

Jeśli dokonuje się to w zgodności z kanonami, to zapewnione jest nie tylko *communio* między Kościołami w prawdziwej wierze, w sakramentach i w życiu kościelnym, lecz także żywe *communio* z minionymi pokoleniami.

23. Taka skuteczna *communio* między wieloma Kościołami lokalnymi, które są Kościołami katolickimi w określonym miejscu, urzeczywistnia się w pewnych praktykach: przez udział biskupów sąsiedniej diecezji w święceniach biskupich w danym Kościele lokalnym, zapraszanie biskupa innego Kościoła do koncelebracji *synaxis* w Kościele lokalnym, zapraszanie wiernych z innych Kościołów do udziału we wspólnocie eucharystycznego stołu, wymianę listów z okazji święceń czy udzielanie materialnego wsparcia.

24. Zaakceptowany na Wschodzie i Zachodzie kanon wyraża stosunek między Kościołami lokalnymi regionu: biskupi każdej prowincji (*ethnos*) muszą uznawać tę, która spośród nich jest pierwsza (*protos*), i uważać ją za swą głowę (*kephale*) oraz nie czynić niczego ważnego bez jej zgody (*gnome*); każdy biskup powinien czynić tylko to, co dotyczy jego własnej diecezji (*paroikia*) i należącego do niej obszaru. Ale pierwszy (*protos*) nie może nic czynić bez zgody wszystkich. W taki sposób zachowywana jest zgodna jedność (*homonoia*) i Bóg wychwalany jest przez Pana w Duchu Świętym (*Kanon Apostolski*, 34).

25. Norma ta, występująca w tradycji kanonicznej w różnej postaci, ma zastosowanie w stosunkach między biskupami regionu, prowincji czy patriarchatu. Jej praktyczne zastosowanie można znaleźć na synodach czy soborach prowincjalnych, regionu bądź patriarchatu. W fakcie, że struktura synodu regionalnego zawsze ma charakter biskupi/episkopalny, choć mogą być włączeni do niego inni członkowie Kościoła, manifestuje się istota autorytetu synodalnego. Tylko biskupi mają bowiem głos decydujący. Autorytet synodu opiera się na istocie samego urzędu biskupiego i uwidacznia kolegialną naturę urzędu biskupiego w służbie *communio* Kościoła.

26. Synod (czy sobór) jako taki skupia wszystkich biskupów regionu. Kieruje się zasadą konsensu i jednomyślności (*homonoia*), czego wyrazem jest koncelebacja eucharystyczna, włączona do końcowej doksologii wcześniej wspomnianego 34. Kanonu Apostolskiego.

Pozostaje jednak faktem, że każdy biskup jest sędzią w swej pastoralnej trosce i odpowiada przed Bogiem za sprawy swojej diecezji (por. Cyprian, *Ep.* 55,21); jako strażnik katolicyzmu swojego Kościoła lokalnego zawsze musi się troszczyć o zachowywanie katolickiego *communio* z innymi Kościołami.

27. Wynika z tego, że synod regionalny czy sobór (regionalny) nie ma autorytetu nad innymi regionami. Niemniej wymiana informacji i doradztwo między przedstawicielami synodów stanowi manifestację nie tylko katolicyzmu, ale też wszelkiej braterskiej pomocy i miłości, które winny być regułą między wszystkimi Kościołami lokalnymi ku wspólnemu pożytkowi. Każdy biskup jest odpowiedzialny za cały Kościół razem ze swoimi współbraćmi w jednym i tym samym posłannictwie.

28. Tym sposobem pewne prowincje kościelne doprowadziły do umocnienia części wspólnej odpowiedzialności. Był to jeden z czynników, który w historii naszych Kościołów doprowadził do powstania patriarchatów. Synody patriarchalne rządzą się tymi samymi zasadami eklezjologicznymi i tymi samymi normami kanonicznymi co synody prowincjalne.

29. W późnych wiekach zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie rozwinęły się pewne nowe formy *communio* między Kościołami lokalnymi. Na Wschodzie powstały nowe patriarchaty i Kościoły autokefaliczne, w Kościele łacińskim zaś wykształcił się szczególny rodzaj zgromadzenia biskupów – konferencje biskupów. Z eklezjologicznego punktu widzenia należy w nich widzieć nie tyle czysty podział administracyjny, ile wyraz kościelnego ducha *communio* respektujący różnorodność ludzkiej kultury.

