

Warszawskie Studia Teologiczne

Konrad Kremser

Das Danielbuch und die Danielfigur in jüdischer, christlicher und islamischer Tradition

The Book of Daniel and the Figure of Daniel in Jewish, Christian and Islamic Tradition

6

Martín Carbajo-Núñez

Autonomous drone warfare

102

Agnese Varsalona

La dignità umana e la ricerca del suo fondamento.

Considerazioni a margine dall'Enciclica "Fratelli tutti"

Human Dignity and the Search for its foundation.

Considerations around the Encyclical "Fratelli tutti"

118

François Moog

The synod ,with' young people (2018) paves the way for the synod on synodality (2023)

148



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

**Warszawskie ■
Studia ■
Teologiczne ■**

Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

AKADEMIA
KATOLICKA
W WARSZAWIE
Warszawa 2022

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)
prof. dr hab. Mária Kardiš (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja)
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury – „Seraficum” w Rzymie, Włochy)
ks. prof. Robert Lapko (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku, Słowacja)
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Akademia Katolicka w Warszawie, Polska)
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska)
ks. dr hab. Ryszard Selejdak (Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej, Polska)
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym, Włochy)
prof. César Izquierdo Urbina, Facultad de Teología (Universidad de Navarra, Pamplona, Hiszpania)

Redakcja

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

Redakcja językowa

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

Korekta

mgr Dorota Oleszczak

Projekt okładki, typografia

Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

ISSN 0209-3782

Nakład 200 egz.

Adres wydawcy

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

Redakcja

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

Skład, druk i oprawa:

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

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych” stanowi wersja drukowana



STUDIA BIBLIJNE



Słowa kluczowe: Daniel, Księga Daniela, prorok

Keywords: Daniel, the book of Daniel, a prophet

Konrad Kremser

UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA

LUDWIG MAXIMILIANS UNIVERSITÄT MÜNCHEN, GERMANY

ORCID: 0000-0002-8476-0511

DAS DANIELBUCH UND DIE DANIELFIGUR IN JÜDISCHER, CHRISTLICHER UND ISLAMISCHER TRADITION

1. EINLEITUNG

Der Danielexperte Koch veröffentlichte im Jahr 1985 einen englischsprachigen Beitrag (der 1995 auch auf Deutsch erschien) mit dem Titel: „Is Daniel Also Among the Prophets?“ (Koch, 1985, 1995). Versteht man diese Frage lediglich als Anspielung auf die im Ersten Samuelbuch mehrfach geäußerte Frage: „Ist auch Saul unter den Propheten?“ (1 Sam 10,11.12; 19,24), greift sie allerdings zu kurz. Denn die Frage: „Ist auch Daniel unter den Propheten?“, bezieht sich zwar auch darauf, ob die Figur des Daniel als Prophet verstanden wird, aber ebenso sehr geht es darum, ob das nach Daniel benannte biblische Buch, dessen Protagonist er ist, zu den prophetischen Büchern des Alten Testaments gehört oder nicht¹. In Ausein-

1 Auf die sehr umfangreiche Frage nach der literarischen Gattung des Danielbuches, die nach Koch (1980, p.79) jedenfalls nicht typisch prophetisch ist, kann leider nicht eingegangen werden. Je nachdem, ob der Erzählteil oder der Visionenteil als maßgeblich für das Verständnis des Buches angesehen wird, handelt es sich entweder um Diasporaliteratur oder um Apokalyptik.

andersetzung mit dieser Frage soll zunächst ein Blick auf die Stellung des Danielbuches im Kanon geworfen werden. Im Anschluss soll dann nach der Beurteilung der Danielfigur als Prophet gefragt werden. Dabei wird über frühjüdische und -christliche Traditionen hinaus auch ein kurzer Blick auf die Danielrezeption im Islam geworfen werden.

2. DAS DANIELBUCH

Welchem Kanonteil wird das Danielbuch zugeordnet?	
PROPHETEN	SCHRIFTEN
Septuaginta z.B. Codex Vaticanus	Tanach z.B. Codex Aleppo, Codex Leningradensis
Kanonlisten Melito (nach Eus.h.e. 4,26) Origenes (nach Eus.h.e. 6,24ff) Decretum Damasi (DH 179–180) 3. Synode v. Karthago (DH 186)	Kanonlisten Hieronymus, Prologus Galeatus Talmud (bBB 14b)

2.1 Hinführung

In der Septuaginta und den darauf aufbauenden Formen des Kanons christlicher Tradition steht das Danielbuch bei den Büchern der Propheten. Es gilt als eines der vier großen Prophetenbücher und schließt das Alte Testament ab, so z. B. im Codex Vaticanus, der, anders als die Septuagintaausgabe von Rahlfs-Hahnhart, weder der Susannaerzählung noch der Bel-und-Drache-Erzählung einen eigenen Buchtitel gibt, sondern diese dem Danielbuch zurechnet. Im Tanach dagegen wird das Danielbuch zu den Ketubim gezählt und steht häufig zwischen den Megillot einerseits und Esra–Nehemia und Chronik andererseits.

2.2 Das Danielbuch als Teil des Prophetenkorpus

2.2.1 Handschriften und Kanonlisten

Für eine Einordnung des Danielbuches unter die Bücher der Propheten als ursprünglichem Platz des Buches im Kanon hat sich vor allem Koch (1985, p.119–120; 1995, p.3) stark gemacht. Er kann sich darauf berufen, dass kein einziges jüdisches Zeugnis vor dem 5. Jahrhundert n. Chr. dafür spricht, dass das Danielbuch zu den Ketubim gehört hätte. Die Handschriften der Septuaginta sowie alte Kanonlisten sprechen dagegen für die Einordnung Daniels bei den Propheten,

auch wenn die genaue Position des Danielbuches variiert (Brandt, 2001, p.187; Tilly, 2007, p.37). Bei Eusebius (h.e. 4,26, 14) findet sich eine Kanonliste des Melito von Sardes, welche Daniel bei den Propheten aufzählt, aber Esdras scheinbar ebenso (Ellis, 1988, 659). Eusebius (h.e. 6,24, 2; 6,25, 1-2) überliefert auch eine auf Origenes' Exposition zu Psalm 1 zurückgehende Kanonliste hebräischer Tradition, welche einerseits (noch) keine klare Trennung zwischen Nebiim und Ketubim aufweist, andererseits das Danielbuch zwischen den jeremianischen Schriften und dem Ezechielbuch nennt, was seine Deutung als Prophetenbuch nahelegt (Ellis, 1988, 661). Weitere Kanonlisten, welche das Danielbuch unter den prophetischen Büchern auflisten, finden sich im „Decretum Damasi“ aus dem Jahr 382 n. Chr. (DH 179–180) und in Kanon 47 der 3. Synode von Karthago vom 28. August 397 n. Chr. (DH 186).

2.2.2 Flavius Josephus

Schon im 1. Jahrhundert n. Chr. liefert Flavius Josephus in *Contra Apionem* (1,40) einen Überblick über göttlich inspirierte Bücher und spricht, ohne die Namen einzeln aufzuzählen, von 13 Büchern der Propheten nach Mose und vier Büchern mit Lobgesängen auf Gott und Vorschriften für das Leben der Menschen. Koch (1985, p.122; 1995, p.6) vermutet, dass die vier zuletzt genannten Bücher die Psalmen, das Hohelied oder Ijob, die Sprichwörter und Kohelet sein könnten, dass sich Daniel wegen der geringen Anzahl und der Inhaltsangabe „Lobgesänge“ und „Vorschriften für das Leben“ aber nicht darunter befunden habe. Wenn, und das sei bei Josephus, der Daniel in den Jüdischen Altertümern einen hohen Stellenwert beimisst, nicht so unwahrscheinlich, dann müsse Daniel unter den 13 Büchern der Propheten gesucht werden.

2.2.3 Ein Qumrantext

Die Einordnung des Danielbuches unter die Bücher der Propheten wird auch schon durch 4Q Flor 2,3-4 nahegelegt, wo es heißt: „wie geschrieben steht im Buch Daniels des Propheten“, wobei streng genommen die Stellung im Kanon nicht explizit angesprochen, sondern lediglich Daniel als Prophet gekennzeichnet wird (Brooke, 1985, p.88, 93; Collins, 1993, p.52).

2.2.4 Erklärungen

Dass das Danielbuch in jüdischer Tradition nicht bei den Propheten, sondern bei den Ketubim steht, erklärt Bauer (1996, p.242–244) im Anschluss an Koch (1985, p.126–128; 1995, p.11–12) mit einer im Judentum nach den jüdischen Kriegen stattgefunden habenden kritischen Abgrenzung von Endzeitspekulationen einer-

seits und vom Christentum, welches sich auf die Stelle vom Menschensohn (Dan 7,13f) berief, andererseits. Durch die Verortung bei den Ketubim wurden die erzählenden Teile des Danielbuches stärker betont, während die Visionen in ihrer Bedeutung zurückgedrängt wurden. Bauer (1996, p.242; Brandt, 2001, p.111–124) datiert die Entstehung des hebräischen Kanons insgesamt erst ins 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. Die Frage, ob das Danielbuch von einem Kanonteil in einen anderen verschoben worden sei, wie das Koch (1985, p.126–128; 1995, p.11–12) noch vermutete, stellt sich unter diesen Umständen nicht.

2.3 Das Danielbuch als Teil der Ketubim

2.3.1 Handschriften und Kanonlisten

Die ältesten hebräischen Bibelhandschriften, die das Danielbuch enthalten, sind erst der Codex Aleppo aus dem 10. Jahrhundert n. Chr. und der Codex Leningradensis aus dem Jahr 1008/9 n. Chr.² Dort steht das Danielbuch bei den Ketubim. Im Babylonischen Talmud findet sich im Traktat Bava batra (bBB 14b) eine Liste der Nebiim und Ketubim. Daniel wird bei den Ketubim zwischen den Klageliedern und Ester genannt. Die Entstehung des Babylonischen Talmuds wird auf das 5. bis 8. Jahrhundert n. Chr. datiert (Helms, 2018; Koch, 1985, p.119; 1995, p.3). Zwar zählt schon Hieronymus im Prologus Galeatus (Vorrede zum Buch der Könige) die Bücher des hebräischen Kanons auf und nennt Daniel im dritten Teil, den „Hagiographen“, zwischen Hohelied und Chronik, doch auch dieses Zeugnis reicht nicht weiter als bis zum Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. zurück (Ryle, 1895, p.230, 299–301).

2.3.2 Erklärungen

Auch wenn die Einordnung des Danielbuches unter die Ketubim erst für das Ende der Spätantike nachgewiesen werden kann, passt sie dennoch zu gängigen Entstehungstheorien des hebräischen Kanons und des Danielbuches, welche den Abschluss des Buches in das frühe 2. Jahrhundert v. Chr. datieren und seine Zugehörigkeit zu den Ketubim damit erklären, dass der Kanonteil der Nebiim zu diesem Zeitpunkt schon abgeschlossen gewesen sei und somit kein weiteres Buch aufgenommen werden konnte (Albani, 2010, p.34; Collins, 2014, p.565; Helms, 2018; McDonald, 2017, p.283; Rendtorff, 2011, p.359)³. Schließlich deutet nach Tilly (2007, p.36) die recht freie Übersetzung des Danielbuches in der Septuaginta darauf hin,

2 Der Codex Cairensis (895 n. Chr.), eine der ältesten bekannten hebräischen Bibelhandschriften, enthält das Danielbuch nicht (Koch, 1985, 122–123; 1995, 7; Tilly, 2007, p.37).

3 Diese Datierung wird aber auch in Frage gestellt (Bauer, 1996, p.242; Brandt, 2001, p.111–124).

dass es zum Zeitpunkt seiner Übersetzung noch nicht als inspirierter prophetischer Text verstanden wurde, was auch für eine späte Aufnahme in den Tanach spricht.

2.4 Ein Danielbuch in islamischer Tradition?

In der islamischen Überlieferung war dem Namen nach ein „Buch Daniel“ bekannt, ohne dass Einigkeit über den Inhalt dieses Buches geherrscht hätte. Verschiedene apokalyptische, astrologische und meteorologische Werke beanspruchten für sich Daniel als Urheber (Tottoli, 2012).

3. DIE DANIELFIGUR

Ist Daniel ein Prophet?		
JA	NEIN	UNKLAR
4Q Flor 2,3-4	Talmud (bMeg 3a)	Danielbuch
Mt 24,15	Talmud (bSan 93b,17-94a,1)	1 Makk 2,59-60
Flav. Jos.Ant. 10	einige schiitische Gelehrte	3 Makk 6,6-7
Hipp., Dan-Komm.		4 Makk 16,3.21; 18,13
SOR 20		1 Clem 45,6-8
MekhJ, Traktat Pisha, Kap. 1		Iust.dial. 32,2
Pesikta, Kap. 4		zahlreiche Dan-Zitate im Talmud
Al-Tha'labi, Propheten-erzählungen		

3.1 Hinführung

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Stellung des Danielbuches im Kanon steht die Frage nach der Beurteilung der Danielfigur als Prophet (Golinets, 2021a, 2021b). Im Buch selber wird er nie als solcher bezeichnet. In der frühesten bekannten Rezeption des Danielbuches in 1 Makk 2,59-60 werden Daniel und die drei jungen Männer als vorbildliche leidende Gerechte geschildert, nicht jedoch als Propheten, genauso in 3 Makk 6,6-7 und 4 Makk 16,21; 18,13 (vgl. 4 Makk 16,3). Diese Linie der Danielrezeption führt später z. B. auch 1 Clem 45,6-8 fort.

3.2 Die Danielfigur im Neuen Testament und frühen Christentum

Im Matthäusevangelium wird Daniel als Prophet bezeichnet (Mt 24,15 mit Rückbezug auf Dan 9,27). Auch das Lukasevangelium könnte Daniel als Propheten verstehen, allerdings ist der Befund nicht eindeutig, da er nicht namentlich genannt wird (Fitzmyer, 1985, p.1583)⁴.

Justin der Märtyrer rezipiert im Dialog mit dem Juden Tryphon die Visionen des Danielbuches (insbesondere Dan 2; 7) und spricht vom „Heiligen Daniel“ (Iust. dial. 4,32). Da er sich einmal (Iust.dial. 32,3) auf Daniel bezieht, nachdem er kurz zuvor von den „euch [den Juden] heiligen und prophetischen Schriften“ (Iust.dial. 32,2) gesprochen hat, versteht er folglich unter den „heiligen und prophetischen Schriften“ auch das Danielbuch. Daraus kann aber nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dass er es dem Prophetenkorpus zurechnet und in Daniel einen Propheten im Sinne der anderen großen Propheten sieht, denn dafür müsste zuerst geklärt werden, wie weit oder eng Justins Prophetiebegriff ist und ob für ihn die „heiligen und prophetischen Schriften“ ein abgegrenzter Kanonteil neben anderen sind⁵. Zu nennen wäre auch noch der Danielkommentar des Hippolyt von Rom, welcher Daniel ganz klar als Propheten versteht.

3.3 Die Danielfigur im Judentum

3.3.1 Flavius Josephus

Flavius Josephus nennt in den „Jüdischen Altertümern“ (10,246.249.266.269.280; Tilly, 2007, p.48) Daniel mehrfach einen „Propheten“ und verweist auf die schriftliche Aufzeichnung der Weissagungen (freilich nicht des ganzen Buches) durch Daniel selbst. Wenn Josephus über den angeblichen Besuch Alexanders des Großen in Jerusalem schreibt, erwähnt er auch, dass diesem das Buch Daniel gezeigt worden sei und Alexander sich mit dem darin genannten Griechen, der das Reich der Perser zerstören werde, identifiziert habe (Flav. Jos.Ant. 11,337). Wenn Josephus schließlich über die Tempelreinigung durch Judas den Makkabäer berichtet, verweist er auch auf die „Prophezeiung des Daniel, die dieser 408 Jahre früher verkündigt“ und in welcher er die Verwüstung des Tempels angekündigt habe (Flav. Jos. Ant. 12,322). Verschiedentlich wird auch in dem zweideutigen Prophetenspruch, welchen Josephus im „Jüdischen Krieg“ (6,312) als Anlass für die Erhebung der Juden anführt, eine Verheißung des Danielbuches gesehen, z.B. Dan 7,13-14 oder

4 Vgl. Lk 18,31 → Dan 7,13; Lk 24,44 → Dan 9,25. Die verschiedenen Anspielungen auf das Danielbuch in der Offenbarung des Johannes können hier leider nicht dargelegt werden, namentlich genannt oder als Prophet bezeichnet wird Daniel dort aber nicht.

5 Er zitiert in der Folge neben verschiedenen Propheten auch die Psalmen Davids. (Iust.dial. 87,3).

9,26 (Koch, 1985, p.123; 1995, p.7–8). Bei der Beurteilung Daniels als Prophet muss freilich immer mitbedacht werden, was Collins (1993, p.52) über Prophetie in der Spätantike allgemein schreibt: „The designation ‚prophet‘ was used broadly in late antiquity and all sorts of writings were read as predictive. According to Josephus, all Scripture was written by prophets (AgAp 1.37–38 §7).“

3.3.2 Verschiedene rabbinische Texte

Wie oben schon dargestellt, wird in 4Q Flor 2,3-4 Daniel als Prophet bezeichnet. In der jüdischen Weltchronik „Seder Olam Rabba“ (Milikowsky, 1981, p.353–354, 509, SOR 20; Stemberger, 2003, p.141–149) und im halachischen Midrasch „Melchita“ (Fischer, 1906, p.98–102; Stemberger, 2010, p.9, MekhJ, Traktat Pisha, Kap. 1, p.441; Winter, Wünsche, 1909, p.2, MekhJ, Parascha Bo, Eingang, zu Ex 12,1) zum Buch Exodus, welche beide nach traditioneller Autorenzuschreibung auf das 2. bis 3. Jahrhundert n. Chr. datiert werden, gilt Daniel als Prophet. Ginzberg (2003, p.1095–1096) hat daraus die Schlussfolgerung gezogen, dass Daniel im palästinischen Judentum der tannaitischen und amoräischen Zeit noch als Prophet galt. Auch in der „Pesikta“, deren Datierung ebenso unsicher ist, die aber in ihren ältesten Teilen ins 5. bis 6. Jahrhundert n. Chr. zurückgehen könnte, wird ein Danielzitat gebracht, um die Kraft der Propheten zu demonstrieren (Fischer, 1906, p.99). Schließlich nennt eine dem Codex Cairensis beigefügte Prophetenliste Daniel zusammen mit Haggai, Sacharja und Maleachi. Folglich gehört auch er zu den Propheten (Koch, 1985, p.122–123; 1995, p.7)⁶.

3.3.3 Talmud

Im Talmud wird des Öfteren auf das Danielbuch Bezug genommen (Ginzberg, 1904)⁷. Wichtig für die Frage, ob er als Prophet gilt, sind aber nur einige wenige Stellen. Im Traktat Joma (bYom 76b–77a), wird zur Erklärung der Mischna: „Am Versöhnungstage ist das Essen, das Trinken, das Waschen, das Salben [...] verboten“ (mYom 8,1, after: Goldschmidt, 1930), auf Dan 10,3 verwiesen. Es folgen weitere Zitate aus Dan 10,12; 9,23 (bYom 76b,8-9.11-12). Möglicherweise wird an einer Stelle (bYom 77a,2) auf den Konsonantentext von Dan 10,21 angespielt. Es folgen dann Zitate aus Dan 10,13; 10,12 und 10,20 (bYom 77a,5.7-8). Warum hier gerade mit dem Danielbuch argumentiert wird (und hauptsächlich mit Dan 10), erschließt sich

6 Anders im Talmud, wo Daniel ebenfalls zusammen mit Haggai, Sacharja und Maleachi genannt wird, aber explizit kein Prophet ist (bSan 93b,17–94a,1; Fischer, 1906, 99–100).

7 Die einzelnen Schriftzitate wurde mithilfe der digitalen Ausgabe der Talmudübersetzung von Steinsaltz (n.d.) identifiziert.

nicht. Auffällig ist jedoch, dass die Danielstellen mehrmals mit Zitaten aus dem Buch Ezechiel erläutert werden. Ob der Talmud hier an eine Tradition anknüpft, welche Daniel als Propheten sieht, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. Neben Ezechiel wird auch auf Psalmenstellen und andere Texte aus den Ketubim zurückgegriffen.

Im Traktat Megilla (bMeg 3a) wird ausdrücklich bestritten, dass Daniel ein Prophet sei, dessen drei Begleiter (vgl. Dan 10,7), die als Haggai, Sacharja und Maleachi identifiziert werden, seien dagegen schon Propheten.

Auch im Traktat Sanhedrin (bSan 92a–94a), dessen Mischna vom Anteil Israels an der zukünftigen Welt handelt, wird mehrfach mit Hilfe des Danielbuches argumentiert. Zunächst (bSan 92a,5) wird aus Dan 12,2.13 zitiert, dann (bSan 92b,10) allgemein auf die Erzählung von den drei Jünglingen (Dan 3) angespielt (wobei manchmal der Eindruck erweckt wird, auch Daniel wäre dabei gewesen), gefolgt (bSan 92b,10–11.13–15; 93a,1) von mehreren Zitaten aus diesem Kapitel (in der Reihenfolge: Dan 3,33.5–6.2.12.27.21.25). Auch in weiteren Abschnitten des Traktats (bSan 93a,2.8–11) spielt Dan 3 immer wieder eine Rolle, wobei die Anspielungen nicht immer klar sind, daneben wird aus Dan 9,7 (bSan 93a,2); 2,46 (bSan 93a,11); 1,4.6 (bSan 93b,9.11) und 3,25.27 (bSan 93b,13) zitiert. In Zusammenhang mit der Frage, ob Daniel ein Eunuch war, wird darauf hingewiesen, dass sein Name zwar nicht durch Kinder, aber durch das nach ihm benannte Buch weiterlebt (bSan 93b,15). Schließlich wird anhand eines Zitates aus Dan 10,7 diskutiert, wer die dort genannten Begleiter Daniels gewesen seien und die Antwort gegeben, es handelte sich um Haggai, Sacharja und Maleachi. Diese waren Propheten, Daniel hingegen, so heißt es an dieser Stelle ausdrücklich, nicht (bSan 93b,17–94a,1; Fischer, 1906, p.99–100). Auf die kanongeschichtlich relevanten Talmudstellen wurde bereits oben verwiesen.

3.4 Die Danielfigur im Islam

3.4.1 Koran

Im Koran ist von Daniel, arabisch *Dāniyāl*, nicht explizit die Rede (Seligsohn, 1904; Tottoli, 2012). Allerdings hat Colpe (2007; Bobzin, 2007, p.168) gezeigt, dass der koranische Begriff „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40) auf Dan 9,24 zurückgeht, wenngleich er nicht direkt aus dem Danielbuch, sondern aus seiner Verwendung als christologischer Hoheitstitel übernommen worden sein dürfte. Geiger (1902, p.189–190; Bobzin, 2003, p.160; 2007, p.169–172) vertritt überzeugend die Meinung, dass – entgegen der Mehrheitsmeinung islamischer Ausleger – in Sure 85,1–9 eine Anspielung auf die Erzählung von den Jünglingen im Feuerofen vorliegt.

3.4.2 Verschiedene Überlieferungen und Prophetengeschichten

Jedenfalls ist Daniel aber in der islamischen Tradition bekannt, wobei die mit seinem Namen verbundenen Überlieferungen sehr verworren und teils widersprüchlich sind (Bobzin, 2003, p.160–161; Grotzfeld 1969; Tottoli, 2012). Gelegentlich wird zwischen einem älteren Daniel, der vor Abraham lebte (und möglicherweise mit dem Daniel aus Ez 14,14.20; 28,3 identifiziert werden kann), und einem jüngeren Daniel, der zur Zeit Nebukadnezars lebte, unterschieden (Seligsohn, 1904; Tottoli, 2012). Da Erzählungen über Daniel, welche mehr oder weniger auf dem Erzählteil des Danielbuchs sowie der Susannaerzählung und der Bel-und-Drache-Erzählung aufbauen, im Rahmen von „Prophetengeschichten“ überliefert sind, scheint Daniel im Allgemeinen als Prophet gegolten zu haben. Tatsächlich wird Daniel in den islamischen Erzählungen aber eher als Weiser geschildert, worin konkret sein prophetisches Wirken bestanden haben soll, bleibt unklar (Bobzin, 2003; Busse, 2006, p.422, 426–430; Seligsohn, 1904; Tottoli, 2012; Wheeler, 2002, p.280–283)⁸. Erwähnenswert, weil über das biblische Danielbuch hinausgehend, ist noch ein auf Abu Burdah zurückgeführter Hadith, der eine an den ägyptischen bzw. Betlehemitischen Kindermord erinnernde Geburtserzählung Daniels enthält, womit Daniel quasi auf Augenhöhe mit Mose und Jesus gestellt wird (Wheeler, 2002, p.283).

3.4.3 Das „Danielgrab“ in Susa

Ein wichtiger historischer Haftpunkt der islamischen Danielüberlieferung ist die angebliche Entdeckung seines Grabes in Susa durch Abu Musa al-Asch'ari 638 n. Chr. Die Auffindung des Grabes ist historisch gut bezeugt und ebenso, wie der spätere Kalif Ali ibn Abi Talib den darin befindlichen Leichnam aus der Ferne zu demjenigen Daniels erklärte. Dabei hielt Ali fest, dass Daniel ein Prophet, aber kein Gesandter war (Bobzin, 2003, p.165, 2007, p.174; Busse, 2006, p.430; Seligsohn, 1904; Tottoli, 2012; Wheeler, 2002, p.282–283). Trotz dieser Festlegung Alis war unter schiitischen Gelehrten später umstritten, ob Daniel ein Prophet gewesen sei (Tottoli, 2012).

4. ERGEBNIS

Um zur Ausgangsfrage zurückzukommen: „Ist auch Daniel unter den Propheten?“, so fällt die Antwort ambivalent aus. In der christlichen Tradition gilt Daniel unangefochten als Prophet und das nach ihm benannte Buch zählt zu den vier großen Prophetenbüchern. In der jüdischen Tradition gibt es Spuren eines als Pro-

⁸ Auf die Spezifika des islamischen Prophetenbegriffs kann hier nicht im Detail eingegangen werden.

phet verstandenen Daniel im hellenistischen und palästinischen Judentum. Durchgesetzt hat sich aber die Sichtweise des Babylonischen Talmud, der explizit bestreitet, dass Daniel ein Prophet gewesen sei, und das Danielbuch bei den Ketubim einordnet. In der islamischen Tradition gilt Daniel in der Regel als Prophet, über die Art seines prophetischen Wirkens und den Inhalt des ihm zugeschriebenen Buches herrscht aber keine Einigkeit.

Bibliografia:

- Albani, M. (2010). *Daniel. Traumdeuter und Endzeitprophet (Biblische Gestalten 21)*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Bauer, D. (1996). *Das Buch Daniel (NSK.AT 22)*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Bobzin, H. (2003). Zur islamischen Danielrezeption. In: M. Delgado, K. Koch, E. Marsch (ed.), *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 1)* (159–175). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag; Stuttgart: Kohlhammer.
- Bobzin, H. (2007). Bemerkungen zu Daniel in der islamischen Tradition. In: K. Bracht, D. S. du Toit (ed.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst (BZAW 371)* (167–178). Berlin-New York: De Gruyter.
- Brandt, P. (2001). *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131)*. Berlin, Wien: Philo.
- Brooke, G. (1985). *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context (JSOTS 29)*. Sheffield: Sheffield Univ.
- Busse, H. (ed.). (2006). *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern. Qiṣaṣ al-anbiyā' oder 'Arā'is al-mağālis von Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm at-Ta'labī (Diskurse der Arabistik 9)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Collins, J. (1993). *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*. With an Essay „The Influence of Daniel on the New Testament,“ by A. Collins. Edited by F. Cross (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press.
- Collins, J. (2014). *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*. Minneapolis: Fortress Press; 2nd edition.
- Colpe, C. (2007). *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam (ANTZ 3)*. Berlin: Institution Kirche und Judentum.

- Denzinger, H., Hünermann, P. (ed.). (⁴³2010). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg i. B.: Herder.
- Ellis, E. (1988). The Old Testament Canon in the Early Church. In: M.-J. Mulder (ed.), *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud 1. Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (CRINT 2/1)* (653–690). Assen/Maastricht: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press.
- Eusebius von Caesarea (1989). *Kirchengeschichte*. Herausgegeben und eingeleitet von H. Kraft. Übersetzung von Ph. Haeuser. München: Kösel-Verlag. 3rd edition.
- Fischer, B. (1906). *Daniel und seine drei Gefährten in Talmud und Midrasch*. Dissertation. Bern: n.p.
- Fitzmyer, J. (1985). *The Gospel According to Luke X–XXIV. Introduction, Translation, and Notes (AYB 28A)*, New Haven, London: Doubleday; repr. 2008.
- Geiger, A. (1902). *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*. Leipzig: n.p.; repr. of the 2nd edition: F. Niewöhner (ed.) (2005). *Jüdische Geistesgeschichte 5*. Berlin: Parerga.
- Ginzberg, L. (1904). Daniel – In Rabbinical Literature. In: I. Singer (ed.), *Jewish Encyclopedia*, 4 (427–428). New York: Funk and Wagnalls.
- Ginzberg, L. (2003). *Legends of the Jews*, 2. Translated from the German Manuscript by H. Szold and P. Radin. Philadelphia: Jewish Publication Society. 2nd edition.
- Goldschmidt, L. (1930). *Der Babylonische Talmud, 3. Joma, Sukka, Jom Tob, Roš Hašana, Taanith*. Berlin: Biblion.
- Golinets, V. (2021a). דַּנְיֵאל (K). DAHPN ID b463, Version 211. In: H. Rechenmacher, V. Golinets, A. Frank (ed.), *Datenbank „Althebräische Personennamen“*. München: n.p. Accessed at: <https://doi.org/10.24344/bht-dahpn?urlappend=name/%3Fid%3D463%26type%3Dbib%26db%3D211> (2021, 08, 17).
- Golinets, V. (2021b). דַּנְיֵאלִי. DAHPN ID b462, Version 211. In: H. Rechenmacher, V. Golinets, A. Frank (ed.), *Datenbank „Althebräische Personennamen“*. München: n.p. Accessed at: <https://doi.org/10.24344/bht-dahpn?urlappend=name/%3Fid%3D462%26type%3Dbib%26db%3D211> (2021, 08, 17).
- Grotzfeld, S. (1969). Dāniyāl in der arabischen Legende. In: W. Fischer (ed.), *Festgabe für Hans Wehr* (72–85). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Helms, D. (2018). Daniel / Danielbuch. In: M. Bauks, K. Koenen, M. Pietsch (ed.), *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*. Accessed at: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16161/> (2021, 08, 17).
- Hippolyt von Rom. (2016). *Danielkommentar*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von K. Bracht (BGrL 80). Stuttgart: Anton Hiersemann.

- Koch, K. (1980). *Das Buch Daniel (EdF 144)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koch, K. (1985). Is Daniel Also Among the Prophets?. *Interpretation. A journal of Bible and theology*, 2 (39) p.117–130.
- Koch, K. (1995). Ist Daniel auch unter den Profeten?. In: Ibid., *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch. Gesammelte Aufsätze*, 2 (1-15). Ed. by M. Rösel. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- McDonald, L. (2017). *The Formation of the Biblical Canon, 1. The Old Testament. Its Authority and Canonicity*. London: Bloomsbury International Clark.
- Milikowsky, Ch. (1981). *Seder Olam. A Rabbinic Chronography, 2. Text and Translation*. Dissertation. Yale: n.p. Accessed at: ProQuest Dissertations Publishing Nr.8124830, <https://www-proquest-com.uaccess.univie.ac.at/docview/303039533?pq-origsite=primo> (2021, 08, 10).
- Rendtorff, R. (2011). *Theologie des Alten Testaments 1. Kanonische Grundlegung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag; 2nd edition.
- Ryle, H. (1895). *The Canon of the Old Testament. An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture*. London, New York: Macmillan and Co. 2nd edition.
- Seligsohn, M. (1904). Daniel – In Arabic Literature. In: I. Singer (ed.), *Jewish Encyclopedia*, 4 (429). New York: Funk and Wagnalls.
- Steinsaltz, A. E.-I. (n.d.). *Talmûd bavî*. New York: Random House. Accessed at: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (2021, 07, 28).
- Stemberger, G. (2003). Die jüdische Danielrezeption seit der Zerstörung des zweiten Tempels am Beispiel der Endzeitberechnung. In: M. Delgado, K. Koch, E. Marsch (ed.), *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 1)* (139–158). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag; Stuttgart: Kohlhammer.
- Stemberger, G. (ed.). (2010). *Mekhila de-Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Tilly, M. (2007). Die Rezeption des Danielbuches im hellenistischen Judentum. In: K. Bracht, D. du Toit (ed.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst (BZAW 371)* (31–54). Berlin, New York: De Gruyter.
- Tottoli, R. (2012). Daniel. In: K. Fleet et al. (ed.), *Encyclopaedia of Islam THREE*. Accessed at: http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25854 (2021, 08, 12).

- Wheeler, B. M. (2002). *Prophets in the Quran. An Introduction in the Quran and Muslim Exegesis (Comparative Islamic Studies)*. London: Continuum.
- Winter, J., Wünsche, A. (ed.). (1909). *Mechiltha. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus*. Mit Beiträgen von L. Blau. Leipzig: Hinrichs.

THE BOOK OF DANIEL AND THE FIGURE OF DANIEL IN JEWISH, CHRISTIAN AND ISLAMIC TRADITION

SUMMARY

A book and a character named „Daniel“ are known in Jewish, Christian and Islamic traditions. The book of Daniel is partly viewed as a prophetic book and Daniel accordingly as a prophet, partly it is explicitly denied that the book and the character „Daniel“ are prophetic. A comparison of the different traditions helps to identify lines of development.

Article submitted: 16.03.2022; accepted: 29.05.2022.

Słowa kluczowe: teologia biblijna, *Księga Izajasza*, profetyzm, Sługa Pański

Keywords: Biblical Theology, The Book of Isaiah, Prophetism, The Servant of the Lord

Jolanta Judyta Pudełko PDDM

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

ORCID: 0000-0001-5392-4109

„DUCH PANA JHWH NADE MNĄ”. TOŻSAMOŚĆ PROROKA W Iz 61,1-3

Autoprezentacja tajemniczego proroka w Iz 61,1-3 stanowi jedyną możliwą wzmiankę, która miałaby wskazywać na proroka/autora trzeciej części *Księgi Izajasza*, tak zwanego Trito-Izajasza (Iz 56 – 66). Co ciekawe, ewangelista Łukasz wkłada w usta Jezusa słowa z Iz 61,1-2, poddając je pewnym redakcyjnym zmianom i czyniąc z nich Jego mesjańską mowę programową (por. Łk 4,18-19)¹. Tym bardziej więc słowa, które prorok mówi o sobie, są zastanawiające. Czy autor wypowiedzi w 1 osobie miał na myśli siebie samego, czy chciał zasugerować czytelnikowi jakąś inną, tajemniczą postać? Czy chodzi tu o postać z historii Judy okresu perskiego, czy eschatologicznej ery odnowy Izraela? Postać ta dokona rewolucyjnej przemiany życia mieszkańców Judy, działając w imieniu i mocą samego Boga.

1 Podstawą czytania Jezusa w nazareńskiej synagodze jest Iz 61,1-2, z którego usunięte są dwa stwierdzenia: „abym opatrywał złamane serca” oraz „i dzień pomsty naszego Boga, abym pocieszał wszystkich żałobników”. Za to pojawia się stwierdzenie z Iz 58,6: „abym odesłał zniewolonych wolnymi”. Zastosowany jest tekst Izajasza w wersji LXX: πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με, κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστείλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, κηρῦξαι ἐν ταῖς κυρίῳ δεκτόν (Duch Pana nade mną, Dlatego Mnie namaścił, abym zwiastował dobrą nowinę ubogim. Posłał Mnie, abym ogłosił więźniom wyzwolenie a niewidomym przejrzenie, abym odsyłał zniewolonych wolnymi, abym ogłosił rok przychylności Pańskiej, Łk 4,18-19).

1. PROROCTWO Iz 61,1-3 W JEGO KONTEKŚCIE HISTORYCZNO-LITERACKIM

Iz 61,1-3 przynależy do perykopy 61,1-11, która stanowi cały rozdział. O ile w Iz 60 głównym mówcą był sam Bóg, o tyle w Iz 61 mowę podejmuje tajemniczy prorok. Komentatorzy proponują różne strukturyzacje tego krótkiego rozdziału. Claus Westermann wyszczególnia dwie części: 1-3 oraz 4-11 (Westermann, 1969, s. 365-368). John Goldingay postrzega Iz 61 jako tekst liturgiczny, w którym wersety 1-9 stanowią wyrocznię, a 10-11 odpowiedź (Goldingay, 2014, s. 289). Cztery części odnotowuje Edward J. Young: 1-3; 4-6; 7-9; 10-11 (Young, 1972, s. 458-465). Marvey A. Sweeney widzi łączność mowy namaszczonego z Iz 61 z Iz 62, odnosząc całość to kontekstu świątynnego i misji najwyższego kapłana (Sweeney, 2016, s. 316-317)². Walter Brueggemann zauważa jednak, że tekst ten posiada ciekawą strukturę następujących po sobie słów proroka i Boga (Brueggemann, 1998, s. 212)³. W werse- tach 1-7 przemawia prorok⁴. Możemy tu wyszczególnić wersety 1-3, gdzie pojawia się wyznanie proroka, który ogłasza swoje namaszczenie przez Boga i posłanie do szczególnej misji (Westermann, 1969, s. 365; Young, 1972, s. 458; Smith, 2009, s. 632). Następnie prorok opowiada o przyszłych dziełach zbawienia – odbudowie kraju, pomyślności i nowej godności ludu Boga – kapłanów Pana (4-7). Dalej od- zywa się sam Bóg, który uroczysto ogłasza nowe przymierze i błogosławieństwo (8-9). Na końcu prorok ogłasza radość z powodu dzieł Boga, obrazując ją obrazami zaślubin i obfitych plonów (10-11) (Smith, 2009, s. 628-629).

Jest to poemat, który powstał po wygnaniu babilońskim i miał ogłosić nowy początek odnowy Izraela, Syjonu i przymierza z Bogiem (Sweeney, 2016, s. 233). Ta część *Księgi Izajasza* według klasycznych modeli i badań biblijnych należy do tak zwanego Trito-Izajasza, w którego skład wchodzi rozdziały 56-66 (Childs, 2001, s. 440; Blenkinsopp, 2008, s. 54-55; Ślawik, 2019, 51). O ile wcześniejsze rozdziały (Deutero-Izajasz) 40-55 obfitowały w orędzie pocieszenia i zachęty do powrotu z wy- gnania babilońskiego, wspominały perskiego króla Cyrusa, o tyle w ostatniej czę- ści księgi pojawiają się ponownie oskarżenia, problemy nierówności społecznej czy

2 „The formal structure of the anointed one's speech comprises five syntactically-discrete elements that proceed from an announcement of the anointed priest's commission in 61:1-9 through the anointed one's psalm of rejoicing in 61:10-11, his pledge to Jerusalem to enable her restoration in 62:1-7, the presentation of YHWH's oath in 62:8-9, and finally the announcement of Zion's restoration in 62:10-12. Insofar as the anointed one appears to be the high priest of the Jerusalem temple, chs. 61-62 constitute the high priest's speech that announces his commission by YHWH and his task to carry out the restoration of Jerusalem so that it might once again serve as the holy center of creation and all the world”.

3 „This first-person human agent speaks in verses 1-7 and verses 10-11. In the center of the chapter, however, there is an oracle that has Yahweh speak in the first person (vv. 8-9). The variation of speakers (human speaker – Yahweh – human speaker) indicates how intimately connected are Yahwistic resolve and human vocation”.

4 W 1QIs^a po 61,7 znajduje się odstęp (Goldingay, 2014, s. 289).

orędzia sądu. Zmienia się zatem kontekst historyczny i tematyczny przekazu. Nie ma już oczekiwania na powrót z wygnania, nie wspomina się postaci króla perskiego Cyrusa. Świątynia jest już niemal odbudowana, potrzeba ją jedynie wykończyć i ozdobić (por. Iz 60,13), natomiast mury Jerozolimy czekają wciąż na odbudowanie (por. 58,12; 60,10). Pojawia się między innymi problem relacji z cudzoziemcami (por. 56,1-7; 66,7-24), przemocy wobec słabszych i oskarżenia występnych (por. 57 – 58; 66,1-6), problem zachowywania szabatów (por. 58,13-14), kwestia przyszłego zbawienia (por. 57,14-21). Jest to obraz życia wspólnoty ludu Boga po wygnaniu i jej problemów (Knight, 1985, s. xii; Goldingay, 2014, s. 3). Paul D. Hanson zauważa, że Iz 56-66 przedstawia trudne lata odbudowy, nawiązujący do *Księgi Aggeusza* czas pełen napięć, wrogości, korupcji, kontrastujący z pełnymi radości zapowiedziami odnowy w Iz 40-55 (Hanson, 1995, s. 186)⁵.

Teksty te stanowią kontynuację wcześniejszych rozdziałów księgi w nowych okolicznościach życia Judejczyków, którzy pod władzą imperium Persji z pomocą Ezdrasza i Nehemiasza odbudowują po czasie wygnania babilońskiego swoją tożsamość, wciąż oczekując na realizację prorocत्व Deutero-Izajasza (Blenkinsopp, 2008, s. 44; Goldingay, 2014, s. 1; Hung, 2015, s. 135). Uczeń datuje powstanie tego zbioru na różny czas (od VI do III/II w. przed Chr) (Blenkinsopp, 2008, s. 27; Sweeney, 2016, s. 309). Mimo różnicy zdań egzegeci są zasadniczo zgodni, że najstarszy materiał w trzeciej części księgi znajduje się w rozdziałach 61-62 (Goldingay, 2014, s. 6). Mówiący w nich podmiot nosi cechy jednostkowej postaci, co najpełniej widać w 61,1-11 i 62,1-7 (Pikor, 2009, s. 323). Jednocześnie w strukturze literackiej Trito-Izajasza rozdziały te stanowią centralny punkt, wokół którego następnie, w sposób koncentryczny, zostały dodane następne, późniejsze teksty, które poszerzają różne koncepcje teologiczne nauczania Izajasza (Schmitt, 2005, s. 332; Hung, 2015, s. 136; Ślawik, 2019, 53-54). Joseph Blenkinsopp zauważa w Trito-Izajaszu strukturę piramidalną, którego szczyt stanowi właśnie 61,1-3, w którym to tekście prorocki autor uroczyście proklamuje swoją tożsamość i misję (Blenkinsopp, 2008, s. 61), podobnie ujmując tę strukturę John Goldingay, umieszczając w centralnym punkcie Iz 61,1-9 (Goldingay, 2014, s. 2).

Autorem zbioru Iz 56-66 może być jednostka, anonimowy prorok nazywany umownie Trito-Izajaszem, czy też wspólnota istniejąca po wygnaniu, w całości bądź też w jakiejś swojej części. Długie lata uważano, że autorem trzeciej części *Księgi*

5 „These eleven chapters complement the bleak picture painted by the prophet Haggai. They describe bitter enmity between rival groups in Judah. They make reference to civil and religious leaders who looked only after personal gain and to a court system riddled with corruption. They reflect a low level of community morale and a vindictive spirit that excluded the other nations of the world from any participation in God's plan save destruction. The contrast in tone between chapters 40-55 and chapters 56-66 is thus enormous”.

Izajasza był niewątpliwie uczeń Deutero-Izajasza (Sławik, 2019, s. 51). Jednocześnie uczeni zauważają różnice w stylu i literackich kompozycjach wypowiedzi między drugim i trzecim Izajaszem. Trito-Izajasz miał stanowić nie tyle kontynuację typowego profetyzmu, który polegał na przekazywaniu słowa JHWH, ile być aktualizacją spisanego już słowa (Sławik, 2019, s. 53). Brevard S. Childs widzi w nim profetycznego autora, który kontynuuje misję Deutero-Izajasza, przekazując prorocze świadectwo zamiarów Boga wobec powstałej po wygnaniu wspólnoty (Childs, 2001, s. 443-444). Próbuje się nawet widzieć w Iz 61 kontynuację Deutero-Izajaszowych pieśni Pańskiego Sługi (Iz 42,1-6; 49,1-6; 50,4-9; 52,13 – 53,12) jako „piątą pieśń” (Watts, 2005/25, s. 872; Kruger, 2002, s. 1555). Według Johna D. W. Wattsa autorem zarówno Deutero- jak i Trito-Izajasza miałby być syn Zorobabela, Meszullam (Watts, 2005/24, s. xlv)⁶. Marvey A. Sweeney sugeruje kapłańską tożsamość autora trzeciej części *Księgi Izajasza* (Sweeney, 2016, s. 316-317). Według Jakuba Sławika mógłby nim być profetyczny uczony w piśmie (Sławik, 2019, s. 105). Czy jednak autor/redaktor wyroczni prorockiej w 1 osobie odnosi się do siebie samego, czy pragnie ukazać i zapowiedzieć słuchaczom/czytelnikom kogoś innego? Analiza egzegetyczna Iz 61,1-3 pozwala dokonać próby identyfikacji tajemniczego proroka.

2. TEKST Iz 61,1-3⁷ I JEGO ANALIZA EGZEGETYCZNA

W wersetach 1-3 przemawia tajemnicza postać, człowiek, który jest upoważniony i zmotywowany do wykonywania głębokiej, przemieniającej pracy, dzieła JHWH w społeczności Jego ludu. Nie znamy tożsamości mówiącego. Można przypuszczać, że jest to postać, która posiada ogromny autorytet teologiczny, wystarczający, by w decydujący sposób przekształcić funkcjonowanie wyłaniającej się wspólnoty judaizmu. Postać posiada silne rysy prorockie (Blenkinsopp, 2008, s. 221).

6 „Combining these studies shows that the book of Isaiah depicts its author as Meshullam son of Zerubbabel, born and raised in Babylon, who went back to Jerusalem when Cyrus entered Babylon (48:16b), and was active in Jerusalem after his father's assassination there. He assembled prophetic stories about Isaiah son of Amoz (36:1–39:8; 7:1–14; 20:1–6). Perhaps working with other writers, he created the magnificent Vision of Isaiah. In it, he created a role for himself as a prophet using first-person dialogue through which he claimed particular credit for interpretations that recognized the Assyrian invasions as being YHWH's work of judgment (5:1–7; 6:1–13) against the whole land. He empathized with the sufferings of the peoples (21:1–17; 22:24; 24:16b). He identified himself with the Babylonian Golah, the people in exile, in failing to see and hear YHWH's call to be a servant (42:19b–21), but he also claimed the presence of YHWH's spirit (48:16b). He next appeared in Jerusalem to claim the place as YHWH's servant, but his claim was not well received (50:4–7). He took on the prophetic role of admonishing the people about their place in the new order (61:1–3c) and actively promoted the place of the renewed city (62:1, 6). He depicted himself as Israel's spokesman in one last prayer for YHWH to restore the people to the privileged position of children (63:7–64:11). He made cameo appearances in almost every act”.

7 Własne tłumaczenie tekstu hebrajskiego.

Inicjatorem podjętego tutaj ludzkiego powołania jest Bóg, który jest obecny, wzywa i autoryzuje to, co ma nastąpić. Postać wypowiada się w 1 osobie, mówi więc od siebie i o sobie. Mowa ta jest jednak efektem głębokiego działania Boga:

¹ Duch Pana JHWH nade mną,
ponieważ JHWH mnie namaścił,
abym zwiastował dobrą nowinę⁸ ubogim.
Posłał mnie, abym opatrywał złamane serca,
abym ogłosił więźniom wyzwolenie i związanym otwarcie.

² Abym ogłosił rok przychylności Pańskiej
i dzień pomsty naszego Boga, abym pocieszył wszystkich żałobników.

³ Abym dał opłakującym Syjon, abym dał im zawój zamiast popiołu⁹,
olej radości zamiast żałoby,
szatę pieśni chwały zamiast zgębionego ducha,
i będą oni nazwani dębami sprawiedliwości,
plantacją Pana, aby się wślawił.

Autoryzacja proroka dokonuje się na dwa sposoby. Po pierwsze, zostaje wymieniona obecność Ducha Pana, czyli w kontekście *Starego Testamentu* siła Boga, która daje zdolność do dokonania radykalnej nowości. Po drugie, pojawia się akt namaszczenia, który stanowi publiczny akt autoryzacji (Brueggemann, 1998, s. 213). Gdy pojawia się Duch Pana, od początku dziejów świata następują niezwykle zmiany. Duch unosi się nad wodami podczas stworzenia (por. Rdz 1,2), rozdziela wody eksodusu (por. Wj 14,21), opanowuje mocą i odwagą Dawida (por. 1 Sm 16,13), mówi przez jego natchnione słowa (por. 2 Sm 23,2), pobudza wygnańców do powrotu z Babilonu i odbudowy świątyni w Jerozolimie (por. Ezd 1,5). Obecność Ducha Pana wprowadza więc zawsze nowość w dzieje świata i ludu Boga.

Akt namaszczenia natomiast to przekazanie władzy i zadania. Był to wyraźny znak posłania do określonej misji. Tak było w przypadku arcykapłana (por. Wj 28,41; Lb 35,25), króla (por. 1 Sm 10,1; 15,1.17; 16,13; 1 Krl 1,39), czy też metaforycznego namaszczenia proroka (por. 1 Krl 19,16.19) (Westermann, 1969, s. 365-366; Lessing, 2014, s. 260). Namaszczenie Dawida łączyło się właśnie z obecnością Ducha: „Wziął więc Samuel róg z oliwą i namaścił go pośrodku jego braci. Od tego

⁸ Czasownik בָּשַׂר oznaczają zarówno „zwiastować dobrą nowinę”, jak i „zwiastować, zanieść wiadomość”.

⁹ W tym zdaniu w języku hebrajskim pojawia się powtórzenie (dwa orzeczenia), którego brak w LXX. BT zmienia czasownik שָׁם (dał, umieścił) na שָׂם (rozweselił). Tekst hebrajski poprzez powtórzenia zawiera tu paralelizm, który wzmacnia następujące dalej kontrastowe zestawienia oraz uwypukla adresatów słów proroka.

dnia duch Pański opanował Dawida” (1 Sm 16,13). Tajemnicze namaszczenie opisane w Iz 61,1 łączy się jednak najwyraźniej z Iz 42, pierwszą pieśnią Sługi Pańskiego (Childs, 2001, s. 502), z tą różnicą, że w przypadku Sługi sam Bóg ogłasza jego namaszczenie i posłanie: „zesłałem na niego mojego Ducha” (Iz 42,1) (Westermann, 1969, s. 365; Emmerson, 1996, s. 75). W Iz 61,1 ogłasza to sam prorok, podobnie jak w Mi 3,8: „pełen jestem Ducha Pańskiego, sprawiedliwości i męstwa, by ogłaszać Jakubowi jego występki, Izraelowi – grzech jego”. Duch Pana spocznie również na „odrośli” – Mesjaszu Dawidowym: „Wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Duch Pana” (Iz 11,2) (Watts, 2005/25, s.872; Slawik, 2019, s. 61). Izajasz uwypukla też rolę Cyrusa. W Iz 45,1 Bóg mówi o perskim królu jako o „swoim namaszczoneym”, a w 44,28 nazywa go pasterzem, który wypełnia wolę Boga i zezwala na odbudowę świątyni. Jest on, podobnie jak mesjański potomek Dawidowy z Iz 11,2 swoistą paralelę do „namaszczonego” z Iz 61,1 (Watts, 2005/25, s. 872; Kruger, 2002, s. 1561; Hung, 2015, s. 136).

W Iz 61,1 sam prorok ogłasza obecność Ducha. Tego rodzaju deklaracje wskazują na samoświadomość proroka co do swojej tożsamości oraz zleconego przez Boga zadania. Nie jest to jednak opis powołania, który można znaleźć w Iz 6; Jr 1, ale bardzo osobiste zobrazowanie jego efektu (Childs, 2001, s. 503). Terminy i obrazy obecne na samym początku tekstu wskazują, iż mamy tu do czynienia z tajemniczą postacią, która łączy w sobie cechy różnych bohaterów: proroków, Dawida, Sługi Pańskiego, mesjańskiego króla, Cyrusa. O darze i obecności Ducha wspomina *Księga Izajasza* w różnych miejscach, oprócz potomka Jessego (11,2) i Sługi Pańskiego (42,1) Duch jest wylany na plemię Jakuba (44,2b-3), posłany przez Boga otrzymuje Ducha (48,16), Duch Pana jest nad Jakubem (59,21) (Childs, 2001, s. 503). Jednocześnie nie można zapominać, że dar Ducha Bożego identyfikowany z wyjątkowymi postaciami historii miał według proroctwa Joela stać się udziałem całego ludu Izraela: mężczyzn i kobiet, starców i dzieci, niewolników i wolnych. Wylanie Ducha można tu rozumieć jako zapowiedź powszechnego wylania i namaszczenia Duchem Świętym, które miało nastąpić w czasach eschatologicznych (por. Jl 3,1-2). Jednak w *Starym Testamencie* Duch Pana opanowywał człowieka niejako „od zewnątrz”, uzdalniając go do Bożych dzieł, jakkolwiek grzeszna natura ludzka wciąż stawiała opór Duchowi Pana. Stąd żaden bohater historii biblijnej nie mógł dokonać skutecznej przemiany historii. Gary V. Smith zauważa, że prorocki bohater Iz 61 nie może być żadną znaną postacią z wcześniejszej historii ani autorem ostatnich rozdziałów *Księgi Izajasza*. Odnowa, którą zapowiada, stanowi obraz działania Boga, które dokona się w eschatologii, którą opisują rozdziały Iz 60-62 (Smith, 2009, s. 631). Dlatego poszczególne opisy namaszczenia Duchem będą zapowiedzią ostatecznego wejścia Boga w świat i historię człowieka oraz Jego przemieniającego działania (Knight, 1985, s. 50-51).

Obecność Ducha, namaszczenie stanowią wstęp do posłania, istotnego elementu powołania bohaterów biblijnych. Prorok jest posłany do konkretnych zadań, które przejawiają się w działaniu. Pierwszym działaniem jest zwiastowanie dobrej nowiny. Użyty tu czasownik¹⁰ odwołuje nas wyraźnie do początków Deutero-Izajasza, gdzie proklamuje się dobra nowinę o wyjściu z wygnania i powrocie do Judy (por. Iz 40,9; 2x). Skoro jednak wygnanie zakończyło się i lud powrócił z wygnania, czy znów trzeba ogłaszać dobrą nowinę? Być może jednak w zapowiedzi Deutero-Izajasza nie chodziło tylko o to, by wrócić i żyć pomyślnie na swojej ziemi. W radosnej zapowiedzi Bóg został przedstawiony jako troskliwy pasterz, który prowadzi swój lud (Iz 40,10-11). A zatem dobra nowina polega na tym, że lud będzie w końcu szedł za Bogiem, swoim jedynym pasterzem. Zwiastowanie dobrej nowiny pojawia się dalej w *Księdze Izajasza* (w sumie występuje 7 razy): na Syjon przybywa głosiciel dobrej nowiny (41,27; 52,7 2x), do Jerozolimy przyniosą dobrą nowinę głosiciele z daleka (60,6). Dobra nowina zostaje ogłoszona ubogim, co oznacza ludzi udręczonych różnymi brakami i cierpieniami, upokorzonych. Ale przede wszystkim są to ci, którzy oczekują interwencji Boga, sprawiedliwości i zbawienia eschatologicznego królestwa (Lessing, 2014, s. 260). Jest to więc ogłoszenie początku „nowej ery”, królowania Boga (Smith, 2009, s. 634). Tajemniczy prorok w Iz 61,1 będzie więc w pierwszym rzędzie działał przez słowo, ogłaszanie dobrej nowiny, oczekiwanej zbawczej interwencji Boga na rzecz ubogich. Jest to misja prorocka (Sławik, 2019, s. 61). Następnie pojawiają się dalsze czynności wchodzące w skład jego posłannictwa. Prorok jest posłany przez Boga, który go namaścił i autoryzował. Jego głoszenie i działanie nie jest jego inicjatywą. Wszystko co czyni, czyni w imię posyłającego, którego reprezentuje.

Wersety 1-2 podają szereg czynności proroka, które są przedstawione w taki sposób, aby móc pasować do wszelkich sytuacji ludzkich cierpień i braków (Smith, 2009, s. 634). Pierwsza czynność to opatrywanie złamanego serca. Użyty tu czasownik **בָּשַׁר** w koniugacji piel występuje w *Biblii Hebrajskiej* siedem razy i oznacza opatrywanie, przewiązywanie czy bandażowanie. Co ciekawe, podmiotem działania w sześciu tekstach jest sam Bóg, który opatruje rany człowieka, ludu (Iz 30,26; 60,1; Ez 34,16; Oz 6,1; Hi 5,18), a siódmy opisuje, że choć tego nie uczynił człowiek (Ez 34,4), uczyni to ostatecznie Bóg (Ez 34,16). Przedmiotem działania Boga są „złamane serca”. Czasownik **שָׁבַר** w stronie biernej (koniugacja nifal) oznacza skruszonych, złamanych na sercu, na duchu, na różne sposoby upokorzonych i prześladowanych. Jest to sytuacja, w której człowiek pozostaje bezradny, pasywny w swoim zranieniu. W takim znaczeniu pojawia się w tekstach: Ps 51,19 (2x); Ps 147,3;

10 Czasownik **בָּשַׁר** (piel: zwiastować dobrą nowinę), w LXX oddaje to czasownik **εὐαγγελίζω** (ewangelizować).

Iz 61,1 oraz Jr 23,9. A zatem to sam Bóg jest ostatecznie uzdrowicielem swojego ludu, a dzieło posłanego będzie dziełem samego Boga.

Drugą czynnością jest ogłaszanie wyzwolenia więźniom. Uwięzionym prorok ogłasza uwolnienie. Hebrajskie słowo קָרַר „uwolnienie, odpuszczenie, przebaczenie” oznaczało pierwotnie uwolnienie z osobistej niewoli. W tekście Kpł 25,10 ogłasza ono rok jubileuszowy, mówi o uwolnieniu z obcych rąk posiadłości gruntowej. Na mocy tego przepisu każdy otrzymywał z powrotem to, co przedtem posiadał, a co utracił przez sprzedaż za długi. Niewolnicy otrzymywali wolność. W roku jubileuszowym każdy mógł więc powrócić do swojej własności (Watts, 2005/25, s. 873). Kiedy król darował ziemię swoim sługom, to była ona ich własnością „aż do roku uwolnienia” (עַד־שְׁנַת הַקָּרָר), a potem znów miała wrócić do króla (por. Ez 46,17). W roku jubileuszowym obowiązywały także przepisy dotyczące odpoczynku ziemi. Są one identyczne z tymi, które określały zasady odpoczynku ziemi w roku szabatowym. Człowiek miał przypomnieć sobie fundamentalną prawdę, że wszystko należy do Boga. Nie wiadomo jednak, czy były to tylko projekty na przyszłe czasy mesjańskie i czy kiedykolwiek w biblijnym Izraelu taki rok jubileuszowy z jego wymogami miał miejsce. Jest to raczej zapis idealnej, wręcz utopijnej rzeczywistości, która miała stanowić swoisty „powrót do raj”, do pierwotnej wolności i doskonałości. Walter Brueggemann łączy zapowiedź Izajaszowego wyzwolenia z sytuacją zależności i nędzy po powrocie z wyganiania babilońskiego, opisanych w Ne 5. Lamentujący i zubożały lud dopomina się pomocy od bogatszych właścicieli i otrzymuje darowanie długów (Brueggemann, 1998, s. 225). Termin קָרַר oznacza też ptaka – jaskółkę, co wyraża ideę zwiastuna, początku nowej rzeczywistości (Knight, 1985, s. 54).

Trzecia czynność również kieruje się do uwięzionych, a dosłownie do zamkniętych w kajdanach, więźniów (אֲסֻרִים), którzy byli zmuszani do wykonywania prac przymusowych. Zostaje im ogłoszone „otwarcie”. Termin ten opisuje na przykład król Sedecjasza, który zakuty w podwójne kajdany z brązu został uprowadzony do Babilonu (por. Jr 52,11), lub królów „zakutych w kajdany” w Ps 149,8. Podobnie prorok Jeremiasz skuty łańcuchami znajdował się w obozie w Rama (por. Jr 40,1). Uwolnienie zamkniętych, skutych w kajdanach to zadanie sługi Pańskiego opisane w drugiej pieśni. Jest on posłany, aby „rzec więźniom – wyjdźcie!” (Iz 49,9). Amnestia, uwalnianie więźniów łączyły się również z początkiem panowania nowego władcy. Według 2 Krl 25,27 król babiloński Ewil Merodach w pierwszym roku swego panowania ułaskawił uwięzionego króla Judy, Jojakina. Być może inauguracja nowej władzy wiązała się z jakimś szczególnym „jubileuszem”, rokiem łaski (Knight, 1985, s. 52). Król perski Cyrus wydaje słynny dekret uwalniający wygnańców około 50 lat po ich uprowadzeniu. Według Ps 146,7 to Pan uwalnia więźniów.

W syntagmie użytej w Iz 61,1 więźniowie w kajdanach zostają dosłownie „otwarcy”. Co ciekawe, użyty tu czasownik oznacza najczęściej otwieranie oczu (por. np.: 2 Krl 6,17,20; 2 Krl 19,16; Hi 27,19; Iz 37,17; Dn 9,18). Inny niż zazwyczaj zapis tego czasownika, wzmacniający jego znaczenie („otworzyć szeroko”) spowodował, iż grecka wersja Iz 61,1 przetłumaczyła to właśnie jako „niewidomym przejrzenie” (τυφλοῖς ἀνάβλεπιν) (Lessing, 2014, s. 262-263)¹¹. Otwarcie oczu niewidomym jest to jednocześnie czynność Sługi Pańskiego (Iz 42,7) i samego Boga (Ps 146,8), co dokona się w czasach mesjańskich (por. Iz 35,5).

Czwarta czynność proroka według Iz 61,2 to ogłaszanie roku łaski Pana. Oznacza to, że jest to czas, który szczególnie przynależy do Boga, w tym czasie On szczególnie objawia swoje działanie. Podobna idea pojawia się w pierwszej pieśni sługi Pańskiego: „To mówi Pan: »W czas łaski wysłucham ciebie i w dniu zbawienia przyjdę ci z pomocą«” (Iz 49,8). Rok łaski oznacza łaskawość Boga wobec swego ludu i przejawia się w przyjęciu, akceptacji tego ludu.

Piąta czynność precyzuje czwartą. Czas łaski miał być także czasem odpłaty. Zostanie ogłoszony „dzień pomsty naszego Boga”. Jest to działanie na zasadzie procesu i wyroku sądowego, w którym skrzywdzony otrzymuje rekompensatę (por. Iz 34,8). Bóg występuje przeciwko złu, zatrzymuje je. Ta pomsta jest jednak przede wszystkim rozumiana w kluczu tak zwanego „Dnia Pańskiego”, w którym Bóg miał objawić moc swojej sprawiedliwości i sąd zarówno wobec Izraela, jak i jego sąsiadów (por. Iz 2,12; 13,6; Jl 2,1). Claus Westermann próbuje interpretować zapowiadaną pomstę jako pozytywny akt odnowienia Izraela (Westermann, 1969, s. 367). Joseph Blenkinsopp oponuje jednak wobec takiej interpretacji, uważając, iż obecna w *Starym Testamencie* idea pomsty na wrogach Izraela stanowi oczekiwany element scenariusza końca czasów (Blenkinsopp, 2008, s. 225). Niewątpliwie takie były oczekiwania zgnębionego i udręczonego ludu. W samej *Księdze Izajasza* pojawia się jednak rozumienie „pomsty” jako „wykupu” dokonanego przez Boga: „Ponieważ dzień pomsty był w moim sercu i rok wykupu nadszedł” (Iz 63,4). W paralelnym zestawieniu „dzień pomsty” Boga przedstawia się jako „odkupienie” (יְדִיעָה), działania Boga jako „goela”, odkupiciela swojego udręczonego ludu (Knight, 1985, s. 56; Lessing, 2014, s. 264-265). Nie sposób też nie zauważyć, że łaskawość i akceptacja rozciągają się na rok, a pomsta trwa jedynie dzień (Goldingay, 2014, s. 302; Lessing, 2014, s. 264). Pomsta w *Księdze Izajasza* mogłaby się odnosić do wrogiego

¹¹ „Apparently תִּקֵּץ is a bound (construct) form of the Qal infinitive construct. It is joined with *maqṣeph* (ִ) to a word (תִּקֵּץ) that seems to be a reduplication of the last two consonants of the regular form of the infinitive construct, תִּקֵּץ, but written plene, hence תִּקֵּץ (instead of תִּקֵּץ-). Some have suggested that תִּקֵּץ arose by scribal error as dittography from תִּקֵּץ, but the harder text in the MT is more likely original. LXX Is 61:1 renders the phrase as καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεπιν, »and to the blind recovery of sight,« and Lk 4:18 quotes the LXX”.

Edomu, który uczestniczył w niszczeniu Jerozolimy wraz z Babilończykami. Lud Izraela zawsze oczekiwał interwencji odpłaty wobec swoich wrogów i niszczycieli.

Szóstą czynnością proroka w Iz 61,2 jest „pocieszanie wszystkich żałobników”. Pocieszenia doznają tu ci ludzie, którzy według użytego terminu (אֲרָלִים) przeżywają żałobę. Żałoba oznacza tu utratę bliskich, własnej ziemi, świątyni, monarchii. To było doświadczenie wygnańców w Babilonie. W kontekście Trito-Izajasza Judejczycy powrócili już z wygnania. A zatem ich żałoba może oznaczać czas pokuty, postu, w którym wspominają tamte tragiczne wydarzenia. Jest to swoista liturgia pokutna. Żałoba oznacza rzeczywistość jakiegokolwiek głębokiej straty czy smutku. Prorok zapowiada, że czas smutku skończy się, bo zostaną pocieszeni. Może to być pocieszenie poprzez słowa (por. Rdz 50,21), poprzez czyny pomocy (por. 42,11) czy nawet milczenie (por. Hi 2,11) (Sławik, 2019, s. 68). Ale pełna pociecha jest dziełem samego Boga, który przez usta Izajasza składa ludowi obietnicę: „Jak kogoś pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę; w Jerozolimie zostaniecie pocieszeni” (Iz 66,13; por 66,10). Prorok ogłasza więc, iż zostaną zakończone problemy wynikające z wygnania, destrukcji Królestwa Judy. Widoczny jest tu dar powszechnej wolności ciała i ducha, którą Pan przygotował dla swojego ludu przez swojego sługę.

Iz 61,3a podaje precyzyjny powód żałoby i smutku – jest nim Syjon. Opłakiwanie Syjonu dotyczy wszystkich bolesnych doświadczeń Jerozolimy i jej mieszkańców. Miasto i świątynia zostały zniszczone, elity wywiezione na wygnanie, wielu zabitych czy poległych w walce. Zrujnowanie Syjonu posiada również wymiar duchowy. Dotyczy rzeczywistości przymierza i związanej z nim Bożej opieki, błogosławieństwa dla dynastii i całego ludu. Wydaje się, że wszystko to leżało w gruzach. Werset 3 stanowi swoiste podsumowanie, które budują silne kontrasty zbudowane za pomocą użytego trzy razy terminu זָמַח (zamiast), ukazując, na czym polega pocieszenie (Westermann, 1969, s. 369). Zamiast popiołu, który był znakiem uniżenia, postu, pokuty (por. Iz 58,5; Jon 3,6), pojawia się zawój – ozdobne nakrycie głowy, które nie mogło być używane w czasie żałoby (por. Ez 24,17). Zawój pojawia się natomiast w kontekście zaślubin jako diadem bogatych kobiet czy oblubieńca (por. Iz 3,20; 61,10) bądź nakrycie głowy kapłanów (por. Wj 36,35; Ez 44,18). Założenie zawoju oznacza więc koniec żałoby i radosne świętowanie (Goldingay, 2014; s. 304; Sławik, 2019, s. 69). Zamiast żałoby pojawi się olej radości, w ten sposób autor nawiązuje do radości języka psalmów (por. Ps 45,8; 23,5; 133,2) (Childs, 2001, s. 506; Goldingay, 2014, s. 506). Oliwa to jeden z ważniejszych produktów Izraela, pożytkowana jako pokarm, lekarstwo, materiał do podtrzymywania światła lampy, kosmetyk czy produkt leczniczy. Kojarzy się więc z sytością, obfitością, radością, światłem i pięknym zapachem perfum (por. Pnp 1,3; 4,10) (Sławik, 2019, s. 70). Namaszczenia dokonywano również za pomocą oliwy. A zatem obraz ten może ozna-

czać potwierdzenie wybrania i przymierza ludu Pana. To namaszczenie przyniesie wszystkim radość. Oprócz uroczystego nakrycia głowy pojawi się szata pieśni chwały, która zastąpi zgnębnionego ducha. Szata ta ma wyrażać sytuację człowieka, który już nie będzie przygnębiony żałobą, ale będzie radośnie wielbił Pana swoją pieśnią. Ci, którzy żyją w smutku, są zniechęceni, zdruzgotani, zostaną ostatecznie pocieszeni, ich los zostanie diametralnie zmieniony. Zostaje to opisane przez zmianę zewnętrznej rzeczywistości, zachowania i wyglądu osoby (Smith, 2009, s. 636).

