

Warszawskie Studia Teologiczne

O. Aldino Cazzago

Paolo VI: la santità come „dramma di amore” 6
Paul VI: holiness as a “drama of love” 6

Ks. Ireneusz Celary

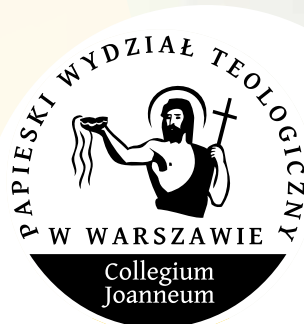
**Überlegungen zum Mystagogiebegriff
in ausgewählten Schriften von Karl Rahner** 42
*Reflections on the concept of mystagogy in selected writings
by Karl Rahner* 42

Ks. Jerzy Szymik

Delectatio et decor ordinis. O teologii Jacka Salija 56
*“Delectatio et decor ordinis”. About the Theology
of Jacek Salij OP* 56

Călin Săplăcan

Penser la fraternité 124
Thinking fraternity 124



**Warszawskie ■
Studia ■
Teologiczne ■**

Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

PAPIESKI
WYDZIAŁ
TEOLOGICZNY
Warszawa 2019

Rada Naukowa

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

Redakcja

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki (redaktor naczelny)
ks. dr Piotr Burgoński, ks. dr Andrzej Persidok (członkowie redakcji)
ks. dr Janusz Stańczuk (sekretarz naukowy)

Redakcja językowa

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

Korekta

mgr Dorota Oleszczak

Projekt okładki, typografia

Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

ISSN 0209-3782

Nakład 300 egz.

Adres wydawcy

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Joanneum
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
www.pwtw.pl

Redakcja

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

Skład, druk i oprawa:

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

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych” stanowi wersja drukowana



STUDIA TEOLOGICZNE



Słowa kluczowe: Paweł VI, Sobór Watykański II, Kościół katolicki, świętość

Keywords: Paul VI, Second Vatican Council, the Catholic church, holiness

O. Aldino Cazzago

L'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA (SEDE DI
BRESCIA), ITALIA

ORCID: 0000-0003-1865-2237

PAOLO VI: LA SANTITÀ COME «DRAMMA DI AMORE»

Il 40° anniversario della morte di Paolo VI cade nell'anno in cui la Chiesa lo ha iscritto per sempre nella lunga schiera di santi proposti al culto pubblico, alla imitazione e alla richiesta della loro intercessione per la vita di ogni fedele. Dopo anni di oblio, non certo per colpa dei suoi successori¹, la figura e gli insegnamenti di Paolo VI tornano ad offrire tutta la loro ricchezza e la loro carica profetica alla Chiesa e a tutti coloro che desiderano conoscere la sua persona e il suo pensiero. Prima di entrare nel vivo del tema, vorremmo offrire qualche spunto per meglio collocare l'opera e il magistero di Paolo VI nei riguardi della santità.

IL CONTESTO STORICO

«Parlando in generale della presa che il Concilio ha fatto e fa sulla mentalità e sulle coscienze, direi che non è priva di senso la nota battuta: c'è chi è ancora fermo al Vaticano I e c'è chi è già passato al Vaticano III» (Pellegrino 1979, p. 28).

¹ Nell'enciclica *Redemptor hominis* (n. 4) Giovanni Paolo II ha definito Paolo VI «mio grande predecessore e insieme vero padre» ("Enchiridion Vaticanum", EDB, Bologna 1990, vol. 6, n. 1176; cfr M. CAPRIOLI, 1997).

Erano trascorsi poco più di dieci anni dalla fine del Concilio, quando il Cardinale Michele Pellegrino rispondeva con le parole sopra citate al professor Giuseppe Lazzati che lo intervistava.

Chi conosce la riflessione post conciliare di Paolo VI², sa che a grandi linee anch'egli aveva previsto la medesima situazione e questo già ad una settimana dalla conclusione dei lavori conciliari. Nell'udienza generale di mercoledì 15 dicembre 1965 egli si soffermò ad illustrare gli atteggiamenti a cui il «post-Concilio» avrebbe potuto dar vita. Il primo era quello di coloro che

«pensano di ritornare, a Concilio finito, come prima; di rientrare nelle abitudini religiose e morali anteriori al Concilio, e forse non già per il valore di tali abitudini; molte, moltissime anzi, delle quali sono e saranno da conservare e da difendere, perché facenti parte o del “deposito della fede”, inalienabile e irreformabile, o perché costituenti il patrimonio genuino e prezioso d'una tradizione cattolica, che sarebbe stolto e irriverente cambiare o dissipare; ma per la tranquillità, per la pigrizia; per il riposo, che quelle abitudini di prima sembrano concedere e garantire. Questo stato d'animo non sarebbe conforme allo spirito rinnovatore del Concilio e non sarebbe degno di figli fervorosi e intelligenti della Chiesa. Non quindi il nostro» (Paolo VI, 1965, p. 1116).

Il secondo, «opposto», definito come «conciliarismo», non era da intendersi, però, nell'ottica della teoria che definiva l'autorità del Concilio superiore a quella del pontefice, ma come lo

«stato d'animo di coloro che vorrebbero “mettere in discussione” permanente verità e leggi ormai chiare e stabilite, continuare il processo dialettico del Concilio, attribuendosi competenza e autorità di introdurre criteri innovatori proprii, o sovvertitori, nell'analisi dei dogmi, degli statuti, dei riti, della spiritualità della Chiesa cattolica, per uniformare il suo pensiero e la sua vita allo spirito dei tempi» (*Ibidem*, p. 1117).

Qual era allora secondo Paolo VI l'atteggiamento corretto da avere nei confronti del Concilio? E ancora prima, che cosa rappresentava il Concilio nella vita

2 Se non diversamente indicato, i testi di Paolo VI riportati sono tratti da *Insegnamenti di Paolo VI*, 1963-1979.

I rimandi ai volumi seguiranno sempre la seguente modalità: il genere di discorso, la data, il numero romano del volume degli *Insegnamenti* e la pagina. I corsivi inseriti nei testi del pontefice sono nostri.

della Chiesa? Alle seconda domanda egli rispondeva che il Concilio «di natura sua, è un fatto che deve durare», perché

«se davvero esso è stato un atto importante, storico e, sotto certi aspetti, decisivo per la vita della Chiesa, è chiaro che noi lo troveremo sui nostri passi ancora per lungo tempo; ed è bene che sia così. Il Concilio non è un evento effimero e passeggero, come tanti eventi sono nella cronaca della Chiesa e del mondo; è un evento che prolunga i suoi effetti ben oltre il periodo della sua effettiva celebrazione. Deve durare, deve farsi sentire, deve influire sulla vita della Chiesa, e cioè sulla nostra, se davvero noi vogliamo essere buoni e fedeli membri della Chiesa stessa» (ibidem, p. 1116).

Da queste considerazioni è facile dedurre quale sarebbe dovuto essere l'atteggiamento che bisognava coltivare nei confronti degli insegnamenti conciliari:

«l'atteggiamento buono, quello che i fedeli della Chiesa devono oggi assumere rispetto al Concilio, non è quello di "mettere in discussione", cioè di mettere in dubbio e sotto inchiesta le cose, che esso ci ha insegnate, ma quello di metterle in pratica; di studiarle, di capirle, e di applicarle nel contesto effettivo della vita cristiana. Se questo mancasse, a che cosa sarebbe servito il Concilio? Questo significa che il periodo Post-conciliare è importantissimo; e se il Concilio impegnava direttamente i Padri conciliari, cioè la Gerarchia avente autorità di magistero e di governo, il post-Concilio impegna tutti e ciascuno, Clero e Fedeli» (ibidem, p. 1117).

Come sappiamo, a fianco di coloro che si impegnarono a studiare, a capire e a mettere in pratica «le cose» insegnate dal Concilio, e furono molti, anche in ambito ecclesiale ci fu chi mise in atto una sistematica contestazione di tutto ciò che aveva qualche legame con la tradizione, l'autorità e il magistero. A giudizio di costoro la tradizione non era una ricchezza ma un peso, soprattutto in campo morale, l'autorità impediva la libera espressione dei singoli e il magistero pretendeva di sostituirsi al pensiero individuale, a quello dei teologi o di qualche Chiesa locale. Nel 1969 Yves M. Congar descriveva così la situazione della Chiesa di quegli anni: «Il Santo Padre governa la Chiesa cattolica in uno dei momenti più difficili della sua storia. La Chiesa ne ha conosciuto di molti altri, ma, mai forse come oggi, viene messo tutto in discussione» (Congar, 1969, p. 63).

Dall'esterno della Chiesa la contestazione si faceva ancora più radicale. Secondo Paolo VI le varie forme di indifferenza religiosa, di ateismo e di antiteismo

traevano origine da un comun denominatore: l'asserita «impossibilità di conoscere Dio» (Paolo VI, 1970a, p. 737) e, più al fondo, della «inutilità» (Paolo VI, 1970b, p. 748)³ di Dio stesso.

Le conseguenze sociali di questi presupposti erano a tutti evidenti. Nella costruzione della civile convivenza la religione cristiana aveva fatto il suo tempo e ora una «forma più efficace, impetuosa e rivoluzionaria, [...] forma indipendente, anzi polemica nei riguardi della socialità scaturita dal Vangelo» (Paolo VI, 1075b, p. 1300) pretendeva di occuparne il posto. Una formula sintetizzava bene questo cambiamento: «Cristo sarebbe superato da Marx» (ibidem).

IL CONCILIO VATICANO II E LA VOCAZIONE UNIVERSALE ALLA SANTITÀ

Fin dai primi mesi del suo pontificato e in concomitanza con i lavori del secondo periodo del Concilio (23 settembre - 4 dicembre 1963), Paolo VI non mancò di proporre le sue riflessioni sulla santità. All'udienza generale di mercoledì 30 ottobre 1963 si espresse così:

«Questa vostra visita avviene *in giorni che sono tutti occupati dal pensiero della santità*. È questo il grande tema che rende tanto vive ed interessanti le riunioni e le discussioni del *Concilio*, è questo il tema che siamo felicemente obbligati a meditare, mentre nuove figure di uomini buoni e grandi sono da Noi beatificati e offerti alla venerazione e all'imitazione del popolo cristiano» (Paolo VI, 1963a, p. 502).

Il 3 novembre 1963 egli beatificò il sacerdote torinese Leonardo Murialdo (1828-1900) e l'1 dicembre seguente Nunzio Sulprizio (1817-1836), giovane operaio abruzzese morto a Napoli.

L'anno dopo, nell'enciclica *Ecclesiam Suam* (6 agosto 1964), egli ricordò che mentre lo «sguardo del Concilio Ecumenico Vaticano II è principalmente fissato» (Paolo VI, 1992, n. 176) sulla Chiesa, al contempo, esso «apre alla santità nuove espressioni, sveglia l'amore a diventare geniale, provoca nuovi slanci di virtù e di eroismo cristiano» (ibidem, n. 181).

Il 21 novembre 1964 i padri conciliari approvarono la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*. In uno dei primissimi commenti alla costituzione, Henri de Lubac scrisse che essa era «il frutto maggiore di questo Concilio, testo cen-

³ Si veda anche il discorso all'udienza generale del 10 ottobre 1973 (vol. XI, pp. 968-970).

trale attorno a cui gravitano tutti gli altri e nel cui spirito devono essere interpretati» (Lubac 1965, p. 6). Un lungo lavoro di riflessione teologica sulla Chiesa, avviatosi in anni precedenti, era giunto a compimento.

Il quinto capitolo, quello sulla vocazione universale alla santità, rappresentava una delle novità più interessanti dell'intero documento. Meravigliando forse qualcuno, nel 1965 il gesuita Paolo Molinari scrisse che «l'insistenza sulla vocazione di tutti i cristiani alla santità [era] la prima e forse anche la principale conclusione che si impone alle menti di quanti penetrano a fondo il significato della costituzione *De Ecclesia*» (Molinari, 1967a, p. 14)⁴.

La novità del tema fece breccia anche in molti vescovi italiani, presenti al Concilio. Per convincersi di questa affermazione è sufficiente, ad esempio, andare a rileggere le numerose lettere pastorali sulla santità e sul capitolo quinto della *Lumen gentium* che essi indirizzarono alle proprie diocesi, alcune addirittura fin dalla quaresima 1964, quando il testo della costituzione era ancora in fase di profonda risistemazione.

Nella sua lettera per la Quaresima 1966, intitolata *Credo la Chiesa*, mons. Francesco Rossi, vescovo di Tortona, scrisse che «il cuore del principale documento conciliare – la costituzione “*De Ecclesia*” – sta proprio nel capitolo quinto che tratta della “universale vocazione alla santità nella Chiesa”. *Vocazione dei laici alla santità* era, invece, il titolo della lettera che mons. Luigi Morstabilini, vescovo di Brescia, indirizzò alla sua Chiesa per la Quaresima dello stesso anno. Parlando del capitolo quinto della *Lumen gentium* egli si esprime così: «È la prima volta che la Chiesa interviene con un documento così solenne a parlare esplicitamente della chiamata di tutti gli uomini alla santità. [...] la stragrande maggioranza dei laici, a causa dell'ignoranza e dei pregiudizi, non solo non crede di essere chiamata alla santità, ma nemmeno la ritiene possibile». A suo parere parte delle responsabilità di questa situazione era da additarsi anche alle modalità con cui nelle omelie essa veniva presentata. Egli definiva, poi, la santità come «il compimento della volontà di Dio con perfezione, con costanza, per amore». La santità allora non è «non avere peccati sulla coscienza» perché è la «grazia che rende santi, e non l'assenza di colpe». La grazia non è qualcosa di statico perché è «vita e, come ogni forma di vita, è movimento, è crescita, è operazione». Nel mondo il laico è chiamato a santificarsi «mediante esercizio dei suoi doveri professionali, qualunque essi siano» e non «nonostante i doveri del proprio stato»⁵.

4 In una successiva pubblicazione l'affermazione era ancora più netta: «Il cuore di questa costituzione [...] è il tema della vocazione degli uomini alla santità» (cfr P. Molinari, 1967b, p. 13).

5 Per un primo approccio a queste lettere rinviamo ad un nostro precedente contributo: A. CAZZAGO, 2015, pp. 27-50.

A partire dal 1968 e per alcuni anni successivi, nelle lettere pastorali dei vari presuli italiani, il tema della universale vocazione alla santità scomparì per essere sostituito dal tema della Chiesa che cominciava ad essere oggetto di forti contestazioni sia ad *intra* che ad *extra*. «Crisi» era il termine che veniva associato ai vari ambiti della vita cristiana: crisi della Chiesa in quanto istituzione, crisi della morale, crisi della teologia, crisi della coscienza, ecc.⁶.

Pur in questa difficile situazione, Paolo VI continuò a rilanciare a tutta la Chiesa il vero fine della vita cristiana: la santità e la chiamata ad essa per tutti i cristiani. Il tema della santità non fu un tema marginale del suo ministero apostolico e di guida della Chiesa. Come disse già durante l'udienza generale del 7 luglio 1965, «l'esortazione alla santità della vita è la sintesi più semplice e più alta del magistero pastorale» (Paolo VI, 1965b, p. 980).

Fin dall'*Angelus* del 1° novembre 1966 egli ricordò che sulla «vocazione universale alla santità [...] il Concilio ci ha dato solenni insegnamenti» (Paolo VI, 1966a, p. 967). Lo stesso concetto venne ribadito in apertura della lettera apostolica *Sanctitatis clarior* del 19 marzo 1969 quando scrisse che «l'appello alla santità» andava «ritenuto come specialissimo compito dello stesso magistero conciliare e come sua ultima finalità» (Paolo VI, 1982, n. 847). L'udienza generale di mercoledì 14 luglio 1971 fu l'occasione per ribadire la stessa verità:

«Ancora una volta, Noi ci domandiamo quale linea di svolgimento, quale aspetto prevalente il Concilio abbia voluto imprimere alla vita cristiana. La risposta non è dubbia: il Concilio ha voluto ricordare che la vita cristiana deve essere santa» (Paolo VI, 1971a, p. 621).

La stessa cosa farà il 22 dicembre 1975 nel discorso al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana⁷ quando l'Anno Santo si stava per chiudere e durante il quale egli aveva celebrato tredici beatificazioni e sei canonizzazioni.

LA SANTITÀ: «UN DRAMMA DI AMORE»

La prolungata riflessione sulla santità di Paolo VI non si è limitata a descrivere i suoi aspetti più esteriori e facilmente osservabili, ma si è inoltrata anche in percorsi di autentica profondità teologica e dell'esperienza umana. Nel citato

6 Si veda anche PAOLO VI, 1969a, pp. 1051-1054.

7 Cfr PAOLO VI, *Discorso al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana*, vol. XIII, pp. 1543-1563.

discorso del 7 luglio 1965, che aveva come fulcro l'espressione «Siate santi in tutta la vostra condotta» (1 Pt 1, 15), egli si espresse così:

«Volendo discorrere su questa elementare, ma somma raccomandazione, potremmo chiederci due cose: quale sia il significato della parola “santità” nel linguaggio dell’Apostolo, che ce la propone; e, senza approfondire quanto la questione meriterebbe, possiamo dire semplicemente che tale significato è fecondo di non poche spiegazioni: può intendersi come uno stato di integrità, derivato dalla grazia, che autorizza a chiamare “santi” tutti i battezzati, fedeli alla loro vocazione cristiana; e può, invece, riferirsi ad una attitudine morale, tesa ad una perfezione, sempre *in fieri*, sempre progrediente verso una conformità al volere di Dio, anzi alla stessa santità di Dio: “Siate perfetti, com’è perfetto il Padre vostro celeste” (*Matth.* 5, 48), dice Gesù; e San Paolo aggiunge: “Siate imitatori di Dio, come figli carissimi” (*Eph.* 5, 1); per cui religione e santità diventano – insegna Maestro Tommaso (II-II 81, 8) – la stessa cosa, solo concettualmente distinte. Il che sembra autorizzarci a pensare la santità, sì, come cosa altissima, ma nello stesso tempo, per un cristiano, sempre doverosa e possibile» (Paolo VI, 1965b, pp. 980-981).

Nessun cristiano può, pertanto, sottrarsi a questo esplicito invito della Scrittura. Il papa poi così proseguì:

«L'esortazione, perciò, che vi rivolgiamo, non è fuori luogo, non è iperbolica; e non è anacronistica rispetto allo stile di vita, che il costume moderno impone a tutti; la santità non è cosa né di pochi privilegiati, né di cristiani dei tempi antichi; è sempre di moda; vogliamo dire è sempre programma attuale ed impegnativo per chiunque voglia chiamarsi seguace di Cristo» (ibidem, p.981)⁸.

Paolo VI offrì una delle più acute descrizioni della santità nell'omelia che tenne la domenica 22 giugno 1969, in occasione della canonizzazione della beata Giulia Billiard. Dopo aver detto che la Chiesa non crea la santità, ma la riconosce e la proclama, così soggiunse:

8 Pensieri analoghi vennero ripresi da Paolo VI nell'udienza generale del 14 luglio 1971 (cfr vol. IX, pp. 621-624), del 14 giugno 1972 (cfr vol. X, pp. 633-636), del 9 luglio 1975 (cfr vol. XIII, pp. 745-748) e all'*Angelus* dell'1° novembre 1973 (cfr vol. XI, pp. 1037-1038).

«Che cosa è la santità? Oh! quale lunga, splendida e interessante riflessione si potrebbe svolgere a questo riguardo! Quale teologia e quale psicologia! Perché il concetto di santità è uno di quelli più diffusi e più comuni sia nel linguaggio religioso che profano, da non potersi facilmente definire. Dovremo ricorrere ai suoi sinonimi per darne qualche definizione. Santità significa perfezione; e nel suo grado sommo ed assoluto, questa non si trova che in Dio. Dio è la perfezione, Dio è la santità. Nei suoi gradi relativi ad esseri limitati, quali noi siamo, dovremo dire che *la santità è la perfezione dell'uomo in ordine a Dio*; la religione, vitalmente professata con piena fedeltà, è la santità (cfr. *S. Th. II-II^{ae}*, 81, 8). E sappiamo che *questa perfezione religiosa è innanzi tutto la carità: carità che da Dio discende, e ci è comunicata*; è la grazia, la prima, la vera, l'indispensabile perfezione; la santità è a noi conferita in via ordinaria mediante un'azione sacramentale, o mediante l'effusione di divini carismi, la carità cioè emanante dallo Spirito Santo diffuso nei nostri cuori (*Rom.* 5, 5). Ed è poi *carità che sale a Dio, è la risposta dell'amore umano all'Amore di Dio*, è la santità morale, quella che ammiriamo nella pratica delle virtù cristiane, animate dalla carità, dall'amore, in cui si assomma tutta la legge morale (cfr. *Matth.* 22, 40), ed esercitate in un grado di singolare purezza e fermezza, in grado eroico, diciamo nel linguaggio canonico» (Paolo VI, 1969c, pp.442-443).

La santità è un incontro di due amori diversi nella loro origine e natura: quello di Dio verso l'uomo e quello dell'uomo verso Dio. Certo i due soggetti non stanno sullo stesso piano perché il primato dell'azione, del «dramma», come disse il pontefice, spettava a Dio. Poi egli descrisse così quel «dramma»:

«La santità è perciò un dramma di amore, fra Dio e l'anima umana; un dramma in cui il vero protagonista è Dio stesso, operante e cooperante (cfr. S. Th. I-II, 111, 2); nessuna storia è più interessante, più ricca, più profonda, più sorprendente di questo dramma; dovremmo esserne curiosi e ammiratori, come lo erano i cristiani d'una volta, sapientemente attratti dall'incanto del singolare fenomeno, che lascia intravedere qualche cosa della prodigiosa azione di Dio in una vita umana privilegiata, e fa ammirare questa stessa vita nella esplicazione delle più segrete e più belle virtualità della nostra natura animata da forze soprannaturali» (ibidem, p. 443).

Su questo «dramma di amore» Paolo VI si soffermò anche nell'udienza del 25 ottobre 1972. Dopo aver affermato che «dopo il Concilio la Chiesa ha bisogno di vita interiore», così continuò:

«Ed eccoci allora sopra il sentiero centrale delle vie della fede e della vita interiore [...]. Si tratta dell'amore che Dio per primo ha avuto per noi (1 Io. 4, 10), e che ha riversato sopra di noi in misura infinita, per via di un tragico *dramma d'amore*, la Croce, fino a giungere a stabilire dentro di ciascuno di noi e di tutta la sua Chiesa una dimora ineffabile. *Noi siamo amati, smisuratamente amati*. L'economia della grazia, quella di cui la Chiesa è sacramento, cioè segno e strumento, porta a questa rivelazione, a questa religione, a questa comunione: Dio è carità (*Ibid.* 4, 16). *Di questo ha bisogno la Chiesa: di capire sempre meglio ch'essa è amata; è sotto il cono di luce e di fuoco d'un Amore infinitamente personale ed effusivo*» (Paolo VI, 1972b, pp. 1086-1087)⁹.

LA «NOTA» DI SANTITÀ DELLA CHIESA

Fine del Concilio era anche quello di accrescere la santità della Chiesa, come disse Paolo VI il 29 settembre 1963 nel discorso di apertura del secondo periodo dei lavori¹⁰. In verità, che il Concilio dovesse polarizzarsi attorno ad un «solo tema: la santa Chiesa» (Montini, 1997, vol. III, p. 5367) il cardinale Montini lo aveva già scritto nella sua famosa lettera del 18 ottobre 1962, quando era ancora arcivescovo di Milano, al cardinale Amleto Giovanni Cicognani:

«La santa Chiesa deve essere l'argomento unitario e comprensivo di questo Concilio; e tutto l'immenso materiale preparato dovrebbe scompaginarsi intorno a questo ovvio e sublime suo centro» (ibidem).

Il 30 giugno 1963, giorno della sua incoronazione, egli affermò che «sulla terra non vi è nulla di più grande, nulla di più santo» (Paolo VI, 1963b, p. 24) della Chiesa.

9 «Il segreto del cristianesimo è l'Amore salvifico di Dio e quindi poi di Cristo, il Quale "amò me e sacrificò se stesso per me" (Gal. 2, 20). [...] L'incarnazione, il Presepio, si conclude nella Redenzione; *due misteri questi*, uno di vita, l'altro di morte, che si integrano in un solo *dramma d'Amore* (cfr. FORNARI, *Vita di Gesù Cristo*)» (*Discorso all'udienza*, 20 febbraio 1974, vol. XII, p. 185. Si veda anche il discorso all'udienza generale del 5 novembre 1975 (cfr. vol. XIII, pp. 1231-1233).

10 Cfr. PAOLO VI, *Discorso d'inizio della seconda sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II*, vol. I, p.176.

Per il papa la «nota» della santità è anche il presupposto per altre riflessioni sull'amore che i cristiani devono sentire verso la Chiesa. Il 20 ottobre 1965 egli illustrò con queste parole la «nota» della santità:

«Chi le ha dato questo titolo? Non si trova testualmente questo titolo nella sacra Scrittura, ma lo si deduce (cfr. *Eph.* 5, 33). Il che vuol dire che la Chiesa stessa se lo è riconosciuto. Il senso della santità è fra le prime deduzioni che la Chiesa trasse dalla coscienza del suo essere e della sua vocazione; così che la qualifica di «Santa», attribuita alla Chiesa, fin dai primi padri apostolici (cfr. San Ignazio, ad Trall., introd.) divenne abituale, entrò subito nei simboli e nelle professioni battesimali della fede (cfr. *Denz.-Schoen.* 1, 10, etc.), e rimase poi sempre come aggettivo consueto e protocollare per designare una delle proprietà intrinseche e una delle note esteriormente visibili della Chiesa, la sua santità» (Paolo VI, 1965c, pp. 1069-1070).

Nel desiderio di spiegare bene l'origine divina di questa santità, egli aggiunse:

«La Chiesa perciò è santa in quanto a Dio si riferisce, per tramite e virtù di Cristo, che santa la concepì e la fondò, santa la fece e sempre la va facendo con l'infusione dello Spirito Santo, nei sacramenti e in tutta l'economia della grazia; santa la rende per la custodia e per la diffusione della sua parola, per la distribuzione dei suoi carismi, per l'esercizio delle sue potestà, per la capacità di generare e formare anime viventi in comunione con Dio. La Chiesa è santa come istituzione divina, come maestra di verità divine, come strumento di poteri divini, come società composta di membri aggregati in virtù di principii divini. "Nella misura in cui ella è di Dio, la Chiesa è assolutamente santa" (cfr. *S. August.: Contra litteras Petilianis; P.L.* 43, 453; *Congar, Angelicum*, 1965, 3, p. 279)» (ibidem, p. 1070).

Il 17 ottobre 1971 il papa beatificò p. Massimiliano Kolbe. Nell'udienza generale del successivo mercoledì, prendendo spunto dal rito appena celebrato, tornò a parlare della «nota» della santità, come «proprietà interiore» e della santità dei cristiani in quanto «aspetto esteriore» (Paolo VI, 1971b, p.918).

Dopo essersi chiesto «perché e come» (ibidem) la Chiesa fosse santa, disse:

«Nessuno che abbia fede nella parola del Signore vorrà contestare, vorrà dimenticare che la Chiesa è santa. Qui il termine Chiesa si riferisce al mistero della sua definizione nel pensiero divino, cioè al piano d'amore

e di salvezza con cui Dio concepì un'umanità abilitata a chiamarlo Padre, perché vivente di Cristo, della sua parola e del suo Spirito; santa dunque perché sollevata ad una vita soprannaturale e associata ad un'ineffabile comunione col Dio vivente, uno e trino; santa, perché resa essa stessa, la Chiesa, sacramento e veicolo di questa effusione divina, che chiamiamo grazia, e per ciò stesso "Madre dei Santi", cioè dotata di poteri rigeneratori e santificanti; santa, perché fin da questo soggiorno terreno e temporale gli uomini che vi appartengono sono già santi, in una certa misura e in certo attuale regime tendenziale a piena santità (cfr. *Rom.* 1, 7); sono "stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa,... popolo di Dio" (*1 Petr.* 2, 9-10), sono consacrati a Dio. *La Chiesa è la zona di luce celeste proiettata sul mondo, santa pertanto nel disegno di Dio e nell'economia di grazia che la avvolge; è la "santa Chiesa"; e tanto a noi dovrebbe bastare per cercarne il concetto generatore, l'immagine ideale nella sua patria d'origine e di arrivo che è appunto Dio Creatore, che si rivela Dio Amore»* (ibidem, p. 920).

Se «la Chiesa è la zona di luce celeste proiettata sul mondo», da dove trae essa questa luce? La risposta a questa domanda è contenuta nel discorso dell'udienza generale del 22 giugno 1966. Dopo aver spiegato che la Chiesa traeva da Cristo la sua luce, aggiunse subito che essa la rifletteva sul mondo in due modi:

con l'«annuncio del Vangelo» e «con l'irradiazione esteriore di certi caratteri, di certe note, che derivano da proprietà essenziali e intrinseche della Chiesa, e che ne manifestano, agli occhi del mondo, l'autenticità. Sono le famose quattro note caratteristiche ed esclusive della Chiesa; voi le conoscete: l'apostolicità, l'unità, la cattolicità e la santità. Nel «Credo» sono proclamate come distintive della fisionomia della vera Chiesa» (Paolo VI, 1966c, p. 801).

Ecco delineato uno dei compiti del cristiano nella Chiesa: manifestare, nella propria vita, nella misura del possibile, le quattro «note» della Chiesa. Nella stessa udienza egli spiegò così questo compito:

«Con questa avvertenza, Figli carissimi, che a ciascuno di noi (fedeli) è dato potere e dovere di mettere in risalto quelle note, che formano la bellezza e l'attrattiva della Chiesa, mostrando con la nostra adesione e con la nostra testimonianza come davvero la Chiesa di Cristo sia una, sia santa, sia cattolica, sia apostolica» (ibidem).

Se al cristiano è dato di far risplendere nella propria vita e manifestare agli altri le «note» della Chiesa, significa che esiste un nesso tra ecclesiologia e antropologia. Come il cristiano nasce nella Chiesa e dalla Chiesa, così la Chiesa si esprime, si fa antropologicamente presente, nel cristiano. Una osservazione di Yves Congar fatta nel 1968, torna qui a proposito:

«Frequentemente, scrivendo o pronunciando la parola “Chiesa”, si pensa alla istituzione in quanto tale. In tale modo la Chiesa è stata ed è ancora alcune volte concepita indipendentemente dagli uomini, come se essa non fosse essenzialmente costituita da cristiani. Si arriva al punto di certi testi che distinguono tra la “Chiesa” e gli uomini, quasi opponendoli tra di loro [...]. Ciò che viene in tal modo designato è qualcosa di reale che possiede la sua verità; ma parlando in tal modo si lascia da parte un aspetto essenziale della Chiesa, e cioè l’aspetto secondo il quale essa è fatta di uomini che si convertono al vangelo. È l’aspetto che soprattutto interessava i Padri. *Lo studio di essi ci ha convinto che un aspetto decisivo della loro ecclesiologia* è questo: per essi l’ecclesiologia contiene una antropologia» (Congar, 1969a, pp. 21-22)¹¹.

La Settimana di preghiera per l’unità dei cristiani fu l’occasione propizia per tornare a parlare delle quattro «note» della Chiesa. Nel discorso di mercoledì 24 gennaio 1973 il papa affermò:

“Credo nella Chiesa, Una, Santa, Cattolica e Apostolica”. Quanto spesso queste parole del Credo salgono alle nostre labbra durante le preghiere pubbliche o private; e quanto spesso noi dobbiamo considerarle e meditarle perché esprimono la grande verità che “Cristo ha costituito sulla terra e incessantemente sostenuta la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità” (*Lumen gentium*, 8) e comunicando il suo Spirito per essa opera in noi e con noi nel mondo per la sua salvezza» (Paolo VI, 1973a, p. 65).

LO SPIRITO SANTO «ANIMA DELLA CHIESA»

Paolo VI è stato un vero innamorato dello Spirito Santo e durante il pontificato non ha mai cessato di spiegarlo a tutti la sua realtà e la sua importanza per

11 Nostro il corsivo. Quanto siano feconde le «note» della Chiesa per tracciare a partire da esse i lineamenti di una antropologia, lo abbiamo delineato in un precedente e breve contributo: A. CAZZAGO, 2004, pp. 67-88.

un'autentica vita cristiana, cioè una vita di santità. Qui non possiamo che limitarci ad un accenno, scegliendo il tema della festa della Pentecoste con le sue implicazioni di carattere ecclesiologico.

Nelle sue splendide meditazioni, datate 5 agosto 1963, a meno di due mesi dall'inizio del pontificato, egli definì lo Spirito Santo come «anima della Chiesa» (Paolo VI, 1993, p. 23)¹². Il 12 ottobre 1966, quasi a voler interloquire con la folla che lo ascoltava, chiese per due volte: «Di che vive la Chiesa?»; «Vive di Spirito Santo», fu la sua risposta (Paolo VI, 1966d, p. 870). Poi così continuò: «La Chiesa è nata veramente, si può dire, il giorno di Pentecoste. Il bisogno primo della Chiesa è di vivere sempre la Pentecoste» (ibidem). Dopo aver chiarito come fosse in forza dello Spirito Santo che la Chiesa vivesse la sua unità con Cristo, con Dio e con i fedeli, proseguì:

«Se perciò vogliamo bene alla Chiesa, la cosa principale che dobbiamo fare è di favorire in essa l'effusione del divino Paraclito, lo Spirito Santo. E se accettiamo l'ecclesiologia del Concilio, la quale dà tanto rilievo all'azione dello Spirito Santo nella Chiesa, come parimenti vediamo nell'ecclesiologia tradizionale della teologia greca, ne dobbiamo accogliere con piacere l'indicazione orientatrice per favorire nella Chiesa la sua vitalità ed il suo rinnovamento, e per allineare su tale indicazione la nostra personale vita cristiana» (ibidem, p. 871).

Durante la *Regina caeli* del 6 giugno 1976, descrisse la solennità della Pentecoste che cadeva in quel giorno con i termini di «bellezza», «potenza» e «gaudio» (Paolo VI, 1976a, p. 461). «La festa di oggi» disse «è più che mai quella del Dio-Amore che a noi si comunica» (ibidem). Si comunica a noi in «due direzioni» (ibidem): una personale e l'altra comunitaria. La prima ci fa «figli adottivi di Dio e fratelli di Cristo, ci fa santuari di una presenza divina, ci fa partecipi della natura stessa della divinità, ci fa santi. Oggi è la festa della santità offerta ad ogni vivente» (ibidem). Con la seconda, la festa della «Pentecoste, la festa delle anime invitate alla consolazione dello Spirito, diventa la festa del Popolo di Dio, la festa della Chiesa» (ibidem). L'anno dopo, sempre per la stessa circostanza, definirà la Pentecoste come «una festa fra le più grandi nella storia del mondo» (Paolo VI, 1977, p. 538).

¹² L'espressione «anima della Chiesa» era di papa Leone XIII e nell'udienza del 13 maggio 1964 Paolo VI la qualificò come un'«espressione dottrinale mirabilmente sintetica e scultorea» (vol. II, p. 885). Essa verrà più volte ripresa in altri discorsi e testi, come ad esempio nell'omelia pronunciata il 30 giugno 1968, prima della professione del *Credo del Popolo di Dio*, in occasione della chiusura dell'Anno della fede (cfr vol. VI, p. 291).

Per Paolo VI la via per camminare verso l'unità delle Chiese passava necessariamente attraverso la riscoperta dello Spirito Santo e la valorizzazione della santità. La Chiesa cattolica e quelle Ortodosse, confortate da una numerosa e condivisa schiera di martiri e di santi¹³, avevano molti motivi per intraprendere questo cammino, non ultimo i molti aspetti dottrinali condivisi e un comune desiderio di rinnovamento. Il 20 ottobre 1976, al termine dell'udienza generale, egli salutò con questa parole un coro di cantori greco-ortodossi, venuti a Roma in occasione del 750° anniversario della morte di San Francesco:

«Siamo lieti che l'occasione di questo incontro sia stata per voi il desiderio di cantare in onore di un santo così evangelico. *Noi siamo certi che è proprio nella santità che Oriente e Occidente si incontrano.* Ed è nella santità che cattolici ed ortodossi dobbiamo veramente ricomporre la piena unità» (Paolo VI, 1976b, p. 860).

La Chiesa ha sempre riconosciuto di non poter rinchiudere entro i propri confini visibili la presenza e l'azione della grazia di Dio. Il martirio rappresenta il caso tipico di questa azione dello Spirito Santo. Nelle citate meditazioni del 5 agosto 1963, Paolo VI, scrisse:

«Lo Spirito Santo, anima della Chiesa. – Il Signore mi ha stabilito in un posto obbligato all'azione dello Spirito Santo. Ma ogni grazia: della fede, del battesimo, dei sacramenti, del sacerdozio, della Chiesa e del mondo stesso invaso dall'“economia” divina non è proveniente dallo Spirito Santo? *i suoi prodigi, la santità, possono essere profusi “ubi vult”, fuori del disegno gerarchico della Chiesa;* e alla fine la gerarchia della grazia sarà sola a rinascere nell'eternità» (Paolo VI, 1993, pp.23-24).

Il 18 ottobre 1964 Paolo VI canonizzò un gruppo di 22 martiri ugandesi cattolici che, alla fine del XIX secolo, con alcuni giovani anglicani, affrontarono «la morte per il nome di Cristo» (Paolo VI, 1964, p. 586). Con questo atto il pontefice diede piena attuazione a quanto aveva scritto e cioè che il prodigio della santità si manifesta anche «fuori del disegno gerarchico della Chiesa» (Paolo VI, 1993, p. 23-24).

Riconoscendo in forma ufficiale la santità di alcuni suoi figli, la Chiesa non intende in alcun modo offuscare, o peggio ancora sminuire, colui che della santità

13 Si veda a questo proposito il discorso che il 26 ottobre 1967, nella Basilica di San Pietro, Paolo VI lesse in occasione della visita a Roma del Patriarca di Costantinopoli Atenagora (cfr vol. V, pp. 547-551).

è l'origine: il Dio tre volte santo (cfr Is. 6, 1-3). Al contrario, quando essa canonizza un cristiano, riconosce che il «dramma di amore» in cui consiste la santità e che ha in Dio «il vero protagonista» (Paolo VI, 1969b, p. 443), ha trovato in lui compimento. La canonizzazione è allora il momento per eccellenza in cui la Chiesa, elevando agli altari un suo figlio, rende gloria a Dio e al suo amore. Il 27 gennaio 1974, nell'omelia alla messa per la canonizzazione di Santa Teresa de Jesús Jornet e Ibars, con parole semplici ed efficaci Paolo VI spiegò che cos'era la canonizzazione. Disse:

«Che cosa è una canonizzazione? È una sentenza, che impegna il magistero della Chiesa, circa la santità d'una persona, che è dichiarata appartenere in gloriosa pienezza al Corpo mistico di Cristo, nella sua finale e perfetta condizione di Chiesa celeste. Essa è pertanto, e innanzi tutto, una glorificazione, quale a noi membra della Chiesa terrestre è possibile, della santità di Dio, fonte d'ogni nostro bene, e di Cristo, causa meritoria della nostra salvezza, nell'effusione animatrice dello Spirito Santo. È il riconoscimento della divina perfezione, cioè della santità di Dio, riverberata in un'anima eletta, come la luce del sole si riflette nelle cose che esso illumina col suo splendore e conferisce alle cose l'irradiazione della bellezza. E questa divina derivazione della santità, e perciò del culto che alla santità d'una creatura noi tributiamo, è da tenere sempre presente a tutela della nostra dottrina cattolica, che mentre esalta la santità dei Santi, la riconosce e la celebra relativa e tributaria di quella unica e somma di Cristo e di Dio, e infonde in noi, ancora pellegrini verso la patria celeste, una grande gioia, tutta esultante di ammirazione e di speranza, facendoci sempre esclamare: *mirabilis Deus in Sanctis suis* (Ps. 67, 36)» (Paolo VI, 1974, p. 70)¹⁴.

LA SANTITÀ «DELLA» CHIESA E «NELLA» CHIESA

La santità, di cui la Chiesa è fatta e di cui vive, è offuscata e resa meno evidente dalla vita mediocre, non santa, di molti cristiani. Sulla discrepanza tra la santità di cui la Chiesa è permeata e che continuamente ella offre ai suoi figli e la poca consapevolezza di questa realtà da parte di molti di loro, Paolo VI invitò molte volte a riflettere. All'udienza generale di mercoledì 20 ottobre 1965 si esprime in questi termini:

¹⁴ Nel suo lungo pontificato Paolo VI ha proclamato 60 beati e 83 santi.

«La Chiesa storica e terrestre non è composta di uomini deboli, fal-laci, peccatori? Anzi non è proprio il confronto stridente fra la santità, che la Chiesa predica e che dovrebbe essere sua, e la sua condizione effettiva, quello che suscita ironia, antipatia e scandalo verso la Chiesa? Sì, sì: gli uomini che compongono la Chiesa sono fatti dell'argilla di Adamo, e possono essere e spesso sono peccatori» (Paolo VI, 1965c, p. 1071).

L'anno dopo, il 19 ottobre 1966, usò queste parole:

«la Chiesa in certi suoi momenti e in certi suoi aspetti non è bella, non è splendida, non è significativa e parlante, perché i suoi figli non sono esemplari e non vivono da veri cristiani. *Quale responsabilità, quale colpa hanno talora i figli della Chiesa che non ne riflettono la spiritualità e la santità, e non sono "segni" di Cristo!*» (Paolo VI, 1966e, p. 876).