30. Niezależnie od kształtu i kanonicznych regulacji owych form regionalna synodalność faktycznie pokazuje, że Kościół Boży nie opisuje *communio* osób czy Kościołów lokalnych niezależnie od ich ludzkich korzeni. Ponieważ jest on wspólnotą zbawienia i ponieważ to zbawienie jest „przywróceniem stworzenia” (por. Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom*, 1,36,1), obejmuje on osoby ludzkie ze wszystkim, co związane jest z ludzką rzeczywistością jako stworzoną przez Boga. Kościół nie jest czystym zbiorem indywidualiów; składa się ze wspólnot z różnych kultur, historii i struktur społecznych.

31. W łączności Kościołów lokalnych na płaszczyźnie regionalnej katolickość jawi się w swym prawdziwym świetle. Jest ona wyrazem zbawienia „teraz” nie w niezróżnicowanym świetle, ale w ludzkości, stworzonej przez Boga, który też przychodzi, aby ją zbawić. W tajemnicy zbawienia ludzka natura przyjęta jest nie tylko w swej pełni, ale też zbawiona od tego, co spowodował grzech samowystarczalności, dumy, nieufności wobec innych, agresywności, zazdrości, obłudy i nienawiści. Kościelna *koinonia* jest darem, przez który cała ludzkość złączona jest w duchu zmartwychwstałego Pana. Ta stworzona przez Ducha jedność daleka jest od uniformizacji, a wołając o różnorodność i odrębność, strzeże jej, a nawet w pewien sposób ją faworyzuje.

3. Płaszczyzna powszechna

32. Każdy Kościół lokalny pozostaje w *communio* nie tylko z sąsiednimi Kościołami, ale i ze wszystkimi istniejącymi dziś Kościołami lokalnymi oraz z Kościołami, które były od początku i które będą w przyszłości, a także z Kościołem, który jest już w chwale. Zgodnie z wolą Chrystusa Kościół jest jeden i niepodzielony, zawsze i wszędzie ten sam. Obie strony wyznają zgodnie z niceo-konstantynopolitańskim *credo*, że Kościół jest jeden i że jest on katolicki. Katolickość Kościoła obejmuje nie tylko różnorodność ludzkich wspólnot, lecz także jego fundamentalną jedność.

33. Toteż jest oczywiste, że we wszystkich Kościołach lokalnych wyznawana i przeżywana jest jedna i ta sama wiara, sprawowana jest ta sama Eucharystia oraz jeden i ten sam urząd apostołski musi być urzeczywistniany we wszystkich wspólnotach. Kościół lokalny nie może zmienić wyznania wiary, które zostało sformułowane na soborach ekumenicznych, chociaż Kościół zawsze „winien dawać właściwe odpowiedzi na nowe problemy na podstawie Pisma Świętego, w zgodności oraz istotnej ciągłości z wcześniejszymi orzeczeniami dogmatycznymi” (*Dokument z Bari*, 29). Podobnie Kościół lokalny nie może zmienić żadnego istotnego punktu czy formy urzędu przez jednostronną decyzję i żaden Kościół nie może sprawować Eucharystii w zamierzonym odłączeniu się od innych Kościołów lokalnych, nie czyniąc przy

tym poważnego uszczerbku dla kościelnej *communio*. We wszystkich tych rzeczach szkodziłoby się samej *communio*, a więc samemu bytowi Kościoła.

34. Z powodu *communio* wszystkie Kościoły regulują przez kano-ny szczegółowe kwestie dotyczące Eucharystii i innych sakramentów, urzędu i święceń oraz przekazywania (*paradosis*) nauki (*didaskalia*) wiary. Jest jasne, dlatego w tym zakresie potrzebne są reguły kanoniczne i normy dyscyplinarne.