Konkluzja w 61,3b metaforycznie przedstawia adresatów zbawienia jako „dęby sprawiedliwości”. Termin *לֵךְ* można przetłumaczyć jako „dąb, terebint”, ale też „siłacz”, „przywódca”, „baran”. Tłumaczenie „dęby” sugeruje paralelny termin roślinny „plantacja”, który pojawia się w tym samym wersecie (Goldingay, 2014, s. 306). Oba terminy stanowią obraz życia, nowości, która zwycięża ból żałoby oraz wynika z Bożego działania. Wcześniejsza słabość i ruina zostają zastąpione mocą. Jednak dokonuje się to stopniowo, powoli, tak jak kiełkowanie i wzrost roślin, które po czasie stają się mocnymi drzewami (Childs, 2001, s. 506). Początek *Księgi Izajasza* porównywał lud Boży do dębu ze zwiedłymi liśćmi (por. Iz 1,30), zbawcze dzieło Boga całkowicie go odnowi i umocni (Brueggemann, 1998, s. 215)¹². Odnowienie ludu i odzyskanej ziemi będzie dziełem potęgi Pana i objawieniem się Jego chwały (por. Iz 60,21). Bóg sprawia, że Jego lud na nowo zakorzeni się w Jego miłości, jak mocny dąb (Knight, 1985, s. 56). Sprawiedliwość, która określa dęby, jest zbawczym dziełem Boga i istotnym przymiotem Sługi Pańskiego. Zostaje on wezwany dla sprawiedliwości (por. 42,6), Bóg również jemu czyni sprawiedliwość (por. 50,8), a sprawiedliwy Sługa usprawiedliwi wielu (por. 53,11) (Watts, 2005/25, s. 675). Sprawiedliwość Boga wobec Izraela dokona się zatem poprzez misję Jego Sługi.

Celem misji proroka jest zatem pocieszenie i obudzenie nadziei na lepszą przyszłość, przygotowanie atmosfery radości z odnowienia. Odnowa narodu stanowi sedno orędzia Deutero-Izajasza. Tymczasem wygnańcy powrócili do swojej ziemi, ale odnowa i przemiana są ciągle nie zrealizowane. Rodzi się jednocześnie pytanie, jak rozumieć wyzwolenie, uwolnienie, otwarcie czy pocieszenie. Czy jest to działanie rozumiane jedynie dosłownie, dotyczące ludzi doświadczających materialnych braków, zależności i niewoli? A może chodzi tu o ich metaforyczne rozumienie, takie, które dotyczy raczej duchowego stanu człowieka? Dlatego w orędziu Trito-Izajasza pojawia się prorok, który w imieniu Boga ogłosił wypełnienie tych za-

12 „They will be »oaks«, an image of sturdiness, durability, and resilience. The term is likely connected to the same term in 1:30, where the failed Zion of preexilic Isaiah is an oak that withers and is without strength or vitality. When seen in relation to 1:30, the image is of radical restoration to full strength. As a consequence of such restoration, the emerging community that benefits from the gospel of jubilee will have the capacity and resolve to rebuild, restore, and repair the ruins of Jerusalem”.

powieździ. Potrzeba było, aby lud poddał się Bożemu prowadzeniu, aby doświadczyć przemiany i odnowy. Jednak tak się nie stało, bo lud ciągle powracał do dawnych grzechów, udaremniając wypełnienie obietnicy.

3. PODSUMOWANIE

Tajemniczy prorok zapowiada odnowę, która dokona się dzięki Bożemu Duchowi i postaniu przez Boga. Zapowiedź ta wpisuje się w długi ciąg wcześniejszych obietnic zbawienia Izraela, które na płaszczyźnie *Starego Testamentu* wciąż oczekują na ostateczną realizację. W związku z tym tekst ten pozostawia wiele pytań.

Perykopa uwypukla obecność Ducha Bożego i jego namaszczenie, który działa poprzez ludzkiego pośrednika. W ten sposób Izajaszowa postać przejawia podobieństwo do arcykapłana, Dawida, mesjańskiego króla – potomka Jessego, czy Sługi Pańskiego. Późniejsza tradycja interpretacji żydowskiej, zapisana w targumach, widziała w tajemniczej postaci z Iz 61 proroka, który działa poprzez Boże słowo: „Prorok mówi: duch proroctwa wychodzący od Pana Boga spoczął na mnie, bo Pan mnie namaścił, abym głosił dobrą nowinę ubogim” (Iz 61,1Targum). A zatem jest to pośrednik, który jest aktywny dzięki słowu Boga i w ten sposób postrzegano postać z Iz 61 wiele wieków po spisaniu tych słów. Tajemnicza postać, która zwiastuje dobrą nowinę, posiada zatem silny rys prorocki.

Poszczególne zadania proroka wykonywane na korzyść ubogich, zranionych, uwięzionych i zniewolonych identyfikują proroka zarówno z władcą nowej epoki, Sługą Pańskim, jak i z działaniem samego Boga. W przywołanych tekstach biblijnych to właśnie sam Bóg zapowiedział skuteczną przemianę historii swojego ludu, wyzwolenie, uleczenie, pomstę czyli wymierzenie sprawiedliwości, akceptację i przyjęcie oraz ostateczne pocieszenie. Pojawia się również szerszy wymiar tych obietnic, wykraczający poza granice etnicznego Izraela.

Proroctwo odnowy obecne u Trito-Izajasza 61,1-3 stanowi jedno z ostatnich takich obietnic obecnych w historii pierwszego przymierza. Patrząc na nie w kontekście perykopy 61,1-11, zauważa się, że głos proroka przeplata się z głosem samego Boga, od którego pochodzi obietnica zbawienia. Odnowa ma doprowadzić do zawarcia nowego przymierza, które zostało opisane za pomocą metafory zaślubin (por. 61,10). Patrząc na to proroctwo w kontekście Trito-Izajasza, nie sposób nie zauważyć dynamiki poszerzenia idei ludu Bożego. O ile w najstarszych fragmentach tej części *Księgi Izajasza* (Iz 61) obce narody mają służyć ludowi Pana (por. 61,6), o tyle w później powstałych rozdziałach księgi (początek i koniec Trito-Izajasza) będą stanowić adresatów Bożych obietnic, dopuszczonych do wspólnoty kultu („Dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów”, Iz

56,7; „Przybędę, by zebrać wszystkie narody i języki; przyjdą i ujrzą moją chwałę”, Iz 66,18). A zatem ostateczna odnowa zapowiadana w 61,1-3 przekracza historyczny czas proroka działającego po wygnaniu.

Rodzi się jednocześnie pytanie, jak rozumieć wyzwolenie, uwolnienie, otwarcie czy pocieszenie. Czy jest działanie rozumiane jedynie dosłownie, dotyczące ludzi doświadczających materialnych braków, zależności i niewoli? A może chodzi tu o ich metaforyczne rozumienie, takie, które dotyczy raczej duchowego stanu człowieka?

Duch Pana uzdolni proroka do misji, którą będzie głoszenie dobrej nowiny ubogim, pocieszanie smutnych, opatrywanie ran serc, wyzwolenie więźniów. Opisane czynności przedstawiają jednak najpełniej działanie samego Boga. Stąd też tożsamość mówiącej postaci, która łączy w sobie cechy proroka, Sługi Pańskiego, namaszczonego króla – mesjasza, a jednocześnie podejmuje dzieła, które ostatecznie i definitywnie mógł zrealizować jedynie Pan Bóg Izraela. W taki właśnie sposób odczytał to proroctwo ewangelista Łukasz – to w Jezusie wypełniła się obietnica ostatecznej odnowy człowieka, której dokonał potomek Dawida, Mesjasz, doskonały Sługa Pana i jednocześnie Syn Boży.

Bibliografia:

- Blenkinsopp, J. (2008). *Isaiah 56 – 66: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven, CT – London: Yale University Press.
- Brueggemann, W. (1998). *Isaiah 40 – 66*. Westminster: John Knox Press.
- Childs, B. S. (2001). *Isaiah: A Commentary*. Westminster: John Knox Press.
- Emmerson, G. I. (1996). *Isaiah 56 – 66*. New York, NY – London: T & T Clark.
- Goldingay, J. (2014) *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56 – 66*. Bloomsbury: G.I. Davies & C.M. Tuckett, Eds.
- Hanson, P. D. (1995). *Isaiah 40 – 66*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Hung, H. (2015). The Kingship Motif in Isaiah 61:1-3. W: K. Spronk, H. Barstad (red.), *Torah and Tradition: Papers Read at the Sixteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap*. Old Testament Studies 70 (s. 135-149). Edinburgh: Brill 2015.
- Knight, G. A. F. (1985). *The New Israel: A Commentary on the Book of Isaiah 56 – 66*. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Hansel Press.
- Kruger, H. A. J. (2002). Isaiah 61:1-3(4-9)10-11. Transferor of privileges , an “identikit” of the Servant of the Lord?. *HTS* 4 (58) 1555-1576.

- Lessing, R. R. (2014). *Isaiah 56 – 66*. St. Louis, MO: Concordia Publishing House.
- Pikor, W. (2009). *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*. *Studia Biblica Lublinensia* 4. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Schmitt, H. C. (2005). *Arbeitsbuch zum Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Smith, G. (2009). *Isaiah 40 – 66*. Nashville, TN: B&H Academic Publishers.
- Ślawik, J. (2019). Egzegeza Księgi Izajasza 61,1-11. Historia redakcji i pytanie o tożsamość proroka zwanego Tritoizajaszem. *Cottectanea Theologica* 89 (2019) 2, 51-107.
- Sweeney, M. A. (2016). *Isaiah 40 – 66*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Watts, J. D. W. (2005). *Isaiah 1 – 33. World Biblical Commentary* 24. Dallas, TX: Word Incorporated.
- Watts, J. D. W. (2005). *Isaiah 33 – 66. World Biblical Commentary* 25. Dallas, TX: Word Incorporated.
- Westermann, C. (1969). *Isaiah 40 – 66: A Commentary*. Philadelphia, PA: The Westminster Press.
- Whybray, R. N. (1995). *The Second Isaiah*. New York, NY – London: T & T Clark.
- Young, E. (1972). *The Book of Isaiah. Chapters 40 – 66*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

“THE SPIRIT OF THE LORD JHWH IS UPON ME”. THE IDENTITY OF THE PROPHET IN IS 61:1-3

SUMMARY

The historical-literary analysis of the Book of Isaiah suggests that Isaiah 61 is the oldest chapter of the last part of the Book of Isaiah, known as Trito-Isaiah (56-66). There are messages from the Babylonian exile that portray the post-exile Jewish community. There is disappointment and at the same time anticipation of the realization of earlier prophecies of restoration. In Isa 61: 1-3 there is a confession of a mysterious figure sent by God. The hero, anointed with the Spirit of the Lord, heralds a radical renewal of Israel. The exegetical analysis of the prophet's individual tasks allows him to be identified with various heroes of the biblical story (David, the Messiah, the Servant of the Lord). At the same time, these activities were most often attributed to God Himself. The eschatological renewal of Israel, which God will accomplish, will also extend to other nations.

Article submitted: 08.07.2022; accepted: 28.07.2022.

Słowa kluczowe: Marta, Jezus, psalm, lamentacja, spowiedź, wiara, objawienie, obietnica, wiedzieć, wierzyć

Keywords: Martha, Jesus, Psalm, Lament, Confession, Faith, Revelation, Promise, Knowing, Believing

Richard Francis D'Souza OCD

PONTIFICAL THEOLOGICAL FACULTY

AND PONTIFICAL INSTITUTE OF SPIRITUALITY TERESIANUM, ROME, ITALY

ORCID: 0000-0003-0858-5640

MARTHA'S DIALOGUE WITH JESUS (JOHN 11,21-27) IN LIGHT OF THE PSALMS OF LAMENT

Martha's dialogue with Jesus is at the heart of the sign of raising Lazarus to life in John's gospel (Jn 11,1-54). Although Martha begins with a complaint about the absence of the Lord (11,21), she ends with a profound confession of faith in Jesus as the Messiah and the Son of the God (11,27). While it anticipates and explains the significance of the sign that Jesus is about to accomplish¹, the dialogue also prefigures the evangelist's purpose of writing the gospel (cf. 20,31). G. O'Day (2013, pp. 498-500) is the first Johannine scholar to analyse the structure of the dialogue between Martha and Jesus (11,21-27) in line with the psalms of lament. In this paper firstly we will study the structure of the dialogue between Martha and Jesus as proposed by O'Day and then give its theological interpretation.

1 The evangelist generally describes the sign first, followed by the discourse that interprets the sign (cf. Jn 5,1-47; 6,4-14.26-71). In the healing of the blindman, the sign is interspersed with the discourse before and after (cf. 9,1-41). In the case of the sign of raising Lazarus, however, the pattern is reversed wherein the discourse precedes the sign (D'Souza, 2021, p. 135).

1. STRUCTURE OF THE DIALOGUE BETWEEN MARTHA AND JESUS

1.1 Exposition of the Structure Proposed by O'Day

O'Day analyzes the structure of Martha's dialogue with Jesus in line with the general structure of the psalms of lament² as proposed by C. Westermann (1965, p. 64) in which the petitioner begins with a plea that gives way to praise in the course of the psalm. Westermann enlists the constituent parts of an individual lament psalm as: address – lament – confession of trust/assurance of being heard – petition, and vow of praise³. O'Day (2013, p. 498) sees a similar structure in Martha's dialogue with Jesus which moves from complaint (v. 3) and petition (v. 21) to confidence (v. 24) and confession (v. 26) in comparison with Psalm 13⁴. Accordingly, O'Day (2013, p. 498) proposes the structure with two parts that moves from plea to praise. The plea section begins with the direct address to God ("Lord", Jn 11,3,21) which corresponds to the psalmist's address to God ("How long, O Lord", Ps 13,1). It is followed by a complaint ("Lazarus is ill", Jn 11,3; "if you had been here" Jn 11,21) that corresponds to the psalmist's complaint ("must I bear pain in my soul", Ps 13,1-2). The complaint gives way to petition ("but even now", Jn 11,22) that corresponds to the psalmist's petition to God ("Consider and answer me, O Lord my God", Ps 13:3). The petition is strengthened by the motivation ("Whatever you ask, God will give you", Jn 11,22), which is also expressed by the psalmist ("lest my enemy", Ps 13,4). Based on this structure, O'Day insists that Martha's words contain the basic elements of the lament prayer. Just as the psalmist can simultaneously complain about God's absence and ask for God's intervention, so also Martha, while she complains about the absence of the Lord, seeks his intervention. O'Day goes on to prove that the second part of Martha's conversation with Jesus also mirrors the praise section of the lament psalm. She sees a double ending in Martha's lament that contain two distinct words of assurance from Jesus, namely about her brother ("your brother will rise", Jn 11,23) and about himself ("I am the resurrection and the life ... do you believe this?", Jn 11,25-26). Martha responds affirmatively to both ("I know my brother will rise in the resurrection on the last day", Jn 11,24; "Yes,

2 W. Brueggemann (1995, p. 105) defines psalms of lament as a complaint which makes the shrill insistence that: (1) the things are not right in the present arrangement; (2) they need not stay this way but can be changed; (3) the speaker will not accept them in this way, for it is intolerable; and (4) therefore, it is God's obligation to change things.

3 A. Weiser (1962, p. 67) lists the constituent parts of the structure of both community and individual laments as: invocation – lamentation – supplication – motivation, and vow. However, scholars generally maintain that it is only a basic structure which never becomes stereotyped, but depending on an individual psalm there could be variations.

4 O'Day follows the numbering of the psalms according to the Masoretic Text (MT) but in the Septuagint (LXX) it is Psalm 12.

Lord, I believed that you are the Messiah, the Son of God, and the one coming into the world", v. 27). This twofold response is in consonance with the praise of the psalmist ("I trusted in your steadfast love ... I will sing to the Lord", Ps 13,5-6). O'Day (2013, p. 499) contends that the abrupt shift in tone is typical of the lament psalm and is normally explained by reference to the psalms as hymns in Israel's liturgy. In the context of the liturgy, a word of assurance may have been spoken that reminded the psalmist of God's promises, enabling the psalmist to end with praise. Therefore, Martha, like the psalmist, moves from plea to praise, grounded in the assuring presence of God.

One of the difficulties which is clearly visible is that O'Day (2013, p. 498) includes the initial message sent by the sisters, "Lord the one whom you love is ill" (Jn 11,3), as part of the lament. Accordingly, she sees a direct double address to Jesus ("Lord") followed by the complaint ("the one whom you love is ill"). However, the message sent by the sisters cannot be part of the lament section as the basic elements of the lament, since address and complaint are already contained in Martha's dialogue with Jesus (cf. Jn 11,21). Moreover, the proposal cannot be accepted for the following reasons: (1) while there is a direct address to Jesus, which is normal in the case of psalms of lament (cf. LXX: Ps. 6,2; 12,2; 73,1), this cannot be a reason to include it as a part of the lament. The direct address to Jesus using the vocative/second person singular form "Lord" could be found elsewhere in John's gospel with no particular significance of lament (cf. Jn 4,11.15.19.49; 5,7; 6,34); (2) the clause, "the one whom you love is ill", cannot be a complaint as held by O'Day, but only a report probably sent through someone ("So the sisters sent a message to Jesus ...", Jn 11,3) without any apparent insistence or request. Moreover, the message was sent by both sisters and not Martha alone; (3) one could also notice a narrative gap between the message sent (v. 3) and Martha's complaint about the death of Lazarus (v. 21). When the sisters sent the message to Jesus, Lazarus was only ill. But in the complaint of Martha there is the reference to the death of Lazarus. This is because Jesus not only stayed back two days after he received the news about Lazarus' illness (cf. v. 7), but when he reached the place (Bethany), it was already four days that Lazarus was in the tomb (v. 17). Therefore, from v. 3 to v. 21 the narrative has moved to another level due to temporal changes (two days and four days), spatial changes (from "across the Jordan", 10,40 to Bethany, 11,17), and Lazarus' movement from the state of sickness to death.

1.2 Structure of Martha's Dialogue with Jesus in Comparison with Psalm 13

Following is a slightly modified version of O'Day's structure in comparison with Ps 13 with two parts, from plea to praise.

	Psalm 13 (LXX: Ps 12)	Jn 11,21-27
<i>from plea</i>		
Address	How long, O Lord ..." (v. 2)	"Lord..." (v. 21) "
Complaint	"will you forget me forever? How long will you hide your face from me? How long must I bear pain in my soul, and have sorrow in my heart all day long? How long shall my enemy be exalted over me?" (vv. 2-3)	"if you had been here, my brother would not have died." (v. 21b)
Petition	"Consider and answer me, O Lord my God! Give light to my eyes, or I will sleep the sleep of death," (v. 4)	"But even now" (v. 22a)
Motivation	"and my enemy will say, 'I have prevailed'; my foes will rejoice because I am shaken." (v. 5)	"I know that whatever you might ask God" God will give you." (v. 22b)
<i>to praise</i>		
Words of assurance		"Your brother will rise." (v. 23)
Words of trust	"But I trusted in your steadfast love; my heart shall rejoice in your salvation." (v. 6a)	"I know that he will rise again in the resurrection on the last day." (v. 24)
Words of assurance		"I am the resurrection and the life. The one who believes in me, even though he die, will live, and everyone who lives and believes in me will never die. Do you believe this?" (vv. 25-26)
Words of praise	"I will sing to the Lord, because he has dealt bountifully with me." (v. 6b)	"Yes, Lord, I have believed that you are the Christ, the Son of God, the one coming into the world." (v. 27)

From the above representation it is obvious that the lament progresses from plea to praise. While the plea section moves from address/invocation to complaint/lament and from petition to motivation, the praise section moves from words of assurance and trust to praise of God.

The address or the invocation in the lament appears at the beginning and is closely linked with the petition⁵. In the lament, the person usually addresses God directly in the second person singular or in the vocative as “Lord” (Ps 13,2; Jn 11,21)⁶. The address implies a familiarity that is both personal and intense, expressing a fundamental trust and hope that the individual who invokes the name will be heard. Therefore, the direct address presupposes proximity and familiarity with the person addressed. Lament presupposes that it is addressed to someone named, one who is known, one who is and has been close to the psalmist. With the name, contact is made, and the other cannot help but hear.

The address is immediately followed by the complaint or lament. The very fact that the complaint immediately follows the address shows the psalmist’s familiarity with God, since he can at once begin with a complaint⁷. Here, as in the address, the accusation rests on great expectation and trust in God. By beginning in this aggressive manner, the individual attempts to make God aware of the seriousness of the situation in such a way that God would be forced to respond. The complaint thus serves to seek God’s attention and prepares the way for the petition which immediately follows (Leiter, 1995, p. 46). In the complaint of an individual lament the first-person pronouns can be observed (“me”, “I”, “my” in Ps 13,2-3; “my” in Jn 11,21). Unlike the psalmist who complains to God about his own situation, Martha’s complaint is directed to Jesus concerning her brother, and it underlines absence and abandonment.

Based on this trust, which is the foundation of the lament, a specific petition is put forward. In the psalms of lament, the petition is normally introduced with imperatives, whereby God is compelled to act. The petition could begin with

5 K. Koch (1969, p. 173) gives the usual progress in the psalms of lament: “To begin with all that is asked is that the call be heard and the need recognized (Ps 5, ‘remember me’), then the divine intervention is entreated, and it is stipulated which form it should take, ‘rebuke me not ... have mercy upon me’ (Ps 6). Finally, the point is reached where the particular need is stated (‘heal me’, Ps 6)”.

6 In certain cases, the address could be also in the 3rd person. For example, in Ps 142,1, the psalmist addresses God in the 3rd person: “With my voice I cry to the Lord”. But at a certain point the address changes to 2nd person: “I cry to you, O Lord” (v. 5).

7 As in other individual psalms of lament, in Ps 13,2-3, the lament/complaint has three components: namely, God, psalmist, and enemy. Accordingly, the complaint is generally directed against God, against the general situation of the psalmist, and against the enemy. However, these three dimensions are not always obvious, and they do not occur in every psalm of lament (Leiter, 1995, p. 46; Westermann, 1965, pp. 169-170).

expressions as: “consider and answer” or “give light” and so on (cf. Ps 13,4). The petition, while mentioning the prevailing adverse situation, also insists that it would not be too late for God to intervene; it also presupposes God’s capacity to change the present situation. By asking God to respond to the situation, the petition appeals to God’s sense of benevolence (Leiter, 1995, p. 47). In the case of Martha, the shift from lament to petition is characterised by the use of the expression, “but even now” (v. 22). Martha does not articulate her petition clearly, but she indirectly expects from Jesus a certain kind of intervention (cf. also Jn 2,3). Generally, the petition concludes with a purpose clause or a confession of trust which provides a reason why God should act⁸. The purpose clause strengthens the petition by giving God sufficient grounds to heed the petition. Martha’s petition, which seeks intervention from Jesus, gives adequate motivation for such an intervention.

In some psalms of lament, at a certain point there is an internal transition within the structure that shifts from plea to divine praise. This turning point reflects the reality of God’s intervention, when perhaps, the psalmist has received assurance that the lament and the petition have been heard (“God has spoken in his sanctuary”, Ps 60,6; “I hear a voice I had not known”, Ps 81,5; “Let me hear what the Lord God will speak”, Ps 85,8). It gives hope to the one praying even though the situation has not concretely been transformed in a radical way. The sudden change of mood from lament to praise is an interesting element within the structure of a lament. Such a movement from plea to praise is the movement of faith in God. It ranges from deep alienation and pain to profound trust, confidence, and gratitude (Brueggemann, 2002, p. 7). The shift certainly presupposes an intervention on the part of God, who answers the prayer of the psalmist. Although the manner of intervention cannot be ascertained since it generally is not explicit in the psalms of lament, nevertheless, it is evident in the change of mood of the psalmist and the subsequent words of praise. The following are the possible reasons for such a transition. They include: (1) *intervention by a cultic speaker*: the lament would have been answered by an authorised cultic speaker, either a priest or a prophet, with the assurance to the worshipper in the form of an oracle. Therefore, the words of praise towards the end of the psalm of lament could be a response to such an oracle (Koch 1969, p. 175; Mowinckel, 2004, p. 219); (2) *unconscious psychological change*: the change from lament to praise could be the result of an unconscious psychological change in the mind of the psalmist. Therefore, the sudden shift from lament to praise is an inward process which transpires within the mind and soul

8 According to Westermann (1965, p. 57), normally its place is between the lament and the petition (cf. Pss 74,12; 115,9-11; 85,6), but it could also follow the petition or be bound up with it.

of the psalmist while the prayer is delivered to God (Heiler, 1932, pp. 259-260); (3) *direct intervention by God*: it is God who directly intervenes through his words in oracles to the one petitioning or lamenting. Therefore, God's actual intervention in the psalmist's situation of distress is what prompts him to break suddenly into praise. Accordingly, the psalmist has either received an answer from God, or his situation has changed for the better, thus provoking a change in attitude (Kraus, 1986, p. 175); (4) *praise as a rhetorical device*: the situation and mood of the psalmist does not change when the shift from lament to praise occurs. But the introduction of praise serves as a rhetorical device to motivate God to action. By expressing trust in God's deliverance and by promising to praise God when such deliverance takes place, the psalmist encourages God to respond to the appeal. Therefore, the vow of praise is conditional upon God's deliverance (Cartledge, 1987, p. 86). In other words, the psalmist promises something which God desires and the psalmist hopes to maintain God's attention by making this promise conditional upon God's response. As regards Martha's dialogue with Jesus, however, there is a direct intervention from Jesus with a double assurance (Jn 11,23.25-26), which results in Martha's affirmation of the longstanding Jewish hope of future resurrection (v. 24) followed by the confession of faith in Jesus (v. 27), which corresponds to the psalmist's words of trust (Ps 13,6a) and praise of God (v. 6b) respectively. Just as the psalmist has the first and the last words, so also it is Martha who initiates, and she is the one who concludes.

Although Martha's dialogue with Jesus has the form of a classical psalm of lament or petition, there are some notable differences between them: (1) in the case of the individual laments, it is only the psalmist who implores God, who is not physically present (Ps 13,2), but Martha has a direct face-to-face encounter with Jesus as she personally meets him (Jn 11,20); (2) the psalmist addresses his lament to God in the form of a continuous prayer. It is a type of monologue with no direct response from God. The conversation between Martha and Jesus, however, does not have the form of a prayer, but rather a dialogue. Every intervention of Martha is equally reciprocated by Jesus with words of assurance (cf. Jn 11,23 and vv. 25-26); (3) in an individual lament, the psalmist usually places before God his precarious situation and entreats God for intervention. In contrast, the subject of Martha's lament is the death of her brother Lazarus, although Lazarus' death does affect her insofar as he is her brother.

2. THEOLOGICAL INTERPRETATION OF MARTHA'S DIALOGUE WITH JESUS

2.1 Direct Address to Jesus as “Lord”

Martha begins her conversation with Jesus with an invocation “Lord” (κύριε). Towards the end of her dialogue Martha will once again address Jesus as “Lord” as she confesses her profound faith in him (cf. 11.27). In the former, it signifies an invocation or a cry for help in a desperate situation of losing her only brother (cf. also v. 32). It is like the cry of a believer to God, especially in times of trouble and distress, who feels abandoned and isolated (cf. Joel 1,19; Hab 1,2; Ps 27,7; 86,3; Mt 14,30). The invocation is made with the firm trust and confidence that the Lord will hear the cry of his servant and that he will save him from distress (Ps 55,16; 91,15; Is 58,9; Act 2,21; Rom 10,13). Moreover, by addressing Jesus as “Lord” in her confession of faith, Martha not only imitates Peter (6,68) and the healed blind man (9,36.38), but also anticipates the highest post-Easter apostolic confession made by Thomas (cf. 20,28) (D’Souza, 2021, p. 143). The significance of Martha’s address to Jesus as “Lord” should be understood in the larger context of the gospel⁹. In addition to her designation of Jesus as “Lord,” Martha also refers to Jesus as “Teacher/Master” (διδάσκαλος, Jn 11,28). Both “Lord” and “Teacher” are proper addresses made by a disciple, especially in the context of the Last Supper and the post-resurrectional narratives. In fact, Jesus applies both these titles to himself during the Last Supper in the context of the feet washing and the teaching on discipleship (cf. 13,13.14). Jesus manifests his dignity as Lord and Teacher in the humble service of feet-washing and serving at the table (13,4-12; cf. also Lk 22,27). Martha also identifies with her service at the table during another meal at Bethany (cf. Jn 12,2). As a humble and faithful disciple, Martha perfectly imitates Jesus, whom she had addressed as “Lord” and “Master” (cf. 12,26), and thereby she both exemplifies the relationship of Christian discipleship and anticipates Jesus’ status as the glorified Lord (D’Souza, 2021, p. 144).

9 Johannine scholars Moloney (1978, p. 199), Marcheselli, (2016, p. 204), and a few others maintain that the designation “Lord” does not possess the value of a full christological title before the resurrection of Jesus. It merely carries the connotation of “sir” and is used of a person regarded as being in authority. Therefore, Martha’s address to Jesus as “Lord” should be regarded as a mark of respect.

2.2 Complaint in the Form of a Lament

Martha's address to Jesus as "Lord" is immediately followed by a complaint, "if you were here, my brother would not have died"¹⁰. These words have the character of a lament in its true sense as Martha suffers the grief and pain of bereavement. She asserts the importance of the presence of Jesus that could have prevented Lazarus from dying. Moreover, her words underline the anguished moments spent in waiting for the arrival of the Lord in the backdrop of the message sent to him (cf. 11,3). Martha's lament has such an intensity that it presupposes Jesus' intimate rapport with her family. Such a rapport has the human element of "love" as its basis (cf. 11,3.5.11.36). Just as the psalmist verbally expresses his perilous condition before God and seeks timely intervention, so also Martha places before Jesus her sorrowful situation created by the death of her only brother. The absence of the Lord was one of the pressing issues in the Johannine community that affected not only the family of Bethany but also the disciples (cf. 16,20-22)¹¹. Martha expresses a twofold emotion. *Firstly*, her sorrow at the loss of her only beloved brother is an expression of her grief. This sorrow is further manifested in the presence of many Jews who had come to console the sisters (cf. 11,19.31). Mary's sorrow was so intense that not only the Jews were weeping but also Jesus himself was troubled (cf. 11,33) and was moved to tears (cf. 11,35). *Secondly*, the sorrow is further amplified by the lack of an immediate intervention on the part of Jesus. That Jesus' absence was directly linked to Lazarus' death can be explained as follows:

"Lord if you were here" (v. 21a) "my brother would not have died" (v. 21b)		Jesus said plainly, "Lazarus is dead" (v. 14) "I am glad for your sake, that I was not there" (v. 15)
--	--	---

The above representation throws further light on how the death of Lazarus directly depended on Jesus. On the one hand, Martha insisted on the crucial presence of Jesus when she says, "if you were here" which is directly contrasted with Jesus' deliberate decision not to be there ("that I was not there", v. 15). On the other hand, the consequence of such a decision, resulting in the death of Lazarus, is also

¹⁰ Structurally, this phrase belongs to the grammatical category of contrary to the fact or to an unreal condition. The normal structure would be *ei* + indicative mood (aorist or imperfect tense) in the *protasis* and *äv* + indicative mood (secondary tense) in the *apodosis* (cf. also Jn 5,46; 9,33; 15,19) (Wallace, 1996, p. 694). Accordingly, Martha's lament also has two parts: (1) "if you were here" (*protasis*) and (2) "my brother would not have died" (*apodosis*). Here the *protasis* represents the condition as not been realized and the *apodosis* likewise indicates the consequence of that unrealized condition.

¹¹ According to W. North (2013, p. 43), the constant persecutions have led to the hope for Jesus' return, since there is a very real danger that Jesus' continued absence will cause a 'falling away'. The prayer in Jn 17 is a true example of how Jesus is praying for unity, including reference to secondgeneration believers (17,20-21).

directly linked to Jesus' awareness of his death. Therefore, it was not the sickness of Lazarus that decided his fate but the absence of the Lord. The absence of Jesus, which led to the death of Lazarus and is now reflected in the words of Martha, is also an anticipated ground for her belief.

2.3 Petition and Motivation

Martha's complaint is immediately followed by a petition to which motivation is also added, "But even now whatever you might ask God, God will give you" (11,22). The change of tone clearly shows that Martha has passed from lament to petition. The shift presupposes a certain degree of faith in Jesus. The expression "but even now" is a clear indication that Martha has moved from the past reality to the present moment as such. Hence, the entire complexion of the scene changes from grief and sorrow to that of confidence and hope. Furthermore, Martha highlights the "presence" of Jesus in contrast to his "absence". The very fact that Martha emphasises the present moment with the adverb "now" shows that she expects an intervention by Jesus. Therefore, what was already a past possibility, now she considers as a future probability.

Martha's petition is strengthened by an affirmative statement of motivation. The change is obvious in the use of the verb "to know". Just as the absence of Jesus ("not being there") resulted in the death of Lazarus, so now Martha "knows" (believes¹²) that the presence of Jesus could change the situation. She expresses her firm knowledge about Jesus' twofold role as the mediator between a believer and God: (1) of asking God ("whatever you might ask God") and (2) obtaining from God ("God will give you"). It also underscores Jesus' power of intercession that stems from his role as the mediator¹³. The implications of Martha's statement should be primarily analysed against the background of Jesus' assurance to his disciples towards the end of his farewell discourse (16,23). The two statements, when viewed in parallel will reveal clear points of agreement.

John 11,22

"I know that whatever you might ask (αἰτήσῃ) God"
 "God will give (δώσει) you"

Jn 16,23

= "If you ask (αἰτήσῃτε) the Father in my name"
 = "He will give (δώσει) you"

12 In John's gospel, the verb "knowing" (οἶδα) is also used to indicate the process that leads to "believing" (πιστεύω). Therefore, "knowing" is closely linked to "believing" (cf. 4,42; 7,28-31; 11,42; 16,30; 19,35).

13 Johannine exegetes (Infante, 2015, p. 275; Marcheselli, 2016, p. 206; Waetjen, 2005, p. 277) maintain that Martha sees Jesus as an intercessor before God. Therefore, they interpret her words against the background of Jn 9,31, where it is generally held that the prayer of a righteous person is answered. Therefore, as a traditional Jew, Martha sees in Jesus a righteous and pious intercessor, whose prayers would be answered by God.

The two statements agree with each other based on the themes of “asking” and “giving”¹⁴. Martha underscores the mediation of Jesus between God and humankind. Correspondingly, Jesus invites the disciples to place their requests in his name to the Father. Just as Martha expresses her confidence in the favourable response of God when she says: “God will give you”, so also Jesus affirms such a positive response, when he says: “He will give to you”. It is in the name of Jesus that the disciples are exhorted to ask (cf. also 15,16; 16,24.26). Every intercession by the disciples or a believer is always through Jesus. It is not to Jesus (“you will ask nothing of me”, 16,23a) but in the name of Jesus to God/Father (“if you ask anything of the Father in my name”, 16,23b). Martha, anticipates what Jesus would promise to the disciples in his farewell discourse and thus underscores the twofold implications of Jesus’ mediatory role: (1) that every intercession to God takes place through the mediation of Jesus, and it is through him that God grants what is asked for; and (2) such a mediatory role of Jesus presupposes a close relationship between the Father and the Son, namely, his divine sonship (D’Souza, 2021, p. 151). Furthermore, Martha’s emphasis primarily is not on “asking” or “giving” but is on the person “who is being asked” and “the one who gives”, namely God. Consequently, the efficacy of such an asking and being given what is asked for depends upon the degree of relationship Jesus possesses with God. It is a relationship of divine sonship (cf. 3,16; 10,36; 11,4; 14,13; 17,1), of oneness with the Father (cf. 10,30; 17,11.21.22.23), and Jesus’ identity as the one sent by the Father (cf. 5,36; 10,36; 11,42; 17,3).

2.4 Jesus’ Words of Assurance

Martha’s petition conjoined with the motivation gives way to the praise section of the lament. As noted above, in psalms of lament, there is no direct intervention on the part of God as it is only a monologue. Whereas Jesus responds to Martha with a double statement of assurance (cf. 11,23.25-26). In the first statement, “your brother will rise” (11,23), Jesus assures Martha with the hope that the death of her brother is not a definitive death. Nevertheless, such a hope is built upon some expectations since Jesus does not specify when exactly Lazarus would rise. He neither reveals the precise moment and the manner in which her brother would rise nor specifies the person who would raise him. Therefore, Jesus’ assurance to Martha can be interpreted in three ways (D’Souza, 2021, pp. 81-83): (1) Lazarus will come to

14 Martha uses the subjunctive form of the aorist verb for “asking” (αἰτήσῃ) God, just as Jesus in his exhortation to the disciples uses the subjunctive form of the same verb for “asking” (αἰτήσητε) the Father. Likewise, there is a direct correspondence between the result of “asking”, which is expressed in the future indicative, third person, singular form of the verb “giving” (δώσει).

life physically (resuscitation/re-animation) and regain his vital physical functions¹⁵. In fact, this is how Jesus brings Lazarus back to life (cf. 11,43-44). Nevertheless, it is not explicit from the outset if Jesus intended such a resuscitation for Lazarus; (2) Lazarus will rise on the last day (future eschatology) which opens the dimension of hope. In the discourse on the bread of life, Jesus mostly emphasises the resurrection on the last day (cf. 6,39.40.44.54) and thus confirms that he is the originator of the eschatological resurrection; (3) Lazarus will rise in the immediate future (realised eschatology) which is also highlighted in the revelation that Jesus gives to Martha with a significant “I am” saying (cf. 11,25-26). By resuscitating Lazarus from the dead, Jesus manifests himself as the giver of life (eternal) in the present to Lazarus and to all those who believe in him.

2.5 Martha’s Words of Trust and Confidence

Jesus’ words of assurance help Martha to respond affirmatively with words of trust and confidence that highlight her basic Jewish faith in the resurrection on the last day¹⁶. Her reply that begins with an affirmation “I know that” is not a direct interpretation of Jesus’ statement. In fact, Jesus’ indefinite statement, “your brother will rise” makes Martha hold on to her traditional Jewish belief about the resurrection on the last day¹⁷. Martha’s Jewish faith teaches her to believe that her brother will certainly participate in the promised resurrection on the last day (D’Souza, 2021, p. 85).

2.6 Jesus’ Words of Assurance in the Form of Self-Revelation and Promise

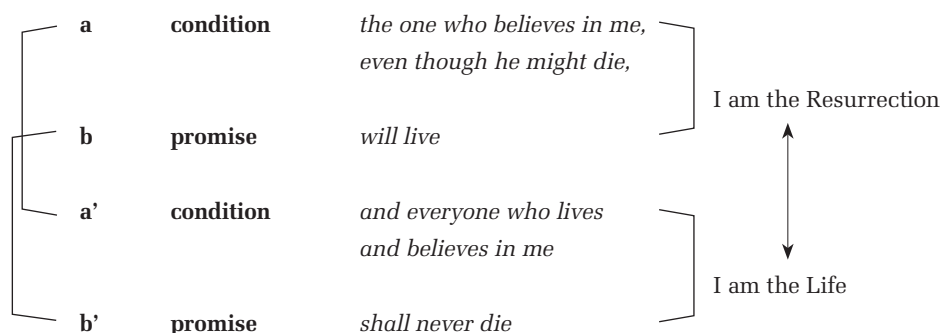
Jesus’ reply to Martha, more than a simple assurance, contains a profound self-revelation and a promise of the gift of life (eternal) to every believer. This is the climactic moment in the dialogue wherein Jesus reveals his identity through the famous ἐγώ εἰμι saying as “the resurrection” and “the life” followed by a double promise (11,25-26). While Jesus emphasises the realised nature of the resurrection in the

15 This is similar to the raising of the son of the widow of Nain (Lk 7,11-15) and Jairus’ daughter (Lk 8,41-42.49-56; cf. also Acts 9,36-42; 20,9-11; 1Kg 17,17-24; 2Kg 4,32-37; 2Kg 13,20-21).

16 Most scholars maintain that Martha misunderstood or misinterpreted Jesus’ use of the verb ἀναστήσεται as referring to resurrection on the last day. R. Culpepper (1983, p. 140) feels that Martha’s misunderstanding lies in her failure to relinquish or modify the traditional futuristic eschatology for the Johannine realised eschatology. Moloney (1996, p. 161) reads too finely into the statement of Martha when he says that Martha does not allow Jesus any space to explain what he means. But she, by her “I know,” tells Jesus what resurrection means. Therefore, Jesus must seize the initiative from the energetic Martha.

17 C. Barrett (1978, p. 395) and D. Carson (1991, p. 412) maintain that the resurrection on the last day was originally not a part of the Jewish belief especially in the Pentateuch, but it came to be accepted especially by the Pharisees. Martha being a Jew shared with Pharisaic Judaism a belief in the future resurrection, a view denied by the Sadducees (cf. Mk 12,18-27; Act 23,8).

present, at the same time, such a promise does not exclude the resurrection on the last day for which Martha had hoped. A. Lincoln (2005, p. 323-324) asserts that by claiming to be the resurrection and life, Jesus declares himself to be the fulfilment of the traditional Jewish eschatological expectations. It is in and through him that both resurrection and life are made available in the present and are no longer reserved only for the last day. According to J. Zumstein (2007, p. 373), the fullness of life is offered to the believer not only as a hope to be realised after his death, but also it is a gift received here and now in faith. The revelatory statement of Jesus could be explained through a parallelism (D'Souza, 2021, pp. 88.198).



Here the clause, “I am the resurrection” is linked to Jesus’ first condition-promise statement [a and b] as it underscores the gift of life (or the hope of the resurrection) to the believer who is physically dead, including Lazarus. Correspondingly, the clause, “I am the life” is linked to the second condition-promise statement [a’ and b’] since it emphasises the gift of continued life to those who live spiritually believing in Jesus. The concept of “resurrection” and “life” are interchangeable as they point to the reality of life in Jesus. In each of the statements, the primary emphasis is on “belief” as the condition [a and a’] upon which the promise of “life” depends [b and b’]. Two categories of believers are mentioned: namely, one who believes in Jesus but experiences physical death and one who lives the life of faith in Jesus [a and a’]. Just as both are united by their continuous belief in Jesus, so also, they will continue to share the life of Jesus in communion with him [b and b’]. In other words, it is through their life of faith that they will participate in the saving mission of Christ (cf. 3,1415; 12,32). Thus, Jesus promises that the eternal life which symbolises the resurrection is already available here and now to the believer who lives a life of faith in him. It is not threatened by physical death but contains in itself the guarantee of the eschatological resurrection. Hence, although Lazarus has died a physical death, such a death cannot interrupt in him the spiritual life lived in faith

as received from Jesus (D'Souza, 2021, p. 91). Jesus' revelation is followed by a decisive question to Martha, "Do you believe this?" which shows that this profound revelation could only be accepted in faith.

2.7 Martha's Words of Praise in the Form a Confession of Faith

Martha's response, while it corresponds to the words of praise of the psalmist, is also the highest confession of faith in Jesus. Martha not only accepts what Jesus has revealed to her, but that revelation prompts her to confess Jesus as the Messiah, the Son of God, and the one coming into the world. This confession marks a notable shift in her perception of Jesus. The shift could be noted from her twofold affirmation "I know" (cf. vv. 22,24) to "I have believed" (cf. v. 27). Similarly, this shift refers to what Jesus could have done (cf. v. 21) or what Jesus could do now (cf. v. 22) to what Jesus is in himself ("you are", v. 27). Hence Martha's confession should not be considered only as her response to Jesus' revelation but needs to be seen in the larger perspective of her relationship to Jesus, which has shaped her belief in him. It is very well expressed by her emphatic, "I have believed," which emphasises both the intensity and the continuous character of Martha's belief in the present (D'Souza, 2021, p. 96). The significance of Martha's confession should be seen *firstly*, in the background of the Jewish hostility against Jesus and all those who believe in him. The episode of resuscitation of Lazarus is preceded by the threat to Jesus' life (cf. 10,31-39; 11,8) and is followed by the Sanhedrin's decision to put Jesus to death (cf. 11,46-54). It is in this context that Martha makes a solemn confession of faith unlike many of the people and the authorities who though they believed yet failed to confess due to the fear of being excluded from the synagogue (cf. 12,42). *Secondly*, Martha's confession appears in the context of the death of a loved one and the delay in the coming of another loved one. The evangelist presents Martha as a symbol of every believer who not only awaits the coming of the Lord in hope but confesses him as the Messiah and the Son of God. *Thirdly*, Martha's confession is significant as it precedes the sign. In other words, Martha arrives at the perfect belief in Jesus even before witnessing a sign¹⁸. Moreover, her belief contrasts with those who did not believe in Jesus even after witnessing many signs (cf. 12,37). While Martha represents those who believe without seeing (cf. 20,29b), her faith foreshadows the faith of every future believer in Jesus (cf. 17,20).

18 In John's gospel there are at least four types of believers: (1) those who demand signs with no intention to believe in Jesus (cf. 2,18; 6,30); (2) those who see signs and still do not believe (cf. 12,37); (3) those who see signs and believe (cf. 2,11,23; 4,53; 7,31; 10,42; 11,45; 20,29a); and (4) those who believe without seeing the signs (cf. 20,29b).

CONCLUSION

The structure of Martha's dialogue with Jesus resembles the general structure of the psalms of lament. The psalmist initiates his lament with a plea to God and then ends with the divine praise. Likewise, Martha begins her dialogue with a complaint emphasising the absence of the Lord which resulted in the death of Lazarus, her brother, and then progressively moves from petition and trust to making the highest confession of faith in Jesus. Although the reason for the shift from plea to praise is not evident in a psalm of lament, it does presuppose a certain intervention on the part of God. In the dialogue between Martha and Jesus, however, the catalyst of change is the self-revelation of Jesus as the "resurrection" and the "life" and the twofold promise of the gift of life to everyone who believes in him. It prompts Martha to move from her initial faith of "knowing" to the profound "confessing" of Jesus as the Messiah and the Son of God. While this is the climax of the theologically rich dialogue, it anticipates the faith of the Johannine community which is expressed in the form a creed, wherein the evangelist invites every believer to confess Jesus as the Messiah and the Son of God and thereby to receive the gift of life in his name (cf. 20,31).

Bibliografia:

- Barrett, C.K. (1978). *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. London: SPCK.
- Brueggemann, W. (1995). *The Psalms and the Life of Faith*. Minneapolis: Fortress Press.
- _____ (2002). *Spirituality of the Psalms*. Minneapolis: Fortress Press.
- Carson, D.A. (1991). *The Gospel according to John*. Michigan: Grand Rapids.
- Cartledge, T. (1987). Conditional Vows in the Psalms of Lament. A New Approach to an Old Problem. In: K. G. Hoglund *et al* (ed.), *The Listening Heart. Essays in Wisdom and the Psalms in Honour of Roland E. Murphy* (77-94). Sheffield: Academic Press.
- Culpepper, R.A. (1983). *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress.
- D'Souza, R.F. (2021). "Yes Lord, I Have Believed". *The Role of Martha's Confession of Faith in the Fourth Gospel*, Bengaluru: Dhyavanava Publications.
- Heiler, F. (1932). *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*. New York: Oxford University Press.

- Infante, R. (2015). *Giovanni. Introduzione, traduzione e commento*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Koch, K. (1969). *The Growth of the Biblical Tradition. The Form Critical Method*. London: Adam & Charles Black.
- Kraus, H. (1986). *Theology of the Psalms*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Leiter, D. (1995). The Rhetoric of Praise in the Lament Psalm, *Brethren Life and Thought*, 40 (1), pp. 44-48.
- Lincoln, A.T. (2005). *The Gospel according to Saint John*. London: Hendrickson Publishers.
- Marcheselli, M. (2016). *Studi sul vangelo di Giovanni. Testi, temi e contesto storico*. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Moloney, F.J. (1978). *The Johannine Son of Man*. Roma: LAS.
- _____ (1996). *Signs and Shadows. Reading John 5-12*. Minneapolis: Fortress.
- Mowinckel, S. (2004). *The Psalms in Israel's Worship*. Michigan: Grand Rapids.
- North, W.E.S. (2013). "Lord, if you had been here" ... (John 11,21). The absence of Jesus and the strategies of consolation in the Fourth Gospel. *Journal of the Study of the New Testament*, 36 (1), pp. 39-52.
- O'Day, G.R. (2013). Martha. Seeing the Glory of God. In: S. Hunt, D. Tolmie, R. Zimmermann (ed.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John* (498-500). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Waetjen, H.C. (2005). *The Gospel of the Beloved Disciple. A Work in Two Editions*. New York: T & T Clark.
- Wallace, D.B. (1996). *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*. Michigan: Grand Rapids.
- Weiser, A. (1962). *The Psalms. A Commentary*. London: SCM.
- Westermann, C. (1965). *Praise and Lament in the Psalms*. Edinburgh: T & T Clark.
- Zumstein, J. (2007). *L'Évangile selon Saint Jean*. Genève: Labor et Fides.

MARTHA'S DIALOGUE WITH JESUS (JOHN 11,21-27) IN LIGHT OF THE PSALMS OF LAMENT

SUMMARY

First part of this paper is a study of the structure of Martha's dialogue with Jesus (John 11,21-27) in comparison with the lament psalm (Ps 13) as proposed by G. O'Day. While the first part of the dialogue corresponds to the plea section of a lament psalm with the constituent elements of address, complaint, petition, and motivation (Jn 11,21-22), the second part mirrors the praise section of the psalm which consist of words of assurance and divine praise (Jn 11,23-27). The second part of the paper is a theological interpretation of the profound dialogue between Jesus and Martha. While the dialogue explains in advance the significance of the sign of raising Lazarus from the dead, it also highlights the progressive faith journey of Martha from the initial lament to the highest confession of faith in Jesus as the Messiah and the Son of God.

Article submitted: 12.06.2022; accepted: 10.07.2022.



STUDIA Z ANTROPOLOGII I ETYKI



Słowa kluczowe: *homo oeconomicus*, *homo donator*, przedsiębiorczość technokratyczna, przedsiębiorczość społeczna, przedsiębiorczość personalistyczna

Keywords: *homo oeconomicus*, *homo donator*, technocratic entrepreneurship, social entrepreneurship, personalistic entrepreneurship

Bronisław Bombala

UNIwersytet WarMińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: 0000-0001-7453-4986

„HOMO DONATOR” VERSUS „HOMO OECONOMICUS”: TWO VISIONS OF HUMAN ACTION

INTRODUCTION

Background. Two important cultural phenomena predominated in the twentieth century. On one hand, the expansion of technopoly was growing, which based its operation on instrumental rationality, and therefore affected destructively the spiritual realm of man; on the other hand, there were attempts to apply the humanistic and personalistic vision of entrepreneurship, based on axiological rationality, to the economy. Studies and projects belonging to the humanistic stream are based on the assumption that, at some point in history, human labor became deprived of its human nature. Hermeneutical and phenomenological analyses allow insights into the sources of this dehumanization. The humanistic vision of entrepreneurship “materialized” over the twentieth century in the form of the social economy and the humanization of work. The personalistic vision, in contrast, took the form of the Christian corporate enterprise, servant leadership, personalistic entrepreneurship, and the Economy of Communion. The essence of the personalistic approach, which complements the humanistic approach, is to build a “community of work” that allows personal development through work, as well as through cooperation.

Research aims. This article provides a comparative analysis of the technocratic model of entrepreneurship, based on the *homo oeconomicus* concept and social entrepreneurship, as opposed to the personalistic model of entrepreneurship,

based on the *homo donator* concept. The aim of this analysis is to search answer to the research question: which concept of entrepreneurship and management best serves human beings and helps in their development?

Methodology. The analysis uses the phenomenological praxeology meta-method, i.e., a “phenomenological lens”, which connects hermeneutical and phenomenological approaches. The phenomenological lens, by combining the ontological with the ontic, allows a thorough study of the analyzed subject: an insight into the subject from both the philosophical (ontological) perspective, as well as from the perspective of the particular sciences (an ontic perspective). Ontological-ontic coherence is the goal of the proposed method. Effective and ethical management depends upon *coherence* (including comprehensibility, manageability, meaningfulness) between actions taken by the entrepreneurs and managers within an organization and that organizations outside stakeholders’ expectations.

Key findings. In technocratic management, the human being has been deprived of their transcendental dimension and reduced to one of the factors of production. Personalistic phenomenology is able to not only challenge the basic conceptualization of utility in today’s modern, industrialized civilization, but also to remedy civilization’s existing problems. Phenomenological methods allow for a thorough exploration of the factors important for both the development of the human being and the development of sustainable economic growth. The paper proposes personalistic entrepreneurship as an alternative to technocratic management, presenting a new approach to company management. In contrast to the heartless technocratic approach, personalistic entrepreneurship promotes the idea of human dignity as an inviolable value, and proposes a new understanding of business, describing the company as a “community of work” that aims for co-existence, co-aspiration, and co-operation between persons. At the very heart of personalistic entrepreneurship lies the belief that entrepreneurs who see the deeper meaning of their activity—as in the servant-leadership concept—are able to combine high economic efficiency of management with social sensitivity in their daily work as entrepreneurs and managers.

SOME WORDS ABOUT PHENOMENOLOGICAL PRAXEOLGY

Phenomenological praxeology emerges, on the one hand, as a form of continuation and development of “philosophy of work” and, on the other hand, as a phenomenological development of classical praxeology. Praxeology—from the Greek *praxis* (πράξις) and *logos* (λόγος)—is a field of research that seeks, through efficiency, generalizations related to all forms of conscious and deliberate human action. Praxeology constructs practical directives: i.e., recommendations on how to achieve

efficiency while avoiding failures in the operation. It develops concepts necessary for these structures and forms a formal deductive system from them. Moreover, it examines the determinants of efficiency of activities, and investigates the possible causes of their successes and failures (Alexandre & Gasparski 2000).

In order to conceptualize the phenomenological approach to management, a tripartite conceptual framework was created, consisting of the *phenomenology of life*, the *phenomenological praxeology*, and the *phenomenology of management* (Bombała 2014b). Anna-Teresa Tymieniecka's *phenomenology of life* provides an idea, a way of perceiving the world; *phenomenological praxeology* provides general directives for an efficient operation, the most important of which is the ontological-ontic coherence of human action; *phenomenology of management* combines phenomenological, hermeneutic, and heuristic methods. Such a tripartite conceptual framework is the basis of ontological-ontic coherence of management—both in a theoretical, as well as in practical, context.

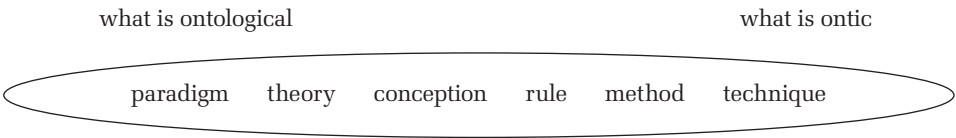
The main instruments of phenomenological praxeology are the “phenomenological lens” and the “phenomenological perspective”, which focus on what is ontological and what is ontic, respectively, in Heidegger's sense of the terms (Heidegger 1996). The notion of the phenomenological perspective is wider, and includes a greater time range than phenomenological lens; it is an approach similar to the “hermeneutic circle”. Martin Heidegger's phenomenology is one of the major inspirations in the creation of a new paradigm of management: very useful in the analysis of the modern enterprise, which is a cog in the mechanism of turbo-capitalism (Heil 2011). Heidegger states that a human being has a variety of ways to interpret his existence—both ontological and ontic—and should make this interpretation:

Not only does an understanding of being belong to *Da-sein*, but this understanding also develops or decays according to the actual manner of being of *Da-sein* at any given time; for this reason it has a wealth of interpretations at its disposal. Philosophical psychology, anthropology, ethics, “politics”, poetry, biography, and historiography are pursued in different ways and to varying extents the behavior, faculties, powers, possibilities and destinies of *Da-sein*. But the question remains whether these interpretations were carried out in as original an existential manner as their existential originality perhaps merited. The two do not necessarily go together, but they also do not exclude one another. Existential interpretation can require existential analysis, provided philosophical knowledge is understood in its possibility and necessity. Only when the fundamental structures of *Da-sein* are adequately worked out with explicit orientation toward the problem of

being will the previous results of the interpretation of *Da-sein* receive their existential justification. (Heidegger 1996, 16).

The phenomenological lens allows for a more accurate analysis of an object, both from the philosophical (ontological) and the scientific (ontic) perspective. As a meta-method, it gives a view of the object from different perspectives and acts as a “binder”, linking diverse factors affecting the object under study. The phenomenological lens has different functions. It allows, for instance, for ordering achievements of the theory of management in the following continuum: paradigm–theory–conception–rule–method–technique (fig. 1). A phenomenological lens shows that managerial conceptions cannot be applied only partially, and cannot be connected with the elements of other conceptions. As a result, we can conduct the research of organizations more rationally and improve organizational functioning at the same time.

Figure 1. Ordering function through the phenomenological lens



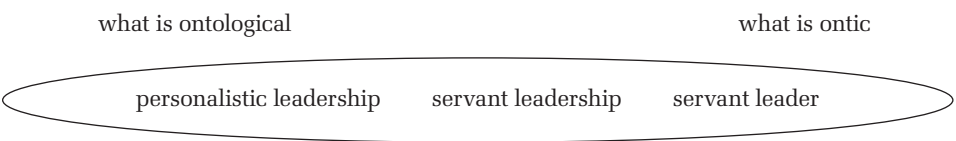
Source: Author’s illustration

The ordering function of the phenomenological lens is important in management practice because it provides for the ontological-ontic coherence of undertaken actions. Ontological-ontic coherence is a basic, practical directive of the phenomenological praxeology. There is a certain analogy to Aaron Antonovsky’s concept of a “sense of coherence”, the key term in his salutogenic theory (Antonovsky 1979). According to Antonovsky, the sense of coherence is the foundation of human health and human activity, as it allows human beings to deal with stress, withstand various hardships, and overcome possible disease more easily. The sense of coherence has three components: comprehensibility, manageability, and meaningfulness. Scientific research shows that people with a high sense of coherence undertake tasks, and are willing to work intensively to accomplish them.

For successful and ethical management, it is necessary to find coherence (comprehensibility, manageability, meaningfulness) between the business strategy and the social expectations. One such coherency concept is the Economy of Communion (Bruni 2002), which is both a philosophy and a management strategy at the same time.

Phenomenology of management seeks to grasp the essence of managerial action. The phenomenological vision of managerial work takes as its guiding principle the idea: “to be somebody–to make something”. In seeking to answer questions about the essence of management, one finds the answers through *Einfühlung* (sensitivity, understanding) in being a manager (fig. 2). The two primary responses from managerial literature are personalistic leadership (Bombała 2011) and servant leadership (Greenleaf 1991).

Figure 2. Leadership through the phenomenological lens



Source: Author’s illustration

Management practices should take into account the development of human subjectivity, which involves the formation of the person through free and responsible deeds. Managers should place their highest value on the search for meaning and identity, and on exploring the mystery of human life. These aspects of humanity and the human being are emphasized by Max Scheler in his phenomenological realism (Scheler 1987). He sees man as a vital dilettante (unlike animals) and a decadent, who also transcends all— even his own life; this is the intention and gesture of transcendence. One factor that can exceed biopsychic life is spirit, manifesting itself in various intentional acts. The basis of the person is dynamic and acts, especially through the act of “moral flight” (Scheler 1987, 276). Access to the nature of the entity itself is achievable only through the act of “moral flight”. In this act, the whole man is involved as a spiritual person.

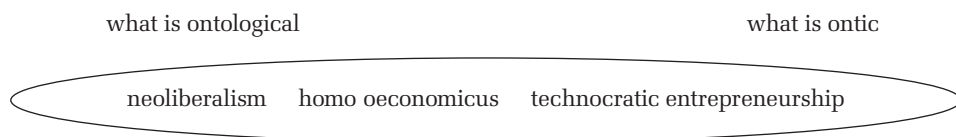
Scheler’s phenomenology potentially forms a solid basis of what we refer to today as Emotional Intelligence, as a basis to more ethical behavior and integral personal development, similar to the ancient Greek concern for promoting virtuous character. Emotional life ought not be viewed as a chaotic impediment to reason, but rather should be understood as a sort of “sixth sense”: what Scheler termed our “Ordo Amoris” or “Logic of the Heart” (Scheler 1998, 25). Scheler’s phenomenology, with its idea of “moral flight”, is one of the most important inspirations in ethical leadership. Phenomenology of the management establishes this basic principle of “moral flight”: i.e., it assumes that the development of the organization begins with yourself. Access to the entity-in-itself is achieved by means of an act of “moral flight”.

This act involves the whole person, not merely psychophysically, but at the person's spiritual core. Phenomenological reflection leads to the conclusion that leadership is not the exercise of power in the traditional sense. It is important that leadership refers to people, not to things. A particular type of leadership – personalistic leadership – occurs when leaders and their followers fall in each other's relations, which amounts to a higher level of morality (Bombała 2014a, 161).

HOMO OECONOMICUS VERSUS HOMO DONATOR

The mainstream economy, based on the concept of *homo oeconomicus*, is one of the causes of economic crises and growing disproportions in the income. Classical economics cannot address problems such as the precariat, their senses of exclusion, or their loss of a sense of meaning in life. Entrepreneurship, selfishly understood, leads to the deepening income gap between rich and poor people (fig. 3). The group of the richest people, representing 1% of humanity, has more than 82% of the world's assets (Reward Work 2018).

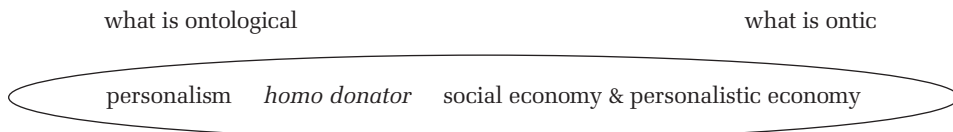
Figure 3. The *homo oeconomicus* concept through the phenomenological lens



Source: Author's illustration

The classical and neoclassical approaches to the concept of *homo oeconomicus* have been repeatedly criticized on the basis of Catholic social teaching, ordoliberalism, institutional economics, and social economy (Sen 2002; Sedláček 2011; Bombała 2020; González-Ricoy 2019). It appears that the classic and neoclassical economy is not able to explain the actual choices made by entrepreneurs and managers. Critics of the classically conceived *homo oeconomicus* have proposed many alternative concepts. This article analyses two concepts based on the idea of *homo donator*, i.e., a personalistic model of entrepreneurship and the social entrepreneurship model, putting a special focus on the Indian model thereof. Entrepreneurship based on the idea of *homo donator* is aimed not only at achieving profit, but also at empowering the organization's stakeholders, limiting poverty and social exclusion in society (fig. 4).

Figure 4. The *homo donator* concept through the phenomenological lens



Source: Author's illustration

The idea of *homo donator* opens the field for discussion not only about the effectiveness of specific economic concepts, but also the adequacy of economic theories in relation to the real world (Godbout 2002). One of the inadequacies of classical economic theories is not taking into account the moral dimension of economic activity. It turns out that separating economics from ethics is one of the reasons why economic theory is not rooted in the real world. Researchers note that immoral management is the cause of cyclical economic and financial crises. R.E. Freeman (1994) emphasized the need to reject the separation of economics and ethics, maintaining that economic theories must take ethical values into account in order to better organize human life. People who approve of the idea of a *homo donator* can rise above egoism and share their material goods through a selfless gift. Such a gift is an expression of solidarity with other people, a desire to help those who need it. In the contemporary world, help for the needy is becoming more and more common. This is the result of the growing awareness of rich people that the goods they possess are only entrusted to them and, therefore, they should share these goods with others (Carnegie 1889). *Homo donator* is a protagonist of a culture of sharing, expressing a new vision of society, which is implemented most fully within the framework of personalistic entrepreneurship, including the project of the Economy of Communion.

SOCIAL ECONOMY

Social economy (social entrepreneurship) in economic practice appeared in the nineteenth century, but as a scientific term began to function in the 1990s. Since then, social entrepreneurship has become one of the key issues in economics and the social sciences. The concept of social economy has been widely discussed both in its theoretical and practical dimensions, as it stands in opposition to the idea of a traditional economy concentrated only on gaining financial profits. The most frequently cited theoretical assumptions of the social economy are its:

- rejection of the reductionist concept of *homo oeconomicus*,
- focus on local environment,
- emphasis on social capital as an important factor of development,
- critical examination of the welfare state's policy.

The social economy is identified with a solidary (or alternative) economy, but these are not completely identical terms. The *solidarity* economy is based on the exchange of gifts, assuming a future reciprocation by the recipient party (although the gift is not conditioned on reciprocation). The concept of *social* economy differs, though precisely how is the subject of numerous discussions. Some researchers prefer to use the terms “social market economy” or “social entrepreneurship” over the expression “social economy”. The CEP-CMAF (European Standing Conference of Co-operatives, Mutual societies, Associations and Foundations) defines social economy as a specific form of entrepreneurship, which is primarily assessed by its contribution to the fields of solidarity, social cohesion, and local development (Roelants 2006, 26).

In the Indian economic literature, the term “social entrepreneurship” is commonly used as the equivalent of social economy. According to the frequently cited definition by J.E. Austin (2006, 2), social entrepreneurship is an “innovative, social value creating activity that can occur within or across the nonprofit, business, or government sectors”. The definition by J. Mair and E. Noboa (2006, 122) is also popularly quoted, where social entrepreneurship is an innovative, combined use of resources in search of opportunities to create organizations and/or practices that bring about and consolidate social benefits.

The social enterprise, according to M. Yunus (2010) is based on the following principles:

- the enterprise's goal is to eliminate poverty or achieve a different social goal, e.g., to provide underprivileged persons access to education, health care, new technologies, etc.,
- the enterprise is not working to maximize shareholders profits, but must be economically self-sufficient,
- investors, after a set time, receive a return on expenses incurred to start up the enterprise, profits generated in the following years remain in the enterprise and serve its further development,
- the enterprise operates on the principles of sustainable development,
- employees employed in a social enterprise receive payment in accordance with the conditions of a specific country,
- work in a social enterprise is the basis of a happy life.

J. Defourny (2001) emphasizes the dependence of social entrepreneurship on economic factors. Social entrepreneurship is a permanent activity whose aim is to produce goods or sell services. A social enterprise should be characterized by a high level of autonomy. Defourny draws attention to high economic risk of such an enterprise, which must be taken into account by its founders. In his opinion, social entrepreneurship has much in common with traditional commercial activity because its employees should be rewarded according to their involvement and their qualifications.

The definitions of a social enterprise cited above indicate two main goals, both of which should be taken into account: gaining profit and solving urgent social problems. While operating, social entrepreneurs should take not only an economic perspective, but a social one, taking into account existing social issues. Social economy is therefore a new vision of human economic activity, which leads to a change in the positivist paradigm inherent in economic sciences: social enterprises are an exemplification of a new humanistic-personalistic paradigm (Bombała 2014b).

The essence of the social economy is to take into account such values as justice, solidarity, freedom, and social responsibility. The social economy is characterized economically in terms of classical economy, bearing the economic risk and using market mechanisms to achieve social objectives. Criteria of the social economy include: a socially purposeful activity (providing services for community members instead of performing instrumental role in the interest of external capital); the civic nature of undertaken initiatives (shaping civic attitudes through actions for people and activating local communities); a democratic management system, conducted by participation (autonomous decision making, regardless of the capital held by the shareholder or owner); the community nature of the ventures and the distribution of profits for socially useful purposes.

The social enterprise is an entity that embodies the idea of social economy. It is an *enterprise* because it produces goods and services in a stable way, and the owners (shareholders) bear the economic risk and make autonomous decisions. The social enterprise also has a social dimension, because its imperative is to provide services to community members instead of being solely concentrated on gaining profits. Moreover, the social enterprise uses social resources (donations, subsidies, volunteering), develops community initiative, and does not make decisions depending solely on the amount of capital invested.

Social entrepreneurship has given a new dimension to business. It is a combination of the traditional role of the entrepreneur with the care for various social issues that occurs in the enterprise and its environment. There is a need for new solutions to social problems that require different approaches (Bradley et al. 2012),

with governments and charities in developing societies left unable to solve all of their social issues. Yet, new forms of social entrepreneurship are emerging. Social entrepreneurs are considered to be moderators of social change, since they look for better ways to solve social problems, thereby protecting social values.

INDIAN MODEL OF SOCIAL ECONOMY

India has 1.3 billion inhabitants, and is one of the fastest growing economies in the world. It is estimated that between 2007 and 2022, India's per capita GDP had increased by four times. In 2009, nearly 30% of people (around 400 million) lived below the poverty threshold (below \$1.90 per day). In 2015, this number stood at 170 million people (12.4% of the population), but by 2018 it had decreased to 73 million people (5.6% of the population), which represents a drop by 327 million people (Kharas et al. 2018). The Indian social economic entities have played a significant role in this process.

The Indian culture is characterized by a mix of spirituality, entrepreneurship, and social commitment that creates a fertile ground for the development of the social economic sector. This is evidenced by the actions of organizations such as Muhammed Yunus and the Grameen bank in Bangladesh, the Nobel Prize for Amartya Sen, and the ongoing success of Gujarati cooperatives such as SEWA (Self-Employed Women's Association) and Amul (which have particularly successful over the last dozen years).

The Indian social economy has made significant progress in recent years. It includes over 600,000 cooperative enterprises and 250 million users, making it the largest social economy in the world. Social cooperative enterprises have a huge range, covering 500,000 villages. They play an important role in the Indian economy, especially in the field of agriculture and crediting agricultural entrepreneurship, distribution of agricultural production resources, storage of fertilizers, and housing construction. These enterprises are active in promoting inclusive growth (Taneja and Pstakia 2015). Multi-million investments in social enterprises and successes such as Husk Power Systems, Rangsit, dLight, Waterlife and Vaatsalya Healthcare have made India an important market for the social economy.

In contrast to other countries, such as the United Kingdom, Italy, Korea and Singapore, where programs are usually implemented by governments and large private enterprises, India's journey to the world of social entrepreneurship is guided by single individuals, characterized by exceptional vision and dedication. Mahatma Gandhi is widely regarded as the father of Indian social entrepreneurship. He advocated for environmentally friendly, sustainable development, which would

make the best use of local resources. Furthermore, he facilitated the empowerment of rural inhabitants by implementing local initiatives and innovations in the form of various cooperatives. Since social entrepreneurs can be described as visionaries who solve old problems by employing new ways of thinking (Bornstein 2004), Gandhi certainly can be considered one of them.

Gandhi supported the local home industry (Khadi), a self-sufficient and family-owned farm. The Khadi movement was born in India in 1920, at the initiative of Gandhi. Khadi aimed to activate professional communities, promote self-employment and develop small businesses in rural areas. An example of the use of local resources is its “salt march” to Dandi, where Gandhi called for local salt production after the British introduced a salt tax. Gandhi’s propagation of the Panchayat Raj system, the empowerment of women and the ban on imports can be considered as the seeds of social transformation, sustainable development, and self-sufficient local communities (Rangnath 2014).