Il discorso letto all'udienza generale del 20 ottobre 1971 fu tutto dedicato a trattare il tema della «santità della Chiesa, vista nel suo disegno ideale e divino» e la «santità nella Chiesa, vista nella sua realtà umana dei membri che vi appartengono: questi [...] restano ancora uomini deboli e fragili e peccatori» (Paolo VI, 1971b, p. 921)¹⁵. Il 14 giugno 1972 ricordò ai presenti all'udienza generale l'affermazione del Concilio sulla chiamata di tutti alla santità e proseguì con queste parole particolarmente incisive:

«Vien fatto di chiedersi: è possibile che tanto ci sia richiesto? Di quale santità si tratta? Di quale perfezione? Rispondiamo intanto con alcune domande: la vita cristiana è concepibile come mediocre? Moralmente insignificante? Pur troppo, sì, vi sono molti cristiani mediocri; e non solo perché sono deboli o mancanti di formazione, ma perché vogliono essere mediocri e perché hanno le loro così dette buone ragioni del "giusto mezzo", del *ne quid nimis*, della "libertà del Vangelo", quasi che il Vangelo fosse una scuola d'indolenza morale, o quasi che esso autorizzasse l'ambiguità del servire a due, o a più padroni (giacché per molti, che parlano di liberazione, lo scopo è di servire al conformismo di moda, come se poi questo rendesse più comoda la vita e più rispettabile). Non è forse apparenza cotesta, e non già autenticità umana o cristiana? non è ipocrisia? Incoerenza? Relativismo

15 Con qualche diversa accentuazione, al tema venne dedicato l'intero discorso all'udienza generale di sabato 4 novembre 1972 (cfr vol. X, pp. 1120-1123).

secondo il vento che tira? Non è togliere la croce dal proprio cristianesimo? (cfr. *1 Cor.* 1, 17)» (Paolo VI, 1972a, p. 635).

L'appello a far discendere dalla santità della Chiesa la santità di ogni cristiano sarà ripetuto il 4 novembre successivo:

«Alla santità costitutiva della Chiesa deve corrispondere la santità praticata dei suoi membri. Che è quanto dire: non solo la Chiesa è santa per se stessa, ma noi che le apparteniamo e la componiamo dobbiamo dimostrarla santa per noi stessi; cioè noi, individui, organi e comunità, dobbiamo essere santi» (Paolo VI, 1972c, p. 1121).

Richiamandosi spesso al capitolo quinto della *Lumen gentium*, Paolo VI riservò una particolare attenzione alla santità dei laici. Durante l'udienza del 16 marzo 1966 si chiese:

«Santità per i Laici? è mai possibile? forse la santità sarà riservata per alcuni, per quei fedeli molto devoti, molto zelanti, molto buoni. *No: la santità – state attenti! – è proposta a tutti! grandi e piccoli; uomini e donne; è proposta come possibile! anzi come doverosa! la santità, diciamo con gioia e con stupore, la santità per tutti!*» (Paolo VI, 1966b, p. 728).

Non esiste un unico modello di santità perché essa prende la forma di colui che sa farle spazio nella propria vita. Nel discorso appena citato egli spiegò anche la pluralità di forme della santità:

«Intendiamoci: la santità è unica: consiste nell'essere uniti a Dio, vitalmente, mediante la carità; ma si realizza in tante forme diverse, e anche in tante misure diverse. È diversa la bontà, cioè la santità, d'un bambino dalla bontà d'una persona adulta; è diversa la bontà d'un uomo da quella di una donna; la bontà d'un soldato è diversa da quella, per così dire, d'un malato, o d'un vecchio! Ogni condizione di vita ha le sue virtù particolari. Ogni persona, possiamo dire, ha la sua propria maniera di realizzare la santità, a seconda delle proprie attitudini e dei propri doveri. Ma quello che dobbiamo ricordare è questo: ognuno di noi è chiamato ad essere santo, cioè ad essere veramente buono, veramente cristiano» (ibidem, p. 729).

Occasione propizia per parlare della santità dei laici fu il Terzo Congresso Mondiale dell'Apostolato dei Laici, che aveva come tema centrale la «santificazione del mondo» (Paolo VI, 1967a, p. 536). Alcuni giorni dopo, Paolo VI parlò dell'importante avvenimento anche ai partecipanti all'udienza generale. Con parole piene di calore e di incoraggiamento disse:

«I Laici non sono cristiani di secondo ordine, di dubbia fedeltà alla Chiesa e di scadente osservanza degli impegni sacrosanti del loro battesimo; anche essi sono chiamati alla perfezione cristiana, all'amore di Dio e del prossimo, alla santità; una santità confacente al loro genere di vita nel mondo, secolare come si dice, ma non per questo tepida e transigente verso le debolezze umane e le tentazioni del secolo; una santità che tende alla pienezza della carità e dell'imitazione di Cristo» (Paolo VI, 1967b, p. 856).

Se clero, laici e religiosi danno origine a forme diverse di santità, resta pur vero che la santità è sempre e solo una. Al suo centro e per tutti vi è sempre la stessa posta in gioco che Paolo VI spiegò con semplicissime parole durante l'*Angelus* del 1° novembre 1969, solennità di Tutti i Santi: «la questione somma, per noi, sta tutta qui: rispondere bene a *questa vocazione cristiana, che è una chiamata dell'Amore all'Amore*; e la risposta, quella giusta, si chiama santità» (Paolo VI, 1969a, p. 1217).

«ALLA SCUOLA DEI SANTI»

Sulla strada della santità i cristiani non sono dei pellegrini solitari perché hanno come compagni di viaggio tutti coloro che, nella sua lunga storia, la Chiesa ha dichiarato santi e proposto alla pubblica venerazione. Il 23 giugno 1975, a metà dell'Anno Santo, parlando al Collegio Cardinalizio, Paolo VI ricordò le figure di coloro che fino a quel momento aveva dichiarato beati e santi. Poi, collegando tutte queste figure con il clima culturale e religioso «dell'uomo moderno», disse che i santi:

«sono nuovi astri, umili e luminosi, che brillano nel firmamento della Chiesa, per indicare agli sguardi dell'uomo moderno, spesso abbacinati da fonti di luce artificiale, o perduti nel vuoto siderale del dubbio o della disperazione, che la vita vale la pena di essere vissuta per Dio e per i fratelli, e che, al di là del suo effimero traguardo, vi è il giudizio di Dio, e il premio senza fine riservato ai servi buoni e fedeli (cfr. *Matth.* 25, 21. 23; *Luc.* 19, 17)» (Paolo VI, 1975c, p. 675).

Le loro esistenze mostrano come la santità sia possibile nelle più diverse condizioni storiche, sociali e religiose e, nel caso del martirio, in quelle più avverse alla fede. Qualche giorno dopo Paolo VI, durante l'udienza del 9 luglio, formulò ai suoi ascoltatori questo pressante invito: «*leggete le vite dei Santi, e vedrete come essi per primi abbiano sperimentato le nostre stesse difficoltà, le nostre debolezze [...]. Esiste una santità, che possiamo dire ordinaria*» (Paolo VI, 1975a, p. 747).

La vita dei santi è anche una pedagogia della vita cristiana e la Chiesa deve farne un uso sapiente. Di questa pedagogia, a giudizio di Paolo VI, dovevano servirsi tutti gli educatori e «maestri di spirito». Nella citata omelia per la canonizzazione di Teresa de Jesús Jornet e Ibars così si espresse:

«la conoscenza della vita dei Santi è per eccellenza una edificazione. Così ricordassero i nostri maestri di spirito e di umanesimo e i nostri educatori del popolo la prodigiosa, staremmo per dire la misteriosa efficacia pedagogica e formativa d'attingere alla scuola dei Santi la vocazione e l'arte di vivere bene, da veri uomini e da veri cristiani!» (Paolo VI, 1974, p. 71)¹⁶.

La vita dei santi può essere trasmessa solo dopo che è stata adeguatamente conosciuta e studiata. Di questa necessità il papa ne parlò il 22 giugno 1969 durante la menzionata omelia per la canonizzazione della beata Giulia Billiard (Paolo VI, 1969c, p. 444)¹⁷. Dopo aver ricordato che nei secoli passati lo studio della santità era stato contrassegnato da una eccessiva attenzione «agli aspetti miracolosi», alcuni dei quali anche «immaginari» (Paolo VI, 1969c, p. 443), proseguì dicendo che le cose oggi non stavano «più così» (ibidem, p. 444):

«Il miracolo resta la prova, un segno della santità; ma non ne costituisce l'essenza. Ora lo studio della santità è piuttosto rivolto alla verifica storica dei fatti e dei documenti che la attestano, e all'esplorazione della psicologia della santità e sia l'uno che l'altro sentiero conducono a campi sconfinati di interessantissime osservazioni; questo secondo specialmente, quello propriamente agiografico, merita tutto il nostro interesse» (ibidem).

16 Nell'omelia del 20 aprile 1975, in occasione della XII Giornata delle vocazioni, Paolo VI spiegò che leggere le vite dei santi era utile anche per capire le diverse e a volte impreviste modalità con cui può nascere una vocazione (cfr vol. XII, p. 330).

17 Pasquale Macchi ha raccontato che durante il periodo estivo a Castel Gandolfo, Paolo VI dedicava parte del suo tempo a leggere le biografie di coloro che di lì a poco avrebbe dichiarato beati o santi (cfr *Testimonianza di Mons. Pasquale Macchi*, in "Istituto Paolo VI. Notiziario", n. 75 [2018], pp. 67-68).

La conclusione di questa riflessione non poteva che essere una: «*Perché non riprendiamo a scrivere e a leggere, come oggi si deve, le “vite dei Santi”?*» (ibidem).

CONCLUSIONE

Il 27 febbraio 1966 Paolo VI, terminata la visita alla parrocchia romana di San Pancrazio affidata alla cura dei padri Carmelitani Scalzi, si spostò nell'adiacente Collegio Internazionale per incontrare la numerosa comunità dei religiosi Carmelitani ivi residente. Nella cappella del Collegio egli rivolse ai presenti un discorso conservato grazie alla registrazione audio. In quella circostanza egli parlò del «bel Concilio che abbiamo chiuso da poco»¹⁸.

Se, a oltre mezzo secolo dalla chiusura del Concilio, cerchiamo una delle tante ragioni per cui si possa giustamente parlare di un «bel Concilio», la proclamazione della vocazione universale alla santità è stata proprio una di queste.

All'Angelus del 5 dicembre 1965, ad una settimana dal termine dei lavori conciliari, Paolo VI disse che «il Concilio è stato come una semina nel campo della Chiesa e del mondo» (Paolo VI, 1965a, p. 1153). Ora si trattava «di coltivare bene e di condurre a buon frutto il seme che è stato gettato» (ibidem, pp. 1153-1154). Quello di «coltivare» era un lavoro a cui tutti erano chiamati. E ancora: «Faremo bene tutti a prendere conoscenza come meglio possibile delle disposizioni conciliari che si riferiscono a ciascuno di noi» (ibidem, p. 1154).

Paolo VI è stato certamente un paziente e attento custode della «semina» avvenuta durante i lunghi anni dei lavori conciliari e, per «condurre a buon frutto il seme» lì gettato, ha speso tutte le sue forze di cristiano, di vescovo e di pontefice. Amare, custodire e predicare il Concilio è stato il suo modo di amare e custodire la Chiesa, quella Chiesa «a cui tutto devo», come aveva scritto nel suo *Pensiero alla morte* (Paolo VI, 1988, p. 29).

Il 22 giugno 1973, parlando al Sacro Collegio Cardinalizio, egli si espresse in questi termini:

«La Chiesa, uscita dal Concilio col volto rinnovato, se è stata a volte turbata dagli opposti schieramenti, porta in sé nuovi semi di vitalità, che fanno bene sperare per una *vigorosa fioritura di santità* e di opere, nella grazia di Dio» (Paolo VI, 1973b, p. 640).

18 Il discorso è stato trascritto e si legge in: "Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum", 11 (1966), p. 5.

La vita, anche canonicamente santa, di Paolo VI è un esempio di questa «vigorosa fioritura di santità» e il suo invito a leggere le «vite dei santi» ha, nella sua riconosciuta santità, una ragione in più per essere raccolto.

Il 5 gennaio 1964, in occasione del suo viaggio in Terra Santa, Paolo VI si incontrò con Atenagora patriarca di Costantinopoli. I due illustri personaggi si intrattennero in un privato colloquio, in francese, che venne involontariamente registrato dagli apparecchi della Televisione italiana lasciati inavvertitamente accesi. Ad un certo punto della commossa conversazione il patriarca si rivolse così al suo interlocutore:

«Ci è stato fatto il dono di questo grande momento; noi perciò resteremo insieme. Cammineremo insieme. Che Dio... Vostra Santità, Vostra Santità inviato da Dio... Il Papa dal grande cuore. *Sa come La chiamo? O megalocardos*, il Papa dal cuore grande»¹⁹.

La santità che Paolo VI ha predicato, viveva in questo suo «grande cuore».

Bibliografia:

- Caprioli, M. (1997), Paolo VI nelle parole di Giovanni Paolo II. In: *Teresianum*, 48 (pp. 581-607).
- Cazzago, A (2004) Le “note” della Chiesa nel cristiano. In: Idem, *I santi danno fastidio*. Milano.
- Cazzago, A. (2015), La vocazione universale alla santità. La sua recezione nella Chiesa italiana a cinquant’anni dal Concilio Vaticano II. In: Idem (ed.), *Il Concilio Vaticano II in Italia cinquant’anni dopo* (pp. 27-50). Roma.
- Congar, Y. (1969a), *Ecco la Chiesa che amo*. Brescia.
- Congar, Y. (1969b), *Una Chiesa contestata*. Brescia.
- De Lubac H (1965), In limine. In: G. Barauna (ed.) *La Chiesa del Vaticano II*. Firenze.
- Molinari P. (1967a), La santità fine della Chiesa. In: *Vaticano II il Concilio di santità, Conferenze in preparazione alla giornata della santificazione universale*, t. III: 1965-1966. Roma.

19 Il testo della conversazione rimase segreto fino alla morte del patriarca Atenagora, avvenuta il 7 luglio 1972. Qualche giorno dopo, il 22 luglio, venne pubblicato nel quotidiano francese *La Croix*. Per la traduzione italiana seguiamo la versione che si legge in D. ANGE, *Paolo VI. Uno sguardo profetico. 1. Un amore che si dona*, Editrice Ancora, Milano 1980, p. 144.

- Molinari P. (1967b), *La santità nella dottrina del Vaticano II. W: La santità nel popolo di Dio*. Bologna.
- Montini G. B. (1997), *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*. Edizione coordinata da Xenio Toscani. Brescia-Roma.
- Pellegrino, M. (1979), *Il post-Concilio in Italia. Aspetti pastorali. Intervista di Giuseppe Lazzati*. Milano.
- Insegnamenti di Paolo VI (1963-1978)*, vol. I-XVI. Città del Vaticano:
- Paolo VI (1967a), *Allocuzione al Terzo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici*, 15 ottobre 1967, vol. V.
- Paolo VI (1965a), *Angelus*, 5 dicembre 1965, vol. III.
- Paolo VI (1966a), *Angelus*, 1° novembre 1966, vol. IV.
- Paolo VI (1969a), *Angelus*, 1° novembre 1969, vol. VII.
- Paolo VI (1963a), *Discorso all'udienza generale*, 30 ottobre 1963, vol. I.
- Paolo VI (1965b), *Discorso all'udienza generale*, 7 luglio 1965, vol. III.
- Paolo VI (1965c), *Discorso all'udienza generale*, 20 ottobre 1965, vol. III.
- Paolo VI (1965d), *Discorso all'udienza generale*, 15 dicembre 1965, vol. III.
- Paolo VI (1966b), *Discorso all'udienza generale*, 16 marzo 1966, vol. IV.
- Paolo VI (1966c), *Discorso all'udienza generale*, 22 giugno 1966, vol. IV.
- Paolo VI (1966d), *Discorso all'udienza generale*, 12 ottobre 1966, vol. IV.
- Paolo VI (1966e), *Discorso all'udienza generale*, 19 ottobre 1966, vol. IV.
- Paolo VI (1967b), *Discorso all'udienza generale*, 18 ottobre 1967, vol. V.
- Paolo VI (1969b), *Discorso all'udienza generale*, 10 settembre 1969, vol. VIII.
- Paolo VI (1970a), *Discorso all'udienza generale*, 22 luglio 1970, vol. VIII.
- Paolo VI (1970b), *Discorso all'udienza generale*, 29 luglio 1970, vol. VIII.
- Paolo VI (1971a), *Discorso all'udienza generale*, 14 luglio 1971, vol. IX.
- Paolo VI (1971b), *Discorso all'udienza generale*, 20 ottobre 1971, vol. IX.
- Paolo VI (1972a), *Discorso all'udienza generale*, 14 giugno 1972, vol. X.
- Paolo VI (1972b), *Discorso all'udienza generale*, 25 ottobre 1972, vol. X.
- Paolo VI (1972c), *Discorso all'udienza generale*, 4 novembre 1972, vol. X.
- Paolo VI (1973a), *Discorso all'udienza generale*, 24 gennaio 1973, vol. XI.
- Paolo VI (1973b), *Discorso*, 22 giugno 1973, vol. IX.
- Paolo VI (1975a), *Discorso all'udienza generale*, 9 luglio 1975, vol. XIII.
- Paolo VI (1975b), *Discorso all'udienza generale*, 19 settembre 1975, vol. XIII.
- Paolo VI (1975c), *Discorso al Sacro Collegio Cardinalizio*, 23 giugno 1975. vol. XIII.
- Paolo VI (1964), *Omelia alla messa*, 18 ottobre 1964, vol. II.
- Paolo VI (1969c), *Omelia alla messa*, 22 giugno 1969, vol. VII.
- Paolo VI (1974), *Omelia alla messa*, 27 gennaio 1974, vol. XII.
- Paolo VI (1963b), *Omelia durante il rito dell'incoronazione*, 30 giugno 1963, vol. I.

- Paolo VI (1976a), *Regina caeli*, 6 giugno 1976, vol. XIV.
- Paolo VI (1977), *Regina caeli*, 29 maggio 1977, vol. XV.
- Paolo VI (1976b), *Saluti al termine del discorso all'udienza generale*, 20 ottobre 1976, vol. XIV.
- Paolo VI (1982), I processi per le cause di beatificazione e canonizzazione (19 marzo 1969). In *Enchiridion Vaticanum*, vol 3. Bologna.
- Paolo VI (1992), *Ecclesiam Suam*. In: *Enchiridion Vaticanum* vol. 2, n. 176. Bologna.
- Paolo VI (1993), *Meditazioni inedite*. Brescia-Roma.
- Paolo VI (1988), *Pensiero alla morte. Testamento. Omelia nel XV anniversario dell'incoronazione*. Brescia-Roma.

PAUL VI: HOLINESS AS A “DRAMA OF LOVE”

SUMMARY

The article presents the teaching of Pope Paul VI on holiness. It shows the context of this teaching, which was the findings of the Second Vatican Council. The article shows how the pope understood what holiness is, how he understood the relationship between holiness and love, the role of the Church and the action of the Holy Spirit.

Article submitted: 15.12.2019; accepted: 30.12.2020.

Słowa kluczowe: wolność, prawda, istota człowieczeństwa, wolność indywidualna, wolność społeczna, obraz wolności

Keywords: freedom, truth, the essence of humanity, individual freedom, social freedom, the image of freedom

Ks. Stanisław Skobel

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-0002-9062-644X

À LA RECHERCHE DE LA LIBERTÉ HUMAINE. DÉBAT CONTEMPORAIN CHRÉTIEN SUR LA LIBERTÉ

Les temps d'aujourd'hui sont sans aucun doute la redécouverte de notre liberté. Et c'est leur caractéristique importante. Dans le même temps, cependant, il est évident que la compréhension de la liberté elle-même, et plus encore de son utilisation, peut être complètement différente, parfois même complètement opposée à sa réalité. C'est pourquoi la réflexion sur la liberté accompagne aujourd'hui les recherches théologiques, pas moins que par le passé. La réflexion chrétienne sur ce sujet peut aider à comprendre la liberté, pas seulement pour les croyants.

La mise en œuvre de la liberté humaine est l'une des tâches les plus importantes pour l'homme et pour toute sa vie. De manière radicale, on peut même appeler cela le destin de l'homme d'être libre ou la « conviction » d'un homme libre. Et la mise en œuvre de la liberté détermine en grande partie la forme de notre humanité et la valeur de la nature humaine en général. À l'ère du personnalisme, je dirais de manière synthétique que la liberté humaine est le fondement le plus profond de notre dignité. Cela, à son tour, constitue la base de la responsabilité morale

de l'homme et par conséquent cela façonne en grande partie les formes de la vie personnelle et sociale. Cette triade importante : la liberté - la dignité - la responsabilité - montre clairement la condition humaine de l'existence normale de l'homme, aujourd'hui aussi.

1. FONDEMENTS THÉOLOGIQUES DE LA VISION CHRÉTIENNE DE LA LIBERTÉ

À la recherche de fondements théologiques pour une compréhension correcte de la liberté dans le christianisme, nous devons aujourd'hui prendre en compte l'encyclique de Jean-Paul II *Veritatis Splendor*. Cette lettre devient même un recueil d'enseignement catholique et chrétien sur le sujet.

En tant que l'une des vérités chrétiennes fondamentales sur l'existence humaine, nous devons indiquer la croyance des catholiques à propos de l'origine même de l'homme, c'est-à-dire la vérité sur la création de l'homme par Dieu. L'homme n'est pas sorti de nulle part, Dieu a créé l'homme d'une manière tout à fait unique : comme l'indique le Livre de la Genèse. L'homme, et lui seul, a été créé à l'image et à la ressemblance avec Dieu. Et c'est ainsi que la création de l'homme témoigne de sa position unique parmi toutes les créatures (Genèse 5:1).

Tout au long de l'histoire de la pensée chrétienne, des questions ont été posées sur ce que signifient les termes bibliques « image » et « ressemblance » utilisés dans la Bible. Les réponses étaient très différentes. Dans le débat théologique d'aujourd'hui, il semble que la meilleure façon de comprendre ces termes est de se concentrer sur les concepts de rationalité et de liberté. Ce sont ceux qui raconteront les traits distinctifs de l'humanité elle-même et définiront ainsi la nature même de l'humanité dans laquelle elle se trouve. Dieu a créé l'homme à son image, c'est-à-dire qu'il l'a rendu libre. La liberté est le signe primordial de la ressemblance avec Dieu chez l'homme.

La liberté en tant que valeur indéniable, c'est-à-dire qui appartient à chaque personne par nature, fait que l'homme entreprend des actions en toute conscience. Pour cette raison, la liberté est une atmosphère nécessaire de nombreuses dimensions de la vie humaine, devenant ainsi le sujet de divers domaines de la connaissance humaine, dans la mesure où elle doit être comprise comme une catégorie interdisciplinaire. Dans une telle situation, cependant, il est très facile d'aboutir à des malentendus sémantiques divers. L'un des moyens de se défendre contre de tels dangers est un statu quo strictement défini, surtout si vous pouvez vous référer à une certaine tradition. Plus elle est riche, mieux connue, mieux c'est. La connaissance, la cognition humaine peut éliminer les erreurs, ce qui devient la tâche de tous, car elle étend la portée de la liberté (Kowalczyk, 2000, p. 6).

Tout est question de valeur fondamentale dans la vie humaine et souvent élevée dans l'histoire de l'humanité comme la plus élevée. Même si nous pouvons difficilement être d'accord avec les tentatives d'absolutisation de la liberté, il est tout de même nécessaire de la percevoir comme la valeur sous-jacente aux plus grandes réalisations de l'homme, et il semble que c'est une exigence de fiabilité de recherche élémentaire. Dans le même temps la discipline probablement la plus ancienne qu'est la philosophie, est très utile pour parvenir à la connaissance humaine. La liberté considérée uniquement sur le plan philosophique pourrait suggérer que les décisions prises par l'homme sont extrêmement difficiles. Le plan théologique, mettant l'accent sur le lien entre la liberté et la vérité (et donc aussi sur les connaissances acquises), souligne que de telles décisions, malgré les difficultés, sont possibles.

On peut parfois trouver des opinions selon lesquelles l'Église n'apprécie pas ou même qu'elle s'oppose à la liberté humaine. Bien entendu, ces opinions ne tiennent pas compte des fondements mêmes de la foi chrétienne. L'Église devrait nier même les vérités fondamentales de sa foi si elle n'appréciait pas l'importance et la signification de la liberté humaine. Oui, il est très important de comprendre la liberté humaine, ce qu'elle est, mais aussi ce qu'elle n'est pas. Par conséquent, il convient de noter une tentative importante de l'Église de prendre la parole dans le débat sur le sens et la signification de la liberté humaine. Il faut inclure l'encyclique de Jean Paul II *Veritatis splendor*.

2. JEAN-PAUL II SUR LA LIBERTÉ HUMAINE

L'encyclique de Jean-Paul II, du fait de ses annonces, a fait face à de des attitudes distantes dans de nombreux milieux théologiques. L'une des objections était le fait que le document officiel de l'Église, l'encyclique papale, au sujet de la théologie morale fondamentale, ait été annoncé. Il a été souligné qu'il était préférable d'écrire des manuels sur les domaines théologiques plutôt que de publier des documents officiels à leur sujet. Il s'agissait de préserver la liberté de recherche théologique en tant que recherche scientifique. Cependant, la publication du document a légèrement réduit ces craintes. Il s'est avéré que le pape avait annoncé un important document concernant une question très importante, également pour l'Église à l'époque moderne, à savoir la question de la liberté.

Jean-Paul II a abordé dans le document le problème de la lutte de l'homme pour sa propre liberté, mais aussi la liberté des autres. Nous ne devons pas oublier que Jean-Paul II venait d'une nation qui luttait contre le manque de liberté imposé par le régime communiste totalitaire. Cela a sans aucun doute également influencé la forme du document papal. Cependant, on ne peut ignorer que dans les pays qui

jouissent de la liberté et de la démocratie, des problèmes de compréhension de la liberté sont également apparus, ce qui pourrait entraîner sa violation dans la pratique. Un problème important à cette époque était également la question du respect de la liberté individuelle dans le domaine de la vie sociale et dans de nombreux domaines de la vie.

Il convient de noter que le grand document sur la liberté humaine ne contient même pas le mot « liberté » dans son titre. Dans le titre de l'encyclique, cependant, nous trouvons le concept et la valeur de la vérité. Le titre lui-même indique donc la direction de la recherche par rapport aux grandes questions de la vie humaine. La vérité est certainement l'une des valeurs les plus élevées à combattre, qui doit être recherchée et vécue. Selon Jean-Paul II, le concept de vérité est absolument nécessaire pour comprendre ce qu'est la liberté.

Dans l'analyse de la liberté humaine, le pape Jean-Paul II rappelle la conversation que Jésus a eue avec un jeune homme qui voulait savoir ce qu'il devait faire pour recevoir le salut (voir Mt 19, 16). Il a donc reconnu son ignorance quant à la manière d'utiliser le don de la liberté pour ne pas se blesser. L'interlocuteur de Jésus veut être libre d'une manière mature. « La question du jeune homme fait finalement appel au Bien absolu, qui nous attire et nous appelle, est un écho de l'appel de Dieu, la source et le but de la vie humaine » Guidé par la vérité dans les choix faits, l'homme acquiert un sentiment de confiance dans le bon usage du don de la liberté. La vérité éduque et protège la liberté humaine : « Tout m'est permis, mais tout n'est pas utile ; tout m'est permis, mais je ne me laisserai pas asservir par quoi que ce soit. » (1 Corinthiens 6:12). Le Pape a clairement souligné dans l'encyclique une déclaration importante selon laquelle l'homme ne participe qu'à la liberté de Dieu, mais il n'a pas de liberté absolue, la même liberté que Dieu possède. De nombreuses erreurs et calamités du monde moderne sont apparues à cause du traitement de la liberté des personnes comme absolue. Si toutefois l'homme n'a pas de liberté absolue, il doit reconnaître que sa liberté a ses limites. Cependant, nous devons également rechercher les limites de notre liberté. Jean-Paul II souligne avec force, que la limite de la liberté est la vérité, la vérité sur soi-même, la vérité sur une autre personne et la vérité sur Dieu. Du fait que l'homme n'a pas de liberté absolue, on ne peut pas conclure que la liberté peut être limitée à l'homme. Cette façon de penser mène toujours à un lourd totalitarisme et à des crimes contre les personnes. C'est l'homme lui-même qui doit chercher et percevoir les limites de sa propre liberté et doit donc rechercher la vérité. En tant que menace pour tous les régimes politiques totalitaires, Jean-Paul II vient d'indiquer des tentatives visant à limiter arbitrairement la liberté humaine sans aucune référence à la vérité (Rothbar, 1997, p. 67).

La vérité sur la réalité humaine - au moment de sa reconnaissance - fixe les limites de la liberté humaine (Jean 8:32). Jean-Paul II note avec inquiétude que « certains courants de la théologie contemporaine interprètent d'une manière nouvelle la relation de la liberté avec la loi morale, avec la nature humaine et avec la conscience, proposant de nouveaux critères pour l'évaluation morale des actes. Ces tendances, bien que diverses, ont une chose en commun : elles affaiblissent ou même nient la dépendance de la liberté à la vérité. » Dans cette mauvaise perspective, tout est considéré comme bon, ce qui permet de surmonter plus facilement toute dépendance humaine. Par conséquent, « dans certains courants de la pensée moderne, l'importance de la liberté est mise en évidence dans la mesure où elle devient un absolu qui doit être source de valeur » (Jean Paul II, 1993, n. 52, 53).

Jean-Paul II a rappelé au monde moderne que la liberté humaine est limitée car l'être humain est limité. Voilà pourquoi la liberté n'est pas la même que la liberté d'action, et la condition de base pour l'usage de la liberté est le respect de l'obligation indissoluble qui existe entre la liberté et la vérité. C'est pourquoi « personne ne peut éviter les questions de base : que dois-je faire ? Comment distinguer le bien du mal ? La réponse ne peut être trouvée qu'à la lumière de la vérité qui brille dans les profondeurs de l'esprit humain. » La liberté de l'homme n'est pas la liberté d'action. « La réflexion rationnelle et l'expérience quotidienne révèlent la faiblesse qui caractérise la liberté humaine. C'est la vraie liberté, mais limitée : il n'y a pas de point de départ absolu et inconditionnel en soi, mais dans les conditions d'existence dans lesquelles il se situe et qui constitue en même temps sa limitation et son hasard » (ibidem, n. 32).

La crise de la pensée et de la fuite de la réalité est le résultat de la lâcheté d'un homme envers la vérité sur lui-même et le monde. Cette crainte de la vérité est due au fait que « l'harmonie entre la liberté et la vérité exige parfois des sacrifices extraordinaires et qu'un prix élevé doit être payé : cela peut même mener au martyre. Cependant, comme le prouve l'expérience courante et quotidienne, un homme est tenté de détruire cette harmonie : « Car je ne sais pas ce que je fais : je ne fais point ce que je veux, et je fais ce que je hais » (Rm 7:15). L'homme décide du drame du péché, lorsqu'il ne reconnaît plus Dieu comme son Créateur qui décide ce qui est bon et ce qui est mauvais. « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal » (Genèse 3:5). De cette manière, s'échapper de la vérité devient une échapatoire à la liberté, cette fois, « selon la foi chrétienne et l'enseignement de l'Église » (Jean Paul II, 1993, n. 45).

Jean-Paul II rappelle que c'est la splendeur de la vérité de l'être humain reconnue par l'acte de sa connaissance et par lui comme la vérité reconnue par l'acte de son libre choix, qui est la source de la splendeur de la liberté. La splendeur de la liberté

humaine est la splendeur d'un témoin et d'un administrateur participant à la splendeur de ce qu'il est témoin et confident ; c'est la splendeur de la liberté de quelqu'un qui s'engage du côté de ce qui est seulement digne de choix : du côté de la vérité et finalement de la vérité - au nom d'être digne de choix pour elle. Il n'est donc pas étonnant que Jean-Paul II reconnaisse les paroles de Jésus comme étant les plus importantes de l'Évangile : « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres » (Jean 8:32).

Cette vision est donc une apologie de la liberté. L'homme - psychophysique étant plongé dans la politique et la culture - n'est pas esclave de toutes les forces et les structures, que ce soit biologique, psychologique, économique, politique ou culturelle. Elles l'influencent, parfois de façon considérable, mais il est libéré de tout déterminisme. La décision de rechercher la vérité et d'essayer de vivre selon elle ne peut être entreprise en toute liberté. Dans le monde réel, la liberté est parfois très difficile. Le mot grec signifie à la fois témoin *martyrein* et le martyr, et ce n'est pas un hasard accidentel. Donner le témoignage de la vérité peut parfois mener à la mort en martyr (Sesboüé, 2004, p. 178). Par conséquent, dans les situations extrêmes, comme conséquence possible du dépassement de l'antinomie de la liberté et de la vérité, la question du martyr apparaît dans l'Encyclique comme le choix final de l'homme. Ceci est fortement marqué dans le troisième chapitre de l'encyclique.

L'Église, consciente que la fidélité à la vérité exige parfois l'héroïsme, n'impose pas à l'homme cette vérité, mais elle suggère : « L'Église, obéissant à la vérité, qui est le Christ, dont l'image se reflète dans la nature et la dignité de la personne humaine - Jean-Paul II cite son exhortation apostolique « *Familiaris consortio* » - explique la norme morale et propose à toutes les personnes de bonne volonté, sans en cacher les exigences de radicalisme et de perfection. La morale n'est pas oppressive, elle ne supprime pas la liberté humaine. Pour chaque être humain, il est une proposition qui fait appel à sa rationalité et à sa liberté (Jean Paul II, 1993, n. 85).

L'essence de la liberté est souvent perçue comme l'absence de contrainte et de nécessité. Dans son enseignement social, cependant, Jean-Paul II attire l'attention sur le fait que la dimension principale de la liberté est beaucoup plus riche, c'est-à-dire que le manque de coercition et la nécessité elle-même ne sont pas encore essentielles, bien qu'elles soient importantes. La dimension fondamentale de la liberté est la capacité de faire des choix, des décisions et des actions spécifiques. C'est cette dimension de la liberté que souligne fortement le pape. C'est le terme « opportunité » qui définit l'homme comme sujet de responsabilité. L'accent est mis sur l'initiative d'une personne sous la forme de la possibilité de se décider. Cette opportunité de faire des choix, des décisions et des actions est la dimension fondamentale du concept de liberté. Ceci s'appelle liberté « à » - la liberté dans un aspect positif (Jean Paul II, 1981, n. 5). Pour Jean-Paul II, seule la seconde dimension de

la liberté est sa dimension considérée et définie comme le manque de coercition et de nécessité. Ceci s'appelle liberté « de » coercition, nécessité, asservissement, etc. Cet aspect de la liberté, même s'il n'est pas fondamental, est également important. Il se rend compte qu'une personne peut être contrainte par certaines situations de plusieurs manières. Le premier élément constituant la notion de liberté est la distinction entre la liberté « de » et la liberté « à ».

3. DIMENSION SOCIALE DE LA LIBERTÉ

Un autre élément fondamental pour tenter de définir l'essence de la liberté est la distinction entre les libertés dites interne et externe. La liberté dans l'aspect interne est simplement le pouvoir de la personne, lui donnant l'opportunité de faire des choix et des décisions concernant le monde de ses propres croyances, points de vue, visions du monde et donc tout ce qui concerne le monde intérieur. Pour raccourcir on peut dire que la liberté dans cet aspect se résume finalement à l'autonomie interne de la personne. Bien entendu, cette autonomie implique en soi à la fois la liberté du bricolage - l'être humain est le sujet décisif et la liberté « à distance » - l'échappatoire à toutes sortes de pressions en la matière. À ce stade, il peut y avoir des doutes quant à la « liberté » de la liberté dans l'aspect interne. Il s'agit de savoir si un homme sur le plan intérieur peut être asservi. Il ne fait aucun doute qu'il y a un tel danger aujourd'hui (Bosch, 2009, p. 38).

Ceci est clairement indiqué par Jean-Paul II : « Sur le plan interne, la liberté peut également souffrir de multiples manipulations, par exemple lorsque les médias sociaux abusent de leurs droits, sans se soucier d'une stricte objectivité psychologique sans avoir à prendre en compte la dignité de la personne ». La deuxième dimension de la liberté est son aspect externe, à savoir la liberté dite externe ou sociale. « Elle se joue » dans le cadre de la vie quotidienne en tant que choix d'un comportement, d'un comportement et d'une action particuliers. C'est cette « possibilité d'agir ou de ne pas agir, de faire ceci ou autre chose, et de prendre ainsi certaines actions ». Cet aspect de la liberté est toujours compris comme une liberté concrète, mise en œuvre dans des conditions spécifiques par une unité humaine spécifique (Jean Paul II, 1993, n 17).

Le pape François dernièrement en parle clairement. Le pape a souligné que le durcissement, la désobéissance, faire ce que je veux, pas Dieu, est le péché de l'idolâtrie. Il a ajouté que c'est ce qui nous fait penser à la liberté chrétienne, à l'obéissance chrétienne. La liberté chrétienne et l'obéissance chrétienne sont une volonté d'apprendre, d'être ouvert à la Parole de Dieu et de bravoure, de devenir de nouvelles outres pour un nouveau vin qui coule constamment. C'est le courage de

toujours discerner, discerner et ne pas relativiser dans mon cœur, ce qu'elle veut, où elle me conduit et m'obéit, entend et entend, demandons la grâce de l'obéissance à la Parole de Dieu, cette Parole vivante et efficace, capable de juger les désirs et les pensées du cœur » (François, 2013, n. 178). C'est précisément l'observation et le service des pauvres qui requièrent, selon François, une forme particulière de liberté intérieure qui nous permet de dépasser les limites de notre asservissement pour aller au bien de l'autre qui a besoin d'un homme qui doit aussi être libre. Il est nécessaire ici de pouvoir constater que ma liberté se termine là où commence la liberté d'une autre personne. Et c'est le moyen, selon le pape François, de résoudre les problèmes sociaux les plus difficiles du monde. Le deuxième homme, chaque homme a une dignité qui a sa source dans sa liberté (ibidem, n. 189).

Le caractère unique de chaque personne et donc le respect pour chaque être humain, s'exprime à travers le concept de dignité. Dans un monde dominé par le relativisme pragmatique, malheureusement même les chrétiens acceptent des postulats libéraux d'égalité. Les lois qui vous permettent de tolérer une inégalité réelle oublient le fait que la notion de liberté présuppose l'égalité de tous comme dotés de la dignité des créatures de Dieu (Maritain, 1993, p. 173). Il y a le bien plus grand et le bien moins grand. Si je donne quelque chose aux pauvres pour être applaudi dans les médias, la valeur de cet acte est négligeable, car c'est un jeu cynique. Mais il y a aussi du bon dans cet acte. Ceci est un objectif bon car une personne dans le besoin a reçu une aide dont elle a besoin. C'est bien mieux, cependant, quand j'essaie de le faire de manière désintéressée. Cela ne veut pas dire : malgré vous. Mon succès ne signifie pas l'échec de quelqu'un. Ni le succès, ni l'échec ne sont des catégories strictement chrétiennes. Nous ne pouvons pas être esclaves des succès ou des échecs. Le plus important est de devenir amoureux. Cela peut être parfaitement combiné avec une entreprise prospère et un succès terrestre.

Ce qui semble être la question la plus importante dans les considérations chrétiennes sur la liberté est le fait que la vérité est le but ultime de la liberté. La foi libère l'homme de ce qui est le plus personnel, authentique et imprévisible, et surtout des autres : Dieu et les autres. De ce qui est nécessaire et impitoyable, elle libère ce qui est historique, unique et avant tout ce qui est la « cause commune » de Dieu et de l'homme. Cette matière commune n'est nullement au-delà de la logique ; mais elle n'est régie ni par la logique de la nécessité, ni par l'irrationalité des caprices despotiques, mais par la logique axiologique de l'amour, c'est-à-dire la recherche mutuelle du plus grand bien possible du partenaire, qui est aussi mon plus grand bien (Skobel, 1994a, p. 209).

C'est pourquoi le « droit interne » abolit le « droit externe » et un homme de la foi « *solveret legem, solveretur a lege, servaret legem* ». Cela dure, cela ne signifie

pas une transformation en anomie, mais comme un élément de logique, et donc la loi de l'amour vivant, inséparable de la liberté, donc toujours unique, toujours nouvelle et donc imprévisible. Cependant, ce n'est que parce que la loi de l'amour est une loi qui exige une attitude très spécifique et des actes spécifiques dans une situation donnée qu'elle surmonte la « loi extérieure » mais ne l'abandonne pas, mais inclut la liberté dans une pédagogie spécifique (Skobel, 1994b, p. 138).

CONCLUSION

Nos réflexions sur la liberté humaine devraient être complétées enfin par une réflexion sur la liberté du greffier en chef du dernier Festival de la Doctrine Sociale de l'Église de Vérone en 2017, le cardinal L. A. Tagle, archevêque de Manille. Le cardinal Tagle a demandé : la foi peut-elle vraiment conduire à la liberté ? - La source de la foi est Jésus. Apprenons de lui quelle sorte de liberté la foi nous donne. Voyons comment la foi et la liberté se sont rencontrées en Jésus.

Quels sont les faux visages de la liberté, de fausses promesses que nous avons même acceptées dans l'Église ? L'Église - comme il l'a ajouté - devrait également être libre de toute fausse liberté. - Notre foi est une relation d'amour avec le Christ. Cette relation nettoie les relations avec les autres. La façon dont nous rencontrons l'autre personne est importante. Seule une personne qui a une foi ardente peut enflammer les autres. S'il n'y a pas de flamme, comment pouvons-nous nous attendre à ce que quelqu'un nous fasse confiance ? Essayons de nous écarter de la fausse liberté. Nous devons attirer avec la beauté et la joie de notre foi. « S'il vous plaît, regardez heureux, joyeux. Montrez au monde que dans le christianisme il y a la joie et la liberté, aussi dans vos larmes de solidarité avec la souffrance. Laissons tout le monde voir la beauté de notre foi, elle les libérera » (Tagle, 2016, p. 43-63).

Bibliographie:

- Bosch D. J. (2009), *Dynamique de la mission chrétienne*. Collection Chrétiens en liberté. Questions disputées. Paris.
- François (pape) (2013), *Evangelii gaudium*.
- Jean Paul II (1981), *Message pour la Journée Mondiale de la Paix*.
- Jean Paul II (1993), *Veritatis splendor*.
- Kowalczyk S. (2000), *Wolność natury i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*. Sandomierz.
- Maritain J. (1993), *Człowiek i państwo*. Trad. A. Grobler. Kraków.
- Rothbar M. (1997), *L'Ethique de la liberté*. Paris.
- Sesboüé B. (2004), *La liberté, de la théologie à l'éthique*. Paris.
- Skobel S. (1994a), Aktualne problemy rodziny w świetle encykliki „Veritatis splendor”, *Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie* 48/5.
- Skobel S. (1994b), Dlaczego nowa encyklika o moralności?, *Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie* 48/3.
- Tagle L. A. (2016), *Ho imparato dagli ultimi*. Bolonia.