35. Gdy w historii pojawiły się poważne problemy, dotyczące po-wszechniej *communio* między Kościołami albo odnoszące się do au-tyentycznej wykładni wiary czy do urzędów w skali całego Kościoła albo do wspólnej dyscypliny, która wymaga wierności Ewangelii, zawsze szukano rozwiązań w soborach ekumenicznych. Sobory te były so-borami ekumenicznymi, ponieważ gromadziły biskupów zgodnie ze starożytnym porządkiem (*taxis*) ze wszystkich regionów, a w szcze-gółności pięciu wielkich stolic: Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Były soborami ekumenicznymi także dlatego, że ich uroczyste orzeczenia dogmatyczne i ich wspólne sformułow-ania wiary, szczególnie w punktach krytycznych, zachowują ważność dla wszystkich Kościołów i wszystkich wiernych wszystkich czasów i wszystkich miejsc. Postanowienia soborów ekumenicznych pozosta-ją normatywne.

36. Historia soborów ekumenicznych pokazuje, co można uwa-żać za ich szczególną charakterystykę. Temat ten w naszym przyszłym dialogu musi być dalej przedmiotem studiów z uwzględnieniem roz-woju struktur kościelnych, jaki się dokonał w ostatnich stuleciach na Wschodzie i Zachodzie.

37. Ekumeniczność rozstrzygnięć soborowych uznaje się w wy-niku procesu recepcji, trwającego krócej czy dłużej, którego podmio-tem jest lud Boży jako całość; przez refleksję, rozróżnianie, dyskusję i modlitwę rozpoznaje się jedną wiarę apostołską Kościołów lokal-nych, która zawsze była ta sama i której nauczycielami (*didaskaloi*) i strażnikami są biskupi. Ten proces recepcji znajduje odmienne wy-jaśnienie na Wschodzie i Zachodzie zgodnie z ich kanonicznymi tra-dycjami.

38. Dlatego soborowość czy synodalność nie wyczerpuje się w zgromadzonych biskupach. Obejmuje ona także ich Kościoły. Pierwsi są nosicielami wiary i dają wyraz wiary ostatnim. Rozstrzygnięcia biskupów muszą zostać przyjęte w życiu Kościoła, szczególnie w jego życiu liturgicznym. Każdy tak przyjęty sobór ekumeniczny jest zatem w pełnym i właściwym sensie manifestacją *communio* całego Kościoła i pozostaje w jego służbie.

39. Inaczej niż synody diecezjalne i regionalne sobór ekumeniczny nie jest „instytucją”, której częstotliwość może być regulowana przez kanony; jest raczej „wydarzeniem”, *kairos*, inspirowanym przez Ducha Świętego, który prowadzi Kościół, do zrodzenia instytucji, jakich ten potrzebuje i jakie odpowiadają jego istocie. Owa harmonia między Kościołem a soborami jest tak głęboka, że nawet po podziale, jaki nastąpił między Wschodem i Zachodem, uniemożliwiającym odbywanie soborów ekumenicznych w ścisłym sensie tego słowa, obydwie Kościoły nadal zwoływały sobory, ilekroć miały miejsce poważne kryzysy. Owe sobory gromadziły biskupów Kościołów lokalnych w *communio* z siedzibą rzymską albo, choć w inny sposób rozumianą, z siedzibą w Konstantynopolu. Ta sytuacja, która zmuszała obie strony chrześcijaństwa do zwoływania własnych soborów, utrwałała niezgodę, przyczyniając się tym samym do wzajemnego oddalania. Należy znaleźć sposoby na przywrócenie jedności ekumenicznego konsensu.

40. W pierwszym tysiącleciu powszechna *communio* Kościołów podtrzymywana była przez braterskie stosunki między biskupami. Te stosunki między samymi biskupami i każdego z nich z *protoi* w kanonicznym porządku (*taxis*), a także między samymi *protoi*, poświadczone przez starożytny Kościół, żywiły i umacniały kościelną *communio*. Źródła historyczne wskazują na konsultacje, listy i apelacje do głównej siedziby, szczególnie do Rzymu, w żywy sposób wyrażające solidarność, którą stworzyła *koinonia*. Kanoniczne środki jak wpisy imion biskupów głównych siedzib do dyptychów oraz przekazywanie wyznania wiary innym patriarchom z okazji wyboru są konkretnym wyrazem *koinonii*.