Varghese Kurien is one of the leaders of Indian social entrepreneurship, and is called the “father” of the dairy revolution in India (Scholten 2010). It all began in 1946, when Tribhuvandas Kishibhai Patel established the Milk Producers Cooperative in Kaira (the Gujarat Co-operative Milk Marketing Federation, Ltd., currently known as Amul). But it was Varghese Kurien, who came from the USA after completing his master’s degree to start development of cooperative enterprises based on household production. Amul is currently owned by 3.6 million milk producers in Gujarat. Kurien’s contribution to the social entrepreneurship movement in India has been monumental. His visions, planning and implementation of projects, called the “white revolution”, resulted in India developing from a country importing milk into the world’s largest producer of dairy products. Kurien’s activity, lasting nearly 60 years, has resulted in the creation of around 30 institutions, such as GCMMF, the Institute for Rural Areas Management, Anand (IRMA) and the National Commission on Dairy Products (NDDB).

Women in India are relatively disempowered and they enjoy somewhat lower status than that of men. Access to education and employment are the main enabling factors to empowering women (Nayak and Mahanta 2008; Kumari and Malhotra 2019). The Association of Women Working Alone (SEWA), which was founded in 1972 by Ela Bhatt, has become an extremely significant project for women’s empowerment in India. The association is a sort of trade union for women who earn a living working as hawkers, home manufacturers, manual workers, and service providers. The association focuses on improving the working conditions of its members by influencing local policymakers. SEWA has about 315,000 members, and is considered the first and largest group of trade unions in international social

sector. The association cooperates with many other sister institutions, such as with banks providing funding for diverse social projects, including an academy conducting research on current social issues and one offering professional empowerment training for members of the association (Baporikar 2017, 418).

SEWA is currently considered an international institution, working on behalf of women and initiatives of workers' movements around the world (Baporikar 2017, 419). The association supports the improvement of working conditions of women through, for example, assisting in gaining access to health care, and facilitating self-employment by helping women obtain loans. SEWA played an important role by negotiating with the Indian government while legislation aiming to foster women's self-employment and social entrepreneurship was being created. SEWA co-creates an international network Women in Informal Employment Globalization and Organizations (WEIGO), which supports the work of women in the social sector.

As a summary of this analysis, we can state that the government of India has been striving for inclusive growth (Sethy 2016), and that Indian social entrepreneurs have a significant share in this process. However, the scholarship suggests that more measures at the governmental level are needed to bring a large mass of India's economically deprived citizens into the inclusive growth agenda (Saji 2019).

THE PERSONALISTIC ENTREPRENEURSHIP—AN ENTERPRISE AS A COMMUNITY OF WORK

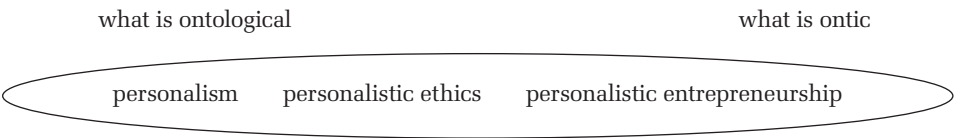
Business management is not just an economic process. It is primarily a social process. The economic goals of an enterprise cannot be implemented in violation of the dignity of the human being. Entrepreneurs and managers in decision-making processes should take into account human rights and dignity. Therefore, creating conditions for the development of a person in an organization cannot depend on the entrepreneur's whim, but should be the basis of organizational culture. In the extant literature, this type of organizational culture is called, variously: "people-oriented culture", "supportive culture", "personalistic culture" or "sociocracy".

Phenomenological personalism has special application of values in building such an organizational culture, because it captures a worker not as an abstract being, but as a conscious person, experiencing themselves and others. The personalistic approach to entrepreneurship is the closest managerial approach to the truth about human beings, and thus is the most useful for the philosophical and ethical analysis of a company striving to be understood as a "community of work". As stated by M. Stepniak (2010), an enterprise can be understood as both a community of persons and a community of work—persons who are:

employed in an enterprise [and ...] above all, persons created in the image and likeness of God, possessing their dignity, free, capable of taking various responsibilities and fulfilling them. They perform various functions: owner, manager, administration employee, employee employed in the production process. Everyone shares a common task, through which they create a special kind of community—a community of persons. (Stepniak 2010, 157).

Personalism discovers and visualizes ideological threats (scientism, economicism, technocracy), and at the same time indicates the criteria for fundamental ethical principles that should be included in the basic assumptions of organizational culture. These criteria include personalism, subsidiarism, participation, solidarity, organicism, and the common good. An enterprise in the personalistic view is a community of persons (a community of work), performing specific tasks that fulfil its mission, while also maintaining the basic principles of personalistic ethics (solidarity, participation, subsidiarity, organicism) and serving with commitment to all stakeholders of the organization. Enterprises accomplish this through personalistic leadership, spiritual leadership, and service leadership (fig. 5).

Figure 5. The personalistic entrepreneurship through the phenomenological lens



Source: Author's illustration

Personalism also allows us to discover the sources of human *depersonalization* in manufacturing processes. Employee depersonalization has occurred primarily as a result of excessive employment of “material capital”, equating the human being with one of the factors of production: the labor force. Gregory Gronbacher (1998), the pioneer of the economic personalism, wrote that the human person lives an economic life, but not *only* an economic life; it is not the most important part of their lives and activities. Man lives, above all, in the moral dimension, and in this dimension he fulfils himself as a person. Gronbacher, referring to personalistic ethics, states that the market is only a part of human reality and human action; therefore, the logic of the market cannot become the universal logic of social action. Moreo-

ver, he does not hesitate to talk about market restrictions. Gronbacher distinguishes eight principles of economic personalism:

1. Economy and dignity of the human person. The center of economic life is a human person. The economy exists for a person, not a person for the economy.
2. Human capital: creation and creativity. The first economic good is the human person.
3. Appointment to entrepreneurship. The liberation of human output for the common good is the result of the acceptance of the fundamental vocation to entrepreneurship, i.e., the creative use of human capital.
4. Integral human development. Productive activity and its result – wealth created – must be subordinated to human goals.
5. Participation. All people have the right to economic initiative, to creative work, to just payment and security, to decent working conditions, to free association. In economics, a person is treated as an element of economic forces. In this way, a person becomes a thing, an object.
6. Subsidiarism and the common good. According to these principles, a higher-level society should not interfere in the internal affairs of a lower-level society, depriving it of its competence, but should support it only when it is necessary.
7. Market restrictions. There are many dimensions of life that do not find a direct expression on the market. The market, in order to function properly, should be open to the influence of the moral and cultural institutions within which it exists.
8. Solidarity and social justice. Preferential option for the poor and excluded.

The advantage of Gronbacher's proposal is the chance to avoid simplifications that are a feature of many economic theories. The traditional economic approach, based on the concept of *homo oeconomicus*, cannot fully grasp the essence of an activity as complex and diverse as entrepreneurship. It is important that entrepreneurship become a responsible activity, based on a good understanding of various factors affecting economic processes.

The personalistic-phenomenological approach to entrepreneurship, following Max Scheler, extends the economic approach of the moral dimension and adopts as its basic principle of action "moral flight": i.e., it assumes that the entrepreneur's or manager's "improvement of organization" begins with improvement of themselves (Bombala 2014a). In the personalistic-phenomenological approach, "being an

entrepreneur” means, above all, “working on yourself”, which makes the idea “to be a person—to do something” the guiding principle of management. This principle is fulfilled in personalistic leadership and servant leadership, and entrepreneurship understood in this way can be equated with virtue. A. Szafulski (2006) stated that the virtue of entrepreneurship is its community thread: it assumes work, and dedication, for someone. It also assumes the ability to work with someone when specific projects exceed the capabilities of an individual, and this is when the element of cooperativity (community) is needed, understood as the ability to cooperate in meeting the needs of other people.

J.-ROBERT OUIMET’S PHILOSOPHY OF ENTREPRENEURSHIP AS A PROMOTION OF HUMAN DIGNITY

J. Robert Ouimet’s (2010) new management philosophy is a good example of personalistic entrepreneurship. Ouimet, president of Ouimet-Cordon Bleu, Ouimet Tomasso, is a Ph.D. in Economic and Social Sciences. His doctoral thesis deals with an experiment in the field of management, which for forty years was done in Ouimet’s own company. The aim of the experiment was to discover management instruments that would combine economic efficiency with satisfaction, and with the development of employees. The experiment in Ouimet’s company was based on an innovative model of management. *Our project* is an original document specifying that the main goal of every person working in a company is to ensure safety and happiness for his or her family. Our second goal is to ensure the economic profitability of the company, which allows all employees to keep their jobs and, *ipso facto*, guarantees the financial security of each employee’s family.

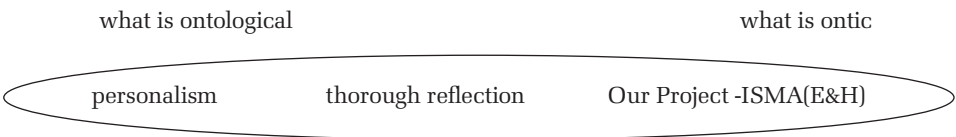
The key element in Ouimet’s concept is the “feedback loop of value”, which allows for modelling of dynamics of values and anti-values in the working environment. The values remain in constant motion. Most important are the values obtained from parents, traditionally viewed as the faith, hope, and tenderness given by the mother, and the courage, determination, and wisdom received from the father. Anti-values include inclinations to pride, greed, envy, anger, etc.

In the practice and theory of management, there are two, competing conceptions of human nature: the economic man concept (*homo oeconomicus*) and the personalistic concept (*homo donator*). The first concept, dominated by *homo oeconomicus* concept, treats a human being as a tool to achieve production and profit. The second concept treats humans as beings gifted with needs requiring satisfaction, and with talents requiring development. *Our project* overcomes the barriers and integrates the concepts with each other (Ouimet 2010, 69). It consists

of two “Integrated Systems of Management Activities”, or ISMA. In the first system, Economic ISMAI, the main elements are planning, organization, coordination, motivation, and control. In this system, a person is treated like an object, and people are each perceived in the same way: as material resources (Ouimet 2010, 69).

Our project stabilizes the economic system by introducing Human ISMA(H), which supports the personal development of a person at work (fig. 6). ISMA(H) contains values grouped in 12 categories: dignity and freedom; peace and serenity; fraternity and solidarity; humility; truth and authenticity; prudence and discernment; the ability to listen and wisdom; justice and love; faith and hope; responsibility and courage; forgiveness and reconciliation; and finally, performance and productivity (Ouimet 2010, 72).

Figure 6. Our project through the phenomenological lens

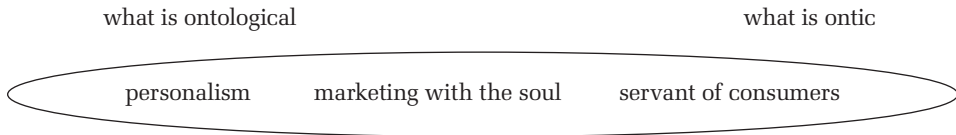


Source: Author’s illustration

Moreover, Ouimet discovered that the purpose of marketing in an enterprise is not only to develop techniques increasing profits, but also to serve consumers better as a business. This attitude results in a new vision of enterprise orientated towards its consumers’ needs:

I began [...] to discover that our company has served people and that was why it was needed to create new products that would be those people’s healthy nourishment at affordable prices. I began to understand that the whole range of new products that we were working on was intended for human beings who needed to be served and respected; that not only the staff of the company is valuable, but also the consumers, who are individuals to the same extent as all the co-workers of the company. [...] This conviction gave us a special spiritual strength to put even more effort in developing new, improved products [...]. Such perception of issues related to marketing gives soul to marketing. (Ouimet 2010, 60).

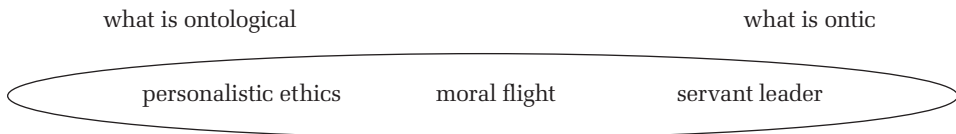
Figure 7. Marketing with the soul through the phenomenological lens



Source: Author's illustration

Ouimet's statement that "such perception of issues related to marketing gives soul to marketing" should not surprise, since the issue of "spirituality in management" is currently a subject of serious scientific analysis (Ashmos and Duchon 2000; Case and Gosling 2010). The concept of "marketing with the soul" is a version of the well-known concept of relationship marketing, which penetrates deeper into economic activity than traditional marketing (fig. 7). While all concepts belonging to relationship marketing emphasize the importance of maintaining and enhancing the relationship with customers and their partners, it is "marketing with the soul" that goes most deeply into the main purpose of serving consumers responsibly, and with commitment.

Figure 8. Ouimet's biography through the phenomenological lens



Source: Author's illustration

The reflection on the economic activity of man, which Ouimet (2010) included in his biography, allows for in-depth analysis of the empathy in his existence, and also in our own. When one puts Ouimet's biography in a phenomenological lens, one sees that he managed to overcome the traditional attitude of management and make a "moral flight" (fig. 8). As a result of internal transformation, Ouimet became a leader who serves. As a result of Ouimet's moral growth, the company evolved into a community of work. The result was an integrated system of co-management, in which human dignity and the value of work were respected. Phenomenological analysis confirms that Ouimet's business philosophy is an excellent example of leadership.

THE ECONOMY OF COMMUNION AS THE CROWNING ACHIEVEMENT OF PERSONALISTIC ENTREPRENEURSHIP

The Economy of Communion (EOC) project, based on the idea of *homo donator*, is the crowning achievement of personalistic entrepreneurship. EOC was started by Chiara Lubich and the Focolare Movement in 1991, in São Paulo, Brazil. Its aim was building a human society following the example of the first Christian community in Jerusalem, in which “no one among them was in need” (Bruni 2002). In this concept, managerial effectiveness is combined with solidarity towards the poor and the needy. The human person is the core of all relationships inside and outside the enterprise. The company’s mission is to strive for the integral development of people—its stakeholders—while maintaining the principles of efficient operation. Entrepreneurship understood in this way requires changing the philosophy of management and changing the traditional (technocratic) enterprise culture into a personalistic culture. EOC enterprises shape the culture, which can undoubtedly be called a personalist culture.

Figure 9. The Economy of Communion through the phenomenological lens



Source: Author’s illustration

The Economy of Communion is built on the foundation of Christian personalism: a human being created “in the image of God” has dignity and thus an undisputed primacy before capital and work (fig. 9). Hence, we have the moral obligation to help other people living in material or spiritual poverty. In terms of personalism, the enterprise is also a “moral agent”: i.e., it is morally obligated to provide help. Enterprises in the economy of communion are not limited to traditional enterprises for individual acts of philanthropy or financial support, but they create, in a systematic and continuous way, solutions that give the beneficiaries the chance to definitively escape poverty.

The Economy of Communion as a new management model is not the result of discussions by experts and heads of international corporations at conference tables, as are CSR programs. It is the result of the experience stemming from the spirituality of the Focolare Movement, implemented since the 1940s in over 800 companies around the world. These enterprises are places to produce material

goods and to create jobs, as well as the tools for changing economic relations in the world by taking into account various aspects of human activity: anthropological, economic, cultural, and spiritual.

It is important to understand that the poor, to whom 1/3 of the company's profits are transferred, are its partners, important participants of the Economy of Communion project, and constitute the company's external stakeholders. They are not only beneficiaries of help, but also bring into the community what they have and what they can give to others: their talents, ideas, time, kindness, and prayer. It should be emphasized that EOC companies operate in the same economic reality as for-profit companies, under the same legal obligations and market conditions, but maximizing profit is viewed as a means to achieve the lofty goal of reducing poverty and spreading a new enterprise culture.

In the traditional approach, international institutions and various non-governmental organizations are appointed to solve significant social problems. Chiara Lubich, in the project of the Economy of Communion, points directly to enterprises as (in a sense) the main sources of injustice in contemporary times. To encourage changes in management style is to create opportunities for poverty reduction and a more equitable distribution of wealth in the global economy.

DISCUSSION AND CONCLUSIONS

Pope Benedict XVI, in the encyclical *Caritas in Veritate* (Benedict XVI, 2009: n.36), proposed the liquidation of the division of human activity into the production sphere (production of goods), the political sphere (redistribution of goods), and the philanthropic sphere. According to this postulate, the economic sector—hence enterprises—should participate more in both the redistribution of goods and philanthropy. Significant implementations of this idea have occurred in economy of communion and social economy projects, as well as in practical usage of the extended CSR formula (e.g., in the Tata Group) (Mohapatra and Verma 2018). Promoting the idea of a *homo donator*, i.e., introducing the logic of gift and the relationship of brotherhood and a love for business, gives citizens an opportunity to solve social problems and reduce poverty on a global dimension.

With the growing popularity of these types of practices, there are doubts about their limits, e.g., the problem of an adequate definition appears. The division of economic activities into for-profit and non-profit is inaccurate, since non-profit organizations also strive for profit; however, they give profit a *different meaning* than in classical economics. It is interesting to propose the conversion of a non-profit organization into more adequate “social-oriented organizations”. This proposal coin-

cides with the personalistic approach to entrepreneurship, in which an enterprise is a community of people (community of work, church of work) that performs specific tasks within the framework of the enterprise's mission, while maintaining the main principles of personalist ethics (solidarity, participation, subsidiarity, organicity) (Bombała 2015; Chauhan and Das 2017).

The concept of a personalistic enterprise is related to the concept of “social innovation”, which means cultural change. The personalistic project, promoting the empowerment of employees, strengthens their sense of freedom, which is an indispensable factor in fostering creativity, and important for the sustainable development of any organization.

The personalistic model of entrepreneurship proposes a new approach to company management. In contrast to the heartless technocratic approach, personalistic entrepreneurship promotes the idea of human dignity as an inviolable value, and proposes a new understanding of business through understanding a company as a “community of work” that aims for co-existence, co-aspiration, and co-operation among persons. At the very heart of personalistic entrepreneurship lies the belief that entrepreneurs who see deeper meaning of their activity—as evidenced by the servant leadership concept—are able to combine high economic efficiency of management with social sensitivity in their daily work as entrepreneurs and managers.

The personalistic approach of entrepreneurship and management allows for the formulation of the philosophical assumptions of management science. Additionally, it provides practical directives and research methods. This is a serious alternative to the technocratic concept of “one-dimensional man”, whose fatalism is aptly described by Chantal Delsol:

Man of late modernity, obedient to commandment so as not to defend either his own beliefs, or his own culture, or any spiritual value, does not find another object of passion than to maintain a standard of living. In fact, he has no choice, because if he advocates an idea other than economic, he is considered a fanatic. (Delsol 2003, 149).

A personalistic concept of management proposes an approach to the study and improvement of an organization that ensures the ontological-ontic coherence of management in each of its various spheres (Bombała 2020). For effective and ethical management, coherence is necessary between comprehensibility, manageability, and meaningfulness. It is also necessary between the project and social reality (social expectations). From this perspective, the phenomenological search for the essence of management forms the context of leadership, and insight into

participants as a whole person (including their spiritual dimension) is important. The phenomenological concept of leadership is a continuing development, emerging from the concepts of servant leadership, spiritual leadership, and personalistic leadership (McLellan 2009; Crossman 2010; Howard 2020).

References:

- Alexandre, V., Gasparski, W. eds. (2000). *The Roots of Praxiology. French Action Theory from Bourdeau and Espinas to Present Days..* New Brunswick. New Jersey: Transaction Publishers.
- Antonovsky, A. (1979). *Health, Stress and Coping.* San Francisco: Jossey-Bass.
- Ashmos, D., and Duchon, D. (2000). Spirituality at work. A conceptualization and measure. *Journal of Management Inquiry*, 9(2): 134-145.
- Austin, J., Stevenson, H., Wei-Skillern, J. (2006). Social and Commercial Entrepreneurship: Same, Different, or Both? *Entrepreneurship Theory and Practice*, 30: 1-22.
- Baporikar, N. (2017). Genesis and Development of Social Entrepreneurship in India, in: M. Khosrow-Pou, ed, *Entrepreneurship: Concepts, Methodologies, Tools, and Applications.* Hershey PA: IGI Global, pp. 414-428.
- Benedict XVI, (2009). *Encyklika Caritas in Veritate.* Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Bombała, B. (2014a). Anna-Teresa Tymieniecka's and Max Scheler's Phenomenology as the Ontopoietic Genesis of Managers Life'. in A-T. Tymieniecka, ed, *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life, Book I,* Dordrecht: Springer, pp. 155-165.
- Bombała, B. (2015). Entrepreneurship from the Perspective of Phenomenological Praxeology. in S. Mistra, D. Awasthi, G. Bathini, eds, *Eleventh Biennial Conference on Entrepreneurship, Vol.I.* Ahmedabad: Bookwell, pp. 32-38.
- Bombała B. (2020). *Personalistyczna wizja organizowania jako alternatywa technopolu.* Poznań: Wydawnictwo Naukowe FNCE.
- Bombała, B. (2014b). Phenomenology as the Epistemological and Methodological Basis of Management Sciences. *International Journal of Contemporary Management*, 13(1): 150-172.
- Bombała, B. (2011). Phenomenology of the Leadership: to be Somebody-to Make Something. *Prakseologia*, 151: 11-33.

- Bombała, B. (2018). The Question Concerning Human Action. *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 4: 117-128.
- Bornstein, D. (2004). *How to Change the World: Social Entrepreneurs and the Power of New Ideas*. New York: Oxford University Press.
- Bradley, S.W., McMullen, J.S., Artz, K., Simiyu, E.M. (2012). Capital is not enough: Innovation in developing economies. *Journal of Management Studies*, 49(4): 684–717.
- Bruni, L. ed. (2002). *The Economy of Communion*. New York: New City Press.
- Case, P., Gosling, J. (2010). The spiritual organization: Critical reflections on the instrumentality of workplace spirituality. *Journal of Management, Spirituality and Religion*, 7(4): 257-282.
- Chauhan, R.S. Das, R. (2017). Entrepreneurship Policy Framework: Understanding Cultural and Educational Determinants for Entrepreneurship. in M. Khosrow-Pou, ed, *Entrepreneurship: Concepts, Methodologies, Tools, and Applications*, Hershey PA: IGI Global, pp. 138-170.
- Crossman, J. (2010). Conceptualising Spiritual Leadership in Secular Organizational Contexts and its Relation to Transformational, Servant and Environmental leadership. *Leadership and Organization Development*, 31(7): 596–608.
- Carnegie, A. (1889). The Best Fields for Philanthropy, *North American Review*, 149(397): 682–699.
- Defourny, J. (2001). From *Third Sector* to Social Enterprise', in C. Borzaga and J. Defourny, eds, *The Emergence of Social Enterprise*, London and New York: Routledge, pp.1-18.
- Delsol, Ch. (2003). *Essai sur la modernité tardive* *éloge de la singularité*. *Essai sur la modernité tardive*, (Polish transl.), Kraków: Znak.
- Freeman R.E. (1994). The Politics of Stakeholder Theory: Some Future Directions, *Business Ethics Quarterly*, 4(4): 409–429.
- Godbout, J.T. (2002). Is homo donator a homo moralis? *Diogenes*, 49(195): 86–93.
- González-Ricoy, I. 2019). Firm Authority and Workplace Democracy: a Reply to Jacob and Neuhäuser. *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum*, 22: 679-684.
- Greenleaf, R.. (1991). *The Servant as Leader* (Rev. ed.). Indianapolis, IN: Robert K. Greenleaf Center.
- Gronbacher, G.M.A. (1998) The Need for Economic Personalism. *The Journal of Market & Morality*, 1, pp.1-34.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time*, Albany: State University of New York Press.
- Heil, D. (2011). *Ontological Fundamentals for Ethical Management*. Heidegger and the Corporate World. Dordrecht: Springer.
- Howard, A. (2020). *Theorising Leadership Authenticity: An Existentialist-Personalist*

- Perspective. Sydney: The University of Notre Dame Australia.
- Kharas, H., Hamel, K., Hofer, M. (2018). The Start of a new Poverty Narrative, Brookings Institution, <https://www.brookings.edu/blog/future-development/2018/06/19/the-start-of-a-new-poverty-narrative/>
- Kumari, B., Malhotra, R. (2019). Socio-Economic Empowerment of Women through Women Dairy Co-operatives: A Study of Begusarai District of Bihar. *Indian Journal of Economics and Development*, 15(1): 91-97.
- Mair, J. Noboa E. (2006). Social entrepreneurship: How intentions to create a social venture are formed. in J. Mair, J. Robinson, K. Hockerts, eds, *Social Entrepreneurship*. New York: Palgrave Macmillan, pp.121-135.
- McClellan, J.L. (2009). The Levels of Leadership and Transcendent Servant Leadership Development. *Journal of Leadership Education*, 8(2): 88–110.
- Mohapatra, S. Verma, P. (2018). Tata as a Sustainable Enterprise: The Causal Role of Spirituality. *Journal of Human Values*, 24(3): 153–165.
- Nayak, P., Mahanta, B. (2008). Women Empowerment in India. *Bulletin of Political Economy*, 5(2): 155-183.
- Ouimet, J. –R.. (2010). „Wszystko zostało wam powierzone”. *Rozmowy z Yves Semen*, Kraków: Wyd. AA.
- Rangnath, R.B. (2014). Economic Ideas of Mahatma Gandhi. *Indian Streams Research Journal*, 4(8): 1-4.
- Reward Work, (2018). Not wealth Oxfam International: https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/bp-reward-work-not-wealth-220118-summ-en.pdf
- Roelants, B. (2002). How to define the social economy? in Prague First Social Economy Conference Preparatory Dossier, Praha: CECOP.
- Saji, T.G. (2019). Inclusive Growth in India: Some Realities. *Indian Journal of Economics and Development*, 15(3): 410-417.
- Scheler, M. (1987). *Letters of Philosophical Anthropology and the Theory of Knowledge*. (Polish transl.) Warsaw: PWN.
- Scheler, M. 1998. *Ordo amoris*. In *About love*. ed. M. Grabowski, Toruń: Wyd. UMK, pp. 13-47.
- Scholten, B.A. (2010). *India's White Revolution: Operation Flood, Food Aid and Development*. London: I.B. Tauris.
- Sedláček, T. (2011). *Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*. New York: Oxford University Press.
- Sen, A. (2002). *Rationality and Freedom*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Sethy, S.K. (2016). Towards Financial Inclusion in India: Progress so far, Issues and Challenges. *Indian Journal of Economics and Development*, 12(4): 641-652.
- Stępiak, M. (2010). *Koncepcja przedsiębiorstwa w nauczaniu społecznym Kościoła*

- katolickiego. *Annales. Etyka w życiu gospodarczym*, 13(1): 157-166.
- Szafulski, A. (2006). Cnota przedsiębiorczości w personalistycznej koncepcji ładu gospodarczego. *PERSPECTIVA: Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 1, 195-206.
- Taneja, N. Pstakia, A. (2015). Business for Inclusive Development: Profiling the Social Business Enterprise in India. in S. Mishra, D. Awasthi, G. Bathini, eds, *Eleventh Biennial Conference on Entrepreneurship*, Vol. II. Ahmedabad: Bookwell, pp. 721-734.
- Yunus, M. Weber, K. (2010). *Building Social Business: the New Kind of Capitalism that Serves Humanity's Most Pressing Needs*. New York: Public Affairs.

„HOMO DONATOR” VERSUS „HOMO OECONOMICUS”: TWO VISIONS OF HUMAN ACTION

SUMMARY

This article provides a comparative analysis between the technocratic model of entrepreneurship, based on the *homo oeconomicus* concept, and alternative models, based on the *homo donator* concept: i.e., between a personalistic model of entrepreneurship and a social model of entrepreneurship. A special focus is then put on the Indian model of social entrepreneurship. The main theme of the analysis is to search for an answer to the research question: which concept of entrepreneurship and management best serves the human being and helps in his or her development?

Article submitted: 13.02.2022; accepted: 29.03.2022.

Słowa kluczowe: antropologia teologiczna; *imago Dei*; analogia; relacyjność; ontologia; osoba ludzka; osobowa indywidualność; Edyta Stein

Keywords: theological anthropology; *imago Dei*; analogy; relationality; ontology; human person; personal individuality; Edith Stein

Christof Betschart

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA TERESIANUM, ROMA, ITALY

ORCID: 0000-0003-0415-8641

IMAGO DEI, ONTOLOGICAL AND RELATIONAL INTERPRETATIONS. INTRODUCING EDITH STEIN TO THE DEBATE

INTRODUCTION

The priestly account of creation, which states that human beings have been created in the image and likeness of God (Gen 1:26-27), is the point of departure for a long interpretative tradition which, at times, is rather polemical in character. This can be seen for instance in the works of Epiphanius of Salamis who, in order to preserve orthodoxy, refuses to consider the image of God as an object of research (Epiphanius of Salamis, *Panarion haer.*, 70.3.1 quoted in S. G. Hall, 2006, p. 37-38). The refusal to specify what it means to be an image indirectly shows the importance of the question. The image of God ultimately deals with the possibility of a personal relationship between God and human beings, and thus can be considered a concern for theology as a whole. As Gerhard Ebeling puts it, the doctrine of *imago Dei* is a “point of intersection for all central themes of dogmatics” (My trans. of Ebeling, 1979, p. 376, quoted in Präpper, 2012, 124-125¹).

1 In his introduction to the chapter, Präpper quotes another author on the *imago Dei*, Hans Urs von Balthasar, who compares the debate to a “battlefield” (125).

In this long-standing field of research, I shall adopt the customary terms of classification, and shall speak of an *ontological*, a *relational*, and a *functional* interpretation of the image (cf. De Cruz, De Maeseneer, 2014, p. 95-96). Although the functional interpretation is of particular importance to me in the context of ecology and the human role in the world, I shall concentrate here on the opposition, held by many authors, between a ontological and a relational interpretation. Karl Barth is very influent in this regard when he explicitly excludes human qualities as imaging God, and identifies the image – following Martin Buber’s dialogical philosophy – with relationality itself. Numerous authors are in accordance with the main point of Barth’s view: that there is an opposition between an ontological and a relational interpretation of *imago Dei* (D. J. Hall, 1986; LeRon Shults, 2003a; Cortez, 2010; Henriksen, 2011). The ontological image is often seen to be static and, consequently, to exclude relation (Aku, 2014). This is often due to a caricatural presentation of the ontological interpretation (Pesch, 2006, p. 241)² and to an uncritical adoption of dialogical philosophy, especially that of Buber and Levinas.

My own understanding of personal relation leads me to see the importance of considering human capacities and qualities as conditions of possibility for personal relation. How could one conceive a personal relation without freedom, or without love, or without mutual understanding? I shall therefore argue that a relational perspective on *imago Dei* presupposes an ontological perspective and I shall adopt in the present contribution an approach similar to that of Norris W. Clarke in his *Person and Being* (Clarke, 1993). Arguing from a philosophical perspective, Clarke states that in recent times “the being of the person has been explained so onesidedly in terms of relation and systems of relations that the dimension of the person as abiding self-identity, interiority, and in-itselfness has tended to disappear from sight, or at least lose all metaphysical grounding.” (Ibidem, p. 4f). Clarke also notes the unhappy opposition between metaphysics and phenomenology: “Hence we are faced, on the one hand, with a rich older metaphysical tradition of the person that has left the relational dimension underdeveloped and, on the other, with a more recent phenomenological tradition that has highly developed the relational aspect but lost its metaphysical grounding.” (Ibidem, p. 5). From his philosophical perspective, Clarke seeks to reconcile a classical metaphysical approach (the person as substance) and a modern relational approach (the person as relation). Admitted-

2 This text is founded on an opposition between structural and relational approaches or even more on the substitution of structural approach by a relational approach: “The only question is whether the usual picture of the classical tradition, particularly in some protestant evaluations, might be a caricature, overlooking the not even hidden relational elements in the scholastic statements.”

ly, the task is not easy. Nonetheless, I shall attempt to take on this same task here from a theological point of view.

Although the value of human relationality is indeed to be emphasized, I consider it to be a point of departure from which to reflect on what this relationality presupposes, i.e. a human person in its uniqueness. To help me in this endeavour I turn to Edith Stein (1891-1942), a phenomenologist of Jewish descent. With respect to the philosophers who contributed to the “turn to relationality” (LeRon Shults, 2003b), Stein remained closer to Edmund Husserl. For Stein, human subjectivity is a condition of possibility for intersubjective relation. As her philosophical training began with a PhD on empathy I may suppose that emphasis on the value of human subjectivity is not opposed to human relationality. Already in her early work, but mainly after her baptism in the Catholic Church in 1922, she opens up her phenomenology to concerns of ontology. One of her main concerns and a key issue for her anthropology is the human person’s individuality. I shall see how this emphasis on individuality is not opposed to constitutive relationality, but is rather its condition. I shall first attempt to expose Stein’s understanding of the human person’s individuality. I shall then consider how this view can be linked to the concept of image as including two essential features: resemblance and relation to an origin.

PERSONAL INDIVIDUALITY

One possibility for emphasizing the value of relationality is to underline the importance of life circumstances in the becoming of the person. Social, cultural, religious, and family influences, as well as interpersonal relations in general are determinant factors in the life of a person. When interested in a person, I am much less interested in a substance than in a history, in the person’s encounters, and lived experiences. The circumstances of a person’s life and his or her different relationships are particularly important because they make the person who he or she is, unique and irreplaceable. In this respect, it is striking to see that two authors as different as Wolfhart Pannenberg and Eberhard Jüngel approach the question of individuality in the same manner. For both authors, it is precisely a person’s story, his or her history, which makes up personal individuality. Thus Pannenberg affirms in 1983 in the final chapter of his important theological anthropology that “History is the *principium individuationis* [...] in the life both of individuals and of peoples and cultures.” (Pannenberg, 1985, p. 485) Similarly, for Jüngel the implication of the *I* in history is such as to justify the following expression: “Tell me your story and I’ll tell you who you are” (My trans. of Jüngel, 2010, p. 415). In the same context, in a footnote, Jüngel criticizes the expression *individuum est ineffabile*, saying that if

the individual could not be expressed in words, that would mean that the individual could not be identified with his or her story, which can be told (Ibidem, n. 3).

When, with Pannenberg and Jüngel, I consider history as principle of individuation, I am considering what is self-evident, as it is impossible for history to repeat itself in a perfectly identical manner. Twins for example can never have exactly the same history, because one of them was born before the other. They cannot both occupy exactly the same space and consequently their perception is different. As their lived experiences are different, their respective histories are also necessarily different. What is of interest in their regard is whether or not their development is entirely based on history. If this were the case, the twins would resemble at the beginning of their life a *tabula rasa* which neutrally takes in different impressions. In this perspective, the human subject, progressively conditioned by its context is, so to say, the product of this context. One can then add, with Pannenberg, that it is not only the events (*Widerfahrnisse*) of life that individualize, but it is also the intentions and actions of the subject faced with these events. What then is the role of the subject in the elaboration of its intentions and actions? To what degree is the subject conditioned or even determined by history? Is there a place for the idea of a qualified subjectivity concomitant to the consideration of its context?

I shall now proceed to approach these questions with Edith Stein. She shows continual interest throughout her anthropological research in the human person's individuality which can be considered to be one of the central themes of her work (cf. Betschart, 2016). This centrality has been recognized in secondary literature in various PhD dissertations especially in philosophy. At times the accent has been on medieval sources, such as Thomas Aquinas (Sarah Borden Sharkey [2010], Rosa Errico [2011]) or Duns Scotus (Francesco Alfieri [2014]). An important French contribution was published by Bénédicte Bouillot in which the author is especially attentive to Stein's early works and to her phenomenological sources (Bouillot, 2015). Finally, only one PhD dissertation on the topic has been written focussing on the theological dimension of Stein's doctrine of individuality, and is primarily concerned with her thought regarding the analogy between human and divine persons (Betschart, 2013).

In the present contribution, I shall base my research on Stein's early works – referring specifically to her PhD on the problem of empathy and her *Introduction to Philosophy* –, because, in these works, the main elements of her thought are already present. As it is not possible here to consider Stein's conception of individuality in all its complexity, I shall focus only on the material or qualitative aspect of the person's individuality. Stein, like Pannenberg and Jüngel, is attentive to the person's background, to the circumstances and influences of personal history, and

to their impact on the development of the person. This can be seen in the following quotation:

The individual with all his characteristics develops under the constant impression of such influences so that this person has such a nature because he was exposed to such and such influences. Under other circumstances he would have developed differently. There is something empirically fortuitous in this “nature”. One can conceive of it as modified in many ways. But his variability is not unlimited; there are limits here (Stein, 1989, p. 110).

Spatiotemporal variation and many other circumstances evidently imply a considerable change as far as historical individuality is concerned, but, according to Stein, such changes do not modify what she calls “the personal structure” (Ibidem, p. 110) or the “kernel of the person [*Kern der Person*]” (Ibidem, p. 109). In other words, history cannot be considered the sole principle of individuation, but individual personal structure as interacting with the context must also be considered³. Stein’s interest in the individual structure of the person refers to a unique manner of being in the world and, more precisely, in the world of values: The way the person “feels” esthetical, ethical, personal or religious values and responds to them personally (Bouillot, 2015, p. 103-124). Value feeling (*Wertfühlen*) is important because there is a correspondence between “feeling” something (for example the beauty of nature, i.e. an esthetical value) and “the feeling” as revelatory of something in the structure of the person (Stein, 1989, p. 98-99).

For Stein, this structure does not only refer to properties of the character, but she admits that there is a qualitative and irreducible element in every person:

Such an individuality “conditioned from outside” belongs also to the character. And we know from our preceding considerations that the dispositions [*Anlagen*] of the senses and the intelligence belong to the exterior conditions of its development. But besides, it has an “interior” determination, which we designate as “personal singularity” [*persönliche Eigenart*]. The original disposition of the character is distinguished from all other dispositions of the person; in the sense that an ultimate, indissoluble, qualitative mo-

3 I am not dealing here with variations in sense-capacities (for example a more or less acute sense of vision), in intelligence (the ability to grasp an idea more or less quickly) or in differences of memory, which can be explained by genetics or neurosciences.

ment indwells in it, imbues it completely, and gives inner unity to the character and its difference from all others (My trans. from Stein, 2004, p. 134).

Stein, who begins by referring to exterior circumstances and to diversity in dispositions of the senses and the intelligence, then moves on to consider “personal singularity” (*persönliche Eigenart*) as an “ultimate, indissoluble, qualitative moment” which gives unity and coherence to the character of the person. This qualitative moment is not an emergence of personal properties, but its indissoluble foundation that determines its coherence. It doesn’t modify the personal structure as such, but it is “a simple *Quale*, which impresses its stamp on the whole character and every single lived experience [...]. It shapes [*gestaltet*] the person into a ‘homogenous personality’.” (My trans. from *ibidem*, p. 132)⁴ And taking up the vocabulary of the type already used in her doctoral work, she introduces the new element of her conception in the following way:

The character of a person – although every person can be brought under such a type – is not exhausted by being a singularization of a type, but manifests in its entirety as well as in its singular properties and lived experiences an “individual note”. It should be noticed that this “individuality” or “personal singularity” manifests degrees [in its outer appearance], so that not all show it in the same proportion (My trans. from Stein, 2004, p. 132).

The “personal note” (*Ibidem*, p. 132f, 142f, 147, 176) or – as she writes as well – the “individual note” (*ibidem*, p. 133, 213) is not reducible to a more or less general type, but is absolutely individual and therefore unutterable. The person as an individual is not merely to be identified with his or her personal history or founded on his or her personal dispositions, but is unified by an individual note, and therefore the expression *individuum est ineffabile* applies well to human persons, because there is no proper name which could do more than simply indicate an individual. The individual note in question is not reserved to specific persons with a marked character and to whom we may refer as “personalities” (Stein, 2004, p. 103); it is a characteristic of every human person, independent of the way in which this “personal note” is concretely manifested in life.

4 Stein takes up the term *Quale* (how) particularly in *Potency and Act*, where it always indicates the personal individuality which qualifies the *Quid* (what) of the person constituted of faculties with their respective dispositions (see Stein, 2009, p. 182-221, particularly p. 182 and 219). In *Finite and Eternal Being*, she adopts the Greek terminology *ποιόν* (*Quale*) and *τί* (*Quid*). See Stein, 2002a), p. 86-87, 501.

How can Stein assume that there is an individual note if this note is not necessarily manifested? In fact, not all lived experiences have a revelatory capacity like love which gives access to the depth of the person:

We do not love a person because he or she does good. His value is not that he or she does good, even if it perhaps comes to light in doing so. Rather, he himself or she herself is valuable and we love him or her “for his or her own sake.” And the ability to love, evident in our loving, is rooted in another depth from the ability to value morally, experienced in the values of deeds (Stein, 1989, p. 102).

For the first time in Stein I find here a draft of her thesis according to which knowledge of somebody else can become perfect only in love, because love is rooted in the depth of the person. This thesis is readopted in the *Introduction to Philosophy* with respect to personal singularity accessible only through love: “If and how I love somebody is based on the way in which his singularity [*Eigenart*] touches mine, and this is something plainly singular as this singularity itself” (Stein, 2004, p. 136). Further on in the text, Stein brings forth two examples of lived experiences that actualize the whole personality and that, at the same time, express the individual note: “There are lived experiences – such as loving surrender [*liebende Hingabe*] or religious ecstasy [*religiöse Ekstase*] – in which all the levels of the personal *I* are ‘actualized’” (Ibidem, p. 176)⁵. Be it loving surrender to another human person – e.g. her love for Roman Ingarden⁶ – or a lived experience of a religious nature called ecstasy, in both cases there is a personal relationship enabling one to know the beloved person in his or her singularity.

Through my examination of Stein’s early works I have been led to an approach to individuation which differs from that of Pannenberg and Jüngel who place emphasis on individuation by means of personal history. Without neglecting the importance of history in the development of the person, Stein promotes the idea that this development can be more or less in accordance with what she calls the unfolding of the person and namely with the manifestation of personal singularity in lived experiences. The conception of personal singularity (*persönliche Eigenart*) as a qualitative, indissoluble moment designates an essential difference between all

5 Text before correction.

6 Stein calls Ingarden in a letter dated December 24, 1917: “My darling” (Stein, 2001, p. 67). In a later version, Stein will eliminate loving surrender (*liebende Hingabe*) from the text, probably because of her experience of thwarted love in her relationship to Ingarden.

humans. These differences point out that every human person is more than a mere specimen of the human species, and has an irreplaceable value. Such differences are also the condition of possibility for an alterity that is not just a fact of different lived experiences, but is founded in the person.

THE IMAGE OF GOD AND THE PERSON'S INDIVIDUALITY

In the preceding development I have shown that a priori individuality is not opposed to interpersonal relation, but is rather the guarantee of an alterity which integrates both the ontological and relational dimensions of personhood. I shall now develop a reflection on *imago Dei* which establishes the same connection to both ontological and relational interpretation. My starting point will be an important text of Augustine, where he reflects on what it means to be an image in comparison with likeness and equality (cf. Markus, 1864; Bochet, 2009; Boulnois, 2009):

*Image and equality and likeness must be distinguished. For where there is an image, there is necessarily a likeness, but not necessarily an equality; where an equality, necessarily a likeness, but not necessarily an image; where a likeness, not necessarily an image and not necessarily an equality (Augustine, 1982, p. 189-190)*⁷.

The main point here is that the concept of image necessarily implies likeness or resemblance (maybe even equality). In fact, in the case of total dissemblance nobody would speak of an image. But *image* also implies a relation to an original of which it is a copy. Augustine showed this, in a preceding question, with the example of a reflection, evoking a mirror which reflects the divine presence (Bochet, 2009, p. 258).

If, in an image, there is both resemblance and relation to an origin, it is not possible to oppose an ontological approach (which implies resemblance) and a relational approach (which implies a creational and re-creational origin), because the concept of image includes both approaches as *conditiones sine qua non*. I will now endeavour to relate this Augustinian approach to Stein's reflection in her major work *Finite and Eternal Being*, written in the Carmel of Cologne between 1935

⁷ Latin text in *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 74, BA 10, 326-329: "Imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt: quia ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas; ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago; ubi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas. Ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas".

and 1936. She develops her *analogia personae* starting with the book of Exodus: אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, *I am who I am* (Ex 3:14) (Stein, 2002a, p. 342)⁸. The biblical text is interpreted by Stein in the Augustinian line, as a revelation of God's name: *I am*. God reveals himself as "being in person" or tri-personal being (Ibidem, p. 342, 355, 359), and, based on this revelation, the relation between Creator and creature is conceived as an *analogia personae*⁹. In chapter seven on "The image of the Trinity in creation" (Ibidem, p. 355-468), Stein speaks of an image not only for human beings, but for all creatures and consequently for animals, plants and even inanimate objects. In all creatures the two characteristics of the Augustinian image are to be found: all creatures have God as their ultimate origin and all creatures bear a certain ontological resemblance to him.

Resemblance

For Stein, resemblance between God and human beings is in keeping with the *analogia personae* and implies, like every analogy between Creator and creature a *maior dissimilitudo*¹⁰. Analogy has indeed been used in the development of the concept of person – for humans, angels, and God – since Boethius (Boethius, 1973, p. 84, I. 37). Stein's approach to analogy is however original, because she combines in her work scholastic and modern conceptions of the human person. It is not possible here to consider all the implications of the analogy of person, but if there is an analogy of person, then qualitative individuality of a human person must find its original (*Urbild*) in God¹¹. The qualitative individuality or the individual note of a person is to be considered as an image or a reflection of the uniqueness of divine nature. The particularity of this approach is that the image of God is not primarily and uniquely to be considered in what persons have in common, but in what makes them unique. The individual note cannot be explained with respect to genes or circumstances of life, but refers to the subjective *Geist* in its individuality. This does not mean that only the spiritual dimension of the person is image of God,

8 Stein mentions as another possible translation *I will be that I will be*, which might be closer to the imperfect tense of the verb אֶהְיֶה used in Ex 3:14.

9 Even if Stein doesn't use the expression *analogia personae*, the idea is present; see Tommasi, 2015, particularly p. 267-68.

10 See IV Latran Council in DS 806.

11 The question of individuality in God includes a double aspect, i.e. numerical individuality and qualitative individuality (in fact, the question of numerical and qualitative individuality is not present in this article). Numerical individuality is attributed to the *Träger*, i.e. the hypostasis, whereas qualitative individuality is attributed to nature. This distinction allows for differentiation between the individuality of the divine persons, formally distinguished through their mutual relations, and qualitative individuality of the unique divine nature.

excluding the lived body. It rather means that the person as incarnated is spiritual, and its individual note can be manifest, for example, in a smile or in a gaze. The fact that qualitative individuality is irreducible to something common indicates that the value of the human person is not only to be seen as relative to the human species, but is also to be seen, and perhaps even more fundamentally, as relative to the person's individual property.

The individual soul with its “unique” individuality is thus not something transitory, destined merely to impress upon itself for a limited span of time the stamp of its specific particularity, and during this span of time to hand on this specific particularity to its “progeny” so as to preserve it beyond the duration of the life of the individual. Rather, the soul is destined for eternal being, and this destination explains why the soul is called upon to be an image of God in a “wholly personal manner.” (Stein, 2002a, p. 504)

The irreducibility of the human person to the human species manifests its personal destiny and vocation in an eternal communion with God. The human person is not simply a human exemplar, but it is, in a wholly personal manner, the image of God. This idea is already present in earlier texts often with the light-metaphor and, more precisely, with the idea that every person reflects in its individual note a ray of the divine essence (cf. Stein, 2001b, p. 19; 2009, p. 401; 2005, p. 63). On the one hand, the metaphor of the ray of light respects the distance between the Creator and his creature, as the ray depends on, but is not identical with, its light-source. On the other hand, the metaphor indicates an essential affinity between God and the human person founded on a singular and irreplaceable relation, because of the singularity of the persons themselves. Stein quotes a passage of the book of Revelation where it is said that the victor will receive “a white stone, with a new name written on it, known only to the person who receives it.” (Rev 2:17) and she comments:

[A]re we not to assume that this name signifies a proper name [*Eigenname*] in the strict and full sense of the term, i.e., a name which enunciates the innermost essence of the recipient and reveals to this recipient the mystery of his or her being that is hidden in God? (*Finite and Eternal Being* 505 revised [423]).

If every person receives from God in his innermost essence a proper name, and if this name expresses the image of God in a personal manner, it becomes even more important to ask what makes unity among persons. Stein shows that individ-

uality does not imply individualism; in fact, ontological (and not only historical) alterity is the condition of possibility for true complementarity in an interpersonal relation. To go further it would be interesting to follow the developments of Christological reinterpretation of the *imago Dei*, because this would show how individual notes are prefigured in the fullness of Christ's human nature.

(Re-)Creational Relation

There is a second essential element of an image as stated in Augustine: relation to an origin. What Augustine considers as the relation to an origin is present in Stein's work as relation between an *Urbild* (proto-image) and an *Abbild* (image as a copy). The most fundamental relationship between Creator and creature is the *relation of creation*, not only at the origin of the universe, but rather as a permanent relation¹² that might be differently understood with a greater insistence on creatural autonomy in Thomas Aquinas or with a greater insistence on dependence on God in Bonaventure and Duns Scotus (Emery, 2013, p. 27-30, 30-34, 37-41). In every case there is simultaneously the alterity or transcendence of God (as expressed in the Hebrew בָּרָא – *barah*, *create* – uniquely with God as subject) and dependence on the creative origin. It is not a neutral relation, but a possibly “personal” relation, as Guardini states in his *The World and the Person*: “Things originate by God's command; the person by his call. But this means that God appoints the person as his You – more precisely, that he determines himself as the You for humans.” (My trans. of Guardini, 1952, p. 145).

The distinction between the creation by command and the creation by call interprets the priestly text, where in Gen 1:28 God addresses his human creature for the first time. He blesses man and woman and gives them their mission in creation. The image of God has to be read in this dialogical perspective in which God and the human being are *You* for each other. If, in the priestly text, God calls the human person, nothing is said about an answer. Let us admit at least a *capacity* to answer, because it would be nonsense to seek a dialogue with a creature ontologically incapable of dialogue. For Thomas Pröpper, to be created as image of God signifies to be *capable* of personal relation with him, and this capacity finds its realisation in the covenant. Of course, the free human answer must be subordinated to historical conditions, especially the fact of sin and of Christ's liberation of humanity from sin, so that the realisation of the possibility of a personal relation depends first on

12 See Thomas, *ST* 1, q. 45, a. 3 ad 1: “creatio active significata [i.e. to create] significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam” and ad 2: “creatio passive [i.e. to be created] accepta est in creatura, et est creatura”.

God himself. The idea of partnership or of covenant indicates the necessity for a dynamic *relecture* or an eschatological interpretation of the image. The eschatological interpretation however presupposes a protological interpretation, i.e. the human being's *creation* as image of God.¹³

Turning now to Stein, she does not address the question of the relation to God directly in link with the question of the image. All the same, in her last work *Science of the Cross*, she introduces the question of union with God distinguishing three modes, essential union (or relation of creation), union by grace and union by transforming love (Stein, 2002b). This tripartition, which appears several times in John of the Cross's work (1991, p. 163-164, 511, 713-714; San Juan de la Cruz, 2009, p. 227-228, 631, 870), helps to show the progression of union by love with God inhabiting the human person. It is a progressive enrichment, or – to use the phenomenological term – a “completion” (*Erfüllung*) of the relation between Creator and creature. Stein writes:

It is the same one God in three persons who is present in each of the three modes, and his immutable being is the same in all three modes. Still the indwelling is different because that wherein dwells the one and same, unchanged deity changes its mode of being each time. Thus the nature of the indwelling is modified (Stein, 2002b, p. 175).

God is faithful in relation to his creation and his covenant, but this relation changes when the human person is transformed. With Guardini, I have stated that the relation of creation is, for a human person, a singular call seeking a personal and singular answer in a common history. For Stein, this personal answer presupposes a transformation of the person, the person's assimilation to God. Although I cannot expose here all the implications of this assimilation by *transforming love* and the role of human freedom, it may suffice to recall that Stein's view is in keeping with that of the Spanish mystics John of the Cross and Teresa of Avila and with the tradition of divinization. To consider how love and vulnerability are related in Stein's approach I may examine her very personal interpretation of the Cross as a place of union with the Crucified and in him with the triune God and with all human beings. Stein writes:

13 Here, I agree with the analysis of LeRon Shults: “An eschatological interpretation does not exclude the other interpretations but may incorporate and integrate them.” (LeRon Shults, 2003b, 237). LeRon Shults seeks to articulate between image by creation and becoming image, but he does not do the same thing with respect to structural and relational interpretations of the *imago*. According to him, the “turn to relationality” requires the substitution of a structural interpretation by a decidedly relational interpretation. It is already clear that I am not in agreement with this thesis.

[W]hoever, in deep recollection, enters into the attitude of the Saviour on the cross, into the love that surrenders itself to the limit, will thereby become united to the divine will, for it is the Father's will-to-save that Jesus fulfils in his love and surrender as Saviour. And one's being will be united with the divine Being, which is self-surrendering love: in the mutual surrender of the divine Persons in the inner-trinitarian life as well as its outward activity. For this reason, self-fulfilment, union with God, and labouring for the union of others with God and for their self-fulfilment belong inseparably together. It is the cross, however, that gives access to all this (Ibidem, p. 284).

More than mere suffering, the Cross manifests both Jesus's vulnerability and his free, self-surrendering love. Vulnerability, freedom, and love in its highest form of self-surrender are conditions for complete interpersonal union. Here again I find the *leitmotiv* of personal individuality, because a person's love, rooted in the depth of the person, does not only reflect lived experiences, but also reflects the person's individual note. It is, so to say, a love coloured by personal individuality. Love, on the one hand, seeks union, and seeks to overcome every dissemblance: "the lover is transformed into the beloved", Stein says, with John and Teresa. On the other hand, however, love reveals the ultimate difference, not only the alterity of another subject, but the individual note apparent in the person who loves, a personal qualitative alterity.

CONCLUSION

In conclusion, the two major results of the present essay may be summarized as follows:

The first result touches on the complementarity between an ontological approach and a relational approach to the *imago Dei*. An image is composed of two essential elements: resemblance, which may be linked to an ontological approach, and relation to an origin, evidently linked to a relational approach. This integrative interpretation of the *imago Dei* is an alternative to the very common opposition which tends to consider an ontological approach as incompatible with relationality and likewise incompatible with human becoming. First, this contribution focussed on showing that the creation of an opposition between relationality and personal being, present in several contemporary theological perspectives, does not allow for the recognition of these two necessary conditions for every image: to resemble and to be related to a prototype. I must therefore conclude that maintaining an ontologi-

cal interpretation of the *imago Dei* cannot necessarily lead to the exclusion of a relational interpretation. Second, an ontological interpretation of the *imago Dei* cannot exclude a dynamic view of the human person because relations in general and the relation with God in particular transform the person. This is particularly true for loving relations directed to the person's relational fulfilment, mainly introduced with Stein's *Science of the Cross*. A thorough theological study of this dynamic and even eschatological aspect of the image of God would require an examination of Paul's reinterpretation of the image – Christ as image of God (2 Co 4:4; Col 1:15) and human transformation in accordance with this image (Rm 8:29; 2 Co 3:18; Col 3:9f.). As my focus in the present contribution has remained on the interpretation of the *imago Dei* in reference to Genesis, my treatment of this second aspect of the image of God has been very limited. The more modest aim here has been to emphasize that an ontological account of the image of God is fully compatible with a transformative account of the image by grace, and, further, that the ontological account even requires the transformative account.

The second result of my research concerns personal individuality understood with Stein in a qualitative sense as a condition of possibility for complementarity that is not only enrichment by other lived experiences, but an interpersonal enrichment in a more fundamental, ontological sense. The focus on the person's individuality, which *prima facie* seems to be opposed to relationality, is on the contrary the condition for radical, ontological alterity in personal relations and at the same time the condition for irreducible novelty. Moreover, personal individuality in Stein's sense cannot be discovered and lived out in an isolated, static manner, but is found mainly in loving relationships with one another and ultimately with God. This is another way to show the necessary interdependence between the ontological and relational interpretations of the *imago Dei*. In this sense, the turn to relationality should seek to integrate rather than to contest an ontological approach to the human person and to his or her subjectivity. In other words, I think it is both possible and necessary to conceive the *relation* between subjects without refusing to consider the *subjects* in relation. Both Clarke, quoted in the introduction, and Stein, referred to throughout this paper, are able to offer an integrative view of the human person and may help to better grasp the full meaning of the *imago Dei*. Stein's attention to the person's individuality enables to discover the image of God in what all human beings share, i.e. their uniqueness.

Bibliography:

- Aku, V. (2014). Imago Dei, Dualism, and Evolution: a Philosophical Defense of the Structural Image of God. *Zygon* 49, no. 1, 101-120.
- Alfieri, F. (2014). *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein: La questione dell'individualità*. Brescia: Morcelliana. Trans. G. Metcalf (2015). *The Presence of Duns Scotus in the Thought of Edith Stein: The Question of Individuality*. *Analecta Husserliana* 120. Cham: Springer.
- Augustine (1982), *Eighty-three Different Questions*. Trans. D. L. Mosher, The Fathers of the Church 70. Chicago: Catholic University of America.
- Betschart, C. (2013). *Unwiederholbares Gotteseiigel: Personale Individualität nach Edith Stein*. *Studia Oecumenica Friburgensia* 58. Basel: Reinhardt.
- Betschart, C. (2016). The Individuality of the Human Person in the Phenomenological Works of Edith Stein. In: Antonio Calcagno (ed.), *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History. New Approaches and Applications* (p. 73-86). *Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life* 4. New York: Springer.
- Bochet, I. (2009). Le statut de l'image dans la pensée augustinienne. *Archives de Philosophie* 72, 249-69.
- Boethius (1973). Liber de persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium (chap. 2). In *The Theological Tractates*, The Loeb classical library 74. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Borden Sharkey, S. (2010). *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Bouillot, B. (2015). *Le noyau de l'âme selon Edith Stein: De l'époque phénoménologique à la nuit obscure*. De Visu. Paris: Hermann.
- Boulnois, O. (2009). L'image intelligible. *Archives de Philosophie* 72, 271-92.
- Clarke, N. W. (1993). *Person and Being*. The Aquinas Lecture 57. Milwaukee: Marquette University Press.
- Cortez, M. (2010). Imago Dei. In: *Theological Anthropology. A Guide for the Perplexed* (p. 14-40). London/New York: T&T Clark.
- de Cruz, H., Yves de Maeseneer, Y. (2014). The imago Dei: Evolutionary and Theological Perspectives. *Zygon* 49, no. 1, 95-100.
- Ebeling, G. (1979). *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Vol. 1. Tübingen: Mohr.
- Emery, G. (2013). La relation de création. *Nova et Vetera* 88, no. 1, 9-43.
- Errico, R. (2011). *Principio di individuazione e persona*. Roma: Aracne.
- Guardini, R. (1952). *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*. Würzburg: Werkbund.

- Hall, D. J. (1986). *Imaging God: Dominion as Stewardship*. Library of Christian Stewardship. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hall, S. G. (2006). Patristic perplexities: Epiphanius, Irenaeus, and Augustine on the Image of God in Man. In: O. H. Pesch, J.-M. Van Cangh (ed.), *L'homme, image de Dieu. Données bibliques, historiques et théologiques* (p. 37-48). Bruxelles: Académie internationale des Sciences Religieuses.
- Henriksen, J.-O. (2011). *Finitude and Theological Anthropology: An Interdisciplinary Exploration into Theological Dimensions of Finitude*. Leuven: Peeters.
- St. John of the Cross (1991). *The Collected Works of St. John of the Cross*, Trans. K. Kavanaugh, O. Rodriguez. Washington: ICS Publications.
- San Juan de la Cruz (2009). *Obras completas*. J. V. Rodríguez, F. Ruiz Salvador (ed.). Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Jüngel, E. (2010). *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: Mohr 2010.
- LeRon Shults, F. (2003a). Imago Dei. In: *Reforming Theological Anthropology: after the Philosophical Turn to Relationality* (p. 217-242). Grand Rapids: Eerdmans.
- LeRon Shults, F. (2003b). *Reforming Theological Anthropology. After the Philosophical Turn to Relationality*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Markus, R. A. (1964). 'Imago' and 'Similitudo' in Augustine. *Revue des Études Augustiniennes* 10, 125-44.
- Pannenberg, W. (1985). Human Beings and History. In: *Anthropology in Theological Perspective* (p. 485-532), Trans. Matthew J. O'Connell. London/New York: T&T Clark International. Original edition: 2011, Mensch und Geschichte. In: *Anthropologie in theologischer Perspektive* (p. 472-517). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pesch, O. H. (2006). Conclusion. A Short Summary of the Reflections. In: O. H. Pesch, J.-M. Van Cangh (ed.), *L'homme, image de Dieu. Données bibliques, historiques et théologiques* (p. 235-245). Bruxelles: Académie internationale des Sciences Religieuses.
- Pröpper, T. (2012). *Theologische Anthropologie*. Vol. 1. Freiburg i.Br. et al.: Herder.
- Stein, E. (1989). *On the Problem of Empathy*. Trans. W. Stein, CWES 3. Washington D.C.: ICS Publications. German original: *Zum Problem der Einfühlung*, M. A. Sondermann (ed.) (2008), ESGA 5. Freiburg i.Br. et al.: Herder.
- Stein, E. (2001a). *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*. M A. Neyer (ed.), ESGA 4. Freiburg i.Br. et al.: Herder.
- Stein, E. (2001b). Soziale Bildungsarbeit. In: *Bildung und Entfaltung der Individualität: Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag* (p. 167-179), ESGA 16. Freiburg i.Br.: Herder.

- Stein, E. (2002a). *Finite and Eternal Being: an Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*. Trans. K. F. Reinhardt, CWES 9. Washington D.C.: ICS Publications, 2002. German edition: *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. A. U. Müller (ed.) (2006), ESGA 11/12. Freiburg i.Br. et al.: Herder.
- Stein, E. (2002b). The Different Kinds of Union with God. In: *The Science of the Cross* (p. 167-179), Trans. J. Koeppel, CWES 6. Washington D.C.: ICS Publications. German original: Die verschiedenen Arten der Vereinigung mit Gott. In: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, U. Dobhan (ed.) (2003) (p. 139-151). Freiburg i.Br. et al.: Herder.
- Stein, E. (2004). *Einführung in die Philosophie*. C. M. Wulf (ed.), ESGA 8. Freiburg i.Br. et al.: Herder.
- Stein, E. (2005). Übersetzung von *Alexandre Koyré, Descartes und die Scholastik*, H.-B. Gerl-Falkovitz (ed.), ESGA 25. Freiburg i.Br. et al.: Herder.
- Stein, E. (2009). *Potency and Act: Studies Toward a Philosophy of Being*. Trans. W. Redmond, CWES 11. Washington, D.C.: ICS Publications. German edition: *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*. H. R. Sepp (ed.) (2005), ESGA 10. Freiburg i.Br.: Herder.
- Tommasi, F. V. (2015). Erich Przywara et Edith Stein: de l'analogie de l'être à une analogie de la personne. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99, 267-279.

IMAGO DEI, ONTOLOGICAL AND RELATIONAL INTERPRETATIONS. INTRODUCING EDITH STEIN TO THE DEBATE

SUMMARY

The complex theological treatment of the person as imago Dei has focused on ontological, functional, relational or eschatological interpretations, which either belong or possibly belong to all human beings. It is however unusual to encounter a reflection on the person's intrinsic uniqueness as imago Dei. For Edith Stein intrinsic or a priori individuality refers to a unique quality of the person's soul which unfolds more or less fully in the unity of the person's body-soul-spirit unity: «the soul is destined for eternal being, and this destination explains why the soul is called upon to be an image of God in a “wholly personal manner.”» (FEB 504 [422]) This ontological approach contributes to a consideration of interpersonal enrichment through love, as a way to personal fulfilment and to complementarity through communion. An ontological approach to personal individuality thus paradoxically leads to the discovery of the existential primacy of relationality.

Słowa kluczowe: LAWS, robot, wojna sprawiedliwa, Franciszek z Asyżu, *Fratelli tutti*

Keywords: LAWS, Robot, Just War, Francis of Assisi, *Fratelli tutti*

Martín Carbajo-Núñez OFM

Martín Carbajo-Núñez OFM

PONTIFICAL UNIVERSITY ANTONIANUM ROME, ITALY

ALFONSIANUM (PONTIFICAL LATERAN UNIVERSITY) ROME, ITALY

FST – SAN DIEGO UNIVERSITY, CA, USA

ORCID: 0000-0002-2814-5688

AUTONOMOUS DRONE WARFARE

Information technology, artificial intelligence, and robots are becoming increasingly important in our society. This is also evident in the military field. Many countries are equipping their armies with drones that can operate thousands of miles away in autonomous or semi-autonomous mode. „Whoever is the leader of artificial intelligence [AI], will be the leader of the world,” Vladimir Putin said as early as 2017 (cf. Columba Jerez, 2022)¹.

Recently, it has been known that, on March 27, 2020, a Turkish drone had autonomously taken the decision to attack enemy troops in the Libyan war. The drone decided the attack following its built-in algorithm, without waiting for any human intervention (Apps, 2021; Lambert, 2020, p. 95). This news highlighted the possibility of new war scenarios and fundamental changes in the nature of conflicts (Asaro, 2012; Galliot, 2017; Tomasi, 2014). Russia is also suspected of using such kind of robots in the current war against Ukraine (cf. Kallenborn, 2022; Pati, 2022).

The Catholic Church teaches that war „is always a defeat for humanity,” (Francis, 2013; 2020 [FT], n. 261; Paul VI, 1965) “the negation of all rights and a dramatic assault on the environment” (FT 257). Robotic warfare deepens this dehumanization and, therefore, cannot be promoted as a solution. To break the spiral of

¹ In the recent phase of the war against Ukraine, started on 24.02.2022, Russia is reportedly using, among others, Lantset kamikaze drones. Ukraine also uses various types of drones.

violence, we need to overcome the attitudes that have generated it and the injustices that feed it. Francis of Assisi is an inspiring model about this.

The first part of this article examines some of the military drones currently under development, indicating the challenges they present, especially from an ethical point of view. In the second part, it is noted that those who defend autonomous military drones often have a negative anthropological conception that contradicts the Christian vision of the human being. They also justify those drones by appealing to the Just War theory, which the Catholic Magisterium already considers impracticable. In the third part, Francis of Assisi is presented as a model of a pacified society that paves the way for peace and promotes fraternal relations, instead of considering war as inevitable.

1. WAR DRONES OR “KILLER ROBOTS”

When programming a military drone, it is possible to decide the type of control that the human agent will exercise over its piloting and learning, even to the point of making them highly autonomous (cf. Lambert, 2017, p. 18-20). Based on the type of control, we can distinguish between military attack robots, that can act in autonomous mode (LAWS: „Lethal Autonomous Weapon Systems” [Vilmer, 2017, p. 98]²), and other robotic military systems (RMS: „Robotized military systems”).

It is important to distinguish between an automated system and an autonomous system. Both perform actions without the timely and direct intervention of a human agent, but those of the former are predictable and have been programmed, while those of the autonomous system may be unpredictable and could eventually exceed the objectives and actions initially set by the human programmer (Jurkovic, 2017).

There are also computerized robotic systems that operate in computer networks with virus-like techniques and that could lead to serious and unpredictable cyber-wars. Such systems can spread false information to influence public opinion and the outcome of election campaigns, manipulate the financial system for criminal purposes, obtain sensitive information using deceptive methods, block the economic system of an entire country, etc. The allegations of Russian interference in the 2016 U.S. presidential election are just one example (cf. Jamieson 2020; Davis, 2021).

RMS are managed by remote control. The human operator is the only one who can make the ultimate decision to fire, as it is currently the case with intercontinental missiles. Their offensive and defensive use is generally accepted without

2 The „Lethal Autonomous Weapon Systems” (LAWS), are often called „killer robots.” In a science fiction scenario, one could think of absolutely autonomous LAWS, as designed and programmed by other machines..

major problems, provided that the decision is in accordance with the criteria of Just War theory and that such human control is sufficient, adequate, and meaningful; that is, the operator must have all the necessary information about the target, the context, and the possible effects of the attack before deciding (Vilmer, 2017, p. 104).

A second category of RMS, closer to LAWS, are the semi-autonomous weapon systems, capable of individuating targets on their own, but continuously monitored by the human agent, who can interrupt their actions at any time. It is now accepted that the ethically valid use of these semi-autonomous weapons should be restricted to defensive tasks, e.g., missile defense (Ibidem, p. 101).

The third category would be the LAWS, which are autonomous systems in their operation and learning. For this reason, they are also referred to as „innovative LAWS.” It is not easy to determine who will be directly responsible for their actions and their „collateral effects.” The autonomy with which they act, once activated, makes them suitable only for attacking material targets, such as systems that block communications. However, the line between human monitoring and the total absence of such control is becoming increasingly blurred. (Ibidem, p. 110).

International law is expected to regulate the use of LAWS, but little progress has been made so far. The Convention on Certain Conventional Weapons (CCW), held in Geneva on 21.12.2021 failed to reach an agreement³.

1.1. The difficult task of programming these drones

It is very difficult to program these war robots. It would be even more difficult to provide them with effective ethical rules, something that currently seems impossible (cf. Wallach, Allen 2010), because real circumstances are always complex and ethics cannot be reduced to logic nor to an automated application of rules. Moreover, the resulting algorithms presuppose a prior choice on the basic principles and on the type of ethics. Some suggest that utilitarian ethics would be the easiest to be implemented in an algorithm, since quantifiable effects could be assigned to each possible option (Bersini, 2018).

War situations are becoming increasingly complex. „Collateral damage” has increased exponentially in recent wars, resulting in numerous innocent casualties. Fighters fire from populated areas and often use civilians as human shields. They seek to make it difficult for the enemy to distinguish between combatants and ci-

3 The fear that innovative LAWS (sans „contrôle humain significatif”) arise has led to the fact that, in the United Nations Convention on Certain Conventional Weapons (CCW), “la plupart des opposants veulent les interdire préventivement”. Vilmer, 2016, p. 123. About LAWS in the CCW: <https://www.un.org/disarmament/the-convention-on-certain-conventional-weapons/background-on-laws-in-the-ccw/>

vilians. Besides, it is not easy to determine, especially for a robot, whether enemy soldiers have surrendered or are out of action, as well as to assess the proportionality of the response (Vilmer, 2017, p. 108). Furthermore, the risk that hackers could modify the LAWS and use them for large-scale terrorist attacks should not be underestimated.