IN SEARCH OF HUMAN FREEDOM. CONTEMPORARY CHRISTIAN DEBATE ON FREEDOM

SUMMARY

Reflection on human freedom will remain a constant motive for reflection in moral theology. Without freedom, there is no human act, so there is no morality in the strict sense of the term “freedom”. That is why it is worth returning to the issue of freedom, but taking into account new ways of understanding it. Freedom will remain a current problem in the struggle of man for good, especially in social life. For Christian thought on this subject, the encyclical of John Paul II *Veritatis splendor* will remain relevant – read it again.

Article submitted: 20.12.2019; accepted: 10.01.2020.

Słowa kluczowe: Karl Rahner, mistagogia, samoobjawienie się z Bogiem, doświadczenie Boga, tajemnica, proces mistagogiczny, samoświadomość.

Keywords: Karl Rahner, Mystagogie, God's self-communication, experience of God, mystery, mystagogical process, self-awareness.

Ks. Ireneusz Celary

UNIwersytet ŚLĄSKI

WYDZIAŁ TEologiczny

ORCID: 0000-0003-1999-9769

ÜBERLEGUNGEN ZUM MYSTAGOGIEBEGRIFF IN AUSGEWÄHLTEN SCHRIFTEN VON KARL RAHNER

Mystagogie ist ein Begriff, der seit der Antike in der Sprache der Kirche verwendet wird und eine Einführung in das Mysterium bedeutet (vgl. Bornkamm, 1942, S. 809-934). 1500 Jahre lang wurde der Begriff kaum gebraucht, bis einige katholische Theologen (z. B. Odo Casel, Romano Guardini, Teilhard de Chardin) aufgrund des größeren Interesses an Religion und Mystik die Bedeutung der Mystagogie begannen. Laut dem emeritierten Professor für Pastoraltheologie und Homiletik, Rolf Zerfaß, ist auch das immer stärker rezipierte – mystagogische – Modell Karl Rahners ein wichtiger Baustein in jüngerer Zeit gerade in der Pastoraltheologie (Zerfaß, 1994, S. 44-46; vgl. Laumer, 201, S. 16-17; Hajduk, 2017, S. 124). Nach ihm versuchte K. Rahner (1904-1984), den Menschen, die ein tieferes religiöses Leben suchten, die Mystik und den mystischen Charakter des Christentums näher zu bringen. Das Ziel des christlichen Denkers war es, seinen Zeitgenossen durch eine Rückkehr zur *Mystagogie* eine neue Richtung in der Kultur und im spirituellen Leben vorzuschlagen (vgl. Egan, 1979, S. 99-112; Vorgrimler, 1994, S. 103-104).

Dr. Arno Zahlauer glaubt, dass K. Rahner also als „Theologe des Mysteriums“ bezeichnet werden kann, weil alle seine theologischen Überlegungen mystisch sind, und Mystik bedeutet hier die Erfahrung der Transzendenz, die jedem Menschen in seinem täglichen Leben zur Verfügung steht (Zahlauer, 2004, S. 85-86; Battlog, 2005, S. 382; vgl. Laumer, 2010, S. 22; Vorgrimler, 1974, S. 116-117). Selbstmitteilung Gottes, Lebenserfahrung der Menschen und kirchliche Verkündigung sind in diesem Modell wechselseitig aufeinander bezogen. In seinen Schriften spricht K. Rahner über das Mysterium, das nicht nur Gott ist, sondern auch ein von Gott geschaffener Mensch. *Mystagogie* bedeutet dann, den Menschen in das Mysterium einzuführen, das heißt, seine Existenz ist auf ein noch größeres Mysterium gerichtet, das heißt auf Gott (Hübner, 2004, S. 240; vgl. Vorgrimler, 1994, S. 108-109; Bokwa, 1996, S. 74). In dieser Hinsicht kommt sie zur Hilfe, nicht als eines von vielen möglichen und gleichermaßen nützlichen Konzepten des Dienstes am Menschen, sondern als eine Möglichkeit, Gottes Nähe zu entdecken (K. Rahner, 1966a, S. 269; vgl. Vorgrimler, 1994, S. 105-106; Hajduk, 2011, S. 160).

Dieser Artikel ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil enthält kurze Überlegungen zur Definition von *Mystagogie*, die von K. Rahner gegeben wurden. Das zweite Kapitel enthält zwei Voraussetzungen, die erforderlich sind, um das von K. Rahner gegebene Konzept der *Mystagogie* zu verstehen: es geht um Gottes Selbstmitteilung an den Menschen und die Möglichkeit der Gotteserfahrung für den Menschen. Das dritte Kapitel befasst sich mit dem Thema: Das Konzept des mystagogischen Prozesses nach K. Rahner.

K. RAHNER'S DEFINITION VON *MYSTAGOGIE*

Der polnische Pastoraltheologe Richard Hajduk unterstreicht, dass der Begriff *Mystagogie* ab der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Renaissance erlebt. In Bezug auf die christliche Initiation, die liturgische Ausbildung und das Predigen wird von *Mystagogie* gesprochen (mystagogische Homilien oder die sogenannte mystagogische Anleitung beim Predigen). Besonders hervorzuheben ist – laut Hajduk – das bereits erwähnte mystagogische Modell der pastoralen Tätigkeit von Karl Rahner. Sein Vorschlag geht auf die patristische Tradition zurück, betont den Wert einer persönlichen Beziehung zu Gott und zeigt den pastoralen Dienst als Einführung des Menschen in die Möglichkeit der direkten Erfahrung von Gott (Hajduk, 2011, S. 112; vgl. Diepold, 2006, S. 138).

Lehrbeauftragter für Katholische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, Klaus P. Fischer, findet, der Begriff *Mystagogie* in den Schriften von K. Rahner selten vorkommt. Er kann jedoch als Zent-

ralbegriff seiner Theologie angesehen werden. Mystagogie bedeutet für ihn „Hilfe zur unmittelbaren Erfahrung Gottes“ (Fischer, 1986, S. 27; Laumer, 2010, S. 37-38). In seinem Schriften *Frömmigkeit früher und heute* schreibt K. Rahner über sie so: „Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige „Gottesbild“ vermitteln, die Erfahrung, dass des Menschen Grund der Abgrund ist: das Gott wesentlich der Unbegreifbare ist; das seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihm selbst mitteilende Liebe kommt; das man ihn nie als bestimmten Posten in das Kalkül unseres Lebens einsetzen kann, ohne zu merken, dass man die Rechnung erst nicht aufgeht; das er nur unser „Glück“ wird, wenn er bedingungslos angebetet und geliebt wird; aber auch, daß er nicht bestimmt werden kann als dialektisches Nein zu einem erfahrenen bestimmten Ja, z. B. nicht als der bloß Ferne gegenüber einer Nähe, nicht als Antipol zu Welt, sondern das er über solche Gegensätze erhaben ist“ (K. Rahner, 1966b, S. 23; vgl. K. Rahner. Vorgrimler, 1987, kol. 117-118).

Der Professor für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik, Herbert Haslinger, betont, dass K. Rahner den Begriff der *Mystagogie* auch auf die Mystik des Ignatius von Loyola bezieht (H. Haslinger, 1991, S. 60; vgl. Sievernich, 2004, S. 61; Laumer, 2010, S. 432-433). Diese wiederum hat für K. Rahner in der Aufgabe, Exerzitien zu geben, ihren Mittelpunkt. Nach seiner Meinung sind solche Exerzitien „Hilfe zur unmittelbaren Erfahrung Gottes, in der dem Menschen aufgeht, dass das unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen, nahe ist, angesprochen werden kann und gerade dann uns selber selig birgt, wenn wir [...] uns ihm bedingungslos übergeben“ (K. Rahner, 1983a, S. 380; vgl. Hajduk, 2011, S. 193). In seinem Werk *Grundkurs des Glaubens* betont K. Rahner, dass es dabei einerseits um die Selbstmitteilung Gottes geht, der „nahe ist“ und „angesprochen werden kann“, andererseits um die Lebenserfahrung der Menschen, in der Gott aufleuchten und gegenwärtig werden kann, und schließlich um einen Vermittlungsprozess, der eine „Hilfe“ sein soll, Gottes Selbstmitteilung erlebbar und spürbar werden zu lassen. Diese Vermittlungsaufgabe ist für K. Rahner eine wesentliche Aufgabe christlicher Verkündigung (K. Rahner, 1976, S. 122-138; vgl. Lehmann, 1970, S. 168; Kleinschwärzer-Meister, 2002, S. 160; Vorgrimler, 1974, S. 109-110).

Eine andere Definition seines Mystagogieverständnisses gibt K. Rahner in einem Gespräch mit Paul M. Zulehner. In seinem Buch schreibt der emeritierte Wiener Professor für Pastoraltheologie eine solche Definition für *Mystagogie*, die von K. Rahner formuliert wurde: „(...) christliche Mystagogie ist das Bemühen von jemand, sich oder erst recht andern eine möglichst deutliche und Reflex ergriffene Erfahrung seiner vorgegebenen pneumatischen Existenz zu vermitteln“ (Zulehner,

1984, S. 51; vgl. Zinkeviciute, 2007). Auch in dieser Definition konzentriert sich laut Zulehner – K. Rahner wieder auf die drei Elemente, die er zuvor erwähnt hat: die vorgegebene „pneumatische Existenz“ des Menschen, der von der Selbstmitteilung Gottes an ihn ergriffen und berührt ist; die „Erfahrung“ dieser pneumatischen Existenz im Leben des Einzelnen; und schließlich die „Bemühung“ - der Prozess, in dem es dem einzelnen gelingt, von der immer schon geschehenen Selbstmitteilung Gottes zum Erfassen und Erspüren dieses Geschehens zu gelangen (Zulehner, 1984, S. 51; vgl. Zulehner, 1982, S. 177-184).

ZWEI VORAUSSETZUNGEN FÜR DAS VERSTÄNDNIS VON K. RAHNER'S KONZEPT DER *MYSTAGOGIE*

Der emeritierte Professor für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte, Bernd Jochen Hilberath, findet, dass diese beiden von K. Rahner gegebenen Definitionen der *Mystagogie* auf seinen zwei wichtigen Überlegungen beruhen. Auf der einen Seite betont K. Rahner, dass Gott sich jedem einzelnen mitteilt und schenkt, auch wenn er dies nicht reflektiv oder gar begrifflich erfasst. Hilberath schreibt, dass der deutsche Jesuit in diesem Zusammenhang von einem „übernatürlichen Existential“ des Menschen spricht: „Dieses Existential, auf das Rahner seine Aufmerksamkeit richtet, ist das Charakteristikum des Menschen, potentieller Empfänger der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes zu sein. Da der Mensch möglicher Adresat der Offenbarung ist, ist der Mensch immer schon in diesem Sinne ein von Gott Begnadeter“ (Hilberath, 1995, S. 36; vgl. Hajduk, 2017, S. 129; Laumer, 2010, S. 406; Vorgrimler, 1974, S. 110-111).

Auf der anderen Seite geht K. Rahner davon aus, dass im Menschen „ein geistlicher Tastsinn“ vorhanden ist, der es ihm möglich macht, Gott „auf die Spur“ zu kommen, d. h. den Prozess von der vorgegebenen pneumatischen Existenz bis hin zur reflexiv-begreiflichen Erfahrung überhaupt erst zu vollziehen (K. Rahner, 1977, S. 12-24, 37-45; vgl. Hajduk, 2017, 131; Nosowski, 1992, S. 104). Es sollte betont werden, dass die beide Elemente von K. Rahners mysteriösem Konzept zusammengehören und im Folgenden nur „getrennt“ werden, weil auf diese Weise die potenzielle Effizienz des Interpretationsprozesses nach seinen Annahmen schärfer wird (vgl. K. Rahner, 1954; Kowalczyk, 2001, S. 43-46; Kubacki, 2013, S. 82-84).

Gottes Selbstmitteilung an den Menschen

Im zuvor zitierten Buch *Grundkurs des Glaubens* weist K. Rahner darauf hin, dass Gottes Selbstmitteilung an den Menschen als Zentrum für die christliche

Dogmatik anzusehen ist. Er stellt jedoch folgende Fragen: Wie aber ist das Verhältnis der Selbstmitteilung zur menschlichen Natur zu bestimmen? Kommt die Gnade dem Menschen gleichsam „von außen“ zu oder ist sie ein Teil der menschlichen Natur? Laut K. Rahner bestimmen aber beide Elemente das Verhältnis nur ungenügend (K. Rahner, 1976, S. 124; vgl. K. Rahner, 1969, kol. 523). In den Schriften Über das Verhältnis von Natur und Gnade schreibt er, dass „Die Gnade erscheine als ein bloßer, in sich zwar sehr schöner Überbau, der durch Gottes freie Verfügung auf die Natur aufgesetzt sei, und zwar so, dass das Verhältnis zwischen beiden nicht viel intensiver sei als das einer Widerspruchslosigkeit (einer rein negativ verstandenen *potentia oboedientialis*); die Natur erkenne zwar Ziel und Mittel der übernatürlichen Ordnung (Glorie und Gnade) als, in sich betrachtet, höchste Güter, aber man sehe nicht ein, warum die Natur für diese höchsten Güter etwas übrig habe“ (K. Rahner, 1954, S. 324).

In demgleichen Buch erklärt K. Rahner, wie man Lebenserfahrungen interpretiert. Nach ihm ist dieser Prozess nicht als *Illumination* zu verstehen, in der das, was dem Menschen als übernatürliche Gnade zukommt, in einem äußeren Akt mitgeteilt wird. Laut K. Rahner kann *Mystagogie* nur dort und nur dann geschehen, wenn das *Geheimnis*, in das eingeführt werden soll, im Menschen angekommen ist. Er warnt aber vor der allzu einfachen Annahme, die Gnade könne einfach „Teil“ der menschlichen Natur sein. In einer anderen seiner Schriften Über das Verhältnis von Natur und Gnade lesen wir, dass eine solche Annahme nicht begründen könnte, was die Gnade ausmacht: „Diese Hinordnung auf die selige Gottesschau wurde in dieser neuen Auffassung einerseits als inneres, unverlierbares Konstitutiv der Natur des Menschen betrachtet und andererseits so aufgefasst, dass die Vorenthaltung des Ziels dieser Gerichtetheit als mit der Güte Gottes unvereinbar und in diesem Sinn unbedingt erklärt wurde (vorausgesetzt, dass die Kreatur nicht durch eigene Schuld ihr Ziel verfehlt). Wir meinen, dass unter diesen Voraussetzungen Gnade und Gotteschau nicht mehr umgeschuldet genannt werden können“ (K. Rahner, 1954, S. 330; Vorgrimler, 1974, S. 111-114).

Es sollte betont werden, dass aus K. Rahners Kritik an beiden Elementen hervorgeht, dass für ihn *Mystagogie* als „Einführung in die Erfahrung von Gnade“ weder als eine Hinführung zu etwas, was dem Menschen fremd ist, begriffen werden kann, noch lediglich eine Hinführung zur Tiefe seiner eigentlichen Natur sein kann. Er fasst seine eigene Vorstellung von der Beziehung zwischen Natur und Gnade so zusammen: „Gott will sich selbst mitteilen, seine Liebe, die er selbst ist, verschwenden. Das ist das Erste und das Letzte seiner wirklichen Pläne und darum auch seiner wirklichen Welt. Alles andere ist, damit dieses eine sein könne: das ewige Wunder der unendlichen Liebe. Und so schafft Gott den, den er so lieben könne: den Menschen.

Er schafft ihn so, dass er diese Liebe, die Gott selbst ist, empfangen könne und dass er sie gleichzeitig aufnehmen könne und müsse als das, was sie ist: das ewig erstaunliche Wunder, das unerwartete, ungeschuldete Geschenk“ (K. Rahner, 1954, S. 336-337). Dies ist also die zweite Voraussetzung für K. Rahners Verständnis von *Mystagogie*: laut ihm muss der Mensch die Möglichkeit und das Potential besitzen, diese unbedingte Selbstmitteilung Gottes an die Menschen auch zu erfahren und anzunehmen (K. Rahner, 1966a, S. 269; Battlog, 2005, S. 385; Vorgrimler, 1974, S. 114-115).

Die Möglichkeit der Gotteserfahrung für den Menschen

Der früher schon zitierte K. Hilberath stellt fest, dass der Mensch über die Begabung verfügt, sich und seine Grenzen zumindest denkend zu übertreten. Indem der Mensch beispielhaft seines Todes als Grenze gewahr wird, und indem er ihn als Grenze wahrnimmt, weiß er implizit auch schon die Grenze, die er denkend wahrgenommen hat. Der Mensch **rührt** so an das Geheimnis Gottes, das ihm immer schon vorgegeben ist. Der Mensch fasst so an das Geheimnis Gottes an, dass ihm immer schon vorgegeben ist. Er glaubt, dass es dabei der Begriff des Geheimnisses die zentralen Dimensionen des K. Rahners Denken betrifft. In seiner Publikation *Karl Rahner: Gottgeheimnis Mensch* unterstreicht Hilberath, „In jedem kategorialen Akt der Erkenntnis und der Freiheit greift das Subjekt auf das Absolute voraus. Dieses ist seinerseits die transzendente Bedingung der Möglichkeit für jeden einzelnen kategorialen Erkenntnis- und Freiheitsakt. Das Woraufhin dieser transzendenten Erfahrung muss immer auch als das Namenlose und Unverfügbare gelten, weil jeder Name begrenzt, definiert, einengt“ (Hilberath, 1995, S. 36; vgl. Haslinger, 2000, S. 171; Vorgrimler, 1974, S. 115-116).

Der emeritierte Professor für Pastoraltheologie, Stefan Knobloch, fügt dazu, dass der Mensch, der sich so „tastend“ nach dem *Geheimnis*, dem Heiligen ausstreckt, muss einen „sensus spiritualis“, einen geistlichen(Spür-)Sinn“ besitzen, den er wiederum nicht von sich aus haben kann, sondern der ihm von Gott geschenkt sein muss (Knobloch, 1991, S. 139; vgl. Benedykt XVI, 2005, Nr. 1; Bokwa, 1996, S. 76). K. P. Fischer hingegen glaubt, K. Rahner findet bei Origenes und Bonaventura diesen „geistlichen Sinn“ des Menschen theologisch erkannt und grundgelegt. Ihm zufolge spricht Origenes von einem „Sinn für das Göttliche“, den der Mensch hat und der es ihm ermöglicht, sich Gott hinzuwenden. Bonaventura spricht wiederum von einem „tactus spiritualis“, einem „geistlichen Tastsinn“, der auf die Liebeseinigung mit Gott hinzielt, allerdings noch keine Erkenntnis Gottes in sich versteckt (wie die „visio beatifica“), sondern „magis sentire quam cognoscere“ (eher ein Erspüren als ein Erkennen) ist (Fischer, 1986, S. 31-37; Wilski, 1978, S. 236). P. Zulehner zeigt

an, dass K. Rahner auch von der Möglichkeit eines Erspürens Gottes ist überzeugt ist. Seiner Meinung nach glaubt K. Rahner auch, dass dieses Erspüren „im Dunkeln“ geschieht: Der Mensch kann Gott in seiner Welt- und Lebenswirklichkeit wirklich erkennen; aber er kann an das Geheimnis stoßen, das in seinem Leben waltet (Zulehner, 1984, S. 57; vgl. Hajduk, 2017, S. 132-133; Kubacki, 2013, S. 84-86).

In seiner Schrift *Gotteserfahrung heute* betont K. Rahner, dass dieser „geistliche Tastsinn“ es dem Menschen möglich macht, im konkreten Alltag Erfahrungen des „Überschreitens“ zu machen. In *Gotteserfahrung heute* lesen wir, „Sie [die Erfahrung] ereignet sich als sehr konkrete, wenn auch als das Unsagbare der konkreten Alltagserfahrung. Gibt es sie anonym, unausdrücklich auch in jedem geistigen Vollzug, so wird sie doch deutlicher und in etwa thematisch in jenen Ereignissen, in denen der Mensch, der gewöhnlich verloren an die einzelnen Dinge und Aufgaben des Alltags lebt, gewissermaßen auf sich selbst zurückgeworfen wird und sich nicht mehr über dem sehen kann, mit dem er gewöhnlich umgeht“ (K. Rahner, 1970, S. 168; vgl. Wandenfels, 1985, S. 139-140).

Zum Beispiel bezeichnet K. Rahner als solche Ereignisse die Erfahrung der Einsamkeit, der unausweichlichen Verantwortung, der Liebe und des Todes. Nach ihm stößt der Mensch in all diesen Situationen an Grenzen, an Erfahrungen, die er letztlich nicht mehr innerweltlich herleiten und erklären kann. Er stößt auf das Geheimnis, das in seinem Leben und in aller Welt waltet. In seiner Schrift *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung* sagt er, dass er dieses Geheimnis vielleicht noch nicht mit den christlichen Begriffen belegen kann, aber erfährt sie als Realitäten seines Lebens. Er schreibt, „(...) der Mensch erfährt von sich unthematisch und unreflex im ursprünglichen Vollzug seines Lebens immer mehr, als was er in einer vulgären (v. a. privaten) und wissenschaftlichen Reflexion über sich weiß“ (K. Rahner, 1972, S. 134; vgl. Wandenfels, 1985, S. 139-140). Laut dem deutschen Jesuiten und Theologen kann also auch die Gotteserfahrung im Menschen gegeben sein, ohne dass der Betreffende das Wort Gottes kennt. Er betont, dass der Mensch in seinem „geistlichen Tastsinn“ an die Realität Gottes rührt. Die Rolle des mystagogischen Prozesses ist es, von dieser ursprünglichen Ersterfahrung zu einem reflexiven (auch begrifflichen) Erfassen hinzuführen (K. Rahner, 1972, S. 164; vgl. Zahlauer, 1996; Laumer, 2010, S. 410).

DAS KONZEPT DES MYSTAGOGISCHEN PROZESSES NACH K. RAHNER

Für K. Rahner sind die Erfahrungen des Menschen der Beginn des mystagogischen Prozesses. In seiner zuvor zitierten Schrift *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung* lesen wir, dass „Erfahrung“ eine Form von Erkenntnis ist, „die ursprünglich-unersetzlich in jedem Menschen gegeben ist und den Ausgangspunkt und die

Voraussetzung bildet für alle Reflexion“ (K. Rahner, 1972, S. 134; vgl. Vorgrimler, 2002, S. 22). In dem gleichen Buch betont er, dass der Geist – verstanden nicht nur als „schöngeistiges“ oder „geistvolles“ menschliches Handeln, sondern als „Geist in seiner eigentlichen Transzendenz“ inmitten der menschlichen Erfahrungen selbst erfahren werden kann (K. Rahner, 1972, S. 134; vgl. Wandenfels, 1985, S. 139-140; Kroll, 2008, S. 235). Seine Erwähnungen möglicher Orte der Erfahrung dieses Geistes sind spirituell-theologische Hinführung und selbst eine Art von *Mystagogie*. In seiner Schrift Über die Erfahrung des Geistes fragt er: „Haben wir schon einmal geschwiegen, obwohl wir uns verteidigen wollten, obwohl wir ungerecht behandelt wurden? Haben wir schon einmal verziehen, obwohl wir keinen Lohn dafür erhielten und man das schweigende Verzeihen als selbstverständlich annahm? Haben wir schon einmal gehorcht, nicht weil wir mussten und sonst Unannehmlichkeiten gehabt hätten, sondern bloß wegen jenes Geheimnisvollen, Schweigenden, Unfassbaren, das wir Gott und seinen Willen nennen? Haben wir schon einmal geopfert, ohne Dank, Anerkennung, selbst ohne das Gefühl einer inneren Befriedigung? Waren wir schon einmal restlos einsam (...)“ (K. Rahner, 1956, S. 106; vgl. Laumer, 2010, S. 434-435; Schuster, 1979, S. 370-375). In diesem Buch unterstrich K. Rahner, dass die menschlichen „Urerfahrungen“, in denen sich der Mensch selber erkennt und verstehen lernt, besonders in Blick: „Was Freude, Angst, Treue, Liebe, Vertrauen und vieles mehr, was logisches Denken und verantwortliche Entscheidung ist, das hat der Mensch schon erfahren, bevor er darauf reflektiert und zu sagen versucht, was das ist, was er schon immer erlebt und erfährt“ (K. Rahner, 1970, S. 163; vgl. Benedykt XVI, 2005, Nr. 1; Miggelbrink, 2005, S. 317-318).

Laut ihm kann der Mensch diese Erfahrungen in der Reflexion denkend nachvollziehen. Der deutsche Theologe bemerkt aber auch dabei, dass die Reflexion jedoch immer hinter der ursprünglichen Prägekraft der Erfahrung selbst zurückbleibt. Ausgerechnet diese Urerfahrungen des Menschen enthalten - nach ihm - in sich eine Dynamik, die das, was der Mensch leisten kann, letztlich überschreiten. K. Rahner findet, dass es keinen innerweltlichen und im Menschen selbst fundierbaren Grund dafür gibt, warum jemand sich in absoluter Treue an einen anderen Menschen oder an eine „Sache“ binden sollte. Er unterstreicht auch, dass es keine innermenschliche und innerweltliche Herleitung für echte Begegnung und grundlos geschenkte Liebe und keine innermenschliche und innerweltliche Herleitung für echte Begegnung und grundlos geschenkte Liebe gibt. Und schließlich gibt es auch keinen herleitbaren Grund, warum ein Mensch seinen Tod vertrauend und in Freiheit annehmen sollte. In seiner Schrift Über die Erfahrung des Geistes schreibt K. Rahner, dass all diese menschlichen Grundakte, die – obwohl nicht ableitbar – doch existieren, letztlich über sich selbst hinausweisen. Ihm zufolge rühren sie in

ihrer Tiefe an ein Geheimnis, das der Mensch nicht durchdringen und nicht begründen kann. Dieses Geheimnis kann nun in theologisch-begrifflicher Sprache „Gott“ genannt werden oder auch nicht: Fest steht, dass jeder Mensch – wenn er sich nicht jeder tieferen Reflexion über sein Leben entzieht – irgendwann einmal an dieses Geheimnis rührt. In diesem Werk schreibt er auch, dass solche „Gottese Erfahrung“ allerdings bedenken muss, „(...) dass, was wir *Gott* als *Gegenstand* dieser Erfahrung nennen, nicht gegeben ist in einer Weise, die nach dem Modell der Anschauung eines sich durch sich selbst unmittelbar darbietenden Gegenstandes gedacht werden dürfte (...), sondern dass Gott als das in sich selbst verborgene, asymptotische Woraufhin der Erfahrung einer unbegrenzten Dynamik des erkennenden Geistes und der Freiheit gegeben ist“ (K. Rahner, 1970, S. 165; vgl. Nosowski, 2001, S. 17).

Für die Verbindung zwischen Leben/Erfahren und Deuten ist relevant, dass der deutsche Jesuit aus einem engen Zusammenspiel von „Selbsterfahrung“ und „Gottese Erfahrung“ hinausgeht: in der bereits zitierten Schrift *Selbsterfahrung und Gottese Erfahrung* lesen wir, dass beide eine unauflösliche Einheit bilden. So ist – ihm zufolge – auf der einen Seite „die ursprüngliche Gottese Erfahrung Bedingung der Möglichkeit und Moment der Selbsterfahrung“ (K. Rahner, 1972, S. 136; vgl. K. Rahner, 1983b, S. 213-214; Laumer, 2010, S. 440-441) und gleichfalls gilt hingegen: „(...) Die Selbsterfahrung ist die Bedingung der Möglichkeit der Gottese Erfahrung, weil nur dort eine Verwiesenheit auf das Sein überhaupt und somit auf Gott gegeben sein kann, wo das Subjekt sich selbst (eben in dem Vorgriff auf das Sein überhaupt) im Unterschied zu seinem Akt und dessen Gegenstand gegeben ist“ (K. Rahner, 1972, S. 136; vgl. Klinger, 2001, S. 25-26; Laumer, 2010, S. 438-439).

In seinem Buch *Gottese Erfahrung* unterstreicht K. P. Fischer, dass in der engen Verbindung von Selbsterfahrung und Gottese Erfahrung, von Alltag und dem darin immer wieder aufscheinenden Verwiesensein des Menschen auf das Geheimnis, das wir Gott nennen, auch die Hinweise K. Rahners zur Bestimmung einer mystagogischen Verkündigung gehören. Er fügt hinzu, dass K. Rahners Weg „mystagogischer Verkündigung“ bei der Erfahrung des Geheimnisses, das in unser Leben hineinragt, ansetzt. Ihm zufolge ist diese Erfahrung selbst noch unreflexiv und nicht-begrifflich und somit auch einem „anonymen Christen“ zugänglich, so muss es kirchlicher Verkündigung darum gehen, dieses unreflexive Wissen ins Bewusstsein zu heben und gleichsam „auf den Begriff zu bringen“. Der Heidelberger Theologe schreibt, „Als Christ verhalten kann sich auch der Mensch, der sich als Christ bekennt und kirchlich gesinnt ist, nur dann, wenn er in der amtlichen Verkündigung des Evangeliums seine tiefste Sehnsucht, die Spitze seiner Sinnsuche und die Begründung für praktiziertes oder von ihm zumindest erwogenes ethisches Verhalten findet“ (Fischer, 1986, S. 103; vgl. Laumer, 2010, S. 410; Polak, 2012, S. 125).

ZUSAMMENFASSUNG

Die in diesem Artikel vorgestellte theologische Reflexion über das Verständnis der *Mystagogie* von K. Rahner ist als Versuch einer pastoralen Suche zu verstehen, die darauf abzielt, das Konzept der pastoralen Tätigkeit der modernen Kirche unter den gegenwärtig festgelegten Bedingungen zu entwickeln. Die *Mystagogie* in ihrer Rahner-Interpretation enthält nämlich große Möglichkeiten für eine wirksame pastorale Tätigkeit, die sowohl den gegenwärtigen kulturell-sozialen Bedingungen als auch den in der offiziellen Lehre der Kirche festgelegten pastoralen Prioritäten, entspricht.

Ergänzend ist zu erwähnen, dass diese Reflexion auf den Aussagen von K. Rahner zu dem für uns interessanten Thema und auf den Interpretationen von Experten zu diesem Thema seiner Arbeit beruht. Ihr Ziel war es, die Leser für die Rahner-Vision der Mystagogik zu interessieren und sie in den Kontext anderer pastoraler Konzepte der Mystagogik zu stellen.

Bibliografie:

- Battlog, A. R. (2005). *Gotteserfahrung und Kirchenkritik bei Karl Rahner*, in: *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, Bd. III: *Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Hrsg. M. Delgado. G. Fuchs. Freiburg-Stuttgart. S. 371-401.
- Benedykt XVI. (2005). Encyklika *Deus caritas est*, Rzym.
- Bokwa, I. (1996). *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*. Tarnów.
- Bornkamm, G. (1942). *Mysterion*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. IV. Hrsg. G. Kittel. G. Friedrich. Stuttgart. S. 809-934.
- Diepold, K. (2006). *Identität und Mystagogie*. Hamburg.
- Egan, H. D. (1979). „*Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein*“. *Mystik und die Theologie Karl Rahners*. in: *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Hrsg. H. Vorgrimler. Freiburg. S. 99-112.
- Fischer, K. P. (1986). *Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*. Mainz.
- Hajduk, R. (2011). *Mistagogia – chrześcijańska majeutyka*. „Forum Teologiczne”, Nr. 12. S. 107-119.
- Hajduk, R. (2011). *Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła*. Olsztyn.
- Hajduk, R. (2017). *Preewangelizacja*. Kraków.
- Haslinger, H. (1991). *Sich selbst entdecken - Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit*. Mainz.

- Haslinger H. (2000). *Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit*, in: *Handbuch Praktische Theologie*. Bd. II. Mainz. 164-184.
- Hilberath, B. J. (1995). *Karl Rahner: Gottesgeheimnis Mensch*. Mainz.
- Hübner, S. (2004) *Impulse und Impressionen. Karl Rahner – Helfer zum Glauben und Christwerden*. „Theologie der Gegenwart“ Nr. 47. S. 304-314.
- Kleinschwärzer-Meister, B. (2002). *Karl Rahner. Gnade als Mitte menschlicher Existenz*. in: *Theologen des 20. Jahrtausend. Eine Einführung*. Hrsg. P. Neuner. G. Wenz. Darmstadt. S. 157-173.
- Klinger, E. (2001). *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*. Würzburg.
- Knobloch, S. (1991). *Was von der Taufe zu halten ist. Ein Beitrag zur Klärung einer schwierigen pastoralen Frage*, in: *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*. Hrsg. S. Knobloch. H. Haslinger. Mainz. S. 126-155.
- Kowalczyk, D. (2001). *Wielcy ludzie Kościoła. Karl Rahner*. Kraków.
- Kroll, T. (2008). *Der Himmel über Berlin - säkulare Mystagogie?*, Berlin.
- Kubacki, Z. (2013). *Świadomość Chrystusa w ujęciu Karla Rahnera*. „Studia Bobolanum”, Nr. 3. S. 77-87.
- Laumer, A. (2010). *Karl Rahner und die Praktische Theologie*. Würzburg.
- Lehmann, K. (1970). *Karl Rahner*. in: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*. Hrsg. H. Vorgrimler. R. v. Gucht. Freiburg i. Br. S. 13-53.
- Miguelbrink, R. (2005). *Geistliche Erfahrungen sind nicht elitär. Die Theologie Karl Rahners*. „Lebendige Seelsorge“, Nr. 6, S. 317-323.
- Nosowski, Z. (1992). *Karla Rahnera teologia codzienności*. „Studia Theologica Varsoviensia”, Nr. 2. S. 89-119.
- Nosowski, Z. (2001). *Mistyka codzienności*. „Więź”, Nr. 7, S. 89-119.
- Polak, M. (2012). *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralnologiczne*. Poznań.
- Rahner, K. (1954). *Über das Verhältnis von Natur und Gnade: Rahner, Karl, Schriften zur Theologie*. Bd. I. Einsiedeln-Zürich-Köln. S. 323-345.
- Rahner, K. (1956). *Über die Erfahrung des Geistes: Rahner, Karl, Schriften zur Theologie*. Bd. III. Einsiedeln-Zürich-Köln. S. 105-109.
- Rahner, K. (1966a). *Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*. Hrsg. X. Arnold. K. Rahner. V. Schnurr. L. M. Weber. Bd. II/1. Freiburg i. B. S. 256-276.
- Rahner, K. (1966b). *Frömmigkeit früher und heute: Rahner, Karl, Schriften zur Theologie*. Bd. IX. Einsiedeln-Zürich-Köln. S. 11-31.
- Rahner, K. (1969). *Selbstmitteilung Gottes*. in: *Sacramentum Mundi*. Bd. IV. Hrsg. K. Rahner. C. Ernst. K. Smyth. Freiburg i. Br. Kol. 523.

- Rahner, K. (1970). *Gotteserfahrung heute: Schriften zur Theologie*, Bd. IX. Einsiedeln-Zürich-Köln. S. 161-176.
- Rahner, K. (1972). *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung: Karl, Rahner, Schriften zur Theologie*, Bd. 10. Einsiedeln-Zürich-Köln. S. 133-144.
- Rahner, K. (1976). *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg-Basel-Wien.
- Rahner, K. (1977). *Erfahrung des Geistes*. Freiburg i. Br.
- Rahner, K. (1983a). *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute: Rahner, Karl, Schriften zur Theologie*, Bd. XV. Einsiedeln-Zürich-Köln. S. 373-408.
- Rahner, K. (1983b). *O możliwości wiary dzisiaj*. Kraków.
- Rahner, K. Vorgrimler H. (1987). *Mały słownik teologiczny*. Warszawa.
- Schuster, H. (1979). *Karl Rahners Ansatz einer existentiellen Ekklesiologie*. in: *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Hrsg. H. Vorgrimler. Freiburg. S. 370-386.
- Sievernich, M. (2004). *Ignatianische Spiritualität und pastorale Grundorientierung*. „Pastoraltheologische Informationen“, Nr. 2. S. 54-66.
- Vorgrimler, H. (1994). *Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik*. in: *Karl Rahner in Erinnerung*. Hrsg. A. Raffelt. Düsseldorf. S. 100-117.
- Vorgrimler, H. (2002). *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung*. Kevelaer.
- Wandenfels, H. (1985). *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. München-Wien-Zürich.
- Wilski, T. (1978). *Transcendentalno-antropologiczna „metoda” w teologii według Karla Rahnera*. „Studia Gnesnensia”, Nr. 4. S. 209-235.
- Zahlauer, A. (1996). *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius von Loyola (Innsbrucker theologische Studien)*. Innsbruck.
- Zahlauer, A. (2004). *Wer sich Gott nah, dem naht sich Gott. Der mystische Denkweg Karl Rahners*. „Christ in Gegenwart“, Nr. 11. S. 85-86.
- Zerfaß, R. (1994). *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, in: *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute*. Hrsg. Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen. München. S. 32-50.
- Zinkeviciute, R. (2007). *Karl Rahners Mystagogiebegriff und seine praktisch-theologische Rezeption*. Frankfurt am Main.
- Zulehner, P. M. (1982). *Von der Versorgung zur Mystagogie*. „Lebendige Seelsorge“, Nr. 3-4. S. 177-184.
- Zulehner, P. M. (1984). *>>Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...<<. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner*. Düsseldorf.

REFLECTIONS ON THE CONCEPT OF MYSTAGOGY IN SELECTED WRITINGS BY KARL RAHNER

SUMMARY

Presented article draws attention to the person of German theologian Karl Rahner, considered being a „theologist of Mystery”. All Rahner’s theology has an exceptional, mystical character, but in the same way it contains the mystique which could be practised by anybody. The keystone of mystagogy proposed by German jesuit is an autenticall, original meeting between human being and God, named an transcendental experience, in which the human person enters into communication with God as a absolute Mystery. This meeting foreruns an reflexioned attitude to the experience of God, which results – on the intellectual level – with arguments of existence of God.

Rahner talks about mystagogy, or mystique of ever-day reality. God is present in quotidian life of human beings as an infinity proposition, unstated love, absolute future. Real encounter with God couldn’t be limited to the practice of sacraments. It is also possible out of ecclesiastical structures – in life’s pain, in experience of hope, responsibility, love and death. First part of this article contains a short advisement about the Rahner’s definition of mistagogy. Second part of the text describes two necessary conditions of understanding Karl Rahner’s concept of mistagogy. In the third part of this work the reader can find the description of all mystagogical process by Rahner.

Article submitted: 07.01.2020; accepted: 21.01.2020.

Słowa kluczowe: teologia, dogmatyka, kultura, interdyscyplinarność, Kościół, teocentryzm, chrystocentryzm, wiara, rozum

Keywords: theology, dogmatics, culture, interdisciplinarity, Church, Theocentricism, Christocentrism, faith, mind

Ks. Jerzy Szymik

UNIwersytet ŚLĄSKI

Instytut Teologii

ORCID: 0000-0002-1065-5647

DELECTATIO ET DECOR ORDINIS

O TEologii JAKKA SALIJA OP

„ten przekłety dylemat nowożytnej teologii, że jeśli ortodoksyjnie, to rzemieślniczenie, a jeśli ambitnie, to po heretycku. [...] Potrzeba twórczej i oryginalnej teologii ortodoksyjnej”.

J. Salij, *Dlaczego kocham dogmaty?*

„nikt nie staje się wielkim teologiem, bo potrafi zmierzyć się z drobiazgowymi i trudnymi szczegółami, ale dlatego, że jest w stanie przedstawić ostateczną jedność i prostotę wiary.”

Benedykt XVI, *List do Kardynała G.L. Müllera z 31 lipca 2017 r.*

Mówią,
że cię wszechmoc uwiodła,
że Ci się nie udało starość i dzieci z wodogłowiem.
Mówią,
że się z Tobą rozeszliśmy już dawno,
że hipoteza Twojego istnienia jest tanią pociechą.

Mówią,
żeś się poślizgnął w kałuży naszej niewinnej krwi.

To ból mówi, nie oni, mówisz.
Pragnę. Nie wiedzą, co mówią.
Pragnę, by ich nie bolało.
Nie jestem niezwykły,
jestem jedynie wierny, mówisz.
Nie zejdziesz z krzyża, milczysz.
Zostanę po ich stronie, byle mi nie zginęli.
Co zrobię, gdyby mi zginęli?

Ty miej o nich staranie, mówisz.
Oddam tobie, gdy będę wracał,
mówisz.

J. Szymik, *Emmanuel*

To bardzo osobiste analizy, interpretacje, impresje.

Jedną z najważniejszych dla mnie (dla skutków mojego spotkania z myślą Profesora, a w konsekwencji też dla mojej teologii) książek ojca Salija, stukilkustro-nicową *Tajemnicę Emmanuela dzisiaj*, wydaną równo 30 lat temu, otwiera zna-mienne wyznanie: „Gdybym miał w jednym słowie streścić samą istotę chrześcijań-stwa, nie wahałbym się ani chwili: chrześcijaństwo jest to Emmanuel, Bóg z nami. «Oto Panna pocznie i porodzi Syna i nazwie Go imieniem Emmanuel» (Iz 7,14). Cały ród ludzki – powiada święty Augustyn – leżał poraniony przez zbójców i ciężko chory. Na szczęście Jednorodzony Syn Boży ulitował się nad nieszczęśnikiem, po-chylił się nad nim, przyjmując ludzką naturę i stając się jednym z nas, a następnie opatrzył jego rany winem i oliwą” (Salij, 1989, s. 7).

Otóż dokładnie taka - by tak rzec, Emmanuelińska - jest perspektywa teolo-giczna wiersza stanowiącego trzecie motto tego tekstu. Motto pojawia się po to, by podkreślić i wzmocnić radykalny chrystocentryzm tezy Salija, istotowo wywiedzion-y z Nowego Testamentu, Augustyna, Tomasza *et consortes*, a w swoim kształcie nawiązujący do chrystologicznej interpretacji przypowieści o miłosiernym Samary-tanie. Wino to Jego krew, oliwa to Jego Duch - oto kuracja Emmanuela, wyjaśnia Profesor (tamże).