41. Obie strony są zgodne, że ów kanoniczny *taxis* uznawany był przez wszystkich w czasach niepodzielnego Kościoła. Zgodne są

one co do tego również, że Rzym jako Kościół, zgodnie ze zdaniem św. Ignacego Antiocheńskiego (*Do Rzymian, Prolog*), przewodząc w miłości, włączony był do *taxis* na pierwszym miejscu i dlatego też biskup Rzymu był pierwszym wśród patriarchów. Nie są jednak zgodne w interpretacji historycznych dokumentów z tego czasu co do prerogatyw biskupa Rzymu jako *protos*, co różnie interpretowano już w pierwszym tysiącleciu.

42. Soborowość w płaszczyźnie powszechnej, sprawowana na ekumenicznych soborach, niesie ze sobą aktywną rolę biskupa Rzymu jako *protos* biskupów głównych siedzib, w konsensie zebranych biskupów. Chociaż biskup Rzymu w pierwszych wiekach nie zwoływał soborów ekumenicznych i im osobiście nie przewodził, był jednak silnie włączony w proces znajdowania rozstrzygnięć poprzez sobór.

43. Prymat i soborowość są wzajemnie od siebie zależne. Dlatego prymat należy rozpatrywać na różnych płaszczyznach życia Kościoła, lokalnej, regionalnej i powszechnej, zawsze w kontekście soborowości, a soborowość zawsze w kontekście prymatu.

Odnośnie do prymatu na różnych płaszczyznach chcemy potwierdzić następujące punkty:

1. Prymat na wszystkich płaszczyznach jest praktyką, która silnie opiera się na tradycji kanonicznej Kościoła.
2. Podczas gdy fakt prymatu na płaszczyźnie powszechnej akceptowany jest przez obydwie strony – przez Wschód i Zachód, istnieje różnica w rozumieniu sposobu, w jaki powinien on być sprawowany, a także w sposobie jego biblijnego i teologicznego uzasadnienia.

44. W ciągu historii zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie uznawano – przynajmniej do IX wieku – zawsze w kontekście soborowości, odpowiednio do warunków czasu, za *protos* czy *kephale* na wszystkich ustalonych kościelnych płaszczyznach wiele prerogatyw: lokalnie dla biskupa jako *protos* swojej diecezji w odniesieniu do jego kapłanów i jego ludu; regionalnie dla *protos* każdej metropolii w odniesieniu do biskupów jego prowincji oraz dla *protos* każdego z pięciu Patriarchatów w odniesieniu do metropolitów danego obszaru; i wreszcie powszechnie dla biskupa Rzymu jako *protos* wśród patriarchów. To

rozdzielenie płaszczyzn nie pomniejsza sakramentalnej równości każdego biskupa czy katolickości każdego Kościoła lokalnego.

45. Należy jeszcze dogłębnie przestudiować zagadnienie roli biskupa Rzymu w *communio* ze wszystkimi Kościołami. Co jest szczególną funkcją biskupa „pierwszej siedziby” w eklezjologii *koinonii* i z uwzględnieniem tego, co już zostało powiedziane w tym *Dokumencie* na temat soborowości i autorytetu? Jak nauka o prymacie powszechnym I i II Soboru Watykańskiego powinna być rozumiana i przeżywana wobec kościelnej *praxis* pierwszego tysiąclecia? Są to pytania decydujące dla naszego dialogu i dla naszej nadziei w przywrócenie pełnej *communio* między nami.

46. My, członkowie Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, jesteśmy przekonani, że niniejszy *Dokument* o kościelnej *communio*, soborowości i autorytecie przedstawia pozytywny i znaczący postęp w naszym dialogu oraz daje mocną podstawę do przyszłej dyskusji nad zagadnieniem prymatu w płaszczyźnie powszechnej. Jesteśmy świadomi, że jest jeszcze wiele trudnych kwestii do wyjaśnienia, ale żywimy nadzieję, że wspierani jesteśmy przez modlitwę Jezusa: „Aby wszyscy stanowili jedno... aby świat uwierzył” (J 17,21) i w posłuszeństwie Duchowi Świętemu możemy się opierać na osiągniętej już zgodności. Jeszcze raz potwierdzamy i wyznajemy jednego Pana, jedną wiarę, jeden chrzest (Ef 4,5) i czcimy Tego, który nas zgromadził – Boga w Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Tłum. z niemieckiego Rafał Kupiszewski

Rafał Kupiszewski, absolwent Wydziału Teologicznego Akademii Teologii Katolickiej (specjalność: teologia ekumeniczna i porównawcza – 1988), autor kilkudziesięciu publikacji (artykuły, recenzje, tłumaczenia, artykuły publicystyczne, noty) z zakresu teologii i literaturoznawstwa, pracownik Biblioteki Narodowej w Warszawie.