1.2. The dangers of robotic warfare

Once the war begins, the contenders seek to eliminate the enemy or reduce him to impotence and, for this purpose, they do not hesitate to destroy human lives. The fact of being robotized does not make war more respectful of human dignity, since armed robots process everything coldly, as binary code, without mercy or forgiveness.

Some authors argue that the use of robots would significantly reduce the human cost of war (Kahn, 2020, p. 270), thus avoiding the protest movements that condition the action of the government (Lambert, 2020, p. 95; Tomasi, 2017, p. 75). Western countries are already orienting the development of their armaments in this direction. This could lead to an arms race even more difficult to control than the preceding cold war, that had been centered on atomic weapons. Armed conflicts could also increase, since the benefits that the aggressor countries expect to achieve would compensate for the reduced costs that they would have to pay for using armed force. With less expenses and less social contestation, the decision to go to war would be easier to make and responsibilities more difficult to determine.

On the other hand, the absence of casualties on the robotized side would provoke a desire for revenge on the other side, which could lead to more terrorism and more guerrilla warfare.

“With increased globalization, what might appear as an immediate or practical solution for one part of the world initiates a chain of violent and often latent effects that end up harming the entire planet and opening the way to new and worse wars in the future” (*FT* 259).

1.3. Throwing the stone and hiding the hand

We cannot abdicate our responsibilities, especially if the life or death of many people are at stake. Kant stated that

“a person is a subject whose actions can be *imputed* to him. *Moral* personality is therefore nothing other than the freedom of a rational being under moral laws. [...] A thing is that to which nothing can be imputed. Any

object of free choice which itself lacks freedom is therefore a thing (*res corporalis*)” (Kant, 2004, p. 30; Jurkovic, 2017).

The robot is a thing. Hans Jonas has also affirmed that “man is the only being known to us that can take responsibility.” (Salamander, 2008). Algorithms must help us be more sensitive, attentive, and responsible, not the other way around.

The arms industry, however, is developing techniques that make it possible to strike from very far away, without running the risk of being detected and shot down. There are intercontinental missiles, pilotless drones, planes, and ships that fire from enormous distances and altitudes. There are also anti-personnel mines that kill long after being placed. It is easy to eliminate thousands of people when previously they have been reduced to figurines on a computer screen. By avoiding any kind of face-to-face relationship, the “other” is not seen as an „*alter ego*” but as an anonymous being, alien to oneself, and for whom I do not feel responsible.

LAWS can be used to avoid victims of one’s own and evade any responsibility for those of others. The autonomy and learning capacity of these systems are a good excuse. Collateral damages can be attributed to a drone malfunction, to the transmission chain, or to other causes that are difficult to verify (Ricoeur, 1995, p. 64).

Some types of robots are already being associated with insurances that offer compensation for the damages they may cause, thus attributing to them a fictitious legal personality and blurring the responsibility of those who have created, programmed, and sold them (Lambert, 2017, p. 28). This strategy favors the abuse and impunity of the real culprits.

2. BASIS FOR OVERCOMING THE NEW ARMS RACE

The use of LAWS is justified on the grounds that they would behave in a more rational and balanced way than humans. Some people claim that such combat robots would reduce the number of innocent lives and commit fewer war crimes, as they would not be subject to human passions such as fear, revenge, or hatred (cf. Arkin, 2009).

Eventually, with further developments in artificial intelligence, such machines could come to detect emotions and respond in a „quasi-empathetic” mode. Those who make these claims usually forget that empathy is much more than an automated reaction. Only human beings are deeply moved by the pain of others and capable of feeling the suffering of others in their own bodies. Without corporeality, empathy is not possible (cf. Hoffman, 2002; Bacchini, 2013; Altuna, 2016).

2.1. Overcoming the negative anthropological conception

The arguments used to justify the LAWS are based on a negative anthropological conception (*homo homini lupus* [Hobbes, 2021]), according to which the human being would be unreliable and his actions would always respond to the instinct of self-preservation⁴. Christianity, on the contrary, affirms that we are naturally social (cf. Augustine, 1841-1846, vol. XLI, p. 376; Tomas Aquinas, 1967, 3.117, 4.54; 1994, q. 114, a. 1 ad 2).

We need to embrace a more positive anthropological conception. Indeed, the above arguments for preferring the LAWS to humans can also be used in the opposite sense. In the Christian perspective, human beings are intrinsically social, capable of forgiveness and compassion, because they are endowed with a deep moral sense and they are naturally inclined to avoid killing. Instead of delegating the questions of life and death to machines, we must assume them responsibly, always leaving open the possibility of forgiveness and self-giving. Lasting peace is built on reconciliation, dialogue, and forgiveness, not on violence and oblivion.

“Forgiving does not mean forgetting. [...] Those who truly forgive do not forget. Instead, they choose not to yield to the same destructive force that caused them so much suffering. They break the vicious circle [...]. This does not mean impunity [...]. Forgiveness is precisely what enables us to pursue justice without falling into a spiral of revenge or the injustice of forgetting” (*FT* 250-252).

Only human beings can build a community of values, fraternal and authentically human. They cannot delegate this task to machines. The cold calculation of LAWS, based on the principle of the maximum utility, could lead to atrocities. Moreover, the mere presence of enemy LAWS could be used to terrorize the civilian population and thus influence its leaders and fighters. The current International Humanitarian Law (IHL) rejects this strategy that steals social peace and generates permanent fear. “Arms, and especially the terrible arms that modern science has provided you, engender bad dreams, feed evil sentiments, create nightmares, hostilities [...]. They warp the outlook of nations.” (Paul VI, 1965, p. 880).

Moreover, the human being can bypass the logic of equivalence that governs justice to embrace gratuitousness and forgiveness, thus opening a future of hope and fraternity.

4 This would be the basic principle of Western civilization. Adorno, Horkheimer, 1997, 29.

“Forgiveness belongs to an economy of the gift that reverses the human logic of equivalence. [...] The ‘project’ of forgiveness is not to wipe memory. It is not forgetting. On the contrary, its project, which is to overlook the debt, is incompatible with that of overlooking what is forgotten. Pardon is a kind of healing of memory, the end of mourning. Delivered from the weight of debt, memory is freed for great projects. Pardon gives memory a future.” (Ricoeur, 1995b).

2.2. The Just War theory is no longer valid

The negative anthropological conception has led to considering war as inevitable and, therefore, to justify the arms race. The Just War theory responds to this conviction and affirms that, under certain conditions⁵, a defensive war is morally acceptable if it is declared and carried out to restore peace and justice.

This theory is also invoked to justify and regularize the use of LAWS. To the arguments used for nuclear deterrence, it is now added that these autonomous drones could protect us from large-scale and intense attacks.

It is usually said that the Just War tradition was initiated by St. Augustine and systematized by St. Thomas of Aquinas. Both authors, however, also condemn war as a horrendous evil (Augustine, 2009, XIX, c. 7; XIX c. 15; IV, 6). St. Thomas places it among the sins contrary to charity (Thomas Aquinas, 1994, q. 40). The School of Salamanca applies this theory to the wars of colonization, thus using a more rational criterion to justify war, instead of defending the fight against the infidels for the simple fact of not belonging to one’s own religion (cf. Vitoria, 1959).

From the 16th-17th centuries onwards, sovereign states used this doctrine as an excuse to justify their imperialism and their right to declare war, i.e., they passed this doctrine from the moral level to the juridical level. Some documents of the Catholic Magisterium have also appealed to this doctrine, but it has never been assumed in a formal declaration by the Church. Other religions have held similar positions (Himes, 2001).

“The Catechism of the Catholic Church speaks of the possibility of legitimate defense by means of military force, which involves demonstrating that certain ‘rigorous conditions of moral legitimacy’ [CCC 2309]. Yet it is easy to fall into an overly broad interpretation of this potential right” (FT 258).

5 1. Legittima auctoritas, 2. iusta causa, 3. recta intentio, 4. debitus modus, 5. ultima ratio. *Catechism of the Catholic Church*, [CCC], 1997, n. 2309; cf. O’Donovan, 2006; Winright, Johnston, 2015.

Among Catholics, the encyclical *Pacem in Terris* (John XXIII, 1963) marked the end of the official references to the Just War theory (cf. Lorenzetti, 2013). Since then, it is assumed that the destructive power of modern weapons prevents war from being a proportionate response to redress injustice. This is even more evident in robotic warfare, as the LAWS are incapable of applying the principle of proportionality, that requires to take into consideration many elements. Moreover, today war is not a lesser evil, but the greater evil.

“The development of nuclear, chemical and biological weapons, and the enormous and growing possibilities offered by new technologies, have granted war an uncontrollable destructive power [...]. In view of this, it is very difficult nowadays to invoke the rational criteria elaborated in earlier centuries to speak of the possibility of a «just war.»” (*FT* 258, cf. Francis, 2015).

Nowadays, there are alternative instruments to restore peace and justice without resorting to war. It can therefore be said that the conditions that could justify the application of this doctrine are no longer possible. A similar argument has been used to reject the death penalty. Pope Francis teaches that both (war and the death penalty) „are false answers that do not resolve the problems they are meant to solve and ultimately do no more than introduce new elements of destruction” (*FT* 255).

2.3. Fostering the culture of encounter

Today some countries try to justify a new arms race as a guarantee of peace. They forget that new weapons lead to new wars and increase the risk of starting them. Pope Francis has clearly asserted that the mere fact of possessing atomic weapons is already immoral (Francis, 2019b). This statement can also be applied to LAWS.

Rather than saying „if you want peace, prepare for war” („*si vis pacem para bellum*”), we should say: „If you want peace, prepare for peace,” favoring dialogue, non-violence „and the studied practice of brotherhood.” (Second Vatican Council, 1966 [GS]). Indeed, peace should not be reduced to the absence of war, the balance of forces, and the terror of weapons. To be authentic, „peace must be born of mutual trust between nations” (GS 82; *FT* 262). On the contrary, „war, is frequently fueled by a breakdown in relations, hegemonic ambitions, abuses of power, fear of others and a tendency to see diversity as an obstacle” (*FT* 256).

„Every war leaves our world worse than it was before” (*FT* 261). We cannot allow the screens of computerized systems and autonomous robots to alienate and antagonize us. The Church teaches that the cultivation of the four fundamental

human relationships makes fraternity and lasting peace possible. Addressing UN leaders, the Pope invited them „to work together in promoting a true, worldwide ethical mobilization which, beyond all differences of religious or political convictions, will spread and put into practice a shared ideal of fraternity and solidarity.” (Francis, 2014).

The absence of face-to-face contact favors impunity, irresponsibility, and the spiral of violence. At the same time, it prevents empathy, mercy, compassion, and the development of interpersonal relationships. The Pope insists that „physical gestures, facial expressions, moments of silence, body language and even the smells, the trembling of hands, the blushes and perspiration that speak to us and are a part of human communication” (*FT* 43).

It is worth recalling the importance that E. Lévinas attributes to the face-to-face encounter. Moral behavior, he says, emanates from the simple presence of the „face” that serenely challenges me, without pressuring me with threats, gifts, or compensations. The weakness of that naked face brings me out of indifference and provokes in me a positive, welcoming response. Its nakedness opens me to welcome that personal, mysterious, unassailable, and unique thou.

The face “resists possession, resists my powers. In its epiphany, in expression, the sensible, still graspable, turns into total resistance to the grasp [...]. The face speaks to me and thereby invites me to a relation incommensurate.” (Lévinas, 1968, p. 197-198; cf. Rocchetta, 1993, p. 817).

The naked face imposes itself and constitutes me as an ethical and responsible subject. It makes me discover, within myself, an „ontological hospitality” towards the mystery of that personal being, towards the whole human family (Mura, 1982, p. 43; Lévinas, 1968, p. 40), towards God, and towards the whole of creation.

3. FRANCIS OF ASSISI, A MODEL OF FORGIVENESS AND RECONCILIATION

Francis of Assisi can serve as an inspiration in facing the challenges of the new wars⁶. In fact, he is universally recognized as a model of peace. „He is loved not only by Christians, but by many other believers and by people who, though far-removed from religion, identify with his ideals of justice, reconciliation and peace.” (John Paul II, 2002; Francis, 2019b).

6 We have developed this theme in other works. For example: Carbajo Núñez, 2008.

He himself was a direct witness of wars and tensions. He witnessed the assault on the Rocca fortress (1198), seat of the representative of the Empire. He also participated as a soldier in the civil war between nobles and bourgeois of Assisi (1199-1200), falling prisoner. In the midst of that hostile environment, he never lost his friendly disposition, always open to mercy and empathy. Thus, in the year he spent in prison in Perugia, he was placed among the knights, „because of his noble manners.” (Armstrong, Hermann, Short, 1999, vol II, p. 61-110, n. 4).

After being released, his father bought him a very elegant suit of armor together with the best possible horse, and encouraged him to enlist in a new war so that he could become a knight. Shortly after setting out on the road to the new war, he took pity on a poor soldier and gave him all his military equipment. Afterwards, he perceived the voice of the Most High (Ibidem, n. 6), who granted him the grace “to begin doing penance.” (Ibidem, vol. I, p. 124-127, n. 1).

For him, „doing penance” is synonymous with „showing mercy.” (Ibidem, n. 2) His conversion is concretized in new relationships, based on gratuitousness and pardon. He embraces poverty, but not as an exercise of self-perfection or self-fulfillment, but in a relational sense, so that nothing can prevent him from being a universal brother (Ibidem, vol. II, p. 61-110, n. 35) 35).

His poverty is not a frustrating renunciation, but a path of freedom, because it enables him to establish authentic relationships. It is significant that, at the beginning of his journey of conversion, he decides to replace his belt with a simple cord (Ibidem, vol. I, p. 171-308, n. 22). Indeed, medieval clothing lacked pockets, so the money pouch, the sword, and other personal items were carried in a series of buckles attached to the belt. On the cord, however, such items could not be carried.

In situations of bitter hatred, such as the fifth crusade (Mylod, 2019; Tyerman, 2017), the story of the wolf of Gubbio (Armstrong, Hermann, Short, 1999, vol II, p.775-889, n. 21), or the conflict between the bishop and the mayor (Podestà) of Assisi (Ibidem, p. 697-794 n.101), Francis felt compassion for both sides. Thus, he overcomes the prejudices that block relationships. He does not limit himself to denouncing violence but unveils the causes that provoke it and proposes a reciprocal pact, between equals, to re-establish justice⁷.

Instead of excluding the aggressive wolf of Gubbio, he integrates it into the community. The people of Gubbio repent of their sins and promise to feed the wolf, while the wolf renounces to do them any harm. He also uses the way of beauty, composing the last stanza of his Canticum of Creatures to overcome the hatred be-

7 To the techniques of conflict resolution (Fisher, Ury, 1991, 15ss) Francis of Assisi adds the need for forgiveness and mercy. Carbajo Núñez, 2017, 188-189.

tween Bishop Guido and Podestà Opórtolo (Ibidem, p. 111-230, n. 84). He had understood the power of the aesthetic gaze and the way of beauty (*via pulchritudinis*) to resolve conflicts.

In the fifth crusade, he felt compassion towards both sides (Crusaders and Saracens) and asked to meet the Sultan Mélek-al-Kamel amicably (Ibidem, vol I, p. 578-589, n. 960; n. 30; vol II, p. 596-510, n. 11,3)⁸. He „did not wage a war of words aimed at imposing doctrines; he simply spread the love of God” (*FT* 4). For this reason, he asks his friars that, when going among Saracens and other infidels, they must not “engage in arguments or disputes.” (Armstrong, Hermann, Short, 1999, vol I, p. 63-86, n. 16,6).

At a time when the promotion and financing of the crusades was a priority issue for Christianity, it is striking that the Pope, accepting a request of Francis, granted a new plenary indulgence to St. Mary of the Portiuncula (1216), focused on reconciliation, and without requiring any material compensation (cf. Brufani, 2016; Camere, 2017; Sensi, 2002).

CONCLUSION

Technology must be at the service of the human person, facilitating a life more in keeping with our intrinsically social nature. It would be a sad paradox if, instead of liberating, robots were to enslave us, hinder fraternal relationships, attack privacy, and provoke new wars.

When autonomous machines manage important aspects of social life, there is a risk of dehumanizing relationships and weakening universal fraternity. Therefore, the development of LAWS that are completely autonomous in their actions and learning should be prohibited. Every war is inhumane, but it will be even more so if those who execute it are autonomous machines and nobody takes direct responsibility for their actions.

Any weapons system with lethal capacity must remain under absolute human supervision. The responsibility for lethal actions performed by LAWS cannot be diluted by using the subterfuge of involving a myriad of possible agents: programmers, technicians, malfunctioning of some parts.

The Church rejoices in technological advances and recognizes them as fruits of the creativity with which God has endowed us (John Paul II, 1981; *LS* 102). Pope Francis lists, among them, the „information technology and, more recently,

⁸ The meeting took place at the end of the first siege of Damietta (August 1219), in the month of truce that preceded the resumption of hostilities. Ferrero, 2019.

the digital revolution, robotics, biotechnologies and nanotechnologies” (LS 102). As a master of humanity, the Church also warns against the misuse of certain advances that can only be considered positive if they „leave in its wake a better world and an integrally higher quality of life” (LS 194).

Violence provokes more violence. Only gratuitousness and forgiveness can lead to an authentic universal fraternity. Francis of Assisi shows us the way.

Bibliography:

- Adorno, T. W., Horkheimer, M. (1997). *Dialectic of Enlightenment*. New York: Herber&Herber.
- Altuna, B. (2016). «Empatía y moralidad: las dimensiones psicológicas y filosóficas de una relación compleja». In *Revista de Filosofía* 43/2, 245-262.
- Armstrong, R. J., Hermann, J. A., Short, W. J. (ed.) (1999). *Francis of Assisi: Early Documents*. 3 vol. New York: NCP.
- Apps, P. (2021). «New era of robot war may be underway unnoticed». Reuters (10.06.2021). In Internet: <https://www.reuters.com/article/apps-drones-idUSL5N2NS2E8>.
- Arkin R. (2009). *Governing Lethal Behavior in Autonomous Robots*. Boca Raton: CRC.
- Asaro, P. (2012). «On banning autonomous weapon systems: human rights, automation, and the dehumanization of lethal decision-making». In *International Review of the Red Cross* 94/886, 687-709
- Augustine of Hippo (1841-1864). *De Civitate Dei*. In Migne J.-P., *Patrologia Latina*. 226 vol. Paris: Garnier.
- Augustine of Hippo (2009). *La ciudad de Dios*. XIX. Madrid: BAC.
- Barone, L., Bacchini D. (ed.) (2013). *Le emozioni nello sviluppo relazionale e morale*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Bersini, H. (2018). *Big Brother is driving you. Brèves réflexions d'un informaticien obtus sur la société à venir*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- Brufan, i S. (ed) (2016). *Il Perdono d'Assisi. Storia agiografia erudizione*. Spoleto: Fondazione CISAM.
- Camere, C. P. et al. (2017). *Il perdono di Assisi e le indulgenze plenarie: Atti dell'Incontro di studio in occasione dell'VIII centenario dell'Indulgenza della Porziuncola (1216-2016)*. S. Maria degli Angeli. Spoleto: Fondazione CISAM.
- Carbajo Núñez, M. (2008). *Francisco de Asís y la ética global*. Madrid: PPC.
- Carbajo Núñez, M. (2017). *Sister Mother Earth. Franciscan Roots of the Laudato si'*. Phoenix (AZ): TAU.
- Catechism of the Catholic Church* (1997). Vatican City: LEV.

- Columba Jerez, A. (2022). «La inteligencia artificial también entra en combate en la guerra en Ucrania». ABC (19.03.). In Internet: https://www.abc.es/economia/abci-inteligencia-artificial-tambien-entra-combate-guerra-ucrania-202203140205_noticia.html.
- Davis, E. V. W. (2021). *Shadow warfare. Cyberwar policy in the United States. Russia. and China*. London: Rowman & Littlefield.
- Ferrero, E. (2019). *Francesco e il Sultano*. Torino: Einaudi.
- Fisher, R., Ury, W. L. (1991). *Getting to yes: negotiating an agreement without giving in*. New York: Penguin.
- Francis (2013). «Homilia. Vigília de oração pela paz» (Sept. 7.). In *Osservatore Romano* 205 (Sept. 8.), 8.
- Francis (2014). «Address to the UN chief executives board» (May 9. 2014). In *Osservatore Romano* 105 (May 10.), 7.
- Francis (2015). «*Laudato si'*. Encyclical letter» (May 24.). n. 104. In AAS 107, 847-945.
- Francis (2019a). «Speech on nuclear weapons. Nagasaki» Address on nuclear weapons. Nagasaki» (Nov. 24.). In *Osservatore Romano* 269, 6.
- Francis (2019b). «Address at the Peace Memorial. Hiroshima» (Nov. 24.). in *Osservatore Romano* 269, 8.
- Francis (2020). «*Fratelli tutti*. Encyclical letter». (Nov. 3.). Vatican City: LEV.
- Francisco de Vitoria (1959). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Madrid: Urdániz.
- Galliot, J. (2017). *Military Robots. Mapping the Moral Landscape*. London: Routledge.
- Himes K. (2001). «La rhétorique religieuse de la guerre juste». In *Concilium* fr 290, 60-62.
- Hobbes, T. (2021). *The Leviathan*. Crooke. New York 1651, 98-102 (recent edition: Id.. *Leviathan*. Portland: Mint).
- Hoffman, M. L. (2002). *Desarrollo moral y empatía: implicaciones para la atención y la justicia*. Barcelona: Idea Books.
- Jamieson, K. H. (2020). *Cyberwar. How Russian hackers and trolls helped elect a president. What we don't. can't. and do know*. Oxford: Oxford UP.
- John Paul II (1981). Address to scientists and representatives of the United Nations university». Hiroshima (Feb. 25.), n. 3. In AAS 73, 422.
- John Paul II (2002). «Address to the representatives of the world religions» (Jan. 24.). in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II. [Ins]P2*. XXV/1, pp. 102-106. Vatican City: LEV.
- John XXIII (1963). «*Pacem in terris*. Encyclical letter» (April 11.). In AAS 55, 257-304.
- Jonas, H. (2008). *Memoirs*. London: New England UP.
- Jurkovic, I., bishop (2017). «Statement to the 2017 group of Governmental experts

- on LAWS». (Geneva 1 Nov.). In Internet: <https://nuntiusge.org/wp-content/uploads/2020/05/20171113.pdf>.
- Kahn, L (2020).. «Military Robots and the Likelihood of Armed Combat». In P. Lin, R. Jenkins, K. Abney, *Robot ethics 2.0. From Autonomous Cars to Artificial Intelligence*, pp. 274-287. New York: Oxford UP.
- Kallenborn, Z. (2022). «Russia may have used a killer robot in Ukraine. Now what?» in *Bulletin of the Atomis Scientists* (15.03). In Internet: <https://thebulletin.org/2022/03/russia-may-have-used-a-killer-robot-in-ukraine-now-what/>.
- Kant, I. (2004). *Metafísica dos costumes* (parte I: Princípios metafísicos da doutrina do direito). Lisboa: Edições 70.
- Lambert, D. (2017). «The humanization of robots: Lethal autonomous weapons systems and ethics». In Rochefoucauld A., Saldi S. (ed.). *The Humanization of robots and the robotization of the human person. Ethical reflections on lethal autonomous weapons system and augmented soldiers*, pp. 16-46. Chambésy: FCIV.
- Lambert, D. (2020). «Autonomous weapons and cyberconflicts. How Christian ethics can deal with war's new face?». In *Angelicum* 97/1, 93-105.
- Lévinas, E. (1968). *Totality and infinity. An essay on exteriority*. Pittsburgh: Duquesne UP.
- Lorenzetti, L. (2013). «Pacem in terris. svolta per la teologia morale». In *RTM* 179/3, 347-355.
- Mura, G. (1982). *Emmanuel Lévinas. Ermeneutica e "separazione"*. Roma: Città nuova.
- Mylod, E. J. et al. (ed.) (2019). *The Fifth Crusade in context. The Crusading Movement in the early thirteenth century*. London: Routledge.
- O'Donovan, O. (2006). *The just war revisited*. Cambridge: Cambridge UP.
- Paul VI (1965). «Address to the UN» (Oct. 4.). in *AAS* 57, 880.
- Pati, S. (2022). «Bot in arms: autonomous drones in the Russia-Ukraine war». (20.02.). In Internet: <https://www.analyticsinsight.net/bot-in-arms-autonomous-drones-in-the-russia-ukraine-war/>.
- Ricoeur ,P. (1995a). «Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique». In Idem, *Le Juste*. Vol. I, pp. 41-70. Paris: Ésprit.
- Ricoeur, P. (1995b). *Le Juste*. Paris: Ésprit.
- Rocchetta, C. (1993). *Hacia una teología de la corporeidad.*. Madrid: San Pablo.
- Salamander, R. (2008). «Foreword». in Jonas H.. *Memoirs*, p. XIII. London: New England UP.
- Second Vatican Council (1966) . «*Gaudium et spes*. Constituição pastoral» (Dec. 7.). In *AAS* 58, 1025-1120.
- Sensi, M. (2002). *Il perdono di Assisi*. Assisi: Porziuncola.
- Thomas Aquinas (1967). *Suma contra los Gentiles*. Madrid: Ed. Católica.

- Thomas Aquinas (1994). *Summa Theologiae*. Madrid: BAC.
- Tomasi, S. M. (2017). «Statement at the United Nations informal meeting of experts on lethal autonomous weapons systems (ccw)» (13.05.2014). In *The Caritas in Veritate Foundation [FCIV] Working Papers, The Humanization of robots and the robotization of the Human person. Ethical reflections on lethal autonomous weapons systems and augmented soldiers*, p. 73-75. Chambésy: FCIV.
- Tyerman, C. (2017). *Le guerre di Dio: nuova storia delle crociate*. Torino: Einaudi.
- Vilmer, J.-B. J. (2016). «Diplomatie des armes autonomes: les débats de Genève». In *Politique étrangère* 81/3, 119-130.
- Vilmer, J.-B. J. (2017). «Terminator ethics: Should we ban 'killer robots'?». In Otto P., Gräf E., *3th1cs. A reinvention of ethics in the digital age?*, pp. 98-113. Berlin: Irights Media.
- Vitoria, F. de (1959). «De indis relectio posterior sive De iure belli (June 19. 1539)». In Idem, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, pp. 811-858. Madrid: Urdániz.
- Wallach, W., Allen, C. (2010). *Moral machines: teaching robots right from wrong*. Oxford: Oxford UP.

AUTONOMOUS DRONE WARFARE

SUMMARY

Recently, a military robot has autonomously taken the decision to attack enemy troops in the Libyan war without waiting for any human intervention. Russia is also suspected of using such kind of robots in the current war against Ukraine. This news has highlighted the possibility of radical changes in war scenarios. Using a Catholic perspective, we will analyze these new challenges, indicating the anthropological and ethical bases that must lead to the prohibition of autonomous “killer robots” and, more generally, to the overcoming of the just war theory. We will also point out the importance of Francis of Assisi, whom the encyclical *Fratelli tutti* has proposed again as a model for advancing towards a fraternal and pacified humanity.

Article submitted: 27.03.2022; accepted: 29.05.2022.

Słowa kluczowe: godność, fundament, prawda, koncepcja osoby, społeczeństwo, absolutność, *Fratelli tutti*

Keywords: dignity, foundation, truth, concept of person, society, absoluteness, *Fratelli tutti*

Agnese Varsalona

CATHOLIC UNIVERSITY OF MILAN, ITALY

FACULTY OF THEOLOGY OF LUGANO, SWITZERLAND

LA DIGNITÀ UMANA E LA RICERCA DEL SUO FONDAMENTO. CONSIDERAZIONI A MARGINE DALL'ENCICLICA “FRATELLI TUTTI”

INTRODUZIONE

La questione della inviolabile dignità dell'uomo e dei suoi fondamenti riemerge con particolare forza in tempi di crisi, come quelli attuali. Stiamo indubbiamente vivendo una crisi sociale ed economica di portata mondiale, con ripercussioni estese a livello globale. Si pensi alla pandemia da Covid-19, alla crisi ecologica, alle più di quaranta guerre che da anni dilanano l'umanità, a cui si è aggiunto il recente conflitto in Ucraina nel cuore dell'Europa con le sue pesanti conseguenze su tutto il mondo, specialmente sui più poveri.

Lo sgretolamento di punti di riferimento e di paradigmi consolidati che si sperimenta in tempi di crisi, genera inevitabilmente un diffuso senso di smarrimento e di incertezza, rendendo più facile cadere preda di manipolazioni di vario genere. Difatti, come insegna la storia recente, i tempi di crisi sono stati il terreno sul quale hanno potuto attecchire sistemi totalitaristici, erroneamente considerati quale

ancora di salvezza. Essi si sono invece rivelati assetati di potere e abili a reprimere la libertà creando un clima di paura e diffidenza uniformante e disgregante la società.

In questo clima, papa Francesco intercetta nell'Enciclica *Fratelli tutti* il reale pericolo di manipolazione e riduzione o addirittura negazione della dignità umana a cui anche oggi siamo fortemente esposti e ne individua un antidoto nella ricerca del suo fondamento. Dal momento che intende rivolgersi non solo ai cristiani, ma indistintamente a tutti gli uomini "di buona volontà", credenti e non - come dichiarato all'inizio del testo (2020, n. 6¹) - è comprensibile che l'esortazione a ricercare il fondamento della dignità umana venga espressa in forma di domanda retorica, come si legge al n. 207: "È possibile prestare attenzione alla verità, cercare la verità che risponde alla nostra realtà più profonda? Che cos'è la legge senza la convinzione, raggiunta attraverso un lungo cammino di riflessione e di sapienza, che ogni essere umano è sacro e inviolabile?". Per evitare fraintendimenti viene precisato che con il termine verità si intende "anzitutto la ricerca dei fondamenti più solidi che stanno alla base delle nostre scelte e delle nostre leggi". Presupposto imprescindibile è l'accettazione della possibilità dell'intelligenza umana di "andare oltre le convenienze del momento e cogliere alcune verità che non mutano, che erano verità prima di noi e lo saranno sempre. Indagando sulla natura umana, la ragione scopre valori che sono universali, perché da essa derivano" (n. 208). Nel presente contributo ci avvarremo pertanto del termine verità in questo significato.

Ancora nel n. 207 viene rilevato il nesso tra fondamento della dignità umana e vita sociale:

Affinché una società abbia futuro, è necessario che abbia maturato un sentito rispetto verso la verità della dignità umana, alla quale ci sottomettiamo. Allora non ci si asterrà dall'uccidere qualcuno solo per evitare il disprezzo sociale e il peso della legge, bensì per convinzione. È una verità irrinunciabile che riconosciamo con la ragione e accettiamo con la coscienza. Una società è nobile e rispettabile anche perché coltiva la ricerca della verità e per il suo attaccamento alle verità fondamentali.

1 "Le pagine che seguono non pretendono di riassumere la dottrina sull'amore fraterno, ma si soffermano sulla sua dimensione universale, sulla sua apertura a tutti. Conseguo questa Enciclica sociale come un umile apporto alla riflessione affinché, di fronte a diversi modi attuali di eliminare o ignorare gli altri, siamo in grado di reagire con un nuovo sogno di fraternità e di amicizia sociale che non si limiti alle parole. Pur avendola scritta a partire dalle mie convinzioni cristiane, che mi animano e mi nutrono, ho cercato di farlo in modo che la riflessione si apra al dialogo con tutte le persone di buona volontà".

La significativa espressione “la verità della dignità umana” evidenzia lo stretto legame che intercorre tra dignità e verità intesa, per l'appunto, come fondamento. Non è, infatti, sufficiente - come vedremo meglio - affermare la dignità umana “affinché una società abbia futuro”, ma occorre sottomettersi “alla verità della dignità umana”. Una società è “nobile e rispettabile” se aperta a “coltivare la ricerca della verità”.

Tale movimento di indagine conduce a scoprire sempre nuovamente e più in profondità le varie implicazioni delle ragioni ultime che fondano la dignità inviolabile, prerogativa incondizionata di ogni essere umano, a prescindere dalle particolarità che lo situano nel tempo e nello spazio: doti e qualità, etnia, religione, condizione di vita, salute, comportamento. La dignità umana non ancorata alle verità ultime, risulterebbe abbandonata alle fluttuazioni delle ideologie dominanti, dal mainstream alle tendenze politiche populiste.

Nella consapevolezza della vastità e complessità del tema, il presente contributo intende limitarsi ad offrire alcune riflessioni di taglio filosofico-teologico in merito alla dignità umana e alla ricerca della suo fondamento. Ricerca la cui fattibilità viene negata, al pari della stessa dignità umana e della sua universalità. Ci sembra pertanto opportuno volgere l'attenzione, in primo luogo, alla questione circa l'esperienza di dignità che accomuna in qualche modo tutti gli uomini.

L'ESPERIENZA DI DIGNITÀ INVOLABILE

Con il termine dignità qui si intende il carattere di incomparabilità (*Unvergleichbarkeit*) e absolutezza (*Unbedingtheit*) di “un essere che non esiste ‘in funzione di un altro essere, ma per se stesso (*seinetwegen*)’ come formulato da Aristotele: una determinazione che nell'epoca moderna è stata assunta da Kant nel suo concetto di “*Selbstzwecklichkeit*” (fine a se stesso)”, fa notare il filosofo tedesco J. Splett in un suo contributo sulla dignità del nascituro (1992, p. 102).

In ogni persona alberga, in modo più o meno consapevole, la percezione che l'uomo è custode di qualcosa di incomparabile, non misurabile né negoziabile, che sfugge ad ogni tentativo di calcolo. È l'intuizione di una dignità assoluta e inalienabile che per nessuna ragione può essere calpestata, disconosciuta, disprezzata (Francesco, 2015, n. 22). “Ogni uomo sente che in lui vi è qualcosa che merita rispetto, che va promosso, che è prezioso e non va distrutto. Questa percezione, questo senso di dignità, è determinante dal punto di vista umano e dobbiamo cercare di comprenderne l'origine (...)” (1994, p. 4-5²). Così scrive Jeanne Hersch, filo-

2 Qui, come anche di seguito, la traduzione è nostra dove non disponibile.

sofa svizzera di origine polacca, prima donna titolare di una cattedra ordinaria di filosofia in Svizzera.

È possibile negare tale dignità, ma solo sul piano teorico, non su quello pratico. Infatti è sufficiente sperimentare sulla pelle cosa significhi subire una violazione della propria dignità per arrivare a percepirla.

J. Splett nella sua *Anthropo-Theologie*, a partire da un'analisi fenomenologica della relazione con l'altro e rifacendosi anche al pensiero di E. Lévinas, conduce a riconoscere che la percezione e l'esperienza della dignità inviolabile sorge per la prima volta nell'incontro con l'altro. Di fronte al volto dell'altro si percepisce, di fatto, che l'altro non può essere trattato come un mezzo e tantomeno usato come un oggetto. Si fa l'esperienza di essere interpellati e raggiunti nella coscienza da una chiamata che ha la forza di un appello assoluto (*Anspruch*) che rende l'altro inviolabile nella sua unicità e dignità e non strumentalizzabile né oggettivabile per un fine differente.

Di fronte allo sguardo dell'altro da cui deriva un appello personale, si avverte che si dovrebbe (*sollen*³) rispondere in modo umano, cioè secondo verità. Il motivo non è legato all'obbligo (*müssen*) derivante da un imperativo categorico che vieta di porre ulteriori domande sul *perché* ("si deve perché si deve"): qui invece la motivazione è data dal fatto che

dovrebbe [*soll*] essere così e cioè non per motivi attinti altrove quanto piuttosto per il rango e la natura di questo stesso dovrebbe [*Sollen*]. – Dal punto di vista linguistico la risposta non sembra essere molto diversa, ma in realtà in essa si dischiude qualcosa di imparagonabile, non un divieto tirannicamente impotente a porre ulteriori domande, bensì una manifestazione di qualcosa che in se stessa è ovvia: il bene (amore) dovrebbe esserci [*soll sein*] perché è bene (Splett, 1974, p. 26)⁴.

Se allora è un'interpellazione assoluta - che rimanda alla presenza di Dio - a fondare e a garantire la dignità inviolabile di ogni persona, vietando che

3 Va tenuto presente che la lingua tedesca conosce due termini diversi per il verbo *dovere*: *müssen* e *sollen*. Qui ci limitiamo ad evidenziare che il primo ha piuttosto il senso di un'obbligazione legata ad una necessità contingente, il secondo, di un dovere etico.

4 In questo caso riteniamo opportuno riportare anche la versione originale in lingua tedesca: „Weil es so sein soll, und zwar nicht von anderswo her, vielmehr aus dem Rang und Wesen dieses Sollens selbst. – Sprachlich scheint die Antwort nicht viel anders zu sein, tatsächlich tut sich in ihr ein Unvergleichliches auf, nicht ein tyrannisch hilfloses Verbot weiterer Fragen, sondern die Erscheinung eines in sich fraglos Selbstverständlichen: das Gute (Liebe) soll sein, weil es gut ist“.

venga ridotta a mezzo per il raggiungimento di un altro fine, allora, nel momento in cui al centro dell'incontro interumano non vi è la ricerca sincera della verità assoluta, l'altro può facilmente essere strumentalizzato, non considerato per se stesso.

PERSONA, OVVERO LA DIGNITÀ DELLA RELAZIONE CON DIO E CON GLI ALTRI

Come emerge anche dalla riflessione di J. Splett di cui sopra, nella questione del fondamento della dignità umana sono in gioco allo stesso tempo la possibilità di un mondo più fraterno come anche la realizzazione della singola persona alla ricerca della felicità. Nella dignità infatti si evidenzia l'inscindibile congiunzione della dimensione comunitaria con quella personale: l'una non si può realizzare senza l'altra⁵. Tale interconnessione emerge come un asse attorno al quale si snoda l'intera Enciclica sociale di papa Francesco, che avvedutamente declina i principi della dottrina sociale della Chiesa nella concretezza del nostro oggi carico di nuove sfide.

L'essenziale intreccio tra le due dimensioni viene rilevato anche con le seguenti parole: "Ognuno è pienamente persona quando appartiene a un popolo, e al tempo stesso non c'è vero popolo senza rispetto per il volto di ogni persona. Popolo e persona sono termini correlativi" (Francesco, 2020, n. 182).

Il concetto di persona qui utilizzato contiene significativamente già in se stesso il riferimento al popolo, agli altri. J. Splett fa notare che 'persona' è un nome di dignità (*Würde-Name*) (2015, p. 78). Esso ha una lunga e ricca storia e gode di un notevole spessore di cui raramente si tiene conto nell'uso quotidiano nei vari ambiti e contesti: uno spessore nel quale la dimensione, per l'appunto, personale e quella comunitaria risultano essere saldamente intrecciate (Greshake, 1981). È ormai stato chiarito e comunemente riconosciuto che il concetto di persona ha fatto il suo ingresso nella storia del pensiero attraverso la tradizione biblico-cristiana (Splett, 2015, p. 83). Il concetto di persona affonda difatti le sue radici nella riflessione teologica dei primi secoli, quando con grande impegno si è cercato il linguaggio adatto per comunicare in modo comprensibile agli uomini del tempo la realtà inedita del Dio di Gesù, uno e trino, già in se stesso relazione, comunione, amore tra le tre persone diverse.

Il concetto di persona è stato pertanto riconosciuto idoneo per essere rivisitato e riempito di significato nuovo (Splett, 2015, p. 78) alla luce del Dio di Gesù, e assunto per significare la distinzione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e in-

⁵ Significativamente la parola 'dignità' è una delle più usate nell'Enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale. Esso ricorre in ben 50 numeri, in alcuni anche più volte.

sieme il loro essere in relazione, diversi e uniti. È rilevante che il termine sia stato usato prima per dire la novità del volto di Dio rivelato nell'evento Gesù Cristo, e solo in un secondo momento impiegato per dire la dignità e il mistero dell'uomo (Splett, 2015, p. 82), il quale, creato ad immagine e somiglianza di Dio, trova il suo compimento in un'esistenza spesa con e per gli altri, nella fraternità e nell'amicizia sociale. Una storia, quella del concetto di persona, che mostra quanto l'immagine di Dio e l'immagine dell'uomo, teologia e antropologia siano correlate. A tale proposito Emil Brunner, teologo riformato svizzero scrive: "Per ogni cultura, per ogni epoca della storia vale il principio: dimmi che Dio hai, e ti dirò a che punto è la tua umanità" (1965, p. 38s)⁶.

La realtà del Dio unitrino, nella quale persona e relazione, unità e diversità sono cooriginari, offre la chiave e il fondamento per uscire da ogni possibile contrapposizione e oscillazione tra individuo e collettività, tra popolo e persona, aprendo la via verso una comunione nella quale persona e comunità fioriscono contemporaneamente. Significativamente, nel suo poderoso libro *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, il teologo tedesco G. Greshake dedica un capitolo alla rilevanza del mistero trinitario per la società (1997, 2000, p. 533-571).

L'ASSOLUTO, GARANTE DELLA DIGNITÀ DELL'UOMO

Il termine persona rinvia, pertanto, al fatto che la dignità dell'uomo è ancorata nell'Assoluto, nel suo essere creato ad immagine e somiglianza di Dio (Splett, 2015, p. 89) e in quanto tale collocato in una relazione stabile e continuativa con Dio che lo interpella (*creatio continua*), mentre lo invia all'altro. Dio è pertanto il garante della sacralità della vita⁷, di quella dignità personale che nemmeno l'omicida perde, come afferma papa Francesco nella sua Enciclica sociale:

Il fermo rifiuto della pena di morte mostra fino a che punto è possibile riconoscere l'inalienabile dignità di ogni essere umano e ammettere che abbia un suo posto in questo mondo. Poiché, se non lo nego al peggiore dei criminali, non lo negherò a nessuno, darò a tutti la possibilità di condividere con me questo pianeta malgrado ciò che possa separarci (2020, n. 269).

6 „Für jede Kultur, für jede Geschichtsepoche gilt der Satz: Sage mir, was für einen Gott du hast, und ich will dir sagen, wie es um deine Menschlichkeit steht“.

7 Nella sua Enciclica sociale (2020) papa Francesco più volte usa tale espressione (nn. 195, 207, 277, 283).

Il caso estremo dell'omicida qui citato, contribuisce a portare alla luce una verità fondamentale, e cioè che la dignità non dipende dalle qualità, dalle prestazioni morali dell'uomo, ma si fonda nell'Assoluto, è, per così dire, appesa alla memoria di Dio. La dignità non è qualcosa che l'uomo deve meritare, conquistare con l'esibizione delle sue qualità o con particolari prestazioni morali e religiose. Essa è dono gratuito, incondizionato, da riconoscere e accogliere. Come la vita stessa. Non siamo noi ad inventare o supporre la dignità umana (Francesco, 2020, n. 213).

Tutto nell'uomo è ricevuto, anche la dignità. Tale realtà ci viene consegnata dal testo biblico, dalla prima all'ultima pagina. La ritroviamo ad esempio nello stupore del Salmo 8: "Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi?" (v. 5). L'espressione "figlio dell'uomo" evoca il fatto che nessun uomo ha scelto di nascere, ma la vita l'ha ricevuta gratuitamente, per iniziativa di altri, come commenta B. Maggioni sottolineando che

la vita dell'uomo è una vita ricevuta. Per il salmo anche la dignità dell'uomo è una dignità ricevuta. Lo stupore che il salmista prova di fronte all'uomo, non nasce dal fatto che l'uomo gli appare più bello o più forte o più intelligente delle altre creature, ma dal fatto che l'uomo è "più ricordato" e più "curato" da Dio, dunque più amato. La grandezza dell'uomo è gratuita: un dono prima che un diritto. L'uomo trova il suo senso e la sua dignità nella memoria di Dio (...). È l'amore di Dio che dà dignità all'uomo. L'esperienza più profonda dell'uomo biblico è lo stupore di essere ricordato da Dio: che cosa è l'uomo, perché ti ricordi di lui? (Maggioni, 2001, p. 35-36).

Anche tramite un percorso filosofico è possibile giungere a riconoscere la struttura essenzialmente ricettiva della persona, come mostra il pensiero di J. Splett.

La comprensione teologica del termine persona consente, pertanto, di cogliere l'interconnessione tra la dignità inalienabile dell'uomo e la sua capacità di autotrascendenza che implica l'apertura nei confronti di Dio e degli altri: una struttura 'trialogica' che apre la via verso il compimento della sua umanità e "altissima vocazione" (Vaticano II, 1965, n. 22).

Al contrario, la chiusura, la costruzione di muri nel cuore e nella terra (Francesco, 2020, n. 27) sbarrano tale strada provocando un regresso in umanità, da persona a individuo. Un pericolo che l'enciclica sull'amicizia sociale intercetta nell'odierna epoca globalizzata è proprio quello di "ridurre le persone a individui", rendendole così "facilmente dominabili da poteri che mirano a interessi illeciti" e innescando un effetto disgregante (Francesco, 2020, n. 182). Sganciando la dignità

dell'uomo dal suo garante assoluto, si spalancano le porte alle varie forme di idolatria e, di conseguenza, a differenti riduzioni dell'umano.

Nell'*Evangelii Gaudium*, papa Francesco denuncia ad esempio l'idolatria del denaro e certi modelli economici che restringono la grandezza dell'uomo al suo essere consumatore, operando un disconoscimento della sua dignità. All'origine della crisi economico-finanziaria vie è in realtà "una profonda crisi antropologica: la negazione del primato dell'essere umano!" (Francesco, 2013, n. 55), e pertanto la violazione della sua dignità.

Dal quadro fin qui delineato, è già possibile evincere la capitale importanza della ricerca del fondamento capace di contrastare e bloccare ogni possibile forma di sminuimento e strumentalizzazione della persona umana, che crea società ingiuste.

Tratteggiamo ora due modalità di rinuncia a ricercare il fondamento della dignità umana: la prima nega la possibilità di avere accesso ad un fondamento trascendente; la seconda smentisce l'esistenza di una verità unica e assoluta.

Considerando gli effetti disumanizzanti e dissocianti di tali approcci, risalta ulteriormente in controluce l'importanza vitale dell'esplorazione del fondamento della dignità umana e la sua correlazione con la possibilità di realizzare una società fraterna.

L'IMPERATIVO CATEGORICO E LA RINUNCIA ALLA RICERCA DEL "PERCHÉ"

Coloro che negano a priori la sensatezza di qualsiasi affermazione metafisica smentendo in tal modo anche la capacità di autotrascendenza dell'uomo, sono incapaci di offrire un fondamento alle relazioni interpersonali. La dimensione trascendente è imprescindibile per porre il fondamento della dignità dell'uomo e insieme di un'amicizia sociale inclusiva. La negazione della pensabilità e dicibilità di Dio quale essere assoluto, si coniuga con l'impossibilità di parlare dell'uomo all'interno di un orizzonte di senso capace di appagarlo in tutte le dimensioni della sua esistenza e di fondare la sua dignità.

Ciò emerge, in particolar modo, nell'incapacità di fondare teoricamente il *perché* di fronte al volto dell'altro ci si senta chiamati in modo assoluto ad agire umanamente; la ragion pura giunge al massimo ad affermare categoricamente la *necessità*, il *dovere etico* di agire bene nei confronti dell'altro, vietando goffamente ogni ulteriore *perché*, ogni tentativo di ricercare le motivazioni fondanti la dignità umana, che pur viene riconosciuta e affermata come realtà che non può mai essere ridotta a semplice mezzo, ma sempre considerata come fine. L'imperativo categorico si presenta obbligante in quanto fine a se stesso (*müssen*) (Splett, 1974, p. 26).

La negazione a priori di qualsiasi affermazione metafisica preclude la possibilità di accedere ad un fondamento che bloccherebbe sul nascere ogni tentativo di riduzione. Tale approccio si mostra incapace di offrire le motivazioni ultime alla convivenza nella diversità, negando l'apertura dell'uomo verso il trascendente che invece nella *Fratelli tutti* viene spesso ribadita. Al n. 273 papa Francesco ricorda un memorabile testo di Giovanni Paolo II. Si tratta di una citazione dell'enciclica *Centesimus annus* scritta nel centenario della prima enciclica sociale, la *Rerum novarum* di Leone XIII che per il suo vigore vale la pena riportare per intero:

Se non esiste una verità trascendente, obbedendo alla quale l'uomo acquista la sua piena identità, allora non esiste nessun principio sicuro che garantisca giusti rapporti tra gli uomini. Il loro interesse di classe, di gruppo, di Nazione li oppone inevitabilmente gli uni agli altri. Se non si riconosce la verità trascendente, allora trionfa la forza del potere, e ciascuno tende a utilizzare fino in fondo i mezzi di cui dispone per imporre il proprio interesse o la propria opinione, senza riguardo ai diritti dell'altro. [...] La radice del moderno totalitarismo, dunque, è da individuare nella negazione della trascendente dignità della persona umana, immagine visibile del Dio invisibile e, proprio per questo, per sua natura stessa, soggetto di diritti che nessuno può violare: né l'individuo, né il gruppo, né la classe, né la Nazione o lo Stato. Non può farlo nemmeno la maggioranza di un corpo sociale, ponendosi contro la minoranza (Giovanni Paolo II, 1991, n. 44).

Sono parole avvalorate dal fatto che sono scritte da un uomo che oltre ad essere papa e intellettuale, in prima persona ha sperimentato l'impatto con l'orrenda forza manipolatrice e distruttiva – in particolare nei confronti delle persone e del tessuto relazionale – di due sistemi totalitaristici, quello comunista e quello social-nazionalista.

LA RINUNCIA DISGREGANTE

Nell'epoca cosiddetta postmoderna – “che si può concepire anche come protesta contro le pretese totalizzanti della ragione” (Kasper, 1999, 2001, p. 272) – si arriva invece a rinunciare al postulato dell'unitarietà a favore della pluralità e della differenziazione, rinuncia che si riverbera anche sulla comprensione della verità. Non si tratta solo del “pluralismo in quanto tale, poiché l'esperienza di pluralismo caratterizza l'intera epoca moderna” (Kasper, 1999, 2001, p. 269). La novità del postmoderno consiste “nel rifiuto consapevole del postulato dell'unitarietà. Il postmo-

dero non implica soltanto l'involontaria accettazione e tolleranza della pluralità, ma comporta un'opzione di fondo a favore del pluralismo. Il postmoderno afferma un modello pluralistico di razionalità: la ragione stessa è diventata pluralistica. Verità, umanità, giustizia si danno soltanto al plurale" (Kasper, 1999, 2001, p. 270).

Il pluralismo relativistico della postmodernità bandisce dunque la possibilità di una verità unica, mentre enfatizza le differenze che difende. La verità unica è ritenuta ostacolo al dialogo che rimane tuttavia immaginato, in un contesto di sostanziale indifferenza. L'approccio relativista appare tollerante nei confronti di tutto e di tutti, ma in realtà essa sfocia nella freddezza calcolatrice dell'individualismo che si abbina con una mentalità indifferente che papa Francesco non manca di denunciare nei suoi effetti disumanizzanti e disgreganti, evidenziando però anche il bene che è possibile compiere, come quando afferma che

l'individualismo consumista provoca molti soprusi. Gli altri diventano meri ostacoli alla propria piacevole tranquillità. Dunque si finisce per trattarli come fastidi e l'aggressività aumenta. Ciò si accentua e arriva a livelli esasperanti nei periodi di crisi, in situazioni catastrofiche, in momenti difficili, quando emerge lo spirito del "si salvi chi può". Tuttavia, è ancora possibile scegliere di esercitare la gentilezza. Ci sono persone che lo fanno e diventano stelle in mezzo all'oscurità (Francesco, 2020, n. 222).

L'individualismo con la sua indifferenza conduce inevitabilmente alla "cultura dello scarto" (Francesco, 2014), diametralmente opposta rispetto alla "cultura dell'incontro" (Francesco, 2020, n. 215)⁸.

Annotiamo a questo punto che appare sintomatica l'odierna inclinazione a sostituire il termine 'dignità' con 'valore', come segnalato da J. Splett (1992, p. 102). Una tendenza apparentemente innocua che potrebbe passare inosservata, ma che in realtà può avere delle conseguenze deleterie. In effetti, mentre il termine "dignità" fa riferimento a una realtà incommensurabile e assoluta, "valore" è un vocabolo mutuato dall'ambito economico e indica una realtà commensurabile e pertanto relativa, passibile di oscillazione e dunque di grandezza variabile. Vengono meno

8 Va tenuto presente che il pluralismo non è solo un fenomeno epistemologico, culturale e sociale, ma riguarda la stessa identità personale del singolo individuo. Iniziano ormai a circolare concetti come 'disidentificazione' e 'identità pluralistica'. Quello di 'uomo senza qualità', descritto da Robert Musil come "uomo privo di nucleo essenziale, uomo cui non è dato... di cristallizzarsi in personalità ben definita", è un connotato che caratterizza il nostro tempo" (Kasper, 1999, 2001, p. 269-270). Una disgregazione che non riguarda unicamente il tessuto sociale ma la stessa identità personale. I sociologici registrano infatti un'accentuata frammentarietà della vita dell'uomo contemporaneo, tale per cui si è arrivati a parlare dell'"io dissipato" che vive nel disagio di non avere accesso ad un senso capace di unificare i molteplici frammenti della sua esistenza.

l'incomparabilità (*Unvergleichbarkeit*) e l'assolutezza/ (*Unbedingtheit*) di cui sopra. Avviene allora una valutazione approssimativa delle persone, in rapporto alla loro intelligenza, cultura, bellezza, merito, prestazione, etnia, stato sociale, passaporto.

L'unità di misura del valore viene stabilito a partire da certe idee, quasi sempre contaminate da interessi parziali e pregiudizi, alle quali sottostà un'immagine riduttiva se non distorta dell'umano. E anche l'utilizzo formale del termine dignità anziché valore, non rende immuni da tale logica calcolatrice incapace di rispettare la pari dignità di ogni essere umano. Una logica perversa che genera anche oggi inaccettabili discriminazioni suddividendo gli uomini in categorie di serie A, B, C.... Si tratta di una *forma mentis* che ha dato vita ai peggiori sistemi totalitaristici e che, nonostante tutto, il genere umano non si è ancora lasciato alle spalle. Riaffiora sempre nuovamente, anche in modo subdolo, in forme e espressioni diverse, rivestite di un presunto buon senso che arriva a legittimare scelte e comportamenti inumani e sacrileghi.

Il caso dell'emigrazione evidenzia, a mo' di lente di ingrandimento, come una mentalità secondo cui alcune persone avrebbero più valore di altre, finisce per legittimare la strumentalizzazione politica e l'esclusione di certe categorie di esseri umani creando disuguaglianze e ingiustizie sociali. La convivenza fraterna è minata alla radice.

Consapevole di tale fenomeno, papa Francesco sembra evitare di usare il termine 'migranti' che potrebbe creare un certo meccanismo di spersonalizzazione, prediligendo l'espressione 'persone migranti' (2020, n. 37, 41, 129).

Rinunciare per un motivo o per l'altro a ricercare il fondamento della dignità, compito degno dell'umano, equivale ad esporre la dignità propria e altrui al costante rischio del deprezzamento e della manipolazione. Lucidamente papa Francesco mette in guardia di fronte alla possibilità che

i diritti umani fondamentali, oggi considerati insormontabili, vengano negati dai potenti di turno, dopo aver ottenuto il "consenso" di una popolazione addormentata e impaurita (...). E nemmeno sarebbe sufficiente un mero consenso tra i vari popoli, ugualmente manipolabile. Già abbiamo in abbondanza prove di tutto il bene che siamo capaci di compiere, però, al tempo stesso, dobbiamo riconoscere la capacità di distruzione che c'è i noi (2020, n. 209).

PER RIPENSARE IL FONDAMENTO ALLA LUCE DEL DIO DI GESÙ

Riferendosi al concetto relativistico di verità che caratterizza l'epoca postmoderna, il teologo tedesco Walter Kasper fa notare la contraddizione insita nel pensiero postmoderno. Infatti, “una tolleranza attiva, quella cioè che non si limita alla coesistenza disinteressata, non potrà mai fare a meno di un concetto di ‘unità’, poiché soltanto entro tale orizzonte, si possono accettare le sollecitazioni che derivano da altre libertà nella loro estraneità”. E appena prima sostiene che “ovviamente ciò riesce possibile soltanto quando si dispone di un punto di riferimento, di un criterio di verità che valga per le differenti prospettive e le trascenda” (Kasper, 1999, 2001, 274).

Per la postmodernità, come abbiamo visto, a priori non è accettabile una verità unica che si presenti come assoluta. Senza poter entrare maggiormente nella complessità della questione, ci limitiamo a rilevare che tale rifiuto trova le sue ragioni anche in una certa comprensione e immagine di absolutezza e unicità secondo cui essa sarebbe monolitica, totalitaria e pertanto escludente tutto ciò che non le è conforme, imponendosi – talvolta pure con violenza - sulla realtà nelle sue molteplici forme. In questo modo le diversità verrebbero penalizzate e, infine, uniformate da una verità concepita come uniforme (*unum*), priva di differenze. Una verità assoluta assorbirebbe con prepotenza le diversità, mostrandosi irrispettosa nei confronti della molteplicità della realtà.

A tale proposito ci sembra molto interessante la risposta di papa Francesco ad una domanda proprio riguardo alla verità assoluta postagli da Eugenio Scalfari⁹, giornalista e fondatore del quotidiano italiano (di indirizzo laico) *La Repubblica*:

(...) mi chiede se il pensiero secondo il quale non esiste alcun assoluto e quindi neppure una verità assoluta, ma solo una serie di verità relative e soggettive, sia un errore o un peccato. Per cominciare, io non parlerei, nemmeno per chi crede, di verità “assoluta”, nel senso che assoluto è ciò che è slegato, ciò che è privo di ogni relazione. Ora, la verità, secondo la fede cristiana, è l'amore di Dio per noi in Gesù Cristo. Dunque, la verità è una relazione! Tant'è vero che anche ciascuno di noi la coglie, la verità, e la esprime a partire da sé: dalla sua storia e cultura, dalla situazione in cui vive, ecc. Ciò non significa che la verità sia variabile e soggettiva, tutt'altro. Ma significa che essa si dà a noi sempre e solo come un cammino e una vita. Non ha detto forse Gesù stesso: “Io sono la via, la verità, la vita”? In altri termini, la verità, essendo in definitiva tutt'uno con l'amore, richiede

9 Proprio durante la stesura del presente contributo, il 14 luglio 2022, viene comunicata la morte di Eugenio Scalfari (1924-1922).

l'umiltà e l'apertura per essere cercata, accolta ed espressa. Dunque, bisogna intendersi bene sui termini e, forse, per uscire dalle strettoie di una contrapposizione... assoluta, reimpostare in profondità la questione. Penso che questo sia oggi assolutamente necessario per intavolare quel dialogo sereno e costruttivo che auspicavo all'inizio di questo mio dire (Francesco, 2013).

Nella circostanza di un dialogo pubblico con un amico, il papa lancia l'importante invito a rivisitare e ricomprendere lo stesso concetto di assolutezza alla luce del volto nuovo del Dio di Gesù, che smentisce di fatto l'immagine dell'assoluto della postmodernità. Dio nella persona e storia di Gesù Cristo si è, di fatto, rivelato non come una monade, ma come unitrino, unità nella diversità in se stesso. La sua onnipotenza è l'amore, come rivela massimamente lo spogliamento fino alla morte in croce del Figlio di Dio (Fil 2,6-11). W. Kasper evidenzia che la cosiddetta assolutezza della verità del cristianesimo¹⁰ va pertanto "compresa come un'assolutezza *kenotica*, come l'assolutezza dell'autodonazione dell'amore e del servizio", che, entrando in dialogo con l'uomo, lo fa esistere nella sua unicità e diversità (Kasper, 2002, p. 5). È una verità unica e universale che risulta essere lo spazio della massima unificazione e diversificazione, il fondamento dell'esistenza e libertà dell'uomo, anche di coloro che la negano.

Tanto sul piano trinitario che cristologico ci è dunque data e ci precede una comprensione di unità e definitività che non è totalitaria, ma che piuttosto lascia spazio all'altro e lo libera. Appartiene infatti all'essenza del vero amore che esso unisca nella maniera più intima, senza impossessarsi dell'altro, ma conducendolo alla sua vera pienezza (Kasper, 2000, p. 29).

È in gioco la questione della verità dell'immagine dell'Assoluto, strettamente legato all'immagine dell'uomo. In realtà "ognuno di noi fa infatti esperienza di immagini false, ma anche di immagini vere. È necessario operare sempre nuovamente quello che il teologo evangelico Heinz Zahrnt definisce "una sorta di igiene teologica" (1981, p. 42). Si tratta dell'invito "a vigilare sulle immagini che l'uomo si

10 Essendo un tema centrale del pensiero di Walter Kasper la relazione tra metafisica e storia, egli dedica ampio spazio alla questione della pretesa di assolutezza del cristianesimo. A tale proposito egli chiarisce che "questo concetto assai equivoco proviene originariamente dalla filosofia dell'idealismo e non dalla teologia cristiana e perciò è utilizzabile soltanto mediante una nuova interpretazione teologica. In sostanza con esso si intende che il Cristianesimo riconosce in Gesù Cristo la definitiva ed essenzialmente insuperabile automanifestazione di Dio nel suo amore per tutti gli uomini, amore che in quanto tale rivendica valore universale" (Kasper, «Cristianesimo», 127). Ricordiamo che si tratta di una tematica a cui ha dedicato anche la sua *Habilitationsschrift* dal titolo: *Das Absolute in der Geschichte*. Per uno sguardo sintetico sul tema si veda Kasper «Absolutheitsanspruch des Christentums».

fa di Dio, perché esse non nascano da interessi estranei all'autentico rapporto con Dio, risultando dunque falsate. La teologia cristiana ha sempre difeso la capacità del linguaggio umana di dire autenticamente Dio, ma ha anche custodito la costitutiva trascendenza di Dio rispetto ad ogni immagine che l'uomo possa farsi di Dio stesso" (Maggioni, Prato, 2014, p 75).

In questo senso proprio anche le negazioni e critiche possono spingere la riflessione teologica a "ripulire" l'immagine di Dio e a riscoprire e comunicare la genuina verità, bontà e bellezza del Dio di Gesù, fondamento della dignità inviolabile di ogni persona¹¹.

CONCLUSIONI

Alla luce del Dio di Gesù è pertanto possibile riconoscere che la ricerca del fondamento assoluto della dignità umana non priva di nulla l'uomo e non lo mortifica, ma, al contrario, si rivela come condizione di possibilità per la piena realizzazione della persona e per una fraternità e amicizia sociale così come vengono declinate nell'Enciclica *Fratelli tutti*. Esso non annulla il vero, il bene e il bello vissuti in qualsiasi luogo da qualsiasi gruppo o persona, credente o non, bensì lo valorizza e lo favorisce offrendo le motivazioni più profonde che consentono di non desistere dall'impegno a favore della costruzione di un mondo più aperto e umano, neanche di fronte a fallimenti e a resistenze, come scrive papa Francesco nell'Enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune, di cui *Fratelli tutti* rappresenta la continuità: "Coloro che s'impegnano nella difesa della dignità delle persone possono trovare nella fede cristiana le ragioni più profonde per tale impegno". (Francesco, 2015, n. 65).

Inoltrarsi nella ricerca della verità della nostra realtà più profonda, consente, pertanto, di accedere alle motivazioni in grado di mettere *in moto* la persona nella sua interezza, mentre riaccende quella passione per l'uomo e per il mondo che spinge a impegnarsi instancabilmente affinché ogni persona sia posta nelle condizioni di poter vivere all'altezza della sua dignità umana in una società fraterna che non conosce esclusioni e caratterizzata dalla condivisione.

È dato allora di fare l'esperienza liberante di essere sollecitati a cercare in ogni circostanza e contesto di compiere scelte utili a salvaguardare e promuovere la dignità umana, e non per paura di "evitare il disprezzo sociale e il peso della legge, bensì per

11 A questo proposito rimane quanto mai valido il riconoscimento del Concilio Vaticano II riguardo all'ateismo e alla possibile falsa immagine di Dio veicolata dalla stessa Chiesa, come si legge nella *Gaudium et Spes* 19: "[...] nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, nella misura in cui, per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione ingannevole della dottrina, od anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione".

convinzione” come scrive papa Francesco al n. 207 della *Fratelli tutti* (2020, n. 207).

La ricerca del fondamento dell’umano forma e affina anche il senso critico che consente di smascherare “le varie modalità di manipolazione, deformazione e occultamento della verità negli ambiti pubblici e privati” (Francesco, 2020, n. 208), mentre sprigiona le energie e le risorse migliori per contrastarle.

Senza l’apertura a tale indagine, viene meno pure il fondamento per un dialogo sincero e costruttivo con tutti, condizione indispensabile per la costruzione di un mondo più umano e fraterno che non conosca esclusioni, come spesso sottolinea papa Francesco anche nella sua Enciclica sociale (2020) e come attesta il suo stesso stile di vita (Salvarani, 2016).

Il riferimento al fondamento unico e assoluto fa, inoltre, maturare un profondo senso di appartenenza all’umanità intera che porta a rimanere in una ricerca costante di come poter favorire a tutti i livelli legami di fraternità e di come sia possibile prendersi cura dei più deboli e fragili. Ci si trova allora a vivere all’altezza della dignità umana¹². Lo si può anche cogliere dal commento alla parabola del buon Samaritano (Lc 10.25-37) che papa Francesco offre nel secondo capitolo della sua Enciclica sociale. Egli, difatti, evidenzia che il racconto

non fa passare un insegnamento di ideali astratti, né si circoscrive alla funzionalità di una morale etico-sociale. Ci rivela una caratteristica essenziale dell’essere umano, tante volte dimenticata: siamo stati fatti per la pienezza che si raggiunge solo nell’amore. Vivere indifferenti davanti al dolore non è una scelta possibile; non possiamo lasciare che qualcuno rimanga ‘ai margini della vita’. Questo ci deve indignare, fino a farci scendere dalla nostra serenità per sconvolgerci con la sofferenza umana. Questo è dignità (2020, n. 63).

Bibliografia:

Brunner, E. (1965⁴). *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich: Zwingli.

Francesco (2013). Lettera a chi non crede. Papa Francesco risponde ad Eugenio Scalfari sul quotidiano “La Repubblica”, https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenio-scalfari.html [11.06.2022].

Francesco (2013). *Evangelii Gaudium*. Esortazione apostolica, Milano: Ancora.

¹² Infatti, il traguardo della formazione umana è la coscienza delicata, che si caratterizza per la sincera e costante ricerca e cura del bene in cui è possibile impegnarsi.

- Francesco (2014). Discorso al Parlamento Europeo, Strasburgo, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html [22.01.2022].
- Francesco (2015). *Laudato si'*. Lettera enciclica sulla cura della casa comune, Milano: Ancora.
- Francesco (2020). *Fratelli tutti*. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale, Milano: Ancora.
- Giovanni Paolo II (1991), *Centesimus annus*, Lettera enciclica, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html [12.03.2022].
- Vaticano II (1965). *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, Gaudium et spes*. In: *Tutti i documenti del Concilio*, 139-243, Milano: Massimo.
- Greshake, G. (1997, 2000). *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Freiburg i.B.: Herder.
- Greshake, G. (1981). Die theologische Herkunft des Personenbegriffs. In: G. Pölnter (ed.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft* (75-86). Wien: Herder.
- Hersch, J. (1994). *Menschenrechte und Menschsein: Warum hat der Mensch besondere Rechte?*, Köln: Heymann.
- Kasper, W. (1999, 2001). *Teologia e Chiesa 2*, Brescia: Queriniana.
- Kasper, W. (2000). Gesù Cristo – Parola definitiva. In: *Communio*, 174, p. 21-30.
- Kasper, W. (2002). *Nature and Purpose of Ecumenical Dialogue*, http://www.foer-derverein-unita-dei-cristiani.com/seite/pdf/wk_natur.pdf [10.05.2022].
- Kasper, W. (2005). *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*. Freiburg i.B. – Basel - Wien: Herder.
- Maggioni, B. (1997). *La pazienza del contadino. Note di cristianesimo per questo tempo*. Milano: Vita e Pensiero.
- Maggioni, B. (2001), *Davanti a Dio. I salmi 1-75*. Milano: Vita e Pensiero.
- Maggioni, B., Prato E (2014), *Il Dio capovolto. La novità cristiana: percorso di teologia fondamentale*, Assisi: Cittadella.
- Salvarani, B. (ed.) (2016), *Papa Francesco. Il dialogo come stile*, Bologna: Dehoniane.
- Splett, J. (1974). *Konturen der Freiheit. Zum christlichen sprechen vom Menschen*, Frankfurt a.M.: Knecht.
- Splett, J. (1992), *Der ungeborene Mensch – prinzipielle Überlegungen zu seiner Würde*. In: D. Berg, H. Hepp, R. Pfeiffer, H.-B. Wuermeling (ed.), *Würde, Recht und Anspruch des Ungeborenen: Klausur- und Arbeitstagung Kloster Banz*, München: Urban und Vogel.
- Splett, J. (2015). *Der Mensch als Persona und Bild*. In: P. Hofmann P., J.C. Pech (ed.), *Jörg Splett. Philosophie für die Theologie*, 77-110, Heiligenkreuz im Wienerwald: Be&Be.
- Zahrnt, H. (1981). *La sfida della moderna critica della religione*, Brescia: Queriniana.

HUMAN DIGNITY AND THE SEARCH FOR ITS FOUNDATION. CONSIDERATIONS AROUND THE ENCYCLICAL “FRATELLI TUTTI”

SUMMARY

In the encounter with the other, each person somehow perceives his or her inviolable dignity, the safeguarding and promotion of which is an indispensable condition for the realization of more fraternal and inclusive societies. In this direction it is necessary to search the foundation of this dignity, as affirmed by Pope Francis' Encyclical “Fratelli tutti.”

Such a search cannot prescind from the concept of person, taken up in the theological reflection of the first centuries to say the newness of the God of Jesus, and only later used to tell who is the human being, whose creation in the image and likeness of God grounds his inalienable dignity.

The denial of man's capacity for self-transcendence and the existence of an absolute foundation - imagined as totalitarian and repressing diversity – expose to the danger of manipulation of what is human and disintegration of the social tissue.