To znak szczególny pism ojca Jacka: teocentryczny chrystocentryzm w Em-manuelińskim, opisanym wyżej, kształcie i nachyleniu. Do czego zresztą przyjdzie

nam jeszcze w tej refleksji wrócić. „Bóg z nami” nie jest pleonazmem, wyjaśnia, jeśli pamiętać, że przepaść wykopana między Bogiem a światem (Iz 59,2) ciemności i bezsensu, kłamstwa i mordy, przemocy i pogardy, naszym światem takim właśnie i tak właśnie naszym światem, została pokonana we Wcieleniu (tamże, s. 8-9). „Oszałał”, mówią o Emmanuelu u Marka (3,21). „Oszałał z miłości do człowieka” – dopowiada Salij (tamże, s. 8). I tę szaleńczą, miłosną, trwałą („jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata”, Mt 28,20) „obecność Emmanuela wśród nas nazywa się Kościołem” (tamże, s. 11).

„Bezinteresownym i niezasłużonym darem Boga jest to, że jesteśmy Kościołem” (tamże). Myślałem o tym ciągu Salijowych tez i jego autodeklaracji (gdybym miał... nie wahałbym się... Emmanuel... Bóg z nami... Kościół), kiedy w połowie czerwca 2019 r. mój przyjaciel, proboszcz jednej z katowickich parafii, opowiadał, że po mszy podeszła do niego dziewczynka i szepnęła mu do ucha: „proszę księdza, uwielbiam Kościół”. Było to, powtórzę, w połowie 2019 roku. Oboje, i Salij, i dziewczynka, zdają się mówić o tym samym: cud Kościoła bierze się ze wspaniałości Emmanuela. I stąd zachwyty, uwielbienie.

Bo jeśli Emmanuel, to i Kościół („poza Kościołem i poza aktywnym uczestnictwem w nadprzyrodzonym życiu Kościoła nie da się być naprawdę chrześcijaninem” [tamże, s. 5]), a z nim, nieodłącznie, jego święta wiara i wiedza – teologia.

Powtórzę myśl pierwszą tego wstępu: to bardzo osobiste. Bo powstał ten tekst z wdzięczności. Za te Emmanuelińskość jego teologii i nie tylko za nią.

1.

W krótkim wstępie do *Dylematów naszych czasów* pozwolił sobie ojciec Salij na długi cytat z Denisa de Rougemonta. Przypuszczam, że ze względu na polemiczny pazur tegoż, ale głównie jednak z powodu obecnej w tym passusie cudzego tekstu wielkiej *laus theologiae*, czyli z powodu pokrewieństwa (ze szwajcarskim historykiem idei i eseistą) w poglądzie na fundamentalną rolę *scientia fidei* dla wiary i kultury naszej cywilizacji. De Rougemont pisze tak:

„Mało znam pojęć, które byłyby w naszym stuleciu w tak wielkiej pogardzie, mało słów wzbudzających u naszych współczesnych tak nikły odzew – i nie mówię tu o ludziach niewykształconych, lecz o elicie intelektualnej. Spotykając wielkich uczonych, filozofów, moralistów, słynnych na cały świat pisarzy, możecie się przekonać, że w dziewięciu na dziesięć przypadków ci czołowi myśliciele współczesności, nieco zdziwieni pytaniem, przyznają bez cienia wstydu, że nigdy w życiu nie przeczytali choćby jed-

nego traktatu teologicznego. Jeszcze bardziej by ich zdziwiło, gdybyśmy im powiedzieli, że daje się to odczuć w całym ich dziele: nie dostrzegaliby zapewne co ma jedno do drugiego. Sądzę, że mamy tu do czynienia z postawą świadcząca o zacofaniu, bardziej niepokojącą dla naszej kultury niż szkody wyrządzone przez faszystowskie hordy. Myśl Zachodu wraz z właściwym jej słownictwem zrodziła się z wielkich dysput teologicznych w pierwszych stuleciach istnienia Kościoła. Nasza muzyka, rzeźba, malarstwo zrodziły się w prezbiteriach kościołów, zaś na kształtowanie się naszej poetyki wpłynęła atmosfera panująca w sektach manichejskich. I nawet jeszcze wielkie filozofie nowożytne, Kartezjusz i Kant, Hegel, August Comte i Marks, przyjmowały za punkt wyjścia swój stosunek do teologii. Nieznajomość teologii oznacza odcięcie się od najpłodniejszej tradycji kultury zachodniej, skazywanie się na nieświadome odkrywanie na nowo tych samych prawd duchowych, które zostały już przed piętnastoma wiekami sformułowane przez Ojców Kościoła i wielkich heretyków. Teologiczna naiwność naszego wieku jest jedną z głównych okoliczności sprzyjających powstawaniu nowego barbarzyństwa (Rougemont, cyt za: Salij, 1994, s. 5).

Naiwność i barbarzyństwo „naszych czasów” – z nimi wielkie dzieło Salija toczy od lat swoją prywatną wojnę (o publicznych skutkach, mam nadzieję). To w nich – w naiwności i barbarzyństwie – mają však swoje źródło liczne „dylematy” nasze i nam współczesnych. Podstawowym w tej wojnie orężem jest dla Salija – i stąd poręczność przywołania tezy de Rougemonta – teologia.

Jak ją rozumie? Jaką uprawia?

Uprawia teologię dogmatyczną, oczywiście, jest bowiem specjalistą, profesorem akademickim w tej właśnie subdyscyplinie teologicznej. Ale – to bardzo ważne – interesuje go interdyscyplinarna współpraca dogmatyki z innymi działami teologii oraz, szerzej, z innymi naukami i jeszcze szerzej – ze sztuką i kulturą. Jest to też dogmatyka mocno dbająca o przełożenie egzystencjalne, o głęboką więź *theoria* z *praxis*, zgodnie zresztą z Salijowym rozumieniem specyfiki polskiej teologii. Ale po kolei.

Jest mu bliskie mądrościowe rozumienie teologii. Pisze, w rozstrzygającym dla tej kwestii tekście:

„Teologia jest przede wszystkim mądrością. A ściślej: dążeniem do mądrości, jakimś przypatrywaniem się tej rzeczywistości, która się nam ukazuje przez wiarę. Dlatego mądrość teologiczną mogą z powodzeniem uprawiać zarówno zawodowi teologowie, jak ludzie bez akademickiego

przygotowania. Trzeba tylko mieć żywy instynkt wiary, jakiś zmysł dotykania tego, co niewidzialne” (Salij, 1980, s. 5)¹.

Czyli wiara i mądrość byłyby tu co najmniej równie ważne, jak wiedza i fachowość. Jeśli nie – w istocie sprawy – bardziej... Tu glossa na marginesie, ale bardzo *à propos* i pieczętująca kwestię wielkim autorytetem. 31 lipca 2017 roku Benedykt XVI napisał niedługi list do Kardynała Gerharda Ludwiga Müllera, który obchodził wówczas 70. rocznicę urodzin i 40. rocznicę święceń kapłańskich. List ten otwiera księgę (klasyczny *Festschrift*) upamiętniającą tamte jubileusze. Tekst, pełen osobistych odniesień i reminiscencji, ciepły i głęboki w swej zasadniczej tonacji, jest w gruncie rzeczy minitraktatem na temat istoty teologii. Żeby być prawdziwie sobą, musi ona prowadzić do mądrości i mądrością ostatecznie być, mądrością przekraczającą kompetencje wyłącznie naukowe – twierdzi *Papa Emeritus* z perspektywy swojej dziesiątej dekady życia.

Pisze: teologia musi być czymś większym niż jedynie „słowem ekspertów”, ma być w niej mądrość większa, zdolna „do rozpoznania granic podejścia zwykłego studium”. Pisze jak prefekt do prefekta (Kongregacji Nauki Wiary): „prefekt niekoniecznie musi być teologiem, ale mędrce, który rozwiązując problemy teologiczne nie dokonywałby konkretnych ocen, ale rozpoznawał, co trzeba czynić w tym czasie dla Kościoła”. Chodzi ostatecznie o to (jeśli ma chodzić o największe dobro: zbawienie), by decyzje podejmowała nie tyle teologia (naukowa), co prawdziwa mądrość (obejmująca całość fenomenu życia), która zna „aspekty naukowe”, ale poza tym (czy raczej: w tym) potrafi „wziąć pod uwagę całość życia wielkiej wspólnoty”². Patrz drugie motto tego tekstu: celem jest ostateczna jedność i prostota wiary.

I mądrość właśnie. Dokładnie ten jej kształt i wymiar, o który chodzi Salijowi. I z tym procesem mamy w tym dziele do czynienia: z mądrością, która staje się teologią, i odwrotnie.

Autor *Szukającym drogi* dokładnie taką drogę – ku praktycznej, życiowej mądrości jako celu teologicznej wiary i teologicznego myślenia – proponuje polskiej

1 Taki jest dalszy ciąg i konkluzja tezy: „Jeśli porównać najwybitniejsze osiągnięcia, teologia nie-teologów jest bardziej żywa, bardziej bezpośrednio dobiega się do duszy człowieka, niż mądrość teologów profesjonalnych. Wystarczy zestawić ze sobą Pascala i Newmana, albo Norwida czy Konińskiego ze Skargą czy Woronieckim. Nie zamierzam postponować teologii fachowej, jest to ponad wszelką wątpliwość działalność niezmiernie pożyteczna. Zresztą bez teologii specjalistów nie byłoby ani Pascala, ani Norwida, ani Konińskiego – wszyscy oni byli niezłe zorientowani we współczesnej im refleksji teologicznej i niemало z niej korzystali. Wydaje się przecieź, że teologia genialnych amatorów wyrasta jakby bardziej bezpośrednio z życia, podczas gdy mądrość teologów bazuje przede wszystkim na wiedzy teologicznej, z niej czerpie swe soki żywotne. Kreślę te uwagi, żeby usprawiedliwić swoje teologiczne pisanie. Jak na teologa, jest to pisanie za mało fachowe [...]”. Tamże.

2 Wszystkie cytaty i odniesienia w tych dwóch akapitach za: Katolicka Agencja Informacyjna, 4 stycznia 2018 r.

teologii i swoim następcom. I to od pół wieku. Już w latach 70. inspirując się Gombrowiczem (!), jego poglądami na temat wolności i przyszłości polskiej kultury, radził, by z własnej podrzędności (nie nadrobimy w mig historycznych i politycznych zaszłości, które nie pozwalają nam konkurować z teologią niemiecką, francuską, włoską czy anglosaską) uczynić koło zamachowe oryginalnie własnego rozwoju polskiej teologii (Salij, 1980, s. 141-151). Bo polski teologiczny „niekonserwatywny konserwatyzm” (tamże, s. 146-147) (autorski zwrot Salija oznaczający umiejętność twórczego rozwijania poglądów wiernych tradycji), „nacisk ludu” (tamże) chroniący polską teologię przed nowinkarstwem, a nade wszystko to, że dla Polaków liczą się generalnie bardziej wiara i życie niż najbardziej nawet błyskotliwe, ale głównie teoretyczne, ekwilibracje teologiczne – stanowi niepowtarzalną szansę polskiej teologii. „Zamiast podciągać się do cudzej dojrzałości, spróbujcie raczej ujawnić niedojrzałość Europy [...] znajdziecie teorię zgodną z waszą praktyką” – radził Gombrowicz rodakom³.

I mniej więcej coś takiego radzi Salij polskiej teologii. I taką też, zgodną z zasadami egzystencjalności, praktyczności, wierności – ale i głębi, precyzji, odwagi – uprawia. Jeśli Andrzej Zuberbier stawiał przed prawie pół wiekiem polskiej teologii zadanie następujące: „Teologowie polscy tylko wtedy będą uprawiali teologię polską, jeśli będą tkwili w teologii światowej”⁴, to Jacek Salij zdaje się mówić coś odwrotnego, co treściowo wyczytuję w jego tekstach, ale formułuję na własną odpowiedzialność i własną frazę: teologowie polscy tylko wtedy będą tkwili w teologii światowej, jeśli będą uprawiali teologię oryginalnie polską.

Mocne, prawda? W każdym razie: bez kompleksów – radzi. I sam idzie od lat tą drogą: teologii zaangażowanej społecznie, politycznie (w najlepszym sensie tego słowa – politycznie, czyli w to, co istotnie stanowi nasze dobro wspólne) (Smuniewski, 2017), służąc wielkim sprawom polskiego pojednania, rozumienia rzeczywistości i (po)nowoczesności, tożsamości chrześcijańskiej, katolickiej i polskiej (Surówka, 2017). Ogromną dawkę duchowo-intelektualnej energii poświęcając przy tym od lat „szukającym drogi” we wszystkich poplątanych gąszczach współczesności i własnego życia.

Lecz istotę rozumienia i uprawiania teologii dostrzegam jednak w tym prostym, a zarazem nadrzędnym: „Teologia jest przede wszystkim mądrością” (Salij, 1980, s. 5). A ściślej, sparafrazujmy Mistrza: teologia jest uczeniem się mądrości poprzez namysł nad rzeczywistością, którą nam ukazuje wiara. Rozumienie samej zaś mądrości Salij zawdzięcza Tomaszowi, który korzysta tu obficie z dorobku Ary-

3 Tamże, s. 144.

4 Tamże.

stotelesa i Augustyna. Mądrość – czytamy w eseju *Mądrość i głupota* „to poznanie w świetle najgłębszych przyczyn” (*cognitio per altissimas causas*, to z Arystotelesa), a tym samym „poznanie tego, co boskie” (*cognitio divinorum*, to z Augustyna) (Salij, 1995, s. 42, 46). Ostatecznie więc mądrość polega na poznawaniu Boga i ukierunkowaniu życia na Niego (tamże, s. 23, 47-48). To niebywale ważna dla Salija i nigdy dość podkreślania tej fundamentalnej dla jego *vita et theologia* syntezy rozumu i egzystencji, teorii intelektualnej i praktyki życiowej. W tę stronę trzeba mądrze (!) pracować nad sobą: angażować rozum w odczytanie prawa Bożego i podporządkować mu (prawu Bożemu, czyli Bogu) swoje życie (wybory, decyzje, postępowanie) (tamże, s. 60). Oto pełnia mądrości, życiowej i teologicznej: „Boga i Chrystusa należy szukać nie tylko intelektem, ale również pracą moralną” (tamże, s. 142). Odwrotnością tej postawy jest głupota, którą Salij za Tomaszem (a pośrednio za Izydorem z Sewilli) nazywa paraliżem duszy (*stupor*, odrętwienie, znieruchomienie), polegającym na zamknięciu swoich sądów i działań w wąskich ramach tego, co wyłącznie ziemskie. Powstaje w ten sposób żaloszny kikut rzeczywistości, poobcinany z odniesień ponaddoczesnych. Głupi traktuje rzeczy ziemskie tak, jak gdyby nie przenikało je żadne światło ponaddoczesne (tamże, s. 49-51). W sukurs przychodzi tu Ojcu Profesorowi Fredro, którego dwuwiersz przeciwko głupim i głupocie z wyraźną predylekcją cytuje:

„Głupoty straszna potęga:
Ziemie burzy, piekła sięga” (tamże, s. 50).

Kiedy się czyta w zwiększonej dawce teksty Jacka Salija (a jest to z oczywistych względów przypadek piszącego te słowa), kiedy się na przykład czyta hurtem (a nie co miesiąc, jak kiedyś, na łamach „W drodze”) jego odpowiedzi udzielane „szukającym drogi”, wówczas z niezwykłą ostrością widać mądrość tego pisarstwa. Taką właśnie mądrość, jak definiowana wyżej, według tomistyczno-augustyńskich standardów. Jest to mądrość na wskroś ewangeliczna⁵, odzierająca ze złudzeń, stawiająca do pionu, przywracająca właściwą – ku-Boską – miarę ludziom i rzeczom. Jako czytelnik czułem się jak ktoś, komu co rusz ojciec Jacek rękawem białego habitu przeciera przybrudzony stół życia i słowa, zmiata brudną pianę z powierzchni rzeczy, pomagając widzieć dalej, sięgać głębiej. Chodzi w jego pisaniu o coś znacznie więcej niż najtrafniejsza choćby odpowiedź na któreś z detalicznych pytań. Chodzi o mądrość samego stylu myślenia religijnego i moralnego. Są to mądrość

5 Por. choćby: *Świętowanie Pana Boga* [rozm. A Petrowa-Wasilewicz, J. Borkowicz], Kraków 2001, s. 141 (o kłękach i sukcesach), s. 153 (o własnej grzeszności i własnej spowiedzi), wiele innych.

i styl „typowo katolickie” (Salij, 1986, s. 6) (zwrot jest jego, opinia – moja). Zero taniego błysku, zero szarlatanerii. Katolickość – czysta, twarda, pożywna.

2.

Busola tego dzieła wskazuje nieodmiennie i bezbłędnie jeden kierunek: Bóg. Radykalny prymat Boga jest znakiem firmowym tej pięćdziesiąt kilka lat uprawianej *scientiae fidei*, konsekwentnie teocentrycznej. Można chyba nazwać tę teologię totalnie teocentryczną, w takim sensie i znaczeniu, w jakim „totalność” jest synonimem całości, bez jakiegokolwiek reszty. Jej myślą przewodnią (i leitmotivem wszystkich w zasadzie odpowiedzi Salija na tzw. „pytania nieobojętne”) jest bowiem z Augustyńskiego ducha i pism wywiedziona zasada, która w tekście *O pochodzeniu władzy od Boga* brzmi następująco: „ponieważ zaś Bożym jest cały człowiek, zatem Bogu należy oddać całego siebie” (Salij, 1995, s. 157). Bez jakiegokolwiek zastrzeżonej enklawy. Kapitalnie wyjaśnia to na kanwie „co cesarskie cesarzowi...” (Mt 22,21). To, czego chce i wymaga cesarz – wyjaśnia Salij – „tylko wówczas mu się należy i jest naszą powinnością, jeśli się mieści wewnątrz naszych powinności wobec Boga” (tamże). Przy czym cesarzem jest tu wszystko poza Bogiem, całe tzw. życie.

I tylko wówczas, jeśli.

Nie tylko Augustyn, również Akwinata jest patronem takiego myślenia i etosu. U Tomasza jakiegokolwiek antropologiczne tezy są zawsze i bezwzględnie podporządkowane „gruntownemu teocentryzmowi” (tamże, s. 26). Szczególnie dobitnie – a i błyskotliwie - wyjaśnia to Salij w otwierającym *Eseje tomistyczne* tekście pt. „Bóg jako dobro powszechne” (tamże, s. 9-21) (*bonum universale*). Jego zdaniem, święty Tomasz cały swój duchowy i intelektualny wysiłek kieruje w stronę uzasadnienia, że Bóg jest dobrem wspólnym całości (wszystkich i wszystkiego) i to w Nim leży ostateczne szczęście (wszystkich i wszystkiego) (tamże, s. 19). „Każde dobro stworzone jest jakimś dobrem szczegółowym, jeden tylko Bóg jest dobrem powszechnym” – czytamy w *Sumie teologicznej* (tamże, s. 20).

I tej zasadzie podporządkowuje Salij całość swojej teologii, w niej upatruje sens dogmatów. Bo sam dogmat rozumie on, za Tomaszem, jako „ujęcie Bożej prawdy, zmierzającej ku niej samej”(tamże, s. 121). Czyli odsuwa się daleko, być może najdalej jak się da, od wszelkich teorii „znakowych”, próbujących odradykalizować „dosłowność” teologicznego słowa o Bogu i zbudować neutralizującą zasłonę między znakiem a rzeczą samą. Tymczasem kresem wiary, słowa i dogmatyki nie są zdania i tezy, ale Rzeczywistość, o której one mówią (tamże, s. 120). Bóg jest pierwszy i jedyny w całej sprawie pisania o Nim i służenia Mu w taki właśnie sposób.

3.

Dla chrześcijanina teocentryzm przybiera wyraźnie i jednoznacznie chrystocentryczny kształt. Jest to swoiste *reductio ad Christum*, a dokładniej i chyba trafniej – *concentratio in Christum*. Inaczej mówiąc: chrystocentryzm wiary chrześcijańskiej (nie mylić z chrystomonizmem) jest właściwym testem na ortodoksję teocentryzmu, to znaczy sprawdzianem – duchowym, intelektualnym, egzystencjalnym – czy stojący w centrum (myśli i życia) Bóg jest Bogiem żywym, prawdziwym, trynitarnym, Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Czyli Bogiem Jezusa Chrystusa. Dokładnie tym szlakiem podąża przez lata teologia Salija. W dodatku – co wielce charakterystyczne dla nie tylko tego wymiaru jego pism – ma ojciec Jacek dar niebywale prostego wyrażenia tej nieprostej prawdy. Píše, na przykład: „wiara chrześcijańska jest bardzo prosta. Żeby być chrześcijaninem, wystarczy spotkać Jezusa Chrystusa, który żyje i z Nim się związać” (Salij, 1986, s. 5, 7). Najkrócej i najmocniej: „Wiara chrześcijańska to Jezus Chrystus” (tamże, s. 16). I w tę stronę idzie 100% jego rad dla czytelników. Przykładowo: „nie dlatego wierzymy w Chrystusa, że mówi nam o Nim Pismo Święte, ale dlatego Biblia jest dla nas Pismem Świętym, że wynika to z naszej wiary w Chrystusa, Syna Bożego” (tamże, s. 55); „tak jak wszystko w Starym Testamencie, zaprowadził on [tekst z Rdz o gigantach – JSz] nas prosto do Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, a naszego Zbawcy” (tamże, s. 72); „wystarczy oddalić się od Chrystusa, aby [...] stać się pastwą złych duchów od nas mocniejszych” (tamże, s. 44). I tak dalej, i tym podobne. Zawsze w tę stronę: nierozwalny splot radykalnego teocentryzmu i równie radykalnego chrystocentryzmu jako znak firmowy teologii Jacka Salija.

Oczywiście, ma to wszystko swoje solidne fundamenty w historii teologii, w której nasz Autor porusza się z erudycją i lekkością charakterystyczną dla największych. Spośród zaś tych (fundamentów), najważniejsze filary to Augustyn i Tomasz. To ich myśl stanowi podstawowe zaplecze filozoficzne i teologiczne dla pism Salija⁶. Z niektórych jego wypowiedzi wynika zresztą, że nie tylko ich tekst/myśli, ale z czasem sam styl ich wiary, a także same osobowości – bardzo zresztą różne – stanowią dla naszego Autora źródło fascynacji. Jest on też jednym z największych w Polsce specjalistów od augustynizmu i tomizmu. A również autorem nowatorskich eksperymentów gatunkowych w dziedzinie popularyzacji ich myśli i tekstów (np. słynnych „wywiadów” ze św. Augustynem⁷), tłumaczem i redaktorem pism biskupa Hippony i Akwinaty (np. Tomaszowe *Dzieła wybrane*⁸, *Ewangelia Ojców*

6 Por. *Pytania nieobojętne*, s. 33.

7 Np. *Królestwo Boże...*, s. 101-106 („Święty Augustyn o godności płci”).

8 Poznań 1984.

Kościola⁹, Wykład pacierza¹⁰ i wielu innych), autorem wstępów, przyczynków czy też całych ksiązek poświęconych interpretacji tych autorów, także prób przeszczerpienia ich myśli na grunt naszych współczesnych pytań i problemów, odczytywania ich dorobku w kontekście naszego *hic et nunc*.

Odniesienia ojca Jacka wobec Augustyna i Tomasza wykraczają poza zwykłą, naukowo-duszpasterską i badawczo-inspiracyjną analizę ich pism. To relacja wręcz intymna: Salij inspiruje się nie tylko ciężarem i stylem ich myślenia, ale także kształtem świętości ich życia. Wyraźnie interesuje go (fascynuje) synteza tych dwóch pomnikowych dla chrześcijaństwa i jego filozofii/teologii postaci. Augustyn, według niego, „pisarz błyskotliwy, znakomity polemista, świetny psycholog, doskonale rozumie ludzką duszę, mistrz szczegółu, potrafi dotrzeć do samej głębi jakiegoś zdania biblijnego, rzucić nieoczekiwane światło na jakieś poszczególne słowo” (Salij, 2001, s. 100). Natomiast Tomasz, „genialny syntetyk”, „unika polemiki”, „w ogóle nie obchodzi go to, żeby się podobać czytelnikom, pisze w sposób niewyobrażalnie sformalizowany”. Gdy go czytam, powiada Salij, „mam zawsze wrażenie gryzienia cegły” i „czuję respekt” wobec niego, bo jakkolwiek poświęcony jego myśli tekst „kosztuje mnie dziesięć razy więcej niż każdy inny” (tamże) ... U Tomasza podziwia głównie niezwykle połączenie geniuszu intelektu, ewangelicznego radykalizmu i zdrowego rozsądku twardo trzymającego się ziemi (wielokrotnie powtarza typową dla tej syntezy radę św. Tomasza: „zła należy unikać zawsze i w każdych okolicznościach, dobro zaś należy czynić zawsze, ale zależnie od okoliczności” (tamże, s. 159); czyli: ani uleganie rzekomemu determinizmowi zła, ani fanatyzm jako rzekoma służba dobru nie są katolickie, chrześcijańskie, Boże).

To, co dla niego w skarbcu filozoficznym Tomasza szczególnie cenne, to realizm. Salij jest antynominalistą z krwi i kości, do samego ich szpiku – o czym za chwilę. Rzecz jasna, Salij – i Tomasz! – jest pierwszorzędnie teologiem i realizm tomistyczny *par excellence* interesuje go (ich) nie tylko jako filozoficzne zaplecze teologii (choć też), ale jako istotny wymiar samej teologii. „Tomasz jest realistą” – pisze w tekście na temat prawa naturalnego – „konsekwentnie świadomym tego, że to nie my jesteśmy stwórcami rzeczywistości, ale ona jest wcześniejsza niż nasze poznanie, a nawet niż nasze istnienie” (Salij, 1995, s. 182). I w innym miejscu, w tekście soteriologicznym: „obietnica zbawienia wiecznego jest czymś niewyobrażalnie więcej niż tezą światopoglądową: jest realną ofertą [! – JSz] mocy zbawczej, którą Bóg chce nas przemieniać już teraz i w ten sposób przybliżyć nas jak najwięcej do zbawienia ostatecznego” (tamże, s. 87) – oto pełny (filozoficzno-teologiczny) wymiar

9 Kraków 1983.

10 Poznań 1987.

realizmu zaczerpniętego od Akwinaty i kontynuowanego (rozwijanego) w pismach Salija. Nadprzyrodzony i niepojęty nie znaczy nierzeczywisty, wręcz przeciwnie: im bliżej Boga, tym więcej realizmu.

A oto i przykład realizmu *a rebours*: rozumienie grzechu jako ucieczki w świat pozoru, i dalej jeszcze – zło, które każe nie uważać siebie za zło (Salij, 1989, s. 8; 1986, s. 41, 36), czyli ucieczka w nierzeczywistość do kwadratu, i do dalszych potęg („mogę swoim grzechem tak dalece wykorzenić się z rzeczywistości, że żyję już tylko pozorami” [Salij, 2001, s. 15]).

4.

To ważny wątek Salijowego świato-oglądu i rozumienia wszechrzeczywistości, sięgający polemicznie wspomnianego wyżej nominalizmu. Dla niego, rasowego dogmatyka, wychowanego duchowo i intelektualnie na realistycznych i ortodoksyjnych poglądach Augustyna i Tomasza, nominalizm jest wrogiem numer jeden i podstawowym kijem w szprychach ludzkiego poznania i drogi do Prawdy. To ten właśnie pogląd filozoficzny, zrodzony w sporze o uniwersalia na przełomie XIII i XIV wieku (przypomnijmy: od łac. *nomen* = nazwa; prekursorzy: Abelard, Ockham), polegający najogólniej na redukcji rzeczy (realności rzeczy) do wytworów myśli lub wyrażen języka, rozwijany potem przez okołoświeceniowych empirystów aż po Kotarbińskiego i wielu postmodernistów (por. Janowski, 2009), oskarża Salij o wytworzenie w dużych, znaczących przestrzeniach europejskiej myśli i życia Zachodu tzw. mentalności nominalistycznej (Salij, 1995, s. 126) („skutecznie oddzielił nazwy od rzeczy” [Salij, 1983, s. 7]). Ma ona daleko idące konsekwencje dla procesów sekularyzacyjnych w euroatlantyckim świecie.

Salij pisze o tym wielokrotnie wprost i nie wprost. Pisze o obchodzeniu się z Pismem Świętym (kiedy nie istnieje więź łącząca słowo z rzeczą samą, lektura Biblii zaczyna się tekstem i na tekście kończy; tekst nie dociera do rzeczywistości, którą oznacza, czyli – przede wszystkim – nie otwiera na rzeczywistość samego Boga, a nie rozumiejąc symbolicznej struktury mowy, nie pozwala zrozumieć sakramentalnej struktury słowa Bożego, prowadząc stale w stronę nierzeczywistej do-słowności) (tamże, s. 7, 13), o trudnościach (post)nominalistycznej formacji z właściwym rozumieniem realności Bożego działania, o współczesnym zwątpieniu w prawo naturalne (Salij, 1995, s. 186) i w pośrednictwo zbawcze (tamże, s. 160). Salij ubolewa, że zjawisko jest szerokie, by nie rzec powszechne: „w sporze o uniwersalia zwyciężył w naszym myśleniu nominalizm kosztem realizmu” (Salij, 2001, s. 271).

W przypadku samego Ojca Jacka ta antynominalistyczna alergia przynosi dwa jakże pożywne owoce. Po pierwsze: chroni – twierdzą – skutecznie Profesora

ra teologii dogmatycznej przed zarazą teologicznego nowinkarstwa, które w dużej mierze bierze się z niedostatków realizmu i ze zbytniego zaufania niejednoznaczności żywołu języka (*nomen-ów*). A to niemało dla europejskiego teologa przełomu XX i XXI wieku... Po drugie: naturalnie prowadzi myśl w stronę tego, co rzeczywiste, egzystencjalne, dojmująco konkretne, związane z inkarnacją ducha, ciałem i krwią, życiem samym. Czyli pomaga w budowie pomostu między *theoria* a *praxis*. Nominalizm bowiem (jako antyrealizm) jest utopijny ze swej istoty i do utopii prowadzi (stąd taki wysyp w ostatnich kilkuset latach utopijnych modeli społecznych, lewicowych zwłaszcza, z postnominalistycznych filozofii prostą drogą wywiedzionych). Natomiast realizm epistemologiczny i ontologiczny prowadzi – nie zawsze prostą drogą, ale jednak – do teologii bliższej życiu (por. Nossol, 1984).

5.

I właśnie to jest przypadek teologii Jacka Salija. Rzecz jasna, ta teoretyczna zależność (filozoficzny realizm – teologiczna egzystencjalność) musiała jeszcze, bagatela, trafić na podatny grunt osobowościowy (biograficzny, charakterologiczny, pastoralny itp.). I trafiła, a Pan konsekwentnie prowadził – nie wątpię – tropem „szukających drogi”... Istnieje kapitalny fragment Salijowego wstępu do *Dzieł wybranych* św. Tomasz z Akwinu, w którym Salij pisze o tzw. „dziełach drobnych” Akwinaty, że „naznaczone są jakimś stygmatem doraźności: powstawały w odpowiedzi na czyjeś zapytania bądź w związku z jakąś kontrowersją, bądź też z potrzeby serca” (Salik, 1984, s. 5). I dalej cytuje swojego słynnego współbrata, ojca Marie-Dominique Chenu, który o tych samych utworach pisał tak: „Dlatego właśnie są tak bardzo interesujące dla każdego, kto pragnie odtworzyć pełną konkretność intelektualnego życia Tomasza: lepiej go można poznać, kiedy się obserwuje, jakie zajął stanowisko w danej kontrowersji; jakiej udzielił odpowiedzi koledze profesorowi, który się do niego zwracał z konsultacją; jak reagował na konkretne zamówienie pisarskie przyjaciół czy papieża; jak bronił współbraci przed oszczerstwami; jak uzasadniał z teologicznego czy instytucjonalnego punktu widzenia nowe formy pracy apostolskiej; jak się przejawiało jego zainteresowanie problematyką moralną w związku z rozwojem gospodarczym” (Chenu, cyt za: Salij, 1984, s. 5).

Fragment ten nazwałem kapitalnym, ponieważ po latach (Salij cytował Chenu 35 lat temu, a ten pisał zdania o Tomaszu przeszło pół wieku temu) przylega prawie dokładnie do „konkretności intelektualnego życia Jacka” – pytania i odpowiedzi, kontrowersje i konsultacje, obrony i uzasadnienia, żmudne dociekania i etyczne wnioski. I nade wszystko potrzeba serca, która czyni z dzieł pozornie drobnych rzecz absolutnie wielką.

W swoich „drobnych” (a wielkich w istocie) odpowiedziach „szukającym drogi” i „stawiającym pytania nieobojętne” ukazuje jedną z najpiękniejszych twarzy polskiej teologii profesjonalnej: mądrość jej służebności. I to, że ona – często z politowaniem i ironicznie oskarżana o niezdolność do stworzenia poważnej herezji – nie jest z istoty swej zainteresowana wyprowadzaniem ludzi z Kościoła, ale wręcz przeciwnie. Salij bodaj właśnie w tych odpowiedziach – widać to wyraźniej, kiedy się je czyta jednym haustem – jest bodaj najoryginalniejszym polskim teologiem swojego pokolenia: na styku dogmatyki i życia. W największej gmatwaninie egzystencjalnej znajduje prześwit, drogę do światła (ewangelicznego) i umie nim rozjaśnić ciemność rozumu, a niekiedy i mrok serca człowieka zgiętego pod ciężarem egzystencjalnej ciemności, nieszczęścia, grzechu. Pod krzyżem. Salij – i to wydaje mi się jednym z sekretów jego metody – zdiera z pytań to, co zewnętrzne (nalot cierpienia, który bólem mąci jasność widzenia; barierę niewiedzy; popkulturową powierzchowność, fałszywe odpowiedzi świata itp.) i uczy myśleć biblijnie, dogmatycznie, z wnętrza oraz z perspektywy autentycznej i niecofającej się przed radykalizmem wiary. Jest oczywistością, ale trzeba to powiedzieć, że wie sporo o życiu, jego zawirowaniach i misteriach. Tropi płaskość naszej religijności i walczy nieustannie o odpowiednie dla danej kwestii formy głębi i kształtu prawdy.

Nie sędzę, żeby zawsze miał rację. Zdaje się wręcz, że niektóre odpowiedzi (nieliczne; no i czytane po latach, w zmienionym mocno kontekście) nie wytrzymują próby czasu. Na przykład, kiedy pisze o końcu sporu o ewolucję (rozgorzał na nowo i to wcale nie jedynie za sprawą skrajnego „kreacjonizmu”) (Salij, 1986, s. 30-34), o ślubach cywilnych (tzw. śluby konkordatowe zmieniły okoliczności) (tamże, s. 172-176), kiedy przy okazji supercelnych uwag o indeksie ksiąg zakazanych pisze, że „prawo w zasadzie nie powinno wchodzić w te rejony, w których dokonuje się kształtowanie postaw moralnych” (Salij, s. 269) (czyżby?), o masonerii (po ostatnich 30 latach wiemy o niej znacznie więcej i, by tak rzec, znacznie gorzej) (Salij, s. 277-281).

Ale przede wszystkim jest to mądre, roztropne, wyważone, zakorzenione w wierze i erudycyjnej wiedzy, tym samym godne zaufania i właśnie zaufaniem rzeszy czytelników obdarzone. Ten rodzaj równowagi, który łączy to, co tradycyjne, z tym, co nowe, to, co bolesne, z tym, co nadziejorodne. To trwały, nie do zatarcia – ufam – wkład ojca Jacka w życie polskiego Kościoła. Dla ilustracji kilka zdań z niedawnej (kwiecień 2018) rozmowy na łamach „Gościa Niedzielnego”: „Zmienność żywego organizmu należy do jego urody, a wiara Kościoła jest czymś żywym. Nie lekceważyłbym tych lęków, które formułują tradycjoniści. Katolicy, którzy wygadują przeciwko soborowi, są ludźmi buntu, grzeszą przeciwko jedności Kościoła. Mnóstwo jest takich sporów, w którym obie strony mają rację. Nie zamartwiajmy się o przyszłość Kościoła. O swoje zbawienie się lękajmy” (Salij, 2018, s. 28-29). Oto

Salij w pigułce... Od głębokich lat 70. towarzyszy mi puenta artykułu w całości poświęconego modlitwie różańcowej. Ojciec Jacek pokazuje analitycznie, w kilkunastu odsłonach, wartości i braki (jak sam je nazywa) różańca, i konkluduje w ostatnim zdaniu tekstu: „Koszty, związane z istnieniem różańca jako instytucji, wydają się niewielkie w porównaniu z wartościami duchowymi, jakie różaniec wnosi w życie Kościoła” (Salij, 1980, s. 194). W każdym razie: dobrze do tych tekstów, latami publikowanymi na łamach „W drodze” wracać – wielkie i żywotne to były czasy naszego Kościoła. Wraca się do nich jak do kopalni, w której ciągle czekają złoża cennego kruszcza, gotowe na odkrycie.

6.

Jednym z najciekawszych pasm dzieła teologicznego Ojca Jacka są szkice, które on sam nazwał swego czasu „próbami interdyscyplinarnymi” (tamże, s. 217-283), a które w dużej mierze wywodzą się z wsłuchiwania się w teksty literatury pięknej (poezji zwłaszcza), a w konsekwencji polegają na teologiczno-literaturoznawczej interakcji. Są one, moim zdaniem, blisko i głęboko związane z tym, o czym była tu już mowa, a mianowicie z troską o to, by teologia nie wyprowadzała się z rzeczywistości i tym samym mogła skuteczniej służyć tym, którzy – nawiązując do tytułów najpoczytniejszych książek Profesora – szukają drogi w dylematach naszych czasów. Wbrew pozorom i powierzchownym sądom (poezja jako azyl dla pięknoduchów itp.) sztuka słowa jest czymś w rodzaju czulego sejsmografu rejestrującego wszelkie ruchy tektoniczne (tu: duchowe, intelektualne, społeczne) naszej ziemi i każdego jej czasu. Salij-teolog ma temperament duszpasterza i historyka, duchowego terapeuty i przewodnika w labiryncie współczesności i komplikacji życia, ale nade wszystko jest – w tym wszystkim o czym wyżej – przenikliwym i wytrawnym obserwatorem epoki. I do tego właśnie jest potrzebny sejsmograf.

W jednym z najważniejszych tekstów – dla mnie, bardzo osobiście – jaki kiedykolwiek napisał (*Teologia Anny Kamieńskiej*[Salij, 1975]), znajdują się słowa, które pomogły mi wydatnie swego czasu w konstrukcji metodologii interdyscyplinarnej współpracy między teologią a literaturą piękną, szerzej: między wiarą i kulturą, Kościołem i sztuką. Brzmią tak: „Poezja [...] ma ambicję dokonywania czegoś niemożliwego: szuka prawdy o świecie bez pośrednictwa problemów. Toteż świat poezji nie ma tej zwartości, co świat widziany przez okulary problemów, więcej w nim antynomii, napięć, niedokończeń. Ale jest to świat bogatszy, a co ważniejsza, prawdziwszy, bliższy rzeczywistości [! – JSz] [...] Dlatego na przykład nie jest dla mnie żadnym paradoksem, że największym teologiem polskim jest Cyprian Norwid” (Salij, 1980, s. 218).

Teza znakomita, ale sprawa jest – w twórczości Salija – większa jeszcze niż sama współpraca tego, co teologiczne, z tym, co artystyczne, i sięga konstrukcji oryginalnej estetyki teologicznej, której najpełniejszy szkic znajdziemy w eseju pt. *Jesli Bóg jest Artystą...* (Salij, 1994, s. 209-213). Tekst ten – przygotowany na krakowski międzynarodowy kongres i zarazem wystawę pt. „Sztuka miejscem odnalezienia się” jesienią 1993 roku – jest jednym z najdonośniejszych głosów w sprawie teologii piękna. Salij stawia w nim jednoznaczną i zarazem szalenie odważną dzisiaj tezę, że „nie wolno odsłaniać brzydoty w taki sposób, że to ją jeszcze umacnia” (tamże, s. 210). I właściwie wokół niej buduje całość koncepcji, odwołując się przy tym do mocnej frazy z Janowej Apokalipsy, w której czytamy słowa skierowane do Babilonu, miasta bezbożnego, symbolu tych stref świata, w których rozchodzą się tragicznie drogi ludzkie i boskie: „I żadnego mistrza jakiegokolwiek sztuki już w tobie nie będzie można znaleźć” (Ap 18,22).

Pozytywnie jego estetyka teologiczna jest ufundowana na twierdzeniu, że „każde kształtowanie ludzkich przestrzeni, tak aby przebywający tam ludzie mogli czuć się u siebie w domu, jest udziałem w dziele Boskiego Artysty” (tamże, s. 212). Od strony negatywnej ta sama teza brzmi tak: „każde wypełnianie ludzkich przestrzeni brzydotą i fałszywym pięknem, rozpaczą lub jej zamazywaniem (zamiast pokonywaniem), stanowi formę przeciwstawienia się Boskiemu Artysty, jest próbą budowania naszego ludzkiego światu wbrew Niemu” (tamże). Powiedzieć to na początku lat 90. było nie lada odwagą. I głosem – nie pierwszym i nie ostatnim w dziele Salija – proroka.

Wróćmy jeszcze do samej literatury pięknej. W jego artykułach i książkach znajdują się niezliczone odwołania do tekstów poetyckich. Jest Jan od Krzyża i Barańczak, jest Słonimski, Konopnicka i Kamińska, jest Orygenes i Augustyn (bardziej poetyccy niż przyznaje to oficjalna patrologia), jest Norwid i Krasieński, wielu innych. *A propos* Zygmunta Krasieńskiego: w przenikliwych esejach publikowanych na temat jego twórczości w „Communio” i „W drodze” w latach 80., znajduje się cytat (i jego analiza, interpretacja) z listu Krasieńskiego do Koźmiana z 24 października 1851 roku, czyli sprzed 168 lat. Nie potrafię go dziś czytać bez wewnętrznego dreszczu, a pamiętam to samo wrażenie z pierwszej lektury w czasach wczesnych lat pontyfikatu Jana Pawła II. Okazują się prawdziwymi prorokami: i Krasieński, i Salij. List Krasieńskiego brzmi tak: „Smutna to rzecz Roma teraz. Nawet nic poradzić nie można jej przedstawcy – związana i nie idzie, gdzie by chciał, ale gdzie inni chcą. Przyszło zaćmienie na Romę, walka straszna się odbędzie. Będą nienawistne jej potęgi rzekomo wygrywały, a w końcu ona zwycięży je. Lecz wprzód noc nastąpi i jakby zwątpienie, a w końcu boju tego okaże się, że ateizm i schizma bez śladu zniknęły, ona zaś sama z własnych swych gruzów pod-

niosła się назад, a promienniejsza, bielsza, czystsza. Lecz dziś straszno patrzeć na jej bezmoc¹¹.