RECENZJE
I SPRAWOZDANIA

KS. JERZY SZYMIK, *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później*, Lublin 2011, ss. 172.

Prezentowana książka ukazała się nakładem Wydawnictwa KUL z Lublina. Jej autorem jest znany i ceniony nie tylko w kręgach lubelskiej uczelni imienia Jana Pawła II, ale także w innych ważnych ośrodkach uniwersyteckich w Polsce i poza jej granicami, śląski Ksiądz, Teolog, Profesor i Poeta. Jego fachowość w różnych obszarach jego oddziaływania na innych podkreśla fakt, że od 2004 roku jest członkiem Papieskiej Komisji Teologicznej.

We wprowadzeniu Autor wyjaśnia genezę swojej książki, którą skomponował jako wyraz hołdu dla swojego naukowego i duchowego Mistrza – a chodzi o ks. prof. bpa Alfonsa Nossola. Ta dedykacja zawiera się nie tylko w przedstawionej treści, ale także w samym tytule publikacji. Odwołuje się on bowiem do dwóch książek Księdza Biskupa: *Teologia na usługach wiary* (1978) i *Teologia bliższa życiu* (1984). Obie miały ogromny wpływ na ks. Szymika i jak sam przyzna, „radykalnie zmieniły jego rozumienie teologii i ukształtowały model jej uprawiania po dziś dzień”. Teologia ma więc podwójne zadanie – służyć wierze i być bliska życiu. Mimo zatem zmieniającej się problematyki, wyzwań, języka, szeroko rozumianej kultury teologia musi być aktywnie obecna we współczesnym nurcie życia, a przez to służyć wierze i człowiekowi, a dokładniej człowiekowi, który poszukuje wiary. Najważniejsza lekcja, jaką ks. Szymik wyniósł ze „szkoły Nossolowej”, to przekonanie, że teologia jest dla człowieka nieodzowna, bo nasycza jego życie wiarą refleksyjną i reflektującą nad sobą – nauką wiary (s. 12).

Zbiór rozpraw i esejów zaprezentowany czytelnikowi stanowi w pewnym sensie kontynuację wspomnianych książek bpa Nossola – przede wszystkim pod względem modelu uprawiania teologii. Jedenaście artykułów, które już wcześniej były publikowane, zostało ponownie zredagowanych i podzielonych na trzy części: *Pro-Logos*, *Dia-Logos* i *Epi-Logos*.

Co oznacza taki podział? Można go przetłumaczyć i wyjaśnić jako rozumny, refleksyjny i chrystocentryczny model uprawiania teologii. Stąd w pierwszej części Autor przybliżył nam zagadnienia metateologiczne, czyli rozumienie teologii i jej miejsca na mapach współczesności. W drugiej dotyka zagadnień teocentrycznych, a zaprezentowane tu artykuły stają się swoistą rozmową o Bogu i złączoną z Nim rozmową o człowieku. Natomiast trzecia część zajmuje się tematami chrystologicznymi, a nawet chrystocentrycznymi z ich przełożeniem na etykę i estetykę. Jak to zaznacza Autor, dzieje się to bez jakiegos zagrożenia dla teocentryzmu.

Ksiądz Szymik, stawiając pytanie: „Jaka teologia dzisiaj?“, otwiera zbiór trzech artykułów, w których stara się nakreślić i przybliżyć relację „wiara – rozum” w akcie poznania teologicznego. Jego zdaniem, prawdziwa teologia nie zrodziła się z pytań teoretycznych, lecz z bardzo egzystencjalnych, a mianowicie np. dotyczących znaczenia życia, nieuniknioności śmierci, źródeł prawdziwego szczęścia czy przyczyn cierpienia. Pełnej odpowiedzi na te zagadnienia nie daje droga czysto intelektualna, dlatego konieczne jest skierowanie się ku rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Pisząc w kolejnym artykule na temat teologii w Polsce, przedstawia jej charakterystyczne cechy, wskazuje na jej specyfikę w kraju nad Wisłą oraz zastanawia się nad jej przyszłością na podstawie perspektywy wynikającej z jej aktualnego rozwoju. Tradycyjne rozumienie teologii jako *scientia fidei* w polskim ujęciu zostało skojarzone z procesem „rozmowy”, która wskazuje na żywą relację człowieka do Boga. Zawiera ona w sobie także dynamiczne elementy kerygmataczne, ewangelizacyjne i duszpasterskie.