Therefore, there emerges the need to revisit the concept of absoluteness in the light of the God of Jesus, who is a relationship of love, unity in the diversity of the three persons.

Article submitted: 19.07.2022; accepted: 29.07.2022.

Słowa kluczowe: św. Augustyn, subiektywność, epistemologia, Bóg, transcendencja, egzystencja

Keywords: St. Augustine, subjectivity, epistemology, God, transcendence and existence

Robert Warchał

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

ORCID: 0000-0002-9573-3818

CZŁOWIEK – SUBIEKTYW- NOŚĆ – BÓG. ZAŁĄŻKI WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII EGZYSTENCJALNEJ U ŚW. AUGUSTYNA

Postawiony w tytule temat artykułu zrealizowany zostanie w oparciu o analizę poglądów świętego Augustyna dotyczących człowieka w kontekście doświadczenia implikującego doczesny i subiektywny aspekt istnienia. Egzystencjalna autentyczność autora odnosząca się do osobistych przeżyć oraz jego wieloaspektowy horyzont myślenia zespala dramat ludzkiego losu z doczesnymi problemami, które okazują się nadal aktualne. Ważną racją skłaniającą do podjęcia powyższych badań jest – jak się okazuje – niewyczerpana żywotność przemyśleń biskupa z Hippony. Analizy przeprowadzone w prezentowanym artykule stanowią próbę uzasadnienia pytania o sens ludzkiego przeżycia na tle jego antropologii.

Życie i twórczość Augustyna wyznaczają ciekawą koncepcję, w której punktem wyjścia jest przeżycie i potrzeba relacji z Bogiem. Autor rozważa tytułowe zagadnienie na tle dwóch rodzajów doświadczenia: subiektywno-egzystencjalnego oraz transcendentnego. Powyższy podział nie jest bez znaczenia, albowiem Ojciec Kościoła łączy problem przemijalności istnienia z postawą przewycięzania samego siebie, potrzebą poszukiwania trwałych wartości oraz odnajdywania Boga w trudnej sytuacji życiowej. Ta ostatnia obejmuje pytanie o Jego istnienie w kontekście ludzkiej egzystencji. Mowa o podmiotowej (oddolnej) zasadzie rozumienia

rzeczywistości, dzięki której człowiek jest zdolny do poznania natury o charakterze nadprzyrodzonym. Punktem wyjścia dla analizowanego kierunku są trzy istotne pojęcia, do których należy problematyka drogi antropologicznej, subiektywność poznania oraz temat przemijalności aktualnego istnienia. I chociaż sam Augustyn nie używa przywołanej terminologii, to jednak warto zwrócić uwagę na jego wnikliwe przemyślenia, do których nawiązuje wielu dzisiejszych badaczy. Zobaczmy, w jaki sposób nowożytne znaczenie drogi antropologicznej pokrywa się z niektórymi tezami Hipponczyka.

DROGA ANTROPOLOGICZNA WYRAZEM NATURALNEGO PRAGNIENIA POZNANIA BOGA

Przywołane zagadnienie, nazywane również drogą oddolną, stanowi alternatywę wobec filozofii ateistycznej. Podstawowym założeniem tego poglądu jest racjonalne ukazanie możliwości oddolnego odczytania chrześcijańskiego Objawienia w oparciu o egzystencjalny model podmiotowości, który wyrasta z wewnętrznej kondycji człowieka i położenia, w jakim się znajduje (Vaught, 2004). Antycypacje drogi antropologicznej możemy odnaleźć już u schyłku chrześcijańskiej starożytności tj. w myśli biskupa z Hippony, który w pewnym momencie życia odczuł potrzebę nawrócenia. W swoich przemyśleniach autor wyjaśnia chęć poznania Boga za pomocą dwóch kategorii, z których pierwszą jest zachwyt wynikający z piękna przyrody, natomiast drugą jest człowiek. Wymownie stwierdza: „Sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse (alioquin deforme esse non posset) ita etiam creato spiritui non id est vivere, quod sapienter vivere; alioquin incommutabiliter saperet. Bonum autem illi est haerere tibi semper, ne, quod adeptus est conversione, aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abyssos similem” (Augustinus, 1841, *Confessiones*, XIII, 2). Istota ludzka jest w pewnym sensie wrzucona pomiędzy dwie skrajności, tzn. odczuwa niepojętą wielkość wszechświata, a także zdaje sobie sprawę z tego, że jej byt jest uwarunkowany. Biegunowość pomiędzy tym, co transcendentne, a tym, co skończone obejmuje wszystkie płaszczyzny życia (Vaught, 2005). Umysłowanie tej prawdy stanowi punkt zwrotny, ponieważ wielkość i szlachetność polegają właśnie na tym, że człowiek rozpoznaje swoją niedolę, która powoduje w nim chęć przemiany: „Noli esse vana, anima mea, et absurdesce-re in aure cordis tumultu vanitatis tuae” (Augustinus, 1841, *Confessiones*, IV, 11).

Podtytułowe zagadnienie drogi antropologicznej jest jednym z terminów używanych w teologii fundamentalnej, a jej początek przypada na epokę nowożytną. Przedmiotem badań dla tego kierunku jest analiza poznania naturalnego człowieka w jego relacji do świata obejmującej zależność poznania Boga od antro-

pologii. Tego rodzaju refleksja doczekała się kilku klasycznych ujęć. Znakomitym przykładem są prace B. Pascala oraz M. Blondela (Dzidek, Kamykowski, Napiórkowski, 2004). To właśnie w pokłosiu ich przemyśleń pojawiła się potrzeba reakcji na niektóre z nowożytnych poglądów próbujących wyeliminować z filozoficznego dyskursu pytanie o istnienie Boga, a co za tym idzie, o możliwość odniesienia wobec Jego nadprzyrodzoneści.

Jedno z fundamentalnych pytań dotyczących sensu ludzkiego życia pojawia się w sposób nieunikniony i dramatyczny wobec grzechu, a więc upadku, który może prowadzić do śmierci duchowej (Mt 10, 28). Za przykład posłuży nam biblijna egzegeza przypowieści o synu marnotrawnym. Augustyn oznajmia: „Miłowałeś go, gdyś mu dawał; jeszcze czulej miłowałeś wracającego nędzarza. On przez to odszedł, że pogrążył się w namiętnościach mrocznych, które zakryły przed nim oblicze Twoje” (Augustyn, 1987, I, 18). Nasz autor posługuje się alegoryczną interpretacją Biblii, według której, jak się okazuje, doświadczenie duchowego ubóstwa może być początkiem relacji otwartości na Stwórcę. Święty przypomina, że miłość Wszechmogącego jest zdolna do pochylenia się nad każdym synem marnotrawnym i grzesznikiem. Przypowieść z *Ewangelii według św. Łukasza* sprawia, że człowiek zaczyna widzieć siebie i swoje czyny w prawdzie, nie można jednak mówić o zmianie sposobu życia bez świadomości połączonej z pracą nad samym sobą i dobrą wolą pojednania. Czytamy: „Ibi enim [...] ubi compunctus eram, ubi sacrificaveram mactans vetustatem meam, et inchoata meditatione renovationis meae sperans in te, ibi mihi dulcescere coeperas et dederas laetitiam in corde meo” (Augustinus, 1841, Confessiones, IX, 4). Słowa Augustyna pozwalają odkryć ambiwalentną dynamikę: subiektywną wewnętrzną i obiektywną zewnętrzną. Ta pierwsza, subiektywna, określa status bycia „Ja”, które istnieje tu i teraz. Natomiast ta druga, obiektywna, przejawia się przede wszystkim w fakcie istnienia różnorodnych, a więc bardziej i mniej doskonałych bytów. To właśnie ich perspektywa (uwarunkowana i nietrwała) połączona ze świadomością oraz intelektualną autorefleksją odsyła poszukujący podmiot ku rzeczywistości nadprzyrodzonej. W ocenie filozofa czysto rozumowe spojrzenie na świat nie nasyci niepokoju związanego z istnieniem (Tamże, I, 1). Uczciwe spojrzenie na tę kwestię obala pseudoracjonalność, która, redukując świat wyłącznie do filozoficznego *ratio*, neguje horyzont obiektywności zewnętrznej. Takie stanowisko zazwyczaj przyjmuje formę filozoficznego ateizmu. Augustyn odrzuca powyższy pogląd i dobitnie poświadczając, że człowiek nie jest zdolny sam z siebie odpowiedzieć na fundamentalne pytania o to, skąd pochodzi i jaki jest cel ziemskiej wędrówki. Ujmując ludzki byt w sposób komplementarny, dostrzega on naturalne pragnienie nieskończoności wyrażone w potrzebie wsparcia ze strony Boga i dodaje: „Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi

huius stans in ea regula fidei...” (Tamże, XIII, 12). Wobec tej postawy dramat istnienia jest w ostatecznym rozrachunku twórczy, bowiem niepewność co do własnego losu oraz przeżywanie wewnętrznych konfliktów zmuszają człowieka do bytowego i moralnego rozwoju. Według biskupa z Hippony jest to naturalne, ponieważ każdy potrzebuje w swoim życiu takich wartości, które będą trwałe i niezmiennie. Niektórzy znawcy augustynizmu nazywają przedstawione stanowisko drogą niespokojnego serca (Kowalczyk, 1987). Warto przyrzeć się, w jaki sposób Augustyn nawiązywał do subiektywnego odczucia jednostki przeżywającej własny los.

SUBIEKTYWNOŚĆ I ANTROPOLOGIA ODDOLNA

Chrześcijański filozof podsuwa nam liczne przykłady uprawiania metafizyki prowadzącej do Boga, jednym z nich jest ujęcie teologiczne wychodzące od tematu antropologii oddolnej. Rozważmy szczególnie wypowiedzi Augustyna mówiące o tym, że poznanie człowieka wyraża się w jego subiektywnym doświadczeniu (Kowalczyk, 1987). Czytamy: „Nam neque colore quem numquam vidit, neque figuram corporis, nec sonum quem numquam audivit, nec saporem quem numquam gustavit, nec odorem quem numquam olfecit, nec ullam contrectationem corporis quam numquam sensit, potest quisquam omnino cogitare” (Augustinus, 1841, *De Trinitate*, XI, VIII, 14). Nie ulega złudzeniu, że w pojęciu filozofa świat materialny jest niedoskonały, zmienny i daleki od idealnej jedności. Wiemy z autopsji, że brak realnego kontaktu z otaczającą nas rzeczywistością oznaczałby całkowitą niesprawdzalność wszelkich badań i twierdzeń. Nasz pisarz nie odrzucał oczywistych walorów funkcji zmysłów, według jego oceny wszystkie spostrzegane przedmioty wchodzą w zakres naszej percepcji, jednak o ich wartości decyduje już sama dusza, to dzięki niej zdobywamy nieocenioną wiedzę o świecie (Tamże, XI, V, 9). W nauczaniu Augustyna realizm w ludzkim doświadczeniu nie ogranicza się wyłącznie do aspektów zmysłowo-somatycznych, to zaledwie pierwszy teoriopoznawczy krok na drodze antropologicznej, której punktem wyjścia jest subiektywne przeżycie jednostki. Przecież proces zdobywania wiedzy nie jest oparty na samej percepcji, ale przede wszystkim na władzach umysłowych, a więc aktywności myślenia dyskursywno-analitycznego oraz funkcji pamięci. Dzięki nim człowiek tworzy umysłową więź pomiędzy sobą a światem materialnym. Dysponując podstawowymi i doświadczalnymi wrażeniami tego, co zmysłowe, odczuwa on w sposób krytyczny ontologiczną niestałość, która prowadzi go do stawiania pytań o kres swojej ziemskiej wędrówki: „Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur [...] Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu Conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt” (Augustinus, 1841,

Confessiones, XI, 4). W dalszej części pracy zobaczymy, w jaki sposób filozof łączy w jeden wątek dwubiegunowość pomiędzy wewnętrznymi przedstawieniami dotyczącymi świata a otwartością człowieka na Boga wyrażającą się w transcendencji przekraczania własnych granic.

Augustyn odkrywa tajemniczą obecność Boga u podstaw naszych potrzeb, w jego mniemaniu dynamizm egzystencji wyrasta z głębi świadomości, zaś osoba, jako samodzielny podmiot, stanowi bazę i centrum własnego bycia w świecie (Dzidek, 1998). Filozofia biskupa z Hippony znacząco odbiega od nowożytnych, a także ponowoczesnych ujęć przedstawiających człowieka jako wyłączny cel dla samego siebie (O'Collins, Farrugia, 2002). Przecież nasz autor, w duchu biblijnego *eritis sicut dii*, polemizował z odwróceniem obiektywnej hierarchii wartości postawienia człowieka ponad Boga. Znamienne są jego słowa: „Owo więc zło, przez które człowiek, gdy poweźmie upodobania w sobie, jak gdyby sam był światłem, odwraca się od tego światła, w którym, gdyby upodobał sobie, sam się światłem staje...” (Augustyn, 2002, XVI, XIII). W swej twórczości Ojciec Kościoła nie zapomniał również o tym, że bez udziału ludzkiej subiektywności nie dałoby się mówić o jakimkolwiek poznaniu (*si fallor sum*). Właśnie dlatego przekaz naszego filozofa okazuje się bliski mentalności współczesnego człowieka afirmującego metody empiryzujące. Wielką zasługą Augustyna było ukazanie własnej wrażliwości religijnej w horyzoncie przekraczania doczesnych granic. Przywołajmy wspomnienie jego nawrócenia: „I nagle słyszę dziecięcy głos z sąsiedniego domu, nie wiem, czy chłopca, czy dziewczyny, jak co chwila powtarza śpiewnie taki refren: Weź to, czytaj! Weź to, czytaj! [...]. Zdusiwszy w sobie łkanie, podniosłem się z ziemi, znajdując tylko takie wytłumaczenie, że musi to być nakaz Boży” (Augustyn, 1987, VIII, 12). Opisana wyżej historia potwierdza, że problematyka powrotu do Boga (obiektywnie zewnętrzna) jest nierozwalnie połączona z subiektywnym przeżyciem. Jeszcze raz dopuśćmy do głosu naszego filozofa, niejako dopytując: czy antropocentryczne podejście przedstawia się jako proto-doświadczenie w relacji do transcendencji? Augustyn oznajmia: „W taki sposób krok za krokiem moje myśli zmierzały od rzeczy materialnych do duszy poznającej świat poprzez zmysły, a od niej do tej wewnętrznej mocy duszy, której zmysły przekazują wieści o faktach zewnętrznych” (Tamże, VII, 17). Ta autorska wykładnia chrześcijańskiego subiektywizmu otwiera ludzką podmiotowość na autotranscendencję doświadczenia osobowego Boga. Zasługujące na szczególną uwagę jest to, że Augustyn nie wychodzi bezpośrednio od depozytu wiary, lecz do-

chodzi do niej na drodze osobistego przeżycia i filozoficznej refleksji¹. Przekraczanie własnych granic posiada dwie zasadnicze odsłony, jedną z nich jest możliwość oglądania siebie w prawdzie, natomiast drugą jest teoriopoznawcze wychylenie ku obiektywności zewnętrznej. Augustyn puentuje: „Ita etiam, cum aeternitas delectat superius et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit” (Augustinus, 1841, *Confessiones*, VIII, 10). Przykładem tego, o czym pisze filozof, jest nie tylko wolność rozumiana jako samo-stanowienie, ale również miłość, w której chodzi nie o to, ażeby coś się skończyło, ale przede wszystkim o stale pogłębianą relację. Augustyn głosi, że możemy doświadczyć swoich własnych ograniczeń, jednocześnie zdając sobie sprawę z tego, że świadome ich przewyższanie jest pewnym sposobem na zmianę tego, co w naszym życiu robimy.

CZY ŚW. AUGUSTYN BYŁ EGZYSTENCJALISTĄ?

Filozofia egzystencjalna jest dzisiaj jednym z najbardziej rozpoznawalnych kierunków myśli współczesnej. Problem istnienia był ważnym tematem w dociekaniach wielu filozofów i trudno nie wspomnieć tu na przykład S. Kierkegaarda (Kierkegaard 1982, Palacz, 1987) M. Heideggera (Didier, 1992), J. P. Sartre’a, czy dorobku teologów takich jak R. Bultmann i K. Barth (Blackburn, 2004, Sartre 2007, Heidegger 1994). Historia ukazuje nam wiele interesujących koncepcji określanych mianem filozofii egzystencjalnej. Zasadniczo spotykamy dwa sposoby postępowania (ateistyczny i antyateistyczny) jakie tradycyjnie podejmowano w rozwijaniu refleksji na temat sensu ludzkiego istnienia. Niektórzy spośród wybitnych reprezentantów filozofii egzystencjalnej (B. Pascal oraz M. Blondel) byli ludźmi wielkiej religijnej wiary, zaś ich refleksja o ludzkim bytowaniu nie zamykała ich na wymiar sacrum, czy wprost na osobowego Boga. Inni znani przedstawiciele tego kierunku byli zadeklarowanymi ateistami, z których przynajmniej jeden (J. P. Sartre) prezentował także antropocentryczną wersję egzystencjalizmu. Wspólną cechą tych myślicieli było to, że bazowali na zasadniczej afirmacji świata i człowieka wychodząc od niedostatku otaczającej nas rzeczywistości i kruchości bytu w obliczu śmierci.

1 W eklezjologii Augustyna fundamentalnego znaczenia nabiera autorytet Objawienia, bowiem prawdy zawarte w Ewangeliu przekraczają możliwość empirycznej sprawdzalności, stąd ich przyjęcie wymaga uprzedniego uwierzenia lub zdania się na powagę nauczania Kościoła. Autor oznajmia: „Auctoritas autem partim divina est, partim humana: sed vera, firma, summa ea est quae divina nominatur” (Augustinus, 1841, *De ordine*, II, 8, 27). Co więcej, chrześcijański apologeta jednoznacznie potwierdza, że człowiek nie ma ani wpływu na treść Objawienia, ani na jakąkolwiek zmianę w przekazie ksiąg natchnionych (Augustyn, 2002, XI, 3).

Właśnie te poglądy okazują się paralelne z argumentacją Ojca Kościoła. W jego ocenie to właśnie bycie w świecie charakteryzuje sposób istnienia obejmujący realność podmiotu przeżywającego własny los. Tego typu pogląd opisuje F. Sawicki, który określa myśliciela z Tagasty mianem pierwszego człowieka nowoczesnego (Sawicki, 1987). W swych pismach Augustyn akcentuje horyzontalną antynomię wielkości i zmienności życia, dobra i zła a także nieoczekiwanych zdarzeń losu, które tak często nas zaskakują. Wymownie stwierdza: „To życie jest pełne niedoli, a pora śmierci nieznana” (Augustyn, 1987, VI, 11). Trzeba pamiętać, że jego stanowisko nie zakłada nihilistycznej postawy zobojętnienia wobec świata wartości. Zobaczmy w jaki sposób filozof podkreśla pozytywny wymiar życia. Wyraża to w następujący sposób: „O Panie Boże mój, to Ty mi dałeś jako dziecku życie i ciało. Ty obdarzyłeś ciało zmysłami, wyposażyles je w członki i nadałeś mu właściwe proporcje [...]. Ty jesteś życiem dusz, tym, co ożywia życie. Żyjesz, o Życie duszy mojej, własną mocą. Bo samym życiem jesteś, niezmiennym” (Tamże, I, 7; III, 6). Co się zaś tyczy wartości oceny ludzkiej egzystencji, to zależy ona od aspektów moralnych, które są rozpatrywane w kategoriach realizmu ontologicznego. Za pomocą intelektu człowiek dostrzega ścisłą relację z otaczającą go przyrodą i poznaje samego siebie oraz otoczenie, w którym żyje (Augustyn, 1953b, I, VII-16). Emocje z tym związane nie są wyłącznie wytworem ludzkiej wyobraźni, albowiem obok tych ostatnich występują także czynniki zewnętrzne. Nie sposób nie uwzględnić ważnej wypowiedzi Augustyna opisującej przeżycie wynikające z doświadczenia śmierci osób bliskich. Wzruszające są jego słowa: „I stałem się sam dla siebie wielkim problemem. Pytałem mą duszę, dlaczego jest tak smutna i czemu tak strasznie mnie dręczy, a ona nie potrafiła mi na to odpowiedzieć” (Augustyn, 1987, IV, 4). Niektórzy augustynolodzy wskazują na pewną zbieżność powyższych poglądów ze stanowiskiem M. Heideggera. Taką tezę głosi między innymi S. Kowalczyk, który uważa, że analizy niemieckiego filozofa są w dużym stopniu kontynuacją przemyśleń zawartych w pismach Hipponczyka (Kowalczyk, 1987, Heidegger, 1994, 2002). Niezależnie od pewnych podobieństw u obu autorów istnieją nie mniej znaczące różnice, dla Augustyna śmierć obok aspektów egzystencjalnych posiada także znaczenie teologiczne. Wedle jego słów: „Śmiertelne twoje ciało będzie naprawione i odnowione, i mocno z tobą związane, a gdy umrze, nie pociągnie cię z sobą do grobu, lecz przetrwa i pozostanie z tobą przed obliczem Boga, który trwa i pozostaje na zawsze...” (Augustyn, 1987, IV, 11; VIII, 6). Tak postawiony problem dotyczy przede wszystkim rzeczywistości metafizycznej, a więc ukierunkowania problemu przemijalności życia na eschatologię (Kowalczyk, 1987). Jeżeli mówimy o ontologii śmierci, to tylko w znaczeniu ziemskiego końca istnienia, po którym dzieje naszego życia otrzymują wobec Boga pełny i nieodwracalny kształt. Takie ujęcie powoduje, że ludzkie byto-

wanie nabiera charakteru soteriologicznego, czyli odsłania ważną prawdę o tym, że bez Boga nie można ostatecznie wytłumaczyć celowości stworzenia.

Na baczność uwagę zasługuje także wyeksponowany przez Augustyna temat incydentalnych warunków egzystencji będących tłem dla ludzkiej niedogodności. Wiemy to z autopsji, że człowiek nie ma możliwości wyboru miejsca ani czasu własnych narodzin, przecież nikt z nas nie decyduje o swoich biologicznych predyspozycjach, stąd zaistnienie w świecie wymyka się wolności rozumianej jako wewnętrzna autonomia. Mimo tej trudności *liberum arbitrium* odgrywa kluczową rolę w podejmowaniu decyzji, gdyż dzięki niej człowiek posiada możliwość samookreślenia (Augustyn, 1990, 12). Nasz autor uznał za fakt oczywisty istnienie świata, opisując realne doświadczenie życia. Augustyn nie afirmował przy tym teorii metempsychozy, opowiadając się raczej za poznawczym realizmem, pomimo iż dopuszczał zjawisko Boskiej iluminacji. Punktem wyjścia jego rozważań jest świat ludzkiej osoby i trzeba zaznaczyć, że samo *esse* nie decyduje jeszcze o istocie danego bytu. Stąd tak ważna jest dla Augustyna kwestia rozumnej natury człowieka, bez której nie można mówić o ludzkiej tożsamości (Augustyn, 1987, VII, 17). Przecież zanegowanie myślenia na płaszczyźnie ontycznej spowodowałoby, że sama myśl byłaby niemożliwa do pomyślenia. Ta argumentacja stanowi źródło pewności dla istnienia aktów świadomości poznającego podmiotu, także tych omylnych i wiedzy o tym istnieniu. Czytamy: „... non omne quod vivit scire se vivere, quamquam omne quod se vivere sciat, vivat necessario” (Augustinus, 1841, *De libero arbitrio*, VII-16). Nie chodzi tu oczywiście o konwencjonalne uzgodnienie myśli z otaczającą nas rzeczywistością, lecz o szczególny rodzaj refleksyjno-autonomicznego dyskursu, który odsłania perspektywę ustosunkowania się do otaczającej nas rzeczywistości. Augustyn odwołuje się do świata ludzkiej osoby oraz własnych przeżyć (Gilson, 1930). To prawda, że trudno jest wyrazić aprobatę na ograniczenie lub zamknięcia horyzontu własnego istnienia w kategoriach egzystencjalnej frustracji wynikającej z obawy przed faktem przemijania.

Podsumowując warto nadmienić, że chrześcijański apologeta zachęca nas do tego, aby prowadzić swoje życie w ujęciu nieuwarunkowanej transcendencji. Obranie tego kierunku jest zgodne z naszymi pragnieniami, jak również z postulatami rozumu, którego działanie nie ogranicza się wyłącznie do uzgodnienia poznania z empirią, lecz wymaga racjonalnego odniesienia do aktualnych warunków życia i zaangażowania całej podmiotowości. Autor nie przechodzi obojętnie obok problemów, które są bliskie także współczesnym filozofom. Wśród nich możemy wyróżnić problematykę antropocentryzmu oraz realizmu egzystencjalnego. Nie chodzi więc o hermeneutykę doświadczenia, lecz o ukazanie antropologicznych inklinacji jednostki, która świadomie przeżywa własny los. Przeprowadzona analiza wybra-

nych aspektów doświadczenia ukazuje ludzki byt jako uporządkowaną strukturę, która sprzeciwia się wszelkim uproszczeniom. Warunek transcendencji łączy przeżycie obecności Boga z działaniem przekraczania samego siebie, wyrażającym się w trosce o istnienie, które jest skończone i kruche. Stanowisko Augustyna może być również nazwane antropologią oddolną, ponieważ ludzkie doświadczenie jest często uwarunkowane przez pryzmat tego, co dzieje się tu i teraz. Ojciec Kościoła koncentruje się przede wszystkim na analizie egzystencji, w tym na problematyce przemijania. Augustyn rozpatrzył to zagadnienie nie wychodząc bezpośrednio od depozytu Objawienia tzn. odwołał się głównie do doświadczenia wewnętrznego. Wydaje się czymś oczywistym, że refleksja dotycząca wieczności stanowi naturalną potrzebę człowieka, dlatego też istnienie i egzystencja kierują ludzkie serce na soteriologiczny sens związany z kresem ziemskiej wędrówki. Filozof argumentuje na rzecz wzajemnej korelacji między najgłębszymi emocjami *psyche* a tym, na co wskazuje chrześcijańskie orędzie Objawienia, które ucieleśnia ostateczny i pełny sens egzystencji (Thonnard, 1954).

Bibliografia:

- Augustinus (1841) = Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi Opera Omnia. Edidit J. Migne, Seria Patrologia Latina, Paris.
- Augustyn (1953a). O porządku. W: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. T. 1. Warszawa: PAX.
- Augustyn (1953b). O wolnej woli. W: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. T. 3. Warszawa: PAX.
- Augustyn (1987), *Wyznania*. Warszawa: PAX.
- Augustyn (1990). O dwóch duszach. W: *Pisma przeciw manichejczykom*. W: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Augustyn (1996). *O Trójcy Świętej*. Kraków: Znak.
- Augustyn (2002). *Państwo Boże*. Kęty: Antyk.
- Biblia Tysiąclecia* (2012). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Blackburn, S. (2004). *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Didier, J. (1992). *Słownik filozofii*. Katowice: Wydawnictwo Książnica.
- Dzidek, T., Hop E. (1998). *Mistrzowie teologii: prezentacja, antologia tekstów, dyskusja*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Dzidek T., Kamykowski Ł, Napiórkowski O. (red.) (2004). *Teologia fundamentalna, Człowiek – filozofia – Bóg*. T. 1. Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

- Gilson, É. (1930). L'avenir de la métaphysique augustinienne. *Revue de Philosophie*, 1, 690-714.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (2002). *Fenomenologia życia religijnego. Wprowadzenie w fenomenologię religii. Wczesne wykłady fryburskie 1920–1921*. Kraków: Znak.
- Kierkegaard, S. (1982). *Albo-albo*. Warszawa: PWN.
- Kowalczyk, S. (1987). *Człowiek i Bóg w nauce Świętego Augustyna*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- May, R. (1995). *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*. Poznań: Rebis.
- O'Collins, G., Farrugia E. (2002). *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*. Kraków: WAM.
- Palacz, R. (1987). *Klasycy filozofii*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Sartre, J. P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Kraków: Zielona Sowa.
- Sawicki, F. (1978). Filozofia egzystencjalna. *Studia z historii filozofii*, 1, s. 67-79.
- Thonnard, F. J. (1954). Caractères platoniciens de l'Ontologie augustinienne. W: *Augustinus Magister, Congres International Augustinien*. T. I (ss. 317-327). Paris.
- Vaught, C. G. (2004). *Encounters with God In Augustine's Confessions*. New York: State University of New York.
- Vaught, C. G. (2005). *Access to God in Augustine's Confessions*. New York: State University of New York.

HUMAN BEING - SUBJECTIVITY – GOD. THE SIGNS OF MODERN EXISTENTIAL PHILOSOPHY IN ST. AUGUSTINE

SUMMARY

The presented article will analyze the anthropological and cognitive aspects of Augustine's doctrine in the context of existential philosophy. Augustine's doctrine depicts a human being as a well-ordered structure that brings together various distinct strands. Among them, one cannot ignore the subject of bottom-up approach to anthropology, or the author's stance on transcendence. The following article is to discuss the main aspects of experience in human being, which are part of the subject of existential philosophy. Augustine's conception could be called anthropology of the thinking subject, as all our emotions tend to be conditioned through the prism of what is happening here and now. The similarity of his views with the existential movement lies in the fact that both trends focus on an individual going through a crisis. From a philosophical point of view, Augustine concentrates on the analysis of our existence in conjunction with the issues of evanescence. The relevance of his doctrine results from the fact that the author demonstrates the positive aspects of human being, which comes from metaphysical source, that is, from God who is its fullness and model in a completely unconditioned way.

Article submitted: 18.05.2022; accepted: 29.06.2022.



STUDIA PASTORALNE I SPOŁECZNE



Słowa kluczowe: synod, synodalność, eklezjologia, młodzi, proces synodalny, Kościół synodalny, Christus vivit

Keywords: synod, synodality, Ecclesiology, youth, synodal process, Synodal Church, Christus vivit

François Moog

CATHOLIC UNIVERSITY OF PARIS – UR 7403, FRANCE

ORCID: 0000-0002-6085-9904

THE SYNOD 'WITH' YOUNG PEOPLE (2018) PAVES THE WAY FOR THE SYNOD ON SYNODALITY (2023)

The announcement of a Synod of Bishops devoted to the synodality of the Church has provoked various reactions. Some were delighted, if they were deeply aware of the urgency of rediscovering the richness of synodality in order to overcome the various crises that the Church must face (secularisation, abuses, de-institutionalisation, etc.). Others were more sceptical because of the method or the topic, which seemed to invite the Church to focus on itself rather than on the challenges of her mission.

In fact, what is interesting about the approach initiated by Pope Francis is that he decided to deal with synodality within the framework of the Synod of Bishops, which is an organ of episcopal collegiality. By doing so, he situates synodality in its articulation with primacy and collegiality, not alongside them. This is a will clearly assumed by the Pope who always states the structuring principles of the Church's synodality in his post-synodal exhortations. From *Amoris laetitia* (Pope Francis, 2016a) to *Querida Amazonia* (Pope Francis, 2020) and *Christus vivit* (Pope Francis, 2019), Pope Francis outlines the shape of a "synodal Church" and reminds us that synodality works in the Church at the heart of a network of relationships that is established among its members.

What we see in these post-synodal exhortations is consistent with the programme that the Pope entrusts to the Synod of Bishops in his address of 17 October

2015 commemorating the 50th anniversary of the institution of the Synod of Bishops. It is in this text that he establishes the programmatic principle that “a synodal Church is a listening Church” (Pope Francis, 2015), making it clear that this synodal nature of the Church implies that each element that structures the Church must be permanently connected “to the basis”, that is, to the whole people. In so doing, he invites the bishops gathered in Synod to think of themselves “with” the Christian people and not only “for” them.

It is then that the Synod of 2018, whose theme was “young people, faith and vocational discernment”, takes on a special significance: it makes a fundamental transition from a Church for young people to a Church with young people. In this way, it can be considered that this synod has a preponderant place in the reflection and even more in the implementation of the Pope’s programme on synodality. It then becomes possible to show the richness of the synodal process from a single question: how does the Church talk about young people?

I. THE 2018 SYNODAL PROCESS THROUGH ITS TEXTS

The synodal process of 2018 is punctuated by four texts that show very well how the passage from a reflection on mission “for” or among young people to a mission that can only be conceived “with” young people has taken place. According to our initial hypothesis, this transition becomes apparent when we look at the way in which each of the texts talks about young people.

1. Preparatory Document (2017 January 13th)

This first text shows that the main challenge of the synod is the ability to think of young people in the “we” of the Church in order to strengthen the capacity of the whole Church to be a subject of transformation of the world through the Gospel. In this sense, Pope Francis has assigned a clear objective to the synodal process he has initiated, in line with his programmatic apostolic exhortation *Evangelii gaudium*, to take the Church out of its established pastoral patterns. To do this, it is a question of bringing into resonance and dialogue the capacity for renewal brought by young people and the capacity for renewal of the Gospel itself. In order to achieve this objective, the priority is to restore young people’s freedom of speech and action, as well as their capacity for initiative, so that they become subjects of change and allow the Church to experiment with new models of development.

However, the analysis of the Preparatory Document allows us to identify tensions between the prophetic character of the approach and the culture (inertia?) of the ecclesiastical institution. On the one hand, the document has a real breath of

fresh air in its willingness to recognise the way in which young people are actors in the Church, calling for a two-way exchange in which it is as much a question of “leading young people” as of “asking young people to help her [the Church]” (Synod of Bishops, 2017, introduction). In this sense, the document recognises the full capacity of young people for spiritual discernment so that, “By listening to young people, the Church will once again hear the Lord speaking in today’s world” (Synod of Bishops, 2017, introduction). Thus, young people are called to be “protagonists” (Synod of Bishops, 2017, III.1, III.2) and “having access to ever-new opportunities” (Synod of Bishops, 2017, I.3). There is thus a recognition in the text that young people are bearers of a faith experience that would be missing from the Church if it were not expressed. But on the other hand, these affirmations - which contain a real breath of fresh air - are as if undermined by the structure of a large number of proposals, whether it is a question of the Church listening to young people or of the Church learning from young people, it is a relationship of exteriority that is fundamentally maintained between “the Church” on the one hand and “young people” on the other. For example, at the beginning of the second chapter, it is not only a matter of “meeting” but also of “accompany and care for every young person”, stating: “We cannot and will not abandon them to the isolation and exclusion to which the world exposes them” (Synod of Bishops, 2017, II). Such paternalism influences the overall perspective: when the second chapter of the document speaks of the gift of faith to be transmitted to young people, it does so without leaving much room for the experience and witness of faith that these young people already bear. Such an external relationship partially sterilises the reflection. This is the case, for example, when the changes in the world are mentioned, as if the world described were only that of young people. However, if today’s adults have structured themselves in a more stable world, they are undoubtedly affected by the social, cultural and, more fundamentally, anthropological changes of contemporary societies.

This then seems to be the first challenge of the 2018 Synod: to invent a way of thinking and speaking about young people that goes beyond this relationship of exteriority, in a perspective that could be described as inclusive or cooperative. This is the condition for these young people, of whom the *Preparatory Document* speaks, to be able to benefit from the Church’s own dynamism and to make the Church benefit from their capacity for transformation.

From this observation, a major ecclesiological question arises, that of the participation of all the baptised in the life and mission of the Church. Indeed, the tension present in the preparatory document for the synod engages the reception of the Second Vatican Council when it presents the Church as the people of God, in which each member is a full participant in the life and mission which the Church

receives from Christ and in which each member of the faithful is recognised as a co-operator in this mission. The obstacle identified in the text is characteristic of a representation of the Church based on its ecclesiastical structure, qualified by Yves Congar as “hierarchiology” (Congar, 1964, p. 68), for which the clerical part of the Church concentrates on itself the responsibilities in favour of the rest of the people of God, qualified by its passivity. In the context of the Church’s mission, it is a question of an articulation between teachers and taught, celebrants and assistants, governors and governed, which in our case places the young people as the beneficiaries of the Church’s action and not as its actors. This is a fundamental question that affects not only young people, but also catechumens, laypeople, women... The interest in thinking about this question from the point of view of young people is that this category transcends the others, insofar as the term “young people” includes clerics as well as lay people, newcomers to the faith as well as people with a Catholic family tradition, men as well as women... Faced with the temptation to think of young people in terms of their passivity, it is appropriate to affirm the principle according to which all the gifts of the Spirit are found only in the Church as a whole, in which Christ spreads them through the sacraments, foremost among which are the sacraments of Christian initiation. Thus, the Church is incomplete if only one of its members is forgotten and, a fortiori, if the voice of all the young people within it is not taken into account. It will then be possible to recognise that taking into account the words of young people transforms the Church because these same young people are the subjects of an authentic experience of faith.

The issue is therefore ecclesiological, but it is above all in the articulation between theological development and pastoral action. It touches on the relationship between the gift of faith, charisms and the life of the Church. In this sense, we cannot act as if the gift of faith were first realised in favour of the Church as such and then transmitted to young people, and we cannot reduce the mission to a care of young people. It is therefore important to question the faith of young people and the way in which it is expressed in the Church and participates in the charismatic patrimony of the Church, even if, in the preparatory document, this only appears in the form of a pastoral device which shows its limits. This makes it possible to reformulate the challenges of the synod. First of all, it is a question of moving from a conception of young people as the future of the Church or of society to a conception of young people as the present of the Church and of society¹. In the same way, it is a question of the Church moving from the desire to speak to young people to

1 See Pope Francis’ insistence in his homily at the WYD in Panama (“you are not the future but God’s hour”) and in chapter 3 of the post-synodal Apostolic Exhortation *Christus vivit*, which is entitled “You are the “now” of God”.

the recognition of its vulnerability, which means that it needs the young people who constitute it. To put it another way, it is necessary to leave the representation of young people as objects of the Church's solicitude and to recognise them as protagonists and subjects of the life and mission of the Church. Or, in pastoral terms, to move from a pastoral care of supervision to a pastoral care of commitment and participation.

Thus, to fail to speak about young people in the Church in an accurate and balanced way is to run the risk of not allowing fundamental ecclesial developments.

2. *Instrumentum laboris* (2018 May 8th)

In the working document of the synod fathers, we progressively witness the overcoming of the gap between young people on the one hand and the Church on the other. Of course, the divide persists, since we can still read: "Taking care of young people is not an optional task for the Church" (Synod of Bishops, 2018a, n° 1) or even "we are urged to listen to and look at young people in the real circumstances of their lives, and the actions of the Church towards them" (Synod of Bishops, 2018a, n° 4). In the same way, there are many expressions where young people "expect the Church" and "ask the Church", according to a linguistic structure that keeps young people at a distance from the Church.

However, a real change of culture can be perceived, especially in the vocabulary and grammatical structure itself. The Pope called for this, especially in 2016, when he received the Charlemagne Prize. At that time, Pope Francis spoke powerfully of the importance of young people for the future of Europe, recalling that "our young people have a critical role. They are not the future of our peoples; they are the present. Even now, with their dreams and their lives they are forging the spirit of Europe. We cannot look to the future without offering them the real possibility to be catalysts of change and transformation. We cannot envision Europe without letting them be participants and protagonists in this dream." (Pope Francis, 2016b). Such a discourse was already in contrast with the perspective of the division between young people and the Church, on the one hand because of its content, which emphasises the role of young people as subjects, agents of change and protagonists, with an insistence on the vocabulary of participation, and on the other hand because of the very structure of the proposals: "not the future" but "the present", or again: "they are the ones who are already [...] in the process of". Such a structure reduces the sense of exteriority and reinforces the full subject nature of these young people. This is what we see in the *instrumentum laboris*, remarkably in the form of quotes from the young people themselves: "We have been thrilled to be taken seriously by the hierarchy of the Church and we feel that this dialogue between the

young Church and the old Church is a vital and fruitful listening process” (Synod of Bishops, 2018a, n° 14)². In this kind of statement, it is never a question of young people on one side and the Church on the other, but always of young people in the Church, with others in the Church or of dialogue between members of the Church.

It is then confirmed that the challenge of the synod is a transformation of the ways of expressing oneself. This transformation is accessible. It could be enough to replace statements such as “With their presence and their words, young people can help rejuvenate the face of the Church” (Synod of Bishops, 2018a, n° 1) by “through their faith and participation in the life and mission of the Church, young people can help rejuvenate the face of the Church”. It would be enough to replace “Church” by “leaders in the Church” or “other members of the Church”... But in these apparently simple measures, a fundamental representation of the nature and structure of the Church, as well as of its mission, is at stake, and a profound transformation of the Church culture.

This transformation is urgent if we consider, for example, that in the second part of the *instrumentum laboris* on faith and vocational discernment there is no development on the faith of the young people themselves, which prevents us from considering that the faith of today’s young people constitutes an expression of the ecclesial faith adjusted to the contemporary conditions of belief. Thus, if the Church does not take into account the faith of young people, it condemns itself to a pastoral arrangement “for” young people. In the third part (“Paths of Pastoral and Missionary Conversion”), it is a question of the Church “fulfilling its mission to young people”. This is a departure from the previous two parts and a break in the structure of the text. One would rather expect a section on how to fulfil a mission “with young people” or how to take into account the specific evangelical dynamics of young people. Here, once again, young people are seen as beneficiaries and not as actors in the Church’s mission. However, it is not by renewing its youth ministry that the Church will open up a path of pastoral and missionary conversion, but by benefiting from the charisms of each member of the People of God, including young people.

This has an effect on the way the vocation to follow Jesus is presented in Part 3. The discourse relies on the articulation between the vocation of the Church and vocations in the Church, without taking into account the participation of all the baptised in the life and mission of the Church. The relationship between charismatic and hierarchical gifts is sketched out in No. 99, but the whole of Nos. 96-105 does not take this dimension into account. Basically, the question is not one of vocation as a personal call, but of the charismatic contribution to the life and mission of the

2 Here the *Instrumentum laboris* quotes a young person speaking during the preparatory meeting for the synod.

Church. To put it more simply, when a young person does not attend the Church, the problem is not that he or she is missing a vocation, but that something of the gift of the Spirit is missing from the Church. We find this, however, in no. 111, which defines discernment as a lifestyle: the question of vocation is then involved in each of the choices that a person makes in life, and not only in the choice of a state of life.

In the end, a reading of the *Instrumentum laboris* confirms the impressions of the preparatory document and gives an impression of stagnation, while hinting at the possibility of change.

3. Final document (2018 october 27)

The final document of the synod, that is the one that benefits most directly from the life of the synod as such, makes an impressive reversal. This is seen first of all in the awareness of the risk contained in the previous documents. Thus we read that “the passive role given to the young within the Christian community” (Synod of Bishops, 2018b, n° 53) is one of the reasons why young people are moving away³ or that “Young Catholics are not merely on the receiving end of pastoral activity: they are living members of the one ecclesial body, baptized persons in whom the Spirit of the Lord is alive and active. They help to enrich what the Church is and not only what she does. They are her present and not only her future...” (Synod of Bishops, 2018b, n° 54)⁴.

Moreover, the final document proposes a new way of talking about young people: “The Church knows from experience that their contribution is fundamental for renewal. Young people, in some respects, can be a step ahead of their pastors” (Synod of Bishops, 2018b, n° 66). And this commits us to a new way of speaking about the Church. Thus, in n° 92, it is the community, and not the Church, which is “the prime subject of accompaniment”. In this community perspective, members accompany each other⁵. Similarly, in n° 105, it is the “ecclesial community” which is the “milieu of discernment”. We know that, in the history of ecclesiology in the 20th century, the passage from “Church” to “community” under the pontificate of Pius XII is a fundamental ecclesiological marker which allows the passage from a hierarchical-centred ecclesiology to a Church which lives only by the active participation of all its members in its life and mission (Moog, 2006).

3 See in the same way in n° 54: “Sometimes the availability of the young meets with a certain authoritarianism and mistrust from older people and pastors, who do not sufficiently recognize their creativity and who struggle to share responsibility”

4 See *Christus vivit* n° 64.

5 Cf. Synod of Bishops, 2018b, n° 95 sq. sur “Community accompaniment, of groups and individuals”.

This is how the transition from “for” young people to “with” young people takes place, allowing them to be recognised as “living members of the Church” (Synod of Bishops, 2018b, n° 116). It then reads: “This is not about simply doing something ‘for them’, but living in communion ‘with them’, growing together in understanding of the Gospel and in the search for more authentic ways of living it and bearing witness to it. The responsible participation of young people in the life of the Church is not optional, but it is a demand of baptismal life and an essential element for the life of every community” (Synod of Bishops, 2018b, n° 116).

This fundamental change of perspective allows for a profound transformation of Christian communities through a greater recognition of the participation of the baptised in the life and mission of the Church⁶, which resounds as a call for a change of style: “The young ask the Church to offer a shining example of authenticity, exemplariness, competence, co-responsibility and cultural solidity. At times this request can seem like a criticism, but often it assumes the positive form of personal commitment to a fraternal, welcoming, joyful and committed community, prophetically combatting social injustice. Among the expectations of the young, one that stands out particularly is the desire for the Church to adopt a less paternalistic and more candid style of dialogue” (Synod of Bishops, 2018b, n° 57). And this is allowed by young people because “it is not about creating a new Church for the young, but rather rediscovering with them the youthfulness of the Church, opening ourselves to the grace of a new Pentecost.” (Synod of Bishops, 2018b, n° 60). This new perspective, which goes so far as to qualify - rather mysteriously - young people as “theological arenas in which the Lord tells us some of his expectations and challenges for building tomorrow” (Synod of Bishops, 2018b, n° 64), refers with insight to the figure of John, the young disciple who on Easter morning arrived first at the tomb, before Peter, to conclude: “in the Christian community youthful dynamism is a renewing energy for the Church, because it helps her to shake off anything weighing her down or holding her back, so as to be open to the Risen Lord” (Synod of Bishops, 2018b, n° 66)⁷.

In this new perspective, the Church is invited to rediscover its synodality through which it can “be and appear more clearly as the youth of the world” (Synod of Bishops, 2018b, n° 118). One should then read for themselves n°121 and n°122 on “the Synodal form of the Church” which emphasises the notion of listening: “A synodal Church is a Church which listens, which realizes that listening is more than

6 Cf. Synod of Bishops, 2018b, n° 55.

7 It is important to note that it is a question of inviting the Church to open itself to the Risen One, and not to the world. Young people are not an access to cultural realities but to the kerygma!

simply hearing. It is a mutual listening in which everyone has something to learn. The faithful people, the college of bishops, the Bishop of Rome: all listening to each other, and all listening to the Holy Spirit". It is clear, then, that the synodal form of the church is the end point of the synodal process.

4. Post-synodal Apostolic Exhortation *Christus vivit* (2019 March 25th)

Logically, the apostolic exhortation *Christus vivit*, published by Pope Francis a few months after the ordinary general assembly of the synod, receives and confirms the perspective we have just outlined. This is evident from the beginning of the text, which indicates that it is addressed "to young people and to the entire people of God", and not to young people on the one hand and the people of God on the other. This is reflected in the Pope's desire to propose a words that "will echo the myriad voices of believers the world over who made their opinions known to the Synod" (Pope Francis, 2019, n° 4).

Generally speaking, the text is addressed to young people, but this does not invalidate the findings presented above. On the one hand, it is also addressed to all the people of God: "I am also addressing this message to the entire People of God" (Pope Francis, 2019, n° 3). On the other hand, the sections explicitly addressed to young people - which do not constitute the majority of the text - do not contain any exclusive formulation. When the Pope says "I constantly urge young people not to let themselves be robbed of hope" (Pope Francis, 2019, n° 15), It cannot be thought that this invitation does not in any way concern the other members of the people of God, not only as witnesses to hope, but also in the name of the responsibility of adults towards young people. In the same way, "the great Message for all Young People" which constitutes chapter 4 of the apostolic exhortation (111-133) : "God loves you" (112), "Christ, out of love, sacrificed himself completely in order to save you" (118) and « He is alive! » (124) is a message that is not specifically addressed to young people. The overall perspective of the text on this point is quite typical of the evolution permitted by the synodal process. For the Good News that young people are invited to hear for themselves within the people of God, so that their hearing may transform their lives (134sq), becomes a good for the whole Church. Moreover, the text repeatedly emphasises the responsibility of young people at the heart of the people of God: "Young people can offer the Church the beauty of youth by renewing her ability to "rejoice with new beginnings" (Pope Francis, 2019, n° 37). Thus, the Pope does not assign a specific mission to young people other than to stimulate the mission of the whole Church.

The post-synodal apostolic exhortation adds an interesting anthropological perspective from number 160 : "Adults, too, have to mature without losing the val-

ues of youth”. It appears here that the transition from youth to adulthood is not a complete break: “The experience of a youth well lived always remains in our heart. It continues to grow and bear fruit throughout adulthood” (Pope Francis, 2019, n° 160). In the name of the unity of people in history, both their own and that of the church community, youth cannot be separated from the rest of the people of God because the adult members of the church have not broken away from their own youth, which only wants to continue bearing fruit.

II. THE SYNODAL PROCESS THROUGH THE PROCESS

The texts elaborated in the framework of the synodal process outline a remarkable progression of ecclesiological awareness which will become matrix and open the way to the synod of synodality. It then becomes important to question what made this awareness possible by returning to the process itself.

1. Ecclesial listening practices

Three original practices have left their mark on the synodal process: a questionnaire widely sent to young people around the world in 2017; a pre-synodal meeting with young people from 19 to 24 March 2018, entitled “We talk together”, indicating that the fundamental issue at stake in the synod was the Church’s capacity to say “we”, to propose a “together” and to establish a dialogue; and finally, the participation of young people in the synod itself, as listeners.

These three practices have made it possible to develop a culture of listening which is reflected in the final document: the Church listens, it “allows the novelty of young people’s questions to emerge” (Synod of Bishops, 2018b, n°8). This statement is repeated in *Christus vivit* 38 with this imperative: “We need to make more room for the voices of young people to be heard”. It is the implementation of this capacity to listen that has favoured the passage from a Church “for” young people to a Church “with” young people.

Educators know that such a pedagogy of listening requires particular attention to how do young people do it? How they learn, how they feel, how they appropriate, how they elaborate, how they exchange...? But it is not so much a question of studying young people as of listening to them. This imperative of listening shows that dialogue is the facilitating framework for the relationship with young people. This framework is of fundamental importance for the Synod, because dialogue builds the right articulation of the relationship between the person (“I”) and the community or institution (“we”).

This is how we move from listening to dialogue, and then to exchange. Of course, this listening is costly, as Pope Francis already noted in *Evangelii gaudium* : “Youth ministry, as traditionally organized, has also suffered the impact of social changes. Young people often fail to find responses to their concerns, needs, problems and hurts in the usual structures. As adults, we find it hard to listen patiently to them, to appreciate their concerns and demands, and to speak to them in a language they can understand” (Pope Francis, 2013, n° 105). But when one accepts to pay the price of this listening, as in the respect of the synodal processes⁸ or the invention of complementary listening practices, then “listening makes possible an exchange of gifts, in a context of empathy” (Synod of Bishops, 2018b, n°8).

In the end, the synodal experience allows us to understand that what is listened to is the faith as it is expressed. Thus, the specific participation of young people in the synodal process has allowed an original contribution to the expression of their faith and to the understanding of the synodality of the Church itself. This contribution is notably linked to the characteristic features of a generation designated by the prefix CO (generation of co-working, carpooling, co-tenants, co-construction,...) and which functions according to a logic of networks⁹. The CO generation stimulates and reawakens an ecclesiological patrimony that is under-represented in the practices and texts of previous generations. This favours a logic of companionship, which allows the final document of the Synod to define the road to Emmaus as a paradigm of the ecclesial mission in relation to young people, provided that the place of Christ remains his.

Thus, the participation of young people in the synodal process over a long period of time moved the synod from a logic of accompaniment to a logic of companionship. The quality of the dialogue then becomes a criterion for the search for truth¹⁰. This listening, if it takes place within a regulated framework that ensures the security and freedom of each person, can be a lever for emancipation. It allows space in the relationship for the unforeseen and in particular for the unforeseen in the word of the other. In a process of synodality, this listening is fruitful and transformative.

8 During the synod, a three-minute silence is imposed every three interventions. This silence allows for a process of discernment and not just analysis.

9 Cf. Jonard C., 2018, p.148-149 et Becquart, N., 2018, p. 153.

10 This is the meaning of the search for truth described in *Dignitatis humanae* 3 : “Truth, however, is to be sought after in a manner proper to the dignity of the human person and his social nature. The inquiry is to be free, carried on with the aid of teaching or instruction, communication and dialogue, in the course of which men explain to one another the truth they have discovered, or think they have discovered, in order thus to assist one another in the quest for truth. Moreover, as the truth is discovered, it is by a personal assent that men are to adhere to it”.

2. Ecclesial practices of transformation: initiating processes

The synodal process has made it possible to go beyond a logic according to which the Church must go to young people in order to make them come or return to the Church. This logic describes the contours of a pastoral accompaniment. On the contrary, the synod scrupulously followed the recommendation of *Evangelii Gaudium* that time is greater than space: “Giving priority to time means being concerned about initiating processes rather than possessing spaces. Time governs spaces, illumines them and makes them links in a constantly expanding chain, with no possibility of return. What we need, then, is to give priority to actions which generate new processes in society and engage other persons and groups who can develop them to the point where they bear fruit in significant historical events” (Pope Francis, 2013, n° 223).

This passage forms the core of the section in *Evangelii gaudium* entitled “Time is greater than space”. Firstly, it is about considering the need to open up “a wider horizon” (Pope Francis, 2013, no. 222) and to “work for the long term” (Pope Francis, 2013, no. 223), and to do so without becoming intoxicated by the possession of space, i.e. “without being obsessed with immediate results” (Pope Francis, 2013, no. 223). It is therefore easier to understand the difference between a pastoral action for young people and a pastoral action with young people. Pastoral work for young people can be guided by the temptation to take possession of young people’s spaces and to “crystallise the processes” by focusing, for example, on the number of young people that this or that activity has succeeded in bringing together. Pastoral action with young people, on the other hand, initiates processes by recognising that these young people are subjects and actors, so as to allow new dynamics to be put in place¹¹. This pastoral action is clearly oriented towards “the building up of a people” (Pope Francis, 2013, no. 222.224.) and, more fundamentally, towards “human wholeness” (Pope Francis, 2013, no. 224), according to Guardini’s expression (Guardini, 1965, p. 31), which implies the full commitment of each of its actors.

11 See Routhier 2005 which makes it possible to understand that the structures of supervision - of possession of space, we would say following Pope Francis - do not engender faith. In such a framing perspective, it is those who have been initiated from childhood who persevere. What generates faith is mainly the encounter with credible figures of faith who make those they meet the subject and first protagonist of their faith, releasing the dynamisms of which the pope speaks in *Evangelii gaudium*.

At the end of this rapid review of the texts that have marked the synodal process from 2017 to 2019, it is possible to confirm that the way in which the synod speaks of young people allows us to discover something of the Church and that, in the context of this process, to speak of young people is to speak of the whole Church.

The synod will have made it possible to verify that to speak of the participation of young people in the life and mission of the Church is to speak of the participation of everyone in the life and mission of the Church, based on the act of faith of each person, whether young or old, lay person or bishop, man or woman, etc.

With this Synod, Pope Francis is honouring the conditions for implementing his programmatic apostolic exhortation, *Evangelii gaudium*. Indeed, it is by freeing the voice of young people in the Church that the themes of the Church “going out” or “missionary conversion” can be deployed. This is why we can consider that the 2018 Synod is not so much a consequence of *Evangelii gaudium* as a decisive step in its implementation.

The Synod of 2018 does not result in the promotion of a youth ministry, but allows the mission for and with young people to benefit from the synodal form of the whole Church: to walk together, in the name of the gifts that each one has received from the Spirit.

In this way, it becomes permanently established in the minds of believers that synodality is the shape of the Church and that “In this way, by learning from one another, we can better reflect that wonderful multifaceted reality that Christ’s Church is meant to be” (Pope Francis, 2019, no. 207). In this sense, we can recognise that the 2018 synod is paving the way for a synod on synodality which is not a way for the Church to refocus on herself, but rather to rediscover who she is in God’s call and for the transformation of the world.

Bibliography :

- Becquart N. (2018), « Évangéliser la génération CO – Le défi de la synodalité », in *Lumen vitae* 73 (2018), 151-159.
- Congar Y. (1964), *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, Le Cerf, « Unam Sanctam » 23, 1964³.
- Guardini R. (1965), *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, 1965.
- Jonard Claire (2018), « pastorale “jeunesse”... un modèle ? » in *Lumen vitae* 73 (2018), 147-150.
- Moog François (2006), « Le recours à la communauté en ecclésiologie », in *Lumen Vitae* LXI (2006 / 4), 373-381.
- Pope Francis (2013), “Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium* on the Proclamation of the Gospel in Today’s World”, 2013 November 24th, online : <https://www.vatican.va>
- Pope Francis (2015), “Address of His Holiness Pope Francis for the Ceremony commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops”, 2015 October 17th, online : <https://www.vatican.va>
- Pope Francis (2016a), “Post-synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* on Love in the Family”, 2016 March 19th, online : <https://www.vatican.va>
- Pope Francis (2016b), “Address of His Holiness Pope Francis for the Conferral of the Charlemagne Prize”, 2016 May 6th, online : <https://www.vatican.va>
- Pope Francis (2019), “Post-synodal Apostolic Exhortation *Christus vivit* to young People and the entire People of God”, 2019 March 25th, online : <https://www.vatican.va>
- Pope Francis (2020), “Post-synodal Apostolic Exhortation *Querida Amazonia*”, 2020 February 2nd, online : <https://www.vatican.va>
- Routhier Gilles (2005), *Itinéraires de croyance de jeunes au Québec*, Québec, Anne Sigier, 2005.
- Synod of Bishops (2017), “XV Ordinary General Assembly – Young People, the Faith and Vocational Discernment – Preparatory Document”, 2017 January 13th, online : <https://www.vatican.va>
- Synod of Bishops (2018a), “XV Ordinary General Assembly – Young People, the Faith and Vocational Discernment – *Instrumentum laboris*”, 2018 May 8th, online : <https://www.vatican.va>
- Synod of Bishops (2018b), “XV Ordinary General Assembly – Young People, the Faith and Vocational Discernment – Final Document”, 2018 October 27th, online : <https://www.vatican.va>

THE SYNOD 'WITH' YOUNG PEOPLE (2018) PAVES THE WAY FOR THE SYNOD ON SYNODALITY (2023)

SUMMARY

Pope Francis is very concerned to transform the Church through synodality. He has chosen the synod of bishops as the main tool for this reform. This paper shows how the functioning of the Synod of Bishops, which the pope has profoundly transformed, puts this project of a synodal Church into effect. From this point of view, the process of the 2018 synod on youth is an example of how synodality is transforming the Church. By taking the steps of this process step by step, the paper shows how the practice of synodality is deeply transforming the Church and how the synod of 2018 paves the way for the synod of 2023 on the synodality of the Church.

Article submitted: 25.02.2022; accepted: 29.05.2022.

Słowa kluczowe: misja, duchowość, etyka daru/daru z siebie

Keywords: Mission, Spirituality, Ethics of giving/self-giving

Marie-Hélène Robert

Marie-Hélène Robert

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LYON, FRANCE

ORCID: 0000-0001-5768-0017

PARLER DE GÉNÉROSITÉ DANS LA MISSION CONTEMPORAINE

INTRODUCTION

La mission chrétienne repose sur un échange de dons, qui nécessite la rencontre entre trois générosités: la générosité, première, des promesses et des réalisations divines, la réponse généreuse des croyants envoyés pour annoncer l'Évangile qu'ils ont reçu, et l'accueil généreux de ceux et celles qui reçoivent cette annonce, qui se laissent transformer par elle et qui enrichissent à leur tour l'Église.

Dans cette périchorèse, les modalités d'exercice et d'accueil, qui se transforment selon les contextes et les personnes impliquées, participent pleinement de l'acte missionnaire. Ces modalités supposent de reconnaître la subjectivité, la liberté des acteurs, autant que la conscience de ne pas être à l'origine des promesses divines et de leur réalisation. Les promesses ont en effet leur point de départ dans l'autorévélation de Dieu comme être de relation et dont le désir est de se donner entièrement à l'humanité pour la mener à sa joie.

Cette générosité initiale de Dieu a motivé la mission de l'Église au fil des âges, même si un certain nombre d'écueils ont été justement dénoncés¹. Les instituts missionnaires fondés au 19^e siècle héritent d'une compréhension de la générosité souvent inscrite dans leur «charisme de fondation». Mais il est nécessaire d'ajuster

¹ Une importante littérature post-coloniale a permis de dénoncer bien des ambiguïtés et des abus, quitte à déconsidérer la générosité des fondateurs et des pionniers dans «les missions au loin» qu'ils ont promues. Pour un exemple de recherche historique de rééquilibrage des points de vue, voir Delisle, 2013.

régulièrement ce charisme aux nouveaux appels de la mission, dans les modes d'expression comme d'exercice. Ainsi, la générosité victimale, sacrificielle, héritée par exemple de l'école française de spiritualité, est fortement remise en cause dans la seconde moitié du 20^e siècle, au profit d'une générosité de solidarité avec les plus vulnérables, au profit de l'hospitalité réciproque, d'une valorisation de l'autonomie et de la co-responsabilité. La générosité allant jusqu'au martyre n'est pas abandonnée mais traduite différemment.

Alors la générosité est-elle une valeur, un risque, une contre-valeur ou une question dans le contexte occidental contemporain? Comment la générosité humaine, suscitée et orientée par la générosité de Dieu, est-elle au cœur des enjeux actuels de la rencontre missionnaire?²

Nous croiserons les dimensions anthropologiques, spirituelles et bibliques de la notion pour répondre à ces questions, en commençant par déjouer les pièges de la générosité. Cela nous permettra de nous demander comment actualiser l'appel évangélique à être «généreux comme votre Père est généreux» puis d'explorer des modèles d'une générosité missionnaire ajustée à celle de Dieu et aux attentes contemporaines pour que l'Évangile soit toujours mieux annoncé et reçu.

1. LES CRITÈRES D'UNE GÉNÉROSITÉ HUMAINE AJUSTÉE

La notion de générosité suscite des réactions contrastées. Les recherches en développement de soi s'appuient volontiers sur les sciences pour démontrer combien le sujet qui est au service de lui-même finit par s'étioler tandis que le don épauvrouit voire guérit le sujet de ses diverses pathologies psychologiques (cf. Park, 2017).

Mais d'un autre côté, le contexte occidental contemporain met volontiers en garde contre l'excès ou le mauvais ajustement du don, qui peut mener au *burn-out*, cette «maladie du don». Elle se signale par l'hyperactivité qui devient pathologique quand «le sujet tente de se placer lui-même comme source du sens, comme l'interprète, le seul interprète valable de son engagement» (Gueullette, 2017). Pascal Ide relève trois traits majeurs du *burn-out* (Ide, 2015): épuisement émotionnel, dépersonnalisation ou désinvestissement et réduction du sens de l'accomplissement personnel. Cet état touche surtout les personnes engagées dans l'éducation, le soin, l'accompagnement, pour qui la générosité est partie intégrante de leur être et de leur mission. Quand la mission dégénère en fonction, l'idéal risque de se désagréger, et la personne avec. Il ne s'agit donc pas dans la mission d'en faire moins, de donner

2 Cette contribution rend hommage à un séminaire de Master en missiologie que j'ai conduit à l'Université Catholique de Lyon (2020-2021). Merci aux étudiants qui se sont fortement impliqués.

moins, mais de retrouver le sens profond du don, qui se corrompt quand manquent les dimensions de la réception première du don puis de son intégration transformative par le sujet.

Alors que le sujet volontariste est la source et le but de son action, le missionnaire ajusté à son appel se réfère au projet de Dieu pour lui et pour ceux à qui il est envoyé, sans se prendre pour le Sauveur. Le *magis* ignacien³ place ainsi le sujet dans un mouvement de générosité tendu vers un don de soi de plus en plus entier et sans retour (Garcia de Castro, 2003) pour chercher en tout «la plus grande gloire de Dieu». Ce mouvement suppose le discernement des esprits.

L'intentionnalité du sujet est difficile à analyser. Mais généralement une générosité mal ajustée risque de:

- Disjoindre la spiritualité et l'action: à l'activisme, au volontarisme, à l'impossibilité de recevoir de l'autre (sans spiritualité), répond la bonne intention mais qui ne débouche sur aucune action concrète.
- Camoufler une recherche de soi, d'une image valorisée de soi, un retour sur investissement pour soi ou son groupe d'appartenance. La concurrence entre les sociétés missionnaires, entre les Églises ou entre les membres d'une même communauté, fait sortir de la logique bénéfique de l'échange des dons et mène plus souvent au contre-témoignage qu'à une saine émulation (Amherdt, Delgado, 2019).
- Chercher à apaiser une mauvaise conscience, une culpabilité face à ses propres richesses, personnelles ou collectives.
- Être une solution de facilité, abritée derrière la «grandeur d'âme», là où le discernement, la maturité, la lucidité, la liberté ou l'humilité auraient porté de meilleurs fruits.
- Être dans une logique, implicite ou explicite, de don et de contre-don (Mauss, 1973)⁴ ou à l'inverse s'illusionner sur la possibilité d'une totale gratuité dans les relations. Pour Pascal Ide, le sujet est dans un mode déviant de la générosité quand il n'attend ni le don ni la demande d'autrui, mais guette un retour comme un dû. Autrui est mis malgré lui en position de débiteur.

3 *Ad Majorem Dei Gloriam* est comme une devise des *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola, incitant le retraitant à rechercher la plus grande gloire de Dieu avant son intérêt propre.

4 Selon Marcel Mauss, le don appelle un contre-don de façon codifiée. Toutes les sociétés sont structurées par un «donner-recevoir-rendre», qui crée une interdépendance. Les dons et contre-dons sont agonistiques (compétitifs, dans la surenchère, quand l'honneur est en jeu) ou non (services, prestations, politesse, mariages etc., dans une certaine égalité de rapports). Dans ce système, nous sommes dans l'obligation, la codification, plus que dans la générosité et dans la spiritualité.

- Vouloir asseoir son pouvoir sur autrui, infantiliser le bénéficiaire, dans une relation paternaliste, condescendante ou aliénante.

La pensée contemporaine, peut-être pour couper court à ces écueils, valorise les mots d'*altruisme* et de *solidarité*, qui impliquent l'empathie, le sentiment de responsabilité, l'attention portée à autrui (Lecomte, 2012), alors que la *générosité* est peu travaillée comme telle. Serait-elle suspecte ou surannée? Fait-elle référence à des modèles dont on aimerait se démarquer? La mort par épuisement total d'un Curé d'Ars, d'un Pierre Claver, par exemple, suscite-t-elle encore l'admiration?

Il est également frappant que dans le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* (2004), le mot de générosité n'apparaît que deux fois, et comme en passant. On trouve en revanche dans l'index analytique les mots Solidarité (86 références) Amour (80), Don (43), Cœur (27), Fraternité (20), Gratuité (13), Miséricorde (11), Partage (11) et comme titres de sections «la proximité gratuite de Dieu», «le principe de solidarité», «la voie de la charité», «le partage des richesses». Ces questions sont brûlantes dans le cadre d'une mondialisation qui, d'une part, nivèle les différences culturelles et, d'autre part, accentue les écarts économiques les plus iniques. Dans le même mouvement, la notion d'hospitalité rencontre dans la missiologie contemporaine un fort écho, dans les milieux tant catholiques que protestants (cf. Morvan, 2019). La générosité et les notions voisines permettent-elles d'affronter ces questions avec discernement ?

Nous pouvons répondre oui, en prenant appui sur le jésuite François Marty (1965)⁵. Il notait qu'en éthique et en spiritualité la générosité est la «disposition où se manifeste le mieux la largesse du don, celle à se donner soi-même». Elle prédispose donc à l'engagement, à l'action, loin d'en être la négation. L'élan spontané se structure par le réalisme, la maturité et la persévérance. La générosité a besoin d'allier la *connaissance* (de soi, d'autrui, de Dieu), la *liberté* et la *bonne volonté* dans cette dynamique du don. Marty montre comment la générosité pour Emmanuel Mounier suppose une confiance, une abondance (contre l'avarice), «comme l'image d'une Infinité créatrice» (Mounier, 1974, p. 332). Pour Mounier, la générosité est l'image même de la vie, libérale, inventive, dans le domaine de l'esprit comme dans celui des relations et de l'action.

Regarder en face les déviations possibles de la générosité (volontarisme, illusions, orgueil, imprudence, prodigalité non éclairée) permet selon Marty de creuser sa portée spirituelle dans quatre directions, en tant qu'elle est

5 Cet article, malgré son ancienneté, reste la meilleure synthèse en langue française sur la spiritualité classique et contemporaine de la générosité.

- un miroir de l'infinie générosité de Dieu,
- régie par une juste estime de soi et une meilleure connaissance de soi,
- la condition et le fruit de la véritable humilité,
- et qu'elle procède de, et mène à, une plus grande lucidité sur la misère d'autrui.

Le juste rapport à la générosité est en somme l'indicateur d'une saine spiritualité missionnaire, engagée dans le rapport à Dieu, à soi-même et à autrui. L'histoire de la mission témoigne cependant de la difficulté pour les acteurs à garder l'élan premier de leur générosité quand ils se trouvent confrontés aux résistances du réel. Un juste rapport spirituel à Dieu, à soi et à autrui peut contribuer à situer l'engagement missionnaire comme une source de croissance humaine et spirituelle. Comment l'Écriture peut-elle nous aider dans ce chemin?

2. «SOYEZ GÉNÉREUX COMME VOTRE PÈRE EST GÉNÉREUX»: PETITE SYNTHÈSE BIBLIQUE

Dans les traductions françaises de la Bible, le mot *générosité* est peu employé mais la notion biblique de générosité englobe toute disposition large et noble de l'esprit, du cœur et des actions en faveur d'autrui. Le mot hébreu *hesed* (Rome-rowski, 1990) s'approche le plus de cette notion, et il recouvre les sens de fidélité, loyauté, bonté, miséricorde, grâce, patience⁶. Dans le *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Dufour, 2013) le mot *générosité* ne fait pas l'objet d'une notice mais d'une entrée, qui renvoie aux notices Amour – Aumône – Bénédiction I, II,1 – Don – Grâce – Richesse. Sans aller plus avant dans ce repérage sémantique, notons que l'Écriture loue la générosité infinie de Dieu, qui déborde de son amour éternel⁷; elle appelle l'être humain à y répondre pour son bien et celui d'autrui, sans en gommer les difficultés.