7.

Dziś straszno patrzeć na jej bezmoc... Niesamowicie się czyta te słowa pod koniec drugiej dekady XXI wieku. Lecz idźmy dalej. Dwie zasady – metodologiczne zasadniczo, ale w swej wewnętrznej strukturze wyższej jeszcze (niż metodyczność naukowa) natury – zdają się oświeślać całą twórczość teologiczną Salija: ściśle naukową, eseistyczną, homiletyczną, poradniczą.

Pierwsza z nich to zasada wywiedziona z Janowego prologu: Na początku był Logos. W alfabecie wiary rozum jest początkiem i podstawą; rozum wieczny, Boski i od-Boski. To znaczy, że rozumność i rozumienie, racjonalność i racjonalne (Logosowe!) spojrzenie przynależy konstytutywnie do wiary chrześcijańskiej. Właśnie owa racjonalna dynamika szukania/poznania prawdy na bazie Objawienia i wiary – plus dynamika miłości, bez której nie istnieje nic, co prawdziwie chrześcijańskie – inicjują fenomen teologii chrześcijańskiej. To znaczy również, dla Salija, a co fenomenalnie wyraził swego czasu Ratzinger, że „wiara nie chce proponować człowiekowi czegoś w rodzaju psychoterapii – jej psychoterapią jest prawda” (Ratzinger, 2018, s. 609). Sądzę, że to Ratzingerowe zdanie mogłoby być mottem wszystkich odpowiedzi publikowanych w rubryce „Szukającym drogi”...

Druga zasada to wybitnie kościelny charakter wszelkich odmian teologii (dogmatyki) uprawianej przez ojca Salija. Teologia nigdy nie jest dla niego prywatną ideą – jest na to zbyt mądry i wie, że jako taka szybko straciłaby (po)wagę i znaczenie. Wie, że dla teologa Kościół nie jest organizacją zewnętrzną i – tym samym – obcą jego myśleniu. Jest dokładnie odwrotnie: Kościół jako podmiot przekraczający ciasnotę jednostki, jest wręcz nieredukowalnym warunkiem tego, by teologia mogła być teologią (tamże, s. 610). A dogmatyka – dogmatyką. Nie pomimo kościelności lub przeciwko niej (patrz: pierwsze motto tego tekstu), ale z niej.

W tej racjonalnie, kościelnie i zarazem egzystencjalnie skoncentrowanej dogmatyce wyróżnia się problematyka dotycząca sakramentu małżeństwa. Mam nieodparte wrażenie, jakoby ojciec Salij w tej właśnie sferze dostrzegał szczególne zapotrzebowanie na teologiczną i pastoralną pomoc. Sztandarowym dogmatycznie tekstem wydaje się krótki, gesty i świetnie napisany artykuł *Małżeństwo chrześcijan jako udział w paschalnym misterium Chrystusa*, opublikowany pierwotnie pięćdziesiąt lat temu w „Ateneum Kapłańskim” (Salij 1970, s. 17-28). Jego biblijno-literac-

11 *Dylematy naszych czasów*, s. 188.

kim kontrapunktem jest *Erotyka Pieśni nad pieśniami w interpretacjach teologicznych* (Salij, 1980, s. 222-234). Oba stanowią teologiczny fundament – i sztandarowy wręcz przykład głębi ujęcia – dla szczegółowych tekstów i detalicznego poradnictwa w kwestiach małżeńskich, od którego aż roi się w pismach Salija. Czegoż tam z tej dziedziny nie ma... Są teksty najradykalniej i najbezwzględniej antyaborcyjne (por: Salij, 1995, s. 148; 2001, s. 205), są oryginalne uwagi na temat wstydu (świat może uratować jedynie powrót do prawdy i wstydu, twierdzi moja Mama, wierna czytelniczka Salija od lat) (Salij, 1986, s. 182-186), przenikliwe uwagi na temat miłości zbliżających do Boga i takich, które oddalają i oddzielają od Boga (tamże, s. 170-171), jest rewelacyjny tekst pt. *Kościół a małżeństwa rozwiedzionych* (Salij, 1980, s. 107-114)¹², pisany lata temu w głębokim PRL-u, w epoce wczesnego Gierka, a który się równolegle świetnie czyta z – na przykład – *Amoris laetitia*.

Problematyka ta jest ściśle związana z kwestiami sumienia i wolności, którym również poświęca – *explicite* i *implicite* – liczne i ważne passusy swego dzieła. Salij przestrzega przed traktowaniem sumienia jako peleryny subiektywizmu (utwierdzenie w narcyzmie, ułatwienie czynienia zła [Salij, 2001, s. 313]) i radzi obchodzić z nim jak z cennym i delikatnym instrumentem. Przede wszystkim odpowiedzialnie, bo sumienie – jak każda odmiana kompasu – narażone jest na zepsucie. Za świętym Tomaszem powtarza, że tzw. błędzące sumienie nie jest żadnym usprawiedliwieniem czynionego zła – „jeśli tak się dzieje, zazwyczaj nie jesteśmy tu bez winy (S.th. 1-2 q.19 a.6)” (Salij, 1995, s. 56) – ponieważ nasza odpowiedzialność za ten stan rzeczy sięga procesów niszczących prawidłowe działanie sumienia, a te zazwyczaj nie dzieją się bez udziału naszej wolności i woli. I również za Tomaszem uczy, iż sumienie „to *preventio praecepti divini ad hominem*, ‘przyjście Bożego przykazania do człowieka’. Dlatego mamy obowiązek sprawdzać swoje sumienie, jego zgodność z prawem Bożym, z chrześcijańską tradycją moralną. Bo nieraz powoływanie się na sumienie jest jawną hipokryzją, z daleka pachnie zwyczajnym widzimisię” (Salij, 2001, s. 313).

Wolność bowiem – nie ideologiczny abstrakt, ale nasza własna, osobista, indywidualna wolność – jest przebywaniem w domu Boga, zadomowieniem w Jego świecie, jest byciem dzieckiem Boga, synem w Synu, byciem dziedzicem – dokładną antytezą statusu i losu niewolnika, który nie jest u siebie i nic do niego nie należy (por. Salij, 1994, s. 212-213). Dlatego posłuszeństwo – Bogu i jego prawu – nie jest zagrożeniem, ale warunkiem wolności, wzorem Chrystusa, który był najbardziej wolnym z wolnych, „a zarazem nieustannie podkreślał swoją absolutną zależność od Ojca” (Salij, 2001, s. 29). I właśnie w tej zależności – czyli w byciu Synem, Dzie-

12 Pierwodruk: „W drodze” 1(1973) nr 2, s. 67-75.

dzicem – tkwiła istota Jego wolności. Nic tak trafnie nie ilustruje twardej, konserwatywnej, inteligentnej i zarazem pełnej humoru postawy Ojca Jacka, jak riposta na uwagę dziennikarza (który sugerował, że przecież „*in dubio libertas* – w sprawach wątpliwych wybieraj wolność”), uwagę, zdaniem Salija, w kontekście rozmowy nadmiernie liberalną: „Ale czy wolno kierować się tą zasadą podczas grzybobrania? Bardzo bym odradzał...” (tamże, s. 318).

8.

Szczegółnej ostrości nabierają uwagi Salija na temat wolności i ludzkich wyborów, kiedy dotyka w swoich pismach (i publicznych wystąpieniach – wykładach, homiliach, wywiadach) pozornego – jego zdaniem – i typowego dla współczesnego człowieka zdeprawowanego wygodą, złą filozofią, strachem i uwikłaniem we wcześniejsze grzechy, dylematu moralnego polegającego na konieczności wyboru między czynieniem zła (moralnego) a doznaniem zła (np. fizycznego) (Salij, 1994, s. 102-103). Otóż jest to dylemat fałszywy, niesłusznie nazywany moralnym – z mocą i wielokrotnie podkreśla Salij. Przynajmniej od czasu Antygony, a na pewno od czasu Chrystusa, wiemy, że zła czynić nie musimy, że istnieje wyjście, którym jest któraś z form męczeństwa (tamże). Ostro sprzeciwiając się tezie Kołakowskiego (uczył on, że czasem nie ma wyjścia, trzeba czynić zło, oby bez hipokryzji), tezie, którą określa jako przerażającą i wywodzącą się z pogańskiej mitologii (Salij, 2001, s. 266-267), pisze: „świat naprawdę nie jest aż tak cholerny, że nie mamy wyjścia [...] na tym Bożym świecie nie ma sytuacji, w której musimy czynić zło” (tamże, s. 266). Kiedy powstaje – typowa dla liberalnego świata – alternatywa: albo zło w zakłamaniu, albo zło bez zakłamania, Salij powiada: „Wiara nie rozumie takich alternatyw” (Salij, 1986, s. 178). Każdy z nas może i powinien żyć zgodnie z wolą Bożą, nikt nie znajduje się pod przymusem wyboru między jednym grzechem a drugim. Owszem, cena może być wysoka, najwyższa (męczeństwo), ale nie istnieje coś takiego, jak „bezwyjściowa podległość złu” (por tamże).

Wiara nie rozumie takich alternatyw... Tu – w przestrzeni wiary, w jej nienaruszonym, misteryjnym rdzeniu, który jest, owszem, łaską, ale też podlega wielorakiej współpracy z wolnością człowieka (tu: mężczyzny, zakonnika, teologa, tego a nie innego człowieka z jego biografią, losem, uwarunkowaniami itd.) – to tu właśnie tkwi, w moim najgłębszym przekonaniu, tajemnica mocy Salijowej teologii i całego piśmienniczego dorobku, także przepowiadania, pracy pedagogicznej. Wiarę traktuje on ze śmiertelną (lepiej: życiodajną) powagą. Rozumie ją za – jakżeby inaczej – świętym Tomaszem jako „sprawność duchową, mocą której rozpoczy-

na się w nas życie wieczne [! – JSz], a która skłania nasz umysł do przyświadczenia temu, co dlań nieoczywiste” (Salij, 1995, s. 72, 84)¹³.

Ta oszałamiająco piękna definicja, otwierająca nasze rozumienie i praktykowanie wiary na nieskończony przestwór wieczności i Boga samego (za niewielką cenę – pokory rozumu – która okazuje się dla ludzkiej inteligencji inwestycją błogosławioną, zbawienną), jest Ojcu Jackowi wyjątkowo droga, powtarza ją kilkakrotnie w swoich tekstach, analizuje, interpretuje wyprowadza wnioski. Pisze, że w całej tej wielkiej sprawie wiary (największej z ludzkich spraw) chodzi o dynamiczne, całoosobowe ukierunkowanie ku Bogu żywemu (tamże, s. 73), o osobowe przyłgnięcie do Boga, które sam Tomasz porównuje do więzi małżeńskiej (tamże, s. 79). Ukierunkowanie wiary w stronę jej celu dokonuje się bowiem nie inaczej, jak przez miłość – tę tezę, źródłowo Tomaszową, Salij parafrazuje i rozwija na różne sposoby i w wielu mutacjach. Największa wszak ona jest. Rozum, teologia, *intellectus fidei*, byłyby bez niej miedzią i cymbałem: niczym (por. 1 Kor 13,1-2;13).

W każdym razie matu na myśli coś znacznie, znacznie większego niż światopogląd czy prawdę wyłącznie teoretyczną (tamże, s. 87, 141). Chodzi o nadprzyrodzoną siłę duchową przemieniającą człowieka Bogiem (łaską) ku Bogu (żywemu, wiecznemu, Trójjedynemu). Wiara jako tak właśnie rozumiana sprawność duchowa winna się rozwijać („postępować”), ale nie zmieniać, to znaczy nie może ona tracić swej istotnej tożsamości (stale „ta sama, choć nie taka sama”) (tamże, s. 102; por. Salij, 2018, s. 28). Powtórzę: *lectio fidei* postrzegam jako centralną lekcję w szkole Profesora Salija i źródło tego, co w jego dorobku największe.

9.

Pora w moim wstępie na refleksje mniej teo-logiczne, a bardziej antropologiczne (choć jego teologia jest jak najbardziej „bliska życiu” i „dla ludzi”, o czym wyżej). Nasze – Jego i moje – szlaki kościelne, akademickie, ludzkie przecinały się wielokrotnie. Rzecz jasna, piszę to z zachowaniem wszelkich proporcji, najgłębszym szacunkiem i świadomością, że patrzę w górę. Był recenzentem mojej rozprawy habilitacyjnej i dorobku, napisał wstęp do jednej z moich książek (pod wymownym dla nas obu tytułem: *Kocham teologię! Dlaczego?*). Potem dwukrotnie recenzowałem pisane pod jego kierunkiem dysertacje doktorskie (cóż tam była za rozpiętość zakresów badawczych: od pism Brzozowskiego miotającego się między nihilizmem a katolicyzmem do Pelczara teologii kapłaństwa). Spotykaliśmy się na sympozjach,

¹³ W obu przypadkach Salij mocuje się z tłumaczeniem łacińskiej formuły zapisanej w S. th., stąd różne przekłady; proponuję ich scalenie – jak wyżej.

panelach, corocznych zlotach dogmatyków polskich. W egzemplarzu *Dzieł wybranych* św. Tomasza, prezencie, czytam dedykację ofiarodawcy z dnia 24 grudnia 1996 roku, charakterystyczne dla niego połączenie ciepła i dowcipu: „Kochanemu Księdzu Jerzemu Szymikowi z serdecznym Szczęść Boże”. Dzieliła nas geografia (ATK/UKSW – KUL/US), ale łączyło znacznie więcej: próbowałem cierpliwie się uczyć dróg, które przemierzał odważnie, znacząco dla nas młodszych, starszy ode mnie o pół pokolenia.

Lecz chyba jednak najbliższe z nim pokrewieństwo odczułem wtedy, kiedy w wywiadzie-rzece tak spuentował dziesięcioletnie czekanie na docenturę (PRL, lata 70.) i tym samym swoją dziesięcioletnią nieobecność na radach wydziału: „Wielka oszczędność czasu. Nieustannie podziwiam wspaniałość Bożej Opatrzności nad nami” (Salij, 2001, s. 243). Do Opatrzności podchodzę z bojaźnią (bożą), ale ta oszczędność czasu i stosunek do szacownych obrad... Przeczytać to, usłyszeć: bezcenne. O posłuszeństwie zakonnym: „przeor kazał mi zrobić prawo jazdy. Protestowałem, bo wiedziałem, że nie mam urody do jeżdżenia samochodem. Prawo jazdy uzyskałem, ale ostatni raz prowadziłem auto podczas egzaminu” (Salij, 2018, s. 28). Nigdy przed nim nie spotkałem teologa, który by wyznał bez ogródek: „uwielbiam modlić się psalmami złorzeczącymi” (Salij, 2001, s. 23). Wprawdzie komentarz to wyznanie nieco łagodzi („modlę się wtedy przeciwko grzesznikowi, który we mnie siedzi” [tamże]), ale czytając uważnie pisma Salija (i poznając go dzięki temu nieco), mam wrażenie, że chodzi w tej modlitwie nie tylko o własne nawrócenie...

Bo Ojciec Jacek ma temperament polemisty, temperament, rzekłbym, „powściągany”, ale wyraźny. I bardzo dobrze. Czytelnicy jego pism pamiętają dobrze te *loci* jego pism, w których zmagają się z opinią/tezą przeciwną jego wierze/poglądom, jak wyostrza wtedy się jego pióro... Z upodobaniem cytuję świętego Tomasza, który żałował, „że współcześni mu teologowie nie znają przeciwnych doktryn w takim stopniu, w jakim Ojcowie Kościoła znali współczesną sobie filozofię pogańską” (Salij, 1995, s. 140). Bo przyświeca mu ten sam cel, co Doktorowi Anielskiemu: bronić wiary – by dzięki tej wiedzy „mądrą odpowiedzią zamknąć usta przeciwnikowi i obronić prostaczków przed zgorzeniem” (tamże).

Mógłbym w tym momencie podać kilkadziesiąt przykładów ostrości polemicznego pióra Ojca Jacka. Ograniczę się do trzech, moich ulubionych. Pierwszy dotyczy współczesnego New Age, popłuczyn starożytnej gnozy: „uchylanie się od uzasadniania swoich ideologicznych pomysłów, [...] alergia na modlitwę i samo nawet pojęcie Boga osobowego, [...] nienawiść do Kościoła, [...] skłonność do wzniosłego paplania o Chrystusie, przeplatane błuźnierzstwami przeciwko Chrystusowi prawdziwemu, który jest Synem Bożym i Zbawicielem” (Salij, 2001, s. 298). Drugi dotyczy kanonizowanego w pewnych kręgach ojca psychologii współczesnej, Ka-

rola Gustawa Junga: „to, co czytałem u niego o astrologii, wydało mi się stekiem bzdur” (Salij, 1986, s. 136). Trzeci jest początkiem odpowiedzi na pytanie dziennikarza („z czym kojarzy się Ojcu słowo ‘parafianiszczyzna?’”): „Z pychą ludzi, którzy większość swoich bliźnich uważają za hołotę. A także z dzieleniem świata na centrum i peryferie, a to mnie śmieszy” (Salij, 2001, s. 276).

10.

„Osobiście jestem za taką otwartością Kościoła, która polega na otwieraniu okien, a nie na burzeniu ścian” (tamże), napisał. Zapewne w ciągu ostatnich trzydziestu lat wolnej Polski przeżył i przecierpiał wiele rozczarowań (Fenrych, 2017, s. 43). O niektórych pisze wprost, jak choćby o sytuacji, kiedy ważyły się losy ustawy o dopuszczalności aborcji w latach dziewięćdziesiątych. Mówił: „Sprawa stosunku do dziecka poczętego to [...] sprawa, co do której poczułem się naprawdę oszukany. Nie byłem regularnym czytelnikiem ‘Gazety Wyborczej’ i dopiero po pół roku jej istnienia zorientowałem się, że nie jesteśmy już po tej samej stronie” (Salij, 2001, s. 244). W innym miejscu konstatuje gorzko: „Kiedy oceniam siebie z tamtych lat, muszę powiedzieć, że byłem niezwykle naiwny” (tamże, s. 230). Jak to wygląda dzisiaj – A.D. 2019 – nie wazę się oceniać, ale rozczarowanie to normalna sytuacja proroka, jeśli stale podpisuje się on pod biblijną regułą potwierdzoną własnym losem przez tyle już lat: „zawsze Boga należy słuchać bardziej niż ludzi” (tamże, s. 245).

Ale to wszystko jedynie zmarszczki na wielkiej tafli spokojnego morza. „Dobrego lub złego człowieka można rozpoznać szczególnie po tym, czym raduje się jego wola” (Salij, 1995, s. 63) – pisze święty Tomasz. A Ojciec Jacek dodaje; „trwała dyspozycja do radowania się autentycznym dobrem jest najbardziej nieomylnym znakiem prawości człowieka” (tamże). Wierność Ewangelii owocuje słodyczą i lekkością (tamże, s. 65). Taki jest owoc wolności od ciężaru, utrapień i goryczy grzechu: *delectatio*, *gaudium*, stan satysfakcji życiowej, „odpoczynek w osiągniętym dobru” (tamże, s. 66, 63). *Delectatio divina, in Deo*.

Decor ordinis, piękno porządku – tym pojęciem Tomasz z Akwinu w *Contra gentiles* nazwał tę właściwość rzeczy stworzonych, w której Bóg udziela im podobieństwa do samego siebie (tamże, s. 100). Tym, co porządkuje ku pięknu jego myśl i tezy, to *sensus catholicus* i *sensus Ecclesiae* ich Autora – nie mam wątpliwości. „Życie dominikanina winno być jednoznacznie teocentryczne” – wyjaśniał przed laty – i to według trzech zasad: *Contemplari et contemplata aliis tradere; lauda-*

re – benedicere – praedicare; studium assiduum (Salij, 2001, s. 133-134). Co się przekłada: kontemplować i dzielić się owocami kontemplacji; wysławiać Boga – być życzliwym ludziom – głosić słowo Boże; ustawicznie studiować.

Że jego teologia jest być może zbyt ambitna jak na nasze postmodernistyczne czasy? On sam pisał w *Esejach tomistycznych*, w innym kontekście, lecz jakże proroczo: „program stanowczo zbyt ambitny jak na tę ziemię, ale na tym właśnie polega wielkość Ewangelii, że nie mieści się ona w ramach czysto ludzkiego realizmu” (Salij, 1995, s. 155).

I nie mam też wątpliwości, że czasy Ojca Jacka Salija OP i jego pism to zarazem wielkie czasy polskiego Kościoła, których Ojciec Jacek jest i emanacją, i współtwórcą.

ks. Jerzy Szymik
Pszów, 5 listopada – 14 grudnia 2019 r.

Bibliografia:

- Chenu M. D (1974)., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa.
- Fenrych Z. (2017). Nadzwyczaj skromny łobuz... Ojciec Jacek Salij OP. W: J. Kupczak, C. Smuniewski (red.), *Credo Domine. Adiuvā incredulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP* (s. 15-43). Poznań-Kraków.
- Janowski P. (2009), Nominalizm. W: E. Gilewicz i inni (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. XIII (kol. 1365-1368).Lublin.
- Nossol A. (1984), *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*. Opole.
- Ratzinger J. (2018), *Wiara w Piśmie i Tradycji* (Opera Omnia, t. 9/1). Red. pol. K. Gózdź, M. Górecka. Tłum. J. Merecki. Lublin.
- Salij J. (1994), *Dylematy naszych czasów*. Poznań.
- Salij J. (1995), *Eseje tomistyczne*. Poznań.
- Salij J. (1973), Kościół a małżeństwa rozwiedzionych. *W drodze 1 nr 2*, s. 67-75.
- Salij J. (1980), *Królestwo Boże w was jest*. Poznań.
- Salij J. (1970), Małżeństwo chrześcijan jako udział w paschalnym misterium Chrystusa. *Ateneum Kapłańskie 75*, s. 17-28.
- Salij J. (1986), *Pytania nieobojętne*. Poznań.
- Salij J. (1984), *Słowo wstępne*. W: Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane* (s. 5-6). Oprac. i tłum. J. Salij. Poznań.
- Salij J. (1983), *Słowo wstępne*. W: *Tomasz z Akwinu, Ewangelia Ojców Kościoła* (s. 5-14). Wyb. i tłum. J. Salij. Kraków.
- Salij J. (2001), *Świętowanie Pana Boga [rozm. A. Petrowa-Wasilewicz, J. Borkowicz]*. Kraków.
- Salij J. (1989), *Tajemnica Emmanuela dzisiaj*. Poznań.
- Salij J. (1975), Teologia Anny Kamieńskiej, *Tygodnik Powszechny* 29 nr 10, s. 4.
- Salij J. (2018), Wiara jest żywa [rozm. M. Jakimowicz], *Gość Niedzielny* 95 nr 16, s. 28-29.
- Salij J. (1987), *Wstęp*. W: Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza* (s.6). Tłum. K. Suszyło, M. Starowieyski, W. Giertych. Poznań.
- Smuniewski C. (2017), Chrześcijaństwo o wojnie. Refleksje inspirowane poszukiwaniem i „odpowiedziami” ojca profesora Jacka Salija OP W: J. Kupczak, C. Smuniewski (red.), *Credo Domine. Adiuvā incredulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP* (s. 495-509). Poznań-Kraków.
- Surówka W. (2017), Polska Ojca Jacka. W: J. Kupczak, C. Smuniewski (red.), *Credo Domine. Adiuvā incredulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP* (s. 527-541). Poznań-Kraków.
- Szymik J. (2006), *Cierpliwość Boga*. Katowice.

„DELECTATIO ET DECOR ORDINIS.” ABOUT THE THE- OLOGY OF JACEK SALIJ OP

SUMMARY

Which word can summarise the huge oeuvre of father Jacek Salij? What is the key? How can you define the theology which is both Theocentric, and Christocentric; consequently ministerial towards the Church, man, “spiritual seekers”; constructive in theses and polemical; intransigent towards foolishness, naivety, barbarity; creative and deeply set in the most outstanding philosophical and theological tradition; creating identity and cooperating with culture, literature and arts; engaging all intellectual powers into matters of faith and ethos; professional, research, erudite and ministerial, close to life, existential; Polish and universal, substantively systematized and formally diverse...? Here is Thomas-like *decor ordinis* in Salij’s life and ...

Article submitted: 15.12.2019; accepted: 10.01.2020.

Ks. Jerzy Szymik



STUDIA BIBLIJNE



Słowa kluczowe: Stary Testament, Druga Księga Królewska, Asyria, Samaria, Izrael, Nergal, Nergal z Cuta

Keywords: The Old Testament, 2 Kings, Asyria, Samaria, Israel, Nergal, Nergal of Cuth

Ks. Leszek Rasztawicki

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

ORCID: 0000-0002-5140-0819

„THE PEOPLE OF CUTH MADE NERGAL” (2 KINGS 17:30). THE HISTORICITY AND CULT OF NERGAL IN THE ANCIENT MIDDLE EAST.

The deity Nergal of Cuth appears only once in the Hebrew Bible (2 Kings 17:30). He is mentioned among a list of some Assyrian gods, which new repopulated settlers in Samaria “made” for themselves after the fall of the Northern Kingdom. In this brief paper, we would like to investigate the historicity of Nergal of Cuth in the context of Mesopotamian literature and religion.

REPOPULATION OF SAMARIA

The Assyrians after conquering a new territory relocated people from other regions of the empire to newly subjugated provinces (2 Kings 17:24). The people of

Samaria were carried away into exile (2 Kings 17:6, 18:11). The repopulation policy of the Assyrians is well documented from their own records¹. Sargon II (722-705 BC) took credit in Assyrian royal inscriptions for deporting 27,290 inhabitants of Samaria (Sargon II prism IV:31)²: ... *he defeated and conquered Samaria, and carried away as slaves 27290 inhabitants ... he rebuilt the city better than before and settled in it people of other countries ...* (ANET 284, cf. 2 Kings 17:23-24).

The new transplanted inhabitants brought their own gods with them and continued the worship as they had practised in their previous homeland (2 Kings 17:30). The list of deities worshipped by the new settlers is confusing because of our lack of detailed information on them. Since many of them are localized gods, they do not find their way into the stories of the gods of the Ancient Near East Texts and are thus obscure (HOBBS, 2002, p. 238).

“MAKING OF IDOLS” IN 2 KINGS 17:29-30

The Bible gives very limited information about the cult of these gods³. In 2 Kings 17:29 it is written: *but each nation made its own gods*. The same is said about Nergal of Cuth: *the people of Cuth made Nergal* (2 Kings 17:30). The idea “making of idols” is expressed by hf[(to do / make) followed by the personal names of various deities. This usage is very rare but attested in Judges 18:24, 31. The sense may convey to us that the new settlers manufactured gods for themselves. The root hv[is found twice in 2 Kings 17:32: *They also worshipped the LORD and appointed from among themselves all sorts of people as priests of the high places, who sacrificed for them in the shrines of the high places*. In addition to that, the usage of the root has two distinctive meanings: “to appoint” and “to officiate / sacrifice”. Such intentional usage seems to suggest that the verb hv[had a wider range of meaning than attested in standard Biblical Hebrew. We can find some parallel examples in Akkadian. The root *epēšu*, (to do) in conjunction with *dullu* (task, service) means “to worship”. This idiom could have influenced the choice of the verb hv[by the

1 Sargon II display inscription: 23-25, Sargon II inscription on the palace doors IV:31-32, Sargon II display inscription from room XIV: 15, Sargon II prism IV: 25-41.

2 This cuneiform tablet now is preserved in the Louvre Museum in Paris.

3 The Assyrians were tolerant of other religions and religious practices. They did not attempt to impose the worship of Ashur or any other Assyrian deity upon the people they conquered. They did, however, carry off divine symbols of conquered peoples which they held as hostages in order to insure the loyalty of these suppressed populations. These symbols were returned once the Assyrians were assured that the people would be loyal. Indeed, far from suppressing foreign cults of conquered peoples, the Assyrian king sometimes presented offerings to them and sponsored building works on their temples.

late seven-century scribes in Judah, who were multilingual, acquainted with both Aramaic and Akkadian terminology. M. COGAN and H. TADMOR (2008, p. 210) suggest if this is the case, then the present section by playing with words stands against the cult of the foreign settlers in Samaria. It could be perceived that the newcomers do not *perform service* (*dullu epēšu*) to their gods, but they ironically “make” gods. M. JASTROW (1893, p. 33) also underlines that the Hebrew narrator of 2 Kings 17:24-35 tells us in an interesting manner the foreign worship which these people brought to the land: *each division brought the gods of their place with them and made statues of them.*

THE CITY OF CUTH

The text of 2 Kings 17:30 - *the people of Cuth made Nergal* - declares that Cuth was holy to Nergal (HAUSSIG, 1965, p. 109). In Akkadian sources, it is Cuthu (HOBBS, 2002, p. 236. In the Assyrian inscriptions Cuth occurs on the Black Obelisk of Shalmaneser III⁴. On lines 82-83 we read that the king made sacrifices of thanksgiving to the great gods. It is very interesting that Cuth is mentioned along with Babylon. Such a connection may suggest the great importance of Cuth:

[82] *I went. Sacrifices in Babylon, Borsippa, (and) Cuth I made.*

[83] *Thanksgivings to the great gods I offered up.*

There are a few dates concerning the city in the activities of some Mesopotamian kings. Shulgi/Dungi, a king of Ur III (ca. 2029-1982 BC), built the temple of Nergal at Cuth: [10] *Year the Ehursag, (the palace) of the king, was built (in Cuth)* (RIA 2 137, 27). Sumu-la-El, a king of the 1st Babylonian Dynasty (ca. 1817-1781 BC), rebuilt the city walls of Cuth: [27] *Year the city walls of Cuth and Anzagar-urgi were built* (RIA 2 165, 41). The city was later defeated by Hammurabi (ca. 1792-1750 BC) in the 39th year of his reign: [39a] *Year in which Hammu-rabi the king with the great power given to him by An and Enlil smote the totality of Cuth and the land of Subartu* (RIA 2 181, 141).

4 The famous Neo-Assyrian “Black Obelisk of Shalmaneser III” originates from Nimrud (ancient Kalhu), in northern Iraq, commemorating the deeds of King Shalmaneser III (858-824 BC). It was erected as a public monument in 825 BC at a time of civil war. It was discovered by archaeologist Sir Austen Henry Layard in 1846 and is now in the British Museum. The obelisk has a height of 197.85 cm and a width of 45.08 cm. It features twenty reliefs, five on each side. They depict five different subdued kings, bringing tribute and prostrating before the Assyrian king. On the top and the bottom of the reliefs there is a long cuneiform inscription recording the annals of Shalmaneser III. It lists the military campaigns during years of his reign.

The exact location of Cuth is not completely certain. JOSEPHUS FLAVIUS (*Antiquities of the Jews* IX.14) places Cuth in Persia, which for him is the name of a river and a district⁵. It is identified by many with Tel Ibrahim, some 32 kilometres (20 miles) northeast of Babylon. The first archaeologist to examine the site was George Rawlinson (1812-1902) who noted a brick of King Nebuchadnezzar II, mentioning the city of Cuth. The site of Cuth consists of a ¾ mile long crescent shaped main mound with a smaller mound to the west. The two mounds, as is typical in the region, are separated by the dry bed of an ancient canal, the Shatt en-Nil. The site was also visited by George Smith (1840-1876) and by Edgar James Banks (1866-1945) (BANKS, 1903, p. 61-64). The mounds were excavated by Hormuzd Rassam in 1881. Little was discovered, mainly some inscribed bowls and a few tablets (READE, 1986, p. 105-116).

We cannot indicate the exact location of the city. On the other hand, we have some historical evidence of its existence. The city joined Merodach-Baladan⁶, king of Babylon, in rebellion against Assyria and was punished by Sennacherib II (LUCKENBILL, 1926–27, p. 257–59). Since Cuth is nowhere mentioned in the inscriptions of Sargon II, it is unlikely that the deportation of its inhabitants was conducted by this king. A conquest of Cuth accompanied by deportations is known from the reign of Sennacherib (703 BC), which would imply a relatively late date for the repopulation of the Samarian area by the Cuthaeans (BECKING, 1992, p. 97). From the scarce infor-

5 *When Shalmaneser, the king of Assyria, had it told him, that [Hoshea] the king of Israel had sent privately to So, the king of Egypt, desiring his assistance against him, he was very angry, and made an expedition against Samaria, in the seventh year of the reign of Hoshea; but when he was not admitted [into the city] by the king, he besieged Samaria three years, and took it by force in the ninth year of the reign of Hoshea, and in the seventh year of Hezekiah, king of Jerusalem, and quite demolished the government of the Israelites, and transplanted all the people into Media and Persia among whom he took king Hoshea alive; and when he had removed these people out of this their land he transplanted other nations out of Cuth, a place so called, (for there is [still] a river of that name in Persia,) into Samaria, and into the country of the Israelites. So the ten tribes of the Israelites were removed out of Judea nine hundred and forty-seven years after their forefathers were come out of the land of Egypt, and possessed themselves of the country, but eight hundred years after Joshua had been their leader, and, as I have already observed, two hundred and forty years, seven months, and seven days after they had revolted from Rehoboam, the grandson of David, and had given the kingdom to Jeroboam. And such a conclusion overtook the Israelites, when they had transgressed the laws, and would not hearken to the prophets, who foretold that this calamity would come upon them, if they would not leave off their evil doings. What gave birth to these evil doings, was that sedition which they raised against Rehoboam, the grandson of David, when they set up Jeroboam his servant to be their king, when, by sinning against God, and bringing them to imitate his bad example, made God to be their enemy, while Jeroboam underwent that punishment which he justly deserved.*

6 Isa 39:1 also names the historical person of Merodach-Baladan, the Babylonian king who successfully rebelled against Assyria in 722 BC and became the king of Babylon in 721 BC. Merodach-Baladan is known in extra biblical texts such as Sennacherib's Prism also known as Taylor's prism (the hexagonal baked clay prism, containing six paragraphs of cuneiform written in the Akkadian language). The prism was discovered in 1830 by Colonel Taylor in the ruins of Sennacherib's palace and was purchased by the British Museum.

mation of 2 Kings 17:30, it can be inferred that the settlers from Cuth erected an image of Nergal implying that they were allowed to continue their traditional religion. The particular relevance of Nergal in this context is to be explained by the fact that inhabitants of Cuth had been settled in Samaria while Samaritans had been deported to Assyria (BECKING, 1992, p. 25-31). Such mixing of both populations would have fitted in well with the Assyrians' policy (COGAN, TADMOR, 2008, p. 210).

DEITY NERGAL AND HIS CITY OF CUTH

The fortunes of Mesopotamian deities were closely attached to their cities. The Hebrew prophets recognized this fact when they exhibited polemical criticism with their people against foreign gods, such as Babylonian Bel, Nebo and Merodak (cf. Isa 46:1; Jer 50:2). Assyrian cities had many temples in it devoted to these various gods and goddesses, and larger temples contained several shrines for different deities⁷. In the ancient world, gods possessed territories (NELSON, 2008, p. 633). When Assyria took Samaria, it was understood that Asshur, the chief god of Assyria, was in control of a new part of the empire. Since the whole land of Israel still technically belonged to Yahweh, in the consideration of the Assyrians, Yahweh was now a lesser deity in their vast pantheon, which would be in service to Asshur like other subjected gods. On the other side, the Assyrians wanted to be on good terms with deities who owned the lands which Asshur and the Assyrians armies had conquered. It seems, therefore, to be an important act to acknowledge Yahweh as God of Israel (2 Kings 17:25-28).

An early attestation of Nergal and Cuth we can find on the Bāsetki Statue inscription of Narām-Sîn (HASSELBACH, 2005, p. 14)⁸. It was first published by AL-FOUADI (1976, p. 63-77). The text talks about the Mesopotamian king Narām-Sîn (ca. 2254-

7 Assyrian religion recognized thousands of gods, with only a couple important ones in practice. Generally, we may divide their system of believing into three parts:

1. The old gods. Anu, Enil and Ea were cosmic gods, patron deities of the oldest Sumerian cities. After the rise of the Babylonian Empire, Marduk joined the cosmic deities. Anu of Uruk (Biblical Erech in Gen 10:10) was a god of the heavens, Enil of Nippur was god of the earth. Ea of Eridu was lord of the subterranean waters and craftsmen.
2. Astral deities. These are gods associated with heavenly bodies (the sun-god Shamash, the moon-god Sin was patron of Ur and Haran, associated with Abraham's origin in Gen 11:3; the morning and evening star goddess Ishtar, the Greek Aphrodite, the Roman Venus, patroness of Nineveh, Canaanite Astarte/Ashtaroth, Judg 10:6, 1 Sam 7:3-4, 1 Kings 11:5, was very popular as the "Queen of Heaven" (Jer 7:18; 44:17-19, 25).
3. Younger gods. They were usually associated with newly founded or conquered cities. In Assyrian culture, there were multitude minor deities, all with their own temples and shrines

8 The huge copper statute was found in Bāsetki between Zakho and Mosul (some 40 miles northwest of Mosul). The statue was already broken, when it was found. The preserved part of the statue is the pedestal and the lower part of the body is made of copper. The inscription found on the pedestal preserves 72 lines in three columns.

2218 BC) who deified himself. The event is connected to his nine battles in one year during the great rebellion:

Narām-Sîn, the mighty one, the king of Akkad. When the four regions (of the world) revolted against him as one, by the love which Ishtar showed him, he was victorious in nine battles in one year and captured those kings who had risen up (against him). Because he fortified the foundations of the city, which was in the line of danger, (the residents of) his city asked of Ishtar in the Eanna, of Enlil in Nippur, of Dagan in Tuttul, of Ninhursag in Kish, of Enki in Eridu, of Sin in Ur, of Shamash in Sippar, of Nergal in Cuth, that he be the god of their city, Akkad, and they built his temple within Akkad. Whoever removes this inscription, may Shamash and Ishtar and Nergal, the bailiff of the gods - all of these gods - uproot his foundations and obliterate his progeny (STUDEVENT, MORGAN, 2006, p. 20-21).

According to M. JASTROW (1893, p. 33), the first mention of Nergal's famous temple at Cuth is found in an inscription of Shlugi/Dungi, who belongs to the second dynasty of Ur (ca 2700 BC). He claims that the temple originates from an earlier period. The fame of the temple is known as *E-shid-lam*. Furthermore, there is a closeness of the connection between Nergal and his favourite seat in Cuth, that the deity himself became known as *E-shid-lam-ta-ud-du-a (the god that rises up from E-shid-lam)*. By this epithet, he describes in one of Dungi's inscriptions (HASTINGS, 2004, p. 225).

Sin-Gamil, the King of Uruk (ca 2750 BC), likewise testifies to his devotion to Nergal by busying himself with improvements and additions to his temple at Cuth (LEICHTY, 1986, p. 211)⁹. Three extant building inscriptions refer to temple building (LEICK, 1999, p. 156). His worship, therefore, was not confined to those who happened to reside at Cuth. BURNS (1993, p. 6) identifies Nergal in regard to his rise along with his cult in the city of Cuth in the Old Babylonian period (ca 2000 - 1600 BC).

Down to the latest period of Assyro-Babylonian history, Nergal remains identified with Cuth, being recognized as the god of Cuth. Sargon, the king of Assyria, upon his conquest of the kingdom of Israel (ca 722 BC) brought people from Cuth, across to the lands of the Jordan to take the place of the deported Israelites (JASTROW, 1893, p. 33).

9 In the British Museum there is the marble inscription, written in Sumerian, recording the dedication of the temple of Nergal of Usarpara for Sin-gamil.

THE ETYMOLOGY OF NERGAL'S NAME

Nergal (Hebrew *nērgal*) is generally understood as a god of the underworld in Mesopotamia (RINGGREN, 1973, p. 63). The name both in Sumerian *en-eri-gal* and in Akkadian *ne-uru-gal* literary means *lord of the great/big city*, which was understood by ancient scribes as *Lord of the netherworld* (PHELPS, 2000, p. 959). DYNELEY PRINCE (1907, p. 169) suggests, that the writing of the name Nergal in the form *Ner-unu-gal* (*lord of the lower world*), literally *great place (unu)*, may have been a later amplification of the shorter form *Ner-gal*. PHELPS (2000, p. 959) claims that the name is a transliteration of Sumerian *en-eri-gal*. This is shown clearly by the Emesal¹⁰ *umun.urugal*, which demonstrates that this opinion existed in ancient times, irrespective of the actual origin or etymology.

The Narām-Sîn inscription refers to building operations for Erra (Nergal) with his spouse Lāz in his temple Emeslam in Cuth (LAMBERT, 1973, p. 355–363). In the Ur III period, Nergal's name or aspects included *Meslamtaea*, a name he bore in direct relation to his temple of Emeslam in Cuth, the name meaning “*the one who comes out of Emeslam*”.

THE NAME OF NERGAL IN THE HEBREW BIBLE

It was said that the deity Nergal of Cuth appears only once in the Hebrew Bible. The root also occurs three times as a theophoric element in the personal name rca-rf lgrnE (Jer 39:3 [2x], 13). The Hebrew Nērgal *šar-eser* comes from Akkadian Nergal-*šar-usur*, meaning *may [the god] Nergal protect the king* (BEWER, 1925/26, p. 130). This Babylonian officer Nergalsharezer is likely to be identical with the one of that name (also rendered Neriglissar) who ruled Babylon in 560 - 556 BC (HOLLADAY, 1989, p. 290-1). The name Nergal-*šar-ušur*, the man of Sin-magir is found in the Babylonian prism, which contains lists of the names of Nebuchadrezzar's officials (the text was published by UNGER, 1925, columns 481–486)¹¹. The element in the personal name is also found in extra-biblical texts, namely a witness Nergal-*šar-usur* is mentioned also in a Neo-Assyrian contract for the selling of a parcel of land excavated at Gezer, dated at 649 BC (BECKING, 1992, p. 117-8). From these few pieces of evidence, we may conclude that the name of Nergal was pretty known in the Neo-Babylonian period.

¹⁰ Sumerian apparently was divided into two dialects known as Emegir and Emesal; the language as a whole, they referred to as Emeku, meaning, “the people's language”. Emesal was “the women's language” while Emegir was “the men's language”.