W trzecim artykule pojawia się specyficzne spojrzenie ks. Szymika na teologię wyniesione z jego „małej Ojczyzny”, ze Śląska. Oparte jest ono na głęboko przeżywanej tajemnicy Wcielenia, które przy całym swoim „umiejscowieniu” historycznym wskazuje na jego uniwersalny wymiar dotyczący każdego czasu, miejsca i ludzi. To, co śląskie w teologii – według Autora – to przede wszystkim poczucie kościelności, pobożności i porządku, które rozwija się w przestrzeni wielokulturowości.

Druga część książki zawiera także trzy artykuły, w których Autor zasadniczo pochyła się nad sylwetką Ojca Świętego Benedykta XVI i jego teologią. Przytacza ciekawe zdanie niemieckiego dziennikarza Petera Seewalda, mówiące, że ten papież jest prawdopodobnie „najbardziej nienawidzonym człowiekiem w świecie”. Dlaczego? Wydaje się, że w ostatecznym rozrachunku – jak to wskazuje tytuł tego artykułu – „chodzi o Boga”. Chrystus staje się wielkim znakiem sprzeciwu dla współczesnego świata. Dla Benedykta XVI priorytetem jest więc uobecnianie Boga w świecie i dawanie ludziom dostępu do Niego. Nie mamy nic większego do dania siostram i braciom niż pokorna pomoc w drodze ku Bogu – powie papież (s. 60).

W następnym artykule dotyczącym charakterystyki teologii w ujęciu Benedykta XVI podkreślone jest jego fundamentalne oparcie się na Bogu, który jest Miłością – *Deus-caritas*. W centrum całej rzeczywistości znajduje się taki właśnie Bóg – kochający swoje stworzenie miłością wypływającą z Jego Istoty. W miłości zawiera się dzieło stworzenia, odkupienia i odnowienia przyjmującego kształty przeobstwienia. Za tym wszystkim tak naprawdę tęskni serce człowieka i tego oczekuje całe stworzenie.

Trzecia wypowiedź skupia się na zagadnieniu Bożego ojcostwa w kontekście współczesnego kryzysu etosu ojca (s. 79). Jest to z pewnością jedno z najbardziej odczuwalnych następstw modernizmu, który skierował człowieka na drogę odrzucenia wiary, a w konsekwencji wepchnął go w objęcia beznadziei. Tymczasem jedyną miarą ludzkiego ojcostwa może być ojcostwo samego Boga. Wskazuje na to sam Jezus w słowach „Bądźcie (...) doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Tę miarę można osiągnąć poprzez naśladowanie synostwa Jezusa Chrystusa, w którym stajemy się przybranymi dziećmi Bożymi (s. 88).

Ostatnia części publikacji skupia się na teologii jako chrystologii, a więc nauce i wiedzy ukierunkowanej na tajemnicę, w której Syn Boży stał się człowiekiem – dla nas i dla naszego zbawienia. Tę część otwiera artykuł poświęcony zjawisku ponowoczesnej rozpaczki świata i poszukiwaniu dla niej lekarstwa w nadziei, którą przynosi Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie. Odrzucenie Boga przez współczesnych ludzi

w imię nowoczesnego humanizmu prowadzi w konsekwencji do zaniegowania najważniejszego argumentu przemawiającego za wyjątkową godnością człowieka i posiadaniem przez niego niezbywalnych praw (np. do życia). Człowiek może odnaleźć utraconą nadzieję, tylko powracając do źródła swojej egzystencji – do Boga, który jest jednocześnie ostatecznym gwarantem praw człowieka (s. 104).