Ainsi, le prophète Jonas est le plus réticent à se rendre où Dieu l'envoie, et pourtant toute la ville de Ninive se convertit en une journée. Mais Jonas en est fâché: il s'est fatigué pour rien, puisqu'il savait que Dieu ferait miséricorde aux pécheurs (Jon 4,2)! Ce petit conte biblique manifeste la triple portée missionnaire de la générosité divine: elle révèle qui est Dieu dans son être et son agir, elle témoigne de la condition humaine dans sa vulnérabilité (on a besoin de la générosité de Dieu

6 En grec *Oiktirmos* ou *makrothumia* (Rm 2,4: en synonymie avec bonté et patience: "ἡ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας.)

7 Par exemple au Ps 135 (136): «car éternelle est sa *hesed*».

et d'autrui) comme dans sa grandeur (on devrait être à son tour capable de générosité, en estimant autrui plus qu'un ricin desséché et en lui souhaitant du bien), elle oriente l'agir humain de sorte que cet agir témoigne de l'amour de Dieu. Mais jusqu'où la générosité de Dieu est-elle un «modèle» imitable?

La générosité de Dieu s'épanche dans la profusion et la bonté de la création (Gn 1-2). Dieu répand son Esprit sur l'univers et communique largement ses dons (Ps 103 (104), 24.28.30). L'œuvre de création n'est pas imitable comme telle par la créature, mais l'être humain reçoit la mission d'y participer par sa fécondité (Gn 1,28), son respect et son travail (Gn 2,15; Ps 8,5-7). Lors de la création, Dieu pose deux limites: l'arbre de vie et le sabbat, qui manifestent que la générosité rend l'homme responsable, et que la participation n'est pas la confusion entre la condition divine et la condition humaine.

La sagesse invite à l'amour comme art de bien vivre (Si 7,33-35; Pr 11,17.25), sans discréditer la récompense. La récompense n'est pas à rechercher pour elle-même mais elle découle de la générosité. L'avarice est dénoncée comme une folie (Lc 12,13-21). La droiture d'intention, l'authenticité et la joie comptent plus que la quantité donnée (Mc 12,41,44). La générosité suppose un désintéressement (Lc 10,29-37; Mt 6,3). La grâce, les dons spirituels sont reçus pour être largement répandus. 2 Co 8,7-15 est construit autour de la notion spirituelle et théologique de la générosité (*charis* dans le texte grec): Dieu s'est fait pauvre en Christ pour nous enrichir de sa pauvreté. Paul invite les Corinthiens à partager leurs ressources avec les pauvres de Jérusalem, pour qu'il n'y ait ni surplus ni pénurie et que ce geste d'amour rende témoignage à l'unité du Corps du Christ (Young Lim, 2013).

L'incarnation du Verbe rend-elle possible l'appel à imiter Dieu (Ep 5,1; 1 Co 4,16 et 11,1; 1 Th 1,6 et 2,14; He 6,12) dans sa générosité de Père, de Fils et d'Esprit? Le Christ, qui s'est fait l'un de nous, appelle à donner librement et largement comme lui, mais aussi comme à *lui* (Mt 25,35-40). «Soyez généreux⁸ *comme* votre Père est généreux⁹» (Lc 6,36). Ce verset est précédé de l'appel à aimer les ennemis, à prêter sans attendre de retour (v.35), et il est suivi par l'appel à ne pas juger mais à pardonner (v.37). De même, la générosité se trouve en synonymie avec la bonté, la patience, les fruits de conversion en Rm 2,3-5 et 1 Tm 6,18 et en opposition avec le jugement, l'endurcissement, qui mènent à la condamnation. La générosité du cœur est bien

8 Je cite selon la TOB. C'est la seule traduction française à rendre *oiktirmones* par «généreux». Ailleurs, nous trouvons «compatissant» (BJ), «magnanime» (NBS), «miséricordieux» (Traduction liturgique), «bonté» (Bible du Semeur).

9 Là où Mt invite à être «parfait». Le registre est différent dans le Lévitique. «Vous devez donc être saints, puisque je suis saint» (Lv 11,44) concerne les prescriptions de pureté dans le rapport aux animaux. Le «car» n'est pas le «comme».

la clef de la ressemblance divine, à laquelle l'être humain est appelé (Mt 6,12). Le missionnaire est celui qui par l'exemple de sa générosité reçue de Dieu rencontre la générosité d'autrui et lui en révèle toute la beauté divine.

Plus encore, Jésus ayant «aimé les siens qui étaient dans le monde les aime jusqu'à l'extrême» (Jn 13,1-5). L'Alliance avec l'humanité que Dieu renouvelle tout au long de l'histoire sainte culmine dans le mystère eucharistique et dans la Passion du Fils, qui se donne entièrement. Après avoir enseigné et guéri les foules, Jésus mange avec ses disciples, leur lave les pieds et leur dit d'agir à son exemple¹⁰, comme il avait loué le geste d'onction de Marie de Béthanie (Jn 12,1-2). Après sa passion et sa résurrection, il étend à ses disciples la prérogative divine de remettre les péchés (Jn 20,21-23). Le ministère apostolique reçoit ici son sens et sa force de la générosité trinitaire. Les nombreuses exhortations évangéliques à donner sa vie pour suivre et imiter le Christ expriment la foi en la vie éternelle, le don des dons, dans lequel s'insèrent les autres dons. L'exemplarité se transmet ensuite de disciple à disciple (1Tm 1,16; Ep 5,1-2).

La générosité à l'image de Dieu est universelle, Dieu lui-même faisant lever le soleil et descendre la pluie sur les bons comme sur les méchants (Mt 5,45). Chaque être humain habite la terre que Dieu a créée et qu'il continue de visiter. L'hospitalité, comme signe de l'appartenance au peuple de Dieu en expansion, est alors une marque très haute de la générosité comme signe d'accord avec les vues de Dieu (He 13,2, en référence à Gn 18,1-15). Les destinataires de la mission peuvent ici exercer pleinement leur participation à l'acte missionnaire.

Quels modèles contemporains référés à la générosité biblique peuvent stimuler la mission?

3. DES MODÈLES CONTEMPORAINS DE GÉNÉROSITÉ MISSIONNAIRE

Dans le christianisme, le service de Dieu et d'autrui n'est pas une option mais un commandement fondateur. La générosité missionnaire ne se réduit ni à «l'appel aux dons» lancé par des organisations caritatives ni aux bonnes intentions sans action. Elle est dans son principe ce désir de répondre à la générosité première de Dieu, par le don de soi, de ce qu'on a reçu, de ce qu'on est, de ce qu'on espère. La générosité de Dieu est contagieuse !

La mission comporte bien une dimension sociale (EG n° 179) qui est un témoignage rendu à la générosité de Dieu et qui transforme le cœur du donateur. La mission, référée à la spiritualité, n'est pas l'agitation; elle consiste plutôt à vivre du

¹⁰ *Hypodeigma*, au sens de modèle, indice.

primat de la grâce. Pour cela l'expérience de la pauvreté au cœur de la mission peut être un chemin de conversion qui conduit à une union au Christ, à un amour plus grand qui rayonne et qui devient de ce fait missionnaire. C'est véritablement à une mystique de l'action et du don que l'évangéliste est appelé. Dans la contemplation, le missionnaire se vide de lui-même de telle sorte que son agir devient celui du Christ et de l'Esprit Saint en lui¹¹.

À ce titre, un livre de Stephen J. Pope (2015) me semble exemplaire des recherches actuelles en missiologie, croisant les perspectives théoriques et pratiques. L'auteur travaille six exemples de chrétiens et de chrétiennes du 20^e siècle, fortement engagés au service de Dieu et du prochain dans divers continents: Dorothy Stang, Dorothy Day, Mère Teresa, Martin Luther King, Oscar Romero et Pierre Claverie. Ces personnes, à un moment de leur vie, ont été profondément touchées par une rencontre ou par un événement et ont réorienté leur engagement, voire leur existence entière.

L'originalité du projet de Pope est de proposer des *modèles* de service missionnaire correspondant à ces six témoins, respectivement: gérance, hospitalité, compassion, plaidoirie, solidarité et témoignage. Chaque modèle reçoit cinq éclairages: un ancrage biblique, un écho théologique, une vertu, un chemin de croix, ses possibles tentations. Ainsi, le modèle de l'hospitalité (p.109-129) s'appuie sur la vertu de générosité. «Wise generosity gives to the right people in the right way; it must always be tailored to particular circumstances» (p.119). Ces modèles de service peuvent parfois entrer en tension, mais aussi se vivre en complémentarité. La vertu de l'amour (*agape, caritas*) est le point de convergence et d'authentification du service chrétien, un amour généreux, vécu selon la sagesse. Les ressources de l'esprit, du cœur et de l'agir sont mises au service de l'amour.

Les textes récents du magistère aident à comprendre que la mission de l'Église est une générosité à l'œuvre non seulement dans les dimensions sociales et éthiques mais aussi dans l'annonce de l'Évangile et la prière, autant de formes indispensables du service de Dieu et du prochain, qui ne peuvent être fructueuses et ajustées que référées à leur tour au don généreux, soutenu et orienté par l'amour. Selon *Evangelii Gaudium* [EG] «quand un évangéliste sort de sa prière, son cœur est devenu plus généreux, il s'est libéré de l'isolement et il désire faire le bien et partager la vie avec les autres» (François, 2013, n° 282).

Comment comprendre le rôle d'un «modèle»? Ce que ces témoins ont vécu, mis en place, est unique, personnel, mais aussi offert à l'imitation: non à l'admiration (qui mène à une distance et à un désengagement, selon Kierkegaard), non à une

11 Apport de Florian Meignie lors du séminaire.

duplication, mais bien à un choix créatif, personnalisé, né de la stimulation exercée par telle personne qui a elle-même cherché à imiter le Christ et qui peut devenir une référence déterminante dans tel contexte. Ce choix personnel, le sujet l'adaptera avec sagesse selon les besoins, les situations qu'il rencontrera ou provoquera, et selon ses propres forces et ses limites.

Le premier modèle de générosité du chrétien est Dieu lui-même, on l'a vu. C'est pourquoi la spiritualité missionnaire telle qu'elle est exprimée par exemple dans *Redemptoris Missio* [RM] (Jean Paul II, 1990, n° 81, 85, 91), *Evangelii Gaudium* et *Gaudete et Exultate* [GA] valorise la générosité comme réponse à l'amour premier de Dieu. «Nous nous sanctifions dans l'exercice responsable et généreux de notre propre mission » (François, 2016, n° 26), par laquelle nous manifestons de l'estime à toute vie humaine. La vie missionnaire est un appel constant à la générosité créatrice, au don de soi, qui rend visible la vie spirituelle par l'offrande de ses compétences, de son temps, de ses ressources, et jusqu'au martyre (RM 11 et 45). Le don fait entrer dans un processus de croissance spirituelle, qui culmine dans «le fruit de l'Esprit: amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, fidélité, douceur et maîtrise de soi» (GA 5,22-23). Selon le pape François,

«Pour partager la vie des gens et nous donner généreusement, nous devons reconnaître aussi que chaque personne est digne de notre dévouement [...] parce qu'elle est œuvre de Dieu, sa créature. [...] Jésus-Christ a versé son précieux sang sur la croix pour cette personne. [...] C'est pourquoi, si je réussis à aider une seule personne à vivre mieux, cela justifie déjà le don de ma vie» (EG n° 274).

Ici, le missionnaire n'a pas à choisir entre les personnes qui méritent ou non sa générosité, puisque toute personne est créée à l'image de Dieu, mais il n'a pas non plus à prendre concrètement en charge toute l'humanité, sinon spirituellement.

CONCLUSION

Le don de Dieu porte fruit dans le croyant qui s'offre pour la mission comme dans celui qui accueille généreusement la bonne nouvelle (Ac 2,13 à 3,10). La dynamique d'alliance s'exprime en échange de dons, marque de l'amour.

La générosité n'est cependant pas réservée aux croyants; elle est une passerelle entre les personnes «de bonne volonté» et comme une marque anthropologique: l'être humain n'est pas un pur prédateur, il est aussi oblatif. En revanche, le contre-témoignage de celui qui capte autrui ou ses biens à son propre profit, même sous prétexte de mission, voile l'exemplarité de la générosité divine, diffusive de soi.

Le don généreux de soi implique un discernement, qui peut devenir une clef pour entrer dans une analyse constructive des réussites comme des revers de la mis-

sion, afin de proposer une approche qui tienne compte de l'expérience de Dieu et de la réalité, même difficile, des contextes. La générosité se travaille, s'éduque; elle élargit alors sans cesse l'esprit, le cœur, le cercle des relations, l'horizon de l'action. C'est elle qui, ajustée à la générosité trinitaire, rend l'annonce de l'Évangile crédible et son accueil désirable.

Bibliography:

- Amherdt, F.-X., Delgado, M. (dir.) (2019). *Mission et œcuménisme. De la concurrence à la collaboration?*. Basel: Schwabe Verlag.
- Delisle, P. (2013). L'histoire des missions chrétiennes à l'époque contemporaine. Un champ en constant renouvellement dans le monde francophone. In: *Cent ans d'Histoire des Outre-Mers* (p. 621-634). Paris: Société française d'histoire des outre-mers.
- Dufour, X.-L. (dir.) (2013). *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Le Cerf.
- Fleming, J. B. (2019). Spiritual Generosity: Biblical Hospitality in the Story of Lydia (Acts 16:14–16, 40). *Missiology* 47, no. 1, January, p. 51-63.
- François (2013). *La joie de l'Évangile*. Paris: Bayard-Cerf-Fleurus-Mame.
- François (2018). *Gaudete et exultate, sur l'appel à la sainteté dans le monde actuel*. Paris: Parole et Silence.
- García de Castro, J. (2003). L'itinéraire de saint Ignace vers l'abnégation. *Christus* n°197, janvier, p.90-103.
- Gueullette, J. (2017). Un burn-out propre aux chrétiens. *Études*, 61-72. <https://doi.org/10.3917/etu.4241.0061>.
- Ide, P. (2015). Le burn-out, une maladie du don? *NRT* n°137, n°2, avril-juin, p. 256-277.
- Jean-Paul II (1990). *La mission du Christ Rédempteur*. Paris: Le Cerf.
- Lecomte, J. (2012). *La bonté humaine: altruisme, empathie, générosité*, Paris: O. Jacob.
- Marty, F. (1965). Générosité. In: *Dictionnaire de Spiritualité*. T. VI (p. 187-195). Paris: Beauchesne.
- Mauss, M. (1973). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: *Sociologie et Anthropologie*, Collection Quadrige (p. 149-279). Paris: PUF [1e éd. 1924].
- Morvan, V. (2019). *Accueillir l'étranger avec Christ. Une approche théologique, éthique, spirituelle et missiologique de l'hospitalité*. Marpent: BLF éditions.
- Mounier, E. (1974). *Traité du caractère*. Coll. Esprit. Paris: Le Seuil.

- Park, S. Q. et al. (2017). A neural link between generosity and happiness. *Nature Communications* 8, 15964 doi: 10.1038/ncomms15964.
- Ravier, A. (1994). Humilité et générosité d'après S. François de Sales. *Revue des Sciences Religieuses*, tome 68, fascicule 1, 39-46; doi : <https://doi.org/10.3406/rscir.1994.3257>
- Steiner, Ph. D. (2016). *Une histoire de l'altruisme*, Paris: PUF.
- Romerowski, S. (1990). Que signifie le mot *hesed*?. *Vetus Testamentum* Vol. 40, Fasc. 1 (Jan.), 89-103.
- Steiner, Ph. D. (2016). *Une histoire de l'altruisme*, Paris: PUF.
- Yong Lim, K. (2013). Generosity from Pauline Perspective. Insights from Paul's Letters to the Corinthians. *Evangelical Review of Theology*, vol. 37, no. 1, Jan., 20-33.

TALKING ABOUT GENEROSITY IN CONTEMPORARY MISSION

SUMMARY

Is generosity a value, a risk, a counter-value or a question in the contemporary Western context? How is human generosity, aroused and directed by the primary generosity of God, at the heart of the current challenges of the missionary encounter?

This reflexion crosses the anthropological, spiritual and biblical dimensions of the notion to answer these questions, beginning by avoiding the pitfalls of generosity. We could see then how to actualize the evangelical call to be "generous as your Father is generous" and explore models of missionary generosity adjusted to that of God and to contemporary expectations so that the Gospel may always be better proclaimed and received.

Article submitted: 11.02.2022; accepted: 30.03.2022.

Słowa kluczowe: nauczanie społeczne Kościoła, Jan Paweł II, personalizm społeczny, marksizm, liberalizm, relatywizm, indywidualizm, kolektywizm, nadzieja

Keywords: social teaching of the Church, John Paul II, social personalism, Marxism, liberalism, relativism, individualism, collectivism, hope

Robert Skrzypczak

Robert Skrzypczak

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

ORCID: 0000-0002-8374-2944

UWARUNKOWANIA I WYZWANIA MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKO- SPOŁECZNEJ KAROLA WOJTYŁY/JANA PAWŁA II

Istnieje wiele ważnych wątków w przesłaniu papieża Jana Pawła II. Z tej racji nazywany był papieżem rodziny, papieżem życia, papieżem nowej ewangelizacji oraz papieżem nauki społecznej Kościoła (Viguiristi, 2021; por. Kowalczyk, 1997). W tej ostatniej kwestii był porównywany do Leona XIII, który zainaugurował nowy etap w odnoszeniu się Kościoła do kwestii społecznych i ekonomicznych człowieka. W związku z tym pragnę sprawdzić, na czym polegała specyficzna oryginalność Karola Wojtyły, a potem Jana Pawła II, w spojrzeniu na tychże zagadnienia. Jakim uwarunkowaniom i wyzwaniom poddana została katolicka myśl społeczna Karola Wojtyły; na jakich filozoficzno-teologicznych aksjomatach się opierała; w jakim obszarze zagadnień znalazło zastosowanie jego głoszenie ewangelii społecznej?

SIŁA I SPÓJNOŚĆ MYŚLI SPOŁECZNEJ JANA PAWŁA II

W momencie wyboru Karola Wojtyły na stolicę Piotrową nauczanie społeczne, z winy niektórych teologów, nie miało w świecie i w Kościele dobrej passy. Bezmiar krytyki i powszechne uczucie nieufności zaciążyło w tamtym okresie na nauce społecznej Kościoła. Przyczyniły się do tego stanu rzeczy odrzucanie metafizyki i upadek infrastruktury pojęciowej neoscholastyki, która długo zaopatrywała

w środki merytoryczno-lingwistycznego przekazu dokumenty społeczne papieży. W wielu kręgach kultury katolickiej porzucano mediację ontologii i prawa naturalnego na rzecz mediacji socjologiczno-analitycznej, której używano w świeckich naukach społecznych. Znaczny wpływ wywierał też pogląd o całkowitej autonomii porządku światowego, propagowany przez nowe prądy teologiczne już od lat pięćdziesiątych. Tego rodzaju pogląd pozbawiał chrześcijaństwo wielu powodów uzasadniających potrzebę jego obecności w historii. Do tego dołączył się największy w Europie Zachodniej rozwój marksizmu w kulturze i nauce. Naukę społeczną Kościoła uznawano za idealistyczną, konserwatywną bądź też w niewłaściwy sposób reformatorską, naukowo słabą i abstrakcyjną. Również w środowisku kościelnym nauka społeczna Kościoła była uznawana za przestarzałą i nienadającą się do zastosowania, zwłaszcza przez część przedstawicieli teologii wyzwolenia i teologii politycznej. W konsekwencji przyjął się pogląd o jej nieaktualności (por. Chenu, 1977).

Tymczasem w styczniu 1979 roku w przemówieniu do Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej CELAM w Puebla Jan Paweł II podkreślił nowość i świeżość oraz siłę profetyczną i ewangelizacyjną tkwiącą w katolickiej nauce społecznej. Powiedział tam, że Chrystus nie podziela stanowiska tych, którzy mieszają sprawy Boże z polityką. Marksizm nie może, tak jak arystotelizm w tomizmie, odegrać roli teoretycznego fundamentu dla wyrażenia nowoczesnej teologii społecznej. Prawdziwym fundamentem dla społecznego orędzia katolików jest „pełna prawda o człowieku” (Jan Paweł II, 2009, s. 288). W wywiadzie dla Jasia Gawrońskiego – co powtórzył potem w encyklice *Centesimus annus* – stwierdził, że komunizm musiał się zawalić przez „błąd antropologiczny” zawarty w jego założeniach (Tenże, 2003b). We wspomnianej encyklice pisał: „Rozpatruje on bowiem [ów błąd] pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło” (Tenże, 1996c, 13). To nie bezosobowe siły historyczne czy ekonomiczne kształtują społeczną, polityczną i gospodarczą jakość życia, ale osoby. Podobna wypowiedź miała miejsce do polskich biskupów zgromadzonych na Jasnej Górze podczas I pielgrzymki do ojczyzny (Tenże, 2005a, s. 82-95).

Jan Paweł II pozostawił po sobie trzy wielkie encykliki społeczne: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Centesimus annus* (1991). W 2004 roku na jego prośbę opracowane zostało *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, rodzaj społecznego katechizmu dla chrześcijan (Papieska Rada Iustitia et Pax, 2005). Karol Wojtyła jest świetnym przykładem odczytywania wydarzeń w świetle

ewangelii i nauczania Soboru Watykańskiego II. Na jego życie i myśl miały wpływ wydarzenia epoki, zwłaszcza przymus funkcjonowania w warunkach dyktatury niemieckiego, nazistowskiego terroru oraz komunistycznej rzeczywistości powojennej Polski, a następnie przemiany ustrojowe i społeczne świata liberalnej gospodarki wolnorynkowej. W swym nauczaniu przywoływał temat pracy, zatrudnienia, zrzeszania się, organizacji społecznych, systemów ekonomicznych, demokracji, postnowoczesnych postaci totalitaryzmu.

Na szczególną uwagę zasługują dziś dwie publikacje odzwierciedlające jego rozumienie katolickiego stosunku do spraw społecznych jeszcze przed wyborem na stolicę Piotrową. Stanowią one świadectwo żywego zainteresowania krakowskiego myśliciela i duchownego społecznymi i ekonomicznymi wyzwaniami, przed jakimi staje współczesny człowiek i społeczeństwo, w ramach którego funkcjonuje, oraz dogłębnym przekonaniem, iż ewangelia Chrystusowa niesie ludziom odpowiedź Boga na palące problemy przeżywane w ich konkretnej, egzystencjalnej i zbiorowej przestrzeni. Jedną z tychże publikacji jest wywiad-rzeka przeprowadzony z ówczesnym kardynałem Karolem Wojtyłą przez młodego filozofa z Uniwersytetu Katolickiego Sacro Cuore w Mediolanie, Vittorio Possentiego. Nosi ona polski tytuł *Rewolucja Ducha* (Possenti, 2007). Podczas moich studiów nad włoskim personalizmem odkryłem, iż prof. Possenti niemal trzydzieści lat wcześniej, w 1977 roku, zdołał przeprowadzić obszerny, ponad siedemdziesięciostronicowy wywiad z ówczesnym krakowskim metropolitą i była to bodaj ostatnia rozmowa przygotowany na piśmie przez arcybiskupa Wojtyłę przed jego wyborem na stolicę Piotrową. Wywiad miał pierwotną postać maszynopisu z pytaniami zadanymi po włosku i odpowiedziami udzielonymi w języku polskim, bowiem kardynał zabrał ze sobą pytania, by móc się z nimi skonfrontować podczas kolejnych wakacji. Autor pytań nie zobaczył udzielonych mu odpowiedzi przez wiele lat. Dopiero w 1991 roku wywiad ukazał się we włoskim biuletynie *Il Nuovo Areopago*. Jego wydanie w postaci oddzielnej publikacji, zaopatrzonej we wstęp Possentiego oraz komentarz teologiczny prof. Sergio Lanzy, wyszło w 2003 roku w wersji włoskiej z okazji dwudziestej piątej rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II¹. Z tekstu przebija nie tylko szeroki horyzont myślowy Rozmówcy, ale i żywe zainteresowanie – intelektualne i duszpasterskie – niepokojami oraz zmartwieniami współczesnego człowieka. Czytelnik może czuć się zaskoczony, jak mocno myśli wyrażane przez arcybiskupa krakowskiego na trzy miesiące przed słynnym konklawe z 16 października 1978 roku brzmią aktualnie i znajdują dalszy ciąg w posłudze papieża Jana Pawła II.

1 Polska wersja tego wywiadu została uwzględniona pierwotnie w dwóch publikacjach: Wojtyła/ Jan Paweł II, 1996; Possenti, 2000, 341-409.

Drugą publikacją jest wydana w 2018 roku *Katolicka etyka społeczna* zawierająca wykłady ks. prof. Karola Wojtyły z lat 1953/54 i późniejsze, wygłaszane na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a następnie w Metropolitalnym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej (Wojtyła, 2018). Rękopisy i maszynopisy zawierające zapis krakowskich wykładów młodego ks. dra Wojtyły przez długi czas pozostały zapomniane. Odnalezione w różnych rozproszonych wersjach ukazały personalistyczne ujęcie etyki społecznej przez krakowskiego Autora. W ich centrum znajduje się człowiek, który „posiada niezbywalną godność jako osoba i dziecko Boże, a zarazem jest dotknięty grzechem pierworodnym. Proponowane rozwiązania kwestii społecznych muszą być realistyczne, to jest muszą uwzględniać oba te fakty dotyczące ludzkiej kondycji. Rozwiązania, które je ignorują, prędzej czy później obrócą się przeciwko człowiekowi” (Tamże, s. 22).

NAUKA SPOŁECZNA A ZBAWIENIE

Dwa czynniki przesądzają o aktualności i skuteczności katolickiego nauczania społecznego. Pierwszym z nich jest prymat osoby ludzkiej (Tamże, s. 83; Possenti, 2007, s. 32; Wojtyła, 2001a; Jan Paweł II, 1996a; 1996b; 1996c; 1997; por. Skrzypczak, 2007). Chodzi w nim o wzmacnianie siły i wartości osobowej człowieka jako skutecznej zapory przed fałszywymi modelami współżycia społecznego: kolektywizmem i indywidualizmem, niesprawiedliwością i zacofaniem społecznym, a także o tworzenie społeczeństwa jako wspólnoty osób (Jan Paweł II, 1988a, 22; 1988b, 40; 1981, 15, 18, 23; 1993a, 51). Drugim czynnikiem istotnym dla społecznej nauki Kościoła jest fakt, iż nie jest ona ideologią, moralizmem czy jedynie etyką społeczną, ale składową częścią ewangelizacji. Rozumie się przez nie doświadczenie społecznej inspiracji katolickiej jako „Ewangelii społecznej naszych czasów” (Possenti, 2007; por. Wojtyła, 2018, s. 44-45). Najpierw liczy się Słowo zbawienia i świadectwo, dopiero później norma. Ewangelia społeczna to głoszenie Chrystusa w kontekście pracowania, studiowania, zarabiania, głosowania, podejmowania decyzji politycznych, prowadzenia firmy, współtworzenia Unii Europejskiej, walki z chorobami. Zmartwychwstały przechodzi przez najbardziej słabe i okaleczone obszary naszych dobrych intencji, pragnień, krzywd, ambicji i uprzedzeń. Nasze struktury i organizacje potrzebują odnowy dzięki uzdrowieniu serc tych, którzy je tworzą albo psują.

W połowie XX wieku w dyskursie filozoficznym i społecznym brały górę:

- rozpowszechniona krytyka metafizyki, upadek infrastruktury pojęciowej neoscholastyki;

- zafascynowanie naukami humanistycznymi, co do których wierzono, że są w stanie same pokierować ludzkim postępowaniem;
- kryzys myśli personalistycznej spychanej na margines przez rozwój strukturalizmu i postmodernizmu.

W kręgach katolickich rezygnowano z pojęć ontologicznych i prawa naturalnego na rzecz mediacji socjologiczno-analitycznej używanej w naukach społecznych. Duży wpływ wywierał także pogląd o całkowitej autonomii porządku światowego, wsparty o teologię sekularyzacji (świat stał się już dorosły, autonomiczny, coraz bardziej zdolny do samodzielnego znalezienia reguł własnego rozwoju). W efekcie kwestionowano potrzebę obecności chrześcijaństwa w historii. Coraz większym kredytem zaufania obdarzano marksizm obecny w kulturze („naukowa wizja rzeczywistości”). Społeczną myśl kościelną uznawano za idealistyczną, mało skuteczną, naukowo słabą i abstrakcyjną, bo opierającą się na ahistorycznym prawie naturalnym (z wewnątrz krytyka płynęła od teologii wyzwolenia i teologii politycznej).

Tymczasem w epoce nowoczesności i postnowoczesności wciąż potrzeba nam ewangelicznej wizji i nadziei, rzucającej światło na to, co historyczne i „czasowe”. W centrum pozostaje pytanie o wielorakie skutki Wcielenia Tego, w którym na sposób ludzki zamieszkuje cała pełnia bóstwa. Również problematyka społeczna winna łączyć się z faktem Wcielenia i z ewangelizacją. W związku z tym należało na nowo podjąć myśl i praktykę z umieszczonym w centrum wydarzeniem Wcielenia Chrystusa. Umożliwia to utrzymanie płodnej więzi pomiędzy stworzeniem a odkupieniem (Skrzypczak, 2020, s. 341).

Wielkie pytanie, jakie postawili przed sobą katolicy myśliciele i praktycy, zwłaszcza ojcowie soborowi Vaticanum II, dotyczyło wizji i warunków Kościoła w świecie współczesnym. Kościół nie może nie mieć własnej nauki społecznej. Jest to konsekwencja samej jego misji (Possenti, 2007, s. 25, 63). Należy do podstawowej treści i zadań ewangelii, która ma być przepowiadana i urzeczywistniana wciąż w zmieniających się wymiarach życia wspólnego ludzi, w samym środku wyłaniających się z niego problemów. Jeśli nauczanie społeczne Kościoła jest częścią integralną ewangelizacji, czyli wymogiem głoszenia ewangelii „wszelkiemu stworzeniu” (por. Mk 16, 15), jego charakter musi być transcendentalny, czyli nie łączyć się z żadnym „widzialnym ustrojem” społeczno-politycznym, identyfikowanym jako „chrześcijański”. Zachodziłaby wówczas obawa o jego „ideologizację” (Tamże, s. 25). Myślę, że liczne doświadczenia dawne i obecne potwierdzają tę obawę. Nauczanie społeczne jest wyzwaniem w podwójnym znaczeniu: wiąże się z głoszeniem i urzeczywistnianiem Królestwa Bożego, które „nie jest z tego świata” (J 18, 36), a zarazem dążeniem do życia coraz bardziej ludzkiego na tym świecie (Sobór Watykański II, 1965b, 2.11).

Myśl społeczna Kościoła jest zbudowana na ewangelii, ewangelia zaś ma prowadzić ludzi do zbawienia. Zbawienie, mimo że z natury eschatologiczne, skupione jest na obietnicy życia wiecznego, nie pomniejsza znaczenia doczesności, wręcz przeciwnie – jeszcze mocniej je docenia i eksponuje. W Bożym porządku zbawienia mieści się wszystko, co stanowi o prawdziwym dobru, postępie i rozwoju człowieka. Wszystko, co w porządku doczesnym służy dobru, prawdzie, sprawiedliwości, miłości społecznej, ma również znaczenie dla zbawienia człowieka w sensie wiecznym. Mam na myśli dwa filary naszej cywilizacji: przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego (Mt 22, 37-40, por. Sobór Watykański II, 1964, 9; Skrzypczak, 2020, s. 415). Ewangelia jest zaadresowana do całego człowieka, obejmuje swą obietnicą i zasięgiem działania wszystkie obszary jego życia, zwłaszcza rozum. To właśnie zrozumienie jej treści sprzyja rozwojowi teologii społecznej, ale i jakości i zabezpieczeniu życia ludzkiego na tej ziemi (por. przypowieść o siewcy i użyty w niej przykład ziarna rzuconego na drodze, por. Mt 13, 1-8)). Kościół uważa za swe posłannictwo głoszenie prawd wiary i zasad moralności. Głosi je szczególnie w odniesieniu do dziedziny społecznej ludzkiego bytowania: „Ewangelia jest nie tylko dobrą nowiną zbawienia i łaski, ale i orędziem sprawiedliwości i miłości społecznej” (Possenti, 2007, s. 28). Kościół uważa się też za stróża tzw. etyki naturalnej. Wynika to z prawdy o stworzeniu i Boskim jego pochodzeniu. Wszystko, co istnieje, bierze początek z Boskiego Logosu, a więc musi być wewnętrznie logiczne. Stąd Kościół widzi siebie w roli sługi ludzkich sumień (Newman, 2002, s. 60; Ratzinger, 1991; por. Sobór Watykański II, 1965b, 16; Jan Paweł II, 1993a, 59) i wyrazić wielkości ludzkiego „wnętrza” (Augustinus, *De Trinitate*, X 11, 18; X 12, 19; XV 21, 40-41; por. Wojtyła 2001b, s. 25: „Właśnie przez swoje wnętrza i życie wewnętrzne człowiek jest osobą”).

WYJĄTKOWA ORYGINALNOŚĆ SPOŁECZNEJ MYŚLI KATOLICKIEJ

Ewangelia jest atrakcyjna nie tylko dlatego, że objawia Boga, ale że jednocześnie „objawia człowieka” (Sobór Watykański II, 1965b, 21. 23. 25-26; Possenti, 2007, s. 30), całokształt jego spraw, również w wymiarze wspólnotowym. Wraz z tajemnicą Wcielenia cała ludzka rzeczywistość, a więc i społeczna, osiągnęła swój Bosko-ludzki wymiar. Ogromne znaczenie dla rozumienia spraw społecznych ma też dogmat o grzechu pierworodnym, którego świadomość uwalnia praktykę społeczną od złudzeń idealistycznych, utopijnych, zgubnych dla ludzi (Possenti, 2007, s. 31; Wojtyła, 2018, s. 84-85). Zawsze bywały takie rozwiązania w dziedzinie ekonomiczno-społecznej, które same w sobie zdawały się doskonałe, natomiast w rzeczywistości, czyli w praktyce, stawały się okazją nowej niesprawiedliwości, wyzwalały zło

w nowej postaci. W tym kontekście wystarczy wspomnieć bolesne doświadczenie Ananiasza i Safiry z Dziejów Apostolskich (por. Dz 5, 1-11) albo przywołać stwierdzenie Leona XIII, że „lekarstwo bywa gorsze od samej choroby” (Leon XIII, 1891, 45; Pius XI, 1931, 10).

Dziedzina społeczna jest i będzie terenem ciągłych reform. Dla wytyczenia właściwych ich kierunków, potrzeba dobrze i gruntownie znać człowieka, „wiedzieć, co jest w człowieku” (J, 2, 25). Marksizm i liberalizm wyrastają z tego samego korzenia – materializmu, w postaci ekonomizmu (Jarocki, 1964, s. 73-74). Nie ma co szukać „drogi pośredniej” między nimi (Jan Paweł II, 1996c, 43). Podporządkowują one osoby rzeczom (por. Wojtyła, 1977; Jan Paweł II, 1996a, 16; 1996b, 12, 13; 1996c, 34, 98; 1997, 13). Przecistawiają się sobie na gruncie tego, co je łączy. Oryginalność ewangelii i myśl społeczna na niej oparta wyrasta z całkiem innego korzenia, innej wizji człowieka w świecie, uznania jego transcendencji osobowej oraz wewnętrznej autoteologii (Wojtyła, 1994, s. 225-226, 477-490; Sobór Watykański II, 1965b, 76). To określa jego stosunek do porządku ekonomicznego, produkcji, pracy, ustroju politycznego (Sobór Watykański II, 1965b, 14.24). Marksizm polega na „rewolucji klasowej”, liberalizm na rewolucji indywidualnych podmiotów, jednostek. Tymczasem Chrystus wniósł w nasze życie rewolucję Ducha, która o wiele głębiej jest wpisana w serce człowieka.

Rozróżnijmy pojęcia, jakimi się posługujemy. „Nauczanie społeczne” jest czymś wcześniejszym i bardziej podstawowym niż „nauka społeczna”. Kościół głosi ewangelię, a więc „naucza”. W tym zawiera się „nauczanie społeczne”. „Nauka” jest tym, czego Kościół naucza. Stopniowo zostaje ono uporządkowane, staje się pewnym systemem. Prawdy bardziej podstawowe zostają wysunięte na czoło, by stanowić oparcie dla tych, które z nich wynikają. Taka usystematyzowana i uprawiana „nauka” nie może funkcjonować poza „nauczaniem”. „Myśl” jest owocem, pochodną, konsekwencją nauczania ewangelii oraz „nauki” w niej zawartej. Jest aplikacją w świadomość ludzką nauczania społecznego Kościoła, budulcem inspiracji, wyobraźni i działania na kanwie międzyludzkiej. Kościół nie jest tylko swoim Magisterium ani uniwersytetem czy akademią. Kościół pragnie dawać świadectwo Chrystusowi, docierając swym nauczaniem, nauką i myślą do spiętrzających się wciąż na nowo problemów człowieka, całej rodziny ludzkiej, poszczególnych społeczeństw, relacji i układów społecznych. Nauczanie i myśl, jako specyficzna funkcja kulturotwórcza, musi odwoływać się do nauki, tak w zakresie treści, jak i metody. Ma ona profil etyczny, podstawowym zatem merytorycznym i metodycznym zagadnieniem jest uzasadnienie norm. Normy mają znaczenie dla praktyki, ich uzasadnienie łączy się zaś z odpowiednią treścią.

Uzasadnienie norm wiąże się z kolei z ich zastosowalnością. Ma to ogromne znaczenie w świetle słów Jezusa: „Nie każdy, kto mi mówi »Panie, Panie«, wejdzie do Królestwa niebieskiego (...). Kto spełnia wolę mego Ojca, ten mnie miłuje” (por. Mt 7, 21) oraz „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Właśnie celem myśli społecznej katolików, istotą świadectwa jest przejście od zasad ku realizacji. Wykonywanie zasad, wypełnianie przykazań, „pełnienie uczynków” jest świadectwem (por. Sobór Watykański II, 1965c, 6. 8. 31; Jan Paweł II, 1996c, 57). Jest to bardziej świadectwo o ludziach niż o samych zasadach. Niewypełnianie ich nie zawsze świadczy o jakości samych zasad. Przykazanie miłości, zasady Dekalogu stale są łamane, naruszane i nieprzestrzegane. Ktoś by mógł powiedzieć: są niepotrzebne, bo są nieefektywne. Jednakże nieefektywność nie może być podstawą negowania słuszności tych zasad². Wystarczy pomyśleć, czym byłaby ludzkość bez Dekalogu i przykazania miłości.

Mamy dziś do czynienia z socjologizacją moralności (Possenti, 2007, s. 38). Droga ankiet czy referendum zadaje się ludziom pytania dotyczące zasad moralności, np. moralności małżeńskiej czy rzetelności pracy lub poszanowania własności, z czego miałyby wynikać, że skoro znaczny procent respondentów odnosi się do nich negatywnie, znaczy, że sama zasada przestaje mieć wartość wiążącą. Jest to oczywiście wnioskowanie błędne, bowiem o słuszności norm etycznych nie można wnioskować z ich „efektywności” lub „nieefektywności”. Trzeba wziąć pod uwagę czynnik obecny w człowieku i w jego środowisku, który daną normę czyni trudną. Człowiek jednocześnie szuka prawdy i opiera się jej, szuka słuszności i z nią walczy (por. Rz 7). Mentalność socjalistyczna i kapitalistyczna (dziś antykonceptyjna i relatywistyczna) może sprzeciwiać się normie etycznej. Sprawa sięga jeszcze głębiej w sferę samoświadomości człowieka współczesnego: jak widzi on sens swojego życia? Jakie widzenie narzuca mu postęp cywilizacyjno-techniczny? Czy nie jest to droga do tego, by tylko „więcej mieć”, aniżeli „bardziej być” (Jan Paweł II, 1986, s. 67-68, 74; 1996a, 16)? Chodzi o przerost środków, klimat konsumpcji. Wraz z materializmem praktycznym rozprzestrzenia się laicyzacja i ateizacja społeczeństwa³. To, co słuszne, bardzo często natrafia na sytuację, opisaną przez św. Pawła: „zdrowej nauki nie ścierpią” (2 Tym 4, 3). Toteż, jak pisał, „nastawaj w porę i nie

2 W przedsynodalnej niemieckiej ankiecie z 2014 roku dotyczącej nauczania Kościoła na temat moralności seksualnej padał zarzut, że nauczanie kościelne jest już nieaktualne i należałoby je zmienić, ponieważ przez przeważającą większość katolików nie jest już przestrzegane. Podobnego typu argument o istnieniu podziemia aborcyjnego w lewicowych kręgach zwolenników dopuszczalności przerywania ciąży miałby przekonywać o konieczności jej zalegalizowania. Por. Skrzypczak, 2015.

3 Przykładem tego jest wtórna teoria sekularyzacji Mary Eberstadt w kontekście rewolucji seksualnej i antykonceptyjnej świata zachodniego, por. Eberstadt, 2014; też, 2019.

w porę” (2 Tym 4, 2). Trudności z przyjmowaniem społecznego nauczania Kościoła są znamienne nie tylko dla środowisk laickich, pozachrześcijańskich, ale i dla tych wewnątrzkościelnych. Mentalność postoświeceniowa, relatywistyczna nie widzi możliwości ustalenia trwałych, nienaruszalnych zasad moralności. Skłania się ku sytuacjonizmowi, poprzestając jedynie na opisie ludzkich zachowań i postaw, które w określonych okolicznościach mogą uchodzić za dobre lub złe. Skrajny relatywizm etyczny prowadzi też do zjawiska inwersji semantycznej zasad. Pojęcia i prawidłowości są przedstawiane w całkowicie odwrotnej zawartości znaczeniowej: co wczoraj było złe, dziś w określonych warunkach może być uznane za dobre i pożądane, i na odwrót (Seewald, 2021, s. 1016-1017). Obserwujemy wzrost akceptacji dla zachowań konformistycznych i oportunistycznych. Niejeden grzech, do niedawna śmiertelny albo wręcz „wołający o pomstę do nieba”, zyskał w naszym społeczeństwie pełne prawa obywatelskie. Karol Wojtyła pisał: „Myślę, że właśnie w naszej epoce konieczna jest prawdziwa mobilizacja Kościoła na terenie nauki społecznej” (Possenti, 2007, s. 39; por. Sobór Watykański II, 1965b, 81).

JAKĄ PRAKTYKĘ SPOŁECZNĄ MOŻNA NAZWAĆ KATOLICKĄ?

Jezus mówił: „Po owocach ich poznacie” (por. Mt 7, 16). Wskazywałoby to na pierwszeństwo *praxis*, czyli próbę konkretnej egzystencji, egzamin czynów i świadectwo życia. Tymczasem to marksizm jako system jest zbudowany na zasadzie pierwszeństwa *praxis*: materializm historyczny przed materializmem dialektycznym, polityka i ekonomia przed etyką, skuteczność przed słusnością. Wypadkową tego wszystkiego zdaje się być jakaś postać utylitaryzmu: czy to utylitaryzm klasowy, czy partyjny, czy narodowy, państwowy, rodzinny, korporacyjny... (Jan Paweł II, 1997, 13) Otóż, należy powiedzieć, że pierwszeństwo *praxis* względem teorii niesie z sobą niebezpieczeństwo utylitaryzmu, zarówno indywidualistycznego, jak i kolektywnego. Pierwszeństwo przyznawane przez Jezusa czynom, postawom, „owocom” jest innego rodzaju. Czym innym jest *praxis* jako „sprawdzian”, czym innym jako „środek” (Possenti, 2007, s. 48). Słowa Chrystusa „po owocach poznacie” wyraźnie wskazuje na ten pierwszy typ pierwszeństwa *praxis*. Jeszcze dobitniej Jezus wyraził to w zdaniu: „Nie ten, który mi mówi »Panie, Panie«, ale ten, kto czyni wolę Ojca mego, ten jest, który mnie miłuje” (Mt 7, 21). *Praxis* jako „sprawdzian” wskazuje mniej lub bardziej na teorię, na prawdę o rzeczywistości, z której wynika, którą wyraża i której służy. Zakłada ona merytoryczne pierwszeństwo teorii i na niej się opiera. Zupełnie czymś innym jest, gdy jakaś *praxis* (np. ekonomiczna czy polityczna) „tworzy” swoją teorię i tę teorię sobie podporządkowuje. Do uzasadnienia takiego stosunku *praxis* – teoria sięgają ci, którzy przeciwstawiają idealizm

realizmowi i np. zwalczają chrześcijaństwo w imię walki z idealizmem. Tymczasem chrześcijaństwo nie jest idealizmem. Jest realizmem. Ażeby nasza działalność społeczna była prawidłowa – to znaczy „słuszna”, a nie tylko „skuteczna” – musi odpowiadać całej prawdzie o rzeczywistości. U podstaw słuszności leży prawidłowość poznania, możliwie najrozleglejsza wizja człowieka, życia, świata (Jan Paweł II, 2005b, 117-118). To zabezpiecza ludzkie działanie przed skrzywieniem utylitystycznym.

Trzeba najpierw pytać, kim jest człowiek, jaka jest relacja osoby i społeczeństwa, jaka jest prawda wewnętrzna różnych społeczeństw i społeczności, czym jest rodzina i naród, co to jest dobro wspólne i jakie są zasady jego prawidłowej interpretacji. To wszystko trzeba zbadać najpierw, trzeba mieć prawdziwy obraz całej rzeczywistości, w obrębie której kształtuje się nasze działanie, ażeby działać słusznie. Innymi słowy: trzeba mieć wewnętrzne świadectwo prawdy. I pytać o sens naszej wolności. Klucz do rozwiązania tego problemu leży w człowieku, w antropologii. Ona udziela odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego życia, ludzkiej wolności. Ewangelia uczy patrzeć i czytać „znaki czasów”, odkrywać zamiar Boga, jego opatrnościowy plan zawarty w Chrystusie Zbawicielu. Mądrość prowadzi do serca problemów, które kryją się w duszy i dziejach człowieka.

Z powyższego wynika pytanie o styl chrześcijańskiej „praxis” na polu społecznym. Skoro źródłem jej inspiracji jest ewangelia, miarą jej przydatności jest nie tylko miara doczesnego dobra – w wymiarze społecznym – ale i perspektywa Królestwa, „które nie jest z tego świata” (J 18, 36). Nie oznacza to ucieczki od doczesności, od rzeczywistości ziemskich. Przeciwnie, staje się jej potwierdzeniem, afirmacją, wydobywaniem sensu i wartości tego, co doczesne i ziemskie z całego bogactwa Słowa Bożego. Jaką *praxis* mamy na myśli? Zaangażowanie polityczne czy też zaangażowanie apostołskie? Nie chodzi o antagonizm, przeciwstawienie tych dwóch aktywności. Byłoby to uderzenie w relację Kościół – świat, o którym pozytywnie wypowiedział się sobór. Chodzi o dwa wymiary chrześcijańskiego działania, wzajemnie sobie przyporządkowane, tak że razem tworzą łączną perspektywę Kościoła i świata – perspektywę Kościoła w świecie i równocześnie świata w Kościele.

Mając przed oczami te dwa wymiary *praxis* apostołskiej i *praxis* politycznej oraz zasadę autonomii rzeczywistości doczesnej, trzeba stwierdzić, że Kościołowi obca jest formuła *politique d’abord*. Sprzeciwia się on koncepcji prymatu polityki przed etyką. Ponadto, podstawową formą *praxis* chrześcijanina jest działalność apostołska. Zaangażowanie się polityczne ma pełną rację bytu, ale przy uwzględnieniu tych dwóch założeń. Jezus powiedział swym uczniom, by oddali „Cesarowi to, co cesarskie, a to, co Boskie – Bogu” (Łk 20, 2). Chrześcijańska nauka i aktywność społeczna nigdy nie zmieści się bez reszty w wymiarze „Cezara i tego, co cesar-

skie”, nie powoli się wchłonać polityce. Zawsze zachowa w stosunku do niej jakiś dystans, nawet angażując się w nią bezpośrednio (Sobór Watykański II, 1965b, 76; 1965a, 6.11). Na tym też polega trudność uprawiania polityki przez chrześcijan. Czy jest to słabość, czy wręcz przeciwnie: siła chrześcijan żyjących w świecie, o ile chcą z tytułu swej wiary, etyki i światopoglądu pozostać „solą ziemi” (Mt 5, 13), a nie jej słodzikiem lub trucizną? Z tego punktu widzenia w świecie coraz bardziej obcym chrześcijańskiej mentalności i coraz bardziej spluralizowanym rozważane są dziś dwie perspektywy:

1. Tak zwana „opcja Benedykta”, „miasta położonego na górze” (Mt 5, 14) – misja światła (Dreher, 2019);
2. Tak zwana „opcja Diogneta”, cudzoziemców w obcej ziemi, kenozy – misja soli (por. Mt 5, 13, Chaput, 2019).

Z nauki społecznej Kościoła w każdym razie wyłania się prymat etyki przed polityką i działalności apostołowskiej jako podstawowej dla ucznia Chrystusa formy działania w świecie i na rzecz świata.

JAKI JEST ADRESAT KATOLICKIEJ MYŚLI SPOŁECZNEJ?

Kościół jest posłany przez Jezusa do głoszenia ewangelii wszelkiemu stworzeniu, wśród wszystkich narodów (por. Mk 16, 16). Ma to zarazem odniesienie do chrześcijańskiej myśli społecznej, biorąc pod uwagę kluczowe znaczenie problemów, do jakich się odnosi. Jest ona przeznaczona dla wszystkich chrześcijan, ale i do innych ludzi poza Kościołem, do ludzi dobrej woli. Tak się przedstawia sprawa powszechności tego nauczania. Chodzi o cały świat, choć warunki życia i różnorodność dziedzin, jakimi zajmują się ludzie, wymusza pewną „rejonizację” (Possenti, 2007, s. 84-85). Ten świat oznacza wiele „światów”, jest zróżnicowany i podzielony (Skrzypczak, 2020, s. 289). Nie oznacza to istnienia wielu nauczania społecznych w zależności od różnych sytuacji świata. Nauczanie społeczne jest jedno, bo ma ono swoją chrześcijańską i ewangeliczną tożsamość, natomiast problem tkwi w stawianiu właściwych akcentów. O skuteczności tego nauczania decyduje siła ewangelii. To nauczanie musi być zawsze aktualne i przewidyujące, jasne i odważne. Zarówno wrażliwość na rzeczywiste problemy świata, jak i zdolność przewidywania stanowią o efektywności tego nauczania, to znaczy że Kościół spełni swe posłannictwo właściwie w różnych czasach i miejscach.

Gdy mówimy o „efektywności” nauczania społecznego, jeszcze jedna uwaga: Kościół sam z siebie nie jest zdolny zmieniać układów politycznych i ekono-

micznych świata współczesnego. Nie mając żadnej siły materialnej, potrzebuje stale wydobywać z siebie odpowiednie siły moralne, przepowiadać „w czas i niewczas” (2 Tym 4, 2), ujawniać zło, nazywać je po imieniu, dawać świadectwo. Reszta „będzie wam dana” (Mt 10, 19). Istnieją trzy aktualne wyzwania cywilizacyjne, przed którymi stanęła ludzkość: walka z niewolnictwem, walka o równość rasową i o uznanie człowieczeństwa w nienarodzonym. Bo nienarodzony jest „miarą demokracji” (Styczeń, 1991). Nauka społeczna nie zmierza przede wszystkim do ujawniania zła i mówienia światu „nie”. Pochodzi przecież z ewangelii. Zawiera się w niej umiłowanie każdego prawdziwego dobra i zasadnicza troska, by rozwijało się ono pomimo cierni i ostów, choćby nawet było deptane (por. Mt 4, 3-20). Drogi, którymi przedziera się prawda, są różne. Nawet gdy zamyka się jej wszelkie wejścia, we właściwy sobie sposób utoruje sobie dostęp do ludzi. Nieraz, pomimo dysponowania środkami bogatymi, Kościół i świat pozostają z gołymi rękami. Ewangelia uczy nas zaufania do środków ubogich, zaufania do krzyża. Porażka staje się zwycięstwem. Moc Boża tkwi w naczyniach glinianych (por. 2 Kor 4, 7). W sprawie, w której celem jest człowiek, najważniejszym środkiem jest też człowiek: aby zachował w sobie nienaruszoną wrażliwość naprawdę i nieodparte żądanie godności (Sobór Watykański II, 1965b, 26).

Mamy tu do czynienia z pewną radykalną zmianą mentalności! Wczoraj społeczną wrażliwość uważano za pewien „dodatek” do prywatnej wiary i praktyki religijnej niektórych chrześcijan: „społeczników”, „aktywistów” czy też „polityków”. Dziś Kościół przypomina nam o powszechnym udziale wszystkich w prorockim posłannictwie Kościoła, a więc w powszechnej „praxis apostolskiej” (Possenti, 2007, s. 93) jako wymogu wiary w Chrystusa i Jego zwycięstwa na krzyżu. Nie od wielkiego dzwonu, ale w codziennym życiu. Im bardziej narastają ideologie antychrześcijańskie i antyludzkie, tym powszechniejsza winna być świadomość społecznych zastosowań ewangelii.

NIECO HISTORII

Wyrażenie „katolicka nauka społeczna” – łac. *disciplina socialis catholica* – zostało pierwszy raz użyte przez papieża Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno*, w następstwie ważnych stwierdzeń w odniesieniu do tzw. kwestii społecznej w encyklice *Rerum novarum* Leona XIII. Jednak sprawy społeczne nie znalazły się w kręgu zainteresowania Kościoła dopiero z chwilą ogłoszenia tej encykliki. Już w *Starym Testamencie* znajdujemy podstawowe nakazy moralności społecznej. Wszczepione w nas prawo naturalne zostaje niejako powtórzone i wryte „palcem Bożym” na kamiennych tablicach, dając nam jego syntezę w postaci Dekalogu. Już

w *Księdze Rodzaju*, w słowach: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili sobie poddaną” (1, 28), człowiek otrzymał od Boga dar – prawo własności świata materialnego. Dar ten nie czyni z człowieka władcy despotycznego i nierozumnego, przeciwnie, ma on „uprawiać i doglądać” ziemi danej od Boga. Praca ma istotne znaczenie, ale to Bóg powinien być w centralnym miejscu. To nie pracę powinno się ubóstwiać, ale Boga: „Lepiej mieć mało z bojaźnią Bożą niż z niepokojem wielkie bogactwa” (Prz 15, 16). Jednocześnie praca staje się pierwszym obowiązkiem danym człowiekowi.

Ziemia uważana była za dar od Boga, ale i Jego własność oddaną Izraelowi na użytkowanie. Wynikały z tego nie tylko obowiązki względem Jahwe, ale i obowiązki względem współbraci. W szczególności tych, którzy są w potrzebie, tj. ubogich, wdów i sierot. Odwrotnością tej postawy jest chciwość. Inną kwestią jest godziwa zapłata. Prorok Jeremiasz pisze: „Biada temu, który każe swemu współziomkowi pracować darmo i nie oddaje mu jego zarobku” (22, 13). Ewangelia nie jest programem społeczno-gospodarczym. Pojawienie się Chrystusa nie było początkiem rewolucji społecznej, lecz początkiem rewolucji duchowej. Nauka Chrystusa oddziaływała na życie społeczne, ponieważ udoskonaliła moralne życie człowieka, odbudowała i wzmocniła więzi rodzinne, przywróciła godność nieszczęśliwym, chorym i ubogim oraz stworzyła ducha pokoju, jedności i poszanowania godności drugiej osoby. Wzbogacenie życia społecznego o zasadę miłości jest wielkim wkładem w odnowienie tego życia. Chrystus został posłany na świat nie dla wprowadzenia rewolucji społecznej, ale „Ojciec posłał Go, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 17). To zbawienie jest wyzwoleniem człowieka z grzechu i zła. To wyzwolenie dzięki sile miłości prowadzi do przewyciężenia form niesprawiedliwości i niewolnictwa. Miłość obejmuje wszystkich i pogłębia więzi społeczne między ludźmi.

W wieku XIX pojawiły się opracowania, które stanowią podstawy chrześcijańskiej myśli społecznej. Rosyjski filozof Włodzimierz Sołowjow twierdził, iż wyrugowanie etyki z ekonomii jest rażącym uproszczeniem aktywności gospodarczej człowieka. Dobro wspólne, a także godność osoby ludzkiej stają się, w jego ujęciu, celem aktywności gospodarczej. Ten sposób widzenia roli człowieka w świecie jest charakterystyczną cechą personalizmu rosyjskiego (Sołowjow, 1996; por Mazurek, 2006). W Europie Zachodniej pojawiła się nie tylko refleksja etyczna nad ekonomią, ale również programy dotyczące tzw. kwestii społecznej. W katolickiej nauce społecznej zarysowały się dwa odłamy: indywidualistyczno-liberalny, odwołujący się do poczucia moralnego warstw posiadających, oraz interwencyjno-społeczny, dążący do reform na drodze interwencji państwa. Pierwszy nurt reprezentują Frédéric Le Play (1806-1882) i francuska szkoła pokoju społecznego (Strzeszewski, 1978, s. 50-54). Twórcą kierunku interwencyjno-społecznego był biskup Moguncji Wil-

helm Emmanuel von Ketteler (1811-1877). Przeciwwstawiał demokracji liberalnej demokrację stanową, w której zrzeszenia stanowo-zawodowe stanowią przeciwwagę dla centralizmu państwowego, stając się jednocześnie trwałym czynnikiem ładu społecznego (Bombała, 2017).

Początek katolickiej nauce społecznej dał papież Leon XIII. Przełomowe znaczenie dla chrześcijańskiej nauki społecznej ma encyklika *Rerum novarum*, która w pierwszej części zawiera krytykę kapitalizmu i socjalizmu. Leon XIII wzywał do uszanowania godności człowieka pracującego. Podkreślał, że praca nie może być traktowana jako towar, narzędzie wyzysku oraz zniewolenia ludzi pracujących. Każdy człowiek jest osobą, a to nakłada na pracodawców szczególne obowiązki. Nauczanie Leona XIII wpłynęło na kształtowanie się koncepcji korporacjonizmu chrześcijańskiego. Koncepcja ta opiera się na solidaryzmie, który odrzuca walkę klas, a na jej miejsce wprowadza współdziałanie (Szymański, 1939, s. 267-270). Potem Papież Pius XI w 1931 roku ogłosił encyklikę *Quadragesimo anno*, Jan XXIII encyklikę *Mater et Magistra*, Paweł VI encyklikę *Populorum progressio*. Nauczanie Jana Pawła II w kwestii katolickiej nauki społecznej objęło trzy wspomniane wyżej encykliki: *Laborem exercens*, *Centesimus annus* i *Sollicitudo rei socialis*. Benedykt XVI wypowiedział się na ten temat w encyklice *Caritas in veritate*, zaś papież Franciszek w encyklice *Laudato si'*.

Teologiczna, jak również filozoficzna refleksja nad „kwestią społeczną” na przestrzeni XIX i XX wieku sformułowała kluczowe zasady życia społeczno-gospodarczego: personalizm stojący na straży osobowej godności człowieka; solidaryzm wykluczający zarówno skrajny indywidualizm, jak i kolektywizm; zasadę pomocniczości i uczestnictwa; organiczną koncepcję życia społeczno-gospodarczego wymagającą tworzenia struktur gospodarczych, które ułatwią współpracę pomiędzy przedsiębiorstwami, i wreszcie: zasadę dobra wspólnego.

WKŁAD CHRZEŚCJJAŃSTWA W DOBRO LUDZKOŚCI

Wkład, jaki chrześcijaństwo może wnieść we wspólne cywilizacyjne dziedzictwo dzisiejszego zglobalizowanego świata, dotyczy wizji człowieka. Cechą charakterystyczną tejże wizji jest koncepcja osoby. Człowiek jest dzięki niej pojmowany nie jako coś, lecz jako ktoś, syn Boga i brat innych ludzi, wolny, odpowiedzialny, rozumny, miłujący. „To niepowtarzalna relacja między Bogiem i człowiekiem rządzi całym życiem osoby i wspólnoty” (Poupard, 2013) – stwierdził bliski współpracownik papieża Jana Pawła II i Benedykta XVI, kard. Paul Poupard. Papież Jan Paweł II w tym względzie przestrzegał, że „Unia Europejska nie powinna zapominać, że jest kolebką idei osoby i wolności oraz że te idee ukształtowały się pod wpływem dłu-

giego oddziaływania chrześcijaństwa” (Jan Paweł II, 2000). A zatem to na wskroś osobowe spojrzenie na Boga i na człowieka oraz na wszystko, co się z ludzkim istnieniem na ziemi kojarzy, stanowi wielki prezent, jaki wyznawcy Chrystusa ofiarowali i nadal ofiarują wszelkim ludzkim cywilizacjom. Że tak w istocie jest, widać poprzez porównanie chrześcijaństwa z innymi tradycjami religijnymi i prądami filozoficznymi, współcześnie oddziałującymi na nowe pokolenia mieszkańców naszej planety, którym albo brak wyraźnego pojęcia osoby na płaszczyźnie odniesień, tak społecznych, jak i duchowych, albo też operują wizją osoby w stosunku do chrześcijaństwa bardzo zredukowaną.

W religiach takich, jak buddyzm, w których Bóg jest pojmowany na sposób całkowicie nieosobowy, nie może istnieć pozytywna relacja Boga ze światem. Świat jest doliną łez, którą należy raczej przekroczyć niż na nią twórczo wpływać. Im bardziej uwalniamy się od więzów ze światem, tkwiących w naszej ludzkiej konstytucji, w naszej psychice i somatyce, tym bardziej wyzwalamy się od cierpienia, czyli od zła, które pochodzi z niego. Jeśli buddyzm uwodzi dziś wielu ludzi zmagających się ze stresem życia, a więc twórców, polityków czy ludzi biznesu oraz ich terapeutów, to dlatego że wydaje się obietnicą sięgnięcia w nieskończoność bez żadnych konkretnych zobowiązań religijnych i społecznych. W pewnym sensie, według określenia J. Ratzingera, stanowi „duchowość erotyczną” (por. Tosatti, 2005, s. 23). Tak samo yoga stanowi propozycję „samozbawienia” poza jakimkolwiek spotkaniem osobowym człowieka z Bogiem. Kościół natomiast – jak mówił Jan Paweł II – „nie proponuje samego tylko oderwania się od świata dla zjednoczenia z tym, co jest poza-światowe, a to, co jest poza-światowe, nie jest nirwaną, ale jest Osobą, jest Bogiem. Zjednoczenie z Nim urzeczywistnia się nie na drodze samego oczyszczenia, ale poprzez miłość” (Jan Paweł II, 1994, s. 82-83).

W islamie istnieje pojęcie Boga żywego i osobowego, choć – według Jana Pawła II – „dokonał się w nim jakiś proces redukcji Bożego Objawienia (...). Nie można nie dostrzec odejścia od tego, co Bóg sam o sobie powiedział. Bóg *Koranu* obdarzony zostaje najpiękniejszymi imionami, jakie zna ludzki język, ale ostatecznie jest to Bóg poza-światowy, Bóg, który pozostaje tylko Majestatem, a nie jest nigdy Emanuelem, Bogiem-z-nami”. Ma to swoje konsekwencje, te mianowicie, że „nie tylko teologia, ale także i antropologia islamu tak bardzo różni się od antropologii chrześcijańskiej (...) prawa człowieka i zasada wolności religijnej bywają interpretowane, niestety, bardzo jednostronnie” (Tamże, s. 86-88). W związku z brakiem wyraźnie zdefiniowanej koncepcji osoby nawet tak oczywiste dla świata zachodniego kategorie, jak prawa jednostki czy wolność osobista, są nie do zaszczepienia w środowiskach odradzającego się islamu. Próby zastosowania ich w społecznościach muzułmańskich niejako ignorują wewnętrzną logikę tej religii. Teokratyczna i mo-

nistyczna konstrukcja społeczności islamskiej podporządkowuje dobro i wolność jednostki celom szariatu (prawa) i ummy (autokratycznej wspólnoty). W przekonaniu Josepha Ratzingera brak w niej cielesno-duchowego i bosko-ludzkiego dualizmu właściwego chrześcijaństwu, bowiem to właśnie dualizm jest warunkiem koniecznym wolności. W pewnym sensie owa logika postrzegania człowieka jako elementu służącego jedynie dobru ogółu charakteryzuje cały azjatycki Wschód. Choć np. Chiny, podobnie jak kraje muzułmańskie, opracowują własne katalogi ludzkich praw, tym niemniej odnoszą się do tych kategorii z wielkim dystansem i powściągliwością, jakby były one jakimś wymysłem elit zachodnich. W samej Europie zarówno na relatywizm kategorii ontologicznych, jak i norm etycznych odnoszących się do człowieka ma wpływ modne łączenie filozofii postmetafizycznych, zawierających nadmierne schlebienie subiektywnej stronie ludzkiego doświadczenia, z negatywnymi teologiami Azji, a więc z bóstwem niemogącym wejść w świat zjawisk, z ideałem całkowitej transcendencji życia, z Boskim Logosem, któremu tylko pod pewnymi warunkami może odpowiadać Chrystus – wcielony Bóg – oraz z mitem samozbawienia w oparciu o kosmiczną świadomość.

Innym obszarem wyzwania w walce o dusze ludzkie jest nowoczesny, zachodni humanizm, przeniknięty niezachwianym zaufaniem do rozumu i niezachwianą wiarą we wszechmoc edukacji. Zmęczenie egzystencjalne biorące się z gorączkowego przekonania o budowaniu świata przez człowieka samotnie i własnymi rękami zrodziło rodzaj pewnika *homo homini deus*, którego konsekwencją jest marzenie „o społeczeństwie ludzi wolnych, z natury dobrych, z natury rozumnych, doskonale wyalienowanych, bez żadnego Boga ani pana prócz samych siebie. Prometejczycy, lucyferianie, wolni!” (Danneels, 1985). Ten „ciasny” humanizm, „odłączony od spraw nadziemskich, staje się z całą pewnością nieludzki” (de Lubac, 2005, s. 10), co w praktyce życia oznaczać może tylko jedno – jak celnie zauważył papież Jan XXIII – że „człowiek odłączony od Boga staje się straszny dla siebie i dla innych” (Jan XXIII, 1961, IV,1). Przykłady tego widać było w komunizmie, w liberalnym kapitalizmie, w nacjonalizmach, a dziś w nowych odmianach totalitaryzmu stricte humanistycznego, gdzie człowiek, wierząc w swe boskie możliwości, chce manipulować na samym sobie. Nie znosząc swej przypadkowości i nieracjonalności losu, zamierza, według wizji Huxleya, wyprodukować siebie w sposób racjonalny: w genetycznych laboratoriach, w sztucznych macicach i w warunkach kontrolowanej socjalizacji. W efekcie tego człowiek dąży do dysponowania innym człowiekiem jako produktem. Zmierzając do osiągnięcia efektu doskonałego, pozbywa się po drodze egzemplarzy niedoskonałych. Bo cierpienie ma zniknąć, życie ma być tylko przyjemne.

W świecie pojmowanym ewolucjonistycznie nie ma wartości absolutnych. Są za to cele wyższe, np. leczenie chorób, które usprawiedliwiają użycie człowieka. Tym sposobem powstają nowi pokrzywdzeni i nowa klasa panów. O losie innych decydują ci, którzy dysponują możliwościami naukowymi i obracają środkami. Tymczasem nie istnieje żadne dobro, które usprawiedliwałoby traktowanie człowieka jako materiał do eksperymentów dla celów wyższych. Ludzka istota nie może stać się produktem, bowiem człowiek jest osobą od poczęcia. Dlatego też, jak podkreśla Benedykt XVI w ślad za Janem Pawłem II, „ludzkiemu istnieniu należy się szacunek jako osobie – od pierwszych chwil swego istnienia” (Tosatti, 2005, s. 53). Człowiek nie może być wyprodukowany, może być jedynie zrodzony, i to z miłosego zjednoczenia mężczyzny i kobiety.

Powyższe konstatacje uzasadniają potrzebę tego, by chrześcijanie sięgnęli do swoich zasobów, wydobywając z nich ponownie to, co stanowi syntezę Bożego Objawienia i ludzkich poszukiwań prawdy o nas samych. Niewątpliwie w depozycie wiary wyznawców Chrystusa pośród wielu skarbów znajduje się uniwersalna mądrość osoby, będąca nie tylko kwestią pojęć, lecz przede wszystkim wielką szansą na życie godne osoby w gronie innych osób. Chrześcijański personalizm jest złotą żyłą ludzkiej myśli, którego wkład w ogólnowsiatowe dziedzictwo nie sposób przecenić, a tym bardziej zlekceważyć. Personalizm stanowi kierunek myślowy, w którym osoba służy jako optymalny punkt wyjścia dla uniwersalnej interpretacji bytu oraz paradygmat wszelkiej aktywności teoretycznej i praktycznej. Chodzi o patrzenie na wszelką rzeczywistość przez pryzmat osoby i prawdy o osobie, z braniem jej za kluczowy model wyjaśnienia wielu zjawisk. Personalizm jest przeciwieństwem zarówno indywidualizmu, jak i kolektywizmu. „Miłość, cywilizacja miłości związane są z personalizmem – nauczał Jan Paweł II – bo chodzi o osobę zdolną stawać się darem dla drugich, a co więcej, znajdującą w tym radość” (Jan Paweł II, 1997, 14). Personalizm wyraża się w pewnych aksjomatach: prymat ducha nad materią, prymat być nad mieć oraz prymat osoby nad rzeczą. Z tej ostatniej zasady, idąc za drugim imperatywem I. Kanta, Karol Wojtyła wywiódł i sformułował tzw. „normę personalistyczną”, w zgodzie z którą należy miłować i szanować osobę jako cel, a nigdy jako zwykły środek działania⁴: „Osoba jest takim bytem, że właściwym dla niej odniesieniem jest miłość. Jesteśmy sprawiedliwi wobec osoby, jeżeli ją miłujemy – tak Boga jak i ludzi. Miłość osoby wyklucza traktowanie jej jako przedmiotu użycia” (Jan Paweł II, 194, s. 157-158). Norma ta odpowiada największe-

4 Drugi imperatyw kategoryczny Kanta brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant, 1984, s. 62); Wojtyła, 2001b, s. 29-30; por. Buttiglione, 1996, s. 139-143; Galarowicz 2000, s. 196; Ozorowski, 2001, s. 7-18.

mu przykazaniu Jezusa z *Ewangelii*. W jednej ze swych ostatnich książek papież Jan Paweł II pisał: „Trudno sformułować jakąś systematyczną teorię na temat traktowania ludzi. Niemniej mnie bardzo pomagał personalizm, który zgłębiałem, studiując filozofię (...). Każdy człowiek jest osobnym rozdziałem. Zawsze działałem zgodnie z tym przekonaniem. Zdaję sobie jednak sprawę, że tego nie można się nauczyć. To po prostu jest, wypływa z wnętrza” (Tenże, 2004, s. 57).