¹¹ The prism is in Istanbul Museum No. 7834. Cf. ANET 307b–308a (the phrase appears in column 4, line 22).

NERGAL IN ASSYRIAN ROYAL INSCRIPTIONS

Nergal is mentioned many times in Assyrian Royal Inscriptions of Mesopotamia (GRAYSON, FRAYNE, FRAME). First of all, he is glorified by Assyrian kings as *the perfect one, king of battle*¹². They invoke him to provide protection and successful battles for them:¹³ *Let the god Nergal march before you, let the god Girra [come behind]*. They plead him for destruction and overpowering over enemies: *May the god Nergal, the mightiest of the gods, most overpowering of the gods (and) valiant male, not spare his life in plague or bloody battle! May he take away his descendant(s) (and) his name, and decree that his life (last) not one day (more)*¹⁴. They asked him to bring plagues and cursing over enemies: *May the god Nergal not spare his life from malaria, plague, or slaughter!*¹⁵. Nergal was usually invoked with another god of war, namely Ninruta: *The gods Ninurta and [Nergal, who love my priesthood, gave to me the wild beasts and commanded me to hunt*¹⁶.

On the one hand, Nergal is invoked to bring misfortune for enemies, but on the other hand to provide good fortune for Assyrian kings¹⁷: *In the future, in days to come, when this gate becomes old and dilapidated, may a later prince restore its weakened (parts) (and) return my inscription to its place. (Then) the deities Assur, Adad, Sin and Samas, Istar and Nergal, the great gods, will listen to his prayers.*

We may assume that Assyrian kings had a great devotion to Nergal: *Esarhaddon, great king, mighty king, king of the world, king of Assyria, king of the four quarters (of the world), viceroy of Babylon, king of the land of Sumer and Akkad, selected by the steadfast heart of the god Enlil; who from his childhood trusted in the gods Assur, Enlil, Sin, Samas, Adad, Marduk, Nabu, Nergal, and the (other) great gods, his lords, (who) allowed him to attain his desire*¹⁸. They offered sacrifices to him: *All the kings of Chaldaeia became my vassals (and) I imposed upon them in perpetuity tax (and) tribute. At Babylon, Borsippa, (and) Cuth they delivered up the remnant offerings of the gods Bel, Nabfi, (and) Nergal. [I made] pure sacrific-*

12 Adad-narar II A.0.99.2; Tukultr-Ninurta II A.0.100.1; Ashurnasirpal II A.0.101.17, A.0.101.20; Shalmaneser III A.0.102.11, A.0.102.14.

13 Shalmaneser III A.0.102.17.

14 Samas-suma-ukln B.6.33.2001.

15 Assur-etel-inini B.6.35.5.

16 Tiglath-pileser I A.0.87.1, A.0.87.4, A.0.87.5, A.0.87.8, A.0.87.11; Assur-bel-kala A.0.89.1, A.0.89.2, A.0.89.7; Assur-dan II A.0.98.1, A.0.99.2; Tukultr-Ninurta II A.0.100.1, A.0.100.3, A.0.100.5; Ashurnasirpal II A.0.101.2; Shalmaneser III A.0.102.6, A.0.102.14, A.0.102.16.

17 Shalmaneser III A.0.102.46.

18 Esarhaddon B.6.31.11, B.6.31.15.

es¹⁹. In Babylon, Borsippa, and Cuth, he extended in the presence of the gods Bel, Nabo, and Nergal²⁰.

There are large numbers of inscription indicating dedication to Nergal on some city gates and buildings. He is also known as a city patron, not only of Cuth. A brick found in the ziqqurat at Dilr-Kurigalzu and several from Esabula tells about the temple of the god Nergal at Sirara (Me-Turran)²¹. A large number of bricks found in a temple dedicated to the god Nergal, *lord of Sirara* at Tell Iaddad (ancient Me-Turranl Me-Turnat) bear an Akkadian inscription of Ashurbanipal which describes how the king enlarged the courtyard of the temple Esabula (House of the Happy Heart): *For the god Nergal, mightiest of the gods, most overpowering of the gods, the supreme, perfect, (and) noble sovereign of his brother(s), the one who dwells in (the temple) Esabula, the lord of Sirara, his lord*²².

There are a few inscriptions originated from Tabira. On an engraved stone mace head found at the Tabira Gate in Assur, the note at the end indicates the dedication to Nergal, the patron deity of this gate (A.0.10.27). The inscription also tells us about Shelmanesser booty captured from Marduk-mudammiq, king of Namri, in the sixteenth regnal year (843 BC): *To the god Nergal, his lord, Shalmaneser, appointee of the god Enlil, vice-regent of Assur, son of Ashurnasirpal (II), vice-regent of Assur, son of Tukulti-Ninurta (II), (who was) also vice regent of Assur, has dedicated (this) for his life, the wellbeing of his seed, (and) the well-being of his land. Booty from Marduk-mudammiq, king of the land Namri. At the Tabira Gate in Inner City (Assur)*²³.

There are also other dedicatory texts to Nergal from Tabira. On a stone mace head, we can read: *To the god Nergal, who dwells in the city Tarbi.u, his lord: Shalmaneser, great king, strong king, king of the universe, king of Assyria*²⁴. The dedication engraved on a stone vase mentions Nergal as a city patron deity: *[To the god] Nergal of exalted might, resplendent leader, ..., [possessed of] strength, perfect one, replete with [...], resident of the city Tarbiu, great lord, [my] lord.*

19 Adad-narar III A.0.104.8.

20 Nabo-suma-iskun B.6.14.1.

21 Ashurbanipal B.6.32.

22 Ashurbanipal B.6.32.22.

23 Shalmaneser III A.0.102.94.

24 Shalmaneser III A.0.102.95.

NERGAL AND ERRA

BURNS (1993, p. 6) suggests, that the identification of the Sumerian Nergal with Akkadian Erra is established from Sargonic times (ca 2400-2200 BC). In this way, the Sumerian name became popular in the Akkadian texts displacing the Semitic Erra. LABAT (1970, p. 114) says that Erra is nothing but a personification of Nergal, the god of the underworld and the plague²⁵. They played both the role as gods of warfare, famine and pestilence. They have many features in common. The fundamentally hostile and fearsome nature of the two gods is well attested. They both share the same temple - Emeslam, herald-counsellor - Išum, wife - Mama and were accompanied with seven or even fourteen demons (ROBERTS 1972, p. 22-9, 41-4, 107, 150).

The Akkadians identified Nergal with their underworld deity Erra, and by the first millennium, the two were synonymous (PHELPS, 2000, p. 959). The much later *Poem of Erra* also indicates the interchangeability of the names Erra and Nergal. In addition to other evidence to be inferred from the Epic, there is the fact that the two names occur in apposition (verses 39–41). The etymology of the name Erra is dubious. ROBERTS (1972, p. 11-16) suggests “parched earth”. It confirms that a Semitic deity has been merged with a Sumerian deity with broadly similar characteristics. He was associated with plague, drought, famine, fire, pestilence, war and sudden death. He was the god of the scorching, destructive afternoon and summer sun, of the hunt and of war. Thus, he was called upon by Assyrian and Babylonian kings to aid in their foreign campaigns (PHELPS, 2000, p. 959).

The *Poem of Erra* uncovered the cruel character of Nergal, his liking for malicious devastation that creates terror for his victims on earth. He is attended by seven demons, Sibitti, the personification of his destructive acts, who march before him evoking terror. Nergal is also supported on his visit to the netherworld by fourteen demons of storms and disease that he stations at its gates. Thus, he enters and leaves his underground kingdom with a terrifying demonic entourage (CAGNI, 1969, p. 60-3, lines 23-44). In the *Poem of Erra*, we find a detailed series of elements which we encounter on Egyptian soil, where a warrior goddess, frequently a lion-headed one, such as Sekhmet, had seven animal-headed warrior emissaries. These demons were the weapons of the awful goddess and were able to bring destruction and death into a house or a town.

25 “Erra n’est autre qu’une personification de Nergal, le dieu des Enfers et de la Peste”.

NERGAL AND EREŠKIGAL

In later mythological text Nergal married Ereškigal. This myth has survived to our time on two pieces discovered in 1887 at Tell El-Amarna, which probably served as a Babylonian school text. Both texts belong to the same tablet and originate from the 14th century B.C. (HEIDEL, 1963, p. 129). The fragment No. 1 is in the British Museum (the text was published by BEZOLD, WALLIS BUDGE, 1892, No. 82), while No. 2 is in the Berlin Museum (the text was published by Schroeder, 1915, No. 195).

The poem *Nergal and Ereškigal* relates how Nergal (or Erra) with the help of fourteen plague demons overpowered Ereškigal (HEIDEL, 1963, p. 129-132). He dragged her from her throne making decapitated her. She capitulated, agreed to marry him, promising him dominion over the netherworld *šar-ru-ta i-na er-še-e-ti ra-pa-aš-ti (lordship over the broad land*, BURNS, 1993, p. 6). His physical mastery over her shows his rise in the hierarchy of the world.

Nergal probably took precedence over Ereškigal as the ruler of the underworld by the first millennium. The earliest god of the underworld was the Sumerian Ninazu of Enegi. He is ambiguous described as the son or husband of Ereškigal who, by the Third Dynasty of Ur (ca 2100 - 2000 BC) was firmly known as the queen of the dead *nin.ki.utu šu (lady of the land of the sun darkening*, BURNS, 1993, p. 6). A Babylonian etiological myth found among the diplomatic archives of Amarna and Sultantepe (GURNEY, 1960, p. 105) recounts his marriage to Ereškigal (*lady of the great land*) who already was the lady of the underworld. The tablet²⁶ explains his accession to power in the underworld (ANET 103-4, 507-512).

According to a recent interpretation of the Mesopotamian myth of *Nergal and Ereškigal*, Erra was Nergal's twin (MASTROCINQUE, 2007, p. 204). Nergal was also a god of the sky, and his alter ego Erra went to the underground palaces of Ereškigal, the queen of the dead (CHIODI, 1998, 3-20). Also, the seven warlike demons of Erra corresponded to the seven Annunanki of Nergal, which are seven great infernal divinities which were thought to be the judges in the afterlife (BOTTÉRO, 1987, 72). Probably Erra was cognate with the Hittite plague god Irra (FARAONE, 1992, p. 61), an archer whose features are similar to those of Apollo and the West Semitic Reshep (FARAONE, 1992, 125-127). Also, the Egyptian religion knew the seven demons of the plague goddess. The Egyptian compound sphinx Tithoes was the leader of a group of emissaries of Sekhmet, Bastet, Nekhbet and Neith, by means of whom they could send plagues, diseases or death as if the demons were their arrows (SAUNERON, 1960, 282-283).

26 The tablet is one of the largest in the collection. It contains three columns on each face and, when complete, must have contained some 440 lines, but unfortunately is badly damaged.

In the wider context of Sumerian mythology, Nergal was regarded as the son of Enlil of Nippur. In this respect he took on the epithet *avenger of his father, Enlil*, an epithet which he shares with Ninurta, a deity which could along with Zababa, was already identified with Nergal in the Old Babylonian period.

Nergal along with Ereškigal is mentioned in the seven-century Assyrian tablet *A Vision of the Nether World* (the text was published by SODEN, 1936, p. 1-31). The story tells an Assyrian prince Kummaya's vision of the underworld (HEIDEL, 1963, p. 132-136). He desires to see the underworld. In order to obtain his goal, he offers sacrifices and says prayers to Ereškigal and offers. In spite of this, Nergal plays the main role and is in the centre of the action. Ereškigal is subordinated to Nergal, as her stronger partner and protector (WEIHER, 1971, p. 53-4). Nergal is described as a terrifying ruler. The underworld was full of terror before him. Nergal seized by the forelock, put him in his presence and intended to kill him, but his advisor Ishum instead advised him to spare Kummaya (verses 16-17). Then Nergal accused Kummaya of taking advantage of Ereškigal to enter the underworld (verses 18-19): *Why have you molested my beloved wife, the queen of the underworld? [At] her exalted, unalterable command, Biblu, the butcher of the underworld, shall deliver thee to the gatekeeper Lugalsula, that he may lead you out the gate of Ishtar and Aya* (HEIDEL, p. 134).

In the text quoted above, there is an important mention that Ereškigal is Nergal's wife. The statement is put in Nergal's mouth, who even calls her *my beloved wife, the queen of the underworld*.

THE CULT OF NERGAL

Religion is a complex issue in any civilization. We could assume that Assyrian religion had two main features: the first is polytheism and the second is the cult²⁷. The polytheistic nature of Assyria is comparable with countries of the Middle East region, mostly to Sumer or Babylonia. The chief gods in Assyria were Asshur, who was the king of the gods, followed by the goddess Ishtar and the gods Ninurta, Shamash, Adad, and Sin. Around each god there was centred a cult which included

27 An important consideration is the distinguished between the official religion and popular belief. In other words, the belief of people and what they practice in their religious observances must be carefully analysed, while on the other hand what is recorded as official religious doctrine. Both of these issues may be quite different matters. In dealing with an ancient society, our knowledge is limited to and conditioned by the written records. In regards to the Hebrews and the Assyrians, in the case of the Hebrews we have the Bible and with the Assyrians we are equipped with the cuneiform concerning rituals, hymns, etc. Thus, it must be underlined that what can be said about the Assyrian religion concerns mostly the so-called state religion. Very little is known about practices of the common people.

a large temple complex and a ziggurat as well as priests and supporting staff. This cult involved the performance of regular religious rituals and the presentation of offerings (GRAYSON, 1992, 753-754).

In the Old Babylonian period, the cult of Nergal is widely attested, like in Dilbat, Isin, Larsa, Nippur, Sippar, Ur, Uruk. An aspect of Nergal as the god of war appears in Old Babylonian texts in which the deity is asked to break the weapons of the enemy. Already at this time the cult of Nergal had spread to Mari and Elam. Nergal and the theology of his cult were taken up and expounded in the learned works of the Babylonian scribes (LIVINGSTONE, 1999, p. 621).

As we underlined above, the first mention of his famous temple at Cuth is probably found in an inscription of Dungi, who belongs to the second dynasty of Ur (ca. 2700 BC). Its origin, however, belongs to a still earlier period. Such was the fame of the temple known as *E-shid-lam*, and the closeness of the connection between the deity and his favourite seat, that Nergal himself became known as *E-shid-lam-ta-ud-du-a - the god that rises up from E-shid-lam* (JASTROW, 1893, p. 33).

Sennacherib speaks of one at Tarbisu (the north of Nineveh). Nebuchadnezzar II (606-586 BC), the great temple-builder of the neo-Babylonian monarchy, alludes to his operations at Meslam in Cuth.

The poem *A Vision of the Nether World* (The text was published by SODEN, 1936, p. 1-31), quoted above gives some clues about Nergal's cult (verses 14-16):

[When I] looked at him, my legs trembled, his terrifying splendour overpowered me. I kissed the feet of his [great] divinity and prostrated myself. When I stood up, he looked at me and shook hi[s he]ad [at me]. He shouted mightily at me and roared furiously at me, like a ho[wli]ng storm. His sceptre, such as befits hid divinity, and which is full of terror, like a viper. He dragged [toward] me to kill [me] (HEIDEL, 1963, p. 134).

The vision culminates in a theophany of Nergal, the king of the underworld, who sits on a throne. Kummaya quivers in terror at his splendour and falls to his knees before him. Nergal seizes him by the forelock and roars, intending to kill him, but his advisor Ishum instead advises him to spare Kummaya, that he may return penitent to the upper world to begin the glorification of Nergal (SANDERS, 2009, p. 159).

The glorification of Nergal is already shown in the vision and the theophany of the terrifying Nergal on his throne. This throne – the theophany is known from other otherworldly journeys in Mesopotamian literature. Etana's epic eagle has a dream of an enthroned goddess and her terrifying lion guardians in heaven,

Ishtar/Inanna encounters an enraged Ereškigal in her descent to the underworld, and Nergal himself kneels before Ereškigal's throne (SANDERS, 2009, p. 162).

We know a lot of hymns dedicated to Nergal (BÖLLENRÜCHER, 1904), such a hymn to Nergal (Nergal A), a hymn to Nergal (Nergal B), a *tigi* to Nergal (Nergal C), an *adab* to Nergal (Nergal E), a prayer to Nergal-Erra (Nergal F). All these hymns express a vivid cult to Nergal in which he is praised as the son of Enlil:

Hero, majestic, awe-inspiring son of Enlil, battering like a storm and roaring against the rebel lands! (Nergal B verses 1-2, cuneiform sources in AO 5391 TCL 15 26, printed sources in VAN DIJK, 1960, p. 35-56).

“Hero, after your father begot you, your father Enlil bestowed on you the mountain of the earth and all of the people. He definitively handed the deciding of destinies to you. Hero, Nergal, you are their king!” (Nergal C verses 11-15, cuneiform sources in AO 5388 TCL 15 23, printed sources in VAN DIJK, 1960, 7-34).

DYNELEY PRINCE (1907, p. 168-182) reconstructed and published another hymn, very distinguished from the quoted ones above. The original text is now in the British Museum (*British Museum Texts*, vol. XV, plate 14). The Sumerian Hymn describes Nergal as being *lord of the decree of Uruk* (obverse 9). It is supported by the ancient king of Uruk = Erech (modern Warka), Sin-gâmil (ca. 2750 BC) who was a devoted worshiper of Nergal's cult. He made also various additions and improvements to the temple of Nergal at Cuth. It gives us a clue, therefore, that Nergal's cult was not confined to those who happened to reside at Cuth (JASTROW, 1893, p. 33). “The Hymn to Nergal” specifically states that Nergal has set the protecting net about his city Uruk (obverse 10, 11). For this very reason, DYNELEY PRINCE (p. 68-9) proposes the dating of this hymn from the period of the Uruk dynasty, perhaps from the time of Sin-gâmil (ca. 2750 BC). In this way, the hymn has particular historical importance as a proof of survival of Nergal's cult, which was probably not indigenous. At Uruk such a cult of Nergal was probably merged with the local god Lugal - Banda.

PETERSON (2008, p. 173) translated and commented on a brief and fragmentary recently reconstructed Sumerian literary passage contains a hymnal passage centred on Nergal. He noticed that it contains in line 6 a rare reference to *seven auras (ni imin)*, which is attested elsewhere only in conjunction with Huwawa²⁸.

28 In Akkadian mythology Humbaba (Assyrian spelling) or Huwawa (Sumerian spelling).

Huwawa is a terrible monstrous giant of immemorial age raised by Utu - the Sun (Gilgamesh and Huwawa, version A, verses 163-166). His face is that of a lion: *When he looks at someone, it is the look of death* (Gilgamesh and Huwawa, version A, verse 123). *Humbaba's roar is a flood, his mouth is death and his breath is fire!* (Epic of Gilgamesh, Tablet II). In various examples, his face is described in a single coiling line like that of the coiled entrails of men and beasts, from which omens might be read (SMITH, 1926, p. 440-442).

Nergal receives proper honour and worship from Assyrian kings. He is the personification of some of the evils that bring death to mankind, particularly pestilence and war. The death that follows in his path is a violent one, and his destructive force is one that acts upon large masses rather than upon the individual. Hence, one of the most common ideographs used to express his name is that which signifies *sword*. War and pestilence are intimately associated in the mind of the Babylonians. Among other nations, the sword is, similarly, the symbol of the deity, as the plague-bringer as well as the warrior. Nergal symbolizes more particularly destruction which accompanies war, and not the strong champion who aids his subjects in the fight. Nergal is essentially a destroyer, and the various epithets applied to him in religious texts show that he was viewed in this light (JASTROW, 1893, p. 33-4). So he is symbolized by a lion, the animal which expresses a violent and destructive character of the god (JASTROW, 1893, p. 43).

Nergal is the perfect king of battle, who marches before the monarch together with Ashur, and he is pictured as carrying the mighty weapons which Ashur has presented to the king. Assyrian rulers were fond of him, invoking him during battles and wars to bring destruction under the enemy. In this context, RASSAM made an important discovery from an archaeological and historical point of view (STRECK, HOUTSMA, 1993, p. 616). In 1878, in the mounds of Tell Balāwat²⁹ he discovered bronze gates belonging to a palace of the Assyrian king Salmanassar II (859-824), which has been in the British Museum since 1879³⁰. In an inscription of Shalmaneser II (Balāwat, col. v. ll. 4, 5) there is an interesting reference to the city sacred to Nergal, namely Cuth. The king, who in the course of his campaign against Babylonia reaches Cuth, brings sacrifices to Nergal, whom he speaks of as *the hero of the gods, the supreme raging sun* (JASTROW, 1893, p. 102-3).

29 Balāwat is a village, 16 miles south-east of Mosul 10 miles north-east of the ruins of Nimrud (Assyrian Kalhu).

30 It consisted of the two wings of a door, made of bronze bands, which had been riveted on cedar wood. The doors are covered with figures, which are arranged in two rows. It shows scenes of war and peace, partially accompanied by an inscription. It illustrates the history of the king Salmanassar II in 1/3 part and the culture of the ninth century BC in general. The importance of the latter cuneiform inscription lies in its detailed description of the great Babylonian campaign of Salmanassar II.

A later king, Sargon, also honours the god by giving a fortress in the distant land of Nairi, to the northeast of Assyria, the name of Kar-Nergal. It would seem as though, through the influence of Sargon, a revival of the Nergal cult took place. His successor, Sennacherib, erects a temple in honour of the god at Tarbisu, a suburb to the north of Nineveh proper, and Ashurbanabal, who dwells at Tarbisu for a while, is engaged in adding to the beauty of the edifice, an indication of the honour in which the god continued to be held (JASTROW, 1893, p. 103).

The character of the deity can be summarized from the point of view of the syncretistic Babylonian theology of the later period³¹. The Mesopotamian creation epic, the *Enuma Elish* ends with a *Hymn to Marduk*. The chief god is called by fifty names. The gods who are subordinated to Marduk become his names, aspects of his all-encompassing essence (ASSMANN, 2008, p. 60). Nergal is explained as the *might* of Marduk (EBELING, MEISSNER, EDZARD, 1923-, p. 2003-2005, KAR 25, II 3–10.). In the hymn, there is another syncretistic list of major deities, identifying them with Marduk's various role, where *Nergal is Marduk of the battle* (Coffin Text 24, 50b obverse 4).

In another prayer one reads: *Ninurta is your being the first, Nergal your magnificent power* (ASSMANN, 2008, p. 60). The worship of Nergal was an important part of the official Assyrian cult in Neo-Assyrian times.

The cult of Nergal was not only presented in the Mesopotamian region. He was worshipped elsewhere as well. In Tarsus, he is presented on several fifth centuries BC coins, shown as an archer who holds a spear and is accompanied by the inscription *NRGL*. There is a very unique silver coin, which shows on the reverse side, the archer god Nergal who bears a spare and stands on a lion. Another contemporary coin from Tarsus shows on the obverse the winged corpus of a horned lion with an inscription on the reverse *LeNeRGal (to Nergal)* (MILDENBERG, Bern 1973, p. 78-80. JENKINS, 1973, p. 30-34)³². The lion with the goat's horns is an Oriental monster, represented on the reliefs of the city wall at Susa (LLOYD, 1961, fig. 205)³³. Mesopotamian traditions were evidently present at Tarsus, a town which was conquered and founded again in 698 BC by Sennacherib.

31 Assyrian culture was greatly influenced by Babylonian culture, with no exception in religion of course. Three distinctive Babylonian deities—Enlil, Marduk, and Nabû—became popular in Assyria at different periods. Enlil as the first appeared in Assyria during the reign of Shamshi-Adad I (19th/18th century BC). He was eventually identified with the god Asshur. The cult of Marduk appeared in Assyria by the 14th century BC, and Marduk also became popular, but Sennacherib (7th century BC) tried to reduce the Babylonian cult. Nabû, the son of Marduk, became popular in Assyria in the 9th century BC when great temples were built at Assyrian cities in his honour.

32 The coins are preserved in the British Museum of London.

33 The figurine is preserved in the Louvre Museum.

In a later period, Nergal is attested in third century BC, Phoenician-Greek bilingual like Piraeus, Palmyra, Hatra in inscriptions dating from the first and second centuries (DONNER, RÖLLIG, 2002). At Hatra, Heracles is identified with Nergal (MASTROCINQUE, 210-11). There is a relief from the temple of Nergal that shows a naked god with a dog and an eagle over his head, on another statue shows the feet and the top of Heracles' club, but the inscription is dedicated to Nergal (AL-SALIHI, 1971, p. 113-115). There is also another Hatran relief of the middle-imperial period showing Nergal with Cerberus. He holds an axe and a sword, hanging from his belt. An eagle spreads its wings over his head and the goddess sits near him, flanked by two lions (SOMMER, 2003, p. 79, fig. 114). Therefore, Nergal is much more identified with Heracles rather than with Hades. The identification of Heracles with Nergal is quite widespread in the Hellenistic Near East, like Palmyra, Dura, etc. The West Semitic peoples later identified Nergal with Resheph, the Semitic god of plague, who has some connection with Heracles (BRESCIANI, 1962, p. 215-17)³⁴.

BRIEF SUMMARY

- The deity Nergal of Cuth appears only once in the Hebrew Bible, but in Ancient Near East literature it is very popular and widespread.
- Transplantation of new inhabitants to Samaria, after its fall, is well-attested in Assyrian sources. It possible that dwellers introduced some new practices in Israel, such as the cult of Nergal.
- Connection of Nergal with the city of Cuth is proved in Mesopotamian inscriptions.
- Although the city of Cuth has not been exactly located, it is mentioned in many historical sources.
- Nergal played a crucial role in the ancient Near East world, even in the context of such chief gods like Ashur and Marduk.
- Nergal was praised and worshipped by Assyrian kings as a god of war and battle.
- He is mainly perceived as a god of war and pestilence and his name can be explained "*the lord of the netherworld*".
- His cult is mentioned in a prosaic way in the Hebrew Bible. On the other hand, there are many hymns and written texts, praising his glory and might, which support the existing cult of Nergal. His cult is further attested in Greek and Roman cultures.

34 Published fragment of an Egyptian statue of Heracles, on which an Aramaic inscription identifies the god with Resheph, whose cult was merged with Heracles at Kition (Cyprus) and in Egyptian Heracleopolis.

ABBREVIATIONS

- ABD - Anchor Bible Dictionary.
AJSLL - American Journal of Semitic Languages and Literature.
AKB - Antike Kunst Beiheft.
ANE - The Ancient Near East. Historical Sources in Translation.
ANET - Ancient Near Eastern Text.
AS - Anatolian Studies.
AYB - The Anchor Yale Bible.
BO - Bibliotheca Orientalis.
DB - The Dictionary of the Bible.
DDD - Dictionary of deities and demons in the Bible.
EDB - Eerdmans Dictionary of the Bible.
EI - Encyclopaedia of Islam. Brill's First Encyclopaedia of Islam.
HERMENEIA - A Critical and Historical Commentary on the Bible.
IBK - Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft.
JANER - Journal of Ancient Near Eastern Religions.
JAOS - Journal of the American Oriental Society.
JRAS - Journal of the Royal Asiatic Society.
OA - Oriens Antiquus.
RIM - The Royal Inscriptions of Mesopotamia.
RIA - Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie.
RN - Revue Numismatique.
RSF - Rivista di Studi Fenici.
TL - Theologische Literaturzeitung.
VSKMB - Vorderasiatische Schriftdenkmäler Königlichen Museen zu Berlin.
VT - Vetus Testamentum.
WB - The Biblical World.
WBC - Word Biblical Commentary.
WVDOG - Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutsche Orient-Gesellschaft.
ZA - Zeitschrift für Assyriologie.

Bibliografia:

- Al-Fouadi A.H. (1976). *Bassetki Statue with an Old Akkadian Inscription of Naram-Sin of Agade (2291–2255 B.C.)*. Sumer 32.
- Al-Salihi W. (1971). *Hercules-Nergalat Hatra*. Iraq 33.
- Assmann J. (2008). *Of God and Gods. Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*. Madison.
- Banks E.J. (1903). *Cuth*. WB 22/1.
- Becking B. (1992). *The Fall of Samaria*. Leiden.
- Bewer J.A. (1925/1926) *Nergalsharezer Samgar in Jer 39:3*. AJSLL 42.
- Bezold C. Wallis Budge E.A. (1892). *The Tell El - Amarna Tablets in the British Museum*. London.
- Böllenrücher J. (1904). *Gebete und Hymnen an Nergal*. Leipzig.
- Bottéro J. (1987). *La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia*. In: Xella P. (ed.). *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*. Verona.
- Bresciani E. (1962). Rešef-MLK = Eracle. OA 1.
- Burns J.B. (1993). *Namtaru and Nergal - down but not out: a replay to Nicolas Wyatt*. VT XLIII/1.
- Cagni L. (1969) *L'Épopée di Erra*. Roma 1969.
- Chiodi S.M. (1998). *Studi mesopotamici I: Nergal, un dio doppio*. RSF XXVI/1.
- Cogan M. Tadmor H. (2008). *II Kings: A new translation with introduction and commentary*. AYB 11. New Haven – London.
- Donner B.C.H. Röllig W. (2002). *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Band 1-5. Wiesbaden.
- Dyneley Prince J. (1907). *A Hymn to Nergal*. JAOS 28.
- Ebeling E. (1919). *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*. WVDOG 28. Leipzig.
- Ebeling E. Meissner B. Edzard D.O. Streck M.P. (2003-2005). *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Berlin
- Faraone C. (1992). *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. New York – Oxford.
- Whiston W. Whiston. W. A. M. (1987). *The Works of Josephus: New Updated Version*. Hendrickson Publisher.
- Frame G. (1993). *Rulers of Babylonia: From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)*, Babylonian Periods vol. 2. Toronto.
- Frayne D.R. (1993). *Old Babylonian Periods (2334-2113 BC)*, Early Periods vol. 4. Toronto.
- Frayne D. R. (1993). *Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC)*, Early Periods vol. 2. Toronto.

- Frayne D. R. (1990). *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*. RIME 4. Toronto.
- Grayson A.K. (1992). *History and Culture of Assyria*. In: ABD 4. New York.
- Grayson A.K. (1991). *Assyrian Rulers of the First Millennium BC I (1114-859 BC)*. Assyrian Periods vol. 2. Toronto.
- Grayson A.K. (1987). *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*. Assyrian Periods vol. 1. Toronto.
- Gurney O.R. (1960). *The Sultantepe Tablets (Continued): VII. The Myth of Nergal and Ereškigal*. AS 10.
- Hasselbach R. (2005). *Sargonic Akkadian: A Historical and Comparative Study of the Syllabic Text*. Wiesbaden.
- Hastings J. (2004). *Babylonia*. In: DB I. Honolulu.
- Haussig W. (1965). *Wörterbuch der Mythologie*. Stuttgart.
- Heidel A. (1963³). *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels: A translation and interpretation of the Gilgamesh Epic and related Babylonian and Assyrian documents*. Chicago.
- Hobbs T.R. (2002). *2 Kings*. In: WBC 13. Dallas.
- Holladay W.L. (1989). *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26–52*. In: Hermeneia. Minneapolis.
- Jastrow M. (1893). *Religion of Babylonia and Assyria*. Boston - New York - Chicago - London.
- Jenkins G.K. (1973). *Two new Tarsos coins*. RN 15.
- Labat R. (1970). *Les Religions de Proche-Orient Asiatique*. Paris 1970.
- Lambert W.G. (1973). *Studies in Nergal*. BO 30.
- Leichty E. (1986). *Tablets from Sippar I*, In: Catalogue of the Babylonian Tablets in the British Museum, vol. VI. London.
- Leick G. (1999). *Who's who in the Ancient Near East*. London - New York.
- Livingstone A. (1999). *Nergal*. In: DDD. Leiden - Boston - Grand Rapids - Michigan.
- Lloyd S. (1961). *The Art of the Ancient Near East*. London 1961.
- Luckenbill D.D. (1926–1927). *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. 2. Chicago.
- Mastrocinque A. (2007). *The Cilician God Sandas and the Greek Chimaera: Features of Near Eastern and Greek Mythology Concerning the Plague*. JANER 7/2.
- Mildenberg L. (1973). *Nergal in Tarsos. Ein numismatischer Beitrag. Zur griechischen Kunst. Hansjörg Bloesch zum sechzigsten Geburtstag am 5. Juli 1972*. AKB 9. Bern.
- Nelson T. (2008). *Chronological study Bible. Explore God's Word in historical order*. Nashville.
- Peterson J. (2008). *A New Occurrence of the Seven Aurae in a Sumerian Literary Passage Featuring Nergal*. JANER 8 no 2.

- Phelps M. A. (2000). *Nergal*. In: EDB. Grand Rapids.
- Pritchard J.B. (1969³). *Ancient Near Eastern Text*. Princeton)
- Reade J.E. (1986). *Rassam's Excavations at Borsippa and Cuth 1879-82*. Iraq 48.
- Ringgren H. (1973). *Religions of the Ancient Near East*. Philadelphia.
- Roberts J.J. (1972). *The Earliest Semitic Pantheon*. Baltimore – London.
- Sanders S.L. (2009). *The First Tour of Hell: From Neo - Assyrian Propaganda to Early Jewish Revelation*. JANER 9/2.
- Sauneron S. (1960). *Le nouveau sphinx composite du Brooklin Museum et le rôle du dieu Toutou-Tithoes*. JNES 19.
- Schretter M.K. (1974). *Alter Orient und Hellas: Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankengutes aus altorientalischen Quellen, dargestellt an den Göttern Nergal, Rescheph, Apollon*. IBK 33. Innsbruck.
- Schroeder O. (1915). *Thontafeln von El – Amarna*. VSKMB XII. Leipzig.
- Smith S. (1926). *The face of Humbaba*, JRAS 26.
- Soden W. (1936). *Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen*. ZA XLIII.
- Sommer M. (2003). Mainz am Rhein.
- Streck M. Houtsma M.T. (ed.). (1993). *Balāwat*, in: EI. Leiden.
- Studevent B. Morgan C. (2006) *Old Akkadian Period Texts*. In: ANE. Chavalas M.W. Malden - Oxford – Victoria.
- Unger E. (1925). *Namen im Hofstaate Nebukadnezars II*. TL 50.
- Van Dijk J.A.A. (1960). *Sumerische Götterlieder*. Heidelberg.
- Weither E. (1971). *Der Babylonische Gott Nergal*. Neukirchen – Vluyn.

“THE PEOPLE OF CUTH MADE NERGAL” (2 KINGS 17:30). THE HISTORICITY AND CULT OF NERGAL IN THE ANCIENT MIDDLE EAST.

SUMMARY

In this paper we would like to investigate the historicity of Nergal of Cuth in the context of Mesopotamian literature and religion. The deity Nergal of Cuth appears only once in the Hebrew Bible (2 Kings 17:30). He is mentioned among a list of some Assyrian gods, which new repopulated settlers in Samaria “made” for themselves after the fall of the Northern Kingdom. He is mainly perceived as a god of war and pestilence and his name can be explained “*the lord of the netherworld*”. His cult is mentioned in a prosaic way in the Hebrew Bible. On the other hand, there are many hymns and written texts, praising his glory and might, which support the existing cult of Nergal. His cult is further attested in Greek and Roman cultures.

„THE PEOPLE OF CUTH MADE NERGAL” (2 KINGS 17:30)

Słowa kluczowe: Biblia, Pieśń nad Pieśniami, Matka Teresa z Kalkuty, Ojcowie Kościoła, interpretacja alegoryczna, aktualizacja.

Keywords: Bible, Song of Songs, Mother Teresa of Calcutta, Fathers of the Church, allegorical interpretation, actualization.

Ks. Krzysztof Bardski

Ks. Krzysztof Bardski

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

ORCID: 0000-0002-8340-3993

SONG OF SONGS AND THE CHARISM OF MOTHER THERESA OF CALCUTTA (SONG. 1:5-2:17)

INTRODUCTION

While preaching spiritual retreats to the Sisters Missionaries of Charity in different parts of the world (Athens, Rawalpindi, Kigali, Nairobi, Tirana, Calcutta, etc.) I was looking for inspiration in the biblical Song of Songs, especially as explained by the Fathers of the Church. I discovered a deep spiritual convergence between the charisma of mother Theresa of Calcutta, expressed in the main documents of her Society (*Constitutions* and *Spiritual Directory*), and the tradition of the Christian interpretation of the Song of Songs.

Following the footprints of the Fathers of the Church, I prepared spiritual conferences, based on selected interpretations taken from ancient and medieval writers. Like the great Alexandrian interpreters (Origen, Didymos the Blind, etc.), every passage of Scripture is followed by an explanation. Nevertheless, the consecutive commentaries are subjected to the principle of *akoloutheia*. That means the verses are not independent and separated but in their context, they form an organic unity.

As a lemma for each explanation in our article we use verses of the Song of Songs according to the Revised Standard Version Catholic Edition. It was the Biblical translation that Mother Theresa recommended to her sisters. Yet the text of this edition does not contain subtitles for specific pericopes. Therefore, in our article we use the subtitles taken from the New American Bible that seem suitable for dividing our text in smaller units.

At the beginning of every explanation there will be a short note connected with the literal sense of the sentence. That will be followed by some patristic and medieval more-than-literal interpretations that I consider valid and interesting for the modern mentality. Finally, we will have the accommodation of the Biblical text to the ideas expressed by the *Constitutions* and *Spiritual Directory* of the Missionaries of Charity.

1. LOVE'S BOAST

I am very dark, but comely, O daughters of Jerusalem, like the tents of Kedar, like the curtains of Solomon (Song 1:5). Dark skin was a sign of hard work and low social position. The skin of the Bride is not delicate as the skin of those who live in rich palaces. Yet she is beautiful because her Beloved loves her!¹ The tents symbolize the instability, continuous being on the way; the curtains of Solomon are the external protection of the Temple. They are exposed to wind and rain.

As missionaries we have no fixed and quiet place on earth. The spiritual and apostolic fruitfulness of our Society will depend on our deliberate choice of simple and lowly means in the fulfillment of our mission (*Constitutions*, 6, p.4).

Do not gaze at me because I am swarthy, because the sun has scorched me (Song 1:6a). The Fathers said that the Church is dark and beautiful because she is exposed to the rays of the Sun of Justice, Jesus Christ (Hippolitus Romanus, 4,2, p.31; Origen Barbara, 8, p.158), and also because she suffered the heat of persecutions and all kind of distress for the sake of His Name.

We are called to participate in the suffering and death of Jesus. The Cross will be for us as it was for Christ: proof of the greatest love (Jn 15:13). Jesus alone, God made Man, could fully understand the meaning of sin and suffer from it. The force with which Christ was drawn to His Cross, in expiation for the sin of man-

1 The Church is dark, because of our sins, yet love of Christ makes her beautiful (Hippolitus Romanus, 4,1, p.31; Ambrosius Mediolanensis, 1,22, p.38; Philo Carpasii, 10, p.72). Before the coming of Jesus, the gentiles were dark, after His coming they became beautiful because the Sun of Rightousness (Mal 4:2) illuminated them (Gregorius Iliberritanus, 1,25, p.177).

kind, must urge us as Spouses of Jesus Crucified to accept voluntary nailing with Christ on the Cross, in a spirit of love, obedience, and reparation for our own sinfulness and that of the world, especially our poor (*Constitutions*, 160, p.88).

My mother's sons were angry with me; they made me keeper of the vineyards, but my own vineyard I have not kept! (Song 1:6b). The Bride is pure and innocent yet even her brothers do not understand her love. In spite of all she remains faithful to the One who took possession of her. Her own vineyard is her heart that belongs only to Jesus.

With Jesus our Savior, lamb led to the slaughter (Is 53:7), and with our poor, we will accept cheerfully and in the spirit of faith all the chances He makes especially for us: those of misunderstanding, being looked down on, failure, disgrace, blame, lack of virtue and correction (*Constitutions*, 30, p.18).

2. LOVE'S INQUIRY

Tell me, you whom my soul loves, where you pasture your flock, where you make it lie down at noon (Song 1:7a). The Bride relies only on her Beloved. She wants to be always with Him, to listen to His voice,² to work with him sharing his labor as a shepherd and to rest at His side in the heat of midday. She wants to tell Him: "The Lord is my shepherd, I shall not want. He makes me lie down in green pastures. He leads me beside still waters" (Ps. 23:1-2; Origen 2, 4, 17-18, p.340). In hope we rely utterly on the omnipotence of Him who said: "Without Me you can do nothing" (Jn 15:5).

Persuaded of our nothingness and with the blessing of obedience, we attempt all things, doubting nothing, for with God all things are possible (Mk 10:27). We will allow the good God to make plans for the future, for yesterday has gone, tomorrow has not yet come and we have only today to make Him known, loved and served. Grateful for the thousands of opportunities Jesus gives us to bring hope into a multitude of lives by our concern for the individual sufferer, we will help our troubled world on the brink of despair to discover a new reason to live or to die with a smile of contentment on its lips (*Constitutions*, 28, p.17-18).

For why should I be like one who wanders beside the flocks of your companions? (Song 1:7b). Without her Beloved she feels alone and helpless. She needs only Him, and looks for Him wandering beside the flocks of other shepherds.

² According to Gregory of Elvira, the words "tell me" express the desire of the Church to be instructed by Jesus, to listen to the proclamation of the Gospel and the preaching of the name of Jesus by the Apostles (Gregorius Iliberritanus, 2,7, p.182).

With regards to God, our poverty is our humble recognition and acceptance of our sinfulness, helplessness and utter nothingness, and the acknowledgement of our neediness before Him, which expresses itself as hope in Him, as an openness to receive all things from Him as from our Father (*Constitutions*, 51, p.34).

If you do not know, O fairest among women, follow in the tracks of the flock (Song 1:8a). Jesus Christ, who is the Way Himself (Jn 14:6), shows us the way and leads us. He calls us to go out of our limitations and follow Him.³ “Hear, O daughter, and consider, and incline your ear: forget your people and your father’s house, and the king will desire your beauty” (Ps. 45, 10-11; Justus Urgellensis, 14, 966C-D). Frequently, the pope Francis invites us to undertake the journey, to set out on the way.⁴ In our life, it is connected with the vow of obedience. Our call to obedience is the keen thirst of Jesus, the Word of God, our Teacher to lead us through the direction of the Holy Spirit our Counselor, and our Lady, the Seat of Wisdom our guide, to the experience of the deep secrets of His Heart (*Spiritual Directory*, Section B, 58, p.64).