Interesująco przedstawia się kolejny artykuł z tej części, mówiący o związkach teologii, czułości i prawdy. Jako punkt wyjściowy Autor obiera sobie pytanie Pana Jezusa: „Kto się Mnie dotknął?” (Łk 8,45). „Dotyk” staje się tutaj szczególnym zachowaniem i działaniem ze strony Boga względem stworzenia, w szczególności wobec człowieka. W wydarzeniu Wcielenia Bóg chciał w sposób wyjątkowy właśnie „dotknąć” egzystencji ludzkiej – stać się jednym z nas, ludzi. W chrześcijaństwie dotyk posiada swoisty wymiar duchowy, który zmierza do przekazania człowiekowi daru zbawczej miłości Boga (s. 118).

Dopełnienie omawianej publikacji stanowią wypowiedzi ks. Szymika dotyczące m.in. świata aniołów jako stworzeń oddanych na usługi Chrystusowi. Współcześnie zauważamy, że aniołowie coraz częściej pojawiają się w przestrzeni pozareligijnej, a mianowicie w sztuce, literaturze, a nawet stają się elementem dzisiejszej komercji. Stąd ważne jest, by idąc za myślą przewodnią książki ks. Szymika, przypomnieć o właściwym miejscu angelologii na tle całości wiary chrześcijańskiej. Chodzi tu przede wszystkim o wymiar chrystocentryczny i soteriologiczny wkomponowany w całość świata powołanego do istnienia przez Boga w akcie stwórczym. Wiara w istnienie, obecność i działanie czystych duchów nadaje współczesnej teologii swoisty koloryt i stanowi pewną syntezę *fides et ratio* – odległą zarówno od materializmu, jak i od zabobonu więzi wiary i rozumu (s. 130).

W podsumowaniu omawianej książki można dojść do wniosku, że mamy do czynienia ze zbiorem artykułów, które zostały już opublikowane, a więc zabłyśły swoim oryginalnym i pierwotnym światłem na innym niebie. Autor wcale nie ukrywa tego faktu, o czym mowa jest w nocie redakcyjnej ze wskazaniem adresów bibliograficznych pierwodruków. Tym, co jednak przemawia za wartością tej publikacji, jest jej ciekawe ułożenie tematyczne i powiązanie ze sobą pewnych zagad-

nień, które na pierwszy rzut oka mogłyby się wydawać od siebie odległe. Czytając poszczególne stronicie „od wstępu do zakończenia”, możemy się przekonać o szerokości horyzontów humanistycznych, eklezjalnych i naukowych ks. prof. Szymika. Możemy dostrzec także jego wierność tej teologii, która mimo zmieniających się czasów ciągle służy wierze i jednocześnie nie traci bliskiego kontaktu z życiem codziennym.

ks. Robert Ptak SCJ

ZASADY PUBLIKOWANIA MATERIAŁÓW W CZASOPISMIEM „SYMPOZJUM”

Zasady ogólne

Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne (do 31 III), wydanie jesienne (do 30 IX).

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (Word 2007 zakładka: recenzja – statystyka wyrazów: znaki ze spacjami i przypisami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie z przetłumaczonym tytułem w języku angielskim (ok. 1200 znaków) oraz krótką notę o autorze (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail).

Recenzje książek (10-12 tys. znaków): polskojęzyczne – wydane w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”; inne – wydane w ostatnich pięciu latach.

Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów – 10-12 tys. znaków.

Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalisty z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty dopuszczane są do publikacji.

W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

Przygotowanie tekstów do publikacji:

Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.

Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.

Przykłady opisów bibliograficznych

Książki:

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. ...

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism:

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. ...

W. HRYNIEWICZ, *Dziś i jutro ekumenicznej nadziei*, „Biuletyn Ekumeniczny” 13 (1984) nr 4, s. ...

Hasło z encyklopedii, słownika:

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. ...

Dzieło cytowane wcześniej/ autor cytowany wcześniej:

L. BALTER, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. ...

Cytowanie stron internetowych:

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitałki); tamże (antykwą); dz. cyt. (kursywa).

Materiały do publikacji w czasopiśmie „Sympozjum” oraz korespondencję należy kierować na adres:

„Sympozjum”
32-422 Stadniki 81

oraz drogą elektroniczną:

sympozjum@scj.pl

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./fax: 12 290 52 98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: ESUS Druk Cyfrowy, Poznań 2012