Personalizm nie jest koncepcją teoretyczną czy doktryną. Jest raczej pewnym horyzontem osoby, punktem Archimedesesa do budowania ludzkiego sensu rzeczywistości. Stanowi jednocześnie kryterium krytyczne i orientacyjne, nowy sposób nadawania znaczeń wszelkim zjawiskom świata i poczynaniom ludzi. Odwołanie się do osoby jest pewnego rodzaju wyruszeniem w poszukiwaniu klucza do przemyslenia ludzkich spraw. Tym właśnie, w przekonaniu polskiego papieża, winna zajmować się katolicka nauka społeczna.

Bibliografia:

- Bombała B. (2017). Chrześcijańska nauka społeczna a modele polityki społeczno-gospodarczej. *Nurt SVD* 51/2, s. 403-421.
- Buttiglione R. (1996). *Mysł Karola Wojtyły*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Chaput C. (2019). *Obcy w obcej ziemi. Życie wiarą w postchrześcijańskim świecie*. Tłum. M. Sobolewska. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Chenu M. D. (1977). *La dottrina sociale della Chiesa: 1891-1971*. Brescia: Queriniana.
- Danneels G. (1985). *Evangeliser l'Europe „sécularisée”*, konferencja na VII Sympozjum Biskupów Europy w 1985 r. *La Documentation catholique*, nr 1906 (17 listopada), kol. 1068-1078.
- Dreher R. (2019). *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*. Tłum. M. Samborska. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Eberstadt M. (2014). *Jak Zachód utracił Boga*. Tłum. M. Zaremba-Skulimowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Eberstadt M. (2019). *Adam i Ewa po pigulce. Paradoxy rewolucji seksualnej*. Tłum. M. Samborska. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Galarowicz J. (2000). *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Jan XXII (1961). *Encyklika »Mater et magistra«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (1981). *Adhortacja »Familiaris consortio«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.

- Jan Paweł II (1986). Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 VI 1980. W: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej.
- Jan Paweł II (1988a). *List apostolski »Mulieris dignitatem«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (1988b). *Adhortacja »Christifideles laici«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (1993a). *Encyklika »Veritatis splendor«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (1993b). Intervista concessa da Giovanni Paolo II al giornalista Jas Gawronski e pubblicata dal quotidiano «La Stampa», 2 listopada 1993. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/november/documents/hf_jp-ii_spe_19931102_intervista.html.
- Jan Paweł II (1994). *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Jan Paweł II (1996a). Encyklika »Redemptor hominis« (4.III.1979). W: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (s. 7-76). Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (1996b)., Encyklika »Laborem exercens« o pracy ludzkiej (14.IX.1981). W: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (s. 143-213). Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (1996c). Encyklika »Centesimus annus« w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum” (1.V.1991). W: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (s. 619-702). Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (1997). List do rodzin »Gratissimam sane« z okazji Roku Rodziny 1994 (2.II.1994). W: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II* (s. 247-327). Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (2000). *Przemówienie do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej*. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/parlamenty_eur_23092000.html
- Jan Paweł II (2004). *Wstańcie, chodźmy*. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM.
- Jan Paweł II (2005a). *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2022. Przemówienia i homilie*. Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (2005b). *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (2009). Przemówienie inaugurujące II Konferencję Ogólną Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) – Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy, Puebla, 28 stycznia 1979 r. W: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*. Tom XII: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek. Ameryka Północna i Południowa*. Kraków: Wydawnictwo M.

- Jarocki S. (1964). *Katolicka nauka społeczna*. Paris: Société d'Éditions Internationales.
- Kant I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Warszawa: PWN.
- Kowalczyk S. (1997). Podstawowe elementy nauczania społecznego Jana Pawła II. *Roczniki Nauk Społecznych* XXV, z. 1, s. 85.
- Leon XII (1891). *Encyklika »Rerum novarum«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- de Lubac H. (2005). *Dramat humanizmu ateistycznego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mazurek S. (2006). *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Newman J. H. (2002). *O sumieniu. List do Księcia Norfolk*. Tłum. A. Muranty. Kraków: Homini.
- Ozorowski E. (2001). *Człowiek ważniejszy od rzeczy*. W: R. Horodelski, E. Ozorowski (red.), *Człowiek – etyka – ekonomia*, Białystok: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej.
- Papieska Rada Iustitia et Pax (2005). *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce: Jedność.
- Pius XI (1931). *Encyklika »Quadragesimo anno«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Possenti V. (2000). *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Possenti V. (2007). *Rewolucja Ducha. Doktryna społeczna Kościoła widziana oczami kard. Karola Wojtyły*. Red. i tłum. R. Skrzypczak. Warszawa: Fronda.
- Poupard P. (2013). *Faire émerger l'Europe dans a dimension spirituelle, przemówienie na uniwersytecie katolickim w Budapeszcie, 1 marca 2001 r.* *La Croix*, 10 kwietnia.
- Ratzinger J. (1991). *Elogio della coscienza: il brindisi del Cardinale. Il Sabato*, 16 marca.
- Seewald P. (2021). *Benedykt XVI. Życie*. Tłum. W. Szymona OP. Kraków: Znak.
- Skrzypczak R. (2007). Jasna zasada personalizmu. *Personalizm* 13, s. 35-44.
- Skrzypczak R. (2015). *Wiara i seks. Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Skrzypczak R. (2020). *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*. Warszawa-Kraków: Wydawnictwo UKSW/Wydawnictwo AA.
- Sobór Watykański II (1964). *Konstytucja dogmatyczna o Kościele »Lumen gentium«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Sobór Watykański II (1965a). *Konstytucja dogmatyczna »Dei verbum«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.

- Sobór Watykański II (1965b). *Konstytucja dogmatyczna »Gaudium et spes«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Sobór Watykański II (1965c). *Dekret o apostołstwie świeckich »Apostolicam actuositatem«*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Sołowjow W. S. (1996). *Oprawdanie dobra*. Moskwa.
- Strzeszewski C. (1978). *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Styczeń T. (red.) (1991). *Nienarodzony miarą demokracji*. Lublin: Wydawnictwo BE.
- Szymański A. (1939). *Zagadnienie społeczne*. Lublin: Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej.
- Tosatti M. (2005). *Il dizionario di papa Ratzinger. Guida al pontificato*. Milano: Dalai Editore.
- Viguiristi de la Iglesia F. (2021). Giovanni Paolo II e la dottrina sociale della Chiesa. *La Civiltà Cattolica* 4107-4108, tom 3, s. 275-287.
- Wojtyła K. (1977). Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana. *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 69, z. 3, s. 513-524.
- Wojtyła K. (1994). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin: TN KUL.
- Wojtyła K./ Jan Paweł II (1996). *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią Jego misji*. Red. S. Pamuła, M. Jagosz. Rzym: Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu.
- Wojtyła K. (2001a). Człowiek jest osobą. Przemówienie ogłoszone w Radio Watykańskim w czasie trwania 3 sesji Soboru Watykańskiego II. *Personalizm* 19, s. 59-64.
- Wojtyła K. (2001b). *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL.
- Wojtyła K. (2018). *Katolicka etyka społeczna*. Red. G. J. Beyer, A. Lekka-Kowalik, A. M. Wierzbicki. Lublin: Wydawnictwo KUL.

DETERMINANTS AND CHALLENGES OF THE CHRISTIAN-SOCIAL THOUGHT OF KAROL WOJTYŁA/JOHN PAUL II

SUMMARY

The richness of St. John Paul II's social teachings is so great that some compare it to the achievements of Leo XIII. His specific approach to social issues and to everyday human life should be called 'social personalism'. His social teaching is extensive, and abundant in theories, tackling the most current and difficult problems of the modern times, focusing primarily on defending of human beings from the external threats of totalitarianisms and dictatorships, as well as from the internal pressure of erroneous ideologies. However a lot has been changed since the John Paul II's era, the imperative in his teaching to establish and proclaim the full truth about the man, his personal dignity, his conscience, as well as his temporal and eschatological vocation still remains relevant, posing a challenge to the successive generations. He built his social teaching with a strong dependence on the Biblical contents and the Magisterium of the Church. He wanted it to serve not just as a theoretical approach of the Magisterium to the everyday social issues, but to sound as the Gospel in the ears of the modern man. He put together social philosophy with theology of worldly matters, economics with eschatology, ethics with kerygma. Thanks to John Paul II, the Church's social teaching has taken on the sound of a prophetic vision that restores to people the joy of life and the hope of regaining of the meaning in building the world together and increasing the value of the quality of human relationships in it. Without the prospect of the eternal life and the Redemption, social issues would have become just an ideology seasoned with the Catholicism. Thanks to the Polish Pope, they began to sound like a social Gospel.

Article submitted: 17.07.2022; accepted: 29.07.2022.

Robert Skrzypczak



VARIA



Słowa kluczowe: Duch Święty, Ojcowie Kościoła, czytania brewiarzowe

Keywords: Holy Spirit, Fathers of the Church, breviary readings

Józef Warzeszak

Józef Warzeszak

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

ORCID: 0000-0002-2301-817X

PNEUMATOLOGIA CZYTAŃ BREWIARZOWYCH OKRESÓW ADWENTU, BOŻEGO NARODZENIA, WIELKIEGO POSTU I WIELKANOCY

WSTĘP

Po napisaniu artykułu na temat pneumatologii czytań brewiarzowych okresu zwykłego i przyjęciu go do druku przez *Rocznik Teologii Katolickiej*, który opublikuje go w języku angielskim w tomie za 2021 r., postanowiłem opracować pneumatologię czytań brewiarzowych pozostałych okresów, a więc okresu Adwentu, Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu i Wielkanocy. Można zapytać: dlaczego nie ująć wszystkich tych okresów w jednym artykule? Z dwóch względów: artykuł byłby za obszerny, a zagadnienia pneumatologiczne powtarzają się w wielu czytaniach i trzeba byłoby niektóre jedynie wyliczyć, a wszystkie są warte, by szerzej przedstawić ich treść czytelnikowi. W okresie zwykłym można doliczyć się ponad sześćdziesięciu dłuższych lub krótszych tekstów – czasami tylko wzmianek – o Duchu Świętym. Natomiast w omawianych tu okresach ich liczba przedstawia się następująco: w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia – 18 tekstów, w okresie Wielkiego Postu – 16 fragmentów, w okresie Wielkanocnym – 27 fragmentów, razem 61 tekstów. Tematy, jakie w nich można dostrzec, są związane z okresem liturgicznym. I tak w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia przewodnim tematem jest odniesie-

nie pomiędzy Chrystusem a Duchem Świętym, w okresie Wielkiego Postu działanie uświęcające Ducha Świętego, w okresie Paschalnym działanie Ducha Świętego związane z tajemnicą zbawienia, dokonującą się w Kościele. Znakomita większość tych tekstów zaczerpnięta jest z dzieł patrystycznych, trochę z pism teologów z innych okresów oraz z tekstów Soboru Watykańskiego II. W niniejszym artykule postaram się ukazać systematycznie tematykę tych czytań. Wyróżniono w nich dwa rodzaje wypowiedzi, niecałkowicie wyizolowanych od siebie: teksty o charakterze dogmatycznym oraz o charakterze ascetycznym, a więc: bóstwo Ducha Świętego, co w pierwszych wiekach chrześcijaństwo było niezwykle ważnym tematem; relacja pomiędzy Chrystusem a Duchem Świętym; Duch działający w Kościele i w poszczególnych wiernych, działający przez sakramenty święte, a zwłaszcza przez sakramenty chrztu św. W drugiej części, a więc w wymiarze ascetycznym, przedstawiam działanie Ducha Świętego w życiu duchowym człowieka, modlitewnym i eschatologicznym. Wydaje się, że ważne jest opracowanie tych tekstów w przedstawiony tu sposób, gdyż nierzadko posługujący się brewiarzem kapłańskim nie zwracają uwagi na te treści pneumatologiczne, a są one godne uwagi.

Co do samych czytań brewiarzowych, należy zaznaczyć, że są dobrze opracowane przez teologów – liturgistów polskich. Pod względem historycznym zostały szczegółowo opracowane przez ks. Jana Miazka i ks. Bogusława Nadolskiego (Miazek, 1983; Nadolski, 1991, s. 231-232), zaś pod względem literackim i historyczno-teologicznym przez ks. Marka Starowieyskiego (1980). Ten wybitny patrolog opisuje, w jakich proporcjach włączono do czytań brewiarzowych teksty Ojców łacińskich, greckich, pisarzy średniowiecznych, informuje, jakich pisarzy nie uwzględniono; dokonuje wielostronnej oceny zamieszczonych tekstów, ukazuje, jak one są zharmonizowane z czytaniem biblijnymi i hymnami. Píše, że umieszczone w brewiarzu teksty mają służyć nie tyle do analiz teologicznych, ile do medytacji. Dla starożytnych autorów *Pismo Święte* było bowiem „głosem Boga przemawiającego do człowieka, w który należy się pokornie wsłuchiwać, rozważać go w sercu swoim i wprowadzać w życie” (Tamże, s. 249). Trzeba też podkreślić, że pneumatologia poszczególnych Ojców Kościoła jest dobrze opracowana (por. Częsz, 1998; tenże, 2007). W tej sytuacji można zapytać: czy ma sens opracowanie interesujących tekstów w artykule naukowym? Wydaje się, że tak. Bowiem wydobycie z tych bogatych treściowo tekstów myśli pneumatologicznej znakomitych Ojców Wschodu i Zachodu oraz systematyczne jej przedstawienie zwróci uwagę czytelnika na wielką wartość teologiczną czytań brewiarzowych i może przynieść wiele pożytku duchowego.

1. WYPowiedzi o charakterze dogmatycznym

1.1. Duch Święty a Objawienie

Do części adwentowej brewiarza wstawiono kilka tekstów, które ukazują działanie Ducha Świętego w Objawieniu. I tak, św. Karol Boromeusz pisze, że jeśli nazywamy czas Adwentu czasem godnym czci i uroczystym, czasem upragnionym, to dlatego, że tak „mówi Duch Święty, że jest to dzień zbawienia, pokoju i pojednania” (św. Karol Boromeusz, 1982). A więc określenie Adwentu jako czasu zbawienia, pochodzi z pouczenia Ducha Świętego. W tym czasie Kościół jako dobra matka troszczy się o nasze zbawienie i w tym okresie poucza nas w hymnach, pieśniach i słowach natchnionych przez Ducha Świętego; a więc widzi hymny, pieśni i słowa *Pisma Świętego* jako natchnione przez Ducha Świętego – tego, który mówił przez proroków.

Euzebiusz (1982) łączy prorocstwo Izajasza: „Głos wołającego na pustyni: Przygotujcie drogę Panu, prostujcie ścieżki dla Niego” z wystąpieniem Jana Chrzciciela nie w Jerozolimie, ale na pustyni, co wskazało na charakter powszechny jego misji oraz z chrztem Jezusa w Jordanie, zstąpieniem na Niego Ducha Świętego pod postacią gołębicy i z głosem Boga Ojca: „To jest Syn mój umiłowany, Jego słuchajcie”. Autor ukazał w ten sposób wypełnienie prorocstwa. Podobnie, aby wykazać ostateczne wypełnienie Objawienia, św. Jan od Krzyża wskazał na analogiczne wydarzenie na górze Tabor, kiedy to Bóg Ojciec, zstępując na Chrystusa z Duchem Świętym, powiedział: „To jest mój Syn umiłowany, w którym sobie upodobałem, Jego słuchajcie” (św. Jan od Krzyża, 1982, s. 194). Nie ma więc powodu, by szukać jeszcze czegoś więcej, gdyż w tym objawieniu zawarte jest o wiele więcej niż człowiek pragnie i o co prosi.

Św. Ireneusz stara się wyjaśnić pewną jakby sprzeczność pomiędzy słowami „nikt nie może oglądać Boga” a błogosławieństwem: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”. Pisze, że człowiek własnymi siłami nie może oglądać Boga, ale może być mu to dane, jeśli Bóg zechce się ukazać tym, którym zechce. Nadmieniam, że dawniej, a więc w *Starym Testamencie*, oglądano Boga w Duchu Świętym w widzeniu proroczym, a więc dzięki Jego działaniu uzdalniającemu do widzenia; prorocstwo i Duch Święty są ściśle związani. To w widzeniu proroczym Duch Święty ukazywał Boga. Boga widziano w Synu Bożym wcielonym i będzie widziany w królestwie niebios jako Ojciec: „Bo Duch Święty przysposabia człowieka dla Syna Bożego. Syn prowadzi go do Ojca, a Ojciec daje nieskazitelną wiekiściego życia każdemu z tych, którzy dostępują widzenia Boga” (św. Ireneusz, 1982). O pouczającym działaniu Ducha Świętego pisze także św. Leon Wielki (1982c) w swym kazaniu na Boże Narodzenie. Przypomina słowa apostoła, który poucza, że otrzymaliśmy nie ducha tego świata, lecz Ducha, który jest z Boga, abyśmy poznali dobra, jakimi Bóg nas obdarzył, czyli Duch Święty daje poznanie

dobra udzielonego przez Boga. Przypomina też słowa o tym, że niezależnie od tego, czy to są Żydzi, czy poganie, „przez Niego [Chrystusa] w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca”.

Kulminacją nauczania o Objawieniu Bożym jest umieszczony w brewiarzu fragment *Konstytucji* o tymże Objawieniu, opisujący pokrótce historię Objawienia (KO 3-4). Sobór uczy, że Chrystus doprowadził objawienie do końca, dopełnił przez słowa i czyny, przez mękę, śmierć, zmartwychwstanie i przez zesłanie Ducha Świętego – Ducha prawdy (Sobór Watykański II, 1982b, s. 262).

1.2. Duch Święty jednym Bogiem z Ojcem i Synem Bożym

W omawianych częściach brewiarza przytoczono kilka tekstów trynitarnych, które są o tyle ważne, że przypominają ciągłość wiary i nauczania w Trójcę Świętą pomiędzy *Nowym Testamentem* a nauczaniem soborowym (Nicea 325; Konstantynopol 381). Ponadto autorzy pierwszych wieków nauczali o trzech Osobach Boskich nie tyle teoretycznie, co historiozabawczo, a więc na sposób biblijny. Widać też u nich niekiedy brak precyzyjnej terminologii, ale została ona wypracowana w późniejszych czasach.

Okazją do mówienia o trzech Osobach Boskich było udzielanie sakramentu chrztu. To tę okoliczność wykorzystuje św. Justyn i poucza, że katechumeni zostają obmyci w wodzie chrzcielnej „w imię Boga, Ojca i Pana wszechrzeczy, i Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela i Ducha Świętego”. Obmycie dokonujące się w chrzcie bywa nazywane oświeceniem, gdyż umysły tych, którzy uczą się prawd wiary, zostają oświecone. „A ten, który doznaje oświecenia, jest obmyty również w imię Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego pod Poncjuszem Piłatem, oraz w imię Ducha Świętego, który przez proroków przepowiedział wszystko, co się tyczy Jezusa Chrystusa” (św. Justyn, 1984a, s. 568).

Św. Hilary, wielki trynitolog, wychodząc od Chrystusowego nakazu chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, czyli w imię Stwórcy i Jednorodzonego, i Tego, który jest Darem, uczy, że wszystkie Osoby Boskie są jednym Bogiem. Wskazuje przy tym na indywidualne przymioty Osób. I tak stwierdza, że „jest jeden Bóg Ojciec – Stwórca, od którego wszystko pochodzi, i jeden tylko Jednorodzony, nasz Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało, i jeden tylko Duch, który jest Darem we wszystkich” (św. Hilary, 1984). Dalej autor uczy, że każda z Osób Boskich jest tylko jedna i każdej przyporządkowuje odpowiednie działanie stwórcze. Poszczególnym Osobom przyporządkowuje: moc Ojcu, zrodzoność Synowi, a Duchowi dar doskonałej nadziei. W Bogu jest doskonałość, której nic nie brakuje, bo zawiera ona, w Ojcu i Synu i Duchu Świętym, nieskończoność w wiekuistym, piękno w obrazie, radość życia w Darze. Przywołuje słowa Chrystusa o posłaniu

Ducha Świętego – Pocieszyciela, a także słowa: „Będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam”. Bez Daru Ducha Świętego, który nas jednoczy z Bogiem, oświeca trudności naszej wiary w tajemnicę wcielenia się Boga, nie możemy pojąć ani Ojca, ani Syna. Dlatego zachęca, by przyjąć Ducha Świętego, który umożliwia poznanie Boga. Bez światła wiedzy nie można poznać Boga, a tej udziela przyjęty Duch Święty. Zatem Dar, który jest w Chrystusie, czyli Dar Ducha Świętego, jest jeden i całkowicie dostępny wszystkim. Choć jest wszechobecny, to jednak dany jest w tej mierze, w jakiej ktoś pragnie Go otrzymać i pozostaje w nas w tej mierze, w jakiej się pragnie na Niego zasłużyć.

Można powiedzieć, że Hilary, przedstawiając przymioty osobowe, nie miał jeszcze tak uporządkowanej terminologii, jaką później wypracował św. Augustyn. Stosuje zamiennie przymioty absolutne, osobowe i wyrażające działanie. Jeżeli stosuje przymiot absolutny do Ojca – moc i wszechmoc, to do Syna późniejsza teologia stosuje przymiot mądrości, a do Ducha Świętego miłości. Jeśli stosuje do Syna przymiot osobowy zrodzoności (Zrodzony), to do pierwszej Osoby stosuje się przymiot niezrodzony, a do Ducha Świętego tchnienie, miłość, dobroć. Jeżeli do Ducha Świętego stosuje przymiot wynikający z działania – dar doskonałej nadziei – to Synowi powinien przypisać dawanie udziału w poznaniu.

Ojcowie Kościoła często kończą swe katechezy lub kazania uwielbieniem Trójcy Świętej, ukazując w ten sposób równość Osób Boskich. I tak przytoczono homilię św. Jana Chryzostoma, która kończy się słowami: „Łaska i miłosierdzie Jednorodzonego Syna, Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, przez którego i z którym Ojcu i ożywiającemu Duchowi niech będzie chwała, cześć i potęga na wieki wieków. Amen” (św. Jan Chryzostom, 1984b, s. 130).

Niezwykle ważnym świadectwem boskości Ducha Świętego jest Jego udział w akcie stworzenia i zbawienia. Na ten pierwszy aspekt zwraca uwagę św. Teofil z Antiochii, który w oparciu o słowa *Pisma Świętego*: „Słowem Jego utwierdzone zostały niebiosy, a Jego Duchem wszystkie ich zastępy”, przypisuje Duchowi Świętemu udział w akcie stworzenia świata (św. Teodor z Antiochii, 1984, s. 193). Na drugi aspekt powołuje się św. Leon Wielki w kazaniu na Boże Narodzenie, kiedy zachęca do uwielbienia Boga w Trójcy Jedynej za dzieło zbawienia: „Dzięki składajmy Bogu Ojcu przez Jego Syna, w Duchu Świętym, albowiem umiłował nas i w swym bezgranicznym miłosierdziu ulitował się nad nami” (św. Leon Wielki, 1982b, s. 360).

Św. Hipolit, polemizując z Noetem, pisze, że trzeba tak przyjąć naukę o Osobach Boskich, jak to objawia *Pismo Święte*. „Mamy tak wierzyć w Boga Ojca, jak On chce, aby weń wierzone, i tak wysławiać Syna, jak Ojciec chce, aby Go sławiono, i tak przyjąć Ducha Świętego, jak On chce, aby był dany” (św. Hipolit, 1982a). Pisząc o Słowie Bożym, wskazuje, że jest myślą Bożą, a przychodząc na świat, ukazało się

jako Syn, Sługa Boży: „Wszystko stało się przez Niego, On zaś jest z Ojca. On to dał Prawo i proroków, a dając ich ludziom, pobudził ich przez Ducha Świętego do mówienia przez przyjęcie Tego, który jest mocą Ojca, i do głoszenia Jego zamysłu i woli”(tamże, s. 335).

W traktacie *O Duchu Świętym* św. Bazyli czyni wzmiankę o współprzenikalności Osób Boskich: „A tak jak w Synu widzi się Ojca, tak i w Duchu widzi się Syna” (św. Bazyli, 1982). Oddawanie czci „w Duchu” znaczyłoby więc, że czynności naszego umysłu przebiegają w światłości. Według rozmowy Jezusa z Samarytanką należy oddawać cześć w Duchu i prawdzie. Słowem „w prawdzie”, Jezus wskazywał na siebie, czyli w Chrystusie. Oddajemy cześć w Synu jako obrazie Ojca, podobnie jak oddajemy cześć w Duchu jako w Tym, który w sobie objawia bóstwo Chrystusa Pana. To dzięki oświeceniu przez Ducha widzimy Tego, który jest odbłaskiem chwały Boga, a przez Niego, który jest „odbiciem”, jesteśmy wzniesieni do Ojca.

Św. Fulgencjusz ukazując wyższość ofiary Chrystusa nad ofiarami *Starego Testamentu*, zapowiadającymi tę ofiarę, pisze, że Chrystus jest Kapłanem, ofiarą i świątynią, gdyż „posiada to wszystko jako Bóg, który przyjął postać sługi. Nie sam jednak jest Bogiem, gdyż jest Nim razem z Ojcem i Duchem Świętym poprzez wspólnotę Boskiej natury” (św. Fulgencjusz, 1984b, s. 306). Podobnie jak w czasach *Starego Testamentu* składano ofiary wszystkim trzem Osobom Boskim, tak i obecnie Kościół składa ofiarę chleba i wina na całej ziemi.

1.3. Chrystus a Duch Święty

Nowy Testament uczy, że Duch Święty działał przy poczęciu Chrystusa, co Jan Paweł II nazwał największym dziełem trzeciej Osoby Boskiej w historii zbawienia, zstąpił na Niego w czasie chrztu w Jordanie, współdziałał w czasie Jego publicznej działalności, że Jezus wysłużył Go ludziom, udzielił Go apostołom i posłał w dzień Pięćdziesiątnicy. Autorzy wybranych tekstów brewiarzowych skupiają się głównie na chrzcie Chrystusa w Jordanie i podkreślają, że On jako Syn Boży posiadał Ducha Świętego odwiecznie, ale otrzymał Go jako człowiek, dla uświęcenia swej ludzkiej natury, jak również wszystkich ludzi, lub też otrzymał Go w chwili chrztu dla wód chrzcielnych. Jako zmartwychwstały udziela Ducha Świętego, aby ludzie mieli udział w Jego zmartwychwstaniu. I tak św. Gaudencjusz pisze nie tyle o działaniu Ducha Świętego przy poczęciu Jezusa, co w ogóle przy narodzeniu. Stało się to po to, aby wypełnić wszystko, co sprawiedliwe. Następnie Jezus pełen Ducha Świętego, który na Niego zstąpił w postaci gołębiczy, wyszedł z Jordanu, o czym świadczy *Ewangelia*: „Pełen Ducha Świętego wyszedł Jezus z Jordanu” (św. Gaudencjusz, 1984, s. 529). On wszedł do wody chrzcielnej, aby ją uświęcić.

W przypisywanym św. Hipolitowi *Kazaniu na Objawienie Pańskie* autor kontempluje paradoks chrztu Jezusa: On – bezkresna woda obmywająca miasto Boże, zostaje obmyty zwykłą wodą: „On, źródło niepojęte, życiodajne i niewyczerpane, zanurzył się w niewielkiej i doczesnej rzece”. I dalej z zadumą stwierdza, że Bóg Ojciec, który jest „Ojcem nieśmiertelnego życia, posłał na świat Syna, swoje Słowo; On zaś przyszedł do ludzi, aby ich obmyć w wodzie i w Duchu, tchnął w nas ducha życia, by nas odrodzić w nieskazitelności ducha i ciała, i odział nas jak zbroją w to, co niezniszczalne” (św. Hipolit, 1982b).

Św. Grzegorz z Nazjanzu, wyjaśniając teologicznie chrzest Chrystusa, pisze, że przyjmuje On chrzest Jana być może po to, aby uświęcić także Jana, a z pewnością po to, aby pogrzebać cały ród starego Adama, aby ze względu na nas uświęcić Jordan: „Bo Chrystus, duch i ciało, dał wodzie moc tajemną przez Ducha” (św. Grzegorz z Nazjanzu, 1982, s. 557). Duchzstępuje jako gołębica w podwójnym celu: aby dać świadectwo bóstwu Jezusa, gdyż zstępuje na równego sobie, ale także po to, aby widzialnie uczcić ludzkie ciało Jezusa, ponieważ i ono jest przebóstwione i w nim Bóg staje się widzialny. Toteż św. Jan Chryzostom, starając się przekonać, że przez chrzest wierni otrzymują większe dary niż Izraelici wychodzący z Egiptu, porównuje Chrystusa z Mojżeszem. I tak, Chrystus był o wiele bardziej łagodny niż Mojżesz, o którym powiedziano, że był najłagodniejszy, ponieważ „posiadał on w sobie najśłodsze go Ducha Świętego, który jest Mu najbardziej wewnętrznie współistotny” (św. Jan Chryzostom, 1984b, s. 130).

Św. Cyryl Aleksandryjski starał się wykazać, że Chrystus przyjął Ducha Świętego nie dla siebie, jako że był Synem Bożym, ale dla nas – dla uświęcenia ludzkiej natury. Wychodząc od słów, że „Stwórca wszechświata postanowił w przepiękny sposób wszystko odnowić w Chrystusie i naturę człowieka przywrócić do pierwotnego stanu” (św. Cyryl Aleksandryjski, 1982, s. 532), uczy, że w tym celu obiecuje pewne dobra, a wraz z nimi dar Ducha Świętego. Bez Niego bowiem nie mogło nastąpić przywrócenie ludziom spokojnego i trwałego posiadania duchowego dobra. Z tego względu Bóg ustalił czas zstąpienia Ducha Świętego na ludzi, to jest wraz z przyjściem Chrystusa: „W owych dniach – a mianowicie w dniach Zbawiciela – wyleję Ducha mego na wszelkie ciało” (Jl 3,1). „Gdy nadeszła ta chwila wielkiej hojności i łaskawości, Bóg ukazał na ziemi swego Jednorodzonego w ludzkim ciele, zrodzonego z niewiasty, jak mówi *Pismo*. Wtedy to Bóg i Ojciec znowu dał swojego Ducha [pierwszy raz po stworzeniu pierwszych ludzi], a pierwszy przyjął Go Chrystus, będąc pierworodnym odnowionego stworzenia. Świadczy o tym św. Jan Chrzciel: »Ujrzałem Ducha, który zstępował z nieba i spoczął na Nim«” (tamże, s. 531-532).

Dalej św. Cyryl Aleksandryjski wykazuje, że Chrystus otrzymał Ducha jako człowiek, gdyż człowiek musiał Go otrzymać, a więc tak samo stało się z Jezusem-człowiekiem. Zaś jako Syn Boga Ojca posiadał Go od zawsze. Kiedy Bóg Ojciec mówi do Chrystusa: „Tyś Synem moim! Ja Ciebie dziś zrodziłem”, to mówi po to, aby w Synu Bożym wcielonym przyjął ludzi jako przybranych synów, gdyż cała ludzkość była zawarta w Chrystusie jako człowieku. Ojciec zaś daje ponownie Synowi własnego Ducha, abyśmy w Nim tego Ducha otrzymali. Z tego względu upodobił się do braci, jak mówi *Pismo Święte*: „A więc Jednorodzony Syn Boży nie dla siebie przyjmuje Ducha Świętego, bo ten Duch jest Jego Duchem, jest On w Nim i przez Niego jest dany (...), ale przyjmuje Go jako człowiek, aby tę naturę ludzką, którą w pełni posiada, całą i zupełnie przywrócić do dawnego stanu. Opierając się więc na świadectwie *Pisma*, wolno nam prawidłowo wywnioskować, że Chrystus nie dla samego siebie przyjął Ducha Świętego, ale przyjął Go w sobie dla nas; a przez Niego spłynęły na nas także wszelkie dobra” (tamże, s. 531).

O odniesieniu pomiędzy zmartwychwstaniem Chrystusa i naszym zmartwychwstaniem a Duchem Świętym znajdujemy wzmianki u dwóch autorów. Pierwszy, św. Maksym, biskup Turynu, pisze o skutkach zmartwychwstania Chrystusa i ujmuje je w trzy akty. Mianowicie, przez zmartwychwstanie Chrystusa rozwierają się bramy otchłani, która zwraca umarłych, ziemia się odradza przez nowe dzieci Kościoła, a Duch Święty otwiera niebo, do którego wstępują zbawieni oczyszczeni z grzechów (św. Maksym, 1984, s. 640). Drugi autor, św. Hipolit, wychodząc od chrztu, pisze, że jeżeli człowiek przez ten sakrament stał się nieśmiertelny, tzn. osiągnie z ciałem i duszą nieśmiertelność przez zmartwychwstanie, to „stanie się także jak Bóg”, upodobni się do Boga; człowiek śmiertelny będzie istniał wiecznie z Bogiem: „Jeżeli zaś obmyty wodą i w Duchu Świętym staje się jak i Bóg, to zaiste, i przy zmartwychwstaniu znajdzie się wśród współdziedziczących z Chrystusem” – jako upodobniony do Chrystusa jako brat. Z tego względu autor wzywa wszystkich ludzi do tego, by przystąpili do wód nieśmiertelności – do wód chrztu: „Oto woda, a z nią i Duch. Ona nawadnia raj, użyźnia ziemię, zapewnia wzrost roślinom i życie zwierzętom; i aby zawrzeć w jednym słowie, człowiek w niej odrodzony dostępuje życia, bo Chrystus był w niej ochrzczony i w nią Duch Święty zstąpił w postaci gołębiczy”. Kończy to kazanie uwielbieniem Chrystusa Dawcy życia i Ducha Świętego: „Jemu chwała i moc z najświętszym, dobrym i życiodajnym Duchem, teraz i zawsze, i po wszystkie wieki wieków. Amen” (św. Hipolit, 1982b, s. 518).

1.4. Duch Święty – Maryja – Kościół – wierni

W omawianych częściach brewiarza znajdujemy kilka tekstów, które ukazują odniesienie pomiędzy Duchem Świętym, Maryją, Kościołem i wiernymi. O na-

pełnieniu Duchem Świętym Matki Bożej pisze św. Ambroży, komentując nawiedzenie Elżbiety przez Maryję. Ukazuje działanie Ducha Świętego w tych dwóch niewiastach i ich dzieciach. Píše, że Maryja niosąca w sobie Boga mogła podążać jedynie na wyżyny: „Łasce Ducha Świętego obca jest ociążałość i zwlekanie” (św. Ambroży, 1982). Zaraz też okazały się dobrowolne skutki przybycia Maryi i obecności Pana, gdyż zaraz po pozdrowieniu Maryi poruszyło się dzieciątko w łonie Elżbiety i Duch Święty ją napełnił. Analizując sposób opisu ewangelicznego, Ambroży pisze, że Elżbieta została napełniona Duchem Świętym, gdy poruszył się Jan w jej łonie. Wszakże Maryi, jak się dowiadujemy, nie napełnił wtedy Duch Święty, lecz tylko się rozradowała w duchu. Albowiem ten, który jest niepojęty, działał także w swej Matce w sposób niepojęty. Duch Święty napełnił Elżbietę, gdy już poczęła Jana, ale Maryję jeszcze przed poczęciem Jezusa, dlatego padają słowa: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła”.

Na związek pomiędzy Duchem Świętym – Maryją – Kościołem zwraca uwagę św. Leon Wielki w taki oto sposób: „Chrystus zrodzony z Matki Dziewicy za sprawą Ducha Świętego napełnia tym samym Duchem nieskalany swój Kościół, który przez chrzest rodzi Bogu niezliczone potomstwo synów. O nich powiedziano: »którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili«” (św. Leon Wielki, 1984a, s. 521). Ta więc polega na tym, że jak sprawcą dziewictwa i macierzyństwa Maryi jest Duch Święty, tak też On jest sprawcą nieskalaności – dziewiczości i macierzyństwa Kościoła.

Podobnie uczy o tej relacji błogosławiony Izaak (bł. Izaak, 1982, s. 226), który przedstawia tę więź w kategorii Kościoła jako Mistycznego Ciała. Z tego ujęcia Kościoła wypływają ściśle relacje pomiędzy Chrystusem–Głową a członkami Kościoła, a także pomiędzy macierzyństwem Maryi i macierzyństwem Kościoła. Zwłaszcza ta druga analogia jest ważnym świadectwem nauki starożytności o Maryi jako Matce Kościoła. I tak autor pisze, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, który przez odkupienie pozyskał sobie wielu braci, braci, dla których przez naturę ludzką jest pierworodnym między wielu braćmi; przez łaskę ci bracia stanowią z Nim jedno. Chrystus jest Głową Kościoła – Ciała, a przez to Głowa i członki są jednym synem i zarazem wielu synami, zaś Chrystus to jedyny Syn jedyne Boga w niebie i jednej Matki na ziemi.

Podobna analogia zachodzi pomiędzy Maryją, Matką–Dziewicą i Kościołem, Matką i Dziewicą. To z jednego Ducha Maryja i Kościół poczynają w czystości Bogu Ojcu: Maryja Syna Bożego wcielnego, a Kościół synów Bożych wydaje bez grzechu przez sakrament chrztu św. Przez odpuszczenie grzechów Kościół wydaje dla Głowy – Kościoła Jego Ciało, jakie stanowią jego członkowie. Maryja jest Matką, ale jest nią i Kościół; lecz ani Maryja bez matki Kościoła, ani Kościół bez Maryi nie ro-

dzą całego Chrystusa. Stąd też natchnione wypowiedzi *Pisma Świętego* odnoszące się ogólnie do Matki – Dziewicy, czyli do Kościoła, odnoszą się również i do osoby Maryi Dziewicy (por. tamże). Ta więc była dla bł. Izaaka tak ważna, że mówił o niej w innym kazaniu. Uczył: „Syn Człowieczy, który jest naszą Głową, narodził się z łona Dziewicy za sprawą Ducha Świętego; z tego samego Ducha odradzamy się w wodach chrztu jako synowie Boga i ciało Chrystusa. On narodził się bez jakiegokolwiek grzechu, my odradzamy się przez odpuszczenie grzechów” (tenże, 1984, s. 671).

1.5. Duch Święty jednoczący Kościół

Chyba najgłębsze, bo trynitarne uzasadnienie działania jednoczącego Ducha Świętego w Kościele przedstawia św. Fulgencjusz z Ruspe. W jego pouczeniu mamy przełożenie statusu Ducha Świętego w Trójcy Świętej – jeden Duch Ojca i Syna – na Jego rolę jednoczącą spełnianą w Kościele. Używa przy tym – zgodnie z Ojcami Kościoła – pojęcia Ciała Chrystusa na oznaczenie Kościoła i Eucharystii. Píše, że to za sprawą Ducha Świętego, który jest jednym Duchem Ojca i Syna, spełnia się, iż Kościół jest Ciałem Chrystusa, a wszystkie członki wspólnoty pozostają zwarte w jedności Ciała. Albowiem owa jedność, równość i miłość, którą w swej naturze jest Trójca Święta, jeden, jedyny i prawdziwy Bóg, swym niepodzielnym działaniem uświęca tych, których przybiera za dzieci. Świadczą o tym Pawłowe słowa: „bo miłość Boża jest rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego, który został nam dany”. I dalej pisze, że „Duch Święty, który jest jednym Duchem Ojca i Syna, działa w tych, których obdarowuje łaską synostwa Bożego, tak jak działał w tych, o których mówią *Dzieje Apostolskie*, że otrzymali jednego Ducha. O nich jest powiedziane, że »jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących«. Jedno serce i jednego ducha dał wszystkim wierzącym Ten, który jest jednym Duchem Ojca i Syna, i jednym Bogiem z Ojcem i Synem” (św. Fulgencjusz, 1984a, s. 515). To jednoczące działanie Ducha Świętego domaga się od wierzących, żeby zachowali jedność ducha i więc pokoju: „Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój. Jedno jest ciało i jeden jest Duch” (Ef 4,3). I pisze dalej Fulgencjusz, że Duch spełnia to zadanie przez rozlanie miłości w sercach, która tak jednoczy wierzących, że stają się jedną miłą ofiarą składaną Bogu: „Bóg strzeże miłości rozlanej w Kościele przez Ducha Świętego, i sprawia, że staje się on ofiarą Bogu miłą, wyraża życzenie, aby Kościół mógł zawsze otrzymywać tę łaskę duchowej miłości i przez nią stawać się ofiarą żywą, podobającą się Panu” (tamże, s. 516). Widzimy zatem, że według Fulgencjusza Duch Święty daje jedność Kościołowi, dlatego że jest jednym Duchem Ojca i Syna, a zarazem ten jeden, jedyny Bóg swym niepodzielnym działaniem uświęca tych, których przybiera za dzieci; Bóg przybiera za dzieci, a Duch Święty działa w tych, którym daje łaskę synostwa Bożego.

Nie inaczej wyjaśnia to jednoczące działanie Ducha autor afrykański z VI (1984). Jego zdaniem Duch, rozlewając miłość w sercach, daje społeczności Kościoła jedność osobową, która przemawia wszystkimi językami; ze wszystkich narodów tworzy jedną osobę wspólnotową – Kościół, ale zachowującą różnorodność, co jest ideałem rzeczywistości Kościoła. Wyprowadził tę myśl z przemawiania w dzień Pięćdziesiątnicy przez apostołów wszystkimi językami. To z upodobania Bożego tak się stało, by ukazać obecność Ducha Świętego poprzez to, że kto Go otrzymał, mówił różnymi językami. A był to ten sam Duch, który w naszych sercach rozlewa miłość Bożą. Jak rozlewa zdolność mówienia językami, tak rozlewa miłość w sercach ludzkich. Autor tłumaczy, że jak w dzień Pięćdziesiątnicy jeden człowiek mówił wszystkimi językami, tak teraz cały Kościół, zgromadzony w jedno przez tego samego Ducha, przemawia wszystkimi językami. Każdy wierny zapytany, dlaczego przemawia wszystkimi językami, odpowiada, że należy do Kościoła i on przemawia wszystkimi językami; a w Kościele on przemawia wszystkimi językami, bo w ten sposób Bóg objawił, że Kościół będzie przemawiał wszystkimi językami. Uczestnicy Pięćdziesiątnicy, widząc to zjawisko, mówili, że się upili młodym winem, ale tym młodym winem był Duch Święty.

Dla Bedy Czcigodnego Duch Święty sprawia nie tylko wewnętrzną jedność w Kościele, lecz także zewnętrzną, polegającą na tworzeniu struktury hierarchicznej Kościoła. Pisząc o Kościele jako królewskim i kapłańskim ludzie Bożym złożonym już nie tylko z Żydów, ale i z pogan, przytacza *Dzieje Apostolskie*, w których powiedziano, że „Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20,28) (Beda Czcigodny, 1984, s. 556).

Z kolei św. Bazyli (1982, s. 444) przedstawia jednoczące działanie Ducha Świętego, wychodząc od pouczenia św. Pawła, że rozdziela On różne dary. Co więcej, ukazuje je jako rzeczywiście posiadane przez wiernych i jako zasady, zgodnie z którymi żyją. Duch bowiem przenika wszystkie części Kościoła, łącząc je w jedną całość, tak jak to widzimy w rozdawnictwie Jego darów. Wszystkie członki ciała razem wzięte tworzą dzięki jednoczącemu działaniu Ducha Ciało Chrystusa – Kościół – i oddają sobie wzajemnie konieczne usługi, stosownie do darów, jakie otrzymały. Duch ożywia jednym uczuciem całą wspólnotę, wskutek czego wszystkie członki nie tylko są jednym, ale i przeżywają swą jedność; potrafią jedni z drugimi wspólnie cierpieć, wspólnie się radować. Ta zaś jedność wynika z tego, że wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w jednym Duchu, aby stanowić jedno ciało.

W brewiarzu umieszczono fragment KK 9, gdzie jest mowa o jednoczącym działaniu Ducha Świętego w Kościele jako nowym Ludzie Bożym. Chrystus ustanowił nowe przymierze we krwi swojej, powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie wedle ciała, a więc nie związany jednością pochodzenia, przynależności do

jednego narodu, lecz „dzięki Duchowi zrość się miał w jedno i być nowym Ludem Bożym”. Członkowie tego ludu zostali odrodzeni z wody i Ducha Świętego i tak stali się „rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym...” A więc Duch Święty jest węzłem jedności Kościoła – nowego Ludu Bożego, tak jak węzłem jedności była przynależność do narodu wybranego – jedność ciała – jedność rodowa. Ten Lud Boży jest święty, ma za Głowę Chrystusa, godność i wolność synów Bożych w sercach, w których mieszka Duch Święty jak w świątyni; posiada prawo – przykazanie miłości; posiada cel – budowanie Królestwa Bożego. Nazywa się Kościołem Chrystusowym, gdyż to Chrystus nabył go za cenę swej krwi, napełnił go swoim Duchem i wyposażył w stosowne środki widzialnego i społecznego zjednoczenia (Sobór Watykański II, 1984d).

Na sobotę II tygodnia okresu Wielkanocnego przewidziano fragment Konstytucji o Liturgii *Sacrosanctum Concilium*, gdzie Sobór ukazał Kościół w Bożym planie zbawienia. Za *Listem do Galatów* powiedziano: „Gdy nadeszła pełnia czasu, Bóg Ojciec posłał swego Syna, Słowo wcielone, namaszczone Duchem Świętym dla głoszenia Ewangelii ubogim i uzdrawiania skruszonych w sercu” (...) Jak Ojciec posłał Syna, tak Syn Boży wcielony posłał apostołów, których napełnił Duchem Świętym”, aby zwiastowali, że Syn Boży nas zbawił, ale też po to, „aby dzieło zbawienia, które głoszą, sprawowali przez Ofiarę i sakramenty, stanowiące ośrodek całego życia liturgicznego” (...). Przez chrzest ludzie zostają wszczępieni w paschalne misterium Chrystusa (...), otrzymują ducha przybrania za dzieci, w którym możemy wołać: »Abba, Ojcze«. (...) W sam dzień zesłania Ducha Świętego, kiedy Kościół ukazał się światu, ci, którzy przyjęli mowę Piotra »zostali ochrzczeni«” (tenże, 1984b). W tym tekście soborowym można dostrzec kilka elementów jednoczących Kościół, wśród których Sobór widzi: namaszczenie Duchem Świętym, które daje udział w głoszeniu Ewangelii ubogim i uzdrawianiu pokutujących; daje udział w ośrodku – centrum życia liturgicznego, jakim jest sprawowanie ofiary eucharystycznej i innych sakramentów; przez chrzest daje udział w przybranym synostwie Bożym, a tym samym w przynależności do jednej rodziny Bożej, w której każdy może wołać „Abba, Ojcze”.

1.6. Duch Święty jednoczy przez Eucharystię

Eucharystia z samej natury jest sakramentem jednoczącym Kościół. Gromadzi wiernych na modlitwie przebłagalnej, błagalnej, dziękczynnej, tworzy komunie osób. Zwraca uwagę na ten charakter Eucharystii św. Justyn, oświadczając, że przy każdej ofierze eucharystycznej wierni jednoczą się w uwielbieniu Stwórcy wszechrzeczy przez Jego Syna, Jezusa Chrystusa i przez Ducha Świętego (św. Justyn, 1984b, s. 549). Zaś dla św. Jana Chryzostoma sakrament Eucharystii wraz

z sakramentem chrztu św. pochodzi z jednego źródła – i do niego prowadzi – jakim była męka Chrystusa, z boku którego wypłynęła krew i woda oznaczające te dwa sakramenty, z których Kościół bierze swój początek „przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym” (św. Jan Chryzostom, 1984a, s. 367).

Z innego punktu widzenia wychodzi Gaudencjusz (1984, s. 529), chcąc ukazać jednoczącą moc Ducha Świętego w Kościele. Odwołuje się do pieczenia chleba, do czego potrzebny jest ogień. Taką moc przemiany posiada Duch Święty w przemianie chleba zwykłego w chleb eucharystyczny. Chleb sporządza się z wielu ziaren pszenicy, a potem mąkę rozrabia się wodą i wypieka się w ogniu i tak powstaje chleb, który staje się Ciałem Chrystusa – Ciałem eucharystycznym. Podobnie Kościół jako Ciało Chrystusa powstaje z wielości całego rodzaju ludzkiego jako jedno Ciało, a doprowadza je do doskonałego stanu ogień Ducha Świętego.

Do obrazu zaczyniania mąki na ciasto–chleb nawiązuje też św. Ireneusz, przy czym rolę Ducha Świętego jednoczącą wiernych z Chrystusem ukazuje nie przy pomocy ognia, ale przy pomocy wody. Tę rolę wody spajającej, a przychodzącej z nieba, spełnia Duch Święty. Ponadto On jako woda z nieba potrzebny jest do wydawania owoców: „Jak zeschnięta ziemia nie wyda plonu bez wilgoci, tak my, którzy byliśmy suchym drzewem, nie wydalibyśmy owoców życia bez deszczu zesłanego z woli niebios” (św. Ireneusz, 1984a).

Do pokarmu eucharystycznego jako jednoczącego Kościół nawiązuje także św. Jan Chryzostom (1984b, s. 130). Jak Mojżesz modlitwą ściągał mannę – chleb aniołów, tak Chrystus sprowadza pokarm trwający na wieki. Jak Mojżesz uderzył laską w skałę, skąd sprowadził strumienie wód, tak Chrystus dotyka skały – ołtarza, uderza w duchowy stół i wydobywa z niego źródło Ducha, przy którym gromadzą się narody, jednocząc się przy tym stole i zarazem źródle wody żywej. Tak więc Chrystus dokonuje czegoś o wiele więcej niż Mojżesz, bo zastawia duchowy stół, na którym stawia duchowy pokarm, a równocześnie z tego stołu–skały wydobywa jak ze źródła źródło wody żywej, ściągające zewsząd tłumy, jak stada, by syciły się jego zbawczymi wodami. Stół eucharystyczny, z którego wypływają jednocześnie źródło Ducha, łączy rozproszony Lud Boży.

Na jednoczącą moc Eucharystii, a zarazem takąż moc Ducha, wskazuje św. Piotr Chryzolog. Tkwi ona w ofiarowaniu się Chrystusa w Eucharystii i jednoczeniu się z nią wiernych na mocy kapłaństwa wspólnego. I tak zachęcając ich do ofiarowania się Bogu i do bycia w ten sposób ofiarą i kapłanem, prosi, by przybrali szatę świętości i przepasali się pasem czystości: „Osłoną twej głowy niech będzie Chrystus, krzyż na czole niech będzie ci obroną; twoją pierś niech okrywają tajemnice Bożej wiedzy; zawsze zapalaj wonne kadzidło modlitwy. Chwyć miecz Ducha; uczyni swe serce ołtarzem. W ten sposób bez obawy składaj Bogu twe ciało w ofie-

rze” (św. Piotr Chryzolog, 1984). Można zapytać: co znaczy miecz Ducha? Zapewne autor nawiązuje tu do stwierdzenia biblijnego: „Duch przenika aż do rozdzielenia duszy i ducha ” (Hbr 4,12), a jednocześnie do składania krwawych ofiar w *Starym Testamencie*, w których był potrzebny miecz. W ten obrazowy sposób uczy o konieczności uśmiercania w człowieku złych skłonności czy oczyszczania, wykorzenia ich mieczem Ducha, by móc jednoczyć się w ofierze Chrystusa.

Na korelację pomiędzy przyjmowanym Ciałem Chrystusa a Duchem Świętym wskazuje św. Cyryl Aleksandryjski, przy czym warto zauważyć, jak jednoznacznie używa pojęcia „Ciało Chrystusa” na określenie Ciała eucharystycznego i Kościoła jako Ciała Chrystusa, przez co ukazuje zdecydowanie tę jednoczącą moc Eucharystii. Co więcej, to Duch Święty objawił apostołom i prorokom, że ilekroć przyjmujemy święte Ciało Chrystusa, tworzymy jedno z Nim Ciało. Chrystus jako Bóg i człowiek jest więzią jedności z Bogiem i pomiędzy ludźmi. Taką więź duchową tworzy także Duch Święty. Kiedy przyjmujemy „jednego i tego samego Ducha Świętego, jesteśmy w pewien sposób złączeni między sobą i z Bogiem”. Dokonuje się to w ten sposób: „Chociaż jest nas wielu i każdemu z osobna jest dany Duch Święty, który jest Duchem Chrystusa i Ojca, jednak ten Duch jest jeden i niepodzielny, i dlatego zbiera On w jedno poszczególne duchy, z których każdy pozostając sobą sprawia, że w Nim stajemy się jednością” (św. Cyryl Aleksandryjski, 1984c, s. 695).

Jak moc świętego Ciała Chrystusa czyni Jego współczłonkami tych wszystkich, w których Ono jest, tak samo jeden i niepodzielny Duch Boży, zamieszkujący we wszystkich, wszystkich też zbiera w jedność duchową. Wiele jest więzów – uczy Cyryl – które łączą wiernych: miłość, pokój, jedno Ciało i jeden Duch, jedna nadzieja, jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który działa we wszystkich. Jeden Duch zamieszkuje w każdym z nas, a więc jeden Bóg Ojciec jest w nas przez Syna, stwarzając jedność pomiędzy tymi, którzy uczestniczą w Duchu Świętym, a także jedność pomiędzy sobą. Przez uczestnictwo więc jesteśmy złączeni z Duchem Świętym. Pozostawiliśmy za sobą życie według ciała i staliśmy się posłuszni prawom Ducha. Jest więc oczywiste, że po opuszczeniu w jakiś sposób dawnego życia i połączeniu się z nami Ducha Świętego, zostaliśmy przetworzeni na sposób niebiański i nasza natura została w jakiś sposób przemieniona. Nie jesteśmy już tylko ludźmi, ale dziećmi Bożymi i ludźmi niebiańskimi, bo staliśmy się uczestnikami Boskiej natury. Podsumowuje tak: „Wszyscy jesteśmy jedno w Ojcu i Synu i Duchu Świętym. Jesteśmy jedno, powtarzam, uczestnicząc w Boskiej naturze, upodobnieni do Chrystusa w miłości i wspólnocie Jego świętego Ciała i otrzymując Ducha Świętego” (tamże, s. 696).

1.7. Duch Święty a godność człowieka

1.7.1. W wymiarze indywidualnym

Wiadomo, iż własnym, przedfilozoficznym, biblijnym ujęciem człowieka jest rozumienie go jako stworzonego na obraz Boży. Ten obraz tkwiący w naturze każdego człowieka stanowi o nienaruszalnej godności i braterstwie wszystkich ludzi. Przez grzech pierworodny został zamazany, zniekształcony, ale nie zniszczony. Został odnowiony przez dzieło odkupienia Chrystusa, przez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Gdy chodzi o ten obraz naturalny, to przytoczone w brewiarzu teksty nic nie mówią o Duchu Świętym jako stwarzającym go, choć wiadomo, że jako Osoba Boska miał udział w jego stworzeniu. Natomiast autorzy tekstów poświęcają dużo uwagi odnowie nadprzyrodzonej tego obrazu, udzieleniu godności dziecięstwa Bożego. I tak bł. Izaak uczy, że Bóg udzielił braciom Chrystusa „mocy, aby stali się dziećmi Bożymi”, chcąc powiedzieć, że nie wystarczyło samo braterstwo w ludzkiej naturze ludziom, ale trzeba było, by Bóg przez swego Ducha udzielił mocy, aby stali się dziećmi Bożymi (bł. Izaak, 1984, s. 671) i mogli wzywać Boga jako swego Ojca.

Asteriusz, zachęcając do naśladowania Chrystusa, dobrego Pasterza, pisze, że Słowo uświęciło ludzi, a Duch Boży ich umocnił. Przez to stary człowiek został pogrzebany w wodzie chrztu, a narodził się nowy, kwitnący łaską (św. Asteriusz, 1984, s. 102). Podobnie Meliton z Sardes, przedstawiając mękę Chrystusa i to, co przez nią się dokonało, uczy, że Chrystus wyzwolił nas z niewoli diabła jakby z ręki faraona. A dusze naznaczył własnym Duchem, zaś członki naszego ciała pomazał swą krwią (Meliton z Sardes, 1984, s. 354). W ten sposób zwraca uwagę na fundamentalne podstawy godności człowieka: naznaczenie przez krew, jak były naznaczone odrzwia Izraelitów w dzień wyjścia z Egiptu oraz namaszczenie Duchem Świętym.

Wydaje się, że najgłębiej ujmuje sprawę przemiany człowieczeństwa przez Ducha Świętego św. Cyryl Aleksandryjski w kategoriach wschodnich uświęcenia jako udzielonego uczestnictwa w naturze Boskiej. Pisze, że Chrystus dokonał odkupienia, ale pozostała sprawa otwarta, jaką jest wprowadzenie do udziału w tym dziele, tzn. aby ludzie stali się uczestnikami Boskiej natury Słowa. To zaś wymaga od ludzi, aby pozostawili za sobą dotychczasowe życie i wkroczyli w nowe i święte, i tak zostali przemienieni i utwierdzeni: „To zaś mogło się stać nie inaczej jak tylko przez udział w Duchu Świętym” (św. Cyryl Aleksandryjski, 1984a, s. 777), czyli dzięki Jego działaniu.

Nastąpiło więc zesłanie Ducha Świętego w czasie najbardziej odpowiednim, bo po odejściu Zbawiciela do Boga Ojca. W czasie pobytu Chrystusa pośród uczniów w ludzkim ciele był On w ich oczach dawcą wszelkiego dobra, a po wnie-

bowstąpieniu „potrzeba było, aby pozostał ze swymi czcicielami przez Ducha Świętego i przez wiarę zamieszkał w naszych sercach” (tamże, s. 778), dzięki czemu możemy z ufnością wołać „Abba, Ojciec”. Ponadto posiadając wszechpotężnego Ducha, podąża się wówczas z łatwością do wszelkiej cnoty, jest się mocnym i niezwykłym w chwilach kuszenia przez podstępного diabła i zniewag ze strony ludzi. Dalej Cyryl pisze, że tak *Stary*, jak i *Nowy Testament* świadczą o tym jednoznacznie, iż Duch Święty daje jakby nową naturę [naturę dziecka Bożego] i nowe życie nadprzyrodzone, odradza i przemienia tych, w których przebywa i zamieszkuje. Na dowód tego przytoczył dwa teksty: „Spadnie na ciebie Duch Pana i staniesz się innym człowiekiem” [Samuel do Saula]; „za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” [św. Paweł]. Tych, w których przebywa, Duch Święty przemienia w pewien sposób, tworząc z nich nowy obraz Boży otrzymany przy stworzeniu. Ta przemiana uwidacznia się nieustannie w postawie moralnej i duchowej, a więc z łatwością przekierunkowuje od rzeczy ziemskich na niebiańskie; z człowieka tchórzliwego czyni odważnego i wspaniałomyślnego, tak jak to uczynił z uczniami, którzy umocnieni przez Ducha nie dali się pokonać przesładowcom i trwali niezwyknięci w miłości Chrystusa (tamże, s. 777).

Św. Cyryl Aleksandryjski, interpretując przypowieść o krzewie winnym (tenże, 1983b), podkreśla, że jest dla nas wielkim dobrodziejstwem być latoroślami w krzewie winnym, którym jest Chrystus. W taki obrazowy sposób uczy, że jesteśmy uczestnikami Jego natury dzięki jednoczącemu działaniu Ducha Świętego; to Duch Święty daje nam udział w naturze Chrystusa. Jeśli ponadto jesteśmy świętą Bożą, której fundamentem jest Chrystus i świętym kapłaństwem przez to, że jesteśmy żywymi i duchowymi kamieniami, to dzieje się „przez Ducha Świętego”, czyli dzięki temu, że sprawia to Duch Święty. On nas jednoczy z Chrystusem, On sprawia, że jesteśmy żywymi kamieniami świątyni Chrystusa. Jeśli jesteśmy latoroślami, to dlatego, że jesteśmy odrodzeni z Niego i w Nim, w Duchu Świętym, a więc znów przez Ducha Świętego. Bycie latoroślami oznacza dla nas obowiązek przynoszenia owoców życia chrześcijańskiego.

1.7.2. W wymiarze wspólnotowym

Jak św. Cyryl Aleksandryjski podkreślił mocno znaczenie zesłania Ducha Świętego dla uświęcenia, tak też uczynił to wcześniej św. Ireneusz, który zwrócił uwagę na wspólnotową odnowę ludzi przez Ducha Świętego. W tekście umieszczonym w brewiarzu w uroczystość zesłania Ducha Świętego, św. Ireneusz (1984a), cytując słowa nakazu chrztu „Idźcie i nauczajcie...”, wprowadza je uwagę, że Chrystus Pan dał uczniom władzę odradzania ludzi w Bogu. Dalej wykazuje, że to już w *Starym Testamencie* zostało obiecanie przez proroków udzielenie Ducha

Świętego w czasach ostatecznych sługom i służebnicom, aby prorokowali. Nade wszystko Duch zstąpił na Syna Bożego, który stał się Synem Człowieczym i w ten sposób jakby się przyzwyczajał do przebywania i zamieszkiwania wśród ludzi, do spoczywania wśród tych, którzy są dziełem rąk Bożych, po to, by spełniać w nich wolę Ojca i zastarzałych w grzechu odrodzić do nowego życia w Chrystusie, czyli uświęcić. Po tym pierwszym etapie udzielenia Ducha Świętego nastąpił drugi, tj. po wniebowstąpieniu Chrystusa (Łk. Dz), w dniu Pięćdziesiątnicy zstąpił na uczniów Duch Święty. Ma On władzę nad wszystkimi narodami, czyli ma moc wprowadzić wszystkie narody do życia i dać im udział w Nowym Przymierzu. Świadectwem tego, że taki był cel zesłania Ducha Świętego, jest fakt, że apostołowie wspólnie śpiewali wszystkimi językami hymn ku chwale Boga, a Duch Boży łączył w jedno oddalone od siebie ludy i składał Ojcu w darze z obecnych w dniu Pięćdziesiątnicy przedstawicieli różnych ludów pierwociny ze wszystkich narodów.

Wiadomo, że św. Ireneusz bronił pozytywnej wartości ludzkiego ciała przeciwko gnostykom. W tym duchu pisze o uświęceniu ciała: przez obmycie w wodzie chrztu nasze ciała otrzymały dar jedności – zjednoczenia z Chrystusem, dzięki któremu staną się niezniszczalne – w przyszłości zmartwychwstaną, a dusze zjednoczył Duch Święty. Dalej pisze, że na Chrystusie Panu spoczął Duch Boga i wymienia dary Ducha Świętego: „Duch mądrości i rozumu, Duch rady i męstwa, Duch wiedzy i bojaźni Boga”. Chrystus, który otrzymał tego Ducha, udzielił Go Kościołowi, zsyłając Pocieszyciela na całą ziemię, tam właśnie, gdzie szatan spadł z nieba jak błyskawica, wedle słów Zbawiciela. Duch Święty, którego Ireneusz nazywa ożywczą rosą, jest konieczny, abyśmy nie zostali spaleni i nie stali się bezużyteczni, i jak mamy oskarżyciela, tak mieli obrońcę. Autor porównuje wreszcie człowieka do napadniętego przez zbójców, którego uratował Samarytanin. Jak on pozostawił pod opieką poszkodowanego, tak Chrystus powierzył Duchowi Świętemu swą własność – człowieka, który wpadł w ręce zbójców. Dał za niego dwa królewskie denary. Naszym zadaniem jest pomnożenie powierzonego nam denara i zwrócenie Panu pomnożonego. Na tym denarze otrzymanym od Ducha Świętego jest obraz i napis Ojca i Syna – obraz Boży (tamże).

1.8. Woda obrazem obfitości działania Ducha Świętego

Św. Ireneusz, opisując pedagogię Bożą wobec Izraela w *Starym Testamencie*, pisze, że Bóg „przygotowywał proroków, przyzwyczajając człowieka na ziemi nosić Jego Ducha i zachowywać wspólnotę z Bogiem”, a więc przygotowywał do zamieszkiwania Ducha Świętego w człowieku. Słowo Boże ofiarowało swą obecność tym, którzy Mu byli ulegli, ustanawiając prawa dotyczące życia kultycznego. Nieco dalej zacytował słowa Apokalipsy: „A głos Jego jak głos wielu wód” i wyjaśnia, że

„zaprawdę liczne są wody Ducha Bożego, ponieważ bogaty i wielki jest Ojciec” (tenże, 1984b).

Św. Augustyn (1984) komentuje fragment *Ewangelii św. Jana* o Samarytance i wodzie żywej. Samarytanka jako cudzoziemka dla Żydów reprezentowała, czy też nosiła, obraz Kościoła, który miał przybyć spośród pogan i być obcy Izraelitom. Przyszła zaczerpnąć wody. Chrystus zwraca się do niej: „O gdybyś знаła dar Boży”. A tym darem Bożym – wyjaśnia Augustyn – jest Duch Święty. Chrystus obiecuje dać jej wody, o której powiedziano: „w tobie jest źródło życia”. Jezus obiecywał przeobfity pokarm i nasycenie Duchem Świętym, lecz ona jeszcze tego nie rozumiała. Kobieta prosiła o taką wodę, która spowodowałaby to, by nie musiała więcej przychodzić, co Augustyn komentuje, że jeszcze nie rozumiała, iż chodzi o napój duchowy – o Ducha Świętego, dopiero Chrystus musiał ją wewnętrznie o tym pouczyć.

Także św. Anastazy Antiocheński ukazuje obfitość działania Ducha Świętego, uciekając się do obrazu obfitych wód. Pisząc o cierpieniach Chrystusa i wstąpieniu do swej chwały, nawiązuje do wody, o której powiedział Zbawiciel, że „płynie jak strumień z wnętrza człowieka wierzącego. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego. Duch bowiem nie był jeszcze dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (św. Anastazy Antiocheński, 1984, s. 447) chwałą na krzyżu i uwielbieniem w niebie.

Św. Cyryl Jerozolimski stawia pytanie, dlaczego Chrystus określa łaskę Ducha Świętego mianem wody. I odpowiada: dlatego że „wszystko istnieje dzięki wodzie. Woda daje życie roślinom i zwierzętom, spada z nieba zawsze w taki sam sposób, a jej skutek jest różnorodny; inny w palmach, inny w krzewach winnych, przystosowuje się do struktur tych, którzy ją przyjmują, i staje się tym, czego poszczególne rośliny potrzebują. Analogicznie Duch Święty, który jest jeden i taki sam, niepodzielny, rozdziela łaski każdemu tak, jak chce. Jeden i ten sam Duch działa w różny sposób z woli Boga i w imię Chrystusa. Tak jak schnące drzewo, jeśli otrzyma wodę wypuszcza pędy. Tak też grzesznik przynosi owoce sprawiedliwości, gdy przez pokutę staje się godny daru Ducha Świętego”. I dalej autor wylicza dary udzielane przez jednego Ducha: „Jednemu udziela daru mądrości słowa, umysł innego oświeca natchnieniem proroczym; temu daje moc wyrzucania złych duchów, tamtemu łaskę tłumaczenia Pisma. Jednego wzmacnia darem wstrzemięźliwości, innego nakłania do miłosierdzia; tego zachęca do postów i uczy wytrwania w ascezie życia, tamtego odrywa od rzeczy ziemskich; innego jeszcze przygotowuje na męczeństwo; różnorodny w różnych ludziach, zawsze jednak taki sam, jak napisano: »Wszystkim objawia się Duch dla wspólnego dobra«” (św. Cyryl Jerozolimski, 1984).

1.9. Działanie uświęcająco-oświecające Ducha Świętego

Działanie uświęcająco oświecające Ducha Świętego przedstawiło szerzej dwóch autorów. Św. Bazyli (1984b) w umieszczonym fragmencie swego dzieła we wtorek siódmego tygodnia, a więc tuż przed uroczystością Zesłania, wyjaśnia imiona Ducha Świętego, rozpoczynając od uwagi, że te przymioty napełniają duszę uniesieniem, kierują myśli ku górze, ku Niemu, który przewyższa wszystko. A to dlatego, że jest nazwany Duchem Boga, Duchem prawdy, który pochodzi od Ojca, Duchem prawości i Duchem mocy. I dodaje, że imię „Duch Święty”, to Jego własne imię.

Bazyli wskazuje, że ku Niemu zwracają się wszyscy, którzy pragną uświęcenia oraz ci, którzy żyją w cnocie, a to dlatego, że On ich ożywia swym tchnieniem i wzmacnia, aby doszli do celu, odpowiadającemu ich naturze, czyli do świętości. Bazyli ukazuje Ducha Świętego jako źródło uświęcenia i światło dla umysłu, gdyż każdej istocie rozumnej udziela niejako ze swej jasności i tak pomaga dojść do prawdy.

Działanie Ducha Świętego autor wyjaśnia przez analogię do słońca. Jak promień słońca, tak „Duch Święty jest obecny w każdym, kto jest zdolny Go przyjąć, tak jakby tylko o niego samego chodziło, a pozostając niezmienny, każdemu daje łaskę jemu potrzebną. Wszystkim też, którym się udziela, daje się w pełni, na ile tylko pozwala im ich ograniczona natura. On pozostaje nieograniczony. On kieruje serca ku górze, prowadzi słabych za rękę, a postępujących naprzód doskonali. On oświeca tych, którzy są czystszy od wszelkiej skazy, a przebywając z nimi, czyni ich ludźmi duchowymi” (tamże).