To follow the tracks of the flock means in the first place to follow the footprints of the Shepherd, Jesus, but also of those who followed Him in a perfect way: The Virgin Mary, the Apostles, the saints that lived throughout the ages, and the footprints of our dearest Mother Teresa. Some Fathers say that we can find the footprints of God in all the creatures that enjoy the gift of Divine Providence (Nilus Ancyrensis, 20, p.176).

Our vow of obedience is our response to the call of Christ. This evangelical counsel, undertaken in the spirit of faith and love in the following of Christ, who was obedient even unto death, obliges submission of our will to lawful Superiors (*Constitutions*, 59, p.39).

And pasture your kids beside the shepherds’ tents (Song 1:8b). The Bride is not alone. There is a small flock of kids entrusted to her care. Yet she cannot assist them by herself. She needs the proximity of the shepherds’ tents that ensures safety, pasture and protection.

There are people whom God had entrusted to our care, including the poor people we assist, and those who have asked us for prayer. In a special way in the slums the sisters should find a place where they will gather the poor and little street children, whoever they may be. Their very first concern is to make them clean, feed them, and then teach them, according to syllabus, to prepare them for admission into regular schools.

3 Jesus calls the soul “fairest” because she is on the way, she is progressing and ascending (Origen Sch 2,5,29, p.370).

4 Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, 20; Angelus, 1 December 2013, passim.

On Sundays and days of obligation, the sisters shall gather their own group and take them to the nearest Church (*Constitutions*, 112, p.65). Thus, they will pasture their kids beside the shepherd's tents!

3. LOVE'S VISION

I compare you, my love, to a mare of Pharaoh's chariots (Song 1:9). The literary context indicates that the reason for such comparison is the beauty of the ornaments of the Bride. However, Jewish and Christian traditions read this verse in relationship to the slavery of Israel in Egypt (Origen SCh, 2, 6, 1, p.382). God has freed His people opening the waters of the Red Sea. Jesus liberated us from the slavery of Satan,⁵ sin, and death through His Passion and Resurrection.

Among the poorest of the poor are the people enslaved by addiction – drugs, alcoholism, sex, etc. As Jesus took upon Himself the sins of the mankind, let us follow Him by taking upon ourselves the sufferings of the poor. Our life of penance is the great thirst of Jesus to draw us into His broken and bleeding Heart through the pierced Heart of His Mother to experience His own Passion, Death and Resurrection for the salvation and sanctification of the whole world, especially those who are on the verge of being eternally lost (*Spiritual Directory*, Section B, 160, p.98).

Your cheeks are comely with ornaments, your neck with strings of jewels (Song 1:10). The cheeks of the Bride are adorned with rich earrings, and on her neck there are strings of pearls and gems. She is beautiful, because she listens to the Word of God (ears) and is obedient (neck) to fulfill His will.

Consecrated obedience is the gift of God to us that opens our hearts to listen to His Word spoken through His creatures and to do it joyfully in the spirit of Our Lady – “Be it done to me according to your word” (Lk 1:38) – so that the plan God has for the world through us as individuals and as a Society be fulfilled (*Constitutions*, 58, p.38). St. Ambrose says that the yoke of Jesus is sweet if we consider it as an ornament and not as a burden (Mt 11, 29-30; Ambrosius Mediolanensis, 1, 43, p.54).

We will make you ornaments of gold, studded with silver (Song 1:11). The Bride has nothing. All her ornaments are gifts of the Beloved. He already gave her strings of jewels and now He wants to give her even more – ornaments made out of precious metals such as gold and silver.⁶ Real love finds its expression in generosity. Love is the desire to share everything with the beloved person.

5 Before the announcement of the Gospel, the gentiles were slaves of Satan (Gregorius Iliberritanus, 2,24-26, p.187).

6 Silver may symbolize the gift of the Scripture given to the Church and gold the spiritual understanding of His Word (Origen Sch, 2,8,15-16, p.414-416).

Christ, who being rich became poor and emptied Himself to work out our redemption, calls us to share in His poverty so that we might become rich through His poverty (2 Cor. 8:9; *Constitutions*, 49, p.33).

4. LOVE'S UNION

While the king was at his table, my nard gave forth its fragrance (Song 1:12). The King Jesus invites the Church and each one of us to His table where He gives us His Holy Body and Blood as spiritual food and drink. As the answer to His invitation and a natural reaction she gives forth the fragrance of sanctity and of good deeds. "Mary therefore took a pound of expensive ointment made from pure nard, and anointed the feet of Jesus and wiped his feet with her hair. The house was filled with the fragrance of the perfume."⁷

Holy Mass is the prayer of our day, where Jesus makes our offering with His Church one with His Sacrifice and offers us all to His Father. To make our lives true sacrifice of love, we will consciously and actively enter into the spirit of Eucharistic Sacrifice and offer ourselves with Christ to be broken and given to the poorest of the poor (*Constitutions*, 131, p.74).

My beloved is to me a bag of myrrh that lies between my breasts (Song 1:13). The girls in ancient Israel carried a small sachet filled with myrrh powder in a hidden place between the breasts to avoid unpleasant smell. But myrrh has a special meaning in the Biblical symbolism. The Body of Christ was treated with myrrh at His burial. Hence the ancient tradition of the Church connects this verse with Christ's passion.⁸ The Church has the memory of the Lord's passion in her heart, between her breasts.⁹ She meditates and proclaims (Justus Urgellensis, 20, 968A) His Passion day and night.

Our community should take its share in the Passion of Jesus and welcome suffering, in any form, as a tremendous force to renew itself and to become more sensitive to the suffering of our poor whom we are called to love and serve as community. When we are lonely or feel unwanted or set aside or misunderstood, let us accept to be willing victims of another sister's limitations, selfishness or lack of thoughtfulness (*Constitutions*, 77, p.50-51). Thus, we may carry in our body the sufferings of Christ (2 Cor. 1:5) and meditate His infinite love even on the cross (Phi. 2:8).

7 Jn 12:3. Origen puts together the two scenes (Origen SCh, 2,9,3-7, p.436-440).

8 Origen Barbara, 14, p.168; Nilus Ancyrensis, 29, p.204; Ambrosius Mediolanensis, 1,45, p.56; Philo Carpasii, 27, p.82.

9 Sometimes the "breasts of the Church" symbolize the Old and New Testament. The Pascal Mystery of Christ is announced by the prophets and fulfilled in New Testament (Philo Carpasii, 28, p.82).

My beloved is to me a cluster of henna blossoms in the vineyards of Engedi (Song 1:14). The oasis of Engedi, at the shore of the Dead Sea, has several springs, many orchards, gardens and palm forests. It is a place of eternal spring. Together with the intense fresh fragrance of henna blossoms it calls to mind the new life, the Resurrection of Christ (Nilus Ancyrensis, 30; p.208). In the tradition of the Church, the Passion of Christ was always contemplated in the light of the Resurrection. Verse 13 should be read together with 14.

Therefore, we must not forget that the aim and the end of our community life is always the Joy of the Resurrection and the new life in Christ and gradually to come to realize the truth of: "Oh! How good and delightful it is to live as sisters all united" (Ps. 34:1), for we do believe in the communion of saints here on earth and in the life to come (*Constitutions*, 77, p.51).

Behold, you are beautiful, my love; behold, you are beautiful; your eyes are doves (Song 1:15). The dove in the eyes of Christ is the symbol of simplicity, humility and innocence.¹⁰ He said to his disciples: "Be wise as serpents and innocent as doves" (Mt 10:16). Such is also the way we should labor at the salvation and sanctification of the poorest of the poor, by living the love of God in prayer and action in a life marked by simplicity and humility of the Gospel (*Constitutions*, 5, p.2).

Behold, you are beautiful, my beloved, truly lovely. Our bed is green (Song 1:16). As the Church is beautiful in the eyes of Christ, so Christ is beautiful in the eyes of the Church. "You are the most handsome of the sons of men; grace is poured upon your lips; therefore, God has blessed you forever" (Ps. 45:2; Justus Urgellensis, 23, 968D).

The bed is the place of special intimacy between the lovers. Jesus expressed the fullness of His love on the Bed of the Cross (Gregorius Iliberritanus, 3, 14, p.196).¹¹ But this bed is green, because finally it is not a place of death but of Resurrection. Let us open our hearts to the intimacy of His love as Spouses of Jesus Crucified (*Constitutions*, 144, p.78).

The beams of our house are cedar; our rafters are pine (Song 1:7). The words and images used in the poem make allusion to the Temple of Jerusalem. In ancient Israel it was a place of God's dwelling among His people.

Our Temple is the Risen Christ (Jn 2:19). His Body is the Church. By baptism, we enter into Him to adore the Father in Spirit and in truth, and so our whole

¹⁰ Also an allusion to the presence of the Holy Spirit in the Church (Philo Carpasii, 32, p.84). The eyes of a dove enable the Church to grasp the spiritual meaning of the Scripture (Origen SCh, 3,1,4, p.494).

¹¹ The "green bed" symbolizes the intimate union of Jesus, the Divine Word, with the human soul (Nilus Ancyrensis, 36, p.224).

life is one of worship (*Constitutions*, 129, p.73). We become part of the living Temple of the Church. According to some Fathers the cedars symbolize the steadfast and virtuous Christians while the pines¹² symbolize the wise and merciful (Nilus Ancyrensis, 37, p.228-230).¹³

I am a rose of Sharon, a lily of the valleys (Song 2:1). The two flowers the Bride mentions to present herself have deep symbolical meaning. The red rose is connected with love and the white lily calls to mind the chastity and the trust in the Divine Providence (Mt 6:28; Nilus Ancyrensis, 41, p.243). The Church loves her Saviour with all her heart and at the same time is pure, “in splendor, without spot or wrinkle or any such thing, holy and without blemish” (Eph. 5:27). All splendor and beauty of the lily comes from the Lord: “Consider the lilies of the field, how they grow, they neither toil nor spin” (Mt 6:8; Philo Carpasii, 36, p.88).

By the vow of Chastity, we commit ourselves to live a celibate life in the fervour of charity and the perfection of chastity. We are convinced that complete continence is neither impossible nor harmful to human development because, in our maturity and delicacy of our vocation as women, we love Christ with a deep and personal love, expressed in our love for our sisters, our poor and the world in which we live (*Lumen Gentium*, 46; *Constitutions*, 45, p.29).

As a lily among brambles, so is my love among the maidens (Song 2:2). To stress the beauty of His Bride, the Beloved compares her to the fruitless thorns and brambles. What a contrast! Delicate lily and sharp brambles! But this is the Church in the middle of the world. She is proclaiming the Gospel to sinners and outcast, to thieves, prostitutes and evildoers. “Those who are well have no need of a physician, but those who are sick; I came not to call the righteous, but sinners” (Mk 2:17).

People are hungry for God. We shall go freely in the Name of Jesus to towns and villages all over the world, even amid squalid and dangerous surroundings, with Mary the Immaculate Mother of God, seeking out the spiritually poorest of the poor with God’s tender affection. We shall proclaim to them the Good News of salvation and hope, singing with them His songs, bringing to them His love, peace and joy (*Constitutions*, 119, p.68).

As an apple tree among the trees of the wood, so is my beloved among the young men (Song 2:3a). Another contrast. A fruitful apple tree and fruitless forest trees. Jesus Christ is the tree that brings fruits of salvation, especially thanks to His Cross (Hippolitus Romanus, 18, 2, p.39; Ambrosius Mediolanensis, 2, 11, p.68) and Resurrection.

12 In some translations: cypresses.

13 The cedars may symbolize the prophets and the cypresses the apostles (Philo Carpasii, 34, p.86).

By His Incarnation Jesus entered into a community of sinners, accepting to be both divine and human, spirit and body, with the limitations of space, time, size and change, yet growing in age, wisdom and grace (*Constitutions*, 75, p.49). “He did not count equality with God a thing to be grasped, but emptied Himself, taking the form of a servant, being born in the likeness of men” (Phi 2:6-7).

With great delight I sat in his shadow, and his fruit was sweet to my taste (Song 2:3b). In the shadow of Christ, we find safety and comfort.¹⁴ Adoration of the Blessed Sacrament is the time to sit in His shadow and to taste the sweetness of His presence among us.¹⁵

One hour of daily adoration before the Blessed Sacrament exposed gives us one more opportunity to sit at His feet in communion with the Lord to whom we belong. We use this time to deepen our faith, love, gratitude and reparation (*Constitutions*, 132, p.74).

He brought me to the banqueting house, and his banner over me was love (Song 2:4). Christ nourishes and cherishes His Church (Eph. 5:29). He brings us to the banqueting house here, on earth, and gives us His Body and Blood as spiritual nourishment. And He is inviting us to the eternal banquet in the house of His Father (Nilus Ancyrensis, 45, p.256).

His love is a visible sign, as the banner that identifies the military unit. By religious consecration, a special dress becomes the sign of our consecrated love for God and the Church. It will express also our dedication to the world’s poor (*Constitutions*, 40, p.26). Our presence on the streets of cities and villages is a visible banner of Christ’s love in the midst of this world.

Sustain me with raisins; refresh me with apples, for I am sick with love (Song 2:5). The raisins are made out of vine grapes. This reminds us of the wine that becomes Blood of Christ in the Eucharistic Sacrifice. The apples remind us of the apple tree from verse 2:3. The Beloved gives his Bride abundant and delicious nourishment. He is giving us not only the Eucharistic food but strengthens us with many spiritual gifts.¹⁶

14 Contrary to the shadow of death (Origen Barbara, 19, p.178). The shadow of Christ may symbolize the Holy Scripture (Origen SCh. 3,5,10, p.528-530). The shadow may also symbolize the death of Christ and the fruit (apple) means His resurrection (Gregorius Illyriensis, 3,23, p.197).

15 Allusion to the Eucharistic Presence of Jesus (Philo Carpasii, 38, p.88). Jesus gives us also the fruit of the Spirit, that is joy and peace (Nilus Ancyrensis, 44, p.252).

16 According to St. Ambrose these gifts are the spiritual wisdom, similar to the manna from heaven and the Word of God (Ambrosius Mediolanensis, 2,16, p.70-72).

We shall have half an hour's spiritual reading daily together, as a community, for the proper nourishment of our minds and spirit, to help us grow in prayer, contemplation and service (*Constitutions*, 135, p.75).

O that his left hand were under my head, and that his right hand embraced me! (Song 2:6). The left hand of Christ is His love that supports the Church, gives her safety, peace and wisdom. His right hand is His power, that might govern history in a providential way¹⁷.

We trust in God's tenderest concern for us and His fidelity to His promises in the Gospel, hence we trust in His Divine Providence for all our necessities and those of our poor (*Constitutions*, 23, p.14).

I adjure you, O daughters of Jerusalem, by the gazelles or the hinds of the field, that you stir not up nor awaken love until it pleases (Song 2:7). The love of God needs silence in our souls. Jesus himself is the Lord of our hearts and He knows the right time to awaken love, that it may grow, work, and bring fruits.

Our silence is a joyful and God-centered silence; it demands of us self-denial and plunges us into the deep silence of God where aloneness with God becomes a reality (*Constitutions*, 156, p.85).

5. A TRYST IN THE SPRING

The voice of my beloved! Behold, he comes, leaping upon the mountains, bounding over the hills (Song 2:8). Jesus takes the initiative and comes to us. "God shows His love for us in that while we were yet sinners Christ died for us."¹⁸ In every Eucharist He leaps upon the mountains and bounds over the hills to work the miracle of Communion with us. Let us listen to the voice of our Beloved in the Scriptures and welcome Him in His Sacramental Presence.

Humble love and pardon for one another should be our best preparation to receive the gift of Christ's Body in Holy Communion so that, growing in love and union with Him, we may be able to radiate His life through us (*Constitutions*, 131, p.74).

17 There are various interpretations of the passage:

1) The left hand symbolizes the present care of God and the right (in front) his future gifts (Nilus Ancyrensis, 48, p. 260; Ambrosius Mediolanensis, 2,23. p.78; Justus Urgellensis, 32, 970C).

2) The left hand is the first coming of Jesus and the right hand is His second coming (Origen Barbara, 74, p.266-268).

3) The left hand (behind) means the Old Testament, the right hand (in front) is the New Testament (Gregorius Iliberritanus, 3,29, p.198-199).

18 Rom 5:8. The tradition frequently connects this verse with the incarnation of Christ (Hippolitus Romanus, 22,1-2, p.42; Nilus Ancyrensis, 54, p.274; Ambrosius Mediolanensis, 2,32, p.82).

My beloved is like a gazelle or a young stag. Behold, there he stands behind our wall, gazing in at the windows, looking through the lattice (Song 2:9). Jesus comes to us. He is really present in the middle of us, yet his presence is hidden, veiled. Only in the house of the Father shall we see Him face to face. Here, on earth, He is standing behind our wall, gazing in at the windows, looking through the lattice. He is hidden in His human Body¹⁹, in the Eucharist, in His Word²⁰, in the community of the Church, and in the disguise of the poorest of the poor.

As missionaries of Charity we are called to quench the infinite thirst of Jesus by accepting all suffering, renunciations and even death as means to understand better our special call to love and serve Christ in the distressing disguise of the poor (*Constitutions*, 35, p.23).

My beloved speaks and says to me: Arise, my love, my fair one, and come away (Song 2:10). Jesus calls us to come out, to give up our quiet and safe life and to undertake the risk of the mission. This is the call of Jesus to the missionary life, to become carriers of God's love, ready to go in haste like Mary, in search of souls (*Constitutions*, 18, p.10). Jesus in the distressing disguise of the poor speaks and says to me: "Arise and come, I thirst".

For lo, the winter is past; the rain is over and gone. The flowers appear on the earth, the time of singing has come, and the voice of the turtledove is heard in our land (Song 2:11-12). "For everything there is a season, and a time for every matter under heaven" (Eccl. 3:1). God knows the right time for everything and gives us signs to discern it.²¹

Just as the rigorous winter prepares the way for spring, penance prepares us for the sanctity of God, filling us with His vision and love. It makes us more and more sinless and attunes us to the work of the spirit within us, bringing our whole being under the powerful influence of Jesus. It plunges us into the deep contemplation of God (*Spiritual Directory*, Section B, 161a, p.100).

The fig tree puts forth its figs, and the vines are in blossom; they give forth fragrance. Arise, my love, my fair one, and come away (Song 2:13). Every day hard work is part of the life of every man and woman, especially of the poor. They are frequently exploited, not paid, and abused. Jesus submitted Himself to the common

19 Nilus Ancyrensis, 56, p.284; Gregorius Iliberritanus, 4,6, p.200; Justus Urgellensis, 37, 971B.

20 Jesus hidden in the prophecies of the Old Testament (Origen, 3,14,21, p.668; Philo Carpasii, 51, p.96).

21 According to St. Ambrose the winter was the time preceding Christ's coming. He brought us the spiritual summer (Ambrosius Mediolanensis, 2,48, p.94). The rain may symbolize the temptations (Philo Carpasii, 54, p.98). The end of rains calls to mind the end of the prophecies of the Old Testament and the arrival of Christ (Origen SCh, 3,14,25, p.670). According to others, the winter is the present time while the spring will be the second coming of Christ and the arrival of His Kingdom (Gregorius Iliberritanus, 4,15, p.202-203; Justus Urgellensis, 40-43, 971D).

law of labor and the common lot of the poor (*Perfectae Caritatis*, 13). In following Him we will labor hard in any and every work assigned to us by our superiors and rejoice when we have the opportunity to do the humble work in society. We will do our own household duties with joy and deliberately choose to live the life of hardship, privation, insecurity and empty-handedness of the life of Jesus and that of the poor. We will not seek any special privileges or treatment for ourselves, but be happy to be treated as one of the poor, ready to be insulted, ill-treated, refused or put to all kinds of inconveniences or falsely blamed. We shall not seek to defend ourselves, but leave it to the Lord to do so for us (*Constitutions*, 53, p.36).

O my dove, in the clefts of the rock, in the covert of the cliff (Song 2:14a). The rock symbolizes God. "The Lord is my rock, and my fortress, and my deliverer" (2 Sm 22:2). As Jesus Christ was the true God, the clefts or fissures of the rock recall to mind in the tradition of the Church His precious Wounds. We pray: "Withn Thy wounds hide me, let me not be separated from Thee"²².

The dove finds protection in the clefts of the rock. The Church and each of us finds the intimacy with God in the glorious Wounds of His Son. We need silence in order to be alone with God, to speak to Him, to listen to Him, to ponder His words deep in our hearts. We need to be alone with God in silence to be renewed and to be transformed. Silence gives us a new outlook on life; In it we are filled with the energy of God Himself that makes us do all things with joy (*Constitutions*, 152, p.83). This divine energy gives us the strength to go out and proclaim His love to the whole world.

Let me see your face, let me hear your voice, for your voice is sweet, and your face is comely (Song 2:14b). Jesus wants to listen the voice of His Church and contemplate her face. According to the traditional interpretations this voice sounds in twofold sense: First, when we proclaim the Good News and bear testimony of His love (Hippolitus Romanus, 19, 3, p.39; Ambrosius Mediolanensis, 2, 56, p.100), and, second, in the liturgy, especially as we share in the greatest honor given to Christ's Spouse to sing the praises of God by praying the morning and evening hours daily (*Constitutions*, 133, p.75).

Catch us the foxes, the little foxes, that spoil the vineyards, for our vineyards are in blossom (Song 2:15). In the middle of the joyful festival of nature there appear these little foxes that damage the beauty of the vineyards. The vineyards

22 *Intra tua vulnera absconde me, ne permittas me separari a te* (prayer *Anima Christi*, XIV sec. probably pope John XXII).

are our communities and the little foxes are our vices and sins.²³ We should guard against the temptations that break up community. One of these foxes is partiality and selfishness. Another fox is the formation of groups according to race, language, color, education, status. One other little fox is criticism, grumbling, and rash judgement of the actions and motives of others. Or failure to respect another's need for solitude and privacy (*Constitutions*, 76, p.50). Let us catch the foxes, the little foxes, that spoil the vineyards!

My beloved is mine, and I am his; he pastures his flock among the lilies (Song 2:16). I belong only to my Beloved and He belongs only to me. The most short and explicit confession of love, like the words of Jesus "Abide in me and I in you" (Jn 15:4; Origen Barbara, 30, p.200). The Church belongs only to Jesus and He is her unique husband. He is the Good Shepherd and He leads His flock to the fresh pasture of pure love.²⁴

Given within the Church, consecrated chastity witnesses to the reality of that wondrous marriage established by God on this earth, to be fully manifested in the world to come and in which the Church has Christ for her only Spouse (*Codex Iuris Canonici*, can. 607, par. 1). Given on "behalf of the Kingdom" (Mt 19:12) it frees the heart in a unique way and causes it to burn with love for God and mankind (*Constitutions*, 44, p.28). To be reborn with the power of God's own purity and beauty, we must feel the need for a deep, personal love for Jesus (*Constitutions*, 47, p.30).

Until the day breathes and the shadows flee, turn, my beloved, be like a gazelle or a young stag upon rugged mountains (Song 2:17). Especially when shadows of discouragement and troubles come upon our life, we must call to Jesus, our Beloved, to return to us and to be with us, even on the rugged mountains of our despair and sadness.

In times of difficulty we will pray for the faith and the strength to accept and to do the will of God. Above all, we should refrain from all criticism, prejudice or murmuring against Superiors as well as from all servile fear and self-seeking (*Constitutions*, 66, p.42).

23 We should subdue our vices and sins as they are "little" and not allow them to grow (Origen Barbara, 29, p.198; Nilus Ancyrensis, 62, p.308).

24 The fresh pasture Jesus gives to the Church are also the sacraments and the Scripture (Ambrosius Mediolanensis, 2,67, p.108).

CONCLUSION

The ancient Christian tradition considered the allegorical interpretation of the Bible as an important mean of spiritual formation in the life of the Church. This approach to the Biblical text has been neglected in modern times due to the use of historical-critical methods in the Biblical exegesis. However, it seems that the intuitions of the Fathers of the Church may still be inspiring, especially for certain spiritual actualizations of the Scripture.

In some contexts of the life of the Church, e.g. spiritual retreats, the symbolical and allegorical reading of the Bible can be still fruitful, especially in connection with new spiritualities emerging in modern times. Even more, the access to critical editions of patristic works and the semiotic approach to the Biblical text make possible new understandings that may enrich the living tradition of Biblical interpretation.

Literature

- Ambrosius Mediolanensis, in: Guillelmus Abbas S. Theodorici, *Commento Ambrosiano al Cantico dei Cantici*, G. Banterle, Opera omnia di Sant'Ambrogio 27, Milano-Roma 1993.
- Bardski K. (2007), *Song of Songs: from the Fathers of the Church to Mother Theresa of Calcutta*, Warszawskie Studia Teologiczne. Miscellanea Partistica M. Starowieyski oblata, 20/2, 17-22.
- Francis, Pope, *Evangelii Gaudium*.
- Gregorius Iliberritanus, *Tractatus de Epithalamio*, CCL 69 (J. Fraipont, 1969).
- Hippolitus Romanus, *Sur le Cantique des Cantiques*, version géorgienne trad. G. Garitte, CSCO 264, Louvain 1965.
- Holy Bible containing the Old and New Testaments*, Revised Standard Version Catholic Edition, Ignatius press: San Francisco 1966.
- Justus Urgellensis, *Explicatio in Canticum Canticorum*, PL 67.
- New American Bible, translated from the Original Languages with Critical Use of All the Ancient Sources by members of the Catholic Biblical Association of America*, Thomas Nelson Publishers: Nashville, Camden, New York 1983.
- Nilus Ancyrensis, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SCh 403 (M.-G. Guérard, 1994).
- Origen, *Commentario al Cantico dei Cantici*, Testi in lingua greca, M.A. Barbara, Biblioteca Patristica, Bologna 2005.
- Origen, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*; SCh 375 (L. B. Brésard, H. Crouzel, 1991)
- Philo Carpasii, *Commento al Cantico dei Cantici nell'antica versione di Epifanio Scolastico*, A. Ceresa-Gastalga, Corona Patrum 6, Torino 1979.
- Theresa of Calcutta, Mother, *Constitutions of the Missionaries of Charity*, Calcutta, no date.
- Theresa of Calcutta, Mother, *Spiritual Directory of the Missionaries of Charity*, Calcutta, no date.
- Vatican II, *Lumen Gentium*.
- Vatican II, *Perfectae Caritatis*.

SONG OF SONGS AND THE CHARISM OF MOTHER THERESA OF CALCUTTA (SONG. 1:5-2:17)

SUMMARY

The article presents a new and original interpretation of the Song of Songs 1:5-3:11, combining an inspiration taken from the charism of Mother Theresa of Calcutta with the rich ancient and medieval tradition of the more-than-literal explanation of the Biblical text. We conclude that despite the domination of the historical-critical method in Biblical exegesis, a traditional approach to the Scripture can be still inspiring in the life of the Church today.



STUDIA FILOZOFICZNE



Słowa kluczowe: braterstwo, granica, forma, antropologia, etyka

Keywords: brotherhood, boundary, form, anthropology, ethics

Călin Săplăcan

L'UNIVERSITÉ BABEȘ-BOLYAI DE CLUJ-NAPOCA, ROUMANIE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE GRÉCO-CATHOLIQUE

ORCID: 0000-0003-3706-7965

PENSER LA FRATERNITÉ

INTRODUCTION

Penser la fraternité peut paraître un projet ambitieux étant donné ses significations fluctuantes (frères de sang, Églises sœurs, frères en Christ, fratrie, frères d'armes, frères d'une patrie, etc.) et les divers langages employés (biologique, théologique, psychologique, sociologique, etc.). La première partie de l'exposé s'attardera sur le choix de la méthode, en l'occurrence celui de la frontière. La motivation de ce choix est due à la capacité de la frontière de lire à la fois: les formes de la fraternité, l'identité du frère (perspective anthropologique) et les liens/limites de nos fraternités (perspective éthique). Ces trois perspectives se succèderont dans le plan de l'exposé, avant de conclure.

1. LA FRONTIÈRE COMME PARADIGME THÉOLOGIQUE DE LA FRATERNITÉ

Le choix de la frontière

La frontière (Săplăcan, 2014) est une réalité fondatrice qui permet d'expliquer l'homme, le monde et l'histoire. Elle va servir ici pour traiter de la fraternité. C'est un outil d'analyse très intuitif utilisé dans tous les domaines, car chaque domaine implique nécessairement, d'une façon ou d'une autre, le concept de frontière. Sa justification d'utilisation en théologie ne saurait limiter sa portée à celle-ci, car penser la fraternité ne peut nous priver de critiques envers elle. De plus,

ce concept/paradigme devient un outil plus intéressant lorsqu'il dépasse les limites disciplinaires pour les mettre en dialogue.

Comment définir la frontière ?

a. La frontière délimite un territoire, un espace. Il est difficile d'éviter les frontières, car à travers les contours qu'elles tracent, elles nous permettent de nous situer, de nous organiser ou encore de mettre un nom sur ce qu'on voit. Il y a des frontières visibles, qui se confondent avec des montagnes, des rivières, des bornes, des remparts, etc. Il y a aussi des frontières invisibles, « imaginaires », insaisissables sur les murs ou la terre (Dorion, 2006, p.14). S'en tenir strictement à sa définition, le terme de frontière nous situe uniquement dans le domaine de la géographie et de l'histoire. Le concept de frontière devient encore plus intéressant car il procède à l'extension du terme. En ce qui nous concerne, les frontières nous aident à conférer une forme réelle, concrète, visible (Gounelle, 1992, p.55) au frère et à la fraternité, ou encore une forme qui rassemble notre imagination et notre imaginaire.

b. La frontière peut être définie aussi comme une ligne de démarcation qui sépare deux parties. Encore une fois nous allons dépasser une approche géopolitique, pour charger les parties d'une identité et d'une altérité. Cette façon de concevoir la frontière permet de dire qu'elle est à l'origine de la différenciation. Une telle approche de la frontière est sensée marquer la différence entre les frères à partir des pays, des langages, des couleurs, des dieux, etc. Cette façon d'envisager la frontière peut inspirer méfiance, car la frontière peut démentir toute unité entre les frères, étant donné qu'elle est un lieu de pouvoir et de division. Ne parle-t-on pas de luttes ou de guerres fratricides ? C'est vrai en partie, car en mettant en évidence ce qui nous sépare, la frontière peut nous indiquer aussi bien les différences que les différents (ce qui fragilise nos liens fraternels).

c. Mais la frontière ne joue pas seulement le rôle de séparer, de différencier les frères, mais aussi de les unir. Car on ne peut pas exister (*ex-sistere* = se tenir hors de, c'est-à-dire sortir de soi, s'exposer à l'autre) qu'en rencontrant son frère et inter-actionner avec lui. Le contraire serait le risque d'immobilisme, de conservatisme, finalement de se scléroser (Gounelle, 1992, p.55). Mais, traverser les frontières pour aller à la rencontre du frère peut être une action dangereuse qui réclame des bonnes intentions. Pour notre propos, le rôle de la frontière n'est pas seulement de montrer ce qui nous sépare et son côté guerrier, mais de montrer que son destin est celui de la paix, c'est-à-dire de souligner ce qui nous unit comme frères et les ponts qui peuvent être jetés entre les frères. C'est là son défi ! C'est un défi double, qui permet d'être créatif, mais aussi d'éviter toute « valeur déshumanisante »... car la guerre et la haine peuvent tisser des liens très forts.

Quel intérêt théologique peut-il y avoir dans une approche entre la frontière et la fraternité ?

Jeter le « filet » de la frontière dans l'interprétation de la fraternité, permet de la penser à partir des formes de fraternité, dans la manière dont elles se donnent et sont perçues par nous. À partir des formes de fraternité, la frontière interroge l'identité du frère et finalement les liens entre les frères et leurs limites. Dans cette démarche, la frontière se constitue en paradigme, comme chemin d'un entre-deux, de l'origine à la fin, mais aussi en paradigme théologique, comme chemin entre la Création et le Salut à travers l'Alliance. Ce paradigme est capable de surprendre les flottements des frontières, le changement des langages et finalement le dynamisme de la fraternité.

2. FORMES DE LA FRATERNITÉ

Toute lecture descriptive sur la frontière de la fraternité nous met face à une pluralité des significations. Une approche systématique de la fraternité permet de la saisir à partir des dimensions universelle, particulière et singulière. Les trois dimensions interrogent aussi bien l'identité du frère que la fraternité, c'est-à-dire les liens qui animent les frères.

a. La dimension universelle consiste à considérer le frère comme appartenant à l'unique famille humaine (nature humaine, espèce humaine) et partageant les valeurs universelles de la fraternité (l'amour du prochain), ayant une fonction utopique (*ou-topos*, c'est-à-dire sans lieu). Deux remarques sont à faire ici. La première, concernant le statut du frère, l'appartenance à la même famille humaine, le genre humain, pose la question de l'origine. Même si scientifiquement cela peut être recevable, c'est difficile de se reconnaître frère avec tous les hommes qui sont nés et qui naîtront sur notre planète (Mattéi, 2004, p.15). La deuxième, concernant la valeur de la fraternité, qui est valable pour tous les temps de l'histoire reste problématique (Thévénot, 2007, p.91-92). Si la dimension universelle est importante par sa fonction utopique qui oriente les frères vers un avenir et anime l'espérance d'une fraternité renouvelée, il faut lui attacher une fonction critique (Schillebeeckx, 1968) qui permet de passer d'une fraternité rêvée, sentimentale, à une fraternité inscrite dans l'histoire. Une fraternité abstraite fondée sur l'unique famille humaine ne produit pas ce sentiment d'affection spécifique à la fraternité (Mattéi, 2004, p.18-19).

b. La dimension particulière de la fraternité prend en compte l'aspect soio-culturel de celle-ci, qui lui confère son aspect historique, c'est-à-dire la particularité d'une époque. De ce point de vue le frère est celui qui appartient à un groupe,

une église, une société, etc. et qui partage des valeurs communes (solidarité, foi, culture, etc.). Le frère se reçoit comme de l'extérieur, c'est-à-dire du groupe ou de la communauté auquel il appartient. L'approche particulière permet la rencontre avec l'autre à travers un passé commun où des normes règlent la vie ensemble. Une telle approche n'est pas dépourvue de risques : mépris, exclusion, violence envers l'autre groupe, culture, église, etc.

c. La dimension singulière considère le frère comme unique, totalement différent des autres frères, et qui ne peut pas être substitué à la fraternité comprise comme cet entre-deux des singularités. La fraternité, de ce point de vue, me parle de l'autre, m'expose à l'autre, ici et maintenant. La présence du frère devant moi, suppose une épreuve, celle d'entrer en relation avec lui. Cela n'est pas si évident. Comme souligne Lévinas, l'autre se présente dans la nudité de son visage, marqué « d'une pauvreté essentielle » : « Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps le visage est ce qui nous interdit de tuer » (1994, p.80). L'épreuve de cette rencontre consiste à faire cette traversée vers lui, pour faire l'expérience de la rencontre. Cette expérience est éminemment éthique.

Après avoir synthétisé les formes de fraternité, que peut-on dire ? La fraternité a quelque chose avec l'origine. Elle se présente comme un chemin et convoque la construction de notre humanité. La fraternité suppose aussi l'appartenance à un groupe, une communauté inscrite dans une histoire. Vivre et penser la frontière comme la fraternité se révèle difficile, car c'est vivre entre deux mondes où les risques de la séparation et de la confusion peuvent mener à la violence, au racisme et à l'exclusion. La fraternité suppose aussi de passer l'épreuve de la rencontre avec l'autre. Les trois perspectives ont leurs limites, mais il est difficile de les séparer. Peut-on trouver alors un chemin de fraternité sans violence et sans haine ? Pour A. Gounelle :

« Vivre et penser à la frontière signifie (...) se trouver pris dans une tension entre deux domaines, entre deux mondes, et les mettre en dialogue, en communication, refuser aussi bien de les confondre que de les séparer. Il s'agit d'une situation difficile, mais stimulante, enrichissante et vivifiante. » (Gounelle, (1992, p.54)

3. QUI EST MON FRÈRE ?

UNE PERSPECTIVE ANTHROPOLOGIQUE DE LA FRATERNITÉ

Toute lecture sur la frontière de la fraternité nous questionne sur l'origine de sa naissance et de sa fin, sans oublier le devenir qui acquiert une traversée, un passage. À la question « qui est mon frère », les réponses sont différentes, étant donné que l'origine comme la fin sont des lieux constellés. Différentes approches soutiennent cette perspective : biologique, psychique et spirituelle. Le projet d'une anthropologie concernant la fraternité, vise l'humain dans son devenir. Ainsi la fraternité peut devenir un projet commun, qui interroge notre humanité et notre humanisation ; mais aussi un projet divin, qui interroge notre qualité de frère et la fraternité en lien avec la Création, l'Alliance et l'Eschatologie, où Jésus Christ prend une place centrale.

a. La fraternité et l'origine

Si l'arrivée d'un enfant élargit la famille, la venue d'un autre enfant crée une fratrie. Le rapport à une origine biologique est une des manières de nommer les frères. En effet le rapport à l'héritage génétique commun permet de désigner une lignée filiale¹ qui marquera leur identité par ressemblance ou par différenciation. Ainsi, les frères se reconnaissent ressemblants entre eux, le plus souvent à partir des traits physiques où ils se reconnaissent de la même origine. En biologie, la fratrie passe par cette expérience fondatrice qu'est l'origine : frères « sortis du même ventre », les traits transmis par nos ancêtres. Mais le fait d'appartenir à la même origine, n'enlève pas les différences. Sortir du même ventre, de l'indifférenciation, les frères arrivent vite à comprendre les frontières qui les séparent, la différence entre une identité et une altérité. L'arrivée d'un autre enfant peut générer des liens de solidarité, d'amour, de haine ou de violence, dus à la lutte pour la survie, une lutte pour l'espace à côté du sein nourrisseur.

Les frontières s'expriment aussi au niveau psychologique, car *la psychè* s'enracine dans le biologique. Cela se manifeste dans le rapport à l'origine, c'est-à-dire autour de l'amour partagé avec leurs parents. Cela peut passer d'une relation fusionnelle à une relation de rivalité entre frères : amour, complicité, coopération, sociabilité, haine, jalousie, violence, meurtre, tout y passe. Il n'est pas dans nos compétences de traiter de la fratrie au niveau psychanalytique. Les travaux de Freud, Jung, Lacan ou bien d'autres psychanalystes sont là pour témoigner de l'intérêt pour ce sujet. Mais il est important de prendre en compte ces forces inconscientes qui traversent les relations fraternelles. De même il est important d'entendre que la

1 Nous n'allons pas parler ici de demi-frères ou demi-sœurs, d'enfants adoptés ou de familles recomposées, etc.

structuration psycho-sociale des frères passe non seulement par les liens parentaux ou sociaux, mais également par les relations entre les frères.

Au niveau théologique, en dépit de notre descendance d'Adam et Ève, qui fait de nous tous des frères, la Bible est parsemée des textes qui racontent la fratrie², dont les plus célèbres sont ceux de Caïn et Abel, et de Joseph et ses frères. L'originalité de la fraternité chrétienne tient dans le fait que cette fraternité est un don de Dieu et que l'homme est créé à l'image de Dieu. Le fait que ce don ne m'appartient pas m'éloigne des prétentions d'avoir créé moi-même la fraternité et que je pourrai réclamer des faveurs de cette fraternité. De plus ce don demande une acceptation et une réponse. Le frère est donc celui qui fait la volonté de Dieu : accueillir son amour et y répondre (Grieu, 2012, p.61).

Rapporter la fraternité à l'origine (qu'elle soit biologique, psychologique ou divine) nous a conduit à quelques conclusions liées aux deux dimensions de la fraternité : une verticale, générationnelle, l'autre horizontale, des rapports fraternels. Dans le premier cas, être frère n'est pas un choix ; être frère nous renvoie à une origine, un passé que nous ne choisissons pas ; avoir la même origine permet aux frères de la reconnaître et de se reconnaître comme ayant la même origine ; la paternité devance ici les liens fraternels. Dans le deuxième cas, la fraternité permet de saisir les différences entre les frères et que ces différences sont essentielles à la structuration d'une identité et d'une altérité, à travers les tristesses et les joies, les conflits et les connivences. La fratrie est le premier lieu de socialisation et d'apprentissage des règles. Le devenir de la fraternité tient de cette origine qu'il faut pourtant quitter pour s'accomplir.

b. La fraternité comme devenir (passage, traversée)

Quitter son origine, ne veut pas dire la nier! Il s'agit de la quitter pour vivre la fraternité sous un mode créatif, qui dépasse les liens de sang. Cela veut dire qu'il faut élargir la fraternité. Cela peut s'exprimer par le passage d'une fraternité de sang à une fraternité humaine, et pour les chrétiens à une fraternité dans le Christ.

2 « Quatre sont des textes de la Genèse, le cinquième est dans le livre de Samuel. Trois mettent en scène surtout des relations entre frères : Gn 4,1-16 (Caïn et Abel), 25-33 (Jacob et Esaü), 37-50 (Joseph et ses frères). Un autre raconte des relations entre sœurs 29-30 (Rachel et Léa). Seul l'épisode de Tamar, Amnon et Absalom (2 S 13,1-22) a pour personnages principaux une sœur et ses deux frères. Le Nouveau Testament offre, de son côté, deux épisodes narratifs dont les protagonistes sont frères et sœurs. Il s'agit de sœurs en Lc 10,38-42, et de deux frères en Lc 15,11-32. J'évoquerai aussi le récit de Lazare (Jn 11,1-44). » (Zwilling, 2010, p.41).

Ce passage est un lieu de rencontre, de parole et de cheminement avec le frère et avec Dieu. L'A(a)lliance prend sens dans cette rencontre.

La rencontre permet de trouver des homologies qui permettent l'intégration des individus dans un corps – corps social, corps politique ou corps de l'Église – qui rassemblent par la reconnaissance des valeurs communes et qui permettent de vivre ensemble. Il y a bien dans ces cas une communion des individus qui sont réunis par un idéal et qui peuvent se reconnaître comme frères.

Dans ce contexte l'alliance prend toute sa force. Le sens de l'alliance est attaché à une promesse qui est marquée d'une tension : celle du devenir. Pour devenir frères il faut quitter l'origine. Le lien d'alliance est une orientation vers ce devenir. Il y a une différence entre l'alliance des hommes et l'Alliance de Dieu : le fait que cette promesse est celle du Règne de Dieu où tout homme est appelé à la suite de Jésus. L'Alliance avec Dieu dépasse les alliances des hommes (celle des pactes, des contrats, etc.). Elle met en marche à la suite de Jésus Christ

Dans le cas de la Nouvelle Alliance, Jésus est «la porte»³, passage obligé, cheminement vers le Règne de Dieu. La porte reste une façon importante de concevoir la frontière étant donné la place centrale de Jésus comme médiateur et sauveur. Mais cette façon de la concevoir en théologie reste limitée si elle n'est pas inscrite dans le cadre plus large de la révélation.

c. La fraternité dans la perspective eschatologique

La fraternité chrétienne dépasse les liens de sang pour se situer dans la perspective d'une fraternité en Christ. En fait, qu'est-ce qui unit les frères : la terre qui est lieu de retour dans la mort, ou le Règne de Dieu qui est lieu de salut ? La terre est à la fois est le lieu d'origine et de partage de chacun, mais le Règne de Dieu reste à l'horizon de la fraternité. Vivre la pleine communion avec Dieu n'implique pas l'effacement des frontières, mais le renversement de leurs destins tragiques: le Royaume de Dieu est un royaume de justice, de paix et de joie (Rm 14, 17) où la violence et la discorde n'ont plus de place. Certains pourront questionner

3 Les fonctions de la porte dans le Nouveau Testament se situent à des niveaux différents. Andrei Pleșu en recense plusieurs usages à travers leurs fonctions de fermeture et d'ouverture entre deux endroits avec leurs dimensions paradoxales de stimulation et d'inhibition (par exemple « frappez, on vous ouvrira » en Mt7,7 et « et l'on ferma la porte » en Mt25,10-11) ; « les portes de la foi » en Ac14,27 ; « les portes de l'enfer » (Mt16,18) ; « les portes de la prison » qu'un ange (Ac5,19) ou un tremblement de terre ouvrent (Ac16,26) ; les portes protectrices où se cache la communauté pour se défendre (Io20,19 et 26) ; les portes fermées qui assurent une intimité lors de la recollection ou de la prière (Mt6,6) ; « la porte du ciel » en Ap4,1 ; la porte de l'opportunité et de l'élection en 1Co16,9, porte ouverte à Paul comme signe de disponibilité et d'ouverture vers la vérité. L'auteur souligne que le point culminant de l'ambivalence de la porte est le tombeau de Jésus : d'abord fermé hermétiquement (Mt27,60 ; Mc15,46), ensuite ouvert, mettant en place la perspective de la résurrection (Pleșu, 2012, p.245-246).

notre propos sur le rapport entre le paradigme de la frontière et l'éternité, étant donné que ce dernier prend dans le langage du christianisme une exclusion de l'origine et de la fin, en se moquant aussi bien de l'espace que du temps. En effet, il est difficile pour nous les humains de concevoir l'éternité avec les concepts de ce monde, car la frontière de la mort, celle de la compréhension de l'au-delà ne nous est accessible que par les signes que nous décelons dans la Bible et dans la Tradition. Mais la question « qui est mon frère ? » doit laisser place au questionnement éthique « qu'as-tu fait de ton frère? ».

4. « QU'AS-TU FAIT DE TON FRÈRE ? » LES LIEUX ÉTHIQUES DE LA FRATERNITÉ

Les demandes éthiques concernant la pratique de la fraternité sont multiples et se situent au niveau des limites, des valeurs, des normes ou des principes. Il s'agit d'abord d'interroger éthiquement la fraternité à partir d'un axe compréhensif, qui prend en compte la rencontre du visage de l'autre frère, les « valeurs » véhiculées par la société et la culture actuelle, et ensuite d'un axe discursif, capable d'articuler les normes morales et les principes.

a. La rencontre du visage de l'autre

La rencontre avec le frère se fait à partir du visage. « (Le) Visage, (est) déjà langage avant les mots » nous disait Lévinas (1992, p.III). Il porte en lui cette unicité au monde et avec elle sa vulnérabilité. Le visage de l'autre a la vocation de nous atteindre : beauté et laideur, bonté, paix, dureté, etc. Je reçois en pleine face la nudité (la vulnérabilité) du visage de l'autre qui peut provoquer en moi la séduction, la répulsion ou la compassion. Tout visage demande une reconnaissance et suscite la parole. Puis-je reconnaître à travers le visage de l'autre mon frère emprisonné, pauvre, étranger, handicapé ? Cette reconnaissance se fait d'abord par le regard. Le regard a une puissance qui touche le sujet entier. Face au visage du frère on peut détourner le regard, le fusiller, le dévorer, le pénétrer, etc. ou bien on peut avoir un regard aimant, tendre, doux, etc. (Săplăcan, 2015). Il y a bien des manières de tuer du regard un frère, mais aussi de l'aimer. Finalement comment reconnaître la gloire de Dieu dans un visage défiguré ? Une éthique des limites part de la reconnaissance de mon frère comme unique, passe par la parole et par l'action. Une éthique des limites rétablit la confiance dans un avenir commun avec mon frère, malgré mes limites et les siennes.

b. Valeurs socio-culturelles et fraternité

Bien que la fraternité a une dimension singulière d'un face-à-face qui questionne chaque individu, elle doit être articulée à la dimension collective, car il n'est pas possible de tout renvoyer à la conscience individuelle. Les mots « frère » et « fraternité » semblent être revendiqués par bien du monde : croyants, athés, politiciens, etc. et pourtant nos sociétés et nos cultures ne les vivent pas vraiment. Peut-être parce que ce qui caractérise nos sociétés et nos cultures ce n'est pas la fraternité, mais plutôt l'individualisme, la division et la solitude. Une éthique des valeurs, fondée sur la fraternité, ne serait-elle pas la solution face à une société basée sur la concurrence et la compétition? La fraternité serait alors « une contre-culture », selon le titre de la Revue Projet (2012, nr.329) qui aurait comme objectif de promouvoir la générosité, la bonté, la solidarité.

A travers le partage quotidien le plus banal la fraternité peut transformer le 'vivre ensemble', car elle fait face mieux aux différents conflits des valeurs et des traditions de pensées. Ceux derniers sont caractérisés d'avantage par un dialogue d'arguments rationnels qui jouent sur la différence et forcément mènent aux différends.

Ce 'vivre ensemble' demande le respect des normes et des principes de vie. Il s'agit d'un axe discursif qui comprend deux perspectives éthiques : une normative et l'autre des principes.

c. La place des normes

Dans la relation au frère, les normes mettent une limite au meurtre, au mensonge, à l'inceste. Ils facilitent ainsi un 'vivre ensemble' de qualité. De plus, ces interdits ouvrent un espace où chacun peut exercer sa liberté et peut s'exprimer. L'étymologie du mot inter-dit qui est celle d'une parole dite-entre, permet la rencontre de l'autre (Săplăcan, 2001).

d. Les principes

Les principes donnent une orientation et un sens aux normes. On passe ainsi d'une formulation négative des normes, à une formulation positive : on passe du « tu ne tueras point » à « je veux que tu vives » ou « toi, aime-moi! » On passe d'une attitude passive envers le frère à l'action, qui interroge les lieux éthiques qui lui permet de vivre. L'éthique permet d'interroger la morale, sous l'aspect de sa visée : est-ce que la morale est morale ? Cela permet d'éviter de s'enfermer dans des normes et des lois qui ne se soucient pas des hommes.

CONCLUSION

Finalement la frontière est un concept/paradigme fondateur et intuitif qui permet une lecture des formes de la fraternité, de l'identité/altérité du frère et des liens fraternels.

Nous espérons avoir montré, en traitant les formes de fraternité, que ce face-à-face singulier s'impose devant l'universalité ou la particularité de la fraternité, sans les exclure. Le visage du frère m'invite à entrer en relation par la parole: visage et parole doivent s'accomplir dans une structure dialogale. C'est à partir de cette fraternité de singulier à singulier du visage que le genre ou la nature reçoivent le qualificatif d'humain. Si la dimension universelle de la fraternité peut l'orienter, lui donner une perspective, celle-ci doit être soumise à l'épreuve de la rencontre des singularités. Pareillement pour la dimension particulière de la fraternité : celle-ci a beau s'objectiver dans l'histoire, dans le passé commun - à travers des clans, ethnies, des alliances ou des pactes - si elle ne passe pas par la rencontre entre un moi et un autre. Le risque est celui des groupes fusionnels, où la singularité est engloutie et doit se soumettre au groupe, ou celui des singularités atomisées, indifférentes aux autres, qui revendiquent leur place et génèrent la peur de l'autre, la haine, la jalousie. Il ne s'agit pas de nier la dimension particulière de la fraternité, mais de la comprendre à partir de sa dimension singulière. Seule une rencontre de singulier à singulier permet de mettre quelqu'un à l'épreuve de l'autre : « Par la science, l'économie, le social, la solidarité, l'humanité, nous nous faisons fort de trouver des réponses ou des parades à notre „anesthésie” humaine, alors qu'il conviendrait plutôt d'avoir „un faible” pour tout autre que soi... » (Mattéi, 2004, p.22).

À la question « qui est mon frère ? » nous avons mis en évidence une évolution : d'une fraternité de sang vers une fraternité humaine et une fraternité dans le Christ. Être frère demande de quitter l'origine (il ne s'agit pas de la nier) pour s'inscrire sur le chemin du devenir frère, à travers l'A(a)lliance, pour devenir plus humains, ou tous frères en Christ.

À la question « qu'as-tu fait de ton frère? », nous avons visité les lieux éthiques de la fraternité. Cela à travers un axe compréhensif qui saisit les limites de la fraternité (pauvreté, jalousie, handicap) et les « valeurs » socioculturelles qui contreviennent à la fraternité (individualisme, solitude, division); et un axe discursif capable de saisir l'écart entre la réalité (violence) et l'idéal (unité) de la fraternité. Nous proposons de penser éthiquement la fraternité comme projet éthique qui prend en compte les deux axes et articule : la confiance (d'un avenir commun); dans une contre-culture (solidarité, partage, communion); dans un projet qui articule l'*inter-dit* (tu ne tueras pas) et l'amour (je veux que tu vives !).

Bibliografia:

- Dorion, H. (2006). *Eloge de la frontière*. Québec : Editions Fides.
- Gounelle, A. (1992). La notion de frontière à partir de Paul Tillich. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 33-34, 54-61.
- Grieu, É. (2012). Salut et fraternité ! *Revue Projet*, 4, 60-66.
- Lévinas, E. (1992). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Biblio/Essais (coll. Livre de poche).
- Lévinas, E. (1994). *Ethique et infini*. Paris : Biblio/Essais (coll. Livre de poche).
- Mattéi, B. (2004). *Penser la fraternité* [conférence 10 novembre à Lille] https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/10-11-2004_Matt%C3%A9i.pdf [consulté le 10 décembre 2019].
- Mattéi, B. (2005). Penser la fraternité. <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20042005/fraternitecadreprincipal.html> [consulté le 10 décembre 2019].
- Pleșu, A. (2012). *Parabolele lui Isus. Adevărul ca poveste*. București: Humanitas.
- Săplăcan, C. (2001). Legea în teologia morală. *Mozaic teologic I* (p.89-105). Cluj-Napoca: Ed. Viața creștină (coll. Intellectus Fidei).
- Săplăcan, C. (2014). *Langages et frontière. Perspectives de lecture théologique*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Săplăcan, C. (2015). *Une éthique du regard*. Cluj-Napoca : Presa Universitară Clujeană.
- Schillebeeckx, E. (1968). L'expérience du contraste en éthique. *Concilium*, 36, 27-44.
- Thévenot, X. (2007). *Morale fondamentale*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Zwilling, A.-L. (2010). *Frères et sœurs dans la Bible. Les relations fraternelles dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament*. Paris : Les Éditions du Cerf (coll. « Lectio divina »).

THINKING FRATERNITY

SUMMARY

How can we think of a polysemous reality like that of brotherhood? We propose the theological paradigm of the frontier as a method. This paradigm will allow us: first, to read the forms of fraternity (in an articulation of the singular, the particular and the universal); second, to question fraternity anthropologically (which articulates the questions of origin, becoming and end); finally, to consider fraternity ethically (by questioning it from the face of the other, from the socio-cultural values, norms and principles that condition it).



STUDIA HISTORYCZNE



Słowa kluczowe: Synod o rodzinie 2014, wschodnie Kościoły katolickie, Kościoły prawosławne

Keywords: family synod 2014, eastern catholic churches, orthodox churches

Fr. Mihály Laurinyecz

Fr. Mihály Laurinyecz

PÁZMÁNY PÉTER CATHOLIC UNIVERSITY IN BUDAPEST, HUNGARY

THEOLOGICAL FACULTY

ORCID: 0000-0003-1644-4506

THE PRESENCE OF THE ORTHODOX CHURCHES AND THE EASTERN-RITE CATHOLIC CHURCHES IN THE III EXTRAORDINARY GENERAL ASSEMBLY OF THE SYNOD OF BISHOPS

INTRODUCTION

For Pope Francis, the state of the family remains an incredibly important topic for the church to deal with. For this season, the Third Extraordinary General Assembly (5th-19th October, 2014) discussed the question of *Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelization*. In addition, at the Fourteenth Ordinary General Assembly (4th-25th October, 2015) a similar question, *The Vocation and Mission of the Family in the Church and in the Contemporary World*, was discussed.

When I received the preparation material for the conference *Theology Between East and West* in Warsaw, I immediately started looking for a topic that would be a good fit for my background in moral theology, while exploring the given theme of East and West. It was with little difficulty that I found a variety of topics relating to family synods. Prior to preparing for the conference I had already explored and become acquainted with a range of sources that intersected Eastern Orthodox and Western theological themes in relation to the topic of families. This was in large part due to the powerful media coverage of the well-known fact that many Orthodox Churches allow divorcees to remarry and to receive the sacraments. Many wished to see this effect of the synod's work. It led me to decide to deal with the topic of the inclusion of the Eastern Catholic Churches *sui iuris* in addition to Orthodox presence and references. It is also worth mentioning that at the 2014 preliminary, extraordinary assembly there was only one Hungarian representative (at the ordinary assembly there were three). The Relatore Generale of the assembly was His Eminence Péter Erdő, the Archbishop of Esztergom-Budapest. Before that he was also the president of the Hungarian Bishops' Conference in 2014.

This study will deal primarily with the participants of the general assembly of the synod, what they did during the assembly and how the published documents referenced Eastern Orthodox practice and theology.

Although the main points of my work originated from the question of remarriage, it quickly became evident that the general assembly offers many more insights. It gradually became clear to me that the Orthodox Churches and Churches *sui iuris* of the Eastern Catholic Churches have already added and can add more richness not only to the topic of families, but also to other theological topics between the East and the West.

Lorenzo Badisseri's (secretary of the general assembly) three volume book on the two assemblies and the synodic memorial of the 50th anniversary of the Second Vatican Council has been of invaluable help. These volumes are partially prose, partially summaries, statistics, registers and lists about the two/three events. These will be my main reference points.

The original aim was to introduce the two assemblies, but due to constraints of time and space the main focus of this work will be on the Third Extraordinary Assembly. Later, I will briefly discuss the Fourteenth Ordinary Assembly. Finally, a third part will concentrate on the comparison and analysis of both of these assemblies.

OVERVIEW

In this study I will first discuss the legal background of the Synod of Bishops (Ordo), asking the question: Who can participate? The next step will be to chronologically examine the documents that were written as preparation (*Documento preparatorio – Lineamenta*) and were published at the press conference on 5th November, 2013 (Baldisseri, 2014, 29. p.). The questions of the preliminary survey can also be found here. The *Instrumentum Laboris* was finished in May 2014, and after having been translated into multiple languages was presented at the June 26th press conference in 2014 (Baldisseri, 2014, 30. p.). S.R.Em.ma Péter Erdő, Relator General's *Relatio ante disceptationem*, precedes the actual analysis of the synodic discussions. Before discussing that, however, I will make some minor comments about the opening homily, the greetings, and the other opening speeches. I talk about the events of the first week along with the document entitled *Relatio post disceptationem* (which was finished by the end of the first synod's workweek). Then I will move onto *circuli minores*, i.e. small group activities based on the summaries of the Sala Stampa. The assembly summarises the work together in the text *Relatio synodi* which forms the basis for the *Messaggio del Sinodo dei Vescovi al Popolo di Dio* version. This study thus overviews this period and these documents. In the summary I will draw together the topics of discussion.

I. A Short Summary of Preparational Chronology

The preparations of the general assembly go back to November 2012, when the XIV Ordinary General Assembly was set to 2015, with respect to the 50th anniversary of the Second Vatican Council (Baldisseri, 2014, 27. p.). In January 2013 the General Council of the Assembly proposed the following topic as the first item: Christology and anthropology with special respect to point 22nd of the *Gaudium et spes*, entitled *Christ, the New Man*. 13th February, 2013 saw the resignation of Pope Benedict XVI, and a month later Pope Francis was elected, who saw the general secretary S.E.R. Nikola Eterovic, at the meeting of the XIII General Council of the Synod on 13-14 of June. A new topic was raised at the next meeting on 4th July 2013, entitled: vocation of the person, and the human family. On 23rd August the Holy Father saw Nikola Eterovic, and the Pope decided to summon the Third Extraordinary General Assembly, naming the pastoral challenges to the family as its main topic. On 21st September, the Holy Father appointed S.E.R. Card. Lorenzo Baldisseri, who is 10 years senior to S.E.R. Mons. Eterovic, as new General Secretary. On 8th October the synod's title became: Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization (Baldisseri, 2014, 28. p.). This rather rapid change within one year is worthy of consideration.

II. Legal Regulation with Respect to Participants

The Ordo regulating the synod first defines the purpose of the synods of the bishops and the three main types, and then it proceeds to tell the following about the participants (here we only refer to the relevant ordinary and extraordinary assemblies' protocol, the special order of the synod of bishops on different questions does not concern us): at an Ordinary General Assembly of a Synod the following participate (IV.c.5.art.1.§.1.a) Patriarchs, Major Archbishops, Metropolitans of the Metropolitan Churches *sui iuris* of the Eastern Catholic Churches or a Bishop, competent in the material to be treated at the Synod", designated by the above mentioned Churches' leaders. "b) Bishops elected by the Synod of Bishops..." At an Extraordinary General Assembly: "Bishops elected by the Council of the Hierarchy of the Eastern Catholic Churches or by the Synod of the Bishops."

Furthermore, "other participants" can be present at the Synod's meeting according to article 7: "1. Experts, Auditors" and "Fraternal Delegates, who represent Churches and Ecclesial Communities, which are not in full communion with the Catholic Church."

III. Participants

The actual participants thus were (actual here is only pro forma, as there were instances of absenteeism due to health problems and other reasons):

Thirteen heads of Eastern Catholic Churches *sui iuris*, From the Coptic Catholic Church: S.B.R. Patriarch Ibrahim Isaac Sedrak; S.B.R. Patriarch Gregory III Laham, B.S. from the Melkite Greek Catholic Church. S.B.R. Patriarch Ignatius Joseph III Yonan from the Syrian Catholic Church. S.B.R. Cardinal Patriarch Bechara Boutros al-Rahi from the Syrian Maronite Church. S.B.R. Patriarch Louis Raphael I Sako from the Chaldean Catholic Church. S.B.R. Patriarch Nerses Bedros XIX Tarmouni from the Armenian Catholic Church. S.B.R. Major Archbishop Sviatoslav Shevchuk from the Ukrainian Greek Catholic Church. S.B.Em.ma Major Archbishop George Alencherry from the Syro-Malabar Catholic Church. S.B.R. Major Archbishop Baselios Cleemis Thottunkal from the Syro-Malankara Catholic Church. S.E.R. Mons. Bishop Miai Catalin Fratila from the Romanian Greek Catholic Church. S.R.Em.ma Cardinal Berhaneyesus Demerew Souraphiel from the Ethiopian Catholic Church. S.E.R. Mons. Archeparch William Charles Skurla from the Ruthenian Greek Catholic Church in the USA. S.E.R. Mons. Archeparch Jan Babjak, SJ from the Slovak Greek Catholic Church" (Baldisseri, 2014, 371-372. pp.).

Auditors/Experts: 2 *sui iuris* Catholic experts (A married couple: "Mr. Selim and Mrs. Rita Khoury, heads of the Office of Family Pastoral Care in the Maronite Catholic Patriarchate of Antioch (Lebanon)") (Baldisseri, 2014, 390. p.).

(Eastern) Fraternal delegates: Four delegates. H. Em. Athenagoras Belgian Ecumenical Patriarchate from the Eastern Orthodox Church. H. Em. Hilarion Patriarch, the chairman of External Church Relations of the Patriarchate of Moscow (Russian Federation). Metropolitan of Damietta, Kafr Elsheikh and Elbarari H. Em. Bishop of the Coptic Orthodox Church of Alexandria (Egypt). H. Em. Mar Youstinos Boulos, Archbishop of Zhale and Bekau, Syriac Orthodox Patriarch of Antioch (Lebanon) (Cf. Baldisseri, 2014, 393. p.).

IV. Preparatory Documents

Here begins the discussion of the documents themselves.

The *Documento preparatorio* refers to “several new situations which demand pastoral attention and tasks of the Church. We can remember the topic of interfaith marriages or mixed marriages” (Baldisseri, 2014, 230. p.). Interestingly enough, the *Questionario* does not ask questions about mixed marriages (Baldisseri, 2014, 240. p.). This does not mean that the topic would not appear in the *Instrumentum Laboris*, the document that deals with the responses to the questions of the Preparatory Document. Before dealing with the actual references, it is worth spending some time on point 35 of the *Instrumentum Laboris* (IL). The text reminds us here that “a certain number” of responses emphasise the reflection of the Holy Trinity in the family. Then the IL refers to the words of Pope Francis, who, speaking at a General Hearing on 2 April, 2014, said that the family is the icon of the Holy Trinity, of God for us. What is interesting in this text is that it was not mentioned during the General Teaching of the Hearing, but in the greeting to the Middle-Eastern Arabic speaking pilgrims, when the Holy Father said: “Dear married couples! Remember that in your unity the Holy trinity is reflected and with Christ’s grace you are all living and true icons of God and His love.” Thus, the reference to the Holy Trinity icon connects our topic to the Eastern spirituality and tradition.

Part 56 of the IL talks about marriage preparations. Some responses point out that in certain areas, mainly in multi-faith areas, and areas inhabited by people of different denominations, some special views have to be taken into consideration, for example mixed marriages and the large number of people living in “disparitas cultus”. This makes it necessary to prepare priests and constantly accompany of these married couples. “In the Eastern-European dioceses we are again trying to establish dialogues with the Orthodox Churches, when preparing for mixed marriages.” (Baldisseri, 2014, 272. p.). There have been testimonies of the attendance of experienced couples at these preparations, who testify about Biblical culture and a life of prayer. Here we should mention that according to Baldisseri, the highest percentage (92) of responses to the *Questionario* came from the Eastern Church Synods

(Cf. Baldisseri, 2014, 29. p.). This is more than 30 percent higher than the number of responses coming from Bishops' Conferences. The IL talks about consumerism only in relation to the West, it only refers to poverty in eastern families (paragraph 73) (Baldisseri, 2014, 281. p.), but, as we will later see, according to mostly Eastern Church arrivals, in their lives earning a living and related migration are of utmost importance. Analysing difficult pastoral situations, we again meet "disparitas cultus", especially in Africa and in the Middle-East (paragraph 78). Although some responses acknowledge the richness of mixed couples to the Church, they also make us aware of the difficulties that appear in the Christian upbringing of children, chiefly where civil laws regulate the parents' religion in accordance with their sexes. In some cases, "disparitas cultus" is either a necessity, or a challenge to the proliferation of the Christian faith (Cf. Baldisseri, 2014, 283. p.). One of the difficult pastoral situations is divorce and remarriage in paragraph 95. It says that "some" recommend the possibility of a second or a third marriage with repentance, similarly to the Orthodox Churches. In connection with this it is also mentioned that in Orthodox majority countries this practice does not reduce the number of divorces. Some ask for a clarification whether it is a doctrinal or a disciplinary question (Cf. Baldisseri, 2014, 292. p.). Another question raised in paragraph 96 is the case in Orthodox majority countries when a Catholic remarries in the Orthodox Church according to its laws, and then this individual wishes to receive the sacrament in the Catholic Church. Yet another question aims at refining the practice in which an Orthodox individual who lives in a mixed marriage and is lawfully remarried with permission within their own Church wants to marry a Catholic. One more minor reference appears in minority Middle-East countries: the difficulties of passing on the faith and conveying it (Paragraph 137) (Cf. Baldisseri, 2014, 311. p.). Another related reference comes from the part that deals with the Sacrament of Confirmation, in which the experience of different ecclesiae and Eastern-Catholic Churches, where the sacraments of initiation happen at different ages. For instance, when confirmation happens at the same time as baptism, or Holy Communion (paragraph 151) (Cf. Baldisseri, 2014, 319. p.).

V. Greetings and Homilies

As the second speaker of the First General Assembly, S.E.R. Cardinal André Vingt-Trois talks (Baldisseri, 2014, 22. p.) about the collegiality that can be realised between Bishops, the Synods and the Holy See. The Cardinal adds to this last category the following: "or I should say, as you say it with great accuracy: to the Bishop of Rome (i.e. collegiality)". In this small remark a very important point emerges: Pope Francis' image about his own Apostolic Creed, which is profoundly connect-

ed to synodality, which he emphasises in many earlier documents. “The Bishop of Rome” – this is how the Holy Father calls himself in paragraph 32 of the *Evangelii Gaudium*. When he connects the conversion of papacy to the decentralisation of the jurisdiction of the Bishops’ Conference towards collegiality, the Pope, similarly to “the ancient patriarchal churches” refers to the teachings of the Second Vatican Council (*Lumen Gentium* 23.). In the same apostolic encouragement Pope Francis has the following to say about ecumenical dialogue: “To give but one example, in the dialogue with our Orthodox brothers and sisters, we Catholics have the opportunity to learn more about the meaning of Episcopal collegiality and their experience of synodality” (Paragraph 246).

We can say that the synodality of the synod, i.e. the practice of how the whole synodic system works, namely with the preparatory questions, the two meetings and the method following it, it all happened with an eye to the ancient patriarchal experience, the process of which started at the Second Vatican Council.

It was S.E.R. Cardinal Lorenzo Baldisseri’s report that followed S.E.R. Cardinal André Vingt-Trois’ contribution. Cardinal Lorenzo Baldisseri first enumerated - as usual with most greetings - the 13 Eastern Catholic Churches *sui iuris* and he also welcomed the eight fraternal delegates (Cf. Baldisseri, 2014, 26. p.).

VI. *Relatio ante disceptationem* and the General Assemblies

S.E.Em.ma Relator General Péter Erdő’s text, the *Relatio ante disceptationem* refers to paragraph 95 of the IL in the third chapter, in point f, talks about the practice of Orthodox Churches. Then it specifies that the IL relates that it is best to avoid any questionable interpretations and conclusions which are not sufficiently well-founded. In this regard, studying the history of the discipline of the Churches in the East and West is important. Possible contributions might also come from considering the disciplinary, liturgical, and doctrinal traditions of the Eastern Churches (Cf. Baldisseri, 2014, 55. p.).

Beginning with the Second General Assembly, the Holy See Press Office’s publication *Bollettino* also gives a detailed account of all the events. In it there is a reference to free speeches, the first among them is a message to encourage Iraqi families. The summary presents one final observation, as an invitation to the need to reflect on the priests of those Eastern Churches, who live in “family crises”, or who can even reach the stage of divorce (Cf. Baldisseri, 2014, 69. p.). Neither this nor the presence of married *sui iuris* Catholic priests are represented in the responses of the synod, as some have already pointed out when referring to the General Assembly (Petrà 2015).

The summary of the Third General Assembly refers to the reminder made at the beginning of the Assembly about the Ordinary General Consistory due to be held on 20th October 2014 on the topic of the Middle-East which would be attended by six Eastern Patriarchs and the Latin Patriarch of Jerusalem. In the summary there is another reminder about the Holy Trinity, as the icon of the family (Cf. Baldisseri, 2014, 79. p.).

The summary of the Fifth General Assembly (IL 2nd part 2nd chapter) refers to the situation of the Middle-Eastern and African Churches where Christians do not get parity rights as Muslims do, and to the consequences of mixed marriages. There are more and more people living in a mixed-faith environment, the so called *matrimoni misti*. The task of catechism in this situation is to continue to help people in mixed marriages to practice their faith. They must not be left alone; the Church has to take care of them. The biggest challenge for people living in such marriages is that because of their marriage they have to convert to Islam: an appropriate solution must be given to this issue as well. This is not only an interfaith question, but at times it is an ecumenical one: they refer to cases, where someone cannot have their marriage annulled in the Catholic Church, and because of this they convert to another Christian denomination where remarriage is allowed. In many cases these people get into this sort of situation through no fault of their own (Cf. Baldisseri, 2014, 95. p.).

Among the topics of the Sixth General Assembly – in spite of the fact that many points in the IL refer to Eastern points of view – only one free speech towards the end mentions the Orthodox Churches. It is about the people who convert from one Christian faith to any other Christian faith, about the consequences of such choices, especially about the difficulty of validation, chiefly when the Orthodox Churches allow for divorce. We are reminded of the Ordinary Synod of 1980 about the “Christian Marriage”, and the major changes in international law since then. Participants are also made conscious of the fact that Catholic Universities regularly face these questions (Cf. Baldisseri, 2014, 103. p.).

At the Tenth General Assembly on 10th October the synod sent a message to those living in conflict. The main message is that fellow believers pray to the Lord for Iraqi and Syrian families, especially for those who belong to other ethnic or religious groups, who have had to leave everything behind or have to live in constant uncertainty because of their Christian faith. On this day the Fraternal Delegates of the seven different Christian denominations were listened to (the Moscow delegate’s testimony was presented the next day). They were all grateful for the invitation and they confessed their creeds on the family. They all agreed that the family is the basic pillar of society which is meant to be based on justice and truth.

In all Christian congregations the need for preparing for the marriage is a common theme, and the necessity of revising their views about marriages between believers and non-believers. Remarried divorcees can receive new hope from their acceptance into their church, inspiring them to have a more active social and family life. It is essential that we listen to their sorrows, turn to them with mercy and sympathy in all events, and it is important that the Church help the sufferers with an eye on the Holy Scriptures and on the problems of our age. They expressed the intention to listen to and understand homosexuals without any kind of judgement, while maintaining their views that marriage is defined as the unity of a man and a woman. About defenceless children in difficult situations and single women – as a common view among Christians – it was emphasized that vulnerable, powerless people, be they believers or non-believers, must be protected. The other central theme of the Fraternal Delegates' speech was the spreading of the Gospel. It is the family that serves as the first venue of faith where we can learn and share the good news which is the *evangelii gaudium*, they reminded everyone of Pope Francis' words.

There were some references to differences as well, such as birth control, underlining the freedom of conscience of believers always bearing in mind love and respect for the essence of marriage. The delegates of the Orthodox Church expressed their view about second marriages by describing them as forms of deviation. Although the second marriage is also celebrated, it can happen only after a designated period of serious church guidance during which a way of reconciliation is looked for. The Delegates of the Eastern Churches expressed their special gratitude for the prayers organised for peace in Syria, and in this context, they talked about the evangelistic responsibilities of Middle-Eastern Christian families in Islamic majority communities. They all expressed their best wishes for the efficiency of the Synod on the family with special regard to the 2015 meeting in Assisi (Cf. Baldisseri, 2014, 131-132. pp.).

VII. Breakout Sessions on *Relatio post disceptationem* and *Circoli minori*

The Eleventh General Assembly opened with the summary of *Relatio post disceptationem* by S.Em.ma Cardinal Péter Erdő and it was here that Pope Francis announced the Fourteenth Ordinary General Assembly. In paragraph 49, Péter Erdő talks about the problem of mixed marriages (*matrimonio misto*), a topic that is a recurring subject in the speeches of the synod Fathers. The differences in the matrimonial regulations of the Orthodox Churches create serious problems in certain contexts to which suitable responses have to be found in union with the Pope. The same applies to inter-religious marriages” (Baldisseri, 2014, 150. p.). Our present questions are not concerned with the summary of the responses to the *Relatio*.

Presenting the work of the *Circoli minori*: According to the summary of the Italian speaking group “B”, biased view in the synodic work must be avoided. This applies to suggestions about penitential processes, and also to agreeing with the practises of Orthodox Churches in the appropriate way. In order to see how, in what way the Orthodox practices can be employed in the Latin Church, effortful research and the seeking of a solution in the community must be undertaken, rather than a divisive depiction (Baldisseri, 2014, 165. p.). Group “A” led by Cardinal Péter Erdő talks about marriages torn apart by migration (Baldisseri, 2014, 195. p.).

The Fourteenth and the Fifteenth General Assembly voted for accepting each point in paragraph 62 of the *Relatio Synodi* and the message made from it, the *Messagio del Sinodo dei Vescovi al Popolo di Dio*. This latter does not contain relevant references to our subject.

Although paragraph 39 of the *Relatio Synodi* does not explicitly mention the Eastern tradition when talking about the sacraments, it emphasizes the connection between the sacrament of marriage and the sacraments of initiation. This is an internal reference to the different practises of the Eastern Churches *sui iuris* (Cf. Baldisseri, 2014, 344. p.).

Paragraph 54 about mixed marriages reflects the thoughts of the Italian language group “B” almost verbatim. The main difference is that it explicitly talks about due consideration from the point of view of ecumenism, and it also recommends analogous research in the dialogue with other religions with respect to interreligious marriages (Cf. Baldisseri, 2014, 349. p.). The vote on this point yielded 145 ‘yes’ votes and 29 ‘no’ votes. Comparing it with the item that received the highest number of ‘no’ votes, item 52, where there were 104 ‘yes’ votes and 74 ‘no’ votes, it gives us a percentage that is in the middle range as far as disapproval is concerned (Baldisseri, 2014, 354. p.). This point might have benefited from a little bit of extra elaboration.

VIII. Summary

We have seen which points include references to Eastern traditions and the Orthodox practice: synodality, the time of receiving the sacraments, the situation of Christian education, marriage/family as the icon of the Holy Trinity, remarried couples receiving the sacraments, interfaith people practicing their faith, the question of changing denominations and the problem of those torn from their homes. These are all questions and suggestions that require further study. This is what was happening in the period between the two Synods and has been since then as well.

It may seem that I only dealt with a sub question when I raised the topic, but it should be obvious by now that there is no perfect harmony in the field of how

it is possible to reconcile Eastern and Western practices. This is not only a question of the theology of marriage or of its pastoral importance, it is also an ecumenical problem. Thus, it is a question of the validity of our testimony: “That all of them may be one, Father, just as you are in me and I am in you. May they also be in us so that the world may believe that you have sent me” (John 17:21).

Bibliografia:

Baldisseri, L. (2014). *Sinodo dei Vescovi III Assmelea Generale Straordinaria. Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.

Baldisseri, L. (2015a) *Sinodo dei Vescovi 50° Anniversario 1965-2015*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.

Baldisseri, L. (2015b). *Sinodo dei Vescovi XIV. La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*. Roma: Libreria Editrice Vaticana

Pope Francis. *Udienza generale*, 2014.04.02 in: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140402_udienza-generale.html

Ordo Synodi Episcoporum, il Regolamentoi del Sinodo dei Vescovi in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_20050309_documentation-profile_it.html#C._Ordo_Synodi_Episcoporum,_il_Regolamento_del_Sinodo_dei_Vescovi

Petrà, B. (2015). *Famiglie dimenticate, sposi assenti. Un rimedio possibile e doveroso* in <http://www.lindicedelsinodo.it/2015/10/famiglie-dimenticate-sposi-assenti-un.html>

THE PRESENCE OF THE ORTHODOX CHURCHES AND THE EASTERN-RITE CATHO- LIC CHURCHES IN THE III EXTRAORDINARY GENERAL ASSEMBLY OF THE SYNOD OF BISHOPS

SUMMARY

The aim of this article is to analyse the events and documents of the Third Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops in 2014 and Fourteenth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops in 2015 in which Orthodox representatives also participated. It is commonly known that the Orthodox Churches allow divorced individuals to remarry and for remarried people to receive sacraments.

In the present study we discuss who were present on behalf of the Orthodox Churches and sui iuris Eastern Catholics at the synod, what happened in relation to these denominations, and what references were made regarding Orthodox and Eastern practices and theology.

First we look at the so-called “ordo” of the synods. Then we examine the preparatory documents in chronological order. After that we analyse the “Instrumentum laboris”. Following the analysis of the introductory document, the “Relatio ante disceptationem”, we summarise the activity of the so-called “circuli minores” based on the briefing reports. The entire extraordinary synod is summarised by the “Relatio synodi”, upon which the “Messaggio del Sinodo dei Vescovi al Popolo di Dio” is based. Finally we categorised the various issues discussed.

Article submitted: 03.11.2019; accepted: 13.12.2019.

Fr. Mihály Laurinyecz

NOTY O AUTORACH

Ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski – kapłan Archidiecezji Warszawskiej, wykładowca na UKSW i PWTW, doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, tłumacz i redaktor Biblii Ekumenicznej oraz Biblii Edycji św. Pawła, autor książek o tematyce biblijnej i patrystycznej oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnych. Specjalizuje się w zakresie hermeneutyki i filologii biblijnej, historii interpretacji Biblii w tradycji chrześcijańskiej i żydowskiej.

O. dr Aldino Cazzago – jest włoskim teologiem, był redaktorem naczelnym włoskiej wersji przeglądu „Communio”, a także prowincjałem oo. karmelitów regionu północnego. Jego głównym nurtem zainteresowań jest teologia dogmatyczna: antropologia i eklezjologia, teologia świętości oraz ekumenizm Kościołów wschodnich, zwłaszcza zaś teologiczny dorobek papieża Jana Pawła II. Wykłada teologię chrześcijańskiego wschodu i ekumenizmu w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych Uniwersytetu Katolickiego (oddział w Brescii).

Ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary – polski duchowny katolicki, kapłan archidiecezji katowickiej, profesor nauk teologicznych, profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Pastoralnej, Liturgiki, Homiletyki i Katechetyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Specjalizuje się w liturgice oraz teologii pastoralnej. 1 października 2004 roku został zatrudniony w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego jako adiunkt, a od 1 kwietnia 2010 roku jest zatrudniony na stanowisku profesora nadzwyczajnego. Jest członkiem Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II, Post-Netzwerk der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen w Wiedniu oraz Mitglied des Partnergremiums des KAAD – Dienstes e. V. we Wrocławiu.

Ks. prof. Mihály Laurinyecz – tytuł magistra teologii uzyskał w 1988 r. w Akademii Teologicznej „Pázmány Péter” w Budapeszcie (Węgry); w 1988 r. przyjął święcenia kapłańskie (diecezja Szeged-Csanád); studiował teologię moralną w Akademii Alfonsiana (Rzym) w latach 1988-1990; stopień licencjata kościelnego uzyskał w 1993 r., stopień doktora w 1998 r.; w latach 1990-2007 był profesorem w Collegium Teologicznym w Szeged; od 2015 r. pełni funkcję dyrektora departamentu

teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Katolickiego Pázmány Péter w Budapeszcie.

Ks. dr Leszek Rasztawicki – kapłan Diecezji Warszawsko-Praskiej, wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie i Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej. Uzyskał stopień naukowy doktora nauk teologicznych w zakresie biblistyki na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i licencjat nauk biblijnych na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, studiował na Hebrajskim Uniwersytecie w Jerozolimie.

Prof. Călin Săplăcan – tytuł magistra teologii otrzymał w Instytucie Katolickim w Paryżu, stopień doktora filozofii uzyskał w Uniwersytecie Babeş-Bolyai w Kluż-Napoka (Rumunia). Wykłada teologię moralną na Wydziale Teologii Greko-Katolickiej na Uniwersytecie Babeş-Bolyai w Kluż-Napoka.

Ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Skobel – kapłan archidiecezji łódzkiej, wieloletni profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie - Wydział Teologiczny, dr. hab. specjalizacja-teologia moralna, katolicka nauka społeczna. Szczególne obszary badawcze: teologia moralna życia społecznego, bioetyka, fundamenty moralności chrześcijańskiej. W latach 2015-2019 redaktor naczelny polskiej wersji międzynarodowego kwartalnika „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” wydawanego obecnie przez Civitas Christiana. Autor ponad 100 publikacji. Związany poprzez wykłady z Uniwersytetem w Cluj-Napoca (Rumunia), Uniwersytetem Preszowskim w Preszowie (Słowacja), Riga Higher Institute of Religious Sciences affiliated to the Pontifical Lateran University (Łotwa), Centre d'Etudes Théologiques à Dakar (Senegal).

Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – kapłan Archidiecezji Katowickiej, teolog i poeta, profesor zwyczajny w Instytucie Teologii Uniwersytetu Śląskiego, w latach 2004-2014 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Specjalizuje się w chryzologii, metodologii teologii, teologii kultury, teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI. Autor 60 książek naukowych, poetyckich, eseistycznych.

SPIS TREŚCI

STUDIA TEOLOGICZNE

- O. Aldino Cazzago**, *Paolo VI: la santità come „dramma di amore”*
Paul VI: holiness as a “drama of love” 6
- Ks. Stanisław Skobel**, *À la recherche de la liberté humaine. Débat contemporain chrétien sur la liberté*
In search of human freedom. Contemporary Christian Debate on Freedom 30
- Ks. Ireneusz Celary**, *Überlegungen zum Mystagogiebegriff in ausgewählten Schriften von Karl Rahner*
Reflections on the concept of mystagogy in selected writings by Karl Rahner 42
- Ks. Jerzy Szymik**, *Delectatio et decor ordinis. O teologii Jacka Salija*
“Delectatio et decor ordinis”. About the Theology of Jacek Salij OP 56

STUDIA BIBLIJNE

- Ks. Leszek Rasztański**, *The people of Cush made Nergal (2 Kings 17:30).*
The historicity and cult of Nergal in the Ancient Middle East. 82
- Ks. Krzysztof Bardski**, *Song of Songs and the charism of Mother Theresa*
of Calcutta (Cant 1:5-2:17) 106

STUDIA FILOZOFICZNE

Călin Săplăcan, *Penser la fraternité*

Thinking fraternity 124

STUDIA HISTORYCZNE

Mihály Laurinyecz, *The presence of the Orthodox Churches*

and the Eastern-rite Catholic Churches in the III Extraordinary General

Assembly of the Synod of Bishops 138