Dalej Bazyli uczy, że osoby przeniknięte światłem Ducha Świętego mają to do siebie, że nie zamykają w sobie tego światła, ale nim promieniują na innych, podobnie jak to dzieje się z kryształem czy soczewką: „Ciała przejrzyste i nieskażone jaśnieją w zetknięciu z promieniem światła i same jarzą się blaskiem i innym tego blasku z siebie udzielają. Podobnie też dusze, noszące w sobie Ducha, są przez Niego oświecone, stają się uduchowione i łaską oświecają innych” (tamże). To daje duszy możliwość prorokowania, zrozumienia rzeczy ukrytych, uczestniczenia w życiu niebiańskim, bycia jak Bóg.

Podobnie po analogię oświecającego słońca sięga św. Cyryl Jerozolimski (1984). Opisuje działanie Ducha w duszy człowieka jako Pocieszyciela, Opiekuna, Uzdrawiciela, ale także jako Oświeciciela wnętrza ludzkiego, dzięki któremu człowiek widzi to, czego dotychczas nie wiedział, podobnie jak w przypadku słońca, które oświetlając ciemności, umożliwia widzenie rzeczy dotąd ukrytych.

Powróćmy do św. Bazylego. Uczy on (św. Bazyli, 1984b, s. 766), że, owszem, Duch Święty jest ze swej natury niedosiężny, a mimo to daje się pojąć dzięki swej dobroci. Z jednej strony napełnia wszystko swą mocą [stwórczą], ale z drugiej strony udziela się tylko tym, którzy są tego godni, a ponadto udziela się nie jednako-

wo, ale stosownie do wielkości ich wiary. W swej istocie jest prosty, ale różnoraki w mocy, całą istotą pomaga każdemu, a zarazem całą istotą jest wszędzie obecny. Rozdaje każdemu, nie doznając przy tym żadnego uszczerbku; każdemu się udziela, a mimo to pozostaje nienaruszony, niepodzielony. Działa tak, jak działa promień słońca, który każdemu udziela swego blasku i każdy nim się cieszy, jak gdyby do niego tylko należał, a przecież oświeca równocześnie ziemię i morze, i całą przestrzeń wypełnia.

Omawiany autor (tenże, 1982) wychodzi od Pawłowego rozróżnienia człowieka cielesnego i duchowego. Pisze, że człowiek uduchowiony to taki, który już nie żyje według ciała, lecz którego prowadzi Duch Boży; taki, który jest nazywany Synem Bożym od chwili chrztu i jest podobny do obrazu Syna Bożego; w nim – zdrowym, w duszy oczyszczonej – Duch Święty działa tak, jak w zdrowym oku działa moc widzenia. Podobnie jak w duszy człowieka jest słowo wewnętrzne – myśl, idea, którego usta nie wypowiadają na zewnątrz, tak też jest obecny Duch Święty wewnątrz duszy i wspiera ducha w jego wnętrzu i woła „Abba, Ojciec”, a więc inspiruje go do wewnętrznej modlitwy. Ale człowiek wypowiada też słowa na zewnątrz i tak też działa Duch Święty, kiedy przemawia zamiast nas, w naszej obronie, stosownie do tego, co jest napisane: „Nie będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was”.

1.10. Duch Święty a chrzest

1.10.1. Namaszczenie przez chrzest a namaszczenie Chrystusa

W brewiarzu umieszczono dużą ilość tekstów z homilii czy katechez wygłoszonych w czasie chrztu św. Jest to zrozumiałe, gdyż Ojcowie Kościoła najobszerniej wypowiadali się o działaniu Ducha Świętego z okazji udzielania tego sakramentu. I tak Autor Katechez Jerozolimskich wykazuje, że „nasz chrzest nie tylko uwalnia od grzechów i daje nam Ducha Świętego, ale jest także obrazem męki Chrystusa” (Autor Katechez Jerozolimskich, 1984a) i snuje analogię pomiędzy trzykrotnym zanurzeniem w wodzie a trzydniowym przebywaniem ciała Jezusa w grobie. O ile w wyżej wspomnianej katechezie autor mówił o chrzcie jako zanurzeniu w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, o tyle w następnej katechezie ukazuje go jako namaszczenie Duchem Świętym na wzór namaszczenia Chrystusa. Przez chrzest wierni stają się uczestnikami Chrystusa – Pomazańca Bożego – i słusznie sami nazywają się Chrystusami – pomazańcami. Ochrczeni przyjęli znamię Ducha Świętego i tak stali się własnością Chrystusa. Spełniło się to przez chrzest, który jest obrazem niosącym w sobie rzeczywistość Bożą, bo też rzeczywiście stali się na obraz Chrystusa. Chrystus zaś został obmyty w wodach Jordanu i „wyszedł z nich, udzieliwszy im wonności promieniającego zeń bóstwa; potem zaś zstąpił na Niego

substancjalnie Duch Święty i podobny spoczął na podobnym” (tenże, 1984b). I dalej kontynuuje opis analogii pomiędzy namaszczeniem Chrystusa a namaszczeniem ochrzczonego. Chrystus nie został namaszczony olejem materialnym, ale Bóg Ojciec namaścił Go Duchem Świętym, ustanawiając Go Zbawicielem świata, jak to stwierdził św. Piotr: „Jezus z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym”. To o Nim śpiewał Dawid: „Twój Bóg, namaścił Ciebie olejem radości hojniej niż Twych towarzyszy”. Tym duchowym olejem radości był Duch Święty, który dlatego tak został nazwany, gdyż jest twórcą duchowego wesela. Natomiast ochrzczeni zostali namaszczeni olejem materialnym na znak, że stali się uczestnikami i towarzyszami Namaszczonego – Chrystusa. Olej pobłogosławiony używany przy chrzcie nie jest zwykłym olejem, ale świętym, jest darem Chrystusa i Ducha Świętego: „Olej ten stał się skuteczny dzięki obecności Bóstwa. Ciało i twoje zmysły zostają symbolicznie namaszczone olejem. A gdy się nim namaszcza widzialne ciało, dusza zostaje uświęcona świętym i ożywczym Duchem Świętym” (tamże).

1.10.2. Chrzest jako przejście ze śmierci do życia

Dla św. Bazylego obrzęd chrztu jest obrazem śmierci i życia; przejścia ze śmierci do życia. Śmierć wyobrażona jest przez zanurzenie w wodę, a życie udzielone jest przez Ducha, którego daje zadatek. To z tego względu połączona jest woda i Duch. Służby bowiem realizacji celu chrztu, w którym ma być zniszczone grzeszne ciało, aby później nie przynosiło śmierci, i ma być udzielone życie Ducha, przynoszące jako owoc uświęcenie. Woda jest wyobrażeniem śmierci, kiedy to zamyka się jak grób nad otrzymującym chrzest przez zanurzenie. Natomiast ożywiająca moc Ducha odradza ze śmierci grzechu i przywraca do życia, które było udzielone na początku pierwszym ludziom: „Na tym więc polega powtórne narodzenie z wody i z Ducha; umiera się przez wodę [trzykrotne zanurzenie nawiązujące do przebywania umarłego ciała Jezusa w grobie, a przez to i do Jego zmartwychwstania], życie natomiast nasze jest dziełem Ducha” (św. Bazyl, 1984c, s. 601). Łaska odrodzenia nie pochodzi od samej wody, lecz od obecności Ducha. Bo „woda chrzcielna nie jest obmyciem brudu ciała, lecz prośbą o dobre sumienie skierowane do Boga” (tamże).

Dalej autor wylicza dary, jakimi obdarowuje nas Duch Święty. I tak „daje nam powrót do raju, otwiera nam bramy niebios [zamknięte przez grzech], czyni nas na nowo przybranymi dziećmi Bożymi [po raz pierwszy byliśmy przed grzechem pierwotnym]. Dzięki Niemu możemy z ufnością nazywać Boga naszym Ojcem”. On też daje nam udział w łasce Chrystusa [w łasce odkupienia wysłużonej przez Chrystusa] i sprawia, że stajemy się synami światłości [przystając być synami ciemności po uwolnieniu z niewoli szatana]. On również jest zadatkiem przyszłej chwały. Słowem, „w Nim otrzymujemy wszystkie dobra tego wieku i wieku przy-

szłego i możemy już oglądać, jak w zwierciadle, to wszystko, co nam jest obiecanie i czego przez wiarę oczekujemy. A jeśli tak wielkie są zadatki, to czymże będzie ich pełnia? A jeśli tak wielkie są początki, to czyż nie przeogromne będzie ich dopełnienie?” (tamże). Widzimy, że Bazyli ukazuje te dary nie tylko w perspektywie doczesnej, ale w perspektywie eschatologicznej.

1.10.3. Chrzest jako nowe narodzenie

Kiedy czyta się naukę Lutra o chrzcie jako jedynie o zewnętrznym usprawiedliwieniu człowieka, o niepoczytywaniu mu grzechu, a pozostającym w stanie grzechu, to można docenić naukę Ojców Kościoła o wewnętrznym odrodzeniu przez chrzest, którą potwierdził Sobór Trydencki. I tak Dydym Aleksandryjski w dziele *O Trójcy Świętej* pisze, czego dokonuje Duch Święty w sakramencie chrztu, ale zaznacza w tym samym zdaniu, że dokonuje tego wraz Ojcem i Synem jako jedyny Bóg. Zatem pisze, że w chrzcie „odradza nas i przywraca nam pierwotne piękno, które zostało zepszczone. Napęlnia nas swoją łaską do tego stopnia, że nie możemy już pragnąć rzeczy, których pragnąć nie należy, wyzwala nas z grzechu i śmierci i czyni ludźmi uduchowionymi tych, którzy powstałi z prochu ziemi; czyni ich uczestnikami chwały Bożej, synami i dziedzicami Boga i Ojca, na wzór obrazu Jego Syna, współdziedzicami i braćmi Chrystusa, razem z Nim przeznaczonymi do chwały, razem z Nim mają objąć królowanie. W zamian za ziemię daje im niebo i otwarty dostęp do raju. Czyni ich godniejszymi od aniołów i przez moc Bożą gasi wodami chrztu wiekuiste płomienie piekieł” (Dydym Aleksandryjski, 1984, s. 689).

Dydym pisze także, że dwojakie jest poczęcie człowieka; jedno z ludzkiego ciała, drugie z Ducha Świętego. Wykazuje to tekstami z *Ewangelii św. Jana*: poczęcie dało moc, by stać się dziećmi Bożymi; rozmowa Jezusa z Nikodemem (J 3). Ci, którzy uwierzyli w Chrystusa, otrzymali moc stania się synami Boga, a tą mocą jest Duch Święty. Zostali zrodzeni przez uczestnictwo w naturze Chrystusa, czego dowodem są słowa Jezusa w *Ewangelii św. Jana*: narodzić się z wody i Ducha Świętego. Gdy ciało wynurza się z sadzawki, rodzi się ono niejako wi-
dzialnie, a usługują przy tym kapłani. Temu odpowiada duchowe działanie Ducha Świętego, który chrzci swą mocą i odradza ciało i duszę, czego nikt nie może zobaczyć, a usługują przy tym aniołowie. Wynika to znów ze słów Jana Chrzciciela [z wody i Ducha Świętego] oraz ze słów „On będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem”. Człowiek jest glinianym naczyniem – ciałem stworzonym z gliny, dlatego obmywane jest najpierw wodą, a następnie umacniane i udoskonalane, doprowadzone do końca ogniem trawiącym, którym jest sam Bóg. To Duch Święty odnawia i doprowadza do doskonałości. Paradoksalnie autor stwierdza, że ten duchowy ogień może nawodnić, a duchowa woda może przetopić (por. tamże, s. 690).

Św. Leon Wielki, wielki obrońca człowieczeństwa i bóstwa Chrystusa, zjednoczonego w jednej Osobie Syna Bożego pisze, że Syn Boży mógł ukazać się ludziom w postaci tylko podobnej do ludzkiej, aby pouczyć i przynieść usprawiedliwienie, jak to ukazywał się patriarchom i prorokom. Gdyby jednak nie przyjął natury ludzkiej wolnej od grzechu jako posiadający naturę Boską, wówczas nie dokonałby odkupienia, i nie moglibyśmy korzystać z pełnego chwały zwycięstwa przez sakrament pojednania – chrzest. „Dzięki temu cudownemu uczestnictwu Chrystusa w ludzkiej naturze zajaśniał nam sakrament odrodzenia, albowiem ten sam Duch, za którego przyczyną Chrystus został poczęty i zrodzony, jest u początków naszego ponownego narodzenia się, tym razem narodzenia się z Ducha” (św. Leon Wielki, 1982a, s. 293). Ten sakrament był ustanowiony przed początkiem czasu, ponieważ Duch Święty nie zstąpił jeszcze na Dziewicę i jeszcze nie osłoniła Ją moc Najwyższego.

2. WYPowiedzi o charakterze ascetycznym

2.1. Duch Święty a życie duchowe człowieka

Teologia uczy, że Duch Święty jest dawcą cnót teologalnych, jakimi są wiara, nadzieja i miłość. Specjalną uwagę wierze poświęca św. Leon Wielki, który uczy w kazaniu, że przez wniebowstąpienie Chrystus przestał być widzialny, a przez to istotna stała się wiara w rzeczywistość niewidzialną, w Jego obecność w sakramentach. Ta wiara apostołów, a potem także chrześcijan została spotęgowana przez wniebowstąpienie Chrystusa i w sposób szczególny umocniona darem Ducha Świętego. Stała się tak silna, że „nie zdołały jej przerazić kajdany, więzienia, wygnania, głód, ogień, wydanie na pożarcie dzikim zwierzętom ani żadne inne wymyślne katusze zadawane przez okrutnych prześladowców. Bronili jej po całym świecie aż do rozlewu krwi nie tylko mężczyźni, lecz i kobiety, młodzieńcy i delikatne dziewice. Ta wiara wypędzała złe duchy, wyzwalała z chorób, wskrzeszała umarłych” (tenże, 1984b, s. 738).

W brewiarzu przytoczono fragment KK 12, w którym zawarta jest nauka soborowa o charyzmatkach (Sobór Watykański II, 1984c). Nie można jednak przeoczyć wskazania tam na ważną rolę Ducha prawdy w życiu Kościoła, jaką jest pobudzanie i podtrzymywanie zmysłu wiary całego Ludu Bożego, który pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego niezachwianie trwa w wierze, wnika w nią głębiej i „w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu” (KK 12). Dalej Sobór uczy, że Duch Święty uświęca przez sakramenty i posługi, prowadzi Lud Boży, przyozdabia cnotami (teologalnymi i kardynalnymi), a także udziela każdemu wedle swej woli darów (zwykłych i niezwykłych), rozdziela pomiędzy wiernych specjalne łaski, czyniąc ich zdolnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub zadań, których celem

jest odnowa i dalsza skuteczna rozbudowa Kościoła, zgodnie ze słowami: „Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra” (1 Kor 12,7).

Wilhelm, opat klasztoru św. Teodoryka (1982, s. 243), pisząc o kontemplacji Boga, stwierdza, że możemy Boga miłować, jeśli będziemy mieli w sobie Bożą miłość, jak to pisze Apostoł, że Bóg pierwszy nas umiłował – tych, którzy Boga miłują. Miłujemy zatem Boga tym uczuciem miłości, które Bóg zaszczerpił. A Boża miłość to sama dobroć Boża i najwyższe dobro, to dobroć Boga – Duch Święty pochodzący od Ojca i Syna. Wilhelm ukazuje Ducha

Świętego jako Miłość i Dobroć pochodzącą od Ojca i Syna. Ten Duch – Miłość i Dobroć od początku unosił się nad niestałymi umysłami synów ludzkich, udzielając się wszystkim i wszystko pociągając do siebie, swoim tchnieniem dając natchnienie, uchylając, co jest szkodliwe, a udzielając tego, co jest pożyteczne, łącząc Boga z nami, a nas z Bogiem jednocząc.

Św. Klemens Rzymski, nawołując do pokuty i nawrócenia, przywołuje przykłady ze *Starego Testamentu* i pisze, że o pokucie mówili słudzy Bożej łaski, którzy byli natchnieni przez Ducha Świętego. A zatem rozumiał Ducha Świętego jako tego, który inspirował proroków – sługi Boże, by nawoływali do pokuty. Dalej nawołuje do pokory, wyrzeczenia się próżności, pychy, zapamiętania i gniewu i motywuje takie poglądy tym, że to Duch Święty uczy, by mędrzec nie szczyił się swą mądrością, siłacz nie chełpił się swą siłą, a bogaty nie przechwalał się swym bogactwem, lecz kto się chlubi, winien się chlubić w Panu, szukając Go i postępując według Jego prawa i sprawiedliwości (por. św. Klemens I, 1984, s. 45). Uzupełnieniem tej myśli może być uwaga św. Bazylego, który w homilii o pokorze mówi, że Bóg swoją mądrość, którą przeznaczył dla naszej chwały, objawia przez Ducha Świętego (por. św. Bazyli, 1984a, s. 180). Zaś w traktacie *O Duchu Świętym* Bazyl pisze, że Bóg chce nas przysposobić do życia mającego źródło w zmartwychwstaniu, a więc do życia wiecznego. W tym celu poucza nas, jak mamy żyć zgodnie z *Ewangelią*: „poleca nam, abyśmy unikali gniewu, znosili ludzi złych, abyśmy byli czysti od pożądliwości i wolni od chciwości. W ten sposób mamy z wolnego wyboru zachowywać to wszystko, co będzie dla nas całkiem naturalne w życiu przyszłym” (tenże, 1984c, s. 601).

Św. Cyryl Aleksandryjski uczy, że mamy nie zasmucać Ducha Świętego, a nie zasmucamy, kiedy zachowujemy przykazania Boże, odnawiamy wiarę i miłość ku Niemu. Zachowujemy zaś życie, kiedy trwamy wszczepieni w Pana, zachowujemy Jego przykazania, staramy się zachować udzieloną nam szlachetność. Słowem, gdy czynimy wszystko, aby w niczym nie zasmucić zamieszkującego w nas Ducha Świętego, przez którego – jak wiemy – Bóg w nas mieszka. To, czy trwamy w Chrystusie, a On w nas, pokazujemy dzięki Duchowi Świętemu (por. św. Cyryl Aleksandryjski, 1984b). Stan ducha powinien człowiek wyrażać w postępowaniu;

postępowanie winno być zgodne z tym, kim człowiek jest. Podobnie apeluje św. Leon Wielki (1982b, s. 360). Uznawając, że przez chrzest stajemy się przybytkiem Ducha Świętego i dlatego nie wolno Go wypędzać ze swego serca przez niegodne życie; apeluje: nie oddawaj się ponownie w niewolę szatana, bo twoją ceną jest Krew Chrystusa!

2.2. Duch Święty a modlitwa

Z nauki *Pisma Świętego*, z życia Jezusa Chrystusa, z nauczania św. Pawła i z całej tradycji Kościoła, ujętej syntetycznie w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, jednoznacznie wynika, że Duch Święty jest inspiratorem modlitwy, wewnętrznym Przewodnikiem dobrej modlitwy (por. Warzeszak, 2009, s. 274-279). W brewiarzu umieszczono teksty trzech autorów, które są bardzo reprezentatywne dla nauki Ojców Kościoła o tej podstawowej formie życia duchowego. I tak św. Jan Chryzostom wyróżnia modlitwę polegającą na słowach i modlitwę polegającą na „pragnieniu zwróconym ku Bogu, niewysłowionym przywiązaniu do Niego”. Ta druga nie pochodzi od człowieka, ale stanowi dar Bożej łaski. Dla poparcia tego cytuje słowa św. Pawła: „Gdy nie umiemy się modlić tak jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami”, a więc przypisuje tę modlitwę Duchowi Świętemu. I dalej tak ją charakteryzuje: „jeśli Pan udzieli komuś daru takiej modlitwy, ten posiada nieprzebrane bogactwo i pokarm niebieski nasycający duszę. A kto skosztuje tego pokarmu, ten zapłonie wiecznym pragnieniem posiadania Boga, jak najgorętszym ogniem, który będzie trawił jego ducha” (św. Jan Chryzostom, 1984c, s. 59).

Św. Cyprian, którego kilka tekstów o modlitwie *Ojcze nasz* umieszczono w brewiarzu, wskazuje, że wyższość tej modlitwy pochodzi stąd, że to Chrystus nauczył jej modlitwy. Zanim to uczynił, zapewnił, że prawdziwi czciciele będą Go wielbić w duchu i prawdzie: „To, co przedtem obiecał, teraz wypełnił, bo to właśnie myśmy otrzymali z Jego świętości Ducha oraz prawdę, abyśmy również według Jego pouczenia mogli prawdziwie i duchowo wielbić Boga” (św. Cyprian, 1984, s. 88). Nie może zaś być modlitwy bardziej duchowej od tej, której nauczył nas Chrystus. To On zesłał na nas Ducha Świętego. Stąd nie ma modlitwy bardziej autentycznej od tej, która wyszła z ust Syna Bożego. On jest Prawdą, a modlić się inaczej, niż nauczył nas Chrystus, byłoby nie tylko ignorancją, ale i grzechem, zgodnie z tym, co sam powiedział: „uchyliliście przykazanie Boże, a trzymacie się ludzkiej tradycji”.

Tertulian, odnosząc się do słów *Ewangelii* o prawdziwym czcicielach, którzy będą oddawali cześć Bogu w Duchu i prawdzie, pisze, że to wyznawcy Chrystusa modlą się w Duchu i duchem składają w ofierze modlitwę, żertwę miłą i należną Bogu, taką, jakiej On szukał i jaką dla siebie przewidział. Modlącym się w Duchu i prawdzie Bóg niczego nie odmówi, skoro sam się domaga takiej modlitwy: „Tę wła-

śnie modlitwę płynącą z głębi serca, karmioną wiarą, pielęgnowaną prawdą, dopełnioną niewinnością, uszlachetnioną czystością, ukoronowaną braterską miłością, modlitwę, która wszystko może nam uprosić u Boga, winniśmy wśród psalmów i hymnów zanosić u Bożego ołtarza wraz z orszakiem dobrych czynów” (Tertulian, 1984, s. 199). Duch Święty jest zatem gwarantem skuteczności modlitwy.

2.3. Eschatologiczny charakter działania Ducha Świętego

Na eschatologiczny charakter działania trzeciej Osoby Boskiej najwyraźniej wskazywał św. Cyryl Aleksandryjski oraz trzy umieszczone teksty soborowe. Otóż św. Cyryl Aleksandryjski, komentując słowa św. Pawła o przemianie ludzi cielesnych w duchowych, pisze, że „ci, którzy mają zadatek Ducha i nadzieję zmartwychwstania, uważają za rzecz już obecną to, czego oczekują, mówiąc, że odtąd już nie znają nikogo wedle ciała, gdyż wszyscy jesteśmy duchowi i dalecy od wszelkiego zepsucia cielesnego” (św. Cyryl Aleksandryjski, 1984d, s. 683). To dzięki Chrystusowemu dziełu odkupienia i przyjęciu przez chrzest zadatku Ducha zmienił się stan chrześcijan; stali się duchowi, ale też rozpoczął się dla nich czas eschatologiczny; posiadają zadatek Ducha dający nadzieję zmartwychwstania.

Gdy chodzi o teksty soborowe, to trzeba najpierw wspomnieć punkt 4 KK (po. Sobór Watykański 1984c), który teologowie nazywają sumą pneumatologiczną, jako że syntetycznie ujmuje całość działania Ducha Świętego w Kościele. Jako istotny element tej nauki teologowie wskazują na docenienie dnia Pięćdziesiątnicy – zesłania Ducha Świętego – dla dziejów Kościoła. Duch Święty został zesłany, „aby ustawicznie uświęcał Kościół i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca” (por. Ef 2,18). W tym też tekście został zaznaczony charakter eschatologiczny działania Ducha Świętego – co jest zrozumiałe, jako że Kościół jest taki ze swej natury – który jest widoczny w sformułowaniu, że jest On „Duchem życia, czyli źródłem wody tryskającej na życie wieczne” (por. J 4,14; 7,38), „przez Niego Ojciec ożywia ludzi umarłych na skutek grzechu, zanim wskrzesi ich śmiertelne ciała” (por. Rz 8,10). Tenże Duch „mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i prowadzi do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem. Albowiem Duch i Oblubienica mówią do Pana Jezusa: »Przyjdź!« (por. Ap 22,17)”.

W I tomie brewiarza umieszczono także fragment siódmego rozdziału *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w którym Sobór skupia się na eschatologicznym jego wymiarze. Chrystus „powstawszy z martwych, zesłał na uczniów swego Ducha Ożywiciela i przez Niego ustanowił swoje Ciało, którym jest Kościół jako powszechny sakrament zbawienia”. I dalej uczy, że „obiecane odnowienie, którego oczekujemy, już się rozpoczęło w Chrystusie, postępuje dalej w zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele, w którym przez wiarę zyskujemy pouczenie o sensie

naszego życia doczesnego i pracując nad naszym zbawieniem” (tenże, 1982, s. 199).

Bardziej szczegółowo o tym eschatologicznym działaniu Ducha Świętego w obecnej rzeczywistości mówi umieszczony fragment KDK 37-38, w którym Sobór uczy, że „człowiek odkupiony przez Chrystusa i uczyniony w Duchu Świętym nowym stworzeniem może i powinien miłować rzeczy same jako stworzone przez Boga” (tenże, 1984a). Chrystus, który odkupił człowieka, który ma władzę na niebie i na ziemi, działa w sercach ludzkich mocą Ducha Świętego niejako w dwojaki sposób: budzi pragnienie przyszłego wieku, a więc ukierunkowuje człowieka eschatologicznie, a równocześnie ożywia, oczyszcza i umacnia szlachetne pragnienia, by uczynić życie tu na ziemi bardziej ludzkim. I dalej Sobór tak to uszczegółowia: Duch Święty powołuje jednych do tego, żeby kierowali i podtrzymywali w ludziach pragnienie nieba; innych wzywa do tego, by poświęcili się ziemskiej służbie ludziom, przygotowując w ten sposób tworzywo królestwa niebieskiego. Duch jako ten, który rozsiewa miłość w ludzkich sercach, wyzwala ludzi z miłości własnej i uczy miłości ofiarnej, poświęcającej się sprawie życia ludzkiego i przygotowania eschatologicznego ludzkości, kiedy to stanie się ofiarą Bogu miłą. Można powiedzieć, że to Duch Święty sprawia, iż wieczność jest już obecna w rzeczywistości ziemskiej, jest bliska, a zarazem jest oczekiwana (por. Smentek, 2021).

PODSUMOWANIE

Jeżeli można użyć obrazowego porównania, to komisja dokonująca wyboru tekstów patrystycznych do brewiarza zebrała kwiat wypowiedzi m.in. pneumatologicznych, bardzo reprezentatywnych, zaś ich opracowanie w jednym artykule pozwoliło z nich ułożyć bardzo ładny bukiet czy wieniec, który można z pewnością podziwiać. Kiedy Sobór Watykański II zaleca teologom powrót do źródeł biblijnych, ale także patrystycznych, to wskazuje, jak ważne są te teksty; ukazują bowiem ciągłość nauki i wiary, uzasadniają stosowanie w dzisiejszych czasach terminologii wypracowywanej już w starożytności chrześcijańskiej, pozwalają na używanie obrazów ilustrujących działanie Ducha Świętego w społeczności Kościoła oraz w indywidualnych wiernych. Zapewne przedstawiony obraz pneumatologii patrystycznej nie jest wyczerpujący i kompletny – można by tu wymienić niektóre braki – ale są w nim obecne podstawowe tematy, jak bóstwo Ducha Świętego i Jego odrębna osobowość, współdziałanie Ducha Świętego z Chrystusem, Jego jednoczące działanie w Kościele przez Eucharystię i chrzest św., budowanie godności nadprzyrodzonej człowieka jako dziecka Bożego i Jego świątyni, obdarowywanie wiarą, miłością oraz innymi cnotami, duchem modlitwy, prowadzenie człowieka do świętości i doprowadzanie do szczęśliwości wiecznej.

Bibliografia podstawowa:

- Św. Ambroży (1982). Komentarz do Ewangelii św. Łukasza, księga 2, rozdz. 19, 22-23. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom. I (s. 320-321). Poznań: Pallottinum.
- Św. Asteriusz, biskup Amazji (1984). Homilia 13. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 101-102). Poznań: Pallottinum.
- Św. Anastazy Antiocheński (1984). Kazanie 4, 1-2. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 446-447). Poznań: Pallottinum.
- Św. Augustyn (1984). Komentarz do Ewangelii św. Jana, traktat 15, 10-12; 16-17. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 171-173). Poznań: Pallottinum.
- Autor Afrykański z VI w. (1984). Kazanie 8, 1-3. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 789-790). Poznań: Pallottinum.
- Autor Katechez jerozolimskich (1984a). Katecheza 20, Mystagogiczna, 2, 4-6. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 469-470). Poznań: Pallottinum.
- Autor Katechez jerozolimskich (1984b). Katecheza 21, Mystagogiczna, 3, 1-3. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 479-480). Poznań: Pallottinum.
- Św. Bazyli (1982). O Duchu Świętym, rozdz. 26, 61. 64. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 443-445). Poznań: Pallottinum.
- Św. Bazyli (1984a). Homilia 20, O pokorze, 3. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom. II (s. 179-180). Poznań: Pallottinum.
- Św. Bazyli (1984b). O Duchu Świętym, rozdz. 9, 22-23. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 766-767). Poznań: Pallottinum.
- Św. Bazyli (1984c). O Duchu Świętym, rozdz. 15, 35-36. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 600-601). Poznań: Pallottinum.
- Beda Czcigodny (1984). Komentarz do Pierwszego Listu Św. Piotra, rozdz. 2. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 555-557). Poznań: Pallottinum.
- Św. Cyprian (1984) Traktat o modlitwie Pańskiej, rozdz. 1-3. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 87-89). Poznań: Pallottinum.
- Św. Cyryl Aleksandryjski (1982). Komentarz do Ewangelii św. Jana, księga 5, rozdz.2. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 531-532). Poznań: Pallottinum.
- Św. Cyryl Aleksandryjski (1984a). Komentarz do Ewangelii św. Jana, księga 10. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 777-778). Poznań: Pallottinum.

- Św. Cyryl Aleksandryjski (1984b). Komentarz do Ewangelii św. Jana, księga 10,2. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 652-654). Poznań: Pallottinum.
- Św. Cyryl Aleksandryjski (1984c). Komentarz do Ewangelii św. Jana, księga 11,11. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 694-696). Poznań: Pallottinum.
- Św. Cyryl Aleksandryjski (1984d). Komentarz do Drugiego Listu do Koryntian, rozdz. 5, 5-6, 2. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 682-684). Poznań: Pallottinum.
- Św. Cyryl Jerozolimski (1984). Katecheza 16. o Duchu Świętym 1, 11-12; 16. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 760-761). Poznań: Pallottinum.
- Dydym Aleksandryjski (1984). O Trójcy Świętej, księga 2, 12. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 689-690). Poznań: Pallottinum.
- Euzebiusz (1982). Komentarz do proroctwa Izajasza, rozdz. 40. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 185-186). Poznań: Pallottinum.
- Św. Fulgencjusz (1984a). , Do Monima, księga 2. 11-12. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 515-516). Poznań: Pallottinum.
- Św. Fulgencjusz (1984b) O wierze do Piotra, rozdz. 22, 62. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 305-306). Poznań: Pallottinum.
- Św. Gaudencjusz (1984). Traktat 2. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 528-529). Poznań: Pallottinum.
- Św. Grzegorz z Nazjanu (1982). Kazanie 39, In sancta Lumina, 14-16; 20. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom. I (s. 556-558). Poznań: Pallottinum.
- Św. Hilary (1984). O Trójcy Świętej, księga 2, 1, 33.35. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 783-784). Poznań: Pallottinum.
- Św. Hipolit (1982a). Traktat przeciw błędom Noeta, rozdz. 9-12. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tłom I (s. 334-335). Poznań: Pallottinum.
- Św. Hipolit (1982b). Kazanie na Objawienie Pańskie, nr 2. 6-8. 10. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 517-518). Poznań: Pallottinum.
- Św. Ireneusz (1982). Traktat przeciw herezjom, księga 4, rozdz. 20, 4-5. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 255-256). Poznań: Pallottinum.
- Św. Ireneusz (1984a). Traktat przeciw herezjom, księga 3, rozdz. 17, 1-3. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 802-803). Poznań: Pallottinum.

- Św. Ireneusz (1984b) Traktat przeciw herezjom, księga 4, rozdz. 14. 2-3; 15, 1. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 143-144). Poznań: Pallottinum.
- Bł. Izaak (1982). Kazanie 51. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 225-227). Poznań: Pallottinum.
- Bł. Izaak (1984). Kazanie 42. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 670-671). Poznań: Pallottinum.
- Św. Jan Chryzostom (1984a). Katecheza 3, 13-19. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 366-367). Poznań: Pallottinum.
- Św. Jan Chryzostom (1984b). Katecheza 3, 24-27. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom. II (s. 130-131). Poznań: Pallottinum.
- Św. Jan Chryzostom (1984c). Homilia 6, O modlitwie. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, Tom II (s. 58-60). Poznań: Pallottinum.
- Św. Jan od Krzyża (1982). Droga na górę Karmel, księga II, rozdz. 22. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 193-194). Poznań: Pallottinum.
- Św. Justyn (1984a). Pierwsza apologia chrześcijan, rozdz. 61. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 568-569). Poznań: Pallottinum.
- Św. Justyn (1984b). Pierwsza apologia chrześcijan, rozdz. 66-67. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 548-549). Poznań: Pallottinum.
- Św. Karol Boromeusz (1982). List pasterski, Akta Kościoła Mediolańskiego. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 144-145). Poznań: Pallottinum.
- Św. Klemens I (1984). List do Koryntian, rozdz. 7, 4-8, 3; 8, 5-9, 1; 13, 1-4; 19, 2. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 44-46). Poznań: Pallottinum.
- Św. Leon Wielki (1982a). List 31, 2-3. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 292-293). Poznań: Pallottinum.
- Św. Leon Wielki (1982b) Kazanie I o Narodzeniu Pańskim, 1-3. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom. I (s. 360-361). Poznań: Pallottinum.
- Św. Leon Wielki (1982c). Kazanie 6 na Boże Narodzenie Pańskie, 2-3. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 416-417). Poznań: Pallottinum.
- Św. Leon Wielki (1984a). Kazanie 12 o Męce, 3, 6-7. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, Tom II (s. 521-522). Poznań: Pallottinum.
- Św. Leon Wielki (1984b). Kazanie 2 o Wniebowstąpieniu 1-4. W: *Brewiarz. Liturgia go-*

- dzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 737-738). Poznań: Pallottinum.
- Św. Maksym, biskup Turynu (1984). Kazanie 53, 1-2. 4. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom. II (s. 640-641). Poznań: Pallottinum.
- Meliton z Sardes (1984). Homilia paschalna, nr 65-71. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 354-355). Poznań: Pallottinum.
- Św. Piotr Chryzolog (1984). Kazanie 108. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 607-608). Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II (1982a). Konstytucja dogmatyczna o Kościele, nr 48. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 199-200). Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II (1982b). Konstytucja o Objawieniu Bożym, 3-4. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom. I (s. 261-262). Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II (1984a). Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, nr 37-38. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 265-266). Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II (1984b). Konstytucja o liturgii, nr 5-6. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 540-541). Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II (1984c). Konstytucja dogmatyczna o Kościele, nr 4.12. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 772-773). Poznań: Pallottinum.
- Sobór Watykański II (1984d). Konstytucja dogmatyczna o Kościele, nr 9. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 298-300). Poznań: Pallottinum.
- Św. Teofil z Antiochii (1984). Do Autolika, Księga 1, 2.7. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 192-193). Poznań: Pallottinum.
- Tertulian (1984). Traktat o modlitwie, rozdz. 28-29. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom II (s. 199-200). Poznań: Pallottinum.
- Wilhelm, opat klasztoru św. Teodoryka (1982). Traktat o kontemplacji Boga, nr 9-11. W: *Brewiarz. Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. Tom I (s. 241-243). Poznań: Pallottinum.

Bibliografia pomocnicza:

- Częsz B. (1998). *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*. Gniezno: Wydawnictwo Gaudentinum.
- Częsz B. (2007). Duch Święty w nauczaniu Kościoła. W: T. Siuda (red.), *Pneuma hagion. W dwudziestolecie encykliki Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata* (s. 103-114). Poznań: Wydawnictwo UAM.

- Miażek J. (1983)., Czytania patrystyczne i hagiograficzne. „Ateneum Kapłańskie” 75, s. 61-69.
- Nadolski B. (1991). *Liturgika*. Tom II, *Liturgia i czas*. Poznań: Pallottinum.
- Naumowicz J. (1999). *Wprowadzenie do traktatu O Duchu Świętym św. Bazylego*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Smentek I. (2021). *Wieczność bliska i oczekiwana*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Starowieyski M. (1980). Czytania patrystyczne w „liturgii godzin”. „Studia Theologica Varsaviensia” 18, nr 2, s. 241-251.
- Warzeszak J. (2009). *Pneumatologia współczesna*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

PNEUMATOLOGY OF THE BREVIARY READINGS FOR ADVENT, CHRISTMAS, LENT AND EASTER

SUMMARY

The article aims to show detailed themes contained in the breviary readings, which are fragments of the works of the Church Fathers, and in which the Holy Spirit is mentioned. The author showed that in these readings, one could find dogmatic and ascetic themes. The dogmatic threads include the deity of the Holy Spirit, the relationship between Christ and the Holy Spirit, the Spirit working in the Church and individual believers, and the Spirit working through the sacraments. When it comes to ascetic themes, the author identified the following: the action of the Holy Spirit in human spiritual, prayer and eschatological life. The author concludes that the pneumatological thought of the breviary readings is rich in content, has excellent cognitive value and contains a message that can bring many spiritual benefits.

Article submitted: 13.10.2021; accepted: 20.12.2022.

Józef Warzeszak



RECENZJE



Józef Mandziuk

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

ORCID: 0000-0001-8168-1001

**RECENZJA KSIĄŻKI:
EDGAR SUKIENNIK,
W DRODZE DO
SANKTUARIUM. PARAFIA
ŚW. JÓZEFA OBLUBIEŃCA
NAJŚWIĘTSZEJ MARYI
PANNY W WARSZAWIE NA
KOLE W LATACH 2006-2021,
WYDAWNICTWO BONUM,
WARSZAWA 2022, SS. 650**

Stołeczny kościół parafialny na Kole przy ul. Deotymy 41, został podniesiony 19 III 2021 r. do rangi diecezjalnego sanktuarium św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny przez kardynała Kazimierz Nycza. Jest to jedyne sanktuarium św. Józefa w archidiecezji warszawskiej. Sama parafia została erygowana w 1938 r. przez kardynała Aleksandra Kakowskiego, a budowniczym kościoła był ks. Jan Sitnik. W latach 1985-2006 proboszczem parafii był ks. infułat dr Jan Sikorski, duszpasterz „Solidarności” i naczelnny kapelan więziennictwa RP. Autor prezentowanej publikacji, dr Edgar Sukiennik, twórczy historyk, lektor w kościele sanktuaryjnym, przedstawienie dziejów parafii, ujętych na szerokim tle, rozpoczął od

2006 r., kiedy proboszczem parafii został ks. dr Zbigniew Jacek Godlewski, dziekan dekanatu wolskiego. Dzięki zabiegom rządcy parafii i jego współpracowników doszło do powstania sanktuarium, w którym św. Józef cieszy się szczególnym kultem.

Autor monografii całość opracowanej problematyki z lat 2006-2021 ujął aż w dziewięciu rozdziałach. W rozdziale pierwszym Autor przedstawił biogramy proboszcza, czternastu wikariuszy i siedmiu rezydentów przebywających w parafii w omawianym okresie. Na podkreślenie zasługuje obszerne opracowanie życiorysu proboszcza z podaniem bibliografii podmiotowej, obejmującej 435 pozycji. Jest to dokładne opracowanie przydatne w przyszłości dla autorów *Słownika polskich teologów katolickich*, jeśli to dzieło, o znaczeniu ogólnościowym, będzie nadal kontynuowane. W biogramie ks. Jana Sikorskiego autor podkreślił nie tylko jego ogromne zasługi w życiu parafialnym, lecz także jego wkład w życie ogólnodiecezjalne, a dodatkowo na terenie całej Polski. Pisząc o działalności długoletniego wikariusza, ks. Leszka Kuźmińskiego, całodobowo gotowego do posługi kapłańskiej, dr Sukiennik zaznaczył, iż „o powołaniu człowieka do świętości przypomina już od wielu lat wystawa kilkudziesięciu relikwii, pochodzących z prywatnych kolekcji ks. Leszka. Szczątki świętych i błogosławionych są wystawione na widok publiczny w Uroczystość Wszystkich Świętych (1 listopada) w trzech oszklonych gablotach, a ich portrety wypełniają dwa duże banery w absydzie sanktuarium”. Można mieć nadzieję, że w przyszłości te relikwie, posiadając odpowiednią dokumentację, wzbogacą wyposażenie wnętrza warszawskiej świątyni sanktuaryjnej.

Rozdział drugi dotyczy licznych zespołów parafialnych, podzielonych na wspólnoty modlitewne, formacyjne, liturgiczne, charytatywne i pozostałe. Ich żywotność uzależniona jest od działalności poszczególnych członków i wkładu pracy duszpasterzy, a wszystkie oferują wiernym możliwość pogłębienia formacji duchowej i intelektualnej. Z pozostałych wspólnot parafialnych autor omówił działalność Rady Parafialnej, Kolegium Katechetycznego, biblioteki, księgarni „Josephinum” tygodnika „Koło niedzieli”, Towarzystwa Przyjaciół KUL-u, poradni rodzinnej i sekcji plastycznej. Autor uwiecznił tu członków zespołów – postacie, które z ogromnym zaangażowaniem służyły innym w ich drodze do normalnego życia chrześcijańskiego. Należy zauważyć, że proboszcz, ks. Zbigniew Godlewski, zgromadził ogromną bibliotekę prywatną, mieszczącą się w kilku pomieszczeniach. W tym rozdziale Sukiennik uwzględnił też dwa żeńskie zgromadzenia zakonne: felicjanki i służebniczki śląskie, mające swój wkład w życiu parafii. Niestety, ze względu na brak powołań zakonnych siostry felicjanki musiały zamknąć swoją placówkę.

Bogaty w treść jest rozdział trzeci, poświęcony życiu parafii w rytmie całego roku liturgicznego. Autor nie tylko omówił wydarzenia duszpasterskie zwią-

zane z poszczególnymi okresami liturgicznymi, wprowadzając podział typyczny na nabożeństwa stałe i okolicznościowe, ale uwzględnił również towarzyszące im czynności niewidoczne na pierwszy rzut oka, jak przygotowanie dekoracji na Boże Narodzenie czy Wielkanoc. Rozdział zamyka paragraf poświęcony funkcjonowaniu duszpasterstwa parafialnego w dobie szalejącej epidemii koronawirusa w latach 2020-2021. Czytelnik może zauważyć, że duszpasterze z ogromnym wysiłkiem starali się podtrzymać w miarę normalny rytm życia religijnego bez naruszenia przepisów sanitarnych władz państwowych i wytycznych polskich biskupów. Utrzymano nawet całodobową adorację Najświętszego Sakramentu, ciesząc się z pojawienia około 200 osób w młodym wieku, które zastąpiły osoby starsze zmuszone do pozostania w domach.

Problematyce wieczystej adoracji Jezusa Eucharystycznego w kaplicy Matki Bożej Częstochowskiej autor poświęcił rozdział czwarty swojej monografii. Ta praktyka religijna pojawiła się po raz pierwszy w Polsce właśnie w kościele na warszawskim osiedlu Koło, a jej inicjatorem był ks. infułat Jan Sikorski. Jego następca, ks. Zbigniew Godlewski, w 2012 r. zainicjował fora krajowe wieczystej adoracji Sanctissimum w parafiach, które odbywają się każdego roku w różnych świątyniach w Polsce. Rozbudowanymi działaniami koordynacyjnymi zajmuje się Bractwo Adoracji Najświętszego Sakramentu na czele z księdzem opiekunem. Rozdział zamyka omówienie jubileuszu trzydziestolecia nieustającej adoracji, z którego transmisję na żywo przeprowadziły Radio Maryja i Telewizja Trwam.

W rozdziale szóstym autor wyszedł poza sprawy własnej parafii i przedstawił 29 świątyń w Polsce, w których dzień i noc trwa ogólnodostępna adoracja publiczna Najświętszego Sakramentu. Najczęściej są to parafie, w których toczy się normalny rytm życia duszpasterskiego. Ponadto ten rytuał odbywa się też w kościołach rektorskich, domach diecezjalnych oraz ośrodkach prowadzonych przez poszczególne ruchy bądź stowarzyszenia, gdzie ludzie mają możliwość zatopienia się w modlitwie. Autor każdemu takiemu obiektowi sakralnemu, poświęcił kilkustronicowy opis i w ten sposób powstało pierwsze stutrzydziestodzieciostronicowe syntetyczne opracowanie na temat kościołów, w których trwa wieczysta adoracja. Można zauważyć, że w geografii ruchu eucharystycznego przeważa tzw. ściana wschodnia i południowa Polski, a ośrodki wieczystej adoracji w Polsce zachodniej należą do rzadkości, zaś na północy kraju nie ma ich wcale.

Następny rozdział dr Sukiennik poświęcił dziejom kultu Miłosierdzia Bożego i „Warszawskim Łagiewnikom”. Wezwanie św. Jana Pawła II – „Bóg bogaty w miłosierdzie” – znalazło podatny grunt na warszawskim Kole, gdzie duszpasterze pomagają wiernym je właściwie rozumieć, by miłosierdzie Boże dla człowieka miało przełożenie na miłosierdzie w kontaktach między ludźmi.

Autor przedstawił kilka form tego kultu, jak posąg Jezusa miłosiernego w Parku Moczydło, święto Bożego Miłosierdzia dla Warszawy – Warszawskie Łagiewniki, formy nabożeństwa znane z objawień św. Faustyny Kowalskiej oraz kilka inicjatyw okolicznościowych. W opracowaniu zostały wykorzystane materiały prasowe, bowiem prasa lokalna i ogólnopolska szeroko relacjonowała obchody w poszczególnych latach.

Rozdział siódmy prezentowanej monografii dotyczy form kultu św. Józefa, który związany jest z dziejami parafii od początku jej istnienia. Czytelnik może zapoznać się z różnymi formami pobożności i wydarzeniami okolicznościowymi, którym patronował św. Józef, obecnymi przed powstaniem sanktuarium. Autor omówił wydarzenia związane z odpustem parafialnym w dniu 19 marca, przedstawił wtorkowe i środowe nowenny do patrona parafii, nabożeństwa do św. Józefa w intencji rozwoju życia chrześcijańskiego wśród mężczyzn oraz roraty z czytankami dla dzieci o Opiekunie Świętej Rodziny. Wśród przedstawionych wydarzeń okolicznościowych znalazły się m. in. dwa nawiedzenia parafii przez kopię obrazu Świętej Rodziny z Kalisza w latach 2007 i 2008 oraz odnalezienie siedemnastowiecznego obrazu świętego Józefa z Dzieciątkiem autorstwa najwybitniejszego malarza śląskiego baroku, Michała Leopolda Willmanna. Temu ostatniemu zagadnieniu Sukiennik poświęcił najwięcej uwagi, będąc zauroczonym świątobliwym malarzem, działającym na Śląsku. Okazało się, że w kaplicy Miłosierdzia Bożego od lat powojennych znajdował się na bocznej ścianie pochodzący z Lubiąża obraz, będący perłą śląskiego baroku, którym nikt się nie interesował. Ksiądz Edgar dokładnie opisał wydarzenia związane z odnalezieniem obrazu przez pracowników z Uniwersytetu Wrocławskiego. Ostatni paragraf dotyczy ustanowienia diecezjalnego sanktuarium na Kole w Roku Świętego Józefa i zawiera korespondencję oraz akta prawne związane z tym wielkim wydarzeniem.

W następnym rozdziale autor przybliżył dzieje siedemnastu sanktuariów św. Józefa istniejących w Polsce na przestrzeni wieków. Najwięcej, bo aż pięć, znajduje się na Śląsku, gdzie ostatnie zostało erygowane 8 XII 2021 r. przez biskupa opolskiego Andrzeja Czapę w Jemielnicy, już po napisaniu niniejszej książki. Autor odwiedził wszystkie te miejsca, poznając tamtejsze dzieje kultu cieśli z Nazaretu i wykonując odpowiednie fotografie. W ten sposób powstało siedemdziesięciostrońnicowe opracowanie syntetyczne na temat sanktuariów św. Józefa w Polsce.

Ostatni rozdział swojej monografii dr Sukiennik poświęcił wnikliwemu omówieniu działalności wydawniczej w warszawskiej parafii – sanktuarium. W omawianym okresie parafialna oficyna wydawnicza wydała 33 publikacje zwarte oraz dwa czasopisma, ukazujące się w każdą niedzielę: „Koło niedzieli” i „Koło św. Józefa”. Należy podziwiać tamtejszych duszpasterzy oddających się pracy publicystycznej, a naj-

więcej artykułów o tematyce teologicznej i historycznej opracował sam ks. dr Edgar.

W zakończeniu autor napisał: „Na kartach dziewięciu rozdziałów zaprezentowano funkcjonowanie parafii na co dzień poprzez ukazanie drogi, jaką musiała ona przebyć, by stać się ośrodkiem archidiecezjalnego sanktuarium św. Józefa, czyli miejsca, w którym wierni mogą dostąpić szczególnych łask oraz skorzystać z obfitych środków zbawienia”.

Jako recenzent prezentowanej pozycji, a zarazem wykładowca jej autora, oceniam ją bardzo wysoko pod każdym względem. Może ona stać się wzorem dla przyszłych opracowań dotyczących innych wspólnot parafialnych nie tylko w Warszawie. Cechuje ją całościowe ujęcie różnych przejawów życia parafialnego. Badacz przekazał bogatą treść piękną polszczyzną, pisząc nieraz o trudnych sprawach językiem prostym, aby „książka była do czytania”. Jako naukowiec nie stronił od przypisów, wykorzystując bibliografię przedmiotu w liczbie 341 pozycji. Na szczególną uwagę zasługuje dobór odpowiednich fotografii, umieszczonych pod koniec każdego rozdziału, z którym są związane tematycznie. Pragnę podkreślić, że fotografia jest źródłem historycznym, lecz musi być podpisana i opatrzona datą.

Prezentowana książka jest przede wszystkim opowieścią o ludziach tworzących wspólnotę wierzących. Ukazuje działalność duszpasterzy oraz laikatu katolickiego w wielu obszarach działalności: liturgicznym w świątyni, katechetycznym w szkole, formacyjnym w stowarzyszeniach, społecznym w działalności dobroczynnej i naukowo-wydawniczym. Książka i prasa w życiu wspólnoty parafialnej św. Józefa na Kole odgrywa ogromną rolę. Z pewnością omawiane dzieło młodego historyka znajdzie odzew wśród polskich czytelników. Być może pojawia się też inni autorzy, którzy podejmą trud opisanie swoich wspólnot parafialnych.

The article aims to show detailed themes contained in the breviary readings, which are fragments of the works of the Church Fathers, an of the Holy Spirit in human spiritual, prayer and eschatological life. The author concludes that the pneumatological thought of the breviary readings is rich in content, has excellent cognitive value and contains a message that can bring many spiritual benefits.

Article submitted: 03.07.2022; accepted: 14.07.2022.

Jarosław Drozd

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

ORCID: 0000-0002-5589-0763

JAKIM POLITYKIEM BYŁ HELMUT KOHL...

RECENZJA KSIĄŻKI MONIKI M. BRZEZIŃSKIEJ, PT. HELMUT KOHL : PRZYWÓDCA POLITYCZNY, CEDEWU, WARSZAWA 2020, SS. 124

Polacy obiektywnie potrzebują więcej informacji i wiedzy o niemieckich sąsiadach, ich systemie politycznym, państwie i społeczeństwie. Dobra znajomość procesów zachodzących za polską zachodnią granicą i poznanie ukształtowanej narodowo oraz kulturowo specyfiki umożliwia lepszą, racjonalną percepcję wydarzeń zachodzących w RFN. Sąsiadowanie z jednym z najważniejszych państw świata, jego znaczenie polityczne i gospodarcze, tragiczne polskie doświadczenia historyczne i dynamika rozwoju polityki międzynarodowej powodują, że od lat trwa w Polsce ożywiona dyskusja o Niemczech i jest ona stałym elementem debaty publicznej oraz eksperckiej. Jednak przeciętny Polak nie ma w zasadzie pogłębionej wiedzy o tym, jak działa i żyje niemieckie społeczeństwo, jak dochodzą do władzy politycy, jak kształtują się w Niemczech decyzje polityczne i jak zachodzące tam procesy wpływają na polsko-niemieckie relacje dwustronne.

Niewątpliwie potrzebna jest zatem szersza wiedza i pewne głębsze zrozumienie tego wszystkiego co dzieje się w Republice Federalnej Niemiec. Jednym z udanych elementów procesu zwiększania polskiej wiedzy o tym kraju jest publi-

kacja¹ Moniki M. Brzezińskiej przedstawiająca polityczny profil jednego z największych po II. Wojnie Światowej polityków niemieckich – kanclerza Helmuta Kohla. Nazywany ojcem zjednoczenia Niemiec i współtwórcą procesu ewolucji integracji europejskiej działacz CDU był przez 16 lat premierem rządu RFN (1982-1998), przez 25 lat przewodniczącym partii. Kierował polityką państwa niemieckiego w czasie dynamicznych przemian ustrojowych w Polsce i Środkowo-Wschodniej Europie, rozpadu ZSRR, zjednoczenia Niemiec, zakończenia zimnej wojny, stworzenia podstaw procesu rozszerzenia NATO i UE i powstania nowej jakości polsko-niemieckich relacji. Był współkreatorem tych procesów i brał aktywny udział w kształtowaniu polityki światowej.

Autorka książki „Helmut Kohl. Przywódca polityczny” przedstawia i umożliwia nam głębsze poznanie osobowości, stylu, sposobu działania, charakteru oraz rodzaju przywództwa uosabianego przez niemieckiego kanclerza. W przystępny sposób analizuje i pokazuje, jak na jego karierę oraz sprawczość polityczną wpływały różne czynniki i uwarunkowania zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne.

Nie jest to publikacja przedstawiająca całościowy obraz partyjnej i politycznej kariery². Zasadniczym zamiarem Autorki jest przedstawienie tego, co sprawiło, że H. Kohl stał się międzynarodowym graczem politycznym. W jaki sposób potrafił wykorzystać okoliczności systemowe, społeczne, gospodarcze dla osiągnięcia celu? Jakie miał priorytety, co było dla niego ważniejsze: zjednoczenie Niemiec, czy międzynarodowe umocnienie/pozycjonowanie RFN? Czy jego polityka była wyrazem realizacji swoistej wizji, przemyślanej strategii czy być może kwestią przypadku?

Wreszcie jak to się stało, że z prowincjonalnego polityka (w relatywnie mało ważnym kraju federalnym - Nadrenii - Palatynacie) uważanego za niezbyt łatwego i kompetentnego działacza CDU, obśmiewanego w karykaturach i skeczach (nazywanego „gruszka”, „gruszkopodobny”!), krytykowanego za prowincjonalizm, używanie nadreńskiego dialektu, brak międzynarodowego obycia oraz znajomości języków obcych wyrósł wielki polityk i mąż stanu, kanclerz zjednoczenia, polityk światowego formatu?

Dobrze napisana publikacja przynosi nam odpowiedzi na te pytania. M.M. Brzezińska czyni to w sposób skrupulatny, sugestywny i oparty na dobrej metodologii. Pokazuje jak przebiegał rozwój człowieka i polityka, który w sprawczy i skuteczny sposób, wykorzystując inteligencję emocjonalną, determinację, wiedzę,

1 Monika M. Brzezińska, *Helmut Kohl : przywódca polityczny*, CeDeWu, Warszawa 2020, ss. 124. Autorka od wielu lat aktywnie uczestniczy w naukowych i społecznych polsko-niemieckich kontaktach. Jest zaangażowana w ponadgraniczny dialog wspólnot chrześcijańskich.

2 W RFN ukazało się ponad 15 różnego rodzaju biografii H. Kohla.

odpowiedzialność, system wartości, dyscyplinę, zdolność współpracy z ludźmi osiągnął tak wiele jako polityk niemiecki, europejski oraz światowy. Pokazuje, jak na prawie 20 lat stał się przywódcą i przewodnikiem Niemców.

Skuteczność oznaczała w jego przypadku również łatwość poszukiwania i zawierania kompromisów oraz decyzyjną bezwzględność połączoną z umiejętnością prowadzenia zakulisowych rozgrywek. Można przypuszczać, że nie obca była mu myśl polityka Renesansu Francesco Guicciardini: „Mnie również wielokrotnie wypadło szukać pomocy osób, do których byłem jak najgorzej usposobiony, one zaś, przekonane, że jest przeciwnie, albo przynajmniej nie domyślając się prawdy, oddały mi usługi z całą gotowością”³.

W realizowanej drodze politycznej H. Kohl zdawał się być bliskim bliski filozoficznym poglądom Maxa Webera szczególnie w odniesieniu do pojęcia „Macht” i „Machtpolitik”. Autorka akcentuje jednocześnie znaczenie przywiązywane przez H. Kohla do wartości chrześcijańskich⁴, socjalnych i konserwatywnych. W tym duchu dążył on do reformy partii i „moralno-duchowej odnowy narodu”. To właśnie na tych wartościach szczególnie mu zależało. Przeprowadzenie reformy CDU ułatwiło Kohlowi późniejsze funkcjonowanie na szczęcie kanclerza RFN i skuteczną realizację polityki wewnętrznej i międzynarodowej RFN. U szczytu swojej politycznej kariery znormalizował stosunki polsko-niemieckie, podpisał „Traktat 2 + 4” regulujący międzynarodowy status państwa niemieckiego, zjednoczył Niemcy osiągając swoje cele w duchu pokojowego dialogu i nie przelewając krwi. Jak pisze Autorka „sprawdził się, jako strateg i charyzmatyczny przywódca”.

W części monografii poświęconej „środowisku międzynarodowemu” w którym, i z którym, działał H. Kohl zabrakło mi strony tekstu o jego ogromnej zdolności do ewolucji stanowiska i gotowości podjęcia ryzykownych decyzji w kontekście polskim. Składając w listopadzie 1990 r. oficjalną wizytę w Polsce na zaproszenie rządu Tadeusza Mazowieckiego kanclerz twardo prezentował w rozmowach z polskim premierem i prezydentem (W. Jaruzelskim!) tezę niemieckiej doktryny prawnej o dalszym istnieniu Niemiec w granicach z 1937 r. Skonfrontowany z upadkiem muru berlińskiego, kryzysem w NRD, dynamiką zmian międzynarodowych, już w kilka tygodni później umiał rozpocząć stopniową zmianę swego stanowiska wobec Polski. Uznał ostatecznie granice i kształt terytorialny RP, rozpoczął szeroko zakrojoną polsko-niemiecką normalizację opartą na poszukiwaniu wspólnoty in-

3 Francesco Guicciardini, *Uwagi*, s. VI, *Przegląd Polityczny*, nr 187-188 2024 r.

4 H. Kohl był wierzącym katolikiem. Istotne znaczenie miało środowisko rodzinne, a religia odegrała ważną rolę w jego systemie wartości. Wątek ten miał znaczenie w procedurze nadania niemieckiemu politykowi doktoratów „honoris causa” przez Katolicki Uniwersytet Lubelski w 1989 r. i Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu w 2000 r.

teresów. Dokonał znaczącego przewartościowania uznając, że Polska i Niemcy nie unikną pewnego szczególnego obowiązku współdziałania na rzecz i dla całej Europy. Stanowią one bowiem integralną i nieusuwalną część europejskiej tożsamości mając istotny wpływ na jej zmiany i dynamikę.

Kancelarz nie uniknął jednak również błędów, jakim np. stała się kontynuacja niemieckiej polityki wschodniej SPD (Ostpolitik) w postaci podzielanej przez wszystkie rządy RFN po 1969 r. wiary w pokojowy dialog z Rosją/Federacją Rosyjską. Oparta na tym założeniu polityka stabilizacji i obłaskawiania Moskwy, wsparta gigantycznym importem surowców z Rosji zabezpieczającym gospodarczy wzrost i dobrobyt społeczeństwa niemieckiego doznała znaczącej porażki jeszcze za życia Kohla w 2014 r. W pięć lat po jego śmierci zakończyła się w 2022 r. katastrofą w postaci pełnoskalowej wojny rosyjsko-ukraińskiej.

Generalnie trzeba jednak stwierdzić, że monografia jest solidnie przygotowana, a wysiłek badawczy włożony w jej powstanie zaowocował tekstem zasługującym na wysokie uznanie recenzenta i godnym polecenia P.T. Czytelnikom. Na odnotowanie zasługuje wykonana przez Autorkę niezwykle obszerna kwerenda źródłowa, której efekty widoczne są w świetnie napisanej publikacji.

Omawiana książka jest ciekawą i przydatną merytorycznie pozycją dla środowisk zajmujących się problematyką nauki o polityce, stosunków zagranicznych, niemcoznawstwem, filozofią, doktrynami politycznymi, naukami społecznymi oraz szeroko pojmowanym procesem rozwoju osobowości politycznych w czasach geopolitycznych transformacji społeczno-ustrojowych i integracji międzynarodowej.

NOTY O AUTORACH

O. Christof Betschart OCD — dr teologii, dziekan Papieskiego Wydziału Teologii *Teresianum* w Rzymie, członek zakonu karmelitów bosych. Specjalizuje się w antropologii teologicznej i duchowości karmelitańskiej. Przygotowuje książkę na temat Edyty Stein i teologii *imago Dei*.

Bronisław Bombała — dr nauk ekonomicznych, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Jego zainteresowania naukowe obejmują: personalistyczno-fenomenologiczne ujęcie organizacji, zarządzania i przywództwa; transdyscyplinarne, jakościowe badania organizacji, zarządzania i przywództwa; etyczne, emocjonalne i estetyczne wymiary życia w świecie organizacji; zagadnienia bezpieczeństwa, wiedzy, uczenia się i kreatywności.

O. Martín Carbajo-Núñez OFM — dr teologii moralnej, licencjat germanistyki, magister komunikacji społecznej, dyplomowany technik komputerowy. Kierownik Katedry Etyki Społecznej na Papieskim Uniwersytecie *Antonianum*, wykładowca etyki i komunikacji na *Antonianum* i *Alfonsianum* w Rzymie oraz we Franciscan School of Theology przy University of San Diego (USA). Były Zastępca Rektora oraz Rector Magnificus ad interim Uniwersytetu *Antonianum*.

Konrad Kremser – dr teologii biblijnej. Studia magisterskie ukończył na Uniwersytecie w Wiedniu, a następnie obronił tam doktorat (tytuł rozprawy doktorskiej: „Die Hochzeit des Königs. Exegetisch-theologische Untersuchungen zu Psalm 45”). W latach 2015-2016 prowadził badania naukowe w École biblique et archéologique française de Jérusalem. Od 2020 zatrudniony w Universität Wien i Ludwig Maximilians Universität München. Specjalizuje się w Starym Testamencie.

Ks. Józef Mandziuk — profesor nauk humanistycznych, historyk Kościoła katolickiego, emerytowany pracownik naukowy Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W pracy badawczej zajmuje się głównie historią Kościoła na Śląsku, ze szczególnym uwzględnieniem bibliofilstwa i bibliotekoznawstwa kościelnego. Był redaktorem naczelnym czasopisma *Saeculum Christianum*.

François Moog – dr teologii, absolwent Instytutu Katolickiego w Paryżu (STD) oraz Université Laval w Quebec (PhD). Profesor teologii dogmatycznej w Instytucie Katolickim w Paryżu, gdzie prowadzi zajęcia z eklezjologii i antropologii teologicznej. Dyrektor Szkoły Doktorskiej na tej uczelni.

S. Judyta Pudełko PDDM – dr teologii biblijnej, dr habilitowana w dziedzinie nauk teologicznych, członkini Zgromadzenia Sióstr Uczennic Boskiego Mistrza. Absolwentka Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (2006), wykładowczyni Akademii Katolickiej w Warszawie. W latach 2007-2010 studiowała w Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie, gdzie uzyskała licencjat z nauk biblijnych i archeologii. Autorka kilkudziesięciu artykułów o charakterze naukowym i popularnym, a także książek: „Wierny przyjaciel lekarstwem życia (Syr 6,16). Koncepcja przyjaźni w Księdze Syracydesa” (Warszawa 2007) oraz „Profetyzm w Księdze Syracha” (Lublin 2020). Zaangażowana w duszpasterstwo biblijne i popularyzowanie Lectio Divina. Członkini zwyczajna Stowarzyszenia Biblistów Polskich i przewodniczka grup pielgrzymkowych w Ziemi Świętej.

S. Marie-Hélène Robert OLA – dr teologii w zakresie misjologii, profesor na Wydziale Teologii Uniwersytetu Katolickiego w Lyonie, gdzie od 2008 r. wykłada teologię dogmatyczną. Członkini Instytutu Misyjnego Matki Bożej Apostołów. Pracowała jako misjonarka na Wybrzeżu Kości Słoniowej, w Egipcie i w Czadzie. Zaangażowana w międzynarodowe spotkania ekumeniczne.

Ks. Robert Skrzypczak – kapłan archidiecezji warszawskiej, dr habilitowany teologii, psycholog, profesor Akademii Katolickiej w Warszawie, wykładowca w Instytucie Teologicznym Marcianum w Wenecji. Tłumacz i publicysta, stały felietonista „Gościa Niedzielnego”, członek zarządu Stowarzyszenia Naukowego „Personalizm” w Lublinie oraz Stowarzyszenia Filozoficznego Luigi Stefaniniego w Treviso (Włochy). Autor kilkunastu książek, w tym monografii „Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II”.

O. Richard Francis D’Souza OCD – dr nauk biblijnych, absolwent Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie (doktorat w 2020 r.), członek zakonu karmelitów bosych (Prowincja Karnataka-Goa, Indie). Profesor nauk biblijnych na Papieskim Wydziale Teologii *Teresianum* w Rzymie oraz *visiting professor* w instytutach duchowości karmelitańskiej w Indiach.

Agnese Varsalona – dr teologii, absolwentka Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, członkini Instytutu Świeckiego Scalabriniani. Profesor teologii na Università Cattolica del Sacro Cuore w Mediolanie oraz na Wydziale Teologii w Lugano. Zaangażowana w działalność Międzynarodowych Centrów dla Młodzieży „Scalabrini” w Europie i w Ameryce Łacińskiej.

Robert Warchał - dr nauk humanistycznych, absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Ukończył studia z teologii (studia magisterskie) oraz filozofii (studia doktoranckie).

Ks. Józef Warzeszak – prof. dr hab. teologii, wykładowca teologii w Akademii Katolickiej w Warszawie. Specjalizuje się w teologii dogmatycznej i teologii duchowości. Autor książek, m.in. „Działanie Ducha Świętego w świecie i w Kościele według średniowiecznej szkoły franciszkańskiej” (1992), „Ks. Antoni Słomkowski (1900-1982). Rektor i odnowiciel KUL, teolog – rekolekcjonista, człowiek sumienia” (1999), „Misterium Kościoła” (2004), „Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia” (2005), „Tajemnica Eucharystii” (2005), „Bóg Jedyny w Trójcy Osób” (2006), „Pneumatologia współczesna” (2008).

S P I S T R E Ś C I

STUDIA BIBLIJNE

Konrad Kremser , Das Danielbuch und die Danielfigur in jüdischer, christlicher und islamischer Tradition <i>The Book of Daniel and the Figure of Daniel in Jewish, Christian and Islamic Tradition</i>	6
Jolanta Judyta Pudęko , „Duch Pana JHWH nade mną”. Tożsamość proroka w Iz 61,1-3 „The Spirit of the Lord JHWH is upon me”. The Identity of the Prophet in Is 61:1-3	20
Richard Francis D’Souza , Martha’s Dialogue with Jesus (John 11,21-27) in Light of the Psalms of Lament	36

STUDIA Z ANTROPOLOGII I ETYKI

Bronisław Bombała , Homo Donator versus Homo Oeconomicus: <i>Two Visions of Human Action</i>	56
Christof Betschart , Imago Dei, Ontological and Relational Interpretations. Introducing Edith Stein to the Debate	82
Martín Carbajo-Núñez , Autonomous drone warfare	102
Agnese Varsalona , La dignità umana e la ricerca del suo fondamento. Considerazioni a margine dall’Enciclica “Fratelli tutti” <i>Human Dignity and the Search for its foundation. Considerations around the Encyclical “Fratelli tutti”</i>	118

Robert Warchał , Człowiek – subiektywność – Bóg. Zalążki współczesnej filozofii egzystencjalnej u św. Augustyna <i>Human being - subjectivity – God. The signs of modern existential philosophy in St. Augustine</i>	136
--	------------

STUDIA PASTORALNE I SPOŁECZNE

François Moog , <i>The synod ‘with’ young people (2018) paves the way for the synod on synodality (2023)</i>	148
---	------------

Marie-Hélène Robert , Parler de générosité dans la mission contemporaine <i>Talking about generosity in contemporary mission</i>	166
--	------------

Robert Skrzypczak , Uwarunkowania i wyzwania myśli chrześcijańsko-społecznej Karola Wojtyły/Jana Pawła II <i>Determinants and Challenges of the Christian-Social Thought of Karol Wojtyła John Paul II</i>	178
--	------------

VARIA

Józef Warzeszak , Pneumatologia czytań brewiarzowych okresów Adwentu, Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu i Wielkanocy <i>Pneumatology of the breviary readings for Advent, Christmas, Lent and Easter</i>	202
---	------------

RECENZJE

Józef Mandziuk , Recenzja książki: Edgar Sukiennik, W drodze do sanktuarium. Parafia św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny w Warszawie na Kole w latach 2006-2021, Wydawnictwo Bonum, Warszawa 2022, ss. 650	237
--	------------

Jarosław Drozd Jakim politykiem był Helmut Kohl... Recenzja książki Moniki M. Brzezińskiej, pt. Helmut Kohl: przywódca polityczny, CeDeWu, Warszawa 2020, ss. 124	243
---	------------



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